



**HAL**  
open science

## Histoire et logique de la raison critique

Gaber Goran

► **To cite this version:**

Gaber Goran. Histoire et logique de la raison critique : De la philologie classique à la réflexion transcendantale (XVIe-XVIIIe siècle). Sciences de l'Homme et Société. Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales (EHESS Paris); PSL Research University, 2019. Français. NNT : . tel-03765553

**HAL Id: tel-03765553**

**<https://theses.hal.science/tel-03765553>**

Submitted on 31 Aug 2022

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



Distributed under a Creative Commons Attribution - NonCommercial 4.0 International License

# THÈSE DE DOCTORAT

de l'Université de recherche Paris Sciences et Lettres  
PSL Research University

Préparée à l'Ecole des hautes études en sciences sociales

Histoire et logique de la raison critique. De la philologie classique à la réflexion transcendante (XVI<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècle)

**Ecole doctorale n°286**

ECOLE DOCTORALE DE L'EHESS

**Spécialité** PHILOSOPHIE ET SCIENCES SOCIALES

Soutenue par : **Goran GABER**  
le 24 janvier 2019

Dirigée par : **Bruno KARSENTI**

## COMPOSITION DU JURY :

M. Bruno KARSENTI  
École des Hautes Études en Sciences  
Sociales, Directeur de thèse

M. Ethan KLEINBERG  
Wesleyan University, Rapporteur

Mme. Sabina LORIGA  
École des Hautes Études en Sciences  
Sociales, Membre du jury

Mme. Maria-Cristina PITASSI  
Université de Genève, Rapporteuse

M. Jean-Yves PRANCHÈRE  
Université Libre de Bruxelles, Membre du  
jury

*À Vukosav et Ljubinka, mes grands-parents, qui n'ont jamais eu le privilège d'aller à l'école,  
et qui auraient été sans doute heureux de savoir que, moi, je l'ai « fini ».*

## REMERCIEMENTS

Il y a sans doute quelque chose d'inquiétant lorsque l'on se rend compte que la recherche effectuée au cours de ces dernières années a si intimement influencé ma pensée, qu'elle en finit même par modifier la manière dont j'envisage de formuler les remerciements. Ceux qui s'infligeront la peine de la lire, comprendront peut-être mieux pourquoi j'ai choisi de mettre en relief non pas tant les individus particuliers, grâce auxquels ce travail a pris la forme qui est aujourd'hui la sienne, mais plutôt les institutions, sans lesquelles il n'aurait jamais vu le jour.

Ainsi, je tiens d'abord à remercier cette institution exceptionnelle qu'est l'*École des Hautes Études en Sciences Sociales* qui m'a accueilli si généreusement au début de mon parcours universitaire en France, dont l'allocation doctorale m'a permis de le poursuivre dans des conditions extraordinaires, et dont les dispositifs d'enseignement m'ont introduit à une manière de faire de la recherche que je ne peux qu'espérer à prolonger par la suite.

Parmi ses entités, c'est bien évidemment le *Laboratoire interdisciplinaire d'études sur les réflexivités* qui m'a le plus profondément marqué. D'un côté, ce sont ses séminaires, officiels et internes, qui m'ont permis de mieux entrevoir le *Beruf* d'une pensée proprement moderne. De l'autre, ce sont bien ces membres qui m'ont aidé à m'orienter dans cette quête, en m'accompagnant dans ma réflexion et surtout en confirmant ainsi la véracité d'une proposition qui me marquera pour toujours, à savoir, que « ce n'est jamais *seul* qu'on pense ». Qu'ils lisent ces lignes dans le Bureau de l'École, celui d'à côté, ou dans des hémisphères éloignés, je les remercie tous pour leur générosité inégalable.

Une partie très importante de mon travail a pris forme et acquis du sens grâce à l'existence d'une autre institution, à savoir, l'*Institut d'histoire de la Réformation de l'Université de Genève* : lors de ses cours d'été passionnants ; au cours de la recherche que j'ai pu y effectuer en tant que boursier *Regard* ; ainsi que lors des échanges stimulants avec des chercheurs et des chercheuses qui y sont accueillis et qui en font partie. Je me permets ici de remercier plus particulièrement sa Directrice, en sachant qu'elle aura la gentillesse de

transmettre ma gratitude à l'ensemble de cet institut que je considère unique dans le monde académique.

Les dernières étapes de mon travail auraient été sans doute différentes, si je n'avais pas eu l'opportunité de les présenter aux membres de la *International Network for the Theory of History*. Je m'y suis retrouvé entouré par des personnes propulsées par ce qu'il y a de meilleur dans notre métier : le désir d'avancer dans la réflexion et la volonté d'y parvenir collectivement. Je me sens privilégié d'avoir pu échanger avec vous.

Je voudrais finir en remerciant les membres d'une dernière institution, très particulière, à savoir, ma famille. Qu'ils sachent qu'il n'y a pas de mots qui pourraient leur transmettre la profondeur de mes sentiments.

## RÉSUMÉ

Depuis les Lumières, la notion de « critique » occupe une place centrale dans les réflexions que les sociétés occidentales conduisent à propos de leur caractère proprement moderne. C'est en étant « critiques » que nous nous distinguons de nos prédécesseurs, ainsi que des sociétés avec lesquelles nous continuons de coexister. En suivant Reinhart Koselleck, on pourrait dire que la « critique » représente ainsi l'un des « Grundbegriffe » de la modernité, c'est-à-dire, un concept fondamental qui non seulement *guide*, mais *rend effectivement possible* notre compréhension et notre interprétation des phénomènes en tant que tels. Cependant, si nous tentons de proposer une définition viable de la critique elle-même, nous sommes forcés d'admettre que les récits existants, en fondant la critique dans les capacités inhérentes à l'être humain, souffrent d'une « aporie » qui non seulement contredit la thèse initiale de la critique comme étant un phénomène proprement moderne et spécifiquement occidental, mais finit également par compromettre son efficacité sociale.

D'un point de vue philosophique, cette situation logiquement défectueuse et pratiquement intenable demande une *réflexion conceptuelle* concernant les processus de pensée impliqués dans ce que nous appelons « pensée critique », ainsi qu'une *clarification historique* des sources sociales des principes guidant cette forme de pensée.

Alors, selon une doxa philosophique classique, la clarification conceptuelle de la critique revient à interpréter les écrits de ce qu'on pourrait appeler la « trinité critique » allemande : Kant, Marx, l'école de Francfort. Comme ce phénomène nous intéressait du point de vue de son rôle dans la constitution de la modernité, c'est en raison de sa position historique unique, à savoir sa conjonction avec les Lumières, que nous étions amenés à nous concentrer sur le travail d'Immanuel Kant. À la différence de l'exégèse philosophique antérieure qui assimilait la « critique » de Kant au *contenu* de sa philosophie en tant que telle, notre interprétation a tenté d'en comprendre le sens en se concentrant sur les « opérations de la raison » qui étaient effectuées au nom de ce concept. Une telle perspective nous a permis de discerner, d'abord, que le geste critique de Kant avait été déclenché par une certaine « rationalité temporelle », elle-même marquée par une attitude assez particulière, a-normative, envers le passé ; deuxièmement, qu'il a été exécuté selon

une certaine compréhension de la vérité aux allures dogmatiques ; et enfin, qu'il a été accompli, non pas tellement au nom de la « raison théorique », comme on le pense habituellement, mais plutôt en vue du développement de sa « faculté pratique ».

C'est donc en nous basant sur cette analyse de la logique du geste critique de Kant que nous avons entrepris une enquête historique concernant ses origines sociales. Compte tenu de la spécificité de l'objet en question, nous avons d'abord été confronté à la tâche d'adopter une perspective philosophique permettant de saisir son émergence historique. Nous avons tenté de l'élaborer en faisant dialoguer, d'une part, l'« l'histoire conceptuelle » de Reinhart Koselleck et, d'autre part, l'approche généalogique de Michel Foucault – deux perspectives théoriques qui ont également produit leur propre analyse historique au sujet de la naissance de la critique, mais qui semblent toutefois ne pas avoir complètement réussi à rendre compte de son caractère spécifiquement moderne. Néanmoins, c'est en suivant l'histoire conceptuelle dans son insistance sur la nature conceptuelle de la critique ; en adoptant la compréhension que la généalogie propose de son caractère essentiellement « protestataire » ; et surtout en poursuivant les intuitions de Foucault et de Koselleck concernant ses relations complexes avec la religion ; que nous avons pu mener à bien la partie historique de notre recherche et de délimiter le contexte social dans lequel avait surgi le phénomène de la critique moderne.

Plus précisément : en suivant la trajectoire historique du terme grec *κριτική*, nous avons tout d'abord pu comprendre que notre compréhension moderne de la critique qui la dote d'un caractère « contestataire », ne découle pas de ses origines étymologiques antiques, mais qu'il s'agit, en fait, d'une invention conceptuelle proprement moderne. De surcroît, en mettant en relief la relation particulière que la critique entretient avec la religion, nous avons pu envisager la possibilité que ce phénomène ne soit pas né *en s'opposant à*, comme on le pense communément, mais bien *à l'intérieur du* domaine religieux. Cette hypothèse a été confirmée empiriquement par nos propres recherches, qui ont abouti à la constitution du « Corpus Criticorum » - une collection de 171 œuvres, écrites entre 1455-1650, principalement par des auteurs réformés. C'est surtout dans ce dernier fait que réside la clé d'une compréhension convenable du phénomène moderne de la critique, dont l'insistance sur l'émancipation impérative face au passé ; dont l'opposition incessante à l'autorité ; et

dont l'obligation de « penser par soi-même » ; ne peuvent plus être considérés comme le *symbole* de son caractère « éclairé », mais plutôt comme un symptôme de son passé « réformé » et oublié.

**Mots-clés** : Lumières, modernité, critique, Kant, généalogie, religion, Foucault, histoire conceptuelle, protestantisme, Koselleck, passé, autorité, vérité

## ABSTRACT

Ever since the Enlightenment, the notion of “critique” occupies a central place in western societies’ reflections concerning their properly modern character. It is by being “critical” that we distinguish ourselves from our predecessors as well as from the societies with which we continue to coexist. Following Reinhart Koselleck, one could say that “critique” represents one of modernity’s “Grundbegriffe” – a fundamental concept which not only *guides*, but effectively *enables* our understanding and interpretation of phenomena as such. However, if we try to propose a viable definition of critique itself, we are forced to admit that existing accounts, by grounding critique in the inherent capacities of individual human beings, suffer from an “aporia” that not only contradicts the initial thesis of critique’s properly modern and specifically occidental character, but also ends up compromising its social effectiveness.

From a philosophical perspective, this logically flawed and practically untenable situation calls for a *conceptual reflection* on the thought processes involved in what we call “critical thinking”, as well as a *historical clarification* of the social sources of the principles guiding such form of thought.

According to the common philosophical doxa, the conceptual clarification of critique is tantamount to the interpretation of the writings of the so-called German “critical trinity”: Kant, Marx, the Frankfurt School. Since I was interested in this phenomenon from the point of view of its role in the constitution of Modernity, it was due to its unique historical position, namely, its conjunction with the Enlightenment, that I was led to focus on the work of Immanuel Kant. Unlike previous philosophical exegesis that equated Kant’s “critique” with the *content* of his philosophy as such, my interpretation tried to unravel its sense by focusing on the “operations of reason” that were conducted in the name of this concept. Such a perspective has enabled me to discern, firstly, that Kant’s critical gesture was set in motion by a certain “temporal rationality”, marked by a rather peculiar, a-normative, attitude towards the *past*; secondly, that it was executed according to a certain quasi-dogmatic understanding of *truth*; and lastly, that it was accomplished not in the name of “theoretical reason”, as it is commonly thought, but for the sake of the development of its “practical faculty”.

Thus, it was on the basis of this analysis of the logic of Kant's critical gesture that I have embarked on a historical investigation of its social origins. Given the specificity of the object in question, I was first faced with the task of adopting a philosophical perspective that would be able to capture its historical emergence. I have tried to do this by proposing a combination of Koselleck's "conceptual history" and Foucault's "genealogy" – two theoretical perspectives that have produced concrete historical analysis regarding the birth of critique, but seem to have failed to arrive at a fully satisfactory account of its specifically modern character. Nonetheless, it was by following conceptual history's insistence on the conceptual nature of critique; by adopting genealogy's understanding of its essentially insubordinate character; and, above all, by pursuing Foucault's and Koselleck's intuitions regarding its complex relation with religion; that I was able to carry out the historical part of my research and delineate the social context that gave rise to the modern phenomenon of critique.

More precisely: by following the historical trajectory of the Greek term *κριτική*, I was firstly able to grasp that our modern, "remonstrative", connotation of this word does not follow from its ancient origins, but is, in fact, a properly modern conceptual invention. Furthermore, by focusing on critique's peculiar relation with religion, I was able to envisage the possibility that this phenomenon was not born *in opposition* to, as it is commonly thought, but *within* the religious sphere. This hypothesis was empirically confirmed by my own research resulting in the constitution of the abovementioned "Corpus Criticorum" – a collection of 171 works written predominantly by reformed authors. It is above all in this latter fact that lies the key to a proper understanding of the modern phenomenon of critique, whose insistence on the imperative emancipation from the past; whose opposition to authority; and whose proclaimed duty to "think for oneself"; can no longer be seen as the *symbol* of its "enlightened" character, but rather as a *symptom* of its forgotten "protestant" past.

**Keywords:** Enlightenment, modernity, critique, Kant, genealogy, religion, Foucault, conceptual history, Protestantism, authority, the past, Koselleck, truth

# TABLE DES MATIÈRES

<b>DÉDICACE</b> .....	<b>1</b>
<b>REMERCIEMENTS</b> .....	<b>2</b>
<b>RÉSUMÉ</b> .....	<b>4</b>
<b>ABSTRACT</b> .....	<b>7</b>
<b>INTRODUCTION</b> .....	<b>10</b>
<b>LA LOGIQUE DU GESTE CRITIQUE DE KANT</b> .....	<b>31</b>
<b>1. IMMANENCE</b> .....	<b>38</b>
1.1. LA « RATIONALITE TEMPORELLE » DU GESTE CRITIQUE KANTIEN.....	39
1.2. LE « HIC » DE LA CRITIQUE.....	44
<b>2. CONTRADICTION</b> .....	<b>49</b>
2.1. SENS.....	50
2.2. MOTIVATION.....	52
2.3. DEROULEMENT.....	53
<b>3. L'INFINI</b> .....	<b>59</b>
3.1. REFLECHIR LE JUGEMENT.....	61
3.2. SE MOUVOIR AU-DESSUS DES ABIMES.....	63
3.3. FAIRE PLACE A LA CROYANCE.....	66
<b>« DE LA PÂTE ET DES OS » : VERS UNE GÉNÉALOGIE CONCEPTUELLE DE LA CRITIQUE MODERNE ...</b>	<b>73</b>
<b>1. LES SOURCES DE LA NOTION</b> .....	<b>76</b>
1.1. LA CRITIQUE COMME UN TERME ANTIQUE.....	76
1.2. LA CRITIQUE COMME UN PHENOMENE PROPREMENT MODERNE.....	82
<b>2. LES RACINES RELIGIEUSES DE L'ATTITUDE</b> .....	<b>89</b>
2.1. CRITIQUE ET GOUVERNEMENTALITE.....	89
2.2. L'INSERVITUDE ECLAIREE.....	94
<b>3. LES PROVENANCES DU CONCEPT</b> .....	<b>100</b>
3.1. CRITIQUE ET REFORME.....	100
3.2. LES CRITIQUES QUE NOUS SOMMES.....	106
3.3. CRITIQUER POUR FAIRE SOCIETE.....	108
<b>NAISSANCE DE LA CRITIQUE MODERNE I : DE LA CRITIQUE HISTORIQUE À L'HISTOIRE DE LA CRITIQUE</b> .....	<b>112</b>
<b>1. QUERELLE DES ANCIENS ET DES MODERNES</b> .....	<b>117</b>
1.1. AUTONOMIE ENTRE ANTIQUITE ET MODERNITE.....	118
1.2. VOS CRITICI SEMPER PUERI.....	121
1.3. QUO VADIS CRITICA ?.....	122
<b>2. ARS HISTORICA</b> .....	<b>127</b>
2.1. JEAN BODIN ET LE PASSE METHODIQUEMENT ABORDE.....	129
2.2. FRANCESCO ROBOTELLO ET LA FACULTE HISTORIQUE ACRIQUE.....	136

<b>3. PHILOGIE HUMANISTE.....</b>	<b>145</b>
3.1. LA « CRITIQUE HISTORIQUE » DANS LA DECLAMATIO DE LORENZO VALLA.....	147
3.2. LA METHODE PHILOGICO-HISTORIQUE.....	149
3.3. ANTIQUITE ET NORMATIVITE.....	152
<b>4. CRITIQUE BIBLIQUE ET HISTOIRE CRITIQUE.....</b>	<b>156</b>
4.1. QU'EST-CE QU'UNE HISTOIRE CRITIQUE ?.....	160
4.2. CRITIQUE ET TRADITION.....	165
4.3. UNE RATIONALITE TEMPORELLE « TRADITIONNELLE ».....	167

## **NAISSANCE DE LA CRITIQUE MODERNE II : RENVERSER LES SIÈCLES.....172**

<b>1. PRESENTATION DU « CORPUS CRITICORUM » : LE CONCEPT DE CRITIQUE DANS L'ESPACE EUROPEEN (1455-1650).....</b>	<b>172</b>
<b>2. EXPERIENCE HISTORIQUE ET PRINCIPE THEOLOGICO-POLITIQUE.....</b>	<b>178</b>
2.1. UNE INSTITUTION CORROMPUE.....	178
2.2. ERRARE HUMANUM EST.....	180
2.3. QUOI QUE VOUS DISIEZ, IL EST ECRIT.....	187
<b>3. VERITAS NON AUTORITAS FACIT LEGEM.....</b>	<b>193</b>
3.1. S'ARRACHER DU PASSE.....	193
3.2. OBEIR A DIEU PLUTOT QU'AUX HOMMES.....	196
3.3. PENSER PAR SOI-MEME.....	201

## **CONCLUSION.....206**

## **BIBLIOGRAPHIE.....211**

## **ANNEXE 1 : CORPUS CRITICORUM.....233**

<b>PRESENTATION DES OUVRAGES PAR ORDRE ALPHABETIQUE.....</b>	<b>233</b>
<b>CATEGORISATION DES OUVRAGES.....</b>	<b>256</b>
MEDECINE ET ASTROLOGIE.....	256
ÉMENDATION, JUGEMENT, INTERPRETATION.....	262
<b>PRESENTATION GRAPHIQUE DE DONNES.....</b>	<b>279</b>
ANNEE ET DOMAINE DE PUBLICATION.....	279
APPARTENANCE CONFESIONNELLE ET NATIONALE DES AUTEURS ET EDITEURS.....	280
« GEOGRAPHIE » DE LA CRITIQUE.....	287

## **ANNEXE 2 : ILLUSTRATIONS.....293**

<b>FIGURE 1 : INSTAURATIO MAGNA, FRANCIS BACON (1620).....</b>	<b>293</b>
<b>FIGURE 2 : DONATION DE CONSTANTIN (XIII<sup>e</sup>), BASILIQUE SANTI QUATTRO CORONATI, ROME.....</b>	<b>294</b>
<b>FIGURE 3 : DONATION DE CONSTANTIN PAR GIANFRANCESCO PENNI / GIULIO ROMANO (1520-1524), STANZE DI RAFFAELLO, VATICAN.....</b>	<b>294</b>

## **INDEX NOMINUM.....295**

## INTRODUCTION

C'était à la fois en s'inscrivant et en se distinguant d'un héritage constitutif de la modernité occidentale, celui que des auteurs comme Léo Strauss ont fait remonter jusqu'à l'antiquité grecque,<sup>1</sup> mais qui est habituellement associé à l'époque des Lumières, que le jeune Karl Marx annonçait, dans l'introduction à sa *Critique de la philosophie du droit de Hegel*, la fin de la critique de la religion. Or, il arrive souvent aux phrases célèbres qu'on ne les lise qu'à moitié, en n'en retenant que « l'essentiel ». Celle-ci ne fait pas exception. Il convient donc de la citer en entier : « Pour l'Allemagne, la *critique de la religion* est pour l'essentiel achevée, et la critique de la religion est la condition de toute critique ».<sup>2</sup> On remarquera que la fameuse proclamation était entourée par une couple de clauses qui, à la fois, la limitait dans sa portée et la prolongeait dans sa visée : d'une part, la critique de la religion, si elle était achevée, elle ne l'était qu'en Allemagne et « pour l'essentiel [*im wesentlichen*] » ; tandis que d'autre part, la critique de la religion n'était pas, pour Marx, la *fin ultime* de la critique, mais bien un *préalable* de toute critique en tant que telle, de toute critique présente et de toute critique encore à venir. Ainsi, on pourrait dire que l'annonce de la fin de la critique de la religion consisterait en une affirmation et en un appel.

Quant à l'affirmation, elle concernerait la démystification de la religion, la critique ayant renversé le rapport que celle-ci entretenait habituellement avec le monde d'ici-bas, en démontrant qu'il s'agit, en effet, d'une construction purement humaine : « *l'homme fait la religion, la religion ne fait pas l'homme* »,<sup>3</sup> soulignait Marx. L'appel, lui, paraît procéder de cet acquis et exiger le dépassement d'une conception philosophique classique, c'est-à-dire, purement abstraite, de l'homme. Selon la critique, ce dernier n'est pas à considérer comme une entité abstraite, mais comme « *le monde de l'homme* », à savoir, « l'État, la société ».<sup>4</sup> Par conséquent, critiquer la religion en tant qu'*illusion* ne suffisait tout simplement plus. La critique devait être plus radicale en prenant pour objet *les conditions de possibilité de la conscience religieuse*, c'est-à-dire, le monde qui produisait et qui nécessitait une telle

---

<sup>1</sup> Voir Léo STRAUSS, *La critique de la religion chez Spinoza ou Les fondements de la science spinoziste de la Bible*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1996.

<sup>2</sup> Karl MARX, *L'introduction à la Critique de la philosophie du droit de Hegel*, Paris, Éditions Ellipses, 2000, p. 7.

<sup>3</sup> Ibid.

<sup>4</sup> Ibid.

conscience illusoire. Ainsi, la critique faisait face à une double tâche, historique et philosophique :

« C'est donc la *tâche de l'histoire*, sitôt disparu l'Au-delà de la vérité, d'établir la *vérité de l'ici-bas*. C'est en premier lieu la *tâche de la philosophie*, qui se tient au service de l'histoire, de démasquer l'auto-aliénation humaine dans *ses formes non sacrées*, une fois démasquée l'auto-aliénation dans sa *forme sacrée*. La critique du ciel se transforme ainsi en critique de la terre, *la critique de la religion en critique du droit*, *la critique de la théologie en critique de la politique* ». <sup>5</sup>

Pour permettre à l'homme d'enfin cueillir les fleurs vivantes, la critique devait donc recourir aux armes de l'histoire, c'est-à-dire, relier le présent au passé et les présenter tous les deux comme historiquement constitués. Pourtant, ce n'était qu'en élargissant son domaine d'application et en rompant avec le reflet philosophique de sa propre situation historique que la critique pourrait devenir réellement *irréligieuse*, irréligieuse non seulement quant à ses objets, mais aussi quant à son caractère à elle, une critique toute nouvelle, non-esthétique et matérielle. Malgré la morosité du paysage qui l'entourait et l'énormité de la tâche qui l'attendait, la situation de la critique n'était alors pas sombre : elle avait réussi à percer à travers les nuages et sa lumière pouvait enfin se répandre sur la vallée de larmes. Bref, l'à-venir semblait prometteur.

\*\*\*

Qu'en est-il alors presque deux siècles plus tard ? De prime abord tout paraît comme si le verbe du jeune Marx s'était fait chair. D'un côté, il suffit de s'adresser aux récits classiques des sciences humaines et sociales pour se convaincre que la religion « embrasse une portion de plus en plus petite de la vie sociale » ; que « cette régression n'a pas commencé à tel ou tel moment de l'histoire » ; qu'on peut, au contraire, « en suivre les phases depuis les origines de l'évolution sociale » ; qu'elle est donc « liée aux conditions fondamentales du développement des sociétés » ; et que par suite « elle témoigne ainsi qu'il y a un nombre toujours moindre de croyances et de sentiments collectifs qui sont et assez collectifs et assez forts pour prendre un caractère religieux ». <sup>6</sup> Bref, il ne fait aucune doute que ce n'est plus à

---

<sup>5</sup> Ibid., p. 8.

<sup>6</sup> Émile DURKHEIM, *De la division du travail social*, Paris, Presses Universitaires de France, 2017, pp. 143-144.

la religion de guider nos actions et d'orienter nos raisonnements, qu'elle a rendu ses armes, en se retirant aux confins et en dehors des sociétés occidentales modernes.

D'un autre côté, on pourrait même dire que c'est en effet la critique qui l'a remplacé, étant donné que c'est bien elle qui nous permet, dans un mouvement aux allures tout-englobantes, « d'interroger la vérité sur ses effets de pouvoir et le pouvoir sur ses discours de vérité »<sup>7</sup> – bref, d'informer notre pensée et de diriger notre conduite. Ainsi, la critique est devenue, pour utiliser l'expression de Reinhart Koselleck, un véritable *Grundbegriff* de la modernité, c'est-à-dire, non seulement le trait par lequel nous nous distinguons des sociétés précédentes ainsi que des sociétés avec lesquelles nous coexistons, mais aussi la condition de tout discernement et de toute interprétation des phénomènes politiques et sociaux en tant que tels.<sup>8</sup>

Néanmoins, en affinant la lecture et en aiguisant le regard, on a l'impression que notre situation actuelle est un peu plus compliquée que celle de l'« abolition résolue et positive de la religion [der entschiedenen positiven Aufhebung der Religion] »<sup>9</sup> que Karl Marx a cru remarquer jadis en Allemagne. Ce n'est pas qu'on s'attende naïvement à retrouver la critique au beau milieu d'un monde sans religion, d'un monde qui serait *de fait* sécularisé de bout en bout. Toujours est-il que « The religious explosion of the present day, with the urgency of its immediate threats, has taken us by surprise ».<sup>10</sup> Ce qui attire alors notre attention, c'est que le fait religieux est aujourd'hui particulièrement imposant, car on a l'impression d'assister, comme le dit Étienne Balibar, à une « affirmation croissante des identités collectives de type religieux » ainsi qu'à une « rethéologisation des conflits sociaux ».<sup>11</sup> En un mot, la question de la religion est toujours, ou encore une fois si l'on veut, à l'ordre du jour.

---

<sup>7</sup> Michel FOUCAULT, « Qu'est-ce que la critique ? », In H.-P. Fruchaud & D. Lorenzini (éd.), *Qu'est-ce que la critique ? suivi de La culture de soi*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2015, p. 39.

<sup>8</sup> Voir sur ce point l'article de Jan-Werner MÜLLER, « On conceptual history », In D. M. McMahon & S. Moyn (éd.), *Rethinking Modern European Intellectual History*, Oxford, Oxford University Press, 2014, p. 87.

<sup>9</sup> Karl MARX, *L'introduction à la Critique de la philosophie du droit de Hegel*, op. cit., p. 14.

<sup>10</sup> Guy G. STROUMSA, *A New Science. The Discovery of Religion in the Age of Reason*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 2010, p. vii.

<sup>11</sup> Étienne BALIBAR, « Critique in the 21st century. Political economy still, and religion again », *Radical Philosophy*, 200 (novembre/décembre), 2016, p. 14 et p.13 respectivement.

Il n'est, par conséquent, pas tellement surprenant, vu que la critique et la sécularisation nous paraissent intrinsèquement liées, historiquement ainsi que théoriquement, que la première paraisse être elle-même en difficulté, pour ne pas dire en crise.<sup>12</sup> Selon Bruno Latour, la critique est même « à bout de souffle » : inadéquate à la situation contemporaine, elle fait en effet, dans sa forme actuelle d'un « barbarisme critique », plus de mal que de bien, et doit surtout réinventer ses outils et repenser son attitude si elle veut continuer à remplir sa fonction sociale cruciale.<sup>13</sup> Un peu moins sévère, mais également inquiet, Edward Saïd se lamentait du caractère *apolitique* et *asocial* du criticisme de son temps, d'un criticisme qui au lieu de s'opposer aux grands systèmes hermétiques paraissait plutôt les renforcer et les reproduire.<sup>14</sup> Luc Boltanski dirait que cette inefficacité actuelle de la critique sociale est le fruit de deux facteurs. D'une part, de « la coupure, assez nouvelle dans l'histoire des deux derniers siècles, entre les penseurs critiques [...] et les mouvements sociaux » et, d'autre part, du « statut actuel de la critique » à l'intérieur d'un système gestionnaire qui est capable de la tolérer, prêt à l'intégrer et apte à la désarmer.<sup>15</sup> Pourtant, quel que soient les causes et le degré de la désolation perçue, une chose paraît claire aux yeux des critiques contemporains : vu l'état d'impuissance dans lequel elle se trouve, il est grand temps de « reformuler le sens et les champs de la critique », peut-être même, « la refonder ».<sup>16</sup>

À l'intérieur de la tradition qui a su problématiser la religion, celle dont héritait déjà Marx lui-même et dont nous héritons à notre tour, l'association de ces deux phénomènes, la « sécularisation en question » et « la critique en crise », fait surgir la question suivante : *comment renouveler la critique (de la religion) ?*

---

<sup>12</sup> Pour un traitement du postulat du lien intrinsèque entre la critique et la sécularisation, voir Wendy BROWN, « Introduction », In *Is Critique Secular ? Blasphemy, Injury, and Free Speech*, Berkeley, The Townsend Center for the Humanities/University of California Press, 2009, pp. 7–19.

<sup>13</sup> Voir Bruno LATOUR, « Why Has Critique Run out of Steam? From Matters of Fact to Matters of Concern », *Critical Inquiry*, 30(Winter), 2004, pp. 225–248.

<sup>14</sup> Voir Edward W. SAID, *The World, the Text, and the Critic*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1983.

<sup>15</sup> Luc BOLTANSKI, « La Critique du capitalisme inhibée », In Luc BOLTANSKI et Nancy FRASER, *Domination et émancipation. Pour un renouveau de la critique sociale (débat présenté par Philippe Corcuff)*, Lyon, Presses Universitaires de Lyon, 2014, pp. 44-46.

<sup>16</sup> Étienne BALIBAR, « Critique in the 21st century. Political economy still, and religion again », op.cit., p. 11.

Outre la possibilité d'une « déconstruction » de la notion même de « religion », c'est-à-dire, d'une mise en garde contre son « anthropologisation »,<sup>17</sup> l'une des options serait de renouer avec un certain versant de cette tradition « critiquant » la religion, en s'inspirant de philosophes comme Jean-Jacques Rousseau ou de sociologues comme Émile Durkheim et Max Weber. Ceci nous permettrait de repenser le sens actuel de la religion à la lumière de la fonction structurelle qu'ils lui avaient attribuée, c'est-à-dire, en la considérant non comme une chimère à démasquer, mais bien comme une composante réelle animant et structurant, de l'intérieur et de façon inévitable, nos existences sociales.

À l'opposé, une autre réponse consisterait à dire qu'il faut en revanche refaire le geste critique marxiste, en le radicalisant peut-être, mais certainement en l'adaptant aux temps présents. Face aux « *nouvelles religions* » il est grand temps de procéder à l'élaboration d'un « *nouveau sécularisme* », pourrait-on dire.<sup>18</sup> D'une part, il serait ainsi question de résister, de nouveau, à la prétention d'universalité dont la religion fait preuve, tandis qu'il serait d'autre part nécessaire de repenser les formes actuelles de l'économie politique et du théologico-politique, ainsi que de leur rapport mutuel.<sup>19</sup>

Il existe pourtant une troisième voie. Avant de se prononcer sur le rôle et le statut de la « religion », qu'il s'agisse d'en racheter la vérité sociale ou d'en dénoncer l'illusion politique, on pourrait revisiter le sens de la « critique » elle-même : « The crisis that critique is going through [...] might be an incitement to step back from what we have been doing all along and to examine the very concept of critique as well as the practices to which it gave rise ».<sup>20</sup> Ainsi, la possibilité d'une nouvelle *critique (de la religion)* dépendrait d'une interrogation préalable sur la signification même du concept de critique en tant que tel, un concept qui serait à préciser et à réorienter.

---

<sup>17</sup> Dans l'introduction à une vaste entreprise collective intitulée *The Future of the Religious Past : Elements and Forms for the Twenty-first Century*, l'éditeur Hent de Vries souligne que la question posée dans la première partie de l'ouvrage *Religion : beyond a concept*, à savoir, « What is Religion ? », implique le risque de traiter celle-ci comme « an anthropological constant, a historical invariable, a cultural given ». Voir Hent DE VRIES (éd.), *Religion: beyond a concept*, New York, Fordham University Press, 2008, p. xiii.

<sup>18</sup> Étienne BALIBAR, *Saeculum. Culture, religion, idéologie*, Paris, Éditions Galilée, 2012, p. 89.

<sup>19</sup> Étienne BALIBAR, « Critique in the 21st century. Political economy still, and religion again », op. cit., p. 11.

<sup>20</sup> Karin DE BOER et Ruth SONDEREGGER, « Introduction », In K. de Boer & R. Sonderegger (éd.), *Conceptions of Critique in Modern and Contemporary Philosophy*, New York, MacMillan and Co., 2012, p. 2.

Dans cette optique Bruno Latour propose que les sciences critiques contemporaines, au lieu de tenir les acteurs sociaux dans une position dépolitisée où ils apparaissent, à la fois, et les maîtres et les esclaves de tout ce qui les entoure, passent à une critique réaliste, dont l'objectif serait non pas de *déconstruire* et de *contrarier*, mais de *rassembler* et de *construire*.<sup>21</sup> De l'autre côté du spectre de ces réflexions conceptuelles, Judith Butler insiste sur la distinction entre « criticisme » et « critique ». Si le premier s'attaque directement à un objet singulier, la deuxième prend en considération les conditions de possibilité d'un domaine d'objets. Ainsi, au lieu de détruire, la tâche primordiale de la « critique » resterait la mise en question des systèmes incontestés et la déconstruction des phénomènes indiscutés, ce qui aboutirait, non pas à une *immobilisation* des actions politiques, comme le perçoit Latour, mais bien à une *ouverture* de l'espace politique contemporain en tant que tel.<sup>22</sup>

Entre ces deux positions que nous venons d'esquisser, il existe bien sûr une myriade de partis pris possibles. Nous connaissons, actuellement, des *vieilles* critiques « vraisemblables » et des *nouvelles* critiques qui s'attaquent à « ce qui va de soi » ; des critiques *vraies* et des critiques *fausses* ; des types de critiques venus « de la droite » et les autres venus « de la gauche » ; et cela fait bien longtemps qu'il y a des critiques non critiques et des critiques qui prétendent de l'être ; des critiques des critiques critiques et ainsi de suite, paraît-il, jusqu'à l'infini.<sup>23</sup> Ainsi, l'approche purement conceptuelle paraît nous forcer à reconnaître, avec Talal Asad, que la critique est en elle-même un phénomène pluriel, car ses significations sont inévitablement multiples. Il s'agirait, selon lui, tout simplement d'un « *family concept for which it is not possible to provide a single theory because the practices that constitute them differ radically* ». <sup>24</sup>

---

<sup>21</sup> Bruno LATOUR, « Why Has Critique Run out of Steam? From Matters of Fact to Matters of Concern », op. cit., notamment p. 246.

<sup>22</sup> Voir Judith BUTLER, « The Sensibility of Critique: Response to Asad and Mahmood », In *Is Critique Secular? Blasphemy, Injury, and Free Speech*, Berkeley, University of California Press, 2009, pp. 101–136.

<sup>23</sup> Sur l'opposition entre la « vieille » et la « nouvelle » critique, voir Roland BARTHES, *Critique et vérité*, Paris, Éditions du Seuil, 1999 ; quant à la distinction entre les critiques du libéralisme venues « de la gauche » et celles venues « de la droite », voir Luc BOLTANSKI, « Sociologie et critique sociale : dérives ou renouveau ? », In Luc BOLTANSKI et Nancy FRASER, *Pour un renouveau de la critique sociale (débat présenté par Philippe Corcuff)*, op.cit., pp. 63–64 ; pour le syntagme vertigineux de la « critique de la critique critique », voir Karl MARX et Friedrich ENGELS, *La Sainte famille ou critique de la critique critique. Contre Bruno Bauer et consorts*, Paris, Éditions sociales, 1969.

<sup>24</sup> Talal ASAD, « Free Speech, Blasphemy, and Secular Criticism », In *Is Critique Secular? Blasphemy, Injury, and Free Speech*, Berkeley, University of California Press, 2009, p. 55.

Néanmoins Asad reconnaît lui-même que la critique doit être *historicisée*, si l'on veut mieux saisir la signification qu'elle a pour nous aujourd'hui. Il ajoute en ce sens que l'ambition d'un tel travail ne devrait pas être de localiser sa véritable origine, mais de tracer « *its genealogy for our time – and thus engaging with what critique has now become in our secular world* ». <sup>25</sup> On pourrait dire qu'une telle entreprise rejoindrait en effet l'une des exigences de la critique de la religion de Karl Marx en la retournant contre elle-même : l'établissement de la vérité historique du monde d'ici-bas – *y compris pour la critique*.

Cette idée n'est bien-évidemment pas nouvelle et a été concrétisée à de nombreuses reprises et de multiples manières. D'un côté, une grande partie des historicisations de la critique commence par une analyse étymologique de ce concept. C'est ainsi que débute l'entrée « Kritik » du dictionnaire *Geschichtliche Grundbegriffe*, rédigée par Kurt Röttgers :

« Le mot « critique » trouve son origine dans l'adjectif grec 'κριτικός', du verbe 'κρίνω': 'séparer', 'diviser', 'décider', 'juger', 'accuser', 'disputer', et appartient à la famille de mots indo-européenne (s)ker- : 'séparer', 'diviser', 'distinguer'. D'un point de vue terminologie, il semble que les Grecs utilisaient le groupe de mots autour de κρις - (κρισις, κριτής, κριτικός), probablement d'abord dans le domaine juridique, où elle pourrait être utilisée pour désigner tant l'acte de l'accusation (la proclamation du différend) que celui du jugement (l'issu du litige) ». <sup>26</sup>

Le concept de critique est ici compris comme désignant primordialement une activité de « décomposition », de « séparation », de « décision », de « jugement », et d'« accusation ». Selon Reinhart Koselleck, cette activité se déroulait principalement « dans la juridiction et dans les tribunaux », <sup>27</sup> tandis que les diverses formes issues de la racine étaient présentes dans les domaines de l'épistémologie (Platon), de la politique (Aristote), de la religion (la Septante) et de la médecine (Hippocrate et Galien). Bien que l'on puisse assumer que cette

---

<sup>25</sup> Talal ASAD, « Reply to Judith Butler », In *Is Critique Secular? Blasphemy, Injury, and Free Speech*, op.cit., p. 140.

<sup>26</sup> Kurt RÖTTGERS, « Kritik », In O. Brunner, W. Conze, & R. Koselleck (éd.), *Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland, Band 3*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1982, pp. 651-2. Nous traduisons à partir de l'original allemand: « Das Wort "Kritik" hat seinen Ursprung im griechischen Adjektiv "κριτικός" zum Verbum "κρίνω": "scheiden", "trennen", "entscheiden", "urteilen", "anklagen", "streiten" und gehört zur indogermanischen Wortsippe (s)ker-: "scheiden" ; "trennen" ; "unterscheiden". Terminologisch verwendeten die Griechen die Wortgruppe um κρις – (κρισις, κριτής, κριτικός), wohl zuerst in der Rechtssphäre, wobei sowohl die Anklage (der Streitvorfall) wie auch das ergangene Urteil (der Streitausgang) damit bezeichnet werden konnten ».

<sup>27</sup> Reinhart KOSELLECK, *Kritik und Krise. Eine Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Welt*, Freiburg/München, Verlag Karl Alber, 1959. Nous nous référons à la traduction française portant un titre substantiellement modifié : *Le règne de la critique*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1979. Pour la citation, voir p. 164.

notion ait été reprise des différentes manières dans les domaines que nous venons d'indiquer ci-dessus, c'est apparemment surtout à partir de son sens élémentaire que l'on comprend *et* l'essence du concept de critique *et* son développement ultérieur. C'est ainsi que les décrit Martin Fontius : « Lorsqu'il était adopté en français à partir du mot latin *critica* dans le 17<sup>ème</sup> siècle, le concept de *critique* est resté imprégné de la signification que sa racine possédait originairement en grec, et désignait une science déterminante et décisive ». <sup>28</sup>

De l'autre côté, à la différence de cette position qui trace les origines de la critique jusqu'à l'antiquité grecque, nous trouverons les historicisations, comme celle de Michel Foucault, qui insistent sur le fait que la critique est un phénomène « spécifique de la civilisation *moderne* ». <sup>29</sup> C'est entre les XV<sup>e</sup>-XVI<sup>e</sup> siècles, à l'occasion d'une « véritable explosion de l'art de gouverner », <sup>30</sup> dont les lieux se déplaçaient et les domaines d'application se multipliaient, qu'aurait surgi, dans les sociétés occidentales modernes, une certaine « forme culturelle générale, à la fois attitude morale et politique, manière de penser etc. », <sup>31</sup> celle que Foucault désigne avec le terme *attitude critique*. Plus précisément, c'est moins à l'intérieur qu'en face de la question qui était alors à l'ordre du jour, à savoir, *Comment gouverner ?*, que se développait,

« comme contrepartie, ou plutôt comme partenaire et adversaire à la fois des arts de gouverner, comme manière de s'en méfier, de les récuser, de les limiter, de leur trouver une juste mesure, de les transformer, de chercher à échapper à ces arts de gouverner, ou, en tout cas, à les déplacer, à titre de réticence essentielle, mais aussi et par là comme ligne de développement des arts de gouverner, [...] quelque chose [...] que j'appellerais tout simplement *l'art de n'être pas gouverné* ou encore *l'art de ne pas être gouverné comme ça et à ce prix* ». <sup>32</sup>

---

<sup>28</sup> Voir Martin FONTIUS, « Critique », In R. Reichardt et al. (éd.), *Handbuch politisch-sozialer Grundbegriffe in Frankreich 1680-1820, Heft 5: Critique (Martin Fontius); Financier, Banquier, Capitaliste (Anette Höfer); Matérialisme, Matérialiste (Rolf Geißler)*, München, R. Oldenbourg Verlag, p. 7. Nous traduisons à partir de l'original allemand : « Der Begriff *critique* blieb, als er im 17. Jh. aus dem lateinischen *critica* ins Französische übernommen wurde, mit der Bedeutung behaftet, die der Wortstamm ursprünglich im Griechischen besessen hatte, und bezeichnete, *die beurteilende, entscheidende Wissenschaft* ».

<sup>29</sup> Michel FOUCAULT, « Qu'est-ce que la critique ? », In H.-P. Fruchaud & D. Lorenzini (éd.), *Qu'est-ce que la critique ? suivi de La culture de soi*, op.cit., p. 34. Nous soulignons.

<sup>30</sup> Ibid., p. 36.

<sup>31</sup> Ibid., p. 37.

<sup>32</sup> Ibid. Nous soulignons.

Or, ce qui saute aux yeux en lisant ces historicisations, ce n'est pas seulement la divergence de leurs interprétations quant au caractère du phénomène dont ils nous racontent l'histoire, mais aussi et surtout le fait qu'ils proposent deux origines de la critique radicalement différentes – la première voyant en elle un phénomène apparaissant pendant l'antiquité, tandis que la deuxième l'interprète comme surgissant avec les temps modernes. Faut-il penser pour autant que tout comme la critique elle-même, ses histoires sont également multiples et que nous devrions, de nouveau, avouer notre incapacité à saisir ce phénomène constitutif et représentatif des sociétés occidentales modernes ?

Certes : l'une des caractéristiques des *Grundbegriffe* est la fluidité de leurs significations essentiellement controversées. Pourtant, force est de reconnaître aussi le caractère intenable d'une telle situation nébuleuse, surtout étant donné que la critique se trouve au cœur de l'identité des sociétés qui érigent en piédestal leur *réflexivité*. Il y a sans doute quelque chose d'assez déconcertant dans le fait que les sciences humaines et sociales, c'est-à-dire, l'organe principal par lequel les sociétés occidentales modernes réfléchissent et agissent, d'une manière « critique », il ne faut surtout pas l'oublier,<sup>33</sup> sur elles-mêmes, se proposent d'examiner le concept de critique, de nouveau et d'une manière plus rigoureuse que ce ne l'était le cas jusqu'ici, tout en avouant que « surely there is no fixed concept of critique ».<sup>34</sup>

La tâche qui se dessine ainsi du point de vue d'une philosophie qui voudrait remplir sa fonction sociale est donc la clarification du sens de ce vide multiple à travers lequel se constitue notre modernité troublée. D'un côté, il s'agit bien de retrouver le dénominateur commun permettant de procurer à la critique « une unité »,<sup>35</sup> mais une unité telle qu'elle pourrait finalement être comprise non pas en tant qu'un trait quasi anthropologique, mais

---

<sup>33</sup> Voir sur ce point le volume collectif *Faire des sciences sociales. Critiquer*, Paris, Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales, 2012. Dans leur introduction intitulée « Critiquer : une nécessité » (pp. 13-27), les directeurs de l'ouvrage Pascal HAAG et Cyril LEMIEUX soulignent que « la critique n'est pas une clause additionnelle dans la démarche [des sciences sociales] » et précisent que « le geste de la critique [...] n'est pas seulement inaugural », mais est « appelé indéfiniment, tout au long des étapes qui conduisent de l'ouverture de l'enquête à sa réalisation, puis à la rédaction de ses résultats et finalement à l'évaluation de ceux-ci par les pairs – évaluation à laquelle concourent parfois, mais avec des autres critères, les 'profanes' » (p. 13).

<sup>34</sup> Karin DE BOER et Ruth SONDEREGGER, « Introduction », In K. de Boer & R. Sonderegger (éd.), *Conceptions of Critique in Modern and Contemporary Philosophy*, op.cit., p. 2.

<sup>35</sup> Michel FOUCAULT, « Qu'est-ce que la critique ? », In H.-P. Fruchaud & D. Lorenzini (éd.), *Qu'est-ce que la critique ? suivi de La culture de soi*, op.cit., p. 34.

comme un phénomène spécifiquement moderne et proprement occidental. De l'autre côté, il y est question de préciser le contexte historique de son surgissement, encore une fois, proprement moderne, de délinéer l'expérience sociale qui avait conditionné son élaboration, de comprendre à partir de celle-ci ses traits essentiels et d'indiquer finalement les implications de son institutionnalisation. Ce n'est qu'ainsi, en proposant une réinterprétation et du *concept* et de *l'histoire* de la critique que la philosophie pourrait contribuer à l'élucidation des sources de la désorientation actuelle. Avec un grain de sel, nous pourrions faire ainsi écho à la phrase de Durkheim : « Ce que le gouvernement est à la société dans sa totalité, la philosophie doit l'être aux sciences ».<sup>36</sup> Voici la manière dont nous avons tenté de remplir cet office.

\*\*\*

Selon une doxa de la philosophie classique, celui qui veut comprendre le fonctionnement de la critique, ce trait distinctif de la modernité occidentale, doit avant tout s'attaquer à l'un des noms de la trinité allemande : Kant, Marx, École de Francfort. Vu sa coïncidence historique avec ce qui est habituellement désigné comme le seuil de la modernité, à savoir, le siècle révolutionnaire des Lumières, force est de constater que le nom d'Immanuel Kant occupe une place unique au sein de ce triptyque ainsi que, par conséquent, une entrée privilégiée pour une clarification conceptuelle du sens de la critique moderne. C'était donc par une analyse de la critique kantienne que nous avons amorcé notre recherche.

En tentant de saisir les traits essentiels de cette critique qui est censée avoir inaugurée la modernité, il était tout d'abord curieux de voir que la grande majorité des interprètes tendaient à la comprendre exclusivement comme le synonyme du système philosophique kantien.<sup>37</sup> C'est qu'en identifiant la critique de Kant avec sa philosophie en tant que telle, on

---

<sup>36</sup> Émile DURKHEIM, *De la division du travail social*, op.cit., p. 350.

<sup>37</sup> Dans une recherche malheureusement inachevée, mais toutefois publiée en 1978, après la mort de l'auteur, Giorgio Tonelli notait : « This neglect [pour le sens du terme de critique chez Kant, ainsi que, nous allons le voir dans la suite – pour ce qui est de son histoire antérieure] probably stems from the feeling that the meaning of the term in question can be taken as a matter of course, and that, after all, this term is so widely used that it has not much of a specific meaning left, – albeit in its derivation « Criticism », as one of the denominations of Kant's school of thought, i.e. as a synonym of « Transcendental Idealism » or of « Kantianism ». Voir Giorgio TONELLI, « 'Critique' and Related Terms Prior to Kant : A Historical Survey », *Kant-Studien*, N° 69 (1-4), 1978, p. 119.

court le risque de confondre la première avec le contenu de toute une série de positions doctrinales du philosophe allemand. Alors, il ne faut pas oublier que l'établissement des bases légitimes et des limites légales de l'exercice des différentes facultés de la raison était accompli par un ensemble des gestes irréductible au susdit système philosophique, que cet ensemble était désigné par *un concept*, et que ce concept était bien celui de « Kritik ». Ainsi, en se plaçant au niveau « opératoire » de la critique kantienne, il s'avère que l'approche de la philosophie classique, malgré sa tendance à se focaliser sur les thèmes, les idées et les systèmes philosophiques, pointe vers un premier critère d'indentification du phénomène de critique, un critère immanent et réflexif, à savoir, celui de l'*auto-désignation*.

Or, la banalité de ce critère suscitera sans doute des suspicions : doit-on désormais considérer comme « critique » toute et chacune qui se dit telle ? Posé ainsi, le problème est sans doute mal formulé. En effet, ce dont il s'agit ici n'est pas tellement d'*arbitrer* entre ce qui est ou ce qui n'est pas « critique », mais plutôt de *comprendre*, d'abord, ce que l'on désigne par ce terme. Alors, en courant le risque de prononcer un truisme, il faut admettre que pour saisir ce qui est désigné par un terme, il faut d'abord trouver des phénomènes qui sont ainsi désignés.

Les avantages et la spécificité d'une telle approche deviendront peut-être plus perceptibles si on la compare à celle de *la sociologie de la critique*.<sup>38</sup> En reprochant à la *sociologie critique* de faire de la critique, à la fois, à la place des acteurs sociaux et « sans clarifier la position de justice »<sup>39</sup> guidant ses dénonciations d'iniquité, la sociologie *de la critique* avait proposé d'analyser le « genre d'opérations auxquelles se livrent les acteurs lorsqu'ils se tournent vers la justice et des dispositifs sur lesquels ils peuvent prendre appui, dans les situations concrètes où se déploient leurs actions, pour asseoir leurs prétentions de la justice [...] ».<sup>40</sup> Or, on notera que malgré la volonté de la sociologie *de la critique* de passer à un plan immanent de la critique, c'est toujours elle qui en donne la définition : à la place de la *sociologie critique* qui se serait réservée le droit et la capacité de « faire de la critique », elle dit aux acteurs sociaux : vous, vous disposez « tous de capacités critiques », vous avez « tous

---

<sup>38</sup> Voir Luc BOLTANSKI, « Sociologie critique et sociologie de la critique », In *Politix. Revue des sciences sociales du politique*, N° 10–11, 1990, pp. 124–134.

<sup>39</sup> Ibid., p. 129-130.

<sup>40</sup> Ibid., p. 124.

accès, quoique sans doute à des degrés inégaux, à des ressources critiques » et vous les mettez « en œuvre de façon quasi-permanente dans le cours ordinaire de la vie sociale ». <sup>41</sup> Bref, elle leur dit : *vous, vous faites de la critique.*

Alors, si une interprétation philosophique de la critique voulait, d'un côté, se distinguer de quelque chose qu'on pourrait appeler « l'idéophilie », et de l'autre côté, effectivement échapper au piège que représente la revendication d'un point de vue intellectuel extérieur ou supérieur, force est de reconnaître que ce n'est pas à elle de construire une définition de ce qu'est la critique, mais plutôt d'analyser ce qui se définit *déjà* comme telle. Autrement dit : ce n'est qu'après avoir interprété la signification de la critique, telle qu'elle est articulée par les personnes qui s'en revendiquent, qu'elle pourrait se prononcer sur le sens de (l'absence de) ces revendications. De la sorte, elle disposerait bien d'un critère qui lui permettrait, entre autres, de mener à bien cette mission apparemment si difficile, à savoir, « to draw the line between critical and non-critical philosophy ». <sup>42</sup> Pour ne donner qu'une illustration de l'utilité d'une telle approche, il serait de sorte tout à fait légitime de considérer que la philosophie de Kant relève de la critique et non pas celle, par exemple, de Spinoza. Ce n'est pas que Spinoza serait « moins critique » que Kant, mais tout simplement, que le premier, malgré le fait que le terme était à sa disposition, ne l'a tout simplement pas utilisé, tandis que le deuxième l'avait bien mobilisé pour se référer à son propre travail.

Par ailleurs, on ne saurait probablement pas nier que de manière générale le concept de critique soit intrinsèquement lié à la *pratique* ou, pour le dire autrement, que ce qu'il désigne n'est pas tout simplement une conception particulière *de quelque chose*, mais bien une *activité*. Cela fait que ceux qui s'en revendiquent accomplissent des *gestes*, intellectuels ou corporels, compris comme étant *spécifiquement critiques*. Au lieu d'un travail interprétatif du contenu des énoncés ou de la signification des conduites, il est alors possible de décrire les procédés que ces pensées et ces actions effectuent lorsqu'ils se réclament de cette notion. Dans le cas de la critique kantienne ceci nous a permis de focaliser notre attention sur l'aspect proprement opérationnel de la critique, la critique étant alors

---

<sup>41</sup> Ibid., p. 130.

<sup>42</sup> Karin DE BOER et Ruth SONDEREGGER, « Introduction », In K. de Boer & R. Sonderegger (éd.), *Conceptions of Critique in Modern and Contemporary Philosophy*, op.cit., p. 2.

comprise comme une opération de la raison, une opération que la raison effectue sur elle-même, d'une manière qui ne paraît point hasardeuse, mais guidée par des principes déterminés.

En se plaçant à son niveau réflexif, notre analyse de la critique avait indiqué la présence d'une « rationalité temporelle », c'est-à-dire, d'une certaine mise en rapport du passé, du présent et du futur, où c'était à partir d'une situation problématique présente que la critique s'informait du passé, tout en faisant fi de sa valeur normative, afin de préparer ainsi la voie pour l'avènement de l'à-venir. De même, le déplacement du regard que la critique effectuait par rapport à son « objet », à savoir, le fait qu'elle ne cherchait pas à atteindre l'essence de la raison, mais visait à la capter *en acte*, et que pour ce faire elle considérait nécessaire de percer jusqu'aux *sources* qui lui permettaient de fonctionner, a mis en relief une *orientation* analytique spécifique, qui non seulement précédait *logiquement* les résultats éventuellement obtenus, mais semblait les préparer *pratiquement*. Ces deux caractéristiques de l'opération critique nous permettaient de discerner un principe commun que nous avons proposé d'appeler le principe d'*immanence*.

Ensuite, c'était au *sens*, à la *motivation* et au *déroulement* de la démarche de la critique que nous avons tenté d'appliquer notre grille d'analyse opérationnelle. Quant au premier, ceci nous a permis de préciser l'interprétation habituelle de la critique qui la caractérise en tant qu'une « recherche de vérité ». C'est qu'en déplaçant le regard de la *signification* vers le *sens* de la démarche du geste critique de Kant, il s'avérait nécessaire de prendre au pied de la lettre le préfix régissant l'emploi du verbe *rechercher*, c'est-à-dire, reconnaître que la direction de la marche que la critique effectuait vers la vérité était, en effet, *régressive*. Puisque ce n'était alors ni une certaine « soif de la vérité » ni une certaine « posture sceptique » qui amorçait le geste critique de Kant, mais plutôt le *caractère insupportable du non-vrai* qui l'entourait, c'était aussi sa *motivation* qui se trouvait ainsi transformée. En tenant compte également du caractère *problématique* des outils qu'il utilisait pour repousser ses adversaires et surtout de la qualité antithétique des *procédés* qu'il avait mobilisés pour discipliner la pensée, on avait proposé de résumer le principe qui guidait cette partie de son opération sous le terme de *contradiction*.

Enfin, c'était la *pluralité* et la *diversité* de ses agissements ainsi qu'un certain formalisme des résultats auxquels elle parvenait, qui annonçaient le besoin de clarifier le type de *finalité* que poursuivait l'opération critique de Kant. La manière dont il veillait sur le bon exercice de notre raison pure dans son ensemble indiquait, d'abord, que ce geste s'effectuait sous les auspices du *sentiment de plaisir et de peine*. Ensuite, le fait que sa *quête de sources* aboutissait à une circonscription des *fonds sans fondement* nous a permis de discerner que cette recherche aux allures théoriques visait en effet à ouvrir l'espace pour une faculté de l'âme qui lui était hétérogène, à savoir, *la faculté de désirer*. Ainsi, nous avons proposé de considérer qu'en s'exerçant selon les normes propres à la *faculté de juger réfléchissante* et en libérant l'espace pour le plein déploiement de la *raison pratique*, le geste critique kantien s'accomplissait, pour ainsi dire, au profit d'une certaine « infinité ».

Pour résumer : notre analyse opérationnelle de la critique kantienne nous a donc montré que ce concept désignait un *geste* que la raison accomplissait sur elle-même, c'est-à-dire, qu'il indiquait quelque chose qu'elle faisait, et que ce qu'elle faisait, elle ne le faisait pas d'une manière hasardeuse, mais, en revanche, en suivant des *principes*.

Soulignons tout de suite qu'un tel changement de notre compréhension de cette critique inaugurant la modernité ne produit pas des effets qui seraient simplement exégétiques. Bien au contraire, pour les critiques modernes que nous sommes, nous devrions en tirer des conséquences aussi pour ce qui est de notre compréhension de nous-mêmes : si la critique est alors quelque chose que l'on fait, qui dit critique dit donc pratique. Qui dit pratique dit éthique et qui dit éthique dit société. Comme il s'avère que la pratique de la critique obéit à un certain nombre de règles, il devrait s'ensuivre, d'après une interprétation proprement moderne, que ces règles sont constituées socialement. Alors, ces règles, étant sociales, devraient avoir une histoire. Bref, apercevoir dans la critique kantienne un nom pour un geste réglé, c'est-à-dire, non pas simplement « une manière d'agir habituelle », mais, « avant tout, *une manière d'agir obligatoire* », <sup>43</sup> nous dispose, d'une part, à la dénaturer, c'est-à-dire, à nouer notre description conceptuelle avec une enquête historique concernant les conditions de possibilité socio-historiques de ses *principes*, ce qui devrait nous

---

<sup>43</sup> Émile DURKHEIM, *De la division du travail social*, op.cit., v.

permettre, d'autre part, de revenir à l'état problématique dans lequel se trouve la critique contemporaine et de tenter de le comprendre à la lumière des origines ainsi établies.

\*\*\*

Alors, comment s'en prendre à cette tâche, vu l'état d'incertitude dans lequel se trouvent les historicisations de la critique habituelles ? Vu que les approches de la *Begriffsgeschichte* et celle de la généalogie foucauldienne occupent des places hégémoniques dans ce domaine, qu'elles étaient effectivement indispensables pour aborder cette problématique, mais qu'elles s'avéraient toutefois insuffisantes pour conduire à bien notre recherche, soulignons ici qu'il nous a paru nécessaire de se confronter à leurs positions théoriques ainsi qu'à leurs recherches concrètes dans un chapitre à part que nous avons considéré utile de placer, pour de raisons de clarté, avant le commencement de notre propre analyse historique.

Quant à celle-ci, notons d'abord que l'analyse de la logique du fonctionnement du geste critique kantien nous a amené à reconnaître dans sa « rationalité temporelle » le trait primordial de son déroulement. Étant donné que la pratique de la critique moderne est habituellement présentée comme dépendante, à la fois, d'une certaine *prise de conscience* et d'un certain type de *connaissance* historiques, cette rationalité se présentait par conséquent aussi comme la condition de possibilité de son surgissement. On pourrait dire qu'il s'avérait que la trame principale de l'historicisation de la critique était celle d'une « histoire critique » et que c'était en effet tout d'abord celle-ci qui fallait historiciser. En d'autres termes, il fallait, pour commencer, répondre à la question suivante : d'où vient, historiquement, cette *attitude* bien spécifique envers le passé dont témoignait le geste critique kantien ?

En formulant ainsi le problème, c'est surtout du côté de la généalogie foucauldienne qu'on serait incliné à chercher la réponse. Or, ce n'est pas seulement qu'elle restait silencieuse sur cet aspect précis de l'attitude critique, c'est que sa conception de celle-ci, tout en étant informée historiquement, paraît trop redevable aux interprétations philosophiques classiques pour pouvoir clairement localiser sa provenance et pleinement identifier les circonstances de sa naissance. Par ailleurs, les autres généalogies habituelles de

l'historiographie critique moderne étaient entreprises d'une manière qui ne nous permettait pas non plus de proposer une réponse. C'était notamment leur négligence de l'aspect *conceptuel* du traitement « critique » du passé qui les a conduites à le confondre avec toute une série de phénomènes divers, comme par exemple avec la poursuite, quasi transhistorique, du traitement objectif des faits de l'histoire ; avec la prise de conscience de l'anachronisme des humanistes ; ou avec la posture de supériorité des Modernes vis-à-vis des Anciens. Ce n'est pas seulement qu'en fin de compte de telles approches n'arrivent pas à se mettre d'accord sur sa provenance, c'est surtout qu'ils proposent des interprétations assez douteuses de ce qu'est une « histoire critique ».

En revanche, le fait de mimer l'approche de la *Begriffsgeschichte* dans son geste le plus élémentaire, c'est-à-dire, en insistant sur la nécessité d'une histoire proprement conceptuelle,<sup>44</sup> nous achemine vers une compréhension bien différente de celle à laquelle on est confronté d'habitude. En reconnaissant alors le fait que « histoire critique » ne désigne pas une simple *attitude* face au passé, mais bien un *concept* proprement dit, il s'avère d'abord que la « critique » des Modernes désignait une prise de position non pas historique, mais bien épistémologique ; que les auteurs distinguant qualitativement le passé et le présent paraissent ignorer complètement l'existence de quelque chose comme « histoire critique » ; et que l'assimilation de la critique historique avec la description désintéressée des événements passés fait disparaître le fait que « histoire critique » est bien une invention conceptuelle de la modernité.

Par ailleurs, l'occasion qui représente, si non pas la toute première occurrence de ce terme, au moins le seuil de son institutionnalisation, nous montre que ce syntagme ne naquit pas, comme on le pense communément, en s'opposant à la religion, mais bien à l'intérieur de celle-ci. De surcroît, dans son *Histoire critique du Vieux Testament*, Richard Simon, exégète catholique, reconnaît explicitement qu'il est en train de reprendre le concept de « critique »

---

<sup>44</sup> Dans un article traitant de la relation entre l'histoire sociale et l'histoire conceptuelle Koselleck écrivait : « L'examen des concepts et de leur histoire linguistique est tout autant une condition minimale pour la connaissance de l'histoire, que ne l'est sa définition d'avoir affaire à la société humaine [Die Begriffe und deren sprachliche Geschichte zu untersuchen gehört so sehr zur Minimalbedingung, um Geschichte zu erkennen, wie deren Definition, es mit menschlicher Gesellschaft zu tun zu haben] ». Voir Reinhart KOSELLECK, « Sozialgeschichte und Begriffsgeschichte », In *Begriffsgeschichten. Studien zur Semantik und Pragmatik der politischen und sozialen Sprache*, Frankfurt, Suhrkamp Verlag, 2006, p. 9.

de ses adversaires réformés et pointe vers l'enjeu principal de leur débat, à savoir, celui du rôle de la Tradition dans l'interprétation des textes sacrés.<sup>45</sup> Soulignons ici que la conceptualisation moderne de la critique apparaissait bien dans le camp qui, au nom du principe de la *Sola Scriptura*, niait à la Tradition toute valeur normative ainsi que toute validité herméneutique autonomes.<sup>46</sup> C'était donc en adoptant une perspective conceptuelle que nous avons pu, d'une part, concrétiser et préciser le postulat principal de la généalogie foucauldienne, à savoir, que la critique était, dès sa naissance, imprégnée religieusement, et d'autre part, approfondir sa compréhension « protestataire » de celle-ci, en identifiant la condition de possibilité de son surgissement avec une certaine prise de position théologico-politique face au passé.

Afin de mener à bien l'historicisation de la critique, il importait alors de comprendre les traits caractéristiques du concept de critique, tel qu'il était élaboré par les auteurs réformés entre la fin du XVI<sup>ème</sup> et le début du XVII<sup>ème</sup> siècle. Pourtant, malgré la fécondité de l'approche de l'histoire conceptuelle, le chemin que nous avons parcouru jusqu'ici nous indique aussi que nous ne pouvons pas tout simplement réitérer les analyses des auteurs de la *Begriffsgeschichte*. C'est surtout qu'en racontant la genèse du concept de critique, la logique interne de son fonctionnement ainsi que sa signification sociale, ils semblent ne pas suivre jusqu'au bout leurs propres directives méthodologiques.<sup>47</sup> En premier lieu, leur focalisation sur l'étymologie du mot *κρίνω* fait que leur récit du surgissement de la critique n'arrive pas à traduire pleinement la rupture du sens introduite par l'époque moderne, mais paraît se replier, au contraire, sur la présentation d'une variation – proprement moderne certes, mais néanmoins une variation – d'une invariable transhistorique. Ensuite, leur description de l'expérience qui avait conditionné la formulation de ce concept, ne fait pas

---

<sup>45</sup> Sur ces deux points, voir la « Préface » de l'auteur (sans pagination) dans Richard SIMON, *Histoire critique du Vieux Testament*, Rotterdam, Reinier Leers, 1685.

<sup>46</sup> Pour une interprétation très informative de cette étape du développement de l'herméneutique moderne voir le texte de Wilhelm DILTHEY, « Das hermeneutische System Schleiermachers in der Auseinandersetzung mit der älteren protestantischen Hermeneutik », In M. Redeker (éd.): *Leben Schleiermachers, Zweiter Band: Schleiermachers System als Philologie und Theologie. (GS XIV)*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1985, pp. 595–787.

<sup>47</sup> Par ailleurs, il serait intéressant de voir jusqu'à quel point cet état de fait puisse être expliqué par la « tension » qui existe entre la « théorie de la modernité » et la « théorie des temps historiques » présente chez Reinhart Koselleck et aussi, on pourrait l'imaginer, chez les autres auteurs de ce courant historiographique. Voir sur ce point Sabina LORIGA, « Préface à la nouvelle édition » In Reinhart KOSELLECK, *Le futur passé. Contribution à la sémantique des temps historiques*, Paris, Éditions des l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, 2016, pp. 7-23 (p. 19 pour la citation).

suffisamment droit au fond religieux, ou théologico-politique si l'on veut, que nous venons d'indiquer ci-dessus. Enfin, en attribuant aux concepts soit la fonction d'un outil épistémologique, soit le rôle d'une arme politique, la *Begriffsgeschichte* offre une interprétation relativement limitée des effets sociaux de l'institutionnalisation de la critique. En d'autres termes, ce que l'approche de l'histoire conceptuelle n'arrive pas à saisir entièrement, ce sont justement les sources de l'*attitude* spécifique qui imprègne le surgissement de la critique moderne – cet aspect sur lequel se penchait la généalogie foucauldienne, dont la grille de lecture s'avérait pourtant incapable de discerner le lieu exact de l'apparition d'une attitude critique face au passé ainsi que de proposer une interprétation pleinement historique du sens de la critique.

Pour tenter de le saisir, nous avons tâché à répertorier et à catégoriser les ouvrages relatifs au terme de critique dans la période qui s'étendait de l'invention de l'imprimerie jusqu'à la moitié du dix-septième siècle. Vu le fait qu'à ce moment-là, les titres tendaient à résumer l'ensemble des choses traitées, ce critère nous a permis de repérer 171 ouvrages relatifs à l'histoire de ce terme, écrits par 144 auteurs. L'analyse de ce corpus avait montré que les auteurs réformés n'étaient pas seulement à l'origine de la « rationalité temporelle » dont témoignait la critique kantienne, mais – étant donné que le concept de critique était à cette époque élaboré presque exclusivement par les auteurs de cette confession – aussi de la conception de critique moderne en tant que telle.

L'expérience historique qui s'avérait alors cruciale pour comprendre le contexte spécifique de ce travail conceptuel, était celle de la triple protestation que vécurent les réformés, à savoir, celle qui commençait par la révolte contre les corruptions concrètes qui tourmentaient cette institution qu'était l'Église catholique ; celle qui, ensuite, s'intensifiait en une remise en cause de (la forme de) l'institutionnalisation de la religion chrétienne ; et celle qui, enfin, continuait à résonner comme une réticence aux tentatives d'institutionnalisation des rapports du pouvoir et des voies d'accès au savoir en tant que telles.<sup>48</sup>

---

<sup>48</sup> Nous nous appuyons ici sur le chapitre « La Réforme » de G.W.F. HEGEL, dans ses *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1998, pp. 317-326.

En prenant toute la mesure de ce cadre historique et surtout de la manière dont il était mis en langage dans la forme du principe de la *sola scriptura*, il devient tout d'abord évident qu'on ne peut plus décrire la critique dans les termes quasi anthropologiques, en tant que l'effet d'une certaine « soif de la Vérité »,<sup>49</sup> selon l'image qu'en donne Jean Jehasse ; comme le fruit d'une « résolution radicale d'un doute inconditionné »,<sup>50</sup> pour reprendre l'expression de Jürgen Habermas ; ou comme la conséquence d'un certain « progrès de la connaissance »,<sup>51</sup> ainsi que l'avance Jack Goody. De même, si nous étions enclins, en suivant les auteurs de l'École de Francfort comme Theodor Adorno, à identifier la critique avec « le pouvoir de résister aux opinions établies et [...] de résister aux institutions existantes »,<sup>52</sup> ce n'est pas parce qu'une certaine attitude de contestation (de l'opinion commune ou des institutions en place) serait inhérente à la critique en tant que telle, mais bien parce que le sens de ce concept était élaboré à l'intérieur d'un groupe social qui était effectivement en train de s'opposer à un certain nombre de doctrines et de pratiques sédimentées par une institution historique concrète – la critique représentant un outil herméneutique qui, d'une part, leur permettait de le faire et qui, d'autre, part, légitimait leur entreprise.

C'est pourquoi nous avons conclu notre recherche historique en se tournant vers la série des altérations que la critique des réformés avait contribué à introduire quant à la relation que les sujets occidentaux modernes entretiennent avec le passé, avec l'autorité et avec la vérité, dans le but d'élucider ainsi non seulement les sources de la conception de la critique moderne, mais aussi de sa désorientation actuelle.

Pour conclure, indiquons que nous avons exposé les résultats empiriques de notre recherche historique dans la première des deux annexes se situant à la fin de notre travail. Le « Corpus criticorum » présente, d'abord et dans l'ordre alphabétique, les ouvrages relatifs à la naissance du concept de critique moderne. Proposant ensuite une catégorisation de ces

---

<sup>49</sup> Jean JEHASSE, *La Renaissance de la critique. L'essor de l'Humanisme érudit de 1560-1614*, Paris, Honoré Champion, 2002, p. 188.

<sup>50</sup> Jürgen HABERMAS, « Critique de Kant par Hegel : Radicalisation ou suppression de la théorie de la connaissance », In *Connaissance et intérêt*, Paris, Éditions Gallimard, 1976, p. 45.

<sup>51</sup> Voir le chapitre de Jack GOODY, « Écriture, esprit critique et progrès de la connaissance », dans son livre *Raison graphique. La domestication de la pensée sauvage*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1979, pp. 85–107.

<sup>52</sup> Dans l'absence de la traduction française et n'ayant pas eu l'opportunité de consulter le texte original, nous nous permettons de traduire ce passage à partir de l'édition anglaise : Theodor ADORNO, *Critical Models: Interventions and Catchwords*, New York, Columbia University Press, 1998, p. 281.

textes, il contient aussi une présentation graphique des données suivantes : la chronologie des publications selon les catégories ; l'appartenance confessionnelle et nationale des auteurs ; la proportion des ouvrages selon la confession de leurs auteurs ; et la « géographie de la critique », c'est-à-dire, la présentation de la répartition des ouvrages, selon le pays et la ville de leur publication.

À une époque où tout doit se soumettre à l'épreuve des faits, nous espérons que cette addition, d'une part, soulagera ses esprits le plus critiques et, d'autre part, montrera non pas tellement que la philosophie doit se plier, elle aussi, aux exigences scientifiques contemporaines, mais plutôt qu'en proposant une interprétation proprement philosophique des faits historiques elle est bien capable d'élucider le sens du temps présent.

## LA LOGIQUE DU GESTE CRITIQUE DE KANT

Le plus souvent, c'est par trois noms que l'on se réfère à la philosophie d'Immanuel Kant : *l'idéalisme transcendantal*, le *criticisme* et la *révolution copernicienne*. Bien que ces trois termes se substituent fréquemment et se chevauchent considérablement, on pourrait dire que chacun met en relief un aspect particulier de l'œuvre kantien.

Ainsi, l'approche première met l'accent sur la distinction entre *l'empirique* et *l'idéal*, le *sensible* et *l'intelligible*, entre les représentations des choses, les *phénomènes*, et les choses elles-mêmes, les *noumènes*. Il apparaît, que ce que la formule d'« idéalisme transcendantal » essaie de faire ressortir, est une certaine *doctrine métaphysique* ou peut-être même une certaine *thèse ontologique*. C'est ensuite la nécessité d'établir des conditions, des présuppositions, de la portée et des limites de la connaissance qui se trouve mise en avant. Ce que le terme « criticisme » semble souligner, c'est donc surtout le plan *théorique* de la philosophie kantienne, une philosophie qui se base sur une certaine *analyse de la structure et du fonctionnement de l'entendement*, pour formuler ensuite un *système épistémologique*. Enfin et quant à la « révolution copernicienne », il n'y est pas question ni d'une version particulière d'idéalisme, ni d'une nouvelle tentative de saisir le vrai fonctionnement de notre raison. Ce qui distingue cette diction, c'est qu'elle semble assigner à la philosophie kantienne le statut d'un véritable *évènement*. Ici, il s'agit d'un *renversement de perspective* qui nous fait voir que ce n'est pas notre raison qui essaye de se conformer aux choses qu'elle vise à connaître, mais que ce sont les objets de la connaissance eux-mêmes qui non seulement doivent se régler, mais qui se règlent effectivement sur notre entendement. On pourrait alors dire que ce que ce terme permet de saisir, est donc avant tout un certain *procédé méthodologique*.

Une telle présentation schématique de ces trois expressions ne rend évidemment pas justice ni à la rigueur des analyses, ni à la profondeur des discussions et encore moins à l'ardeur des polémiques qui prennent place en vue de leurs élaborations conceptuelles respectives. Pourtant, sa fonction principale n'est pas d'exposer pleinement et fidèlement leur contenu, et encore moins d'énoncer une appréciation de la justesse ou de la valeur de leurs caractérisations de la pensée kantienne. En revanche, ce que nous avons voulu faire ressortir

en se référant à ces trois termes, c'est la différence dans la *manière* dont elles prennent en considération la philosophie de Kant.

De ce point de vue, on pourrait dire que les deux premières interprétations s'en prennent à un *tout* : soit à une *doctrine métaphysique*, soit à un *système épistémologique*, et que ce qui distingue, par contre, la troisième approche, c'est qu'elle oriente son regard vers le *geste* par lequel Kant est considéré comme ayant fait événement dans l'histoire de la philosophie. Néanmoins, malgré l'attention qu'elle accorde au niveau opérationnel de la philosophie de Kant, l'expression « révolution copernicienne » paraît rester, tout comme « l'idéalisme transcendantal » et le « criticisme », une désignation que l'on pourrait appeler *thématique*.

Pour mieux nous expliquer, reprenons la distinction entre *concepts thématiques* et *concepts opératoires* qu'Eugen Fink avait proposée par rapport à la phénoménologie d'Edmund Husserl.<sup>53</sup> Si les concepts *thématiques* renvoient à un travail de conceptualisation par lequel une philosophie « fixe et préserve *ce qui est pensé par elle* », les concepts *opératoires* sont, selon Fink, plutôt des indices de ce « qui, dans une pensée qui philosophe est [...] *couramment utilisé, traversé par la pensée*, mais pas proprement *pensé* ». <sup>54</sup> Or, il serait sans doute assez difficile de faire accepter que l'analogie que Kant avait lui-même faite entre sa propre entreprise philosophique et le changement de perspective que Nicolas Copernic avait introduit dans le domaine de l'astronomie n'était pas « proprement pensée » par le philosophe allemand. Voici la manière dont il l'avait élaborée dans la préface de la seconde édition de sa *Critique de la raison pure* :

« Jusqu'ici on admettait que toute notre connaissance devait se régler sur les objets (sich nach den Gegenständen richten) ; mais, dans cette hypothèse, tous les efforts tentés pour établir sur eux quelque jugement *a priori* par concepts, ce qui aurait accru notre connaissance, n'aboutissaient à rien. Que l'on essaie donc en fin de voir si nous ne serons pas plus heureux dans les problèmes de la métaphysique en supposant que les objets doivent se régler sur notre connaissance, ce qui s'accorde déjà mieux avec la possibilité désirée d'une connaissance *a priori* de ces objets qui établisse quelque chose à leur égard avant qu'ils nous soient donnés. Il en est précisément ici comme de la première idée de COPERNIC ; voyant qu'il ne pouvait pas réussir à expliquer les mouvements du ciel, en admettant que toute l'armée des étoiles évoluait autour du spectateur, il chercha s'il n'aurait pas plus de succès en faisant tourner l'observateur lui-même autour des astres

---

<sup>53</sup> Eugen FINK, « Les concepts opératoires dans la phénoménologie de Husserl », In *Proximité et distance : Essais et conférences phénoménologiques*, Grenoble, Million, 1994, pp. 147-167.

<sup>54</sup> Ibid. pp. 151-152.

immobiles ». <sup>55</sup>

Comme cette mise en parallèle est donc explicitement thématisée par la pensée kantienne, on pourrait en conclure que le statut de cette comparaison est plus thématique qu'opérationnel, dans le sens où elle vise davantage à « fixer ce qui est pensé » par le philosophe allemand que « ce avec quoi et à travers quoi » <sup>56</sup> il pense. Pour le dire autrement, ce « changement de méthode dans la façon de penser » <sup>57</sup> est bel et bien une opération philosophique propre à la philosophie kantienne, mais elle renvoie plutôt à *ce qui est dit par elle* qu'à *ce par quoi elle est dite*.

Néanmoins, cette précision nous permet de prolonger la réflexion de Fink, en mettant en relief le fait que la compréhension philosophique de la philosophie elle-même, ou d'un certain type de la philosophie pour être plus exact, n'est pas limitée à une *historicisation* ou à une *thématisation* de ses *idées*. Étant donné qu'on lui impute des actions, on devrait également pouvoir l'approcher du point de vue de la singularité des *opérations de pensée* qu'elle effectue. La question peut donc se poser ainsi : quelle est l'opération qui caractérise et singularise la philosophie d'Immanuel Kant ?

Outre l'analogie copernicienne, il existe évidemment une autre notion à laquelle on a régulièrement recours afin d'indiquer la spécificité de son intervention dans le champ philosophique, à savoir, le terme de *critique*. Cependant, n'est-il pas quelque peu douteux de considérer, en suivant Fink, la critique comme un concept *opérateur* et de lui attribuer ainsi le caractère d'un « impensé » ? <sup>58</sup> Pourtant, une telle interprétation de la critique kantienne n'est ni nouvelle ni triviale. Elle était déjà présente dans la réception immédiate de Kant, <sup>59</sup> et continue à occuper une place importante dans les interprétations contemporaines de son entreprise philosophique, comme en témoigne le commentaire suivant de Martin Heidegger :

---

<sup>55</sup> Immanuel KANT, *Critique de la raison pure*, Paris, Presses Universitaires de France, 1975, pp. 18-19.

<sup>56</sup> Eugen FINK, « Les concepts opératoires dans la phénoménologie de Husserl », In *Proximité et distance : Essais et conférences phénoménologiques*, op.cit., p. 153.

<sup>57</sup> Immanuel KANT, *Critique de la raison pure*, op.cit., p. 19.

<sup>58</sup> Eugen FINK, « Les concepts opératoires dans la phénoménologie de Husserl », In *Proximité et distance : Essais et conférences phénoménologiques*, op.cit., p. 152.

<sup>59</sup> Voir sur ce point Antoine GRANDJEAN, *Critique et réflexion. Essai sur le discours kantien*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2009, pp. 23-59.

« Kant a mené à bien une critique, c'est à dire du même coup une délimitation positive de l'essence de la connaissance étendue comme expérience, mais il a omis de fonder l'essence de cette même connaissance telle qu'elle s'accomplit en tant que critique. La critique en tant même que critique ne parvient pas à se fonder ».<sup>60</sup>

Soulignons d'abord que cette remarque a surgi à l'intérieur d'un questionnement portant sur la systématisme du système philosophique kantien et que, de surcroît, elle a été marquée par une préoccupation thématique, dans la mesure où l'absence de fondation signifie, pour Heidegger, que « Kant n'a pas montré l'origine des idées [transcendantales] ». <sup>61</sup> Disons le autrement : ce qui est en question ici ce n'est pas *la manière de dire* de la critique, mais *la rigueur logique* de ce qu'elle dit.

En remarquant ceci, nous ne voulons aucunement suggérer que cette remise en question soit infondée ou improductive. En revanche, il importe de souligner la distance qui existe entre une telle lecture et celle qui sera avancée ici, dont l'objectif ne sera pas de faire ressortir, d'une manière quasi sceptique, la régression à l'infini de laquelle souffrirait la philosophie de Kant, ni de dévoiler que celle-ci serait en effet basée, non pas sur une thèse démontrée, mais sur une hypothèse simplement posée.

Ce que nous voudrions proposer, c'est que la notion de « critique » joue chez Kant au moins deux rôles différents. Un premier, où elle se supplante aux autres notions thématiques et transforme, par exemple, un idéalisme *transcendantal* à un idéalisme *critique* :

« De ce que j'ai donné moi-même à ma théorie le nom d'idéalisme transcendantal, nul ne peut s'autoriser pour le confondre avec l'idéalisme empirique de *Descartes* [...], ou avec l'idéalisme mystique et fantaisiste de *Berkeley* [...]. Car ce que j'ai appelé mon idéalisme ne concernait pas l'existence des choses (en effet, l'idéalisme, au sens traditionnel, consiste proprement à les mettre en doute) ; il ne m'est jamais venu à l'esprit d'en douter ; il ne concernait que la représentation sensible des choses, dont l'espace et le temps font tout d'abord partie ; pour ceux-ci et, par suite, pour toutes les *phénomènes* en général, j'ai montré simplement que ce n'était ni des choses (mais de simples modes de représentation), ni des déterminations inhérentes aux choses en soi. Le terme transcendantal qui chez moi ne signifie jamais un rapport de notre connaissance aux choses, mais seulement à la *faculté de connaître* devait empêcher cette erreur d'interprétation. Pour que cette appellation ne la provoque plus désormais, je préfère la retirer et je veux que mon idéalisme soit appelé *critique* ». <sup>62</sup>

---

<sup>60</sup> Martin HEIDEGGER, *Schelling. Le traité de 1809 sur l'essence de la liberté humaine*, Paris, Gallimard, 1977, p. 79.

<sup>61</sup> Ibid., p. 80. Nous ajoutons.

<sup>62</sup> Immanuel KANT, *Prolégomènes à toute métaphysique future qui pourra se présenter comme science*. Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1974, pp. 58-9. C'est nous qui soulignons le dernier mot.

Dans l'autre cas, celui dont il sera question ici, elle paraît passer d'un statut adjectival vers la prise en charge d'une fonction que nous avons envie d'appeler *opérationnelle*, étant donné que ce qu'elle signale ce ne sont pas les thèmes philosophiques traités, mais les *manières de faire* de la pensée kantienne. Par exemple :

« Je n'entends point par là une *critique* des livres et des systèmes, mais celle du pouvoir de la raison en général, par rapport à toutes les connaissances auxquelles elle peut aspirer *indépendamment de toute expérience*, par conséquent la solution de la question de la possibilité ou de l'impossibilité d'une métaphysique en général et la détermination aussi bien de ses sources que de son étendue et de ses limites, tout cela suivant des principes ». <sup>63</sup>

Pour bien saisir le sens de cette démarcation, il serait utile de rappeler la dette qu'elle doit à la démarche d'Eugen Fink, ainsi que de souligner l'écart qui la sépare de celle-ci. C'est qu'en prenant appui sur le contraste entre les concepts thématiques et les concepts opératoires, elle essaie de distinguer les thèmes de la pensée des opérations qui y sont impliquées, lorsqu'un concept se trouve mobilisé. Ainsi, si le premier exemple est effectivement proche d'une conceptualisation thématique, ce qui est visé par le deuxième cas de figure ne renvoie plus à un concept proprement dit, mais indique au contraire une *manière de conceptualiser* : non pas donc ce qui est représenté, mais bien *la façon dont on représente*, non pas tellement un impensé, mais plutôt quelque chose qu'on aurait envie d'appeler un *prêt-à-penser*.

Dans ce sens, le terme de critique peut très bien désigner, à la fois, un certain *système* philosophique et une certaine *systématique* philosophique. Pourtant, il est clair aussi que pour qu'elle puisse être décrite ainsi, la critique doit aussi *systématiser* d'une manière qui lui est propre. En se rapprochant à ce dernier niveau de la philosophie de Kant, l'enjeu principal ne consisterait donc plus à pouvoir mettre le doigt sur « ce » qui systématise, mais de décrire *les procédés* à l'aide desquels ce « ce » systématise. Bref, la distinction que nous venons d'établir ci-dessus nous invite à déplacer l'attention du *nom* au *verbe*, et d'essayer de comprendre *la logique de l'opération* qui, dans sa philosophie, passe sous le nom de *critique*. Avant de décrire la manière dont la critique kantienne se présente à travers une telle grille de lecture, disons quelques mots d'ordre méthodologique concernant la manière dont nous

---

<sup>63</sup> Immanuel KANT, *Critique de la raison pure*, op.cit., p. 7. Nous soulignons le mot « critique ».

tenterons de la saisir.

Pour pouvoir analyser le niveau opérationnel de la critique, il faudra tout d'abord veiller à ce que la distinction entre « thème » et « opération » ne se traduise pas en une déliaison. Ainsi, l'enjeu consistera à détendre le lien entre « un acte et le résultat de cet acte »<sup>64</sup>, tout en s'abstenant de rompre le fil qui les réunit. Il existe pour cela une raison d'ordre « pragmatique » : afin de capter la critique dans son déroulement effectif, il nous faut, d'un côté, rester à l'intérieur de la philosophie kantienne, tandis qu'il est, de l'autre, nécessaire, justement pour ne pas nous précipiter dans l'assignation et l'interprétation de ses actions, de rester en quelque sorte « aux marges » de cette même philosophie. D'ailleurs, nous rejoignons peut-être ainsi l'une des questions que se posait Gérard Lebrun : « pourquoi et par rapport à quoi les textes réduits à eux-mêmes et coupés de leurs prétentions doctrinales recèlent-ils encore un sens ? »<sup>65</sup> – un problème sur lequel il nous faudra assurément revenir. Pour l'instant, et plus concrètement cela signifie que du point de vue conceptuel, nous devons nous contenter d'une définition minimale de l'opération critique. C'est-à-dire que, bien que ce travail s'inspire des recherches qui ont elles-mêmes tentées de reformuler la critique d'une manière qui paraît non thématique, en proposant de la voir comme une *attitude*, comme une *forme de réflexion*, comme un certain *type de questionnement* ou même comme un *mode de philosophie* à part entière,<sup>66</sup> il tentera de partir dans une direction qui lui soit propre. Pour cela il ne caractérisa, au départ, l'opération de la critique autrement que comme une opération *de la raison* – de la raison *tout court*.

D'ailleurs, soulignons aussi que la critique ainsi conçue nous met en présence d'un domaine de la pensée qui, contrairement à ce que l'on pourrait en conclure des remarques de Heidegger, ne s'ignore nullement. Il y est bien question d'une « pensée parlante », comme le remarque Antoine Grandjean, avec cette précision peut-être, que ce qui nous intéresse ici est le niveau *réflexif* de ce parler : c'est la pensée parlante d'elle-même, la pensée qui se

---

<sup>64</sup> Antoine GRANDJEAN, *Critique et réflexion. Essai sur le discours kantien*, op.cit., p. 14.

<sup>65</sup> Gérard LEBRUN, *Kant et la fin de la métaphysique. Essai sur la « Critique de la faculté de juger »*, Paris, Armand Collin, 1970, p. 21.

<sup>66</sup> Dans le même ordre que les expressions soulignées, voir les travaux de Michel FOUCAULT, « Qu'est-ce que la critique ? », In H.-P. Fruchaud & D. Lorenzini (éd.), *Qu'est-ce que la critique ? suivi de La culture de soi*, op.cit. ; d'Antoine GRANDJEAN, *Critique et réflexion. Essai sur le discours kantien*, op.cit. ; de Gérard LEBRUN, *Kant et la fin de la métaphysique. Essai sur la « Critique de la faculté de juger »*, op.cit. ; et de Gilles DELEUZE, *La philosophie critique de Kant*, Paris, Presses Universitaires de France, 1963.

regarde elle-même en train de se faire, et nous en parle. Pourtant, il serait du point de vue analytique sans doute imprudent de limiter notre recherche au niveau déclaratif. Il s'agira aussi de tenter de repérer les opérations de la critique là où elles ne s'annoncent pas explicitement, là où la critique travaille silencieusement, où ses actions peuvent nous dire autant que ce qu'elle nous en dit elle-même.

C'est donc en essayant de la distinguer du thème auquel elle est liée ; en tentant de la repérer, à la fois, à partir de son niveau réflexif et d'après les occasions où elle fonctionne, pour ainsi dire, anonymement dans le philosophe de Kant ; et en proposant finalement une description et une interprétation des procédés par lesquelles elle s'accompli, que nous proposerons par la suite une analyse de la logique de l'opération de la raison qui, dans la philosophie de Kant, porte le nom de critique.

## 1. Immanence

Que la critique se définit comme « une position d'extériorité » et que, de surcroît, elle a apparemment besoin de « toujours plus d'extériorité » pour vraiment fonctionner, paraît être l'un des postulats classiques de la critique contemporaine.<sup>67</sup> Si l'on aborde la critique kantienne sous l'angle thématique, ceci nous conduit aussi, semble-t-il, à l'identifier à un regard *extérieur* et *atemporel*, car il semble bien que c'est seulement en tant que telle qu'elle puisse être à la mesure des tâches qu'elle s'est données. En effet, plusieurs éléments tirés des écrits critiques de Kant se prêtent volontairement à une telle interprétation. Tout d'abord, comment déterminer le fonctionnement de notre raison selon des « lois éternelles et immuables »,<sup>68</sup> si ce n'est pas en instaurant « un tribunal »,<sup>69</sup> c'est-à-dire, *un point de vue détaché*, qui règlera la question « une fois pour toutes »?<sup>70</sup> Ensuite, on pourrait se référer à la distinction entre les *phénomènes* et les *noumènes*, qui est censée introduire un rapport d'extériorité entre notre connaissance des choses, telles que nous les représentons, et les choses elles-mêmes, telles qu'elles sont effectivement. Finalement, voici le sujet connaissant, c'est-à-dire, *le sujet transcendantal*, qui est, d'après Heidegger et « selon l'interprétation généralement admise [...] conçu par Kant comme hors de la temporalité et opposé au temps ».<sup>71</sup>

En revanche, il semble qu'en adoptant une perspective opérationnelle, c'est-à-dire, en considérant la critique en tant qu'une *opération de la raison*, les problèmes de son *temps* et de son *espace* se posent d'une manière différente, et que pour les aborder, il n'est pas nécessaire d'avoir recours à *l'Esthétique transcendantale* ou de les interpréter, comme le propose Reinhart Koselleck, à la lumière d'une certaine philosophie (kantienne) de l'histoire.<sup>72</sup> En effet, l'interrogation qui surgit ici est plutôt la suivante : que se passe-t-il, si au lieu de scruter *ce qu'elle dit*, la critique, nous posons plutôt la question *d'où parle-t-elle ?* Où arrivons-nous, si nous déplaçons l'enjeu de deux *formes a priori* de notre sensibilité vers le

---

<sup>67</sup> Voir, sur ce point, Luc BOLTANSKI, « Sociologie critique et critique de la sociologie », op.cit., p. 128 n.3 et 131, respectivement.

<sup>68</sup> Immanuel KANT, *La critique de la raison pure*, op.cit., p. 7.

<sup>69</sup> Ibid.

<sup>70</sup> Ibid., p. 25.

<sup>71</sup> Martin HEIDEGGER, *Kant et le problème de la métaphysique*. Paris, Éditions Gallimard, 1953, p. 228.

<sup>72</sup> Voir Reinhart KOSELLECK, *Le règne de la critique*, op.cit., pp. 107-156.

problème de la *temporalité* et de la *topographie* du dire critique ? Tentons donc de proposer une réponse à ces deux questions.

### 1.1. La « rationalité temporelle » du geste critique kantien

La première chose qui saute ainsi aux yeux, c'est que la critique, à son niveau réflexif, n'est pas, pour ainsi dire, consciente seulement d'elle-même, mais aussi de son *environnement*, du *contexte* qui la fait naître, ainsi que de la *mission* qui l'appelle. Voici un exemple tiré de la préface à la première édition de la *Critique de la raison pure*, qui est, de ce point de vue, particulièrement parlant :

« Aujourd'hui que l'on a (comme on le croit) tenté en vain toutes les voies, règnent le dégoût et l'entier *Indifférentisme*, qui engendrent le chaos et les ténèbres dans les sciences, mais qui sont cependant en même temps la source, ou du moins la prélude, d'une transformation prochaine et d'une renaissance (*Aufklärung*) de ces mêmes sciences, qu'un zèle maladroit a rendues obscures, confuses et inutilisables. [...] Toutefois, cette indifférence qui se manifeste au milieu de l'épanouissement (mitten in dem Flor) de toutes les sciences et qui atteint précisément celle à laquelle on serait le moins porté à renoncer, si des connaissances y étaient possibles, est un phénomène digne de remarque et de réflexion. Elle n'est évidemment pas l'effet de la légèreté mais celui du *jugement* (Urtheilskraft) mûr d'un siècle qui ne veut pas se laisser bercer plus longtemps par une apparence de savoir ; elle est une invitation faite à la raison d'entreprendre à nouveau la plus difficile de toutes ses tâches, celle de la connaissance de soi-même et d'instituer un tribunal qui la garantisse dans ses prétentions légitimes et puisse en retour condamner toutes ses usurpations sans fondements, non pas d'une manière arbitraire, mais au nom de ses lois éternelles et immuables. Or, ce tribunal n'est autre chose que la *Critique de la Raison pure* elle-même ». <sup>73</sup>

En lisant ces lignes on a tout d'abord l'impression que la critique est, en quelque sorte, « en mission » et on pourrait même dire que son discours fait preuve d'un certain nombre de traits aux allures messianiques. Pourtant, il faut insister sur le fait qu'il s'agit d'un messianisme assez particulier, spécifiquement moderne peut-être, car on ne l'a pas toujours attendu, elle qui était là depuis toujours, cachée, en attendant le bon moment, pour entrer sur scène et nous dévoiler la vérité. Non, l'histoire pourrait bien être autre, un peu moins maladroite, on aurait pu prendre une autre voie et la *critique* de la raison n'aurait en quelque sorte même pas eu lieu. Si Hume était allé plus loin, si Platon et Aristote s'entendaient,

« S'il était venu à l'idée d'un ancien de soulever cette question [Comment des jugements synthétiques *a priori* sont-ils possibles ?], elle se serait à elle seule puissamment opposée à tous les systèmes de la raison pure

---

<sup>73</sup> Immanuel KANT, *La critique de la raison pure*, op.cit., pp. 6-7

jusqu'à nos jours et aurait épargné de nombreuses tentatives vaines que l'on a entreprises aveuglément, sans savoir à quoi on avait proprement affaire. »<sup>74</sup>

Disons-le autrement : même si l'établissement des conditions de possibilité des jugements synthétiques *a priori* peut être vu comme l'une des tâches « éternelles » de la philosophie, l'entreprise qui consiste à la remplir en proposant une *critique* de la raison doit être considérée comme le fruit d'une situation conjoncturelle et proprement moderne, c'est-à-dire, qu'elle constitue une réponse aux besoins d'*aujourd'hui*. C'est aussi de la sorte qu'il faut comprendre cette phrase célèbre, dont on a l'habitude de ne retenir que la fin aux résonnances totalitaires : « Notre siècle est particulièrement le siècle de la critique à laquelle il faut que tout se soumette ». <sup>75</sup>

Vu ainsi, le « temps de la modernité » que la critique kantienne est censée avoir instauré, n'est plus celui qui était présumément « torn loose from its erstwhile association with natural cycles and processes to become a disenchanted succession of essentially homogeneous now-points ». <sup>76</sup> Tout d'abord, l'aujourd'hui de la critique n'est pas juste un moment parmi les autres. Le rapport de la critique à ce *maintenant*, à ce « now-point » donc, n'est pas le même que celui qu'elle entretient avec les temps passés ou ceux qui sont encore à venir. On pourrait dire, que le présent loge en lui les conditions de possibilité de la critique elle-même, et qu'ainsi il représente une ouverture cruciale avec laquelle elle ne peut qu'entretenir une relation primordiale. De la sorte, loin d'être « hors d'histoire » ou « indifférente au temps », l'opération critique paraît être plutôt intimement liée à l'aujourd'hui auquel elle appartient.

Rappelons ici que l'importance du *présent* dans la philosophie kantienne était déjà indiquée par la lecture que Michel Foucault avait proposée du texte *Was ist Aufklärung ?* :

« En fait, la question qui, me semble-t-il, apparaît pour la première fois dans les textes de Kant [...] c'est la question du présent, c'est la question de l'actualité, c'est la question : qu'est-ce qui se passe aujourd'hui ?

---

<sup>74</sup> Ibid., p. 40, note de la première édition. Nous ajoutons.

<sup>75</sup> Ibid., p. 6, note.

<sup>76</sup> Espen HAMMER, *Philosophy and Temporality from Kant to Critical Theory*, Cambridge, Cambridge University Press, 2011, p. 2.

Qu'est-ce qui se passe maintenant ? ». <sup>77</sup>

D'ailleurs, pour Foucault, l'intérêt de la question posée par les *Lumières* et d'une manière exemplaire par Kant, ne s'arrête pas là. Ce n'est pas qu'une prise de conscience particulièrement ferme, une focalisation et une intensification du regard dont il est question. La prééminence du présent indique aussi un changement de rapport de ce même présent avec son passé, un rapport qui n'est plus « longitudinal », consistant en une « valorisation comparée » des Anciens et des Modernes, mais bien un rapport « vertical, du discours à sa propre actualité » <sup>78</sup>.

Or, il est évident qu'en dépit du statut exemplaire qu'on pourrait attribuer à la pensée kantienne, on ne saurait confondre la signification de son opération critique avec un courant philosophique à part entière. Par contre, ceci ne nous empêche pas de continuer sur la voie tracée par Foucault et de poursuivre la problématique de la temporalité de la critique vers une question concernant sa *rationalité temporelle* : c'est comment effectivement, que la critique, l'une d'entre nous, ici et maintenant, se situe par rapport à son passé et par rapport à son futur ?

Quant au rapport de la critique à son passé, il est d'abord intéressant de noter que, bien qu'il ne s'agisse pas d'un rapport de valorisation, on est bien en présence d'une relation *évaluative*. Il va presque sans dire, qu'à ses yeux, l'*ancienneté* des arguments n'est aucunement un critère qui pourrait les légitimer et que ce n'est pas tout-à-fait la nostalgie des temps passés qui incite à les revisiter :

« Soulever la question de la possibilité d'une science, c'est supposer que l'on doute de son existence ; et un pareil doute est une offense pour ceux dont tout l'avoir peut-être consiste en ce prétendu trésor [...] Quelques-uns, ayant fièrement conscience de leur possession ancienne, tenue pour légitime en raison de cette circonstance même, la considéreront avec mépris, leur cahier de métaphysique en main ; d'autres qui ne s'aperçoivent que de ce qui est conforme à ce qu'ils ont déjà vu quelque part, ne le comprendront pas et tout demeurera ainsi quelque temps en l'état, comme s'il ne s'était rien passé qui fasse redouter ou espérer une transformation prochaine ». <sup>79</sup>

---

<sup>77</sup> Michel FOUCAULT, *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France (1982–1983)*, Paris, Gallimard/Seuil. 2008, p. 13.

<sup>78</sup> Ibid., p. 15.

<sup>79</sup> Immanuel KANT, *Prolégomènes à toute métaphysique future qui pourra se présenter comme science*, op.cit., p. 9.

Pourtant, si elle se dirige vers le passé, ce n'est pas pour le condamner non plus : on pourrait dire que de lui, la critique, elle *s'informe*. Ce n'est donc pas en termes de *bien* et de *mal*, mais plutôt dans ceux d'*échec* et de *réussite*, à partir d'un point de vue qu'on pourrait presque appeler *technique*, qu'elle embarque dans les temps écoulés. Platon, Aristote, Descartes, Locke, Spinoza, Leibniz, Wolff ou Hume, ont bien *tous eu tort* en quelque sorte, mais la raison pour laquelle la critique se rapporte à eux n'est pas tant de les *dénoncer* comme des tentatives manquées, que pour savoir *s'orienter* dans sa situation actuelle.

Certes : ce n'est pas seulement que l'on « peut », mais que l'on « doit » même « considérer comme *non avenues* toutes les tentatives faites jusqu'ici pour consister dogmatiquement une Métaphysique », <sup>80</sup> et qu'il est par conséquent un peu difficile de voir comment des choses catégoriquement rejetées pourraient avoir la moindre valeur positive. Pourtant, il ne faut pas oublier que leur validité est nulle du point de vue de la *métaphysique* et que, par contre, *l'opération critique* les considère d'une manière bien plus subtile, d'une manière que l'on peut peut-être comprendre en s'appuyant sur la métaphore des « écueils » qu'elle utilise par rapport à Locke et Hume :

« Le premier de ces deux hommes illustres ouvrit toutes les portes à *l'extravagance* [...] ; le second tomba entièrement dans le *scepticisme* [...]. Nous allons maintenant essayer de voir si l'on ne peut pas conduire la raison humaine entre ces deux *écueils*, lui fixer les limites déterminées et enfin lui garder ouverte tout entier le champ de sa légitimité active ». <sup>81</sup>

Or, bien que les écueils représentent sans doute des points que la critique vise à éviter, il s'agit tout de même des points de repère qui lui permettent de s'orienter et de fixer sa propre voie. *Comment se fait-il qu'on en soit arrivé ici ?* – voilà l'une des questions principales que la critique semble poser à son passé.

À ce point, il n'est peut-être pas inutile de revisiter brièvement le « ici », c'est-à-dire, le présent, afin de souligner qu'il n'est pas, pour la critique, une catégorie vide de sens et encore moins univoque. Étant donné qu'il signale surtout la possibilité d'un accomplissement *futur*, on pourrait tout d'abord en conclure que dans la structure de la

---

<sup>80</sup> Immanuel KANT, *Critique de la raison pure*, op.cit., p. 45.

<sup>81</sup> Ibid., p. 106 (passage ajouté dans la seconde édition). C'est nous qui soulignons le mot « écueils ».

rationalité temporelle du geste critique de Kant le présent occupe une place ni dépourvue de signification ni insignifiante,<sup>82</sup> mais essentiellement *transitoire*. Ainsi, bien qu'il s'agisse de temps assez ténébreux, marqués par l'indifférence, c'est cette même situation qui se présente comme une ouverture possible, comme un nouveau commencement potentiel, comme *une opportunité à saisir*.

De la sorte, on ne peut pas négliger que l'opération critique, telle qu'elle se comprend elle-même, constitue bien un travail « préalable ». Loin de tenir en elle-même sa propre finalité, elle représente donc « plutôt la préparation nécessaire »<sup>83</sup> d'une réalité autre. Tourné vers le futur, le travail de la critique paraît alors s'accomplir conformément à cette « orientation fondamentale » qui caractérise « d'une façon générale les temps modernes »,<sup>84</sup> c'est-à-dire, principalement en faveur d'un *à-venir* qu'elle se charge elle-même de rendre possible.

En conclusion, il s'avère en fait très opportun de ne pas confondre *ce qui est dit* par la critique avec *ce par quoi elle est dite*. Le rapport qu'entretient l'opération critique avec le passé, c'est-à-dire, avec son histoire, ne correspond ni au principe de *l'istoria magistra vitae*, où « l'exemplaire reliait le passé au futur, à travers un modèle à imiter », ni au nouveau régime d'historicité proprement moderne, où « aux leçons d'histoire se substitue l'exigence de prévision ».<sup>85</sup> La critique, en tant qu'opération de la raison, témoigne plutôt d'un *schéma de rationalité temporelle* où le présent, tout en faisant fi de sa valeur normative, convoque le passé pour s'en informer en fonction d'une potentialité actuelle et où ce même présent se définit et s'accomplit au service d'un futur qu'il se charge lui-même de faire advenir.

---

<sup>82</sup> Pour une telle interprétation du rapport que la critique entretient avec le présent, voir Reinhart KOSELLECK, *Le règne de la critique*, op.cit., p. 10 : « Comme c'est le propre de la critique rationnelle de méconnaître l'autonomie des domaines qu'elle critique, dans la religion comme dans la politique, elle a dû chercher un appui qui la renvoie à un demain au nom duquel elle a pu avec bonne conscience *négliger l'aujourd'hui* ». Nous soulignons.

<sup>83</sup> Immanuel KANT, *Critique de la raison pure*, op.cit., p. 26.

<sup>84</sup> Jürgen HABERMAS, *Le discours philosophique de la modernité. Douze conférences*, Paris, Éditions Gallimard, p. 14.

<sup>85</sup> François HARTOG, « Temps et histoire. 'Comment écrire l'histoire de France ?' », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*. 50<sup>e</sup> année. N. 6, 1995, p. 1221.

## 1.2. Le « hic » de la critique

Passons maintenant au problème « topographique » de l'opération critique. Ici aussi, la critique est interprétée comme étant située « à l'extérieur de l'objet critiqué », à savoir, qu'elle se place, selon l'interprétation de Jacques d'Hondt, « en quelque sorte *en face* de lui », ou encore, « *contre* lui ». <sup>86</sup> Or, tout comme à l'égard de ce que nous avons proposé d'appeler sa *rationalité temporelle*, une analyse opérationnelle de la critique nous invite à déplacer une nouvelle fois la problématisation habituelle et de reformuler la question « *qu'est-ce qu'elle dit ?* », la critique, en une interrogation « *d'où parle-t-elle ?* ».

Pour commencer, notons qu'il est à vrai dire assez difficile de ne pas voir dans l'opération de la critique une certaine *mise à distance*. En effet, Kant lui-même insiste, à plusieurs reprises, sur le caractère externe de son entreprise philosophique en ce qui concerne sa relation avec la métaphysique. Ce n'est nullement dans le champ métaphysique établi qu'elle se situe, mais au contraire, « tout à fait en dehors » de lui, à savoir, à « un point de vue d'où » elle peut « juger de la possibilité de la métaphysique même ». <sup>87</sup>

Toutefois, il apparaît que dans une telle lecture, la critique se trouve, de nouveau, trop confondue avec les thèmes critiques eux-mêmes, et qu'une différenciation effective du *contenu* de dire de la critique et des *procèdes* par lesquels elle est dite, doit passer par une problématisation de l'*objet* de ce dire. Pour le formuler autrement : afin de pouvoir localiser la critique, en tant qu'opération de la raison, c'est-à-dire, afin de répondre à la question « *D'où parle-t-elle ?* », tout en suivant l'hypothèse qu'il s'agisse effectivement d'une mise à distance, il convient de poser le problème de la manière suivante : *Par rapport à quoi*, la critique, *prend-t-elle une distance ?* Par rapport à la *chose elle-même*, ou par rapport aux *discours sur la chose ?* Alors, pour pouvoir le faire, essayons d'abord de déterminer le domaine d'application de cette opération.

---

<sup>86</sup> Jacques D'HONDT, « Critique hégélienne », *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, T. 189, No. 2, AVRIL-JUIN 1999, p. 169. C'est nous qui soulignons.

<sup>87</sup> Immanuel KANT, « Vorarbeit zu den Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik. Loses Blatt Warda, Altpr. Monatsschrift 37 (1900), Erster Bogen 3. seite », In *Akademieausgabe von Immanuel Kants Gesammelten Werken, Band XXIII, Vorarbeiten und Nachträge*, Berlin, Walter De Gruyter & co., 1955, p. 57. Nous empruntons la traduction française de Gérard LEBRUN, *Kant et la fin de la métaphysique. Essai sur la « Critique de la faculté de juger »*, op.cit., p. 35.

Alors : *sur quoi* la critique de Kant s'exerce-t-elle ? Formulée ainsi, la question paraît relever non pas tant d'une philosophie qui consiste à confirmer ce qu'on sait déjà, mais encore pire, d'une philosophie qui s'arrête même avant de lire jusqu'à la fin de la phrase : Critique *de la raison pure* ; Critique *de la raison pratique* – faut-il bien continuer ? Étant donné que la tâche de la critique est définie, à plusieurs reprises, comme celle de *la connaissance de soi-même par la raison elle-même*,<sup>88</sup> n'est-il pas suffisamment évident que *c'est de la raison* qu'elle traite ? Pas tout-à-fait.

C'est déjà la préface de la première édition de la *Critique de la raison pure*, où on peut lire que ce n'est pas de la raison en tant que telle, mais bien du « pouvoir de la raison » dont il est question, non pas dans son essence, mais « par rapport à toutes les connaissances auxquelles elle peut aspirer *indépendamment de toute expérience* », <sup>89</sup> qui nous montre jusqu'à quel point une telle caractérisation manque de précision. De même, c'est ainsi qu'on peut comprendre pourquoi cet « ouvrage est intitulé simplement Critique de la raison pratique en général et non Critique de la raison *pure* pratique [...] », étant donné que la critique « doit uniquement établir *qu'il y a une raison pure pratique* et il en critique dans cette vue tout le *pouvoir* pratique ». <sup>90</sup> Proposons finalement, que cette distinction est sans doute aussi la raison pour laquelle l'objet de la troisième critique n'est pas une certaine raison « esthétique », mais bien la *faculté de juger*. <sup>91</sup>

Ainsi, l'hypothèse qui propose de voir dans la raison elle-même *la chose* à laquelle s'applique le geste critique de Kant dit à la fois trop, et trop peu. D'un côté, elle dit trop en essentialisant la raison, un « objet » que la critique n'approche pas en tant que chose en soi, mais bien du côté de ses pouvoirs, c'est-à-dire, non pas *telle qu'elle est* véritablement, mais *telle qu'elle s'exerce* effectivement, « au moment où elle passe à un emploi » <sup>92</sup> de ses différents concepts. C'est aussi pourquoi,

---

<sup>88</sup> On peut trouver ce type de formule dans Immanuel KANT, *Critique de la raison pure*, op.cit., p. 7 ; ou encore, dans *Prolégomènes à toute métaphysique future qui pourra se présenter comme science*, op.cit., p. 107.

<sup>89</sup> Immanuel KANT, *Critique de la raison pure*, op.cit., p. 7.

<sup>90</sup> Immanuel KANT, *Critique de la raison pratique*, Paris, Presses Universitaires de France, 2012, p. 1.

<sup>91</sup> Voir sur ce point notamment toute la partie introductive dans Immanuel KANT, *Critique de la faculté de juger*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1974, pp. 21-42.

<sup>92</sup> Immanuel KANT, *Critique de la raison pratique*, op.cit., p. 5

« La critique des facultés de connaître, considérées dans ce qu'elles peuvent *a priori*, n'a proprement *aucun domaine pour ce qui est des objets* ; c'est, en effet, qu'elle n'est pas une doctrine, mais qu'elle doit seulement rechercher *si et comment*, étant donné la nature de nos facultés, une doctrine est possible grâce à elles. Son champ s'étend à toutes leurs prétentions, qu'elle doit ramener à leurs légitimes limites ».<sup>93</sup>

Il s'agit donc bien d'une *problématisation nouvelle*, d'un glissement du *pourquoi* au *comment*, c'est-à-dire, d'un déplacement qui consiste à substituer une interrogation de caractère *technique* à un questionnement aux résonances *éthiques*.<sup>94</sup>

De l'autre côté, il ne faut pas oublier non plus que l'hypothèse en dit aussi trop peu, puisqu'elle s'arrête à la surface d'une prétendue unité que la critique pénètre justement pour la remettre en question, comme dans la première introduction à la *Critique de la faculté de juger*, lorsqu'elle affirme que « les facultés de l'esprit, constituent un *agrégat* et non pas un système ».<sup>95</sup> Selon Habermas, « le concept substantiel de la raison hérité de la tradition métaphysique » se trouve ainsi remplacé « par celui d'une raison scindée en ses éléments dont l'unité n'est plus, désormais, que formelle ».<sup>96</sup> Ainsi il paraît nettement que ce n'est donc pas la platitude d'une raison homogène qui intéresse la critique, mais la diversité qualitative des profondeurs qui rendent possibles et qui règlent le fonctionnement des différentes facultés de connaître.

Il peut paraître trivial d'insister sur le fait que l'opération critique de Kant n'est pas un *modelage de la raison* elle-même, mais un *sondage* qui se situe au niveau de *plusieurs facultés de l'âme* distinctes : de la faculté de connaître, de la faculté de désirer et du sentiment de plaisir ou de peine. Que ces trois facultés de l'âme soient interrogées, à la fois, du point de vue des *conditions de possibilité* et des *principes du fonctionnement* des trois facultés de connaissance, de l'entendement, de la raison, et de la faculté de juger, ne surprendra également personne. Dire que la critique ne cherche pas les *origines* et les

---

<sup>93</sup> Immanuel KANT, *Critique de la faculté de juger*, op.cit., p. 25. Outre l'expression « a priori », c'est nous qui soulignons.

<sup>94</sup> Sur le glissement du *pourquoi* à *comment* et le caractère *éthique* du premier, voir Antoine GRANDJEAN, Grandjean, *Critique et réflexion. Essai sur le discours kantien*, op.cit., pp. 169 sq.

<sup>95</sup> Immanuel KANT, « Première introduction à la critique de la faculté de juger (1789) », In *Première introduction à la critique de la faculté de juger. D'un ton grand seigneur adopté naguère en philosophie. Annonce de la proche conclusion d'un traité de paix perpétuelle en philosophie*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1987, p. 26.

<sup>96</sup> Jürgen HABERMAS, *Le discours philosophique de la modernité. Douze conférences*, op.cit., p. 22.

*principes* de ces différents pouvoirs de connaître à *l'extérieur*, mais bien *dans* la raison elle-même, est également un lieu commun. Que dans la raison, la critique n'est pas en quête d'une seule source *ultime* de notre connaissance, mais qu'elle se retrouve face aux « *deux sources* fondamentales », dont l'une est « le pouvoir de recevoir les représentations », tandis que la seconde est « celui de connaître un objet au moyen des représentations »<sup>97</sup>, n'est étranger à personne. Nul n'ignore que cette différenciation faite par la critique n'est pas d'ordre « logique », c'est-à-dire, qu'elle ne réduit pas le sensible à « l'obscurité » et ne renvoie pas l'intelligible à la « clarté », mais bien « génétique » et que, par conséquent, le contraste entre les deux n'est pas *quantitatif*, mais concerne la *qualité* de « *l'origine* de la connaissance même ».<sup>98</sup> Que ce partage se dédouble et qu'il soit, aux yeux de la critique, absolument nécessaire, à l'intérieur même du purement idéal, de « distinguer les *idées*, c'est-à-dire, les concepts purs de la raison des catégories ou concepts purs de l'entendement en tant que connaissances entièrement diverses par *l'espèce, l'origine, et l'usage* »<sup>99</sup>, est encore une fois incontestable.

Or, lorsqu'on admet la validité de cette série de propositions, force est de reconnaître qu'on ne peut plus situer le geste critique à *l'extérieur* de l'objet qu'il traite. Au contraire, il apparaît plutôt que l'opération de la raison qu'il désigne s'accomplit, pour ainsi dire, *aux endroits les plus profonds* de celui-ci. Ce constat nous permet aussi de revenir au problème posé ci-dessus et de proposer que « ce par rapport à quoi » la critique prend ses distances, ce n'est pas tellement *la chose* elle-même, mais bien *les discours* sur la chose.

On a déjà vu que la critique se positionnait « tout-à-fait en dehors » du *discours métaphysique* de son époque, et on sait bien qu'elle s'opposait au *dogmatisme*, compris comme un *discours* qui a « la prétention d'aller de l'avant avec une connaissance pure [...] sans se demander comment ni de quel droit elle y est arrivée ».<sup>100</sup> De surcroît, elle se croyait capable de « couper dans leurs racines » non seulement « le matérialisme, le fatalisme, l'athéisme, l'incrédulité des libres penseurs, le fanatisme, la superstition », à savoir, des

---

<sup>97</sup> Immanuel KANT, *Critique de la raison pure*, op.cit., p. 76. Nous soulignons.

<sup>98</sup> Immanuel KANT, *Prolégomènes à toute métaphysique future qui pourra se présenter comme science*, op.cit., p. 54. Nous soulignons.

<sup>99</sup> Ibid., p. 107. Nous soulignons.

<sup>100</sup> Immanuel KANT, *Critique de la raison pure*, op.cit., p. 26.

*discours* qui sont potentiellement nuisibles « à tout le monde », mais aussi « l'idéalisme et le scepticisme qui sont dangereux plutôt pour les écoles ». <sup>101</sup> Bref, si l'on se contente d'imaginer l'action de la critique, comme le fait Jacques D'Hondt, en tant qu'« agression extérieure », <sup>102</sup> ce n'est certainement pas contre la raison que cette bataille est menée. En revanche, si l'on prend au sérieux le fait que la critique, en tant qu'opération de la raison, prend ces distances par rapport aux différents *discours* sur cette dernière, en se plaçant justement au niveau de ses fondements, il est sans doute plus juste de dire que la critique parle à la fois *au lieu de* et *en faveur de* son objet, c'est-à-dire, qu'elle parle *pour* la raison, *contre* ceux qui parlent mal d'elle.

Résumons pour conclure, que la critique, prise à son niveau opérationnel, témoigne donc d'une logique particulière qui ne se laisse pas déduire simplement des thèmes de la critique eux-mêmes. La *rationalité temporelle* à laquelle elle semble obéir, c'est-à-dire, le rapport qu'elle paraît entretenir avec les phénomènes du présent, du passé et du futur, n'est pas analogue ni à la deuxième partie de l'Esthétique transcendantale ni à la théorie kantienne de l'histoire. Certes, l'entreprise critique s'effectue conformément à la distinction entre les noumènes et les phénomènes, mais le mouvement qu'elle opère afin de mettre en lumière les lois universelles du fonctionnement de la raison semble la *précéder*, tandis que le sens qu'elle suit en le faisant, a l'air de la *dépasser*. Ainsi, la critique, cette opération que la raison effectue sur elle-même, n'est sans doute pas extérieure ni par rapport à son propre temps, ni en ce qui concerne la relation avec l'objet qu'elle traite. En revanche, on pourrait dire, que son geste se réalise en suivant un principe foncièrement différent, un principe qu'on aurait envie d'appeler le principe d'*immanence*.

---

<sup>101</sup> Ibid.

<sup>102</sup> Jacques D'HONDT, « Critique hégélienne » In *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, op.cit., p. 167.

## 2. Contradiction

D'un point de vue général et selon une conception répandue, entreprendre une critique de quelque chose, c'est d'abord et surtout partir en *quête de vérité*. Ainsi, afin de mener à bien une critique véritable, c'est-à-dire *objective*, celle-ci devrait débarquer dans sa démarche *débarrassée de tout préjugé*, effectuer ensuite un *examen libre*, et juger enfin selon sa propre loi, ou pour le dire autrement, *sans aucune contrainte dogmatique ou autoritaire*. En lisant cette caractérisation du sens commun, il est difficile de voir pourquoi elle ne pourrait pas s'appliquer à l'opération critique de Kant, même si elle affirme de ne « jamais » pouvoir « devenir populaire ». <sup>103</sup>

D'une part, et selon son propre dire aux allures cartésiennes : si « on réfléchit réellement et sérieusement pour trouver la vérité, on finit », par soumettre « entièrement à la critique ce que l'on a appris des autres ou par soi-même ». <sup>104</sup> La question de savoir si c'est effectivement le cas, ou bien, si la critique y parvient ou non, est secondaire à ce niveau-là. En fait, il n'y a aucun doute que *dans son intention*, la critique s'inscrit clairement dans ce cadre général d'une *recherche de vérité* ; qu'elle se conçoit, de surcroît, comme *la condition* sans laquelle il nous est impossible d'y parvenir ; et que finalement, cette voie implique une *remise en cause* de tous les préjugés, qu'ils proviennent des autres ou bien de nous-mêmes. D'autre part, il est intéressant de noter que la critique reste congruente avec la définition ci-dessus lorsqu'elle considère comme étant digne d'« estime » seulement ce qui a pu être soutenu après un « libre et public examen » <sup>105</sup> et demeure fidèle en jugeant la raison « non pas d'une manière arbitraire, mais au nom de ses lois éternelles et immuables ». <sup>106</sup>

Voilà donc une image de la critique kantienne tout à fait conciliable avec l'impression qu'en donne le sens commun. Toutefois, une telle lecture peut être précisée au moins de deux points de vue : l'un qu'on pourrait appeler *exégétique* et l'autre de caractère *logique*. Tentons d'exposer schématiquement les résultats que ces précisions nous apportent si nous

---

<sup>103</sup> Immanuel KANT, *Critique de la raison pure*, op.cit., p. 26.

<sup>104</sup> Immanuel KANT, « R 5116 », In *Manuscrit de Duisbourg (1774-1775) ; Choix de réflexions des années 1772-1777*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1988, p. 163.

<sup>105</sup> Immanuel KANT, *Critique de la raison pure*, op.cit., p. 6.

<sup>106</sup> Ibid., p. 7. Nous soulignons.

les appliquons aux questions du *sens*, de la *motivation* et du *déroulement* de la critique comprise en tant qu'une opération de la raison.

## 2.1. Sens

D'un côté, on pourrait commencer en nuanciant les sens des termes de *vérité*, de *préjugé*, de *liberté* et de *dogmatisme*, en mettant en relief la spécificité de la manière dont ceux-ci sont pris en compte par le geste critique de Kant. Ceci nous conduirait à souligner, d'abord, que la critique, tout en acceptant « la définition nominale de la vérité qui en fait l'accord de la connaissance avec son objet »,<sup>107</sup> opère néanmoins un double déplacement quant à l'enjeu de cette concordance, à savoir, que la *véridicité* d'un jugement n'est due ni à la *source* d'une présentation en tant que telle, ni au *contenu* de la mise en accord d'une représentation avec son objet. En revanche, pour qu'une connaissance puisse être considérée comme véridique, elle doit, d'une part, remplir la condition *formelle* et associer les représentations « d'après les règles qui déterminent leur liaison [...] dans le concept d'un objet [...] »,<sup>108</sup> ainsi que, d'autre part, respecter les critères de leur *usage légitime* dans un jugement, conformément aux compétences respectives des différentes facultés de la raison à l'égard de l'objet représenté.<sup>109</sup> Ensuite, il conviendrait de noter, en ce qui concerne la notion de préjugé, que ce dernier ne constitue pas une cible principale aux yeux de la critique. D'ailleurs, il est frappant de voir que cette notion est presque complètement absente lors de ses deux premières opérations. En effet, la critique ne s'attarde aux préjugés que lors de sa troisième entreprise et même là, son contraire, à savoir, le « penser par soi-même » n'appartient pas, à vrai dire, à la critique du goût proprement dite, mais figure parmi les maximes du sens commun.<sup>110</sup> De surcroît, dans la mesure où on accorde au préjugé sa qualification habituelle, c'est-à-dire, d'un *non-jugé-spéculativement*, on pourrait dire qu'il a, en tant qu'*idée de la raison*, une place complètement légitime et un rôle tout à fait constitutif dans le fonctionnement de notre raison. De même, il faudrait insister sur la spécificité de l'emploi que la critique fait du terme de *liberté*. En effet, celle-ci, en tant que concept pur de la

---

<sup>107</sup> Ibid., p. 80.

<sup>108</sup> Immanuel KANT, *Prolégomènes à toute métaphysique future qui pourra se présenter comme science*, op.cit., p. 55.

<sup>109</sup> Voir sur ce point le chapitre *Du principe de la distinction de tous les objets en général en phénomènes et noumènes* dans Immanuel KANT, *Critique de la raison pure*, op.cit., pp. 216-232.

<sup>110</sup> Voir le §40, « Du goût comme d'une sorte de *sensus communis* », dans Immanuel KANT, *Critique de la faculté de juger*, op.cit., pp. 126-129.

raison, c'est-à-dire, un concept qui n'a de réalité qu'à travers un usage pratique de cette dernière, présente toute une série de difficultés face à la formule classique qui propose de voir dans le « libre » examen d'une chose la condition de la véridicité de notre connaissance de cette chose. Enfin, il serait également nécessaire de relativiser l'opposition que l'on fait couramment entre la *dogmatique* et la *critique*, dans la mesure où la dernière ne s'oppose pas frontalement à la première et qu'elle est, dans un sens procédural, elle-même nécessairement et foncièrement dogmatique.<sup>111</sup>

De l'autre côté, on peut insister également sur les inconséquences *logiques* d'une démarche qui prétendait partir, pour ainsi dire, de nulle part vers nulle part, ou du moins, vers un point non-prédéterminé, de ne s'orienter qu'en regardant ses propres pieds et de ne savoir vers où se diriger qu'une fois arrivée. L'opération critique est-elle vraiment un vagabondage, ou peut-être mieux, un pèlerinage sceptico-intuitif ?

Quoi qu'il en soit, étant donné que la manière dont la critique procède *effectivement* s'avère difficilement conciliable avec l'idée qui était indiquée au départ, ce n'est qu'en passant à son niveau proprement opérationnel que nous pouvons voir toute la pertinence de ces précautions.

Nous avons déjà vu, dans la partie précédente, que la critique n'est pas tombée du ciel ; que le contexte qui donne lieu à son *Beruf* est bien défini ; et que la vérité, si c'est vraiment ainsi qu'il convient de désigner la connaissance de la raison par la raison à laquelle elle tâche, y figure non pas tellement comme une chose à *établir* ou à *dévoiler progressivement*, mais plutôt sous le signe d'une négativité, d'une absence, d'une chose à *restituer*. Voici l'interprétation qu'en propose Charles Sentroul :

« Pour Kant le mot critique a ainsi, en philosophie, un sens analogue à celui qu'il a en histoire. C'est l'art, scientifiquement établi dans ses préceptes, non de détruire mais de construire, ou de *reconstruire* à coup sûr ; non de percer à jour, mais de *dégager* de leurs ajouts parasites, les grands systèmes de pensées qui s'appellent les sciences ». <sup>112</sup>

---

<sup>111</sup> Voir, Immanuel KANT, *Critique de la raison pure*, op.cit., p. 26

<sup>112</sup> Charles SENTROUL, « La vérité selon Kant », *Revue néo-scholastique*, 11<sup>e</sup> année, N. 43, 1904, p. 299. Nous soulignons.

En effet, en se penchant sur le *sens* de sa démarche, on voit bien que la question « Peut-être jusqu'ici ne s'est-on que trompé de route ? »<sup>113</sup> n'est pas simplement une question rhétorique – il est tout-à-fait clair que la critique sait bien que l'on s'est trompé et se sent appelée à agir par ce fait même. D'ailleurs, une lecture attentive de cette formulation nous laisse penser que, de surcroît, la critique connaît sa *destination*. Disons-le autrement : s'apercevoir d'une absence implique bel et bien une notion, si vague soit elle, de ce qui manque, et l'opération critique en est tout-à-fait consciente : « Qu'est-ce que la vérité ? On ne peut répondre à cette formulation qu'au moyen de règles présupposant déjà que je peux distinguer le vrai du faux ».<sup>114</sup> Si on admet donc que l'activité principale de la critique consiste à *rechercher la vérité*, il conviendrait de prendre à la lettre le préfixe déterminant l'utilisation de ce verbe, *rechercher*, et de lui accorder sa signification primaire, c'est-à-dire, « chercher *de nouveau* » ; « chercher à retrouver quelque chose de *perdu, d'oublié, d'égaré* ».<sup>115</sup>

## 2.2. Motivation

D'ailleurs, la formule qui égalise l'opération critique avec une recherche de vérité s'avère également trop abstraite si on se penche sur la question de sa *motivation*. Pour nous expliquer, revenons à la manière dont la critique se représente le paysage qui le met en marche et tentons de le préciser davantage. On l'a lu déjà – ça ne va pas : son aujourd'hui est marqué par le désespoir, dominé par le dégoût et taché par l'entier indifférentisme. Ainsi, on pourrait conclure, en suivant une logique d'opposition, que c'est surtout sous le signe d'un engagement optimiste que la critique se déployait : la fameuse *soif de vérité*. Or, ce n'est pas seulement que cette maxime, prise dans son sens habituel, c'est-à-dire comme une *soif désintéressée* de la vérité ou comme une recherche de *la vérité pour la vérité*, paraisse incompatible avec l'*engagement explicite* de la critique, elle s'écarte aussi de ses *investissements concrets*. Quant à ces derniers, rappelons que c'est contre la « délirante

---

<sup>113</sup> Immanuel KANT, *Critique de la raison pure*, op.cit., p. 18.

<sup>114</sup> Immanuel KANT, « R 2126 », In *Akademieausgabe von Immanuel Kants Gesammelten Werken, Band XVI, Logik*, Berlin, Walter De Gruyter & co., 1955, p. 224. Nous traduisons cette réflexion de l'allemand : « Was ist Wahrheit. [Weil] Dieser Satz ist nur durch solche Regeln beantwortlich, die schon voraussetzen, daß ich das Wahre vom Falschen unterscheiden kan ».

<sup>115</sup> Voir *Rechercher* (verbe trans.), Centre National de Ressources Textuelles et Lexicales (<http://www.cnrtl.fr/definition/rechercher>). Nous soulignons.

passion de savoir » des dogmatiques ;<sup>116</sup> en opposition à la « crédulité » du sens commun ;<sup>117</sup> par dédain face à « l'inconsistance » des sceptiques ;<sup>118</sup> bref, à cause du « manque de rigueur » des métaphysiciens en général, que la critique s'est mise « à la suppression de toutes les erreurs »<sup>119</sup> qui divisent la raison ainsi qu'à « épurer » et à « fixer » la métaphysique.<sup>120</sup> Par conséquent, c'est en quelque sorte au nom d'une raison *abusée, maltraitée et diffamée* qu'elle se soulève. Ainsi, la critique, en tant qu'opération de la raison, n'est pas mise en mouvement par une chimérique « soif de la Vérité »,<sup>121</sup> selon l'image qu'en donne Jean Jehasse, et encore moins par une nébuleuse « résolution radicale d'un doute inconditionné »,<sup>122</sup> pour reprendre l'expression de Jürgen Habermas. Au contraire, il serait sans doute plus exact de conclure que c'est plutôt un *dégout du non-vrai* concret qui propulse son mouvement.

### 2.3. Déroulement

Après avoir précisé la *signification* et la *motivation* de l'opération critique, passons maintenant au problème de son *déroulement*. Voici la question qu'il convient de poser par rapport à celui-ci, d'un point de vue opérationnel : comment la critique procède-t-elle effectivement, pour « dissiper » les apparences ;<sup>123</sup> pour « préformer » le germe de la science ;<sup>124</sup> pour « veiller » à ce que le travail ne se transforme pas en jeu ou certitude en opinion ;<sup>125</sup> et pour « instituer » ce tribunal, qui, à la fois, « garantissait » les prétentions légitimes de la raison et « condamnait » toutes ces usurpations sans fondement ?<sup>126</sup>

Pour répondre à cette question, rappelons d'abord qu'une partie de ce combat contre l'aveuglement enthousiaste et le dilettantisme nonchalant fut déjà caractérisée. On pourrait dire, que de ce point de vue, l'opération critique consiste en une reprise d'un précepte

---

<sup>116</sup> Immanuel KANT, *Critique de la raison pure*, op.cit., p. 7.

<sup>117</sup> Voir, Ibid., p. 7.

<sup>118</sup> Voir, Ibid., p. 6.

<sup>119</sup> Ibid., p. 7.

<sup>120</sup> Voir, Ibid., p. 22.

<sup>121</sup> Jean JEHASSE, *La Renaissance de la critique. L'essor de l'Humanisme érudit de 1560-1614*, op.cit., p. 188.

<sup>122</sup> Jürgen HABERMAS, « Critique de Kant par Hegel : Radicalisation ou suppression de la théorie de la connaissance », In *Connaissance et intérêt*, op.cit., p. 45.

<sup>123</sup> Voir Immanuel KANT, *Critique de la raison pure*, op.cit., p. 386.

<sup>124</sup> Voir Immanuel KANT, *Prolégomènes à toute métaphysique future qui pourra se présenter comme science*, op.cit., p. 161.

<sup>125</sup> Voir Immanuel KANT, *Critique de la raison pure*, op.cit., p. 27.

<sup>126</sup> Ibid., p. 7.

philosophique fameux, à savoir, *connais-toi toi-même*, invitant la raison à se ressaisir elle-même, *de l'intérieur* et *en acte*, c'est-à-dire, d'une part, à partir des *origines* ainsi que, d'autre part, quant au *fonctionnement* de ses *pouvoirs* cognitifs respectifs. En se rappelant la manière dont nous avons précisé le *sens* de l'opération de la critique, on pourrait dire que la recherche qu'elle effectue correspond bien à un retour vers l'*oublié*.

Toutefois, soulignons que l'action de la critique ne s'arrête pas là : c'est que « retrouver l'oublié » n'implique pas forcément de « ramener l'égaré ». Vu que la critique, en tant qu'opération *de la raison*, veille aussi à ce que les concepts correctement mobilisés par cette dernière lors des actes de connaissance eux-mêmes, soient ensuite *utilisés* dans les jugements d'une manière *légitime*, il existe ainsi un deuxième aspect du geste critique auquel il faudra prêter attention. Quant à lui, on pourrait dire, qu'il fait résonner un autre adage de la philosophie ancienne, à savoir, *prends soin de toi-même*.

Dans une optique opérationnelle on ne peut donc plus réduire la critique à une pure *connaissance de soi* car ce n'est pas le seul mouvement que la critique effectue. Il n'y a aucun doute que cette connaissance constitue une condition *nécessaire* en vue de l'accomplissement de la tâche que la critique s'est donnée. Pourtant, il ne s'agit pas d'une condition *suffisante*, étant donné qu'elle s'enchaîne impérativement avec un certain type de souci qui semble *l'accomplir*, pour ne pas dire *asservir*.

En effet, « là où les bornes de notre connaissance possible sont très étroites, l'inclination à juger grande, l'apparence qui s'offre, très trompeuse, et le préjudice causé par l'erreur considérable », ce souci, qu'on pourrait caractériser comme une « instruction *négative* », c'est-à-dire, que son rôle principal est de « nous préserver des erreurs », est pourvu d'« *encore plus d'importance* que mainte instruction positive », <sup>127</sup> ce qui implique « que toute la philosophie de la raison pure n'a pas d'autre but » <sup>128</sup> que lui. Or, puisque la critique affirme ne pouvoir rien faire contre les égarements de la raison elle-même, force est de constater qu'on fait face ici à une variante assez curieuse du *souci de soi*. Certes, « la connaissance que la raison a d'elle-même dans son usage transcendant (exubérant), sera

---

<sup>127</sup> Ibid., p. 491.

<sup>128</sup> Ibid., p. 492.

l'unique préservatif contre les égarements dans lesquels elle tombe quand elle s'abuse sur sa destination ». <sup>129</sup> Pourtant, le rôle de la critique sur ce point est simplement *informatif* et non pas *jurisprudential* : elle fait connaître et elle fait admettre. Pour le dire autrement, « c'est seulement de l'ignorance que les bornes de l'entendement sont responsables », tandis qu'au contraire, « c'est à nous-mêmes que nous devons imputer la responsabilité de l'erreur », puisque ce « qui nous y conduit c'est notre propre penchant à juger et à décider là-même où la limitation de notre capacité de juger et de décider ne nous donne pas le pouvoir de le faire ». <sup>130</sup>

Même hors-piste, la raison n'erre donc pas. Encore plus, l'une de ses escapades les plus éclatantes, à savoir, l'antinomie de la raison pure pratique, est vue par la critique comme « l'erreur la plus bienfaisante dans laquelle ait jamais pu tomber la raison humaine ». <sup>131</sup> Mais laissons de côté les sentiments de bonheur et soulignons que la transgression proprement dite se trouve ailleurs que dans la raison elle-même. Pourrait-on en conclure que la manière dont la critique prend soin du tout auquel elle appartient, n'est pas tellement une action positive visant à renforcer ses propres pouvoirs, mais plutôt une réaction, une défense, une résistance, bref, un geste principalement *négatif* ?

Une certaine prudence est nécessaire en proposant une réponse à cette question. Bien que « les propositions négatives n'ont pas d'autre fonction que d'empêcher l'erreur » <sup>132</sup> et malgré le fait que « l'autorité [de la critique] doit être reconnue par tout le monde », <sup>133</sup> il faut admettre que ce geste ne se laisse pas réduire à un *refus* autoritaire. <sup>134</sup> De même, ce n'est pas non plus ni une *censure* qui s'attaquerait de manière récurrente aux erreurs ponctuelles ni une *ingérence préventive générale* qui anéantirait, une fois pour toutes, ses ennemis actuels ou potentiels. <sup>135</sup> En effet, on pourrait dire que pour faire face à « tout un système d'illusions et de prestiges bien liés entre eux et réunis sous des principes communs », la critique se mobilise, se spécialise, met en place une législation qui est elle

---

<sup>129</sup> Immanuel KANT, *Prolégomènes à toute métaphysique future qui pourra se présenter comme science*, op.cit., p. 107.

<sup>130</sup> Immanuel KANT, *Logique*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2007, p. 60.

<sup>131</sup> Immanuel KANT, *Critique de la raison pratique*, op.cit., p. 115.

<sup>132</sup> Immanuel KANT, *Critique de la raison pure*, op.cit., p. 491.

<sup>133</sup> Ibid., p. 514. Nous ajoutons.

<sup>134</sup> Voir sur ce point, par exemple, Ibid., pp. 507-508 et 514-515.

<sup>135</sup> Sur la différence entre *censure* et *critique*, voir, par exemple, Ibid., p. 492.

aussi « tout à fait spéciale », <sup>136</sup> et se fait *discipline*.

Souvent négligée en tant que thème, cette procédure de défense des propositions de la raison pure est particulièrement parlante du point de vue qui nous intéresse ici, à savoir en ce qui concerne la logique opérationnelle du geste critique.<sup>137</sup> Ainsi, même si cette partie de la *Critique de la raison pure* peut être consultée pour confirmer ce qui a déjà été dit dans les parties précédentes concernant la droite usage de la raison pure, elle contient aussi des indications précieuses quant à l'opération qui devait s'en occuper.

De ce point de vue il est d'abord intéressant de noter que la critique semble agir, en quelque sorte, malgré elle. Ciblante son intervention à un champ bien délimité, celui de *l'usage transcendantal de la raison*,<sup>138</sup> elle souligne qu'il n'y a, « à proprement parler, aucune polémique »,<sup>139</sup> aucune raison donc d'intervenir. Toutefois, cet état des lieux n'empêche pas que les voix étrangères s'y mêlent et polémiquent effectivement, de sorte que la critique se trouve impliquée dans une controverse qui nécessite d'ailleurs l'emploi d'armes qui ne seraient pas admissibles dans l'usage simplement spéculatif de la raison, à savoir, *les hypothèses* et le *modus tollens*.

Ici, il faut admettre que l'évocation des hypothèses ne nous permette pas de préciser davantage leur emploi concret. Néanmoins, il en ressort nettement qu'elles constituent une partie *indispensable* de l'arsenal de la critique,<sup>140</sup> qu'elles ne sont utilisées que dans le but d'une défense légitime, et que « se défendre » ne signifie non pas « augmenter les preuves de son assertion », mais simplement, « réduire à néant les raisons apparentes par lesquels l'adversaire prétend ruiner notre propre assertion ».<sup>141</sup> Pour sa part, l'un des deux « secours

---

<sup>136</sup> Ibid., p. 492.

<sup>137</sup> Voir sur ce point, A.W. MOORE « The Transcendental Doctrine of Method », In Paul Guyer (éd.), *The Cambridge Companion to Kant's Critique of Pure Reason*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010, pp. 310-314. L'un des rares ouvrages, à notre connaissance, qui traite de cette thématique est celui d'Andrew CUTROFELLO, *Discipline and Critique: Kant, Poststructuralism, and the Problem of Modernity*, New York, State University of New York Press, 1994.

<sup>138</sup> Il est extrêmement important de retenir ici que la critique ne se préoccupe pas de l'usage *empirique* de la raison, mais seulement des énoncés prétendant à une validité *a priori* – nous y retournons dans la partie suivante.

<sup>139</sup> Immanuel KANT, *Critique de la raison pure*, op.cit., p. 517.

<sup>140</sup> Voir sur ce point, Ibid., pp. 527-528.

<sup>141</sup> Ibid., p. 527.

en cas d'urgence », <sup>142</sup> c'est-à-dire, l'une de deux modalités de preuves apagogiques, le *modus tollens*, nous l'indique clairement. Dans ce cas de figure, « au lieu de parcourir dans une preuve ostensive toute la série des principes qui peuvent conduire à la vérité d'une connaissance », on se met à trouver « une seule conséquence fautive parmi celles qui découlent du principe contraire » ce qui nous permet de soutenir que « ce contraire est faux et par suite, [que] la connaissance qu'on avait à prouver est vraie ». <sup>143</sup>

Néanmoins, la différence existant dans leur précision ne devrait pas dissimuler le trait qui est commun aux deux procédés. En se limitant à « constater que personne ne peut jamais affirmer le contraire avec une certitude apodictique », <sup>144</sup> c'est par *la négation du non-vrai* qu'ils arrivent à sauvegarder la vérité. En effet, en s'appuyant sur la seule référence que la critique fait à Socrate, à savoir, lorsqu'elle loue l'avantage « d'en finir une bonne fois avec toutes les objections [...] à la manière de SOCRATE, c'est-à-dire, par la preuve la plus claire de l'ignorance de l'adversaire », <sup>145</sup> nous pourrions proposer que, contrairement à une image qui fait de la *quête de la vérité* le trait caractéristique de la critique, son déroulement se présente plutôt comme une *contradiction*.

Concluons en résumant l'écart qui sépare l'opération par laquelle la critique vise à assurer la vérité de l'idée dont nous sommes partis, à savoir celle qui caractérise la critique en tant qu'une certaine « quête de vérité ». D'une part, le *sens* de la marche de la critique vers la vérité n'est pas progressif, mais plutôt *régressif*. En ce qui le concerne on pourrait donc dire, que la première effectue en quelque sorte un retour sans aller vers la dernière. D'autre part, il apparaît que la raison pour laquelle la critique se met en route n'est pas tellement l'irrésistibilité de la poursuite du vrai, mais plutôt le caractère *insupportable* du non-vrai qui l'entoure. Enfin, vu qu'elle chemine ainsi vers quelque chose qu'elle « connaît déjà », vers quelque chose d'oublié et d'égaré, vers quelque chose donc qu'elle estime digne d'être retrouvé et sauvé, on pourrait dire que la critique assure sa route non pas en pavant sa propre voie, mais en abattant les fourrés voyous qui recouvrent un chemin mille fois parcouru.

---

<sup>142</sup> Ibid., p. 535.

<sup>143</sup> Ibid.

<sup>144</sup> Ibid., p. 508.

<sup>145</sup> Ibid., p. 24.

Ceci dit, il faut avouer que les armes dont la critique dispose pour le faire semblent assez problématiques du point de vue de la finalité qu'elle est censée poursuivre. Du point de vue opérationnel, la critique arrive-t-elle à mener à bien son entreprise ? Quel sens faudra-t-il donner ici à une telle question ? Au lieu des *résultats*, faudrait-il parler des *effets* et si c'est le cas, quels sont les effets concrets produits par la critique en tant qu'opération de la raison ? C'est en partant de ces interrogations que nous adresserons dans la suite le problème de la finalité du geste critique kantien.

### 3. L'infini

Prise dans son ensemble, la critique est habituellement présentée, pour emprunter les mots de G.W.F. Hegel, comme relevant d'une « authentique tendance à l'objectivité parfaite »,<sup>146</sup> c'est-à-dire, dans des termes de *finitude*, de *complétude* et de *plénitude*. À vrai dire, le geste critique kantien s'énonce aussi régulièrement de la sorte, puisqu'il sonde « le sol [...] jusqu'à la profondeur où se trouvent les premiers fondements »<sup>147</sup> de « tous les pouvoirs de l'esprit déterminables a priori »;<sup>148</sup> car en sondant, il expose d'une manière « exacte et complète »<sup>149</sup> toutes les parties qui les constituent, non pas isolément, mais bien dans leurs « relations réciproques »;<sup>150</sup> et qu'il accomplit ainsi son travail « une fois pour toute ».<sup>151</sup> Il n'est, par conséquent, pas si surprenant que sa finalité soit également interprétée dans ces mêmes termes. D'un côté, celle-ci peut être lue à travers le rapport que la critique entretient avec la *métaphysique*. C'est une double question qui se pose ainsi, à savoir, si la première réussit à mettre en place la dernière, et si, en le faisant, elle n'est pas déjà elle-même une métaphysique. De l'autre côté, on pourrait partir du constat que c'est, en effet, l'institution du *tribunal de la raison* qui constitue le but ultime de l'entreprise critique, ce qui nous amènerait à l'interroger en termes *juridiques*, c'est-à-dire, à l'interpeller quant à *la légitimité de ses prétentions législatives*.

Toutefois, on a vu que dans une optique opérationnelle le but de la critique n'est pas tout à fait unique, dans le sens où il y est question plutôt de la réalisation cohérente de plusieurs procédures distinctes et que chacune d'entre elles fait preuve d'une finalité qui lui paraît propre.

---

<sup>146</sup> G.W.F. HEGEL, « L'essence de la critique philosophique en général et son rapport avec l'état présent de la philosophie en particulier », In *La relation du scepticisme avec la philosophie, suivi de L'essence de la critique philosophique*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1986, p. 88.

<sup>147</sup> Immanuel KANT, *Critique de la faculté de juger*, op.cit., p. 18.

<sup>148</sup> Immanuel KANT, « Première introduction à la Critique de la faculté de juger », In *Première introduction à la Critique de la faculté de juger, D'un ton grand seigneur adopté naguère en philosophie, Annonce de la proche conclusion d'un traité de paix perpétuelle en philosophie*, op.cit., p. 73.

<sup>149</sup> Immanuel KANT, *Critique de la raison pratique*, op.cit., p. 7.

<sup>150</sup> Ibid.,

<sup>151</sup> Immanuel KANT, *Critique de la raison pure*, op.cit., p. 26.

Par exemple, l'opération critique, elle *puise aux sources* (de la raison),<sup>152</sup> elle *distingue* (le principe du bonheur du principe de la moralité)<sup>153</sup> et elle *consolide* (une raison divisée avec elle-même).<sup>154</sup> Elle *met en relation* (les différentes composantes de notre raison),<sup>155</sup> elle *organise* (leur fonctionnement)<sup>156</sup> et elle *détermine* (les principes et les limites des connaissances qui en découlent).<sup>157</sup> Elle *examine* (les droits de la raison spéculative),<sup>158</sup> elle *prévient* (les faux pas du jugement)<sup>159</sup> et elle *incite* (à rechercher de façon critique).<sup>160</sup> Elle se *moque* (du verbiage des modernes)<sup>161</sup> et elle *loue* (la méthode sévère de l'illustre Wolff).<sup>162</sup> Elle *affranchit* (des illusions dogmatiques)<sup>163</sup> et elle *soumet* (tout).<sup>164</sup> Bref, elle effectue toute une série d'actions par rapport auxquelles on pourrait se demander si « la réalisation » d'une métaphysique scientifique n'est pas plutôt l'*effet* de leur réalisation coordonnée que leur *fin* à proprement parler.

C'est également à cause de cet état de fait qu'il paraît difficile de souscrire à une interprétation *juridique* de l'opération critique, c'est-à-dire de voir dans la critique tout simplement un « juge suprême ».<sup>165</sup> Il n'y a aucun doute que ces procédés puissent être résumés en deux sous-titres, la *connaissance de soi* et le *souci de soi* ; que de cette façon la critique vise à établir les *lois* du fonctionnement de nos facultés de connaître et d'assurer, non pas seulement le respect de ces lois, mais aussi et surtout du *droit* qu'elle avait ainsi institué. La critique ainsi décrite, elle pose et garde les limites, elle institue et défend une législation ; bref, tout semble comme si elle disait *non au nom de la raison*.

Cependant, est-on vraiment certain qu'une telle caractérisation décrit pleinement la

---

<sup>152</sup> Immanuel KANT, *Prolégomènes à toute métaphysique future qui pourra se présenter comme science*, op.cit., p.7.

<sup>153</sup> Voir, Immanuel KANT, *Critique de la raison pratique*, op.cit., p. 99.

<sup>154</sup> Voir, Immanuel KANT, *Prolégomènes à toute métaphysique future qui pourra se présenter comme science*, op.cit., p.122.

<sup>155</sup> Voir, Ibid., pp. 16-17.

<sup>156</sup> Ibid.

<sup>157</sup> Voir, Immanuel KANT, *Critique de la raison pure*, p. 21.

<sup>158</sup> Voir, Ibid., p. 26.

<sup>159</sup> Ibid., p. 149.

<sup>160</sup> Ibid., p. 518.

<sup>161</sup> Voir, Ibid., p. 230.

<sup>162</sup> Ibid., p. 26.

<sup>163</sup> Ibid., p. 319.

<sup>164</sup> Ibid., p. 6, note.

<sup>165</sup> Jürgen HABERMAS, *Le discours philosophique de la modernité. Douze conférences*, op.cit., p. 22.

complexité du geste critique de Kant ? En effet, la pluralité et la diversité des agissements de la critique, rendus visibles par l'optique opérationnelle, nous permettent de comprendre pourquoi une telle définition serait, en effet, pour emprunter les mots de Michel Foucault, « étrangement limitative. D'abord parce que ce serait une critique pauvre dans ses ressources, économe de ces procédés, monotone dans les tactiques qu'elle utilise, incapable d'invention et comme condamnée à se répéter toujours elle-même. Ensuite, parce qu'une critique qui n'aurait guère que la puissance du « non » ; hors d'état de rien produire, apte seulement à poser les limites, elle serait essentiellement anti-énergie ; tel serait le paradoxe de son efficace : ne rien pouvoir, sinon faire que ce qu'elle soumet ne puisse rien faire à son tour, sinon ce qu'elle lui laisse faire. Enfin, parce que c'est une critique dont le modèle serait essentiellement juridique, centré sur le seul énoncé de la loi et le seul fonctionnement d'interdit ».<sup>166</sup>

De fait : en saisissant la critique à son niveau opérationnel et en prêtant l'oreille à la manière dont elle décrit elle-même ses agissements, il paraît clairement que la critique fait bien plus que de « clamer non ». De ce point de vue, il semble donc très incertain de réduire la finalité de la critique kantienne aux fins qui lui sont habituellement attribuées. En effet, en adoptant une grille de lecture opérationnelle, nous sommes, d'une part, poussés à faire abstraction des questions de l'*efficacité* et de la *véracité* de l'entreprise critique et, d'autre part, invités à reformuler le problème de sa finalité de la façon suivante : quel est le *type de finalité* que véhiculent les agissements de la critique ? S'agit-il d'une finalité *théorique, pratique, ou esthétique* ? Sous les auspices de *quelle faculté de la raison* la critique s'effectue-t-elle, en tant que l'une de ses opérations ?

### 3.1. Réfléchir le jugement

Afin de proposer une réponse à cette série de questions, revenons d'abord à la manière spécifique dont la critique prend soin du tout auquel elle appartient. La première chose qu'il convient de noter en ce qui concerne « le versant disciplinaire » de l'opération critique, c'est qu'il ne faut pas confondre le *principe* qui guide son déroulement, c'est-à-dire, « la contradiction », avec la *finalité* dont il est porteur. Ainsi, il apparaît que ce sont surtout le

---

<sup>166</sup> Voir Michel FOUCAULT, *Histoire de la sexualité 1. La volonté de savoir*, Paris, Éditions Gallimard, 1976, pp. 112-113. Nous avons remplacé, à chaque occurrence, le mot « pouvoir » par celui de « critique ».

*mode* et la *portée* de son intervention dans les polémiques menaçant la raison qui pourraient nous fournir des indices quant à la visée disciplinaire de la critique.

Il était déjà indiqué dans la partie précédente que le cadre juridictionnel de la critique est bien délimité et que ses jugements sont loin d'être autoritaires. Ainsi, on pourrait penser qu'on fait face à une discipline bien imparfaite ou du moins tout à fait étrangère à une discipline qui devrait marquer la modernité, à savoir, une discipline minutieuse à laquelle nul événement ne pourrait échapper et pour laquelle nul mouvement n'est assez insignifiant pour qu'elle refuse de le contrôler jusque dans ses moindres détails. Néanmoins, il demeure que l'opération de la critique se charge bien du droit *usage* de la raison pure *dans son ensemble*, c'est-à-dire, que son souci ne porte pas seulement sur la séparation rigoureuse des exercices de la raison pure *théorique* et de la raison pure *pratique*, mais qu'elle veille également à la soumission inconditionnelle des maximes de nos actions à la loi de cette dernière,<sup>167</sup> et que de surcroît elle « rogne bien les ailes »<sup>168</sup> du *génie*, dans des cas où il est porté à dépasser les limites de l'emploi de la *faculté de juger*.

Vu que ses compétences concernent exclusivement l'usage *pur* et non pas *empirique*, elle cible donc la construction des énoncés qui sont effectivement peu nombreux, mais qui néanmoins représentent en quelque sorte des points d'ancrage à partir desquels se construit la matrice de tous nos pouvoirs de raisonner. Conformément à cela, la critique intervient dans les disputes, non pas pour « conjurer simplement que notre raison a des bornes » mais pour démontrer « par des principes, les limites déterminées », ou pour le dire autrement, elle n'expose « pas simplement l'ignorance *par rapport à tel ou tel point*, mais par rapport à *toutes les questions possibles d'une certaine espèce* ».<sup>169</sup> Par conséquent, ce n'est pas tellement la détermination d'un certain *contenu de connaissance* qu'accomplit la critique, mais plutôt l'encadrement d'une certaine *forme de savoir*. C'est que, sans vouloir déterminer quoi que ce soit par rapport aux objets de la connaissance, la critique se penche exclusivement sur leurs rapports avec nos facultés de l'âme respectives, c'est-à-dire, sur les

---

<sup>167</sup> Voir Immanuel KANT, *Critique de la raison pratique*, op.cit., pp. 86-87.

<sup>168</sup> Immanuel KANT, *Critique de la faculté de juger*, op.cit., p. 148.

<sup>169</sup> Immanuel KANT, *Critique de la raison pure*, op.cit., p. 519. Outre les mots « bornes » et « limites », c'est nous qui soulignons.

« conditions subjectives ‹ nécessaires › pour le[s] penser ». <sup>170</sup> Bref, on pourrait dire qu'en disciplinant la critique ne nous dit pas *que* mais *comment* penser, ou, pour utiliser ses propres mots, que « le procédé de la critique est celui qui est conforme à la faculté de juger réfléchissante ». <sup>171</sup>

Ainsi, cet aspect de l'opération critique s'effectue d'une manière qui « ne satisfait pas, à la vérité, aux questions de la raison, mais elle la *prépare*, cependant, à les résoudre, en excitant sa vigilance et en lui montrant les moyens solides de s'assurer dans sa possession légitime ». <sup>172</sup> En somme, la critique génère une grille d'intelligibilité qui semble favoriser le bon fonctionnement des « maximes de la faculté de juger », dans la mesure où celles-ci « ne disent pas ce qui arrive » mais « comment on doit juger » <sup>173</sup> et qu'en rattachant son « jugement à la raison humaine tout entière » <sup>174</sup> elles prétendent à penser « à la place de toute autre », <sup>175</sup> en faisant ainsi « de la pensée *un usage final* ». <sup>176</sup>

### 3.2. Se mouvoir au-dessus des abîmes

Tentons maintenant de repenser, à la lumière de ce qui vient d'être dit, la manière spécifique dont la critique creuse aux sources de la raison. Ce qui est frappant quant à la finalité de cette entreprise, c'est que la critique semble s'y engager tout en sachant qu'elle ne pourra, en quelque sorte, jamais l'achever.

Pour nous expliquer, rappelons en premier lieu que dans la recherche des origines, « la question capitale reste toujours de savoir : Que peuvent et jusqu'où peuvent connaître l'entendement et la raison, indépendamment de l'expérience ? et non : Comment le *pouvoir de penser* lui-même est-il possible ? ». <sup>177</sup> Ainsi, l'enjeu principal auquel la critique fait face consiste à *situer*, à *discriminer* et à *décrire* les conditions de possibilité d'une effectivité dont la réalité n'est pas à *prouver* et encore moins à *redouter*, mais bien à *expliquer*. <sup>178</sup> De

---

<sup>170</sup> Immanuel Kant, *Critique de la faculté de juger*, op.cit., p. 211. Nous ajoutons.

<sup>171</sup> Ibid., p. 211.

<sup>172</sup> Immanuel KANT, *Critique de la raison pure*, op.cit., p. 524.

<sup>173</sup> Immanuel KANT, *Critique de la faculté de juger*, op.cit., p. 30.

<sup>174</sup> Ibid., p. 127.

<sup>175</sup> Ibid.

<sup>176</sup> Ibid., p. 128. Nous soulignons.

<sup>177</sup> Immanuel KANT, *Critique de la raison pure*, op.cit., p. 9.

<sup>178</sup> Or, on pourrait nous rapprocher qu'une telle interprétation n'est valide qu'en ce qui concerne la critique de

surcroit, puisqu'il s'agit de rendre compte des différents *types de fonctionnement* de la raison et non pas de fonder son *essence*, les origines des différentes facultés de connaître se revêtent d'un caractère qui paraît exclure la possibilité même de leur *fondation* ultime.

Par exemple : « la simple idéalité de l'espace et du temps », <sup>179</sup> c'est-à-dire, de deux « conditions de la possibilité de toutes les choses en tant que phénomènes », <sup>180</sup> fait qu'il n'est pas question, quant à eux, de choses par rapport auxquelles on pourrait poursuivre la recherche des sources de *leur* propre possibilité. Ainsi, si le temps est bien *ce qui rend possible la perception*, il faut insister sur le fait que lui, à son tour, « ne peut pas être perçu en lui-même ». <sup>181</sup> Il ne fait donc aucun doute, aux yeux de la critique, qu'on ne puisse pas déterminer quoi que ce soit quant aux fondements de ce sur quoi repose notre expérience.

De même, la « conscience *a priori* de l'identité universelle de nous-mêmes par rapport à toutes les représentations qui peuvent jamais appartenir à notre connaissance », <sup>182</sup> c'est-à-dire, *l'aperception originnaire*, en tant qu'une « condition *nécessaire* de la possibilité de toutes les représentations », <sup>183</sup> est pareillement particulière dans le sens où la question de savoir si « cette représentation » est « claire [...] ou obscure, ne fait rien ici » – ce qui plus est : « il n'est même pas question de la réalité de cette conscience ». <sup>184</sup> La seule chose qui importe donc aux yeux de la critique, c'est que « la possibilité de la forme logique de toute connaissance repose nécessairement sur le rapport à cette aperception comme à un *pouvoir* ». <sup>185</sup> Ainsi, la manière dont l'opération critique arrive au *je* comme à l'une des sources de nos pouvoirs de connaître, ne se prolonge pas en un cercle vertigineux qui

---

la raison pure théorique et que sa deuxième entreprise vise justement à « établir qu'il y a une raison pure pratique » (Immanuel KANT, *Critique de la raison pratique*, op.cit., p.1). En effet, on ne saurait nier que la critique fait face à deux problèmes qui sont effectivement très différents : « Comment la raison pure peut-elle, *d'une part*, connaître a priori des objets, et comment, *d'autre part*, peut-elle être immédiatement un principe déterminant de la volonté, c'est-à-dire, de la causalité de l'être raisonnable, par rapport à la réalité des objets (simplement par la pensée de la valeur universelle de ses propres maximes comme loi) » (Ibid., p. 44). Toutefois, il ne faut pas perdre de vue le niveau opérationnel de la critique, étant donné que là, où la critique cherche justement « si une raison pure peut être pratique », elle « peut et elle « doit » même « commencer par les lois pratiques pures et leur réalité ». (Ibid., pp. 45-46).

<sup>179</sup> Immanuel KANT, *Critique de la raison pure*, op.cit., p. 227.

<sup>180</sup> Ibid., p. 157.

<sup>181</sup> Ibid., p. 178.

<sup>182</sup> Ibid., p. 130.

<sup>183</sup> Ibid. Nous soulignons.

<sup>184</sup> Ibid., p. 131.

<sup>185</sup> Ibid.

consisterait à se demander si moi j'existe réellement ou si quelqu'un me trompe ou pas. Au contraire, suite à un sondage critique « j'ai conscience de moi-même [...] non pas tel que j'apparais, ni tel que je suis en moi-même, mais j'ai seulement conscience *que* je suis ». <sup>186</sup>

Quant au caractère *indéterminé* des catégories, elles aussi des « conditions de la possibilité de l'expérience », <sup>187</sup> on pourrait penser qu'il n'est que provisoire et dû à une certaine *prudence* procédurale de la part de la critique. En effet, il y a sans doute « quelque chose d'étrange et même de paradoxal à dire qu'il faut qu'il y ait un concept qui doit avoir une signification mais qui ne serait pourtant susceptible d'aucune explication ». <sup>188</sup> Tel est par exemple le cas du principe de la succession dans le temps suivant la loi de la causalité, où la question de savoir « Comment donc quelque chose en général peut-il changer d'état (*verändert*) » n'a, du point de vue de la critique, absolument aucun sens, puisqu'elle n'en possède « *a priori* le moindre concept » <sup>189</sup> permettant de l'aborder. Pourtant, au dire de la critique,

« [...] on voit à présent que le motif de cette *prudence* est encore plus profond, parce que nous n'aurions pas pu définir les catégories quand même nous l'aurions voulu ; car si l'on écarte toutes les conditions de la sensibilité qui les signalent comme concepts d'un usage empirique possible et qu'on les prenne pour des concepts des choses en général (par suite de l'usage transcendantal), il n'y a rien à faire à leur égard que de considérer la fonction logique dans les jugements comme la condition de la possibilité des choses elles-mêmes, sans pour cela pouvoir montrer le moins du monde où elles peuvent avoir leur application et leur objet, ni, par conséquent, comment elles peuvent avoir une signification quelconque et une valeur objective dans l'entendement pur sans le secours de la sensibilité ». <sup>190</sup>

Pour résumer, la manière dont la critique se met en quête des sources subjectives de la connaissance est particulière en ceci qu'elle ne pose pas en même temps la question des sources de ces sources ou, pour le dire autrement, l'opération qu'elle effectue ne se préoccupe pas du bien-fondé des fondements, mais de la manière dont ces fondements agissent et doivent agir pour produire ce qu'elle considère qu'ils peuvent accomplir. Ainsi, ces sources, *pour autant que la critique est concernée*, sont des fondements sans fond, des intuitions vides sans objet, des fonctions déterminantes, mais non-déterminables, bref : ce

---

<sup>186</sup> Ibid., p. 135.

<sup>187</sup> Ibid., p. 139.

<sup>188</sup> Ibid., p. 221.

<sup>189</sup> Ibid., p. 193.

<sup>190</sup> Ibid., p. 219. Nous soulignons.

sont des conceptualisations *problématiques*, dans la mesure où leur réalité *ne peut pas être démontrée*, mais doit, par contre, être *nécessairement pensée* en tant que condition de la connaissance de la vérité.<sup>191</sup>

Alors, quelle est la conclusion que ce trait spécifique du geste critique kantien nous permet de tirer à l'égard de la question que nous avons posée ?

### 3.3. Faire place à la croyance

De prime abord, le manque de détermination que nous venons d'esquisser pourrait être interprété comme un échec de l'entreprise critique en tant que telle ou, du moins, comme le signe d'une radicalité manquée. D'autre part, la vacuité des sources de la raison pourrait nous amener à penser, contrairement à la conception répandue, que l'opération en question est tout sauf théorique.

Toutefois, il faut toute de suite souligner que la première option se trouve invalidée par le fait même du mouvement que la critique effectue vers les sources de la raison : l'opération critique est ainsi tout à fait « radicale », dans le sens où l'objectif de sa démarche n'est pas d'aller *jusqu'au bout* de choses, mais de parvenir jusqu'aux *débuts* de la possibilité de notre connaissance des phénomènes. De surcroît, en déplaçant la ligne directrice de sa recherche de la question d'*essence* à celle du *fonctionnement*, ainsi qu'en limitant ses compétences au problème du *comment*, c'est-à-dire, en laissant de côté le *pourquoi*, la critique semble faire preuve d'un type spécifique de la rationalité théorique qui renonce à la prétention d'une science unique et tout-englobante, c'est-à-dire, qu'elle refuse de donner une interprétation prétendument spéculative des choses qui doivent être pensées *autrement*.

Ceci dit, il faut insister sur le fait, qu'aux yeux de la critique elle-même, le *caractère* strictement théorique de sa démarche n'est pas, pour ainsi dire, autosuffisant, que celle-ci ne constitue pas une fin en soi, ou pour le dire autrement, qu'il ne faut pas la confondre avec les *effets* qu'elle produit :

« Mais quel est donc [...] ce trésor que nous pouvons léguer à la postérité avec une Métaphysique ainsi épurée

---

<sup>191</sup> Voir sur ce point, par exemple, *Ibid.*, p. 91.

par la Critique et placée aussi par elle dans une position fixe. On sera amené, par un coup d'œil rapide jeté sur cette *œuvre*, à penser que l'utilité n'est que *négative*, c'est-à-dire, que nous ne pourrons jamais, avec la raison spéculative, nous risquer au-delà des limites de l'expérience, et c'est là, dans le fait, sa première utilité. Mais cette utilité deviendra *positive*, dès qu'on s'apercevra que les principes sur lesquels la raison spéculative s'appuie pour se hasarder au-delà de ses limites ont en réalité pour conséquence inévitable non pas une *extension*, mais bien, à y regarder de plus près, un *rétrécissement* de l'usage de notre raison. En effet ces principes menacent d'étendre réellement à tout les limites de la sensibilité d'où ils relèvent proprement et d'annihiler entièrement l'usage pur de la raison (pratique). C'est pourquoi une critique qui limite la raison spéculative est *négative* en tant que telle ; mais supprimant du même coup un obstacle qui en menace l'usage pratique, ou qui menace même de l'anéantir, elle est en réalité d'une utilité *positive* et très importante, dès qu'on est convaincu qu'il y a un usage pratique absolument nécessaire de la raison pure (l'usage moral), dans lequel elle s'étend inévitablement au-delà des limites de la sensibilité, - en quoi, en vérité, elle n'a besoin d'aucun secours de la raison spéculative, - mais dans lequel aussi il faut qu'elle soit assurée contre toute opposition de la raison spéculative, pour ne pas tomber en contradiction avec elle-même ».<sup>192</sup>

Il est sans doute assez surprenant de voir que, selon son propre dire, le geste de la critique, aux allures d'ailleurs tout-à-fait *théoriques*, ne consiste pas tellement en une défense de la raison *spéculative*, mais contribue plutôt à soutenir et à promouvoir la cause de la raison *pratique*. C'est que, tout comme en ce qui concerne un certain nombre d'autres textes fondateurs de la modernité occidentale comme le *Leviathan* de Thomas Hobbes, où l'on ne s'attarde pas sur la fin, ou encore le *Tractatus theologico-politicus* de Baruch Spinoza, où on oublie le début, la critique de Kant est trop souvent lue par un biais qu'on aurait pu appeler « rationaliste », si la platitude de cette expression n'avait pas fait injustice justement à toute l'entreprise kantienne. Quoi qu'il en soit, voici l'une des phrases qui mériterait que l'on s'y attarde, pas seulement pour affirmer l'impossibilité d'une connaissance spéculative du « concept de Dieu », mais aussi pour s'informer quant à la finalité du geste critique kantien : « J'ai dû abolir le *savoir* afin d'obtenir la place pour la *croissance* ». <sup>193</sup>

Pour conclure, tentons donc de préciser l'image de laquelle nous sommes partis. Loin d'être renfermée dans un horizon d'objectivité finie, la critique ne cesse, d'un côté, d'insister sur la nécessité de l'existence des sources primaires qui ne peuvent jamais se manifester et, d'autre côté, de *préparer* l'avènement éventuel de la vérité. Ainsi on pourrait dire, qu'en promouvant l'exercice de notre faculté de juger et en dégageant l'espace pour le plein déploiement de notre raison pratique, le geste critique kantien, cette espèce de « méta-jugement » aux allures théoriques, s'accomplit en effet *selon les règles* de la faculté de

---

<sup>192</sup> Ibid., p. 22.

<sup>193</sup> Ibid., p. 24.

désirer et en faveur du *sentiment de plaisir et de peine*, c'est-à-dire, sous le signe d'une certaine « infinité ».

\*\*\*

La première partie de notre recherche avait donc essayée d'élucider la spécificité de la critique moderne en se focalisant sur le discours philosophique qui représente, en quelque sorte, le point éminent de la convergence de ces deux termes, « critique » et « modernité », à savoir, la philosophie d'Immanuel Kant. Or, pour tenter de discerner la signification de son caractère « critique », nous l'avons abordée non pas en proposant une interprétation de son *contenu* prétendument « critique », mais au contraire, à travers une analyse de la logique du *geste* avec lequel elle est censée avoir fait événement dans l'histoire de la philosophie, c'est-à-dire, en proposant une analyse de l'opération de la raison qui dans cette philosophie se trouve désignée par le terme de « critique ». La critique kantienne n'était donc pas approchée sous l'angle des *thèmes* qu'elle développait mais plutôt quant aux *procédures* qu'elle effectuait relativement aux « objets » qu'elle traitait. En suivant cette voie, elle a pu être vue non pas tant comme un ensemble d'*énoncés philosophiques*, mais plutôt comme une série d'*actes de la raison*, obéissant à leurs propres *principes* et témoignant d'une *logique* particulière, c'est-à-dire, qu'ils n'étaient pas réductibles à ces premiers.

Ainsi, en se plaçant à son niveau réflexif, la narration que la critique nous a fourni du paysage de sa propre apparition indiquait la présence d'une « rationalité temporelle », c'est-à-dire, d'une certaine mise en rapport du passé, du présent et du futur, où c'était à partir d'une situation problématique présente que la critique, tout en faisant fi de sa valeur normative, s'informait du passé, afin de préparer la voie pour l'avènement de l'à-venir. De même, le déplacement du regard que la critique effectuait par rapport à son « objet » n'était pas anodin. Le fait que la première ne cherchait pas à atteindre l'*essence* du dernier, mais visait à le capter *en acte*, et que pour ce faire elle considérait nécessaire de percer jusqu'aux *sources* qui lui permettaient de fonctionner, a mis en relief une *orientation* analytique spécifique, qui non seulement précédait *logiquement* les résultats éventuellement obtenus, mais semblait les préparer *pratiquement*. Contrairement à une image répandue assignant la critique à une position d'extériorité temporelle et spatiale, ces deux caractéristiques

procédurales nous permettaient de discerner un principe commun que nous avons proposé d'appeler le principe d'*immanence*.

Ensuite, c'étaient au *sens*, à la *motivation* et au *déroulement* de sa démarche que nous avons tenté d'appliquer notre grille d'analyse opérationnelle. Quant au premier, ce changement de perspective nous a permis de préciser l'interprétation habituelle de la critique qui la caractérise en tant qu'une « recherche de vérité ». C'est qu'en déplaçant le regard de la *signification* vers le *sens* de la démarche du geste critique de Kant, il s'avérait qu'il fallait prendre au pied de la lettre le préfix régissant l'emploi du verbe *rechercher*, c'est-à-dire, que contrairement à ce à quoi on pourrait s'attendre, la direction de la marche que la critique effectuait vers la vérité était, en effet, *régressive*. Étant donné que ce n'était alors ni une certaine « soif de la vérité » ni une certaine « posture sceptique » qui amorçait le geste critique de Kant, mais plutôt le *caractère insupportable du non-vrai* qui l'entourait, c'était aussi sa *motivation* qui se trouvait ainsi transformée. En tenant compte aussi du caractère *problématique* des outils qu'il utilisait pour repousser ses adversaires et surtout de la qualité antithétique des *procédés* qu'il avait mobilisés pour discipliner la pensée, on avait proposé de résumer le principe qui guidait cette partie de son opération sous le terme de *contradiction*.

Enfin, c'était la *pluralité* et la *diversité* de ses agissements ainsi qu'un certain formalisme des résultats auxquels il parvenait, qui annonçaient le besoin de clarifier le type de finalité que poursuivait le geste critique de Kant. La manière dont il veillait sur le bon exercice de notre raison pure dans son ensemble indiquait, d'abord, que ce geste s'effectuait sous les auspices du *sentiment de plaisir et de peine*. Ensuite, le fait que sa *quête de sources* aboutissait à une circonscription des *fonds sans fondement* nous a permis de discerner que cette recherche aux allures théoriques visait en effet à ouvrir l'espace pour une faculté de l'âme qui lui était hétérogène, à savoir, *la faculté de désirer*. Ainsi, nous avons proposé, qu'en s'exerçant selon les normes propres à la *faculté de juger réfléchissante* et en libérant l'espace pour le plein déploiement de la *raison pratique*, le geste critique kantien s'accomplissait, pour ainsi dire, au profit d'une certaine « infinité ».

D'ailleurs, tout paraît comme si, à la fin de cette recherche, quelque chose nous oblige à

revenir sur la distinction dont nous sommes partis, à savoir, celle entre *thème* et *opération* de la pensée, que nous avons construite à partir de la différenciation entre *concepts thématiques* et *concepts opératoires* proposée par Eugen Fink. Pour illustrer le fonctionnement de ces derniers, Fink avait pris pour exemple l'usage du concept de *formation* dans le champ de la *pédagogie* et des catégories de la *domination* qui sont mis à l'œuvre dans la théorie marxienne du *travail*, en soulignant en passant, qu'il s'agit des concepts *empruntés* des autres mondes de la pensée et *adaptés* en fonction de la matière qu'ils sont censés affronter désormais.<sup>194</sup> Or, si ce caractère de *concepts opératoires* paraît poser un problème au niveau de la *solidité* de leur *fondation* ainsi qu'en ce qui concerne la *légitimité* de leur *usage* déplacé, on pourrait se demander s'il ne met pas en danger la prétention à l'*originalité* d'une opération de la raison. Pour le dire autrement, il n'y a aucun doute que du point de vue thématique la critique de Kant propose une *problématique inédite*.<sup>195</sup> Toutefois, dans une optique opérationnelle, on ne peut pas éviter la question, si la *manière* dont elle la *pose* est également *nouvelle*, ou si, par contre, elle n'est pas elle-même venue de quelque part, ce qui voudrait dire, qu'elle véhicule une histoire qu'il serait utile de raconter.

Cette caractéristique du geste kantien nous permettrait alors de passer à la partie historique de notre recherche non pas en proposant une nouvelle histoire de la critique en tant que telle ou en œuvrant à lui trouver une place dans des histoires de la critique déjà existantes, mais plutôt en recherchant les conditions de possibilité de sa propre émergence. La problématisation historique du geste critique de Kant se poserait ainsi de la manière suivante : comment se fait-il qu'un tel acte de la raison ait pris forme dans nos sociétés occidentales *modernes* ? À quel moment et dans quel contexte social nous nous sommes tournés vers le passé non pas pour y chercher des réponses autoritatives aux questions éternelles, mais pour s'en instruire, en fonction des questions qui s'imposaient à partir de la situation propre à notre présent ? Comment s'est-il fait que nous nous soyons mis à parler non pas tellement *de* la chose, mais plutôt *au nom* d'elle, non pas dans l'ambition de la dévoiler définitivement, mais afin d'élucider, d'orienter et de régler les énoncés qui la

---

<sup>194</sup> Eugen FINK, « Les concepts opératoires dans la phénoménologie de Husserl », In *Proximité et distance : Essais et conférences phénoménologiques*, op.cit., pp. 153-4.

<sup>195</sup> Gérard LEBRUN, *Kant et la fin de la métaphysique. Essai sur la « Critique de la faculté de juger »*, op.cit., pp. 9-23.

concernaient ? Enfin, que s'est-il passé, pour utiliser une terminologie foucauldienne, au niveau de la relation entre le « pouvoir » et le « savoir » de la sorte qu'une ré-articulation fût demandée et pour qu'une opération *critique* de la raison fût élaborée afin de l'assurer ?

En posant cette série des questions, on voit peut-être plus clairement en quoi une telle histoire de la critique doit se distinguer des historicisations qu'avaient produites les disciplines phares des sciences humaines et sociales, à savoir, l'anthropologie, l'histoire et la sociologie. Comme nous reviendrons d'une manière ponctuelle sur ces discours au fur et à mesure de notre analyse, nous nous limiterons ici à une présentation schématique des principaux points de divergence qui les séparent d'une interprétation proprement philosophique.

D'une part, celle-ci ne saurait pas suivre, l'anthropologue Jack Goody, lorsqu'il propose, dans l'une des études contenues dans son *The domestication of the savage mind*, que l'apparition, le développement et la consolidation de la critique était en quelque sorte concomitante avec l'avènement, la propagation et l'affirmation d'un certain mode de communication, à savoir, *l'écriture*.<sup>196</sup> C'est que notre enquête ne consistera pas en une précision des facteurs sociaux permettant de déclencher une *disposition de l'esprit* ou une *capacité de la raison* transhistorique et transculturelle, mais, en revanche, en une recherche de l'apparition d'une opération de la raison *proprement moderne*.

De même, la manière dont l'historien Anthony Grafton propose de retracer, dans son livre *Forgers and Critics*, « une longue tradition de pensée critique qui, à travers les siècles, a connu des applications diverses mais non des changements radicaux »,<sup>197</sup> nous paraît également problématique, même si la critique est ici comprise d'une manière presque contraire et surtout beaucoup plus étroite que ce n'était le cas chez Goody, à savoir, comme une *technique de lecture de textes* et non pas n'importe quels textes, mais des textes *forgés*. C'est que son travail paraît procéder en ayant recours à une définition théorique de la critique *préalable* aux faits empiriques qu'il étudie et qu'ainsi il lui arrive d'attribuer « la

---

<sup>196</sup> Voir Jack GOODY, *Raison graphique. La domestication de la pensée sauvage*, op.cit., pp. 85–107.

<sup>197</sup> Anthony GRAFTON, *Fausaires et critiques. Créativité et duplicité chez les érudits occidentaux*, Paris, Les Belles Lettres, 1993, p. 102.

pratique de la critique » aux auteurs qui ne caractérisaient pas leurs entreprises en utilisant ce terme. Par contraste avec cette recherche historique qui fait fi de ce que nous avons établi comme l'une des caractéristiques clés du geste critique moderne, à savoir, son « niveau réflexif », notre enquête devra tenter d'identifier le moment où, dans l'histoire de nos sociétés occidentales modernes, la critique a été conceptualisée d'une manière réfléchie.

Enfin, il apparaît que la manière dont le sociologue Ernst Troeltsch, dans son recueil de textes regroupés en français sous le titre *Protestantisme et modernité*,<sup>198</sup> décrit le rôle de la Réforme dans le surgissement de la critique à l'époque moderne, souffre de faiblesses similaires. C'est que, malgré sa volonté de réfléchir sur la critique à l'intérieur d'un cadre historique proprement moderne et en dépit du fait qu'il situe son établissement dans un contexte social précis, il n'en tire pas des conséquences pour ce qui est du contenu spécifique véhiculé par ce concept. En revanche, notre interprétation de l'histoire de la critique devra se pencher justement sur la question de savoir comment se fait-il qu'une certaine attitude « contradictoire » soit devenue l'une de ses caractéristiques principales et pourquoi cette contradiction bien spécifique s'accomplit dans le sens d'une promotion de la raison *pratique*.

Pour nous donner des moyens de répondre au problème des conditions de possibilité de l'émergence de la critique moderne, nous devrions alors rentrer en dialogue plutôt avec deux historicisations de la critique qui se situent au carrefour des discours historiques et philosophiques et qui, de surcroît, paraissent prendre en considération les éléments principaux sur lesquels devrait se focaliser notre propre interprétation de l'histoire du geste critique kantien, à savoir, son caractère proprement *moderne, réfléchi* et *pratique*. Comme la généalogie proposée par Michel Foucault et son histoire conceptuelle avancée par les auteurs de la *Begriffsgeschichte* occupent en outre une place hégémonique parmi les tentatives d'historicisations de la critique, nous proposons de s'y attarder plus longuement, avant d'entamer notre propre recherche historique.

---

<sup>198</sup> Ernst TROELTSCH, *Protestantisme et modernité*, Paris, Gallimard, 1991. Ce recueil contient la traduction française des textes suivants : *Calvinismus und Luthertum. Ueberblick* (1909) ; *Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt* (1911) ; *Religion, Wirtschaft und Gesellschaft* (1913) et *Das Verhältnis des Protestantismus zur Kultur. Ueberblick* (1913).

## « DE LA PÂTE ET DES OS » : VERS UNE GÉNÉALOGIE CONCEPTUELLE DE LA CRITIQUE MODERNE

Dans une recherche malheureusement inachevée, mais toutefois publiée après la mort de l'auteur, Giorgio Tonelli notait :

« Incredible as it may seem, the boundless secondary literature about Kant does not offer one single account of the history of the term 'Critique' prior to its appearance in his works. This neglect probably stems from the feeling that the meaning of the term in question can be taken as a matter of course, and that, this term is so widely used that it has not much of a specific meaning left, - albeit in its derivation "Criticism", as one of the denominations of Kant's school of thought, i.e. as a synonym of "Transcendental Idealism" or of "Kantianism" ». <sup>199</sup>

Il est à regretter que Tonelli n'ait pas pu mener à bien son entreprise, en présentant les implications que son enquête historique pourrait avoir pour notre compréhension de la philosophie critique kantienne. Néanmoins, il s'avère que l'approche qu'il avait adoptée pour l'effectuer, à savoir, une approche qui partait d'une définition terminologique du sens de la critique et adoptait ensuite une grille de lecture « thématique » pour essayer de retracer son développement ultérieur, n'était pas inédite et que, de surcroît, elle continue à structurer de nombreuses réflexions contemporaines sur l'histoire de la critique, non pas spécifiquement kantienne certes, mais, pour ainsi dire, en général. <sup>200</sup>

Tel est aussi notamment le cas des recherches issues de l'école de la *Begriffsgeschichte* qui, en intégrant cette perspective terminologique au sein d'un véritable paradigme historiographique, devraient nous aider à rechercher les origines de ce phénomène

---

<sup>199</sup> Giorgio TONELLI, « 'Critique' and Related Terms Prior to Kant: A Historical Survey », In *Kant-Studien*, op.cit., p. 119.

<sup>200</sup> Outre les nombreux dictionnaires et ouvrages encyclopédiques auxquels Tonelli fait référence au début de son article, une telle approche paraît structurer la majorité des enquêtes sur l'histoire de la critique. De notre côté, nous avons pu l'apercevoir dans les travaux suivants : J.E. SANDYS, *A History of Classical Scholarship from the sixth century B.C. to the end of the Middle Ages*, Cambridge, Cambridge University Press, 1903 ; Jean STEINMANN, *La critique devant la Bible*, Paris, Fayard, 1956 ; René WELLEK, *Concepts of Criticism*, New Haven, Yale University Press, 1963 ; Rudolf PFEIFFER, *History of Classical Scholarship from the Beginnings to the End of the Hellenistic Age*, Oxford, Oxford University Press, 1968 ; Herbert JAUMANN, *Critica. Untersuchungen zur Geschichte der Literaturkritik zwischen Quintilian und Thomasius*, Leiden, E.J. Brill, 1995 ; les textes réunis dans le numéro thématique « La critique jusqu'à Kant » de la *Revue de la Métaphysique et de Morale*, 4 (octobre-décembre), 1999 ; Jean JEHASSE, *Renaissance de la critique. L'essor de l'Humanisme érudit de 1560 à 1614*, op.cit. ; Ewa DOMANSKA, « Historiographical criticism. A manifesto », In K. Jenkins, S. Morgan, & A. Munslow (éd.), *Manifestos for History*, New York, Routledge, 2007, pp. 197–204 ; et Pierre GIBERT, *L'invention critique de la Bible. XVe-XVIIIe siècle*, Paris, Gallimard, 2010.

historique qu'est le geste critique moderne. Vu que son optique conceptuelle semble entrer en résonance avec ce que nous avons appelé le « niveau réflexif » de la critique kantienne ; que sa méthode se donne pour but de faire ressortir les conditions sociales qui avaient structuré l'émergence et le développement de ce concept marquant la modernité ; et que ses analyses visent à mettre en évidence ses incidences politiques ; nous examinerons alors de plus près la manière dont les auteurs de cette tradition avaient tenté d'historiciser ce *Grundbegriff* de la modernité.

Alors, lorsque l'on pense au traitement de la critique par la *Begriffsgeschichte*, on songe habituellement au tout premier livre de Reinhart Koselleck, *Kritik und Krise. Eine Beitrag zur Pathogenese der bürgerlichen Welt*, publié en 1959 et issue de sa thèse de doctorat, soutenue quatre ans avant à l'Université de Heidelberg.<sup>201</sup> Or, il est important de rappeler que l'approche de l'histoire conceptuelle était élaborée *collectivement* et surtout bien *après* le fameux ouvrage.<sup>202</sup> Ceci dit, vu que cette évolution théorique et collaboration empirique n'ont jamais poussé Koselleck à modifier substantiellement les thèses principales de sa contribution et surtout étant donné que l'influence de celle-ci est clairement perceptibles dans les autres textes de la *Begriffsgeschichte* proprement dit, nous ne questionnerons pas ici la validité de cette identification.

Ainsi, on soulignera surtout le fait que ceci n'est pas le seul mot de cette perspective concernant l'histoire de la critique moderne : dans le troisième volume du dictionnaire *Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, publié presque trente ans après la thèse de Koselleck, on trouve l'article « Kritik » de Kurt Röttgers ; et dans le cinquième tome du *Handbuch politisch-sozialer Grundbegriffe in Frankreich 1680-1820*, l'entrée « Critique », rédigé par Martin Fontius.<sup>203</sup>

---

<sup>201</sup> Voir Reinhart KOSELLECK, *Le règne de la critique*, op.cit., 1979.

<sup>202</sup> Voir sur ce point le texte de James VAN HORN MELTON, « Otto Bruner and the Ideological Origins of Begriffsgeschichte », In H. Lehmann & M. Richter (éd.), *The Meaning of Historical Terms and Concepts. New Studies on Begriffsgeschichte*. Washington, German Historical Institute, 1996, pp. 21–33 ; et l'ouvrage de Melvin RICHTER, *The History of Political and Social Concepts. A Critical Introduction*, Oxford, Oxford University Press, 1995.

<sup>203</sup> Voir, respectivement, Kurt RÖTTGERS, « Kritik », In O. Brunner, W. Conze, & R. Koselleck (éd.), *Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland, Band 3.*, op.cit., pp. 651-675 ; et Martin FONTIUS, « Critique », In R. Reichardt et al. (éd.) : *Handbuch politisch-sozialer Grundbegriffe in Frankreich 1680-1820, Heft 5: Critique (Martin Fontius); Financier, Banquier, Capitaliste (Anette Höfer); Matérialisme, Matérialiste (Rolf Geißler)*, op.cit., pp. 7-26.

Comme ces textes traitent donc en quelque sorte du « même objet », mais dans des périodes historiques et des aires culturelles différentes, et puisqu'ils partagent la perspective théorique, mais ne coïncident toutefois pas complètement dans leurs analyses, nous les traiterons comme un ensemble homogène et mettrons en relief, lorsque ceci s'avère nécessaire, les interprétations spécifiques des auteurs particuliers.

## 1. Les sources de la notion

### 1.1. La critique comme un terme antique

Pour commencer, soulignons que c'est en fonction d'une certaine tentative d'éloignement de l'histoire des idées classique, ou de la *Geistesgeschichte*, si l'on veut, que les auteurs de la *Begriffsgeschichte* ont tenté d'associer les « analyses relevant de l'histoire de l'esprit » avec « l'analyse des conditions sociales » de la naissance et de la propagation des notions clés de la modernité.<sup>204</sup> Or, étant donné l'importance que cette approche est censée d'accorder aux implications sociales de nos conceptualisations,<sup>205</sup> il est assez curieux de voir que les récits de l'histoire de la critique auxquels elle a donné lieu paraissent être structurés, dans une large mesure, par une perspective terminologique. C'est ainsi que débute l'article de Kurt Röttgers :

« Le mot « critique » trouve son origine dans l'adjectif grec 'κριτικός', du verbe 'κρίνω': 'séparer', 'diviser', 'décider', 'juger', 'accuser', 'disputer', et appartient à la famille de mots indo-européenne (s)ker- : 'séparer', 'diviser', 'distinguer'. D'un point de vue terminologie, il semble que les Grecs utilisaient le groupe de mots autour de κρις - (κρισις, κριτής, κριτικός), probablement d'abord dans le domaine juridique, où elle pourrait être utilisée pour désigner tant l'acte de l'accusation (la proclamation du différend) que celui du jugement (l'issu du litige) ». <sup>206</sup>

Faisant écho à la démarche de Reinhart Koselleck dans *Kritik und Krise*, la critique est donc ici comprise comme désignant primordialement une activité de « décomposition », de « séparation », de « décision », de « jugement », et d'« accusation ». Selon le dernier, cette activité se déroulait principalement « dans la juridiction et dans les tribunaux », tandis que

---

<sup>204</sup> Sur ce point, voir Reinhart KOSELLECK, *Le règne de la critique*, op.cit., p. 8. Quant aux étapes par lesquelles avait passé la constitution de l'histoire conceptuelle, voir le début de l'article de Sandro CHIGNOLA, « History of political thought and the history of political concepts : Koselleck's proposal and Italian research », *History of political thought*, Vol. XXIII, No. 3, Autumn 2002, pp. 517-541.

<sup>205</sup> En ce qui concerne la relation entre l'histoire sociale et l'histoire conceptuelle, voir Reinhart KOSELLECK, « Begriffsgeschichte und Sozialgeschichte », In Peter Christian Ludz (éd.), *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie. Sonderheft 16. Soziologie und Sozialgeschichte*, Opladen, Westdeutscher Verlag, 1972, p. 116-131.

<sup>206</sup> Voir Kurt RÖTTGERS, « Kritik », In O. Brunner, W. Conze, & R. Koselleck (éd.), *Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland, Band 3.*, op.cit., pp. 651-2. Nous traduisons à partir de l'original allemand: « Das Wort "Kritik" hat seinen Ursprung im griechischen Adjektiv "κριτικός" zum Verbum "κρίνω": "scheiden", "trennen", "entscheiden", "urteilen", "anklagen", "streiten" und gehört zur indogermanischen Wortsippe (s)ker-: "scheiden" ; "trennen" ; "unterscheiden". Terminologisch verwendeten die Griechen die Wortgruppe um κρις – (κρισις, κριτής, κριτικός), wohl zuerst in der Rechtssphäre, wobei sowohl die Anklage (der Streitvorfall) wie auch das ergangene Urteil (der Streitausgang) damit bezeichnet werden konnten ».

les diverses formes issues de la racine *κρίνω* étaient présentes dans les domaines de l'épistémologie (Platon), de la politique (Aristote), de la religion (dans la Septante) et de la médecine (Hippocrate et Galien).<sup>207</sup> Bien qu'on puisse assumer que cette notion ait été reprise des différentes manières dans les domaines que nous venons d'indiquer ci-dessus, c'est apparemment à partir de son sens élémentaire que les auteurs de la *Begriffsgeschichte* comprennent et l'essence du concept de critique et son *développement* ultérieur. C'est ainsi que les décrit Martin Fontius :

« Lorsqu'il était adopté en français à partir du mot latin *critica* dans le 17<sup>ème</sup> siècle, le concept de *critique* est resté imprégné de la signification que sa racine possédait originairement en grec, et désignait une science déterminante et décisive ». <sup>208</sup>

Toutefois, comme c'est justement cette erreur qu'elle reproche à une perspective philosophique classique, il serait injuste de dire que l'histoire conceptuelle offre une image *statique* de l'histoire de la critique. Selon Röttgers, celle-ci aurait connue à notre âge une triple *généralisation* : de portée, de fonction et de porteur.<sup>209</sup> Si la critique était réintroduite à l'époque moderne d'abord à travers les domaines de la *philologie*, de la *logique* et de l'*esthétique* et avait affaire principalement aux textes de la *tradition classique*, elle aurait ensuite élargi le domaine de ses compétences aux *textes sacrés* et aurait fini par se soumettre *tout* ce qui l'entourait, y compris la raison elle-même. Simultanément, le concept de critique désignait un jugement de plus en plus puissant, de sorte qu'il aurait finalement atteint une espèce d'omnipotence, en représentant la condition même de toute compréhension correcte en tant que telle. Du fait de ces extensions, la critique, une activité qui était initialement pratiquée par un cercle restreint des sujets spécialisés, à savoir, les érudits, était ensuite passée aux mains des personnages spécialement doués, c'est-à-dire, des génies, et aurait fini en représentant une capacité de la raison elle-même que tout le monde pourrait mobiliser.

---

<sup>207</sup> Voir Reinhart KOSELLECK, *Le règne de la critique*, op.cit., pp. 164-167.

<sup>208</sup> Voir Martin FONTIUS, « Critique », In R. Reichardt et al. (éd.), *Handbuch politisch-sozialer Grundbegriffe in Frankreich 1680-1820, Heft 5: Critique (Martin Fontius); Financier, Banquier, Capitaliste (Anette Höfer); Matérialisme, Matérialiste (Rolf Geißler)*, op.cit., p. 7. Nous traduisons à partir de l'original allemand : « Der Begriff *critique* blieb, als er im 17. Jh. aus dem lateinischen *critica* ins Französische übernommen wurde, mit der Bedeutung behaftet, die der Wortstamm ursprünglich im Griechischen besessen hatte, und bezeichnete, *die beurteilende, entscheidende Wissenschaft* ».

<sup>209</sup> Kurt RÖTTGERS, « Kritik », In O. Brunner, W. Conze, & R. Koselleck (éd.), *Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland, Band 3.*, op.cit., p. 655.

L'image d'une critique qui doit s'en prendre à tout car sinon tout le monde resterait ignorant et le monde incompris, paraît être une interprétation assez fidèle de la connotation actuelle de ce concept : la critique est ainsi bel et bien un *Grundbegriff* de la modernité, c'est-à-dire, que sa portée se présente comme *universelle*, sa fonction comme *fondamentale* et ses porteurs comme *omniprésents*. Pourtant, bien que Röttgers nous présente une histoire de ce concept où, tout en gardant son sens primordial, la critique n'est donc ni immuable ni immobile, rappelons, d'une part, que notre propre analyse du geste critique kantien indique clairement que le sens de celui-ci ne peut pas être compris en ayant recours à la signification de sa racine antique, c'est-à-dire, en le réduisant à une nébuleuse activité de « décomposition », de « séparation » et de « décision », et soulignons d'autre part, que les entreprises critiques contemporaines témoignent d'un caractère qui resterait probablement mal compris si l'on voyait en lui une simple « généralisation » d'une activité antique. Tournons-nous alors vers le récit que propose Koselleck dans son *Kritik und Krise*, où la spécificité de la critique moderne ressurgit un peu plus clairement.

En se donnant pour tâche de clarifier les origines historiques de la crise politique qui l'entourait, l'historien allemand avait proposé que cette dernière soit en effet le fruit d'un long processus qui avait commencé à l'aube de la modernité. On pourrait dire que, selon lui, nos sociétés occidentales modernes se sont constituées sur le fonds d'une certaine distinction entre les domaines de la morale et de la politique, survenue à la fin du XVI<sup>ème</sup> siècle, c'est-à-dire, à l'issue des *Guerres de religion*. L'un des résultats principaux de celles-ci était la mise en place d'un système politique absolutiste qui, dans le but de remédier aux effets néfastes des conflits religieux, avait établi, « au-dessus des religions, un champ d'action rationnel déterminé par l'État et par la politique ».<sup>210</sup> Exemplifiée par la théorie de Thomas Hobbes, cette séparation de la morale et de la politique était particulière en ceci qu'elle subordonnait la première à la dernière, en dégageant ainsi l'espace pour l'instauration d'une sphère d'action politique *autonome*, c'est-à-dire, d'une « espace où la politique pouvait se développer en dehors de toute considération morale ».<sup>211</sup>

---

<sup>210</sup> Reinhart KOSELLECK, *Le règne de la critique*, op.cit., p. 13.

<sup>211</sup> Ibid.

D'ailleurs, ce n'étaient pas seulement les rapports entre les deux *institutions*, à savoir, l'Église et l'État, qui se trouvaient ainsi réorganisés. C'est que, à la suite de la Réforme et à cause de la « division consécutive des instances religieuses », <sup>212</sup> c'était aussi *l'homme moderne* en tant que tel qui se voyait ainsi renvoyé à sa propre conscience, divisé entre ses pensées intérieures et ses actions extérieures, ainsi qu'assujetti, à la fois, à un ordre spirituel et à une autorité séculière. De ce point de vue, la spécificité de l'ordre absolutiste consistait dans le fait d'avoir *neutralisé* la portée politique de la conscience spirituelle particulière, c'est-à-dire que Hobbes, en introduisant l'État comme instance pratique suprême, avait retiré « aux convictions privées leur répercussion politique ». <sup>213</sup>

Alors, tout paraît comme si cette conscience morale qui se trouvait ainsi immobilisée cherchait tout de suite à se (re)politiser. C'est que, sur la base de la même distinction entre la morale et la politique qui avait donné lieu au système absolutiste et parallèlement à l'articulation de leur rapport qui y était mise en place, se développait une autre tendance historique des sociétés occidentales modernes qui non seulement se distinguait du susdit système, mais semblait l'avoir subverti de l'intérieur. Plus précisément, Koselleck propose que ce fût à peu près à cette même époque que l'élite de la bourgeoisie naissante, représentée par deux groupements sociaux, à savoir, la *République des Lettres* et les *loges maçonniques*, avait amorcé un processus qui commençait d'abord par la *socialisation* du pouvoir spirituel du jugement moral, passait ensuite par *l'autonomisation* de la morale sociale et aboutissait enfin à la « légifération » des opinions privées ou, pour le dire autrement, à la *moralisation* du domaine politique. <sup>214</sup>

Bien que cet autre axe constitutif de la modernité occidentale fût, du point de vue théorique, d'abord développé par John Locke et ensuite conduit à ses conséquences ultimes par ce que Koselleck appelle « les philosophes des Lumières », ce sont notamment les deux groupes sociaux porteurs de ce mouvement qui retiendront notre attention, vu que c'est surtout à leur investissement de la pratique de la critique que l'historien allemand attribue la genèse de la crise politique de son temps.

---

<sup>212</sup> Ibid., p. 24.

<sup>213</sup> Ibid., p. 25.

<sup>214</sup> Voir, sur ce point, notamment le chapitre « La conception que les philosophes des Lumières avaient d'eux-mêmes », Ibid., pp. 43-105.

D'une part, on pourrait dire que le rôle des francs-maçons était en quelque sorte l'implémentation de la théorie lockéenne, d'une théorie qui, en insistant sur l'enchaînement du for intérieur et des lois morales civiles, ainsi que sur le caractère effectivement législatif de l'opinion publique, voulait, selon Koselleck, « uniquement [...] montrer les origines et le genre des lois qui décident réellement de la vie sociale concrète ». <sup>215</sup> Si cette théorie n'était à la base donc que *descriptive*, il apparaît que les maçons l'ont transformée, pour ainsi dire, en un *impératif*. En élevant le jugement moral au statut d'autorité ultime en matière de régulation de la vie collective, les loges maçonniques réorganisaient le rapport entre la morale et la politique de la sorte que c'était désormais la première qui non seulement l'emportait sur la deuxième, mais devrait aussi la *censurer* effectivement.

D'autre part, cette « séparation de la morale et de la politique » qui « impliquait un verdict moral prononcé à l'égard de la politique » <sup>216</sup> était parallèlement soutenue et renforcée par la pratique de la critique telle qu'elle se développait au sein de la *République des Lettres*. Si cette activité était originellement limitée au domaine esthétique, c'est-à-dire, à la « critique d'art » et à la « critique dramatique », <sup>217</sup> elle avait vite dépassé ces limites, en transformant le jugement moral en *critique politique*, <sup>218</sup> tout en le présentant comme un type de jugement relevant de la *seule raison*. Ainsi, selon Koselleck, la « critique rattachée à la raison et la censure rattachée à la morale [...] deviennent pouvoir exécutif de la nouvelle société ». <sup>219</sup>

Alors, pour pouvoir pleinement saisir les antinomies d'une telle situation, il faut examiner plus en détail les métamorphoses que la critique avait subi aux mains des gens lettrés. C'est que, tout d'abord, cette activité qui n'était donc à la base qu'un « *symptôme* d'une différence accrue entre la raison et la révélation » est devenue, avec le philosophe Pierre Bayle, « l'activité séparatrice » <sup>220</sup> de ces deux domaines. Jouissant ainsi d'une position de surplomb, elle commençait de plus en plus à dépasser cette simple fonction de délimitation et à s'en prendre progressivement à tout ce qui ne relevait pas de la connaissance

---

<sup>215</sup> Ibid., p. 46.

<sup>216</sup> Ibid., p. 76.

<sup>217</sup> Ibid., p. 83.

<sup>218</sup> Voir, *ibid.*, p. 85.

<sup>219</sup> Ibid., p. 47.

<sup>220</sup> Ibid., p. 89. Nous soulignons.

proprement religieuse. De surcroît, « la méthode critique » qui donc « touchait déjà à tous les domaines du savoir humain et de l'histoire humaine » commençait à être vue comme « la véritable activité de la raison »,<sup>221</sup> c'est-à-dire, comme le *synonyme* de l'exercice de la raison en tant que telle.

Par ailleurs, bien que régnante dans le domaine de la vérité profane, la critique n'était toujours pas complètement autonome. Ainsi, c'est en l'émancipation de la politique étatique que consistait l'étape suivante de son développement. Selon l'interprétation qu'en donne Koselleck, la critique se considérait désormais « consciemment apolitique », c'est-à-dire, qu'elle « ne touche pas à l'État, elle ne lui est pas soumise ».<sup>222</sup> Or, ce n'est pas seulement qu'elle se séparait de l'État, la critique avait fini par s'opposer à lui, en transformant ainsi ses anciens domaines d'application, à savoir, l'art et la science, en de véritables « armes d'une critique politique ».<sup>223</sup> De la sorte, la critique avait assumé « les fonctions que Locke avait conférées à la censure morale », c'est-à-dire, qu'elle était devenue, à la fin de ce parcours, « le porte-parole de l'opinion publique ».<sup>224</sup>

Pour Koselleck l'essentiel à retenir c'est que cette critique qui avait donc d'abord servi à *séparer* la raison de la révélation et à *sauvegarder* la vérité face aux pressions politiques est devenu elle-même morale et politique, tout en prétendant de ne juger qu'au nom du seul entendement. Si chez les auteurs comme Bayle et Voltaire une telle critique était toujours consciente de sa soumission extérieure au pouvoir politique, ainsi que du caractère ironique de son intervention (a)politique, il paraît que cette conscience, « la génération qui suivra l'a déjà perdu. Elle utilisera des armes apolitiques, mais tranchantes, en croyant à une souveraineté qu'en fait elle n'avait pas ».<sup>225</sup> Ce qui auparavant n'était alors qu'un « camouflage devient la façon d'être de la génération suivante ».<sup>226</sup> Ainsi, on pourrait dire que c'est surtout dans l'ignorance de son propre caractère *moral* et de ses propres positions et actions *politiques* que consiste la fameuse « hypocrisie »<sup>227</sup> de la critique, cause principale

---

<sup>221</sup> Ibid., p. 90.

<sup>222</sup> Ibid., p. 95.

<sup>223</sup> Ibid., p. 97.

<sup>224</sup> Ibid.

<sup>225</sup> Ibid., p. 99.

<sup>226</sup> Ibid.

<sup>227</sup> Ibid.

de la *crise* permanente dans laquelle se trouvent nos sociétés occidentales modernes. Bref, selon Koselleck, « le procès critique engagé par les hommes des Lumières a provoqué la crise dans la mesure précisément où le sens politique leur en échappait ».<sup>228</sup>

En complétant et en approfondissant l'image que donne Kurt Röttgers d'une certaine *généralisation* de la critique à l'époque moderne, ce récit de son développement indique alors que la dernière s'est établie dans la modernité en passant par un triple mouvement, à savoir, celui de l'*autonomisation* de son exercice, celui de l'*opposition* au domaine de la politique et celui d'une certaine *méconnaissance* de son caractère originaire.

Par ailleurs, ce n'est pas seulement que l'histoire de la critique apparaît ainsi d'une manière plus complexe. Une telle interprétation a pour mérite principal de mettre en relief le contexte social de son surgissement et les implications politiques de son déploiement ainsi que de problématiser la critique dans un cadre, pour ainsi dire, « esthético-pratique ». Qu'est-ce qui nous empêche alors de la reprendre telle quelle et d'essayer d'y retrouver les conditions de possibilité du surgissement de la critique ? Tentons dans la suite d'en esquisser les raisons.

## **1.2. La critique comme un phénomène proprement moderne**

Tout d'abord, il ne fait aucun doute que l'analyse de Koselleck produit une image plutôt conséquente et relativement juste de la crise politique troublant la modernité et que, de surcroît, la façon dont il présente le rôle de la critique dans la constitution de celle-ci résonne, de prime abord, assez bien avec un certain nombre des traits que nous avons établi comme marquant la logique du déroulement du geste critique kantien. Néanmoins, on aurait du mal à voir dans son récit une *histoire* de la critique *moderne* proprement dit. C'est que Koselleck semble avoir recours au concept de critique de deux manières différentes, mais toutefois fortement imbriquées : d'une part, il se réfère à la critique « au sens strict du terme »,<sup>229</sup> tandis que, d'autre part, il paraît s'en servir tout simplement comme un signifiant

---

<sup>228</sup> Ibid., p.9.

<sup>229</sup> Ibid., p. 89.

lui permettant de désigner, pour ne pas dire dénoncer, un ensemble de phénomènes historiques qui lui paraissent être responsables d'une constellation politique néfaste.

En se penchant de plus près sur la critique « au sens strict », on s'aperçoit que la définition qu'en donne Koselleck reste en fait étonnamment *classique* : « La critique est un art de jugement », nous dit-il, tout en précisant, que « son activité consiste à interroger un fait donné pour en connaître la vérité, la justesse ou la beauté, pour, à partir de la connaissance, porter un jugement qui peut s'étendre aussi à des personnes ». <sup>230</sup> Fortement redevable à la perspective terminologique qui ancre le sens de la critique dans la connotation de sa racine grecque – c'est-à-dire, que la critique y est comprise, dans des termes très généraux, il convient de le souligner, comme un « art de *juger* et donc de *distinguer* » <sup>231</sup> – une telle définition lui permet de la reconnaître dans l'activité « critique » de l'élite bourgeoise qui, sur la base d'une certaine « conception dualiste du monde » <sup>232</sup> et en fonction d'une philosophie de l'histoire « progressiste », <sup>233</sup> pesait sans cesse tout ce qu'il entourait dans les termes du « pour » et de « contre », <sup>234</sup> afin de prononcer, à partir de sa perspective morale et particulière qu'elle présentait comme rationnelle et universelle, un « jugement définitif ». <sup>235</sup>

Or, ce n'est pas que cette démarche soit *illégitime* en soi. C'est plutôt que, malgré ses mérites, une telle histoire de concepts, basée sur une « méthodologie philologique », <sup>236</sup> qui se focalise sur le point de « convergence entre 'concept' et 'histoire' », <sup>237</sup> un point où le concept serait donc *rempli* avec une certaine expérience historique concrète, paraît passer à côté de toute une série d'éléments de l'histoire de la critique.

---

<sup>230</sup> Ibid., p. 87.

<sup>231</sup> Ibid. Nous soulignons.

<sup>232</sup> Ibid., p. 85.

<sup>233</sup> Ibid., p. 104.

<sup>234</sup> Ibid., p. 90.

<sup>235</sup> Ibid., p. 164.

<sup>236</sup> Sandro CHIGNOLA, « History of political thought and the history of political concepts : Koselleck's proposal and Italian research », *History of political thought*, op.cit., p. 523.

<sup>237</sup> Reinhart KOSELLECK, « Begriffsgeschichte und Sozialgeschichte », In Peter Christian Ludz (éd.), *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie. Sonderheft 16. Soziologie und Sozialgeschichte*, op.cit., p. 125.

D'une part, on pourrait se demander si la manière dont Koselleck nous présente le surgissement de la critique traduit pleinement la *rupture* introduite par la modernité ou est-ce qu'on ne fait pas plutôt face à une *variation*, proprement moderne certes, mais néanmoins une variation, d'un invariant quasi transhistorique ?

Reconnaissons tout de suite qu'il est certainement assez difficile de comprendre un concept sans en connaître le sens terminologique. Néanmoins, il faut veiller à ce que cette perspective ne monopolise pas l'interprétation de sa signification. C'est qu'en misant trop sur une interprétation étymologique des concepts on court le risque de confondre l'utilisation d'une famille de mots ou d'un groupe de notions avec une conceptualisation proprement dite, ce qui peut finalement nous amener au même genre d'erreur que commettent les approches non-conceptuels, c'est-à-dire, non seulement à attribuer le concept de critique aux époques où il n'existait tout simplement pas et aux auteurs qui ne l'utilisaient guère, mais aussi et surtout de manquer la naissance proprement moderne des *Grundbegriffe* structurant notre actualité.

Par exemple : en déterminant le concept de critique à partir de la racine *κρίνω*, on se donne les moyens de le localiser partout où les auteurs de l'antiquité grecque évoquent la notion de *judgement*, notamment dans les écrits de Platon et d'Aristote ; dans l'expression latine *ars iudicandi* qu'utilisaient les logiciens de Moyen Âge ; dans les écrits des auteurs modernes comme Érasme ou Descartes ;<sup>238</sup> et finalement aussi dans l'exercice du jugement moral de l'élite bourgeoise.

Or, c'est l'historien italien Benedetto Bravo qui a récemment démontré la nécessité de repenser la question des origines grecques du concept de critique, en soulignant qu'à la différence de l'adjectif *κριτικός*, relativement fréquent et désignant une certaine « capacity of discerning » et l'expression *τό κριτικόν*, indiquant une « power of discerning », présente dans les écrits d'Aristote, l'usage que fait Platon de *ἡ κριτική* (scil. *τέχνη*) dans son *Politicus* 260 B-C, n'est qu'une « ephemeral improvisation » ; que les « ancient scholars [...] have been called, in their own time, *γραμματικοί* or *grammatici* » et « only occasionally *κριτικοί* » ; et

---

<sup>238</sup> Kurt RÖTTGERS, « Kritik », In O. Brunner, W. Conze, & R. Koselleck (éd.), *Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland, Band 3.*, op.cit., pp. 652 et sq.

que les fameux passages de *Adversus mathematicos* de Sextus Empiricus sont, si non pas « partly corrupt », du moins « not very clear ».<sup>239</sup>

De surcroît, il apparaît, vu l'extrême rareté de l'expression grecque *κριτική τέχνη*, qu'on doive reconsidérer également la thèse qui voit dans l'*ars iudicandi* des scholastiques son « Nachfolgebegriff », ainsi que l'attribution de la « critique » aux auteurs comme Érasme, qui n'avait, à notre connaissance, jamais utilisé ce terme.<sup>240</sup> Pourtant, ce qui est encore plus intéressant c'est que Bravo montre de la sorte que la généalogie qui relie dans un continuum « la critique » de l'antiquité grecque avec celle des auteurs écrivant à l'aube de la modernité est, en effet, extrêmement douteuse :

« Though continuing the work of ancient *γραμματικοί* early modern scholars did not apply to themselves the title *grammatici*, nor did they call their profession *grammatica* (*grammatica*). [...] As for the term *κριτικός*, *criticus*, it took a long time before scholars accepted it as a title. This happened when they began to attribute to the word *κριτική* a meaning and a function that it had probably never had in Antiquity ».<sup>241</sup>

Au lieu de suivre Koselleck en postulant une certaine *continuité* du sens qui lierait la critique moderne à ses sources antiques, on est ainsi forcé de reconnaître que celle-ci soit entrée dans la modernité à travers une véritable *réinvention* conceptuelle. En effet, il s'avère que les auteurs en train de conceptualiser une nouvelle approche herméneutique sous l'égide du terme « critique », avaient tenté de le fonder dans des oppositions éternelles, ce qui les a conduits à repérer des « critiques » tout au long de l'histoire et particulièrement dans

---

<sup>239</sup> Benedetto BRAVO, « Critice in the Sixteenth and Seventeenth Centuries and the Rise of the Notion of Historical Criticism », In C. Ligota & J.-L. Quantin (éd.), *History of Scholarship: A Selection of Papers from the Seminar on the History of Scholarship Held Annually at the Warburg Institute*, Oxford, Oxford University Press, 2006, pp. 139-140.

<sup>240</sup> Il est en effet tellement un lieu commun de lier le nom d'Érasme au terme de « critique » que nous n'avons jusqu'ici trouvé aucune référence directe qui indiquerait l'occasion où Érasme se servirait lui-même de ce terme pour désigner sa démarche ou ses entreprises. C'est ainsi que procède Wellek dans le chapitre historique de son *Concepts of Criticism*, lorsqu'il dit : « With Erasmus 'the art of criticism' (*ars critica*) is applied to the Bible as a tool in the service of an ideal of toleration » (René WELLEK, *Concepts of Criticism*, op.cit., 23). En revanche, après une étude minutieuse de la pratique de l'*emendatio* à l'époque de la Renaissance, telle qu'elle l'avait menée Pierre LARDET, il s'avère que : « *Ars critica* n'apparaît pas, que je sache, en latin antique et médiéval, ni à la Renaissance avant les dernières décennies du XVI<sup>e</sup> siècle ». Voir sur ce point son article « Entre grammaire et philosophie, la philologie, science ou art ? Sur l'*emendatio* à la Renaissance et au-delà », In D. Thouard, F. Vollhardt, & F. Zini Mariani (éd.), *Philologie als Wissensmodell / La philologie comme model de savoir*, Berlin/New York, Walter De Gruyter, 2010, p. 71 n.121.

<sup>241</sup> Benedetto BRAVO, « Critice in the Sixteenth and Seventeenth Centuries and the Rise of the Notion of Historical Criticism », In C. Ligota & J.-L. Quantin (éd.), *History of Scholarship: A Selection of Papers from the Seminar on the History of Scholarship Held Annually at the Warburg Institute*, op.cit., p. 139.

l'antiquité grecque. Pour n'en donner qu'un exemple, rappelons que dans son *De criticis veteribus graecis et latinis* Henri Estienne se référait ainsi aux noms de Quintilien, d'Aulu-Gelle, de Macrobe, de Sénèque l'Ancien, de Denys d'Halicarnasse, de pseudo-Longin et d'Hermogène, et soulignons avec Benedetto Bravo que selon toute évidence « none of these writers was ever called *criticus* or *κριτικός* in Antiquity ». <sup>242</sup>

Bien qu'il serait tentant de voir dans cet acte une certaine « hypocrisie », il vaut sans doute mieux suivre l'approche de Mary Douglas lorsqu'elle propose que toute institutionnalisation réussie de nos conceptualisations repose sur une analogie qui fonde leur sens soit dans la nature soit dans la raison. <sup>243</sup> L'effet immédiat de ceci serait l'établissement rétrospectif d'un legs du passé qui leur procure de la légitimité. Il apparaît que c'était tout-à-fait ainsi que se déroulait la naissance de la critique moderne. Disons-le plus directement : il semble que la généalogie racontée par la *Begriffsgeschichte* soit en fait une construction des critiques modernes, et il faudrait la comprendre non pas comme une invention malhonnête, mais tout simplement comme l'une des conditions de possibilité de l'institution de leur nouvelle approche herméneutique. <sup>244</sup>

D'autre part, on pourrait aussi remettre en question – d'une manière qui se rapproche, pour autant que nous puissions le comprendre, de la position de l'École de Padoue <sup>245</sup> – la justesse des catégories que Koselleck mobilise afin de saisir l'expérience historique conditionnant la susdite transformation. Outre son interprétation du lien entre les changements linguistiques et les événements historiques qui accorde aux dichotomies d'*avant* et d'*après*, du *dedans* et du *dehors*, du *dessus* et du *dessous*, le statut des conditions de possibilité de tout historiographie ainsi que la fonction de structures génératrices des événements historiques

---

<sup>242</sup> Ibid., p. 159.

<sup>243</sup> Voir Mary DOUGLAS, *How Institutions Think*, Syracuse, Syracuse University Press, 1986.

<sup>244</sup> Il apparaît que, selon Giuseppe Duso, une telle réinvention de leurs origines serait même la caractéristique de tous les concepts politiques proprement modernes. Voici l'interprétation qu'en propose Gonzalo Bustamente Kuschel : « Basically, for him [i.e. for Duso], modern political concepts through their hypostatization have created the illusion that something akin to the transformation of concepts exists when, in fact, they refer to very different realities, despite the fact that they are expressed using the same words ». Voir Gonzalo BUSTAMENTE KUSCHEL, « Duso's critique of political philosophy: From Methodology to a Postmodern Retrieval of Democracy », In *Constellations*, 23, No. 4, 2016, p. 568.

<sup>245</sup> Voir sur ce point l'article de Sandro CHIGNOLA, « History of political thought and the history of political concepts: Koselleck's proposal and Italian research », *History of political thought*, op.cit. pp. 534-541.

concrets,<sup>246</sup> on pourrait se demander jusqu'à quel point les postulats incontestés de la philosophie politique classique, à savoir, que la modernité ait commencé avec l'établissement du *système étatique absolutiste* et que le porteur social principal des développements de la politique moderne soit la *bourgeoisie*, obscurcissent l'antichambre de la susdite institution, ainsi que les sources de la rationalité « critique » de la société civile nouvellement établie ?

Plus concrètement : vu que Koselleck reconnaît lui-même que les philosophes des Lumières étaient tout-à-fait conscients d'avoir pris « la succession du clergé » ;<sup>247</sup> que les francs-maçons ont relayé « la religion par la morale » et « la théologie par une philosophie de l'histoire » ;<sup>248</sup> que la pratique de la critique de Richard Simon était clairement « au service de l'Église » ;<sup>249</sup> et que la séparation hobbesienne entre « l'intérieur et extérieur » était élaborée en opposition directe avec la manière dont celle-ci était conçue par le protestantisme ;<sup>250</sup> la question se pose de savoir jusqu'à quel point la constitution de la critique « moralisatrice » proprement moderne était le fruit non pas tellement d'une rationalité bourgeoise *sécularisée*, mais plutôt d'une *religiosité* qui n'avait jamais renoncée au droit de s'exercer ?

Même si une telle conclusion pourrait être déduite du récit de Koselleck, les origines religieuses du caractère éthique de la critique politique nécessitent sans doute d'être explicitées et avant tout précisées. Comme nous aborderons ces questions d'une manière plus approfondie dans les pages qui suivent, signalons pour l'instant seulement, à titre d'exemple, que dans son *Histoire critique du Vieux Testament*, Richard Simon, exégète catholique, reconnaît explicitement qu'il est en train de reprendre le terme de « critique » de ses adversaires réformés et pointe vers l'enjeu principal de leur débat, à savoir, celui du rôle de la Tradition dans l'interprétation des textes sacrés.<sup>251</sup>

---

<sup>246</sup> Voir Reinhart KOSELLECK, « Sprachwandel und Ereignisgeschichte », In *Begriffsgeschichten. Studien zur Semantik und Pragmatik der politischen und sozialen Sprache*, Frankfurt, Suhrkamp Verlag, 2006, pp. 32–55.

<sup>247</sup> Reinhart KOSELLECK, *Le règne de la critique*, op.cit., p. 33 n.39.

<sup>248</sup> Ibid., p. 110.

<sup>249</sup> Ibid., p. 88.

<sup>250</sup> Voir l'annexe « La séparation entre intérieur et extérieur selon Hobbes », Ibid., pp. 157-160.

<sup>251</sup> Sur ces deux points, voir le « Préface » de l'auteur (sans pagination) dans Richard SIMON, *Histoire critique du Vieux Testament*, Rotterdam, Reinier Leers, 1685. Nous les traiterons plus en détail dans le chapitre suivant.

Certes, Koselleck avait lui-même insisté sur le fait que la critique ait joué le rôle d'une activité séparatrice des domaines de la *Raison* et de la *Révélation*. Mais ce qui lui avait apparemment échappé, c'est que cette opposition était en quelque sorte déjà en jeu dans la différenciation de la *Tradition* (en tant que relevant d'une raison *simplement humaine*) et de l'*Écriture* (en tant que la *seule* source de la Révélation) prônée par les auteurs protestants conceptualisant une approche herméneutique *critique* – à la différence près que les deux termes étaient intérieurs à la religion et que l'acte séparateur était lui-même aussi foncièrement religieux.<sup>252</sup>

Pour conclure, disons qu'il semble ainsi que pour mener à bien une historicisation de la critique moderne il faudrait continuer là où l'histoire conceptuelle s'est arrêtée, c'est-à-dire, d'interpréter sa naissance à la lumière de ce legs religieux que Koselleck avait peut-être entrevu, mais qu'il n'a sans doute pas réussi à mettre clairement et pleinement en relief. Vu que c'est en revanche justement une telle perspective qui semble marquer la généalogie de la critique foucauldienne, tournons-nous alors vers-elle pour voir comment l'histoire de la critique moderne est apparue à ses yeux.

---

<sup>252</sup> L'historiographie contemporaine tend à interpréter l'œuvre d'une grande partie des auteurs « humanistes » d'une manière qui évacue complètement l'arrière-fond religieux de leurs entreprises. Quant à nous, on entendra la mise en garde contre un tel traitement « anachronique » de cette période historique, formulée par Lucien FEBVRE dans son livre *Le Problème de l'incroyance au XVIe siècle : La Religion de Rabelais*, Paris, Albin Michel, 2003.

## 2. Les racines religieuses de l'attitude

### 2.1. Critique et gouvernementalité

Même si la notion de critique a joué un rôle très important dans tout l'œuvre de Michel Foucault, c'est surtout à l'occasion d'une conférence prononcée devant la *Société française de Philosophie* en mai 1978 que Foucault a tenté de donner une réponse proprement historique à la question : « Qu'est-ce que la critique ? ». <sup>253</sup> À la différence de la position historiographique de la *Begriffsgeschichte* qui prônait donc une certaine continuité du sens de la critique, Foucault a commencé son discours en soulignant que la critique dont il est en train de décrire l'histoire est un phénomène « spécifique de la civilisation *moderne* ». <sup>254</sup>

Rien de choquant, pourrait-on dire de prime abord : on savait déjà que l'on est tous, depuis les Lumières, moins dupes et plus perspicaces qu'on ne l'était auparavant. Pourtant, il ne faut pas oublier que de nombreuses historicisations de la critique, comme par exemple celle de Jack Goody que nous avons brièvement évoqué dans le chapitre précédent, l'envisagent non seulement comme une variante des pratiques très lointaines, mais aussi comme un phénomène, pour ainsi dire, transculturel. C'est pourquoi le mérite de la généalogie foucauldienne ne ressort clairement que si l'on se rappelle aussi qu'elle avait proposé d'ancrer l'émergence de la critique non seulement dans la modernité, mais aussi dans des phénomènes sociaux propres à « l'*Occident moderne* ». <sup>255</sup>

Ainsi, c'est entre les XV<sup>e</sup> et XVI<sup>e</sup> siècles, à l'occasion d'une « véritable explosion de l'art de gouverner », <sup>256</sup> dont les lieux se déplaçaient et les domaines d'application se multipliaient, qu'aurait surgi, dans les sociétés occidentales modernes, une certaine « forme culturelle générale, à la fois attitude morale et politique, manière de penser etc. », <sup>257</sup> celle que Foucault désigne avec le terme *attitude critique*. Plus précisément, c'est moins à l'intérieur qu'en face de la question qui était alors à l'ordre du jour, à savoir, *Comment gouverner ?*, que se développait,

---

<sup>253</sup> Michel FOUCAULT, « Qu'est-ce que la critique ? », In H.-P. Fruchaud & D. Lorenzini (éd.), *Qu'est-ce que la critique ? suivi de La culture de soi*, op.cit.

<sup>254</sup> Ibid., p. 34. Nous soulignons.

<sup>255</sup> Ibid. Nous soulignons.

<sup>256</sup> Ibid., p. 36.

<sup>257</sup> Ibid., p. 37.

« comme contrepartie, ou plutôt comme partenaire et adversaire à la fois des arts de gouverner, comme manière de s'en méfier, de les récuser, de les limiter, de leur trouver une juste mesure, de les transformer, de chercher à échapper à ces arts de gouverner, ou, en tout cas, à les déplacer, à titre de réticence essentielle, mais aussi et par là comme ligne de développement des arts de gouverner, [...] quelque chose [...] que j'appellerais tout simplement *l'art de n'être pas gouverné* ou encore *l'art de ne pas être gouverné comme ça et à ce prix* ». <sup>258</sup>

Soulignons que la critique ainsi conçue n'est donc pas issue d'une « transformation » de son caractère original ou d'un « débordement » de son domaine de juridiction, comme c'était le cas chez Reinhart Koselleck, mais bien d'une problématique spécifiquement *moderne*, d'une problématique qui avait ensuite donné lieu, pour utiliser la terminologie foucauldienne, à une *problématisation* proprement *sociale* et particulièrement *politique*. Ainsi, ce n'est pas que la critique s'est progressivement dotée d'une volonté dont la visée serait (plus ou moins explicitement) *pratique*, au contraire, une telle volonté serait, d'après le récit généalogique, tout à fait *constitutive* de la critique moderne.

Néanmoins, une telle interprétation généalogique de l'histoire de la critique n'est-elle pas, d'une manière similaire au risque encouru par le paradigme de la *Begriffsgeschichte*, dangereusement dépendante du cadre imposé par la philosophie (politique) classique, c'est-à-dire, du cadre dont elle avait justement essayé de se distinguer à tout prix ? Plus précisément, l'histoire qu'elle nous propose, n'est-elle pas juste une autre histoire des idées moderne, en l'occurrence celle de la liberté, la critique n'étant que le corollaire de l'exigence, proprement libérale, de ne pas être gouverné – même si seulement *comme ça et à ce prix...* ? <sup>259</sup>

Tout paraît comme si Foucault était bien conscient de ce risque, car au lieu d'en rester à une description du surgissement de l'attitude critique moderne qu'on pourrait qualifier

---

<sup>258</sup> Ibid., p. 37. Nous soulignons.

<sup>259</sup> Notons d'ailleurs qu'une quelconque affiliation de la critique au libéralisme paraît simplement unimaginable pour la critique contemporaine. Voici un exemple symptomatique de cette difficulté: « Is not my 'critical history' only a form of a liberal historical consciousness itself? Is my advocacy of doubt, suspicion and a critical spirit simply a reproduction of rather familiar liberal aspirations? ». Après avoir posé cette question, Patrick JOYCE pose toute de suite une autre qui lui permet de ne jamais revenir à la première : « However, what do we mean by 'liberal' in this regard? [...] A critical history should contribute to this debate in part by exploring in much more depth than hitherto the true nature of 'liberalism' in the past [...] ». Voir son texte « The gift of the past. Towards a critical history », In K. Jenkins, S. Morgan, & A. Munslow (éd.), *Manifestos for History*, New York, Routledge, p. 94.

d'« idéologique », c'est-à-dire, « *imperméable* aux faits », <sup>260</sup> il proposait de rendre compte de sa naissance à travers quelques « points d'ancrage historiques » précis, susceptibles d'identifier les problématiques et les contextes sociaux concrets qui avaient conditionné l'émergence du phénomène en question.

Avant de les présenter, rappelons que ce qu'il s'agissait d'ancrer historiquement n'est pas l'apparition de la critique en tant qu'une chose, mais bien d'une *relation critique* face à un certain nombre de choses. En effet, selon Foucault, l'art de ne pas être tellement gouverné se confrontait d'une manière critique aux trois phénomènes suivants : les *Écritures Saintes*, la *juridiction* et l'*autorité*.

Commençons avec l'apparition d'une attitude critique face à la *juridiction*. Selon Foucault, celle-ci consistait en une remise en cause, non seulement de la justice des lois concrètes existantes, mais aussi et surtout des arguments utilisés pour les légitimer. Ainsi, la Renaissance aurait remobilisé de manière critique la problématique du droit naturel, en opposant à une juridiction partielle, injustifiée et forcée, « des droits universels et imprescriptibles ». <sup>261</sup> Bref, la posture critique face à la juridiction de cette époque pourrait apparemment se résumer en une question quasi-kantienne, à savoir, : « quelles sont les *limites* du droit de gouverner ? ». <sup>262</sup>

Parallèlement à ce questionnement, la critique propre à l'Occident moderne s'est ancrée dans une réflexion qui le complétait, en le radicalisant et en le dépassant. De la même manière que l'on commençait à interroger et la légitimité et les limites de la législation, on commençait à cette époque à prendre du recul face à toute autorité, c'est-à-dire, à mettre en question le bien-fondé de sa recevabilité. Selon Foucault, cet héritage de l'attitude critique moderne aurait surgi en n'acceptant pas « comme vrai [...] ce qu'une autorité vous dit être vrai, ou du moins [...] ne pas l'accepter parce qu'une autorité vous dit que c'est

---

<sup>260</sup> Jean-Yves PRANCHÈRE, *L'autorité contre les Lumières. La philosophie de Joseph de Meistre*, Genève, Librairie Droz, 2004, p. 15.

<sup>261</sup> Michel FOUCAULT, « Qu'est-ce que la critique ? », In H.-P. Fruchaud & D. Lorenzini (éd.), *Qu'est-ce que la critique ? suivi de La culture de soi*, op.cit., p. 38.

<sup>262</sup> Ibid., p. 38. Nous soulignons.

vrai ». <sup>263</sup> Contrairement à une adhésion automatique et *a priori* à la vérité prononcée par une autorité, la critique de celle-ci pèse donc méticuleusement les raisons de l'accepter. De cette manière, dit Foucault, la critique trouve son deuxième point d'ancrage historique « dans le problème de *la certitude en face à l'autorité* ». <sup>264</sup>

Enfin, le dernier lieu d'émergence de l'attitude critique moderne, repéré par la généalogie foucauldienne, résume et concrétise, pourrait-on dire, les deux premiers. Comme la loi et l'autorité étaient à ce moment-là intimement liées avec la sphère sacrée, les problématisations de leurs fondements et de leurs limites s'exemplifiaient, selon Foucault, en un certain nombre de réorganisations des rapports *proprement religieux*.

Dire que la critique moderne n'a pas surgi du dehors de la religion, en s'opposant à elle, mais de son intérieur, en tentant de s'attaquer aux problèmes qui lui restaient internes, peut paraître aujourd'hui sans doute un propos assez inhabituel, pour ne pas dire singulier. Vu que c'était dans l'espoir de préciser l'arrière-fond religieux de la naissance de la critique moderne que nous avons quitté la *Begriffsgeschichte* pour rejoindre la généalogie foucauldienne et surtout étant donné qu'une telle origine serait susceptible de jeter une lumière tout-à-fait nouvelle, non seulement sur le sens du geste critique moderne, mais aussi quant à l'auto-compréhension des entreprises critiques contemporaines en tant que telles, il convient de prendre le temps de lire le propos de Foucault dans son intégralité :

« [...] à une époque où le gouvernement des hommes était essentiellement un art spirituel, ou une pratique essentiellement religieuse liée à autorité d'une Église, au magistère d'une Écriture, ne pas vouloir être gouverné comme cela, c'était essentiellement chercher à l'Écriture un autre rapport que celui qui était lié au fonctionnement de l'enseignement de Dieu [Manuscrit, à la place de « l'enseignement de Dieu » : à l'institution religieuse] ; ne pas vouloir être gouverné, c'était une certaine manière de refuser, récuser, limiter (dites comme vous voulez) le magistère ecclésiastique, c'était le retour à l'Écriture, c'était la question de ce qui est authentique dans l'Écriture, de ce qui a été effectivement écrit dans l'Écriture, c'était la question 'quelle est la sorte de vérité que dit l'Écriture, comment avoir accès à cette vérité de l'Écriture dans l'Écriture et en dépit peut-être de l'Écrit, et jusqu'à ce qu'on arrive à la question très simple : 'l'Écriture est-elle vraie?'. Et en somme de Wycliffe à Pierre Bayle, la critique s'est développée pour une part, que je crois capitale et non pas exclusive bien sûr, par rapport à l'Écriture. *Disons que la critique est historiquement biblique* ». <sup>265</sup>

---

<sup>263</sup> Ibid., p. 39.

<sup>264</sup> Ibid.

<sup>265</sup> Ibid., pp. 37-8. Nous soulignons la dernière phrase.

Voilà donc les origines religieuses de la critique, telles que les conçoit la généalogie de Michel Foucault. En essayant de résumer ce récit en une phrase on pourrait dire que l'attitude critique proprement moderne a surgi à partir d'une problématisation de l'*autorité religieuse*.<sup>266</sup> Plus précisément, il y était question d'une opposition à l'autorité ecclésiastique, d'un remplacement de sa juridiction par celle des Écritures Saintes et, finalement, d'une remise en question, non seulement de l'autorité, mais aussi de la vérité de celles-ci.

D'ailleurs, en comparant cette histoire avec celle de l'anthropologue Jack Goody on s'aperçoit d'abord que les conditions de possibilité de la critique moderne ne relèvent pas du phénomène de l'*écriture*, mais bien du rapport à l'Écriture, soit de la *lecture*. Il s'agit d'ailleurs moins de la lecture en tant que telle, que d'une attitude particulière qu'on aurait adoptée face à ce qui y était écrit. À vrai dire, Goody a lui-même reconnu que le développement de l'esprit critique à partir de la pratique de l'écriture n'était pas automatique. En effet, il a été obligé de préciser que « l'écriture favorisa à la fois, l'esprit critique et l'art du commentaire d'une part et l'esprit d'orthodoxie et le respect du livre d'autre part ». <sup>267</sup> C'était avouer que l'écriture, si elle a certes représenté un tournant décisif de la vie de l'esprit, a si peu déterminé le surgissement de la critique qu'elle a pu tout aussi bien l'entraver. On ne voit pas d'ailleurs comment il pourrait en être autrement, car on peut se servir d'un livre pour penser ainsi que pour arrêter de penser.

Ainsi, sommes-nous renvoyés à la question que Foucault voulait relancer par sa généalogie : *pourquoi*, en une conjoncture historique donnée, c'est plutôt « l'esprit critique » qui s'est développé et non pas sa négation, c'est-à-dire, celui de l'orthodoxie ? Même si Foucault ne partageait pas la caractérisation que donnait l'anthropologue de cet « esprit », son histoire paraît donc nous indiquer que les raisons sont à chercher dans des modifications qui, à

---

<sup>266</sup> Soulignons ici que Koselleck avait aussi noté l'importance de l'attitude particulière que la critique moderne avait adopté face à l'autorité. Toutefois, pour lui, cette attitude se résumait en une *relativisation* de l'autorité *étatique*, en une *négation* de sa légitimité *gouvernementale* et, finalement, en son *exclusion* de la sphère *politique* : « L'idée de départ morale faisait de l'autorité établie un parti, un groupe de pression avec des 'intérêts particuliers' – c'est en cela que résidait l'idée de départ concrète de la critique que la société élevait contre le détenteur de l'État – mais aussi un parti qui ne trouve pas sa place à l'intérieur de la totalité morale de la société. Devenu 'la partie adverse de chacun', le gouvernement ne peut donc prétendre être un 'parti' » (Reinhart KOSELLECK, *Le règne de la critique*, op.cit., p. 128).

<sup>267</sup> Jack GOODY, *Raison graphique. La domestication de la pensée sauvage*, op.cit., p. 87. Nous soulignons.

l'aube de la modernité, apparaissent relativement au fonctionnement de la gouvernementalité *religieuse*, au caractère de l'autorité *sacrée* et au statut de la vérité *divine*.

Quels seraient alors les effets d'une telle provenance de la critique, d'une provenance qui la caractérise comme une pratique fondamentalement religieuse, pour notre historicisation du geste critique kantien ainsi que, par conséquent, quant à notre compréhension des entreprises critiques proprement modernes ?

Afin d'y voir plus clairement, il faut en venir aux rapports que la critique entretient, aux yeux de la généalogie foucauldienne, avec la modernité, c'est-à-dire, avec le phénomène de l'*Aufklärung*, par rapport auquel la critique kantienne représente, en quelque sorte, le geste critique exemplaire et auquel les entreprises critiques actuelles sont habituellement associées.

Soulignons déjà, qu'en passant à l'interprétation de la modernité proprement dite, le caractère originairement religieux de la critique se trouve étonnamment évacué du récit de Foucault au profit d'une caractérisation philosophique classique et que sa genèse « biblique », malgré le fait qu'elle ne cesse de resurgir aux marges de son analyse, y est, pour l'essentiel, curieusement absente. Regardons-y de plus près, pour mieux comprendre les raisons d'une telle transformation.

## **2.2. L'inservitude éclairée**

Rappelons, pour commencer, que Foucault a achevé son esquisse des ancrages historiques de la critique proprement moderne en proposant une interprétation de ce que serait, selon une grille de lecture généalogique, le trait caractéristique de cette attitude :

« [...] si la gouvernementalisation, c'est bien le mouvement par lequel il s'agissait dans la réalité même d'une pratique sociale d'assujettir les individus par des mécanismes de pouvoir qui se réclament d'une vérité, eh bien, je dirais que la critique, c'est le mouvement par lequel le sujet se donne le droit d'interroger la vérité sur ses effets de pouvoir et le pouvoir sur ses discours de vérité ; la critique, ce sera l'art de l'inservitude

volontaire, celui de l'indocilité réfléchie. La critique aurait essentiellement pour fonction le désassujettissement dans le jeu de ce qu'on pourrait appeler, d'un mot, la politique de la vérité ».<sup>268</sup>

On notera que la critique ainsi décrite paraît avoir perdu toute connotation religieuse : une abstraction frappante à laquelle on reviendra plus attentivement dans la suite de notre propos. Concentrons-nous pour l'instant sur l'assimilation que Foucault avait établie entre sa description de la critique et celle que Kant avait donnée de l'*Aufklärung*.

En s'appuyant sur un article de journal que Kant avait publié en 1784, Foucault propose de résumer ce phénomène en trois traits caractéristiques. Tout d'abord, l'*Aufklärung* était défini par Kant en relation avec un certain *état de minorité* dans lequel l'humanité était maintenue d'une manière autoritaire. Foucault explique que cette minorité était caractérisée par Kant par une certaine « incapacité à se servir de son propre entendement sans quelque chose qui serait justement la direction d'un autre », en précisant que le terme allemand correspondant à la « direction » française était « *leiten* qui a un sens religieux historiquement bien défini ».<sup>269</sup> Enfin, cet état de minorité et d'incapacité dans lequel se trouverait l'humanité, était le résultat d'une constellation où l'on pourrait rencontrer, à la fois, un certain « excès d'autorité » et un certain « manque de décision et de courage ».<sup>270</sup> Ainsi, l'interprétation kantienne de l'*Aufklärung* était, selon Foucault, en même temps une tentative de définition et un « appel au courage », un appel au courage à lever l'humanité de cet état de minorité, à le « majoriser » dans trois domaines précis : « la religion, le droit et la connaissance ».<sup>271</sup>

Compte tenu de cette interprétation du sens de l'*Aufklärung*, quel est alors le rapport que ce phénomène entretient avec l'attitude critique propre à la modernité occidentale ? Au dire de Foucault, « [C]e que Kant décrivait comme l'*Aufklärung*, c'est bien ce que j'essayais tout à l'heure de décrire comme la critique, comme cette attitude spécifique en Occident à partir, je crois, de ce qui a été historiquement le grand processus de gouvernementalisation de la

---

<sup>268</sup> Michel FOUCAULT, « Qu'est-ce que la critique ? », In H.-P. Fruchaud & D. Lorenzini (éd.), *Qu'est-ce que la critique ? suivi de La culture de soi*, op.cit., p. 39.

<sup>269</sup> Ibid., p. 40.

<sup>270</sup> Ibid., p. 41.

<sup>271</sup> Ibid.

société ». <sup>272</sup> Ainsi, il apparaît que les notions d'*attitude critique* et d'*Aufklärung* représentent fondamentalement la même chose – un certain mouvement visant l'affranchissement du joug des autorités illégitimes et oppressantes.

Une fois parvenu à ce point, deux choses méritent d'être soulignées. D'une part, que dans cette mise en rapport de la critique avec l'*Aufklärung*, la première réapparaît encore une fois d'une manière très peu historique et encore moins religieuse. Le rapprochement de la vertu de la révolte avec le courage de penser par soi-même, loin de nous fournir une interprétation historique, finit au contraire par dés-historiciser la critique en la rattachant à une attitude anthropologique procédant des potentialités intrinsèques du sujet. L'explosion de l'art de gouverner à l'aube de la modernité aurait réveillé ce qui sommeillait au fond de l'esprit humain, depuis que l'homme est homme. Tel serait, en tout cas, la conséquence de sa mise en analogie avec l'*Aufklärung*, à laquelle Kant donnait le sens d'un seuil de maturité de l'humanité en général.

D'autre part, ce qui est encore plus intéressant de notre point de vue, un tel rapprochement oblige Foucault à revenir aussi sur la définition de la critique proprement kantienne, une critique qu'il faut désormais, non seulement *distinguer de*, mais aussi *resituer dans* le projet de l'*Aufklärung*. On retiendra surtout qu'en identifiant la critique de Kant avec l'injonction à connaître les limites de notre propre connaissance, Foucault voulait mettre en relief le fait que le lieu et la modalité de l'autonomisation potentielle y sont autres que dans le cas du fameux « courage de savoir ». Pourtant, cette distinction n'était pas pour Foucault une opposition. Selon lui, il serait « facile de montrer que, pour Kant lui-même, ce vrai 'courage de savoir' [...] consiste à reconnaître les limites de la connaissance » et que, du point de vue du projet kantien en tant que tel, la critique avait un rôle préparatoire, un rôle « de prolégomènes à toute *Aufklärung* présente et future ». <sup>273</sup> Bref, en essayant de clarifier leur rapport on pourrait dire que la critique, dans la forme d'une *connaissance de la connaissance*, précède et prépare la critique, en tant que *courage de savoir*.

---

<sup>272</sup> Ibid.

<sup>273</sup> Ibid., p. 42.

Posée en ces termes, la généalogie de la critique apparaît donc comme une histoire plutôt problématique. Il est d'abord assez surprenant de constater que l'attitude critique, précédant chronologiquement la critique kantienne, en vient à être complètement déliée d'un point de vue historique : l'une n'entretient avec l'autre aucun rapport causal, en tout cas aucun rapport que les historiens seraient susceptibles de considérer comme une « genèse ». La *critique* de la gouvernementalité n'a ni donné, ni tout simplement influencé la constitution de la *critique* de la raison kantienne, mais serait au contraire réapparue dans la modernité dans la forme de l'*Aufklärung*.

D'ailleurs, qu'en est-il des autres critiques, « non kantiennes » ? Vu la mise en équivalence de l'attitude critique et de l'*Aufklärung*, devrions-nous considérer toute entreprise de connaissance contemporaine qui s'inscrit dans l'héritage des Lumières comme une « critique » ? Devrions nous penser que toute critique appartient au projet de l'*Aufklärung* ? Ça serait sans doute un maigre résultat pour la généalogie, cette entreprise visant méticuleusement à « repérer la singularité des événements ».<sup>274</sup>

Compte tenu du fait que Foucault finit par caractériser les deux occurrences de cette attitude dans des termes presque transhistoriques et quasi anthropologiques, on serait même amené à interroger les limites de cette « pratique historico-philosophique », puisque, si elle ouvre certes l'espace pour des nouvelles interprétations du passé, elle reconnaît ouvertement que son ambition n'est pas d'offrir une explication des phénomènes historiques : la généalogie de la critique ne vise qu'à « se faire *sa propre* histoire », voire à la « *fabriquer* comme par fiction ».<sup>275</sup> Pourrait-on dire que malgré ses intuitions plus prononcées quant au legs religieux de la critique, Foucault succombe finalement lui aussi, tout comme l'histoire conceptuelle de Koselleck, à l'emprise herméneutique de la

---

<sup>274</sup> Michel FOUCAULT, « Nietzsche, la généalogie, l'histoire », In *Dits et écrits I. 1954-1975*, Paris, Gallimard, 2001, p. 1004.

<sup>275</sup> Michel FOUCAULT, « Qu'est-ce que la critique ? », In H.-P. Fruchaud & D. Lorenzini (éd.), *Qu'est-ce que la critique ? suivi de La culture de soi*, op.cit., p. 48. Il est intéressant de noter que cette caractérisation de sa tâche a apparemment débordé les limites de la généalogie pour devenir un véritable lieu commun des pratiques historiques qui se veulent « critiques ». Dans son manifeste pour une « critique historiographique », Ewa DOMANSKA note que « Historiographical criticism does not discover meaning but creates it ». Voir son texte « Historiographical criticism. A manifesto », In K. Jenkins, S. Morgan, & A. Munslow (éd.), *Manifestos for History*, op.cit., p. 199.

philosophie politique moderne, c'est-à-dire, à l'image que la modernité se donne d'elle-même ?

Nous venons d'indiquer les difficultés que pose la mise en rapport génétique de l'attitude critique et de l'*Aufklärung*. Ajoutons qu'en retraçant l'histoire de cette dernière, Foucault avait souligné « que ce n'est pas parce qu'on privilégie le XVIII<sup>e</sup> siècle, parce qu'on s'intéresse à lui que l'on rencontre le problème de l'*Aufklärung* ; [...] c'est parce que l'on veut fondamentalement poser le problème 'qu'est-ce que c'est l'*Aufklärung*' que l'on rencontre le schème [Manuscrit, à la place de « schème » : seuil] de notre modernité ». <sup>276</sup> Vu l'importance de ces deux termes dans la philosophie de Foucault, on ne pourra probablement jamais savoir s'il a rencontré la critique parce qu'il s'intéressait à l'*Aufklärung*, ou s'il a rencontré l'*Aufklärung* parce qu'il s'intéressait à la critique. Quoi qu'il en soit des intérêts personnels de Foucault, son approche généalogique, une fois qu'on en pousse au bout l'impulsion jusqu'à rejoindre la trace effacée du religieux, nous force à voir l'*Aufklärung* moins comme le *lieu* de la critique que comme l'un de ses *effets* : la première porterait en elle l'héritage d'une critique religieuse de la religion qui l'aurait tout autant précédée que rendue possible. Ainsi, la devise « Sapere aude ! » en serait moins le *symbole* que le *symptôme*, car l'opération réflexive qu'elle implique ne dévoilerait son sens proprement « critique » qu'à être rapportée à une attitude plus fondamentale dont le « courage de penser par soi-même » n'en serait que l'expression de surface.

La *délimitation* exacte des sources historiques de la critique moderne, la *distinction* entre « critique » et « *Aufklärung* » ainsi que la *clarification* de leur rapport historique, s'avèrent être des tâches cruciales d'une nouvelle historicisation capable de relancer, au-delà de la généalogie foucauldienne, l'auto-compréhension de la modernité elle-même : soit critiques, soit éclairés, il faut bien que nous comprenions ce que nous disons en proclamant que *notre âge, c'est l'âge de la...*

Il semble qu'afin de mener à bien un tel travail, il faille surtout éviter les pièges de ce qui se présente à nos yeux comme une variante bien particulière de ce que Habermas appelait « la

---

<sup>276</sup> Michel FOUCAULT, « Qu'est-ce que la critique ? », In H.-P. Fruchaud & D. Lorenzini (éd.), *Qu'est-ce que la critique ? suivi de La culture de soi*, op.cit., p. 49.

théorie de la modernisation » – non pas parce que nous risquerions de proposer « un modèle général des processus de l'évolution sociale, indifférent au cadre spatio-temporel auquel il s'applique »,<sup>277</sup> bien évidemment, mais parce que notre interprétation du surgissement de la critique moderne devrait prendre garde à ne pas retomber, comme semblent le faire la généalogie foucauldienne et la *Begriffsgeschichte*, dans un cercle autoréférentiel à l'égard du discours que la modernité offre de sa propre constitution, c'est-à-dire, de ne pas reprendre d'une manière irréfléchie les catégories qu'elle nous offre pour la penser. Pourtant, pour pouvoir l'amorcer, c'est-à-dire, pour se donner les moyens de préciser davantage le caractère originairement religieux de la critique moderne, nous devrions avant tout compléter l'approche généalogique non pas tellement avec le *récit* de la *Begriffsgeschichte*, mais plutôt avec la *perspective conceptuelle* elle-même.

Tentons par la suite d'esquisser les résultats préliminaires d'une telle combinaison ainsi que la direction qu'elle pourrait indiquer à notre propre recherche des conditions de possibilité du geste critique kantien.

---

<sup>277</sup> Jürgen HABERMAS, *Le discours philosophique de la modernité. Douze conférences*, op.cit., 1988, p. 3.

### 3. Les provenances du concept

#### 3.1. Critique et Réforme

Commençons notre mise au point conceptuelle de la généalogie foucauldienne en rappelant que Foucault avait entamé son discours en limitant d'emblée ses ambitions : « Pour faire l'histoire de cette attitude critique », avait-il remarqué, « il y a bien des chemins », le sien n'étant qu'« un chemin possible [...] parmi les autres ».<sup>278</sup>

Nous évoquons ce passage afin de souligner que nos remarques ne visent pas à remplacer d'emblée le récit foucauldien par un autre, mais plutôt à lui adresser un certain nombre de questions qui lui seraient internes, afin justement d'ouvrir d'autres chemins possibles pour une histoire de la critique. Parmi ces difficultés, pointons d'abord les contours relativement flous de sa chronologie. En plaçant l'apparition de l'*attitude* critique aux alentours des XV<sup>e</sup>-XVI<sup>e</sup> siècles, la généalogie foucauldienne avait sans doute réussi à mettre en relief les provenances *proprement modernes* de ce phénomène d'une manière plus prononcée que ne l'ont fait les auteurs de la *Begriffsgeschichte*. Pourtant, en proposant une datation si souple, qu'elle pourrait s'étendre aussi bien vers Wycliffe que vers Bayle, c'est-à-dire, d'un siècle de chaque côté, la généalogie foucauldienne s'expose non seulement au risque d'anachronisme, mais aussi, et par là même, au danger d'obscurcissement du sens originaire de cette attitude dont elle recherche les origines.

Alors, il s'avère qu'en couplant son insistance sur le caractère proprement moderne de l'*attitude* critique avec une grille de lecture conceptuelle, c'est-à-dire, avec la simple reconnaissance du fait que la critique est avant tout un *concept*, la généalogie pourrait pourtant se donner les moyens de circonscrire l'apparition de celle-ci d'une manière plus précise.

Par exemple, si l'on laisse de côté, pour des raisons que nous indiquerons à l'instant, le syntagme *dies critici*, c'est-à-dire, « jours critiques », utilisé au croisement des discours médicaux et astrologiques, c'est habituellement à l'humaniste italien Angelo Poliziano (1454-

---

<sup>278</sup> Ibid., p. 35.

1494) qu'on attribue la réactivation proprement moderne du terme de *critique*. Pourtant, en y regardant de plus près on s'aperçoit que l'emploi qu'il en avait fait dans son *Lamia. Praelectio in Priora Aristotelis Analytica* (1492) est assez tardif et plutôt marginal et que ce n'est qu'à partir de la deuxième moitié du siècle suivant, avec des auteurs essentiellement réformés, tels que les deux Scaliger, Lipse, Henri Estienne, Casaubon etc., que les conceptualisations proprement modernes de la critique ont commencé, comme l'avaient constaté Jean Jehasse et Benedetto Bravo.<sup>279</sup>

Par ailleurs, étant donné que Bravo avait avoué également que « little or no attention seems to have been paid to the aspect of late sixteenth- and early seventeenth-century scholarship I am interested in », à savoir, « the history of the term *criticism* (*critique*, *Kritik*) », <sup>280</sup> nous avons trouvé nécessaire d'affermir le susdit constat avec notre propre recherche historique, ce qui nous a conduit à répertorier et à catégoriser, à peu près dans cette même période, mais un peu plus étendue, allant de l'invention de l'imprimerie à la moitié du dix-septième siècle, les ouvrages relatifs à l'histoire du concept de critique. Comme tout corpus de données, celui-ci se prêtait aussi à de nombreuses grilles d'analyse parmi lesquelles il a fallu forcément choisir en fonction de la problématique qui nous intéresse ici, à savoir, celle de la présentation globale du surgissement du concept de critique à l'époque moderne et celle de la détermination du fonds confessionnel de son élaboration. Présentons donc schématiquement quelques-uns de ses résultats.<sup>281</sup>

Vu le fait qu'à ce moment-là, les titres des ouvrages tendaient à résumer l'ensemble des choses qui y étaient traitées, ce critère nous a permis d'en repérer 171 relatifs à l'histoire de ce terme, écrits par 144 auteurs, dont 5 textes anonymes et 2 écrits pseudonymes. La quasi-

---

<sup>279</sup> Dans l'introduction à son ouvrage, Jehasse avait noté : « C'est l'Humanisme du nord, issu des milieux protestants et 'politiques' qui impose le nom [de critique] et donne ses pouvoirs à l'art » (Voir, Jean JEHASSE, *La Renaissance de la critique. L'essor de l'Humanisme érudit de 1560-1614*, op.cit., p. XXIII. Nous soulignons et ajoutons). Voir sur ce point aussi le texte de Benedetto BRAVO, « Critice in the Sixteenth and Seventeenth Centuries and the Rise of the Notion of Historical Criticism », In C. Ligota & J.-L. Quantin (éd.), *History of Scholarship : A Selection of Papers from the Seminar on the History of Scholarship Held Annually at the Warburg Institute*, op.cit. Pourtant, d'après notre lecture, ni l'un ni l'autre de ces deux auteurs n'accorde à ce fait aucune valeur herméneutique dans son interprétation de la critique.

<sup>280</sup> Voir Benedetto BRAVO, « Critice in the Sixteenth and Seventeenth Centuries and the Rise of the Notion of Historical Criticism », in C. Ligota & J.-L. Quantin (éd.): *History of Scholarship: A Selection of Papers from the Seminar on the History of Scholarship Held Annually at the Warburg Institute*, op.cit., pp. 137-8.

<sup>281</sup> Pour une présentation plus compréhensive de notre recherche, voir Annexe no. 1.

totalité de ces documents était écrits en latin, tandis que la grande majorité était publiée dans l'espace germanophone (73), les villes italiennes (36) et françaises (28). En ce qui concerne les auteurs, mis à part les anonymes, c'étaient encore une fois les germanophones qui prédominaient (52), suivi par ceux venant de la plus grande péninsule méditerranéenne (38) et de l'Hexagone (19). Quant à leur appartenance religieuse, notons qu'elle est presque parfaitement partagée entre l'Église catholique romaine et les confessions réformées.

Nous proposons de partager ces écrits d'abord en deux grandes catégories : d'un côté, ceux concernant l'astro-médecine (51) et, de l'autre côté, ceux où le concept de critique est utilisé principalement en rapport avec le domaine textuel (120).

L'analyse du premier champ nous permet de préciser l'image globale que nous venons d'indiquer ci-dessus : les publications apparaissent principalement dans les villes italiennes (19), suivi par les françaises (12) et les allemandes (12). Ce portrait se reproduit en quelque sorte au niveau de la nationalité des auteurs, avec 20 italiens, 9 allemands et 7 français, où les catholiques romains dominant largement le paysage, en représentant presque deux tiers de l'échantillon.

Quant à l'autre domaine, c'est encore une fois l'air germanophone qui l'emporte dans la publication de ces écrits (61) ainsi qu'en ce qui concerne la provenance des auteurs (43). La deuxième place est ici occupée par les villes (17) et les auteurs (18) italiens ; suivis encore une fois par les publications (16) et les écrivains (12) français. Quant à l'appartenance religieuse des auteurs qui utilisent ainsi le concept de critique, elle nous met face à une image presque parfaitement inversée par rapport à la première, où ce sont donc désormais les réformés qui prédominent, constituant plus de six dixièmes de l'échantillon.

Ce que cette présentation formelle et schématique de notre corpus nous permet déjà d'apercevoir c'est la divergence confessionnelle entre les différents domaines de l'utilisation du terme de critique. Si l'image globale semble de prime abord contredire le postulat du caractère réformé du concept de critique à l'aube de la modernité, il s'avère que ceci est dû à la présence des textes traitant de « diebus criticis » dans le domaine astro-médical. Bien que cette lignée terminologique de « la critique » fût, pour ainsi dire, chronologiquement

première,<sup>282</sup> une grille de lecture conceptuelle nous force à reconnaître qu'elle appartient plutôt à l'héritage du concept de « crise » et non pas à celui de « critique » et que, de ce fait, son histoire est en quelque sorte parallèle à l'histoire du concept qui nous intéresse ici.<sup>283</sup> Ainsi, pourrait-en conclure que c'est surtout la prépondérance des auteurs réformés mobilisant la critique relativement au domaine textuel qui retiendra notre attention.

Reconnaissons ici qu'une analyse « quantitative » n'est bien évidemment que partiellement satisfaisante pour déterminer le fonds confessionnel du surgissement du concept de critique. Les données indiquant l'appartenance religieuse des auteurs faisant référence à un concept, elles nous en disent évidemment peu concernant la manière dont celui-ci était effectivement employé. Néanmoins, l'analyse que nous avons pu mener nous a montré que même sous la plume des auteurs catholiques, la conception de « critique » restait marquée dans une très large mesure par une empreinte « protestante ». Voici un exemple emblématique : le *Criticus Augustianus castigatus* (1621), écrit par un auteur catholique sous le pseudonyme Bernardus Vinding,<sup>284</sup> était en effet une « réprimande » du livre *Crisis Augustiniana* (1618), rédigé par Simon Werlinus, un autre catholique, qui pourtant n'avait pas placé son entreprise sous l'égide du concept de critique. Vu que l'un des principaux reproches du premier était « le manque de respect pour l'Église »<sup>285</sup> dont témoignait apparemment l'écrit de Werlinus, on pourrait supposer que l'appellation *criticus*, extrêmement rare donc parmi les auteurs catholiques, avait dans ce cas pour fonction de discréditer l'auteur d'un texte que Vinding jugeait non suffisamment orthodoxe ou, pour le dire autrement, dangereusement proche du camp adverse.<sup>286</sup>

---

<sup>282</sup> Parmi les vingt premiers ouvrages, seulement deux ne traitaient pas de la théorie des jours critiques. Voir respectivement : Gianfrancesco RIVA DI SAN NAZZARRO, *Interpretationes et responsa summa nunc demum fide exacta que sedulitat e recognita et excusa, ut ne quis quam vel Criticus censor aut ad ipsius authoris mentem, aut huius secundae editionis formam venustatemque jure desiderare possit*, Lyon, Macé Bonhomme chez Vincent de Portonariis, 1547 ; et Jules-César SCALIGER, *Poetices libri septem, I Historicus, II Hyle, III Idea, IIII Parasceve, V Criticus, VI Hypercriticus, VII Epinomis*, Genève, Jean Crespin, 1561.

<sup>283</sup> Voir Reinhart KOSELLECK, « Krise », In O. Brunner, W. Konze, & R. Koselleck (éd.), *Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland, Band 3*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1982, pp. 617–50.

<sup>284</sup> Sur l'identité mystérieuse de Vinding, voir Jean-Louis QUANTIN, « L'Augustin du XVIIe siècle ? Questions de corpus et de canon », In L. Devillairs (éd.), *Augustin au XVIIe siècle. Actes du Colloque organisé par Carlo Ossola au Collège de France les 30 septembre et 1er octobre 2004*, Firenze, Leo S. Olschki, 2007, p. 38.

<sup>285</sup> Ibid., p. 39.

<sup>286</sup> Sur la présentation de deux ouvrages et de leur rapport, voir, Ibid., pp. 33-40.

D'ailleurs, insister sur le fait que le concept de critique fût, à l'aube de la modernité, mobilisé principalement par les auteurs réformés n'est pas une simple rectification pointilleuse de la généalogie foucauldienne, une querelle scolaire concernant la datation correcte des événements distants et une mise au point scrupuleuse des éléments biographiques des auteurs lointains : la question touche au cœur même de la description que Foucault avait offert de l'*attitude* critique. C'est qu'en précisant davantage son lieu de naissance, à l'aide d'une perspective conceptuelle, la généalogie pourrait ainsi en venir à offrir une interprétation plus compréhensive de son caractère religieux.

Ainsi, lorsque Foucault avait tenté de rendre compte de son ancrage biblique, il avait proposé, on l'a vu, d'envisager la critique comme « une certaine manière de refuser, récuser, limiter (dites comme vous voulez), le magistère ecclésiastique, c'était le retour à l'Écriture [...] ». Il s'agissait, en somme, de « ne pas être gouverné » dans la lecture du livre. Or, en tenant compte du fait que la critique était à cette époque pensée comme telle par les auteurs réformés, et non pas par les humanistes en général, on ne peut justement plus caractériser l'opposition au magistère ecclésiastique « comme nous le voulons ». Au-delà des divergences confessionnelles et des positions particulières, le parti pris des protestants était sur ce point clair et même catégorique, car diamétralement opposé à celui des humanistes catholiques : ce n'est pas au magistère ecclésiastique, c'est-à-dire, humain et donc fautif, qu'un chrétien devrait se soumettre, mais bien à l'infaillible vérité divine, contenue dans les écrits bibliques.

On dira que Foucault a bien reconnu que la Réforme était « dans ses racines très profondes, le premier mouvement critique comme art de ne pas être gouverné ».<sup>287</sup> Pourtant, il n'a établi ce lien entre la critique et la Réforme que dans un contexte limité : il s'agissait pour lui de rendre compte de la différence dans les trajectoires de la problématique de l'*Aufklärung* en France et en Allemagne. Bref, on pourrait dire que malgré le lien historique qu'il avait sous ses yeux, il n'en a pas tiré toutes les conséquences à l'égard d'une caractérisation de l'attitude critique en tant que telle.

---

<sup>287</sup> Michel FOUCAULT, « Qu'est-ce que la critique ? », In H.-P. Fruchaud & D. Lorenzini (éd.), *Qu'est-ce que la critique ? suivi de La culture de soi*, op.cit., p. 45.

Par exemple, lorsque Foucault définit cette attitude comme l'art de l'inservitude volontaire, il faudrait aller jusqu'au bout et souligner que cette « inservitude » concernerait seulement le gouvernement *des hommes*, car cette même attitude critique des réformés renvoyait par ailleurs à une *servitude tout à fait voulue* vis-à-vis de la vérité divine contenue dans les écrits bibliques. De même, lorsqu'il ancrerait la critique dans la problématique, très générale, de la *certitude* face à l'autorité, il aurait fallu préciser que la spécificité de l'attitude protestante ne consistait pas en une « évaluation rationnelle et réflexive » des autorités, comme a pu l'interpréter Judith Butler.<sup>288</sup> À la différence d'une disposition générale qui commence à se former à cette époque et qui prônait en effet une *prise de distance réflexive* face aux autorités ecclésiastiques, le trait spécifique de la critique était qu'elle impliquait la *dévalorisation* de toute autorité simplement humaine, en participant ainsi à la bataille menée par les réformés en train de la conceptualiser.

L'un des effets qui découle de cette dernière précision serait qu'on ne puisse plus décrire l'enjeu de l'attitude critique face à l'autorité d'une manière qui soit *interne au sujet individuel*, c'est-à-dire, avec des termes comme « la vertu », « le courage » etc., sans reconduire par là même le rapport des réformés à la Réforme. Une véritable historicisation suppose en ce sens de voir la critique comme ayant affaire à une posture qu'un *groupement social* adoptait, dans une constellation historique très précise, face à la fonction et au statut d'une institution particulière, à savoir, l'Église catholique.

Pour tenter de l'offrir, il faudrait donc sortir de la boucle autoréférentielle du discours de la philosophie politique classique, c'est-à-dire, relativiser l'un de ses postulats clés, à savoir, celui qui pose le sujet individuel au centre de sa grille interprétative, et passer ainsi d'une certaine forme d'« individualisme méthodologique » vers une compréhension pleinement sociale de la formation de nos concepts. Alors, il paraît qu'une telle perspective pourrait commencer à se concrétiser en faisant résonner en elle la manière dont la sociologie avait essayé de dépasser les prémisses implicites à l'« orthodoxie individualiste moderne »,<sup>289</sup>

---

<sup>288</sup> Judith BUTLER, « What is critique? An essay on Foucault's virtue », In D. Ingram (éd.), *The Political*, Oxford, Blackwell, 2002, pp. 212–226.

<sup>289</sup> Francesco CALLEGARO, *La science politique des modernes. Durkheim, la sociologie et le projet d'autonomie*, Paris, Economica, 2015, p. 11.

notamment à l'occasion de son dialogue avec une autre forme de pensée naissante au début du siècle dernier, à savoir, la philosophie pragmatiste. Regardons-y de plus près.

### 3.2. Les critiques que nous sommes

Pour saisir l'apport que le débat entre le pragmatisme et la sociologie pourrait avoir en vue de la constitution d'une généalogie conceptuelle capable de saisir le caractère social de la formation des concepts il faudrait commencer par aborder l'un de ses enjeux clés, à savoir, la question du caractère de l'expérience donnant lieu à nos conceptualisations.<sup>290</sup>

Pour résumer très schématiquement la susdite discussion on pourrait dire que si, d'une part, la philosophie pragmatiste de William James reste en quelque sorte très proche d'une position philosophique classique, en concevant cette expérience comme essentiellement *psychologique*, c'est-à-dire, *individuelle* et *subjective*, la sociologie durkheimienne essaye justement de se distancier de ce point de vue, en insistant sur le fait qu'elle est, au contraire, fondamentalement *collective*. En tentant de résumer la position sociologique en une phrase, on pourrait dire que c'est « parce que la société pense en nous que nous pouvons penser ». <sup>291</sup>

Ainsi, dire que les concepts se trouvent « appropriés » par des groupes sociaux particuliers, comme semble le faire le paradigme historiographique de la *Begriffsgeschichte*, ne révèle alors même pas la moitié de l'histoire. Bien au contraire, pour pouvoir pleinement saisir le caractère social de la naissance et de la propagation de nos notions, il faudrait insister

---

<sup>290</sup> Il faut souligner que les termes de « pragmatisme » et de « sociologie » nécessitent des épithètes : il s'agissait en effet du pragmatisme tel qu'il était présent principalement dans l'œuvre de William James (ainsi que, dans une moindre mesure, chez James Dewey) et de la sociologie d'Émile DURKHEIM. Dans l'absence des échos pragmatistes, ce sont surtout les textes de ce dernier qui laissent apercevoir les enjeux du débat. Voir notamment son texte « Représentations individuelles et représentations collectives » publié en 1898 dans la *Revue de Métaphysique et de Morale*, tome VI, pp. 273–302, ainsi que son cours « Pragmatisme et sociologie », prononcé à la Sorbonne en 1913-1914. Ce dernier était restitué, à cause de l'absence des notes de Durkheim lui-même, par Arnaud Cuvillier, d'après des notes d'étudiants (voir Émile DURKHEIM, *Pragmatisme et sociologie*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1995). Quant aux interprétations contemporaines, nous avons pu consulter les textes de Hans JOAS, « Durkheim et le pragmatisme. La psychologie de la conscience et la constitution sociale des catégories », *Revue française de sociologie*, 25(4), 1984, pp. 560–581 ; d'Anne Warfield RAWLS, « Durkheim and Pragmatism: An Old Twist on a Contemporary Debate. *Sociological Theory*, 15(1), 1997, pp. 5–29 ; et de Bruno KARSENTI, « La sociologie à l'épreuve du pragmatisme », In *La société en personnes. Études durkheimiennes*, Paris, Economica, 2006, pp. 183–212.

<sup>291</sup> Bruno KARSENTI, « La sociologie à l'épreuve du pragmatisme », In *La société en personnes. Études durkheimiennes*, op.cit., p. 210.

surtout sur le fait que la pensée conceptuelle surgit à travers une expérience *constitutive* de la vie collective. Selon Émile Durkheim, les représentations qui la composent,

« [...] sont toujours *communes* à une collectivité déterminée qui fait profession d'y *adhérer* et de *pratiquer* les rites qui en sont solidaires. Elles ne sont pas seulement *admises* à titre individuel, par tous les membres de cette collectivité ; mais elles sont *la chose du groupe* et *elles en font l'unité*. Les individus qui la composent se sentent *liés* les uns aux autres, *par cela seul qu'ils ont une foi commune* ». <sup>292</sup>

Contrairement à une position philosophique classique, la capacité de penser par concepts n'est donc pas inhérente à l'homme, mais concomitante avec un phénomène proprement social, à savoir, la *pensée religieuse*. Plus précisément, elle surgit dans et avec cette séparation particulière qui n'est, selon Durkheim, surtout pas une *généralisation*, mais bien la *création* des entités *sui generis*, à savoir la distinction religieuse entre le *sacré* et le *profane* :

« Toutes les croyances religieuses connues, qu'elles soient simples ou complexes, présentent un même caractère commun : elles supposent *une classification des choses*, réelles ou idéales, que se représentent les hommes, en deux classes, *en deux genres opposés*, désignés généralement par deux termes distincts que traduisent assez bien les mots de *profane* et de *sacré*. La division du monde en deux domaines comprenant, l'un tout ce qui est sacré, l'autre tout ce qui est profane, tel est le trait distinctif de la pensée religieuse [...] ». <sup>293</sup>

Ainsi, pourrait-on dire que le principe de toute distinction conceptuelle relève d'un acte de séparation de caractère religieux, relatif à la constitution et à la manipulation pratique du monde phénoménal ainsi qu'à la disposition corporelle et spatiale des éléments qui le composent. Bref, il paraît que tout acte de *conceptualisation* porte en lui les marques d'une certaine *sacralisation*.

Alors, comme une telle « sociologisation » de notre perspective historiographique devrait non seulement modifier notre compréhension du *surgissement* du concept de critique, mais pourrait aussi approfondir notre interprétation des *effets* qu'il avait induit, prenons le temps de l'examiner plus attentivement.

---

<sup>292</sup> Émile DURKHEIM, *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1960, p. 60. Nous soulignons.

<sup>293</sup> Ibid., p. 50-51.

### 3.3. Critiquer pour faire société

Alors, accorder que la constitution de nos représentations collectives est en quelque sorte analogue à l'opération de la *sacralisation*, nous pousse à repenser le rôle de la pratique dans le processus de leur élaboration. Si dans l'histoire de la critique de Reinhart Koselleck la morale n'intervient, en quelque sorte, qu'après coup, elle doit désormais être considérée comme *génératrice* de la pensée conceptuelle en tant que telle. L'impulsion première d'une conceptualisation particulière serait alors *le fruit d'une expérience collective* qui, d'une part, exigerait une *séparation ontologique* des phénomènes qui la composent et qui, d'autre part, aboutirait à leur *disposition pratique*.

Selon l'interprétation durkheimienne de la position pragmatiste de John Dewey, ce processus pourrait bien se décrire de la manière suivante :

« Lorsqu'une rupture d'équilibre se produit dans un organisme vivant, la conscience s'éveille : elle s'interroge ; le sujet prend conscience de problèmes. Et ainsi, l'on peut dire que l'apparition de la conscience répond à des fins pratiques : elle prend naissance pour rétablir l'équilibre qui avait été troublé ». <sup>294</sup>

Pourtant, si le processus de conceptualisation est collectif, qu'il se passe non pas dans l'isolement des esprits individuels, mais *dans la société, par la société et pour la société*, ceci vaut aussi quant à la disposition pratique qui l'accompagne. De la sorte, les concepts sont bien des « armes politiques », comme pourrait le dire Michel Foucault, mais sans le relativisme ambiguë que leur accorde le philosophe français et surtout sans l'antagonisme fondamental qui s'ensuit du syllogisme de la *Begriffsgeschichte*, où tout *concept* s'explique par son *contexte*, où tout *contexte* est *conflictuel*, et où par conséquent tout *concept* est une *arme*.<sup>295</sup>

C'est qu'il ne faut pas perdre de vue que la politique proprement dite devrait concerner l'organisation de la *vie commune*. Ainsi, lorsque nous faisons face à une représentation collective, on devrait y apercevoir, en même temps, le reflet de la structure des relations

---

<sup>294</sup> Émile DURKHEIM, *Pragmatisme et sociologie*, op.cit., p. 164. Le sociologue fait ici référence à l'ouvrage de John DEWEY, *Human Nature and Conduct. An Introduction to Social Psychology*, New York, Henry Holt and Company, 1922, notamment aux pages 175-180.

<sup>295</sup> Voir sur ce point le texte de Timo PANKAKOSKI « Conflict, Context, Concreteness: Koselleck and Schmitt on Concepts », *Political Theory*, 38(6), 2010, pp. 749-779.

composant une société, des traces quant à la manière dont cette société les conçoit, et des indices quant à la manière dont ce concept particulier vise à y intervenir. Autrement dit, même si une représentation est porteuse d'une disposition pratique particulière à un sous-groupe social déterminé, sa visée finale elle est *globale* et concerne l'organisation du collectif *dans son ensemble*.

Ceci ne signifie bien évidemment pas qu'elle soit automatiquement bénéfique pour la société, mais tout simplement, que nous ne pouvons pas la comprendre pleinement si nous voyons en elle la simple expression des intérêts particuliers dans une lutte perpétuelle entre les dominants et les dominés. Bref, nous ne pouvons pas la comprendre pleinement, si nous ne voyons pas qu'elle est porteuse d'un projet proprement *social* et que les effets concrets de sa mobilisation sont eux aussi pleinement *sociaux*.

Afin de mettre en relief les acquis d'un tel approfondissement de perspective, rappelons pour finir que la dernière édition de la conférence de Michel Foucault sur l'histoire de la critique contient aussi, pour la première fois, les notes préparatoires du philosophe. Alors, on ne peut qu'être frappé par le fait que dans ces notes il ait dédié plusieurs paragraphes, cinq en tout, aux origines religieuses de la critique, dont le dernier finissait ainsi :

« Disons d'un mot : la critique est l'attitude de mise en question du *gouvernement des hommes* entendu comme l'ensemble des effets conjugués de vérité et de pouvoir, et ceci dans la forme d'un combat qui, à partir d'une *décision individuelle*, se donne pour objectif *le salut d'ensemble* ». <sup>296</sup>

On le voit, la critique est ici clairement suspendue, et ce depuis son surgissement, à un enjeu d'ordre spirituel et, en fin de compte, collectif, touchant au *salut* de l'âme. Or, le fait que cette caractérisation n'était pas liée à la Réforme, mais à un certain épisode historique de « la spiritualité chrétienne » en général ; que la thèse n'était finalement pas prononcée ; et que de ce fait les conséquences éventuelles pour la critique contemporaine ne pouvaient pas être élaborées, nous paraît particulièrement déstabilisants.

---

<sup>296</sup> Michel FOUCAULT, « Qu'est-ce que la critique ? », In H.-P. Fruchaud & D. Lorenzini (éd.), *Qu'est-ce que la critique ? suivi de La culture de soi*, op.cit., p. 39 note a. Nous soulignons.

Pourrait-on dire que, en passant sous silence cet aspect décisif de la critique, Foucault aurait en quelque sorte trahi l'héritage de l'*Aufklärung* dont il s'est pourtant revendiqué ? N'a-t-il pas eu le courage de prononcer, en public, la vérité historique de la critique ? D'ailleurs, aurait-il pu le faire sans remettre ainsi en question le sens même de l'*Aufklärung* et sans indiquer aussi les limites de son approche généalogique ?

Quoi qu'il en soit, il demeure que la thèse non prononcée reste pour nous un héritage en attente d'être repris et il semble que ce n'est qu'en associant les approches généalogiques et conceptuelles, ainsi qu'en les complétant par une perspective proprement sociale de la formation et de la visée de nos conceptualisations, qu'on se donnera les moyens de saisir non seulement les sources du geste critique moderne, mais aussi les effets de son institutionnalisation, comme les implications que ses provenances protestantes pourraient avoir du point de vue de la posture politique paradoxale de l'idéologie bourgeoise révolutionnaire qui, selon Koselleck, paraît se concevoir comme une « simple réaction »,<sup>297</sup> ainsi que quant à la gouvernementalité propre à ce refus d'être gouverné *ainsi, par ces gens-là, avec ces objectifs...*

Soulignons qu'une telle historicisation de la critique moderne ne devrait surtout pas se réduire ni à une dénonciation des inconsistances de la pratique de la critique actuelle ni à un plaidoyer du potentiel libérateur dont la modernité serait porteuse. Au contraire : elle devrait les aider à monter en réflexivité quant aux origines des apories qui semblent les troubler, en favorisant ainsi leur plein développement. Alors, c'est sans doute une ruse de l'histoire qui fait que ce n'est qu'en répétant à sa manière l'un des gestes principaux des réformateurs qu'elle pourra le faire, à savoir, en ne voyant dans ces deux phénomènes, la critique et la modernité, que de la « pâte » et des « os ».<sup>298</sup>

Voyons donc les résultats d'une telle perspective lorsqu'elle s'attaque au point où convergent, d'une manière particulièrement claire, la question des origines du geste critique moderne qui nous intéressent ici et les discours que la modernité nous fournit de sa propre fondation, c'est-à-dire, lorsqu'elle part à la recherche des conditions de possibilité de ce trait

---

<sup>297</sup> Reinhart KOSELLECK, *Le règne de la critique*, op.cit., p. 143

<sup>298</sup> Voir sur ce point G.W.F. HEGEL, *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, op.cit., 336.

essentiel du premier principe guidant le déroulement de la critique kantienne, à savoir, sa *rationalité temporelle*, en se confrontant, chemin faisant, aux discours de l'« histoire au second degré » qui nous induisent à y voir une variante de la mise en rapport « critique » des temps historiques marquant la modernité.

## NAISSANCE DE LA CRITIQUE MODERNE I : DE LA CRITIQUE HISTORIQUE À L'HISTOIRE DE LA CRITIQUE

Vu l'importance que nous accordons à l'« historisme », c'est-à-dire, à cette « forme de pensée proprement moderne » qui exige de nous l'historicisation de « tout notre savoir » et de « toute la perception que nous avons du monde de l'esprit »,<sup>299</sup> il n'est finalement pas si surprenant que les sociétés occidentales modernes aient développé une « histoire au second degré », à savoir, un intérêt particulier concernant l'historicité des *idées* qu'elles avaient formée du sens du déroulement de l'histoire ; des différentes *temporalités* selon lesquelles elles avaient rythmé leurs fonctionnements collectifs ; ainsi que des *pratiques* qu'elles appliquaient en vue de la préservation et de la cognition des événements passés. Après tout, l'on a affaire, comme le souligne Marc Bloch, aux sociétés qui tracent leurs fondements jusqu'aux « peuples historiographes »,<sup>300</sup> c'est-à-dire, les Grecs et les Latins ; aux sociétés où une « religion d'historiens »,<sup>301</sup> à savoir le monothéisme judéo-chrétien, constitue l'une des grilles d'intelligibilité principales de leur évolution ultérieure ; et aux sociétés qui considèrent qu'une grande partie de leur mode d'être spécifiquement moderne puise ses sources justement dans la manière dont elles avaient *transformé* leur conception du sens du déroulement historique, leur rapport à cette réalité qu'elles nomment le temps ainsi que la façon dont elles investissent les événements passés. Ainsi, il paraît que la généalogie conceptuelle de la critique moderne n'a qu'à creuser dans ces fonds de réflexivité historique bien établis afin de rejoindre les sources de sa « rationalité temporelle ».

Alors, il n'est peut-être pas inutile, avant de tenter une telle entreprise, de revenir brièvement, d'une part, sur le concept de la rationalité temporelle lui-même, ainsi que, d'autre part, aux éléments qui caractérisent la rationalité propre au geste critique kantien.

Rappelons, d'abord, que ce concept fût forgé à partir d'une analyse du niveau réflexif de l'opération de la raison qui dans la philosophie de Kant porte le nom de critique, afin de

---

<sup>299</sup> Ernst TROELTSCH, « La crise de l'historisme », In *Religion et histoire. Esquisses philosophiques et théologiques*, Genève, Labor et Fides, p. 206.

<sup>300</sup> Marc BLOCH, *Apologie pour l'histoire ou métier d'histoire*, Paris, Armand Collin, 1952, p. 3.

<sup>301</sup> Ibid.

*délimiter* et de *distinguer* une réalité qui ne pourrait pas être pleinement saisie en ayant recours à la philosophie de l'histoire kantienne ou à cette partie de sa critique de la raison pure où Kant établit le temps comme l'une des deux conditions de toute expérience possible. Ainsi, il faut souligner que le concept de « rationalité temporelle » ne vise pas à rendre compte ni d'une certaine *thèse* concernant le *sens* du déroulement des événements historiques, ni d'une *représentation* ou d'une *conception* particulière du temps lui-même. On pourrait dire qu'au lieu d'une *réflexion* sur l'histoire, le temps où le passé, il vise plutôt à désigner quelque chose comme une *prise de position* face aux trois catégories principales de tout raisonnement temporel, à savoir, le *passé*, le *présent* et le *futur*.

Or, si une telle prise de position n'est concevable que sur la base d'une *capacité de distinction* de ces trois entités, il faut insister sur le fait qu'elle ne se réduise pas à elle, seule dans la mesure où ce qui y est en jeu n'est pas seulement le fait de *distinguer*, mais bien de *se rapporter à* et de *lier*, un avant, un après et un maintenant. Par conséquent, on pourrait dire, que ce que le concept de rationalité temporelle vise à indiquer ne se situe pas tellement au niveau de la *pensée théorique* ou dans la sphère des *idées abstraites*, mais plutôt dans le domaine des pratiques effectives de la raison, de ses manières de faire concrètes.

Ainsi, on comprend aussi en quoi notre recherche se distingue des entreprises qui analysent les temps historiques du point de vue *sémantique*, ainsi que des analyses qui mettent en évidence les différents *régimes d'historicité*. Si les premières tâchent de décrire le *contenu des représentations* à travers lesquelles, à une époque particulière, les principales catégories temporelles sont déterminées et à saisir ainsi la *qualité* des rapports par lesquels, « dans chaque présent, les dimensions temporelles du passé et du futur avaient été mises en relation »<sup>302</sup> et si les secondes, à l'aide d'un cadre qui leur permet de toucher aux « formes de l'expérience du temps »<sup>303</sup> partent de là pour essayer de comprendre ses « moments de crise »<sup>304</sup> c'est-à-dire, les occasions où les susdites mises en relations « perdent leur

---

<sup>302</sup> Reinhart KOSELLECK, *Le futur passé. Contribution à la sémantique des temps historiques*. Paris, Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, 1990, p. 11.

<sup>303</sup> François HARTOG, *Régimes d'historicité. Présentisme et expériences du temps*, Paris, Gallimard/Seuil, 2003, p. 29.

<sup>304</sup> *Ibid.*, p. 27.

évidence » ;<sup>305</sup> l'historicisation de la « rationalité temporelle » vise à dégager les différentes manières dont, *en fonction* d'une problématique *réfléchie*, on *mobilise* le passé afin de pouvoir *agir* dans le moment présent, *en vue* d'un autre qui est encore à venir.

Ceci dit, revenons à la rationalité temporelle du geste critique de Kant et rappelons que ce dernier avait jailli grâce à une certaine *problématique* qui était propre à son *présent*. D'une certaine manière, ce constat peut bien paraître redondant, dans la mesure où on aurait du mal à comprendre comment on pourrait se référer aux temps passés ou à ceux qui sont encore à venir autrement qu'à partir du présent auquel on appartient. De la sorte, toute opération de la raison faisant appel au passé et se liant au futur se situe sur le même plan et le geste critique de Kant n'a strictement rien de spécifique. Pourtant, si le *problème* qui occasionne une prise de position envers le passé ou en direction du futur doit sans doute être « présent » à celui qui l'accomplit, ceci n'implique pas que « le présent » soit lui-même *problématique* en tant que tel, c'est-à-dire, qu'il serait nécessairement l'objet d'un jugement *négatif*. Disons-le plus clairement : la spécificité du rapport que le geste critique de Kant entretient avec son propre présent consiste justement dans le fait qu'il n'est pour lui ni entièrement négatif ni essentiellement positif et qu'il le considère plutôt comme une *ouverture* – comme une opportunité à saisir, en vue d'une tâche qu'il se donne à accomplir.

Par ailleurs, cette absence de valorisation se dédouble si on prend en considération que le présent, en tant que *moment historique*, ne s'inscrit dans aucune perspective temporelle *verticale* qui opposerait les composantes de celle-ci en termes *normatifs*. Conformément, son retour vers le passé n'a pour ambition ni le dévoilement de l'origine des maux contemporains ni l'excavation des modèles d'action anciens. On pourrait dire que le passé auquel le geste critique se réfère n'est donc valorisé que partiellement, en quelque sorte *techniquement*, en tant que source des informations qui lui permettront de s'orienter à l'intérieur de son présent.

Ainsi, le seul élément qui paraît être l'objet d'une valorisation quelconque est en effet le *futur*. Précisons quant à lui qu'il joue, à l'intérieur de cette rationalité temporelle, un rôle

---

<sup>305</sup> Ibid.

particulier, dans la mesure où il ne se situe pas hors de sa portée, sur une plaine de la *pure contingence* ou dans un domaine de la *nécessité absolue*, et que toutefois il n'est pas pour autant maîtrisable par le biais d'une activité de *prévision*. Sa spécificité consiste en effet dans son *éventualité*, c'est-à-dire, qu'il revient au geste critique lui-même de prendre en charge sa *réalisation*, c'est à lui de le *faire venir*, de le *construire* et de le *rendre effectif*.

Pour résumer : la spécificité de la rationalité temporelle du geste critique de Kant consiste alors dans le fait que le présent soit *problématisé*, mais non pas *refusé* ; que le passé soit *vidé de tout caractère normatif* ; et que le futur ne soit ni à attendre ni à prévoir, mais à *réaliser*.

Pour que la généalogie conceptuelle puisse surmonter les limitations de son héritage foucauldien, c'est-à-dire, ne pas proposer juste une autre histoire de la critique moderne, parmi tant d'autres possibles, elle doit alors avant tout se confronter à une branche particulière de l'« histoire au second degré », à savoir, celle qui cherche à dégager non pas tellement les précurseurs d'une certaine *pensée critique* concernant l'histoire, mais bien le paysage de la naissance de quelque chose comme d'un *rapport critique* aux temps historiques. Plus précisément, elle devra revisiter trois narrations qui occupent une place hégémonique dans ce domaine : celui qui propose de le situer dans la *Querelle des Anciens et des Modernes* ; celui qui le relie avec le processus au cours duquel l'historiographie est devenue une véritable *discipline scientifique* ; et celui qui l'identifie avec les développements de la *philologie humaniste* à la période de la Renaissance. Ce n'est donc qu'après avoir desserré la pression que ces trois récits exercent sur la compréhension que nous avons (des sources) de notre rapport critique à l'histoire, que la généalogie conceptuelle pourra clairement délimiter les conditions de possibilité de la rationalité temporelle du geste critique de Kant et de procéder ensuite à l'interprétation des origines de la critique moderne.

Avant d'entamer notre relecture de l'« histoire au second degré », indiquons déjà que le véritable lieu de la naissance d'un rapport critique aux temps historiques n'a pu être discerné qu'en adoptant une grille de lecture conceptuelle, c'est-à-dire, en focalisant notre attention au moment même où le syntagme « histoire critique » a émergée dans nos

sociétés occidentales modernes ; que ce n'est qu'en mobilisant les acquis de la généalogie foucaldienne, c'est-à-dire, en insistant sur le caractère originellement religieux de la critique, que nous avons pu discerner les sources protestantes de celle-ci ; et que sa signification n'est apparue clairement que sur la base d'une interprétation sociologiquement informée de l'élaboration et de la fonction de nos conceptualisations. Regardons-y de plus près.

## 1. Querelle des Anciens et des Modernes

Il n'est effectivement pas nécessaire de reculer très loin dans le temps pour retrouver le premier phénomène auquel l'« histoire au second degré » attribue le statut de source de notre rapport critique aux temps historiques. Malgré la relative proximité chronologique de *La Querelle des Anciens et des Modernes*, commençons par quelques remarques préliminaires.

Soulignons d'abord qu'un certain antagonisme entre le passé et le présent, même s'il n'était pas formulé dans les termes d'une véritable *lutte* entre les *Anciens* et les *Modernes*, et même si les enjeux de l'opposition n'étaient bien évidemment pas les mêmes, connaît dans l'histoire de nos sociétés occidentales des reprises tellement nombreuses que l'on aurait envie d'y voir un conflit éternel. Néanmoins, il ne faut pas perdre de vue que les notions centrales de *la Querelle* proprement dite, celle donc qui nous intéressera ici, ont en quelque sorte leur propre histoire, qu'au cours du temps leurs significations ont évolué et qu'elles ont même, à un moment donné, été renversées. Ainsi, force est de reconnaître que l'adjectif *modernus* était déjà apparu à la toute fin du V<sup>ème</sup> siècle de notre ère ; qu'il jouait d'abord le rôle d'un *indicateur* purement *chronologique* ; que ce n'est qu'ensuite que ce terme avait été inscrit dans une *perspective de valorisation*, où il occupait pourtant une place essentiellement *négative*, en tant que l'opposé de la solidité et de la stabilité de l'antiquité ; et que ce n'est qu'à partir de la Renaissance que sa signification a pu être vue comme principalement *positive* et *affirmative*.<sup>306</sup> Enfin, tout comme des nombreux phénomènes analogues dans l'histoire des sociétés occidentales, la *Querelle* dépassait aussi les limites des espaces géographiques et politiques déterminés. Pourtant, elle n'était pas pour autant homogène et ses trois variantes principales, en Italie, en France, et en Angleterre, connaissaient toutes leurs propres périodisations, leurs enjeux caractéristiques, ainsi que leurs acteurs spécifiques.<sup>307</sup>

---

<sup>306</sup> Notre description s'appuie sur celle de Jean-Robert ARMOGATHE, « Postface », In *La Querelle des Anciens et des Modernes XVIIe-XVIIIe siècles, précédé de Les Abeilles et les araignées, essai de Marc Fumaroli de l'Académie Française, Postface de Jean-Robert Armogathe. Édition établie et annotée par Anne-Marie Lecoq*, Paris, Éditions Gallimard, 2001, pp. 802-805.

<sup>307</sup> Voir, sur ce point, l'article de Hans BARON, « The Querelle of the Ancients and the Moderns as a Problem for Renaissance Scholarship », *Journal of the History of Ideas*, 20(1), 1959, pp. 3–22.

En se tournant ainsi vers *La Querelle des Anciens et des Modernes* pour y discerner la manière dont elle avait, selon la doxa de l'« histoire au second degré », donné lieu à la naissance d'un rapport *critique* aux temps historiques, mettons en relief le fait que, selon l'interprétation habituelle, celui-ci avait surgi sur le fond d'une certaine *revendication d'autonomie*, c'est à dire, d'une certaine demande de liberté, de l'esprit et de la pensée qui, malgré leurs spécificités respectives, traversait toutes les susdites variantes géographico-politiques de la *Querelle*.

### 1.1. Autonomie entre antiquité et modernité

Alors, il s'avère d'emblée qu'un facteur aussi formel que comme celui de la « revendication d'autonomie » est imprégné d'une certaine ambiguïté. C'est que, de cette manière, l'émergence d'un certain rapport « critique » aux temps historiques puisse être située de deux côtés du champ de la bataille. D'une part, c'est la « libération intérieure vis-à-vis de l'opinion commune de leur temps »<sup>308</sup> des humanistes *Anciens*, dans la mesure où l'on pourrait y reconnaître un rapport « critique » au temps *présent*, qui peut être considérée comme telle ; tandis que, d'autre part, c'est bien *la négation de la supériorité de l'antiquité* venant du camp *Moderne*, ainsi que la revendication d'une certaine autonomie *face à l'autorité des auteurs anciens*, qui peuvent être interprétées comme indiquant une prise de position « critique » face aux temps passés. De la sorte la question se pose de savoir où exactement avait surgi cette « critique historique » propre à la modernité ?

Soulignons d'entrée que les positions de certains acteurs impliqués dans cette lutte étaient bien évidemment beaucoup plus complexes, moins univoques et surtout plus nuancés que ne le laisse penser la présentation ci-dessus, comme en témoignent, entre autres, les écrits de Michel de Montaigne, d'Alessandro Tassoni ou de Francis Bacon. La position de Montaigne était apparemment caractéristique en ceci que, d'une part, cet auteur combattait, « les 'sots imitateurs' contemporains de la lettre antique », tandis que, d'autre part, il menait la bataille contre « les contempteurs modernes du génie antique ».<sup>309</sup> Quant à Tassoni, sa spécificité consistait en une double relativisation, d'un côté, celle du « génie de

---

<sup>308</sup> Marc FUMAROLI, « Les abeilles et les araignées », In *La Querelle des Anciens et des Modernes XVIIe-XVIIIe siècles, précédé de Les Abeilles et les araignées, essai de Marc Fumaroli de l'Académie Française, Postface de Jean-Robert Armogathe. Édition établie et annotée par Anne-Marie Lecoq, op.cit., p. 87.*

<sup>309</sup> Ibid., p. 11.

l'Antiquité » et, de l'autre, celle du « succès des Modernes ».<sup>310</sup> Enfin Bacon était visiblement particulier en ceci qu'il paraissait construire une « doctrine du progrès scientifique et technique »<sup>311</sup> tout en restant fidèle à la « sagesse des Anciens ».<sup>312</sup> Le moins qu'on puisse dire c'est donc que ces positions nous montrent, d'abord, que l'appartenance d'un auteur à l'un ou à l'autre camp n'impliquait nullement que ses jugements s'effectuaient d'une manière *automatique*, c'est-à-dire, par le simple effet de *la position chronologique* de l'objet jugé et, ensuite, qu'elles n'étaient pas du tout *catégoriques*, dans le sens où la supériorité technique des *Modernes*, par exemple, ne signifiait pas qu'ils étaient au-dessus des *Anciens* aussi en ce qui concerne leur mœurs ou leur génie poétique. C'est pourquoi la réponse que nous venons de poser exige une reconstruction idéal-typique des « rationalités temporelles » des *Anciens* et des *Modernes*, c'est-à-dire, une interrogation quant aux rapports qu'ils entretenaient avec les temps historiques respectifs, à savoir, le passé, le présent et le futur.

Pour commencer avec leurs prises de position face au premier, on pourrait reprendre et prolonger ce qui était déjà dit ci-dessus, à savoir, que la spécificité de la position des *Anciens* consistait en une *dépréciation* de leur propre époque, tandis que les *Modernes* témoignent d'un diagnostic plutôt *positif* du temps auquel ils appartenaient. Pour n'en donner qu'un exemple, comparons deux formules lyriques : la première contenue dans une lettre que Jean de La Fontaine avait écrit à l'évêque de Soissons, Pierre-Daniel Huet, pendant l'hiver de 1674 :

« Ne pas louer son siècle est parler à des sourds  
Je le loue, et je sais qu'il n'est pas sans mérite ;  
Mais près de ces grands noms notre gloire est petite [...] », <sup>313</sup>

---

<sup>310</sup> Ibid., p. 61.

<sup>311</sup> Jean-Robert ARMOGATHE, « Postface », In *La Querelle des Anciens et des Modernes XVIIe-XVIIIe siècles, précédé de Les Abeilles et les araignées, essai de Marc Fumaroli de l'Académie Française, Postface de Jean-Robert Armogathe. Édition établie et annotée par Anne-Marie Lecoq*, op.cit., pp. 819-820.

<sup>312</sup> Marc FUMAROLI, « Les abeilles et les araignées », In *La Querelle des Anciens et des Modernes XVIIe-XVIIIe siècles, précédé de Les Abeilles et les araignées, essai de Marc Fumaroli de l'Académie Française, Postface de Jean-Robert Armogathe. Édition établie et annotée par Anne-Marie Lecoq*, op.cit., p. 217.

<sup>313</sup> Jean DE LA FONTAINE, « À Monseigneur l'évêque de Soissons. En lui donnant un Quintilien de la traduction d'Oratio Toscanella », In Pierre Clarac (éd.), *Œuvres diverses*, Paris, Gallimard, 1991, p. 648.

et la deuxième, prononcée par Charles Perrault devant l'Académie française le 27 janvier 1687, qu'on pourrait presque lire comme une réplique directe à la position de La Fontaine :

« *Non, non, sur la grandeur des miracles divers  
Dont le souverain Maître a rempli l'univers,  
La docte Antiquité, dans toute sa durée,  
À l'égal de nos jours ne fut point éclairée* ». <sup>314</sup>

En lisant ces versets on s'aperçoit que le temps présent était principalement pensé, chez les *Anciens* tout comme chez les *Modernes*, à travers une *mise en contraste* avec l'époque qui le précédait, c'est-à-dire, grâce à une *comparaison évaluative* avec le passé. Quant à leur rapport à celui-ci, on pourrait donc dire qu'il représente, du côté des *Anciens*, une entité *valorisée*, surtout du point de vue esthétique et éthique et que, de ce fait, il constitue à leurs yeux un certain trésor dans lequel on peut et on doit puiser afin *d'instruire, d'édifier* et surtout *d'améliorer l'actualité*. Du côté des *Modernes* cette image n'était bien évidemment pas la même. Bien que leur attitude ne se réduise pas à un simple *rejet* du passé ou de l'antiquité, il est clair que celle-ci doit être *dépassée*, notamment dans les différents domaines de la connaissance ainsi qu'en ce qui concerne les savoirs techniques et que, de surcroît, elle était effectivement considérée comme telle, à savoir, *dépassée*. Pour n'en donner encore une fois qu'une illustration particulièrement parlante, reprenons les paroles de Charles Perrault visant les grands peintres antiques :

« *À peine maintenant ces exploits singuliers  
Seraient le coup d'essai des moindres écoliers* ». <sup>315</sup>

Vu ce tableau idéal-typique il n'est finalement pas si étonnant que nous ayons tendance aujourd'hui à voir du côté des *Anciens* surtout une défense « de l'art, du génie, de la générosité poétique, de la variété et de la vérité humaines », <sup>316</sup> tandis que le camp *Moderne* correspond à nos yeux à une pensée scientifique et méthodique, une pensée qui tend à « soumettre à une *critique* radicale toute l'héritage de l'enfance de l'humanité, jusques et y

---

<sup>314</sup> Charles PERRAULT, « Le siècle de Louis-le-Grand », In *Œuvres choisies*, Paris, Brissot-Thivars, 1826, p. 292.

<sup>315</sup> *Ibid.*, p. 297.

<sup>316</sup> Marc FUMAROLI, « Les abeilles et les araignées », In *La Querelle des Anciens et des Modernes XVIIe-XVIIIe siècles, précédé de Les Abeilles et les araignées, essai de Marc Fumaroli de l'Académie Française, Postface de Jean-Robert Armogathe. Édition établie et annotée par Anne-Marie Lecoq*, op.cit., p. 203.

compris ses croyances religieuses et sa naïveté artistique et poétique ». <sup>317</sup> Bref, il n’y a pour nous aucun doute qu’un rapport « critique » aux temps historiques avait surgi dans le camp des *Modernes*.

Comme cette impression paraît être confirmée aussi par les écrits des protagonistes de la bataille eux-mêmes, prenons le temps de comprendre comment le phénomène de la critique est apparu à leurs propres yeux.

### 1.2. Vos critici semper pueri...

Pour ce faire, reprenons un passage particulièrement intéressant de l’essai de Jonathan Swift, *The Battle of the Books*, publié en 1704, où l’auteur, en décrivant le retrait des *Modernes* qui se sont enfuis dans la région d’une « malignant deity called Criticism », nous offre une image assez surprenante de celle-ci :

« She dwelt on the top of a snowy mountain in Nova Zembla [...] extended in her den, upon the spoils of numberless volumes, half devoured. At her right hand sat Ignorance, her father and husband, blind with age; at her left Pride, her mother, dressing her up in the scraps of paper herself had torn. There was Opinion, her sister, light of foot, hood-winked, and headstrong, yet giddy and perpetually turning. About her played her children, Noise and Impudence, Dulness and Vanity, Positiveness, Pedantry and Ill-Manners ». <sup>318</sup>

À ce portrait peu flatteur et sans doute étonnant pour les yeux des modernes que nous sommes, s’ajoute un discours de la *Critique* elle-même qui pourra nous aider à mieux comprendre son rôle dans cette bataille :

« It is I [...] who give wisdom to infants and idiots; by me children grow wiser than their parents, by me beaux become politicians, and schoolboys judges of philosophy; by me sophisters debate and conclude upon the depths of knowledge; and coffee-house wits, instinct by me, can correct an author’s style, and display his minutes errors, without understanding a syllable of his matter or his language; by me striplings spend their judgment, as they do their estate, before it comes into their hands. It is I who have deposed wit and knowledge from their empire over poetry, and advanced myself in their stead ». <sup>319</sup>

Ce que ces deux passages nous permettent de voir, au-delà de la dépréciation évidente du phénomène de la critique de la part des *Anciens*, c’est que dans cette *Querelle*, la critique

---

<sup>317</sup> Ibid., nous soulignons.

<sup>318</sup> Jonathan SWIFT, *The Battle of the Books*, Dublin, William McGee, 1890, pp. 45-46

<sup>319</sup> Ibid., pp. 46-47

n'est pas seulement, pour ainsi dire, « du côté » des *Modernes*, mais qu'elle représente, au moins aux yeux des *Anciens*, à la fois, l'une des *armes* principales de leurs adversaires – c'est-à-dire, que c'est grâce à elle qu'ils peuvent prétendre, les enfants qu'ils sont, de s'être élevés au-dessus de l'antiquité – et l'une des *causes* fondamentales des maux qui tourmentent le présent.

Toutefois, malgré cette identification incontestable du phénomène de critique et du camp Moderne, la question reste de savoir si elle nous permet vraiment d'attribuer aux *Modernes* un *rapport critique aux temps historiques* ? Pour pouvoir répondre à cette question, il faudra préciser la manière dont la critique était comprise par les auteurs modernes eux-mêmes.

### 1.3. Quo vadis critica ?

Étant donné sa question principale, à savoir, « Quelle est la méthode des études la plus droite et la meilleure, la nôtre ou bien celle des anciens ? », <sup>320</sup> et vu que « l'instrument commun de toutes les sciences et de tous les arts [de notre temps] est la *nouvelle critique* », <sup>321</sup> c'est à l'aide du texte de Giambattista Vico, *De nostri temporis studiorum ratione* (1708), que nous tenterons d'envisager une réponse.

Pour commencer, mettons en relief le fait que, dans ce texte, Vico utilise le terme de « critique » dans un sens proprement philosophique, c'est-à-dire, que cette expression renvoie chez lui à un véritable *art de juger*. Plus exactement, la critique visée ici est une critique qui a pour fonction de nous fournir, dans les mots de l'auteur lui-même, « une vérité première dont on est certain alors même que l'on doute ». <sup>322</sup>

Or, face à cette critique aux allures cartésiennes, l'un des champions de la modernité prend une position beaucoup plus réservée qu'on ne pourrait s'attendre, en stipulant que dans un monde où « nous faisons commencer les études par la critique », <sup>323</sup> cet état de fait peut présenter bien des inconvénients. Pour résumer son argument on pourrait dire que c'est

---

<sup>320</sup> Giambattista VICO, *La méthode des études de notre temps / De nostri temporis studiorum ratione*, Paris, Les Belles Lettres, 2010, p. 7.

<sup>321</sup> Ibid., p. 9.

<sup>322</sup> Ibid., p. 10.

<sup>323</sup> Ibid., p. 13.

surtout dans la perspective de l'éducation de la jeunesse que la critique s'avère, à plusieurs reprises, potentiellement nuisible. Tout d'abord, en se focalisant exclusivement sur les *vérités incontestables* et en chassant ainsi de l'esprit tout ce qui est de l'ordre des *vérités secondes* et du *vraisemblable*, elle empêche le développement du *sens commun*, ce qui par conséquent heurte les *capacités d'agir* et l'*éloquence* des adolescents en voie de passer à l'âge adulte. Ensuite, en proposant que ces vérités incontestables soient *antérieures*, *extérieures* et *supérieures* « à toute image corporelle », <sup>324</sup> la critique fait obstacle aussi, selon Vico, au développement de l'*imagination* et de la *mémoire*. Finalement, même si, face à la *topique*, elle prétend posséder le droit exclusif en matière de *raisonnement* et d'*argumentation*, elle se montre bien incapable de persuader et d'intervenir promptement dans les affaires pressantes du temps présent.

Ici il faut souligner que la critique ne se trouve pas pour cela rejetée, c'est juste qu'elle doit trouver sa propre place dans cette modernité en train de se constituer. D'après Vico, elle devrait venir *après* l'enseignement qui s'appuierait d'abord sur l'imagination, les sens et la mémoire, afin de former chez les adolescents la prudence et l'éloquence, et s'exercer ensuite *côte à côte* avec la topique, étant donné que l'une, refusant « d'accueillir aussi le vraisemblable » et l'autre, acceptant souvent « le faux », sont bien, par elles-mêmes, des techniques « défectueuses ». <sup>325</sup>

Il apparaît ainsi que même si la critique était sans doute un outil de travail spécifiquement moderne, son *statut* et son *rôle* n'étaient pas pour les *Modernes* si univoques que ne le laissent penser les seuls écrits des supporteurs des *Anciens*. Pourtant, ce qui est de notre point de vue encore plus important, c'est que ce terme n'était apparemment pas lié à un quelconque rapport aux temps historiques. Disons-le autrement : le fait que nous désignons l'attitude des *Modernes* vis-à-vis les *Anciens* en tant qu'un rapport « critique » au passé est probablement dû à une assignation pour le moins douteuse de la notion de critique à une réalité qui évidemment disposait de ce concept, mais qui l'utilisait d'une manière bien différente, à savoir, pour désigner une certaine perspective épistémologie générale.

---

<sup>324</sup> Ibid., p. 14.

<sup>325</sup> Ibid., p. 18.

Bien entendu : *a priori* ceci n'exclue pas que ce paradigme épistémologique contiendrait une rationalité temporelle analogue à celle dont témoignait le geste critique kantien. Pourtant, rappelons que, contrairement au rapport qu'entretient la critique kantienne avec son propre présent, où celui-ci n'est donc valorisé ni négativement ni positivement, mais constitue plutôt un espace potentiel pour l'agir de la critique, les *Modernes* entretiennent avec lui une relation principalement positive. De surcroît, si la manière dont le geste critique kantien se réfère au passé ne peut être décrite en termes d'une comparaison valorisante, les *Modernes* paraissent justement se référer à lui à l'aide d'un *continuum* qui leur permet de le situer *hiérarchiquement* par rapport à l'époque à laquelle ils appartiennent.

Néanmoins, mettons la perspective généalogico-conceptuelle à l'épreuve une dernière fois : revisitons l'une des manifestations de ce type de mise en rapport du passé et du présent dont font preuve les *Modernes*, une manifestation qui est de notre point de vue particulièrement intéressante, non seulement parce que la *Critique de la Raison Pure* s'ouvre en faisant référence à l'ouvrage qui la contiennent, à savoir *l'Instauratio Magna* de Francis Bacon, mais surtout puisque il s'exprime, d'une manière tout-à-fait semblable au geste critique de Kant, à travers une métaphore maritime. Pourrions-nous y voir, malgré tout, l'un des ancêtres de la rationalité temporelle du geste critique de Kant ?

De prime abord, la ressemblance des images est en effet tellement grande qu'on a envie de nous frotter les yeux.<sup>326</sup> Tout comme chez Kant, on y voit un navire qui est en train de nous approcher en naviguant entre deux obstacles, le présent étant associé au navire, les obstacles symbolisant le passé. Pourtant, ces deux obstacles ont un nom bien précis, il s'agit des *Colonnes d'Hercule*, qui dans l'antiquité elle-même représentaient les extrémités du monde connu et qui commençaient à évoquer, à partir de la Renaissance, les limites de la connaissance antique elle-même. Par conséquent, on pourrait déduire que leur fonction sur ce frontispice n'était pas tellement d'indiquer des « dangers » potentiels que le navire devrait *éviter* afin de s'orienter dans des vastes étendues d'haute mer, comme c'était le cas chez le geste critique de Kant, mais plutôt de signaler des « limites » qu'il était en train de

---

<sup>326</sup> Voir Annexe 2, Figure 1. Notre argumentation s'inspire largement de celle proposée par Anthony GRAFTON dans son livre *New Worlds, Ancients Texts : The Power of Tradition and the Shock of Discovery*, Cambridge, Massachusetts, The Belknap Press of Harvard University Press, 1995, pp. 197-205.

*dépasser*, en s'éloignant justement, pour ainsi dire, des bords des rivages vers les océans infinis.

Soulignons à ce point que ce frontispice est sujet à deux interprétations différentes. L'une qui comprend l'image comme représentant des navires en train de *rentrer* des Nouveaux Mondes et l'autre qui les voit *partir* de la mer méditerranéenne. Quoi qu'il en soit, ce qui s'avère pour nous plus important c'est que les deux interprétations, l'une l'attribuant à l'enrichissement venant de l'extérieur, l'autre à un dépassement interne, sont d'accord quant au fait que cette image a pour but de communiquer le processus d'*augmentation* du savoir. D'ailleurs, l'inscription accompagnant l'illustration : *multi pertransibunt & augebitur scientia*, des nombreux y passeront et la science sera *augmentée*, plaide en faveur d'une telle interprétation et confirme davantage que cette métaphore du rapport entre le passé et le présent est difficilement assimilable à la manière dont le geste critique de Kant se rapporte au passé. Plus concrètement, on pourrait dire que contrairement à la critique de Kant qui se situe, dès le début, sur des voies, pour ainsi dire, inédites, le navire baconien prolonge des chemins déjà existants.

Pour résumer : malgré l'étonnante proximité de ces deux métaphores, le passé et le présent baconiens se trouvent dans un rapport bien différent que celui dont témoigne la rationalité temporelle de la critique kantienne. Étant donné que le dernier y est compris comme un héritier bénéficiant des avancés du premier et qu'il est, finalement, destiné à le *surpasser*, ils se trouvent bien dans une relation de *valorisation*, l'absence de laquelle caractérise justement le rapport que le geste critique de Kant paraît entretenir avec son propre passé. Ainsi, ce n'est pas seulement que l'attribution d'un rapport « critique » aux temps historiques au camp des *Modernes* semble fortement douteux du point de vue *conceptuel*, c'est-à-dire, que le terme de critique, bien qu'à la disposition des *Modernes*, n'était pas mobilisé afin de désigner un quelconque rapport au passé, au présent ou au futur, mais bien comme une indication d'une attitude épistémologique générale. De surcroît, c'est aussi que la manière concrète dont le présent, le passé et le futur y sont mis en relation, paraît tout-à-fait hétérogène de la rationalité temporelle dont témoigne le geste critique de Kant.

Après avoir exposé les raisons pour lesquelles, malgré tout, la *Querelle des Anciens et des Modernes* nous ne nous pas de rejoindre les sources de la rationalité temporelle du geste critique kantien, tournons-nous par la suite vers le deuxième cas de figure auquel l'« histoire au second degré » attribue habituellement le statut de source de notre rapport critique aux temps historiques, à savoir, le processus au cours duquel l'historiographie commençait à se transformer en une véritable discipline scientifique.

## 2. Ars historica

C'est en reculant davantage dans le temps que l'« histoire au second degré » situe la source suivante de notre rapport « critique » aux temps historiques. Cette fois il s'agit d'un phénomène proprement historiographique, à savoir, les débuts du processus au cours duquel l'écriture de l'histoire s'est progressivement spécialisée, en se transformant en une véritable discipline scientifique. Afin de comprendre les raisons pour lesquelles les discours de l'histoire de l'historiographie moderne y voient l'un de leurs précurseurs, commençons en mettant en relief un certain nombre des traits caractéristiques de ce mouvement.

Tout d'abord, il paraît que l'émergence d'un rapport « critique » face aux temps historiques nécessitait avant tout que le passé fut compris non seulement d'une manière quantitative, c'est-à-dire, comme *chronologiquement précédent*, mais aussi comme *qualitativement différent* par rapport au présent. Disons-le autrement : pour que le passé ait pu être considéré de façon « critique », il a dû être *contextualisé* d'une manière bien particulière, d'une manière qui avait pour condition ce que les historiens de l'historiographie nomment la *conscience d'anachronisme*.<sup>327</sup> L'autre élément qui aurait permis un maniement « critique » du passé était apparemment le passage de l'historiographie, comprise comme une activité principalement *politique* et *rhétorique*, visant soit à louer des amis soit à dénigrer des ennemis, vers une conception qui voyait la finalité de l'écriture de l'histoire comme étant celle de *l'établissement exact des faits véridiques*.<sup>328</sup> Enfin, il paraît que pour que les faits

---

<sup>327</sup> Bien que Amos Funkenstein note que « A history of anachronism has not yet been written », son ouvrage contient un panorama historique très exhaustif de plusieurs de ses éléments constitutifs. Voir Amos FUNKENSTEIN, *Theology and Scientific Imagination, from the Middle Ages to the Seventeenth Century*, Princeton, Princeton University Press, 1989 – notamment le chapitre “Divine Providence and the Course of History”. La citation ci-dessus se trouve à la page 210 n. 28. Pour une interprétation récente qui accorde un rôle crucial à l'anachronisme dans le développement de l'historiographie moderne, voir Zachary SCHIFFMAN, *The Birth of the Past*, Baltimore, John Hopkins University Press, 2011 – notamment pp. 144-152. Notons que la thèse principale de Schiffman, à savoir, que la modernité avait “inventé” le passé en le distinguant, d'une manière qualitative, du présent, s'avère, en effet, un peu douteuse. C'est que, comme le montre le travail de Funkenstein, l'exigence d'une interprétation historique *immanente* est apparue bien avant les temps modernes et qu'elle impliquait des procédures de *contextualisation historique* et de *relativisation normative* qui ne peuvent pas être réduites à la simple *distinction qualitative* des périodes historiques.

<sup>328</sup> Quant aux auteurs qui considèrent que l'histoire est devenue une discipline scientifique proprement dite grâce à une attitude *critique* face au passé consistant essentiellement en un « épreuve de véracité », voir Marc BLOCH, *Apologie pour l'histoire ou métier d'histoire*, op.cit., p. 50 sq. Parmi les auteurs qui insistent sur la nécessité de relativiser cette rupture de l'historiographie avec la rhétorique, c'est-à-dire, sur le fait que la dernière continue à constituer l'un des éléments essentiels de l'activité des historiens et que celle-ci reste ainsi

historiques aient pu être établis exactement et interprétés fidèlement, l'historiographie ait eu besoin d'insister sur l'importance d'une *mise en ordre chronologique* précise des événements historiques ; sur la nécessité d'une *démarche comparative* et sur la fécondité de l'incorporation des formes de savoir extérieures à l'écriture de l'histoire proprement dite, à savoir, des *techniques philologiques* et des *pratiques antiquaires*.<sup>329</sup>

Pour résumer on pourrait dire que selon cette ligne interprétative un rapport « critique » aux temps historiques avait émergée lorsque le passé a commencé à être vu comme une entité ontologiquement distincte du présent, une entité qu'on a dû traiter objectivement et une entité dont la juste connaissance nécessitait un certain nombre des procédés et des techniques particulières et précises.

Alors, de prime abord, il y a sans doute des fortes ressemblances entre le traitement, pour ainsi dire, « scientifique » du passé et la rationalité temporelle du geste critique de Kant. Pourtant, la récapitulation schématique ci-dessus nous dit assez peu quant au rapport que ce type d'historiographie entretenait avec son présent, quant au statut normatif qu'elle accordait au passé ainsi qu'en ce qui concerne la manière dont le passé, le présent et le futur y furent reliés. Afin d'y voir plus clairement, nous devrions revisiter quelques manifestations emblématiques de cette nouvelle rationalité historique. Plus précisément, étant donné que l'*Artis historicae penus*, un recueil de dix-huit traités sur l'art historique, édité par Johan Wolff et publié à Bâle en 1579,<sup>330</sup> est souvent invoqué comme le model-type des débuts du susdit mouvement, nous nous attarderons dans la suite aux deux écrits qui y sont contenus,

---

tout-à-fait capable de fournir des preuves véridiques, signalons le travail de Carlo GINZBURG. Voir, sur ce point, son ouvrage *Rapports de force. Histoire, rhétorique, preuve*, Paris, Gallimard/Seuil, 2003.

<sup>329</sup> Concernant l'importance de chronologie voir surtout le livre d'Anthony GRAFTON, *Joseph Scaliger. A Study in the History of Classical Scholarship. II. Historical Chronology*, Oxford, Clarendon Press, 1983. En ce qui concerne l'importance de la démarche comparative, ceux de BLOCH et SCHIFFMAN déjà cités, ainsi que celui de D.R. KELLEY, *Foundations of Modern Historical Scholarship: Language, Law and History in the French Renaissance*, New York, Columbia University Press, 1970. Quant à l'importance des techniques philologiques et antiquaires, voir Anthony GRAFTON, *What was History? The Art of History in Early Modern Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012 ; et les articles d'Arnaldo MOMIGLIANO, « Ancient History and the Antiquarian », *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 13(3/4), 1950, pp. 285–315 ; « L'eredita della filologia antica e il metodo storico », *Rivista storica italiana*, 70, 1958, pp. 442–458.

<sup>330</sup> En ce qui concerne l'*Artis historicae penus* voir, le chapitre « Method and madness in the *ars historica*: three case studies » dans Anthony GRAFTON, *What was History? The Art of History in Early Modern Europe*, op.cit., pp. 123-188 ; et l'étude de Lucie CLAIRE, « *Artis historicae penus* : préservation et remise en cause des modèles dans l'anthologie de J. Wolf », In C. Bohnert & F. Gevrey (éd.), *L'anthologie : Histoire et enjeux d'une forme éditoriale du Moyen Âge au XXIe siècle*, Reims, Université de Reims Champagne-Ardenne, 2014, pp. 141–155.

l'un, car il constitue en quelque sorte sa clé de voute, à savoir, le *Methodus ad facilem historiarum cognitionem* de Jean Bodin (1566) et l'autre parce qu'il contient, pour autant que nous sachions, la première occurrence du terme de « critique » dans un traité d'historiographie à l'époque moderne, à savoir, le *De historica facultate disputatio* de Francesco Robortello (1548).<sup>331</sup>

## 2.1. Jean Bodin et le passé méthodiquement abordé

Quant au traité de Bodin notons pour commencer que malgré son titre, qu'on pourrait traduire comme *La méthode pour une apprentissage ou une connaissance facile des histoires*,<sup>332</sup> il ne s'agit pas d'un texte dont la raison d'être serait confinée dans les seuls cadres de l'écriture de l'histoire. En ce qui concerne son impulsion première, cet ouvrage s'inscrit en effet dans un mouvement plus large des entreprises des juristes des nations européennes naissantes, principalement français et italiens, qui cherchaient à fonder, à construire et à légitimer un gouvernement autonome de leurs patries respectives.<sup>333</sup> Ainsi, présenter ce traité comme une réflexion désintéressée visant l'établissement de la seule *connaissance* des faits historiques, serait en effet très illusoire. En effet, bien qu'il passe par un savoir historique exact, on pourrait dire que sa visée est d'abord *pratique*, avant tout *politique* et en fin de compte aussi *religieuse*. Lisons les mots de Bodin lui-même :

« C'est elle [l'histoire] qui se chargera de nous révéler entièrement non seulement les techniques nécessaires à notre existence, mais les préceptes positifs ou négatifs de la vie morale, ce qui est honorable ou honteux, l'assiette qui convient aux lois, la meilleure forme de la république et le moyen de parvenir à la béatitude ».<sup>334</sup>

---

<sup>331</sup> Notons ici que l'excellente étude de Benedetto Bravo ne mentionne pas le traité de Robortello – à juste titre, paraît-il. Nous y reviendrons dans la suite.

<sup>332</sup> L'ouvrage de Bodin avait été traduit en français en 1941 par Pierre Mesnard sous le titre *La méthode de l'histoire*, ou plus exactement, *Méthode pour faciliter la connaissance de l'histoire* (le livre lui-même qui contient aussi une présentation de Mesnard portant le premier et le traité de Bodin proprement dit le deuxième titre). C'est de cette édition que nous tirons les citations en français. Pour l'édition originale nous avons consulté l'édition publiée à Genève chez Jacob Stoer en 1610.

<sup>333</sup> Sur le rôle des juristes dans la construction de l'historiographie moderne voir le livre de D.R. KELLEY, *Foundations of Modern Historical Scholarship : Language, Law and History in the French Renaissance*, op.cit., qui – à cause de la grille de l'intelligibilité qu'il avait choisi comme point d'entrée dans la matière, à savoir, le rapport entre la *philologie* et la *jurisprudence* – n'accorde à Bodin qu'une place et un rôle relativement restreints.

<sup>334</sup> Jean BODIN, *La Méthode de l'histoire. Traduite pour la première fois et présentée par Pierre Mesnard*, Paris, Les Belles Lettres / Alger, Polyglotte Africaine, 1941, avant-propos.

Le fait que l'apprentissage de l'histoire possède chez Bodin une finalité clairement pratique ou, pour le dire autrement, que la connaissance de l'histoire soit une connaissance *utile*, facilite largement notre tâche de la clarification de sa rationalité temporelle. Encore plus : ce n'est pas seulement qu'une certaine mise en rapport du passé, du présent, et du futur s'y trouve impliquée, elle est en effet, dès la toute première phrase de l'ouvrage, clairement exprimée :

« L'histoire compte des nombreux panégyristes qui lui ont décerné des louanges aussi méritées qu'appropriées : mais entre tous celui-ci remporte le palme qui l'a nommée « maîtresse de la vie ». [...] C'est grâce à l'histoire que *le présent s'explique aisément*, que *le futur se pénètre* et que l'on acquiert des indications très certaines sur *ce qu'il convient de chercher ou de fuir* ». <sup>335</sup>

Pour résumer, on pourrait alors dire que dans la triade passé-présent-futur, c'est grâce au premier que *s'élucide* [explico] le second et c'est encore une fois grâce à lui qu'on peut *saisir* [colligo] le futur. Est-ce que ceci ne nous permet pas de conclure que, contrairement à la rationalité temporelle du geste critique de Kant, le centre de gravité s'y trouve au passé et non pas au présent ? Alors, il ne faut pas oublier que la visée de l'apprentissage de l'histoire est pratique, que la connaissance de la dernière doit être *utile à l'action* et que par conséquent, c'est surtout *au service du moment présent* que le passé se trouve convoqué. Ainsi, l'enjeu principal consiste à savoir *comment* celui-ci élucide effectivement celui-là ? Sans avoir besoin de spéculer, c'est grâce à l'allusion que Bodin fait au syntagme cicéronien, *historia magistra vitae*, l'histoire maîtresse de la vie, que cette question trouve une réponse. En effet, à l'intérieur de ce paradigme l'histoire joue un rôle directeur, elle nous fournit des *modèles d'action*, soit à *appliquer* soit à *éviter*, et non pas des instances d'« information » qui nous permettraient, comme c'était le cas chez le geste critique de Kant, de trouver *notre propre voie*.

Le contraste entre les deux modèles est clairement perceptible lorsque Bodin explique que l'histoire *humaine*, l'objet principal de ses réflexions, n'est intelligible ni dans les termes du *vrai* et du *faux*, comme c'est le cas de l'histoire *naturelle*, ni à l'aide de la dichotomie de la

---

<sup>335</sup> Ibid. Nous soulignons.

*piété* et de *l'impiété* qui rend compréhensible l'histoire *religieuse*, mais bien à travers la relation binaire entre l'honnête et le *honteux*.<sup>336</sup>

Ainsi, il paraît que dans le schéma de *Methodus* le passé élucide le présent d'une manière *normative*, ce qui fait que la défense d'une potentielle affiliation de celui-ci avec la rationalité temporelle du geste critique de Kant devient déjà à ce stade considérablement problématique. En outre, le lien potentiel entre les deux se brise davantage si on considère que dans l'enchaînement passé-présent-futur, l'élément central n'a en quelque sorte qu'une fonction *médiatrice* et que par rapport au futur sa tâche est bien différente que celle qu'on avait rencontrée dans le cas de la critique kantienne, dans le sens où il ne revient pas au présent de *construire* le futur, mais bien de *l'anticiper* avant qu'il ne se construise lui-même :

« Tout ce que les anciens ont su découvrir et connaître au terme d'une longue expérience, tout cela est conservé dans le trésor de l'histoire : la postérité n'a plus qu'à *relier à l'observation du passé la prévision du futur* ». <sup>337</sup>

Pour résumer : la méthode de Bodin témoigne d'une mise en rapport des temps historiques où le présent se tourne vers le passé non pas pour *s'informer*, mais pour *s'instruire* et où son rôle n'est pas la *réalisation* d'un à-venir, mais bien sa *prédiction*, ce qui fait qu'on a encore plus de difficulté à y voir le précurseur de la rationalité temporelle du geste critique de Kant.

Cependant, il faut avouer que le *Methodus* n'est pas limité aux énoncés dédiés à clarifier la nature et la fonction de l'objet de son traité, à savoir, de l'histoire :

« Afin donc que ce que nous avons entrepris d'écrire sur la méthode historique ait quelque valeur didactique, nous commencerons par définir l'histoire et ses principales divisions ; puis nous étudierons la succession chronologique ; en suite de quoi, pour soulager la mémoire, nous adapterons à l'histoire les développements classiques touchant les actions humaines ; puis nous établirons entre tous les historiens notre choix particulier ; nous discuterons alors sur *le jugement critique en matière d'histoire* ». <sup>338</sup>

Pareillement au geste critique de Kant donc, cette méthode passe, pour ainsi dire, « à l'action ». Encore plus : elle paraît se prononcer sur le passé à l'aide d'un *jugement critique*

---

<sup>336</sup> Ibid., p. 1.

<sup>337</sup> Ibid., avant-propos. Nous soulignons.

<sup>338</sup> Ibid., avant-propos.

*spécifiquement approprié à la matière historique* ! Comme selon une grille de lecture généalogico-conceptuelle une telle résonance ne peut pas passer sans écho, tournons-nous vers les chapitres quatre et cinq du *Methodus*, où Jean Bodin traite respectivement « Du choix des historiens » et « Du jugement exact à l'égard des histoires », afin de voir en quoi précisément consiste ce jugement critique en matière d'histoire et quels sont les effets de son application.

Alors, la première chose qu'une lecture attentive laisse apercevoir, c'est que la discussion portant sur le jugement « critique » en histoire, annoncée dans la préface, est devenue au cinquième chapitre l'une concernant le jugement « juste ». Pourtant, dans les deux cas Bodin utilise bien les mêmes termes, *de recto historiarum iudicio*, c'est-à-dire, du jugement ni critique ni exact, mais plutôt « correct », ou « juste », si l'on veut, des histoires. Bien que cette sur-translation aux allures anachroniques pose, du point de vue de la généalogie conceptuelle des difficultés non négligeables, il n'est bien évidemment pas notre intention de dévaloriser ici la traduction de Pierre Mesnard. Néanmoins, il reste que *toutes* les expressions rendues en français par le verbe *critiquer* ou par *critique*, soit en tant que substantif soit en tant qu'adjectif, et qui laissent penser qu'on fait face, chez Bodin, aux débuts d'une mise en rapport explicitement *critique* des temps historiques, s'éloignent substantiellement de la signification proposée dans le texte original.

Donnons en quelques illustrations : la diction « Et comme ces trois genres d'histoire nous sont déjà connus par les travaux diligents d'auteurs graves et érudits je me suis seulement proposé de préserver et d'exposer la méthode pour *les lire et les critiquer scientifiquement*, surtout l'histoire humaine », <sup>339</sup> correspond dans le texte latin à la phrase « Et quoniam triplex illud historiarium genus viri graues & eruditi accuratè scripsit mandarunt, illud tantum mihi proposui, ut in iis legendis, ac studiosè *diiudicandis ordinem & modum seruarem*, praesertim in historia rerum humanorum ». <sup>340</sup> Ainsi, ce qui est rendu en français par « je me suis seulement proposé de préserver et d'exposer *la méthode pour les lire et les critiquer scientifiquement* », une tournure qui ne ferait rougir aucun historien contemporain, est en

---

<sup>339</sup> Ibid., p. 3.

<sup>340</sup> Jean BODIN, *Methodus ad facilem historiarum cognitionem*, Genève, Iacobus Stoer, 1610, p. 23. Nous soulignons.

quelque sorte beaucoup plus « anodine », car ce que le latin se propose de faire c'est tout simplement « de préserver et d'exposer [avec application] *l'ordre et le mode du discernement* [...] ».

Il va sans dire que la traduction que nous proposons ici n'est pas définitive, qu'elle manque sans doute de l'élégance, que la signification du terme *modus* implique et la (juste) *mesure* et la *manière* et que le sens premier du verbe *diuidicio* est « séparer par un jugement ». Toutefois, il est difficile de ne pas admettre qu'entre un certain *type du jugement ordonné* et une *méthode d'une critique scientifique* existe une distance considérable et que le fait de le surmonter est tout sauf évident. Il en va de même lorsque la « discussion critique », qui doit céder la place à l'appréciation populaire, correspond en effet à une *dispute enorgueillie* [sublata disputatio];<sup>341</sup> lorsque derrière la « juste critique », qui devait nous permettre d'éprouver la véracité des histoires, se cachent des *mesures justes* [iusta pondera];<sup>342</sup> lorsque la « position critique », à partir de laquelle on devrait pouvoir discerner les vrais mérites des personnages historiques, est en effet un *jugement prudent* [prudens existimator];<sup>343</sup> ou bien, lorsque ce qui permet une « meilleure critique historique », ne donne lieu qu'aux *justes jugements des histoires* [recta historiarum iudicia].<sup>344</sup>

Le moins que l'on puisse dire c'est alors que derrière les expressions françaises auxquelles la notion de critique paraît procurer une certaine solidité ainsi qu'une certaine légitimité, la relecture du texte latin dévoile des expressions qui tombent en quelque sorte à court de nos attentes proprement modernes. En outre, ce qui est de notre point de vue encore plus important c'est qu'il est ainsi évident que le *Methodus* de Bodin ne prétend aucunement au titre d'une historiographie « critique ».

Malgré cela, essayons de voir brièvement si l'application de ce jugement juste et plus particulièrement son *maniement effectif* du passé contiennent des éléments qui pourraient être reliés à la rationalité temporelle dont nous recherchons les origines.

---

<sup>341</sup> Jean BODIN, *La Méthode de l'histoire*, op.cit., p. 26 ; pour la citation latine voir Jean BODIN, *Methodus ad facilem historiarum cognitionem*, op.cit., p. 43.

<sup>342</sup> Ibid., p. 68 ; pour la citation latine voir le *Methodus*, p. 79.

<sup>343</sup> Ibid., p. 32 ; pour la citation latine voir le *Methodus*, p. 47.

<sup>344</sup> Ibid., pp. 80-81 ; pour la citation latine voir le *Methodus*, p. 90.

Au début du chapitre consacré au *Jugement exact à l'égard des Histoires*, Bodin affirme que la nécessité d'établir des critères du jugement dans le domaine de l'histoire découle du fait que les historiens ne font pas preuve du respect ni de la *vérité* ni de la *fidélité* et que leurs récits respectifs ne se *contredisent* pas seulement entre eux, mais aussi d'un point de vue interne.<sup>345</sup> Comme les historiens en question sont à la fois anciens et modernes on pourrait dire que c'est ainsi que le *Methodus* affiche sa volonté d'*autonomie normative*, non pas seulement envers le passé, mais aussi par rapport à son propre présent. Pourtant, en se référant au chapitre précédent, celui où Bodin traite du *Choix des historiens* et passe en revue toutes les histoires principales depuis l'antiquité à ses jours, on voit bien que cette autonomie n'est pas exempte de toute normativité, qu'elle est plutôt celle d'un *juste milieu*, de la *bonne distance* et du *bon sens* et que, de surcroît, elle laisse de la place, à la fois, à la construction des modèles anciens et à une vision progressive de la connaissance historique.

Ainsi, Bodin ne propose pas que *tous* les historiens se soient *effectivement trompés* et qu'il faille, par conséquent, entreprendre à *nouveau* des recherches historiques. C'est juste qu'ils ont *pu se tromper*, qu'ils ont *pu* avoir des intentions étrangères à la seule connaissance de la vérité historique et que pour arriver effectivement à celle-ci, il faudrait donc « choisir avec soin ces sources » et faire attention à ne pas être ni « ni trop crédule ni tout-à-fait incrédule ». <sup>346</sup> Cet impératif du juste milieu ou de la bonne distance se laisse apercevoir aussi lorsque Bodin suit Aristote en postulant que « les histoires trop anciennes ou trop récentes » sont également « mensongères et désagréables ». <sup>347</sup> C'est que, pour pouvoir procéder d'une manière objective, l'historien ne doit être *ni trop éloigné ni trop proche de l'affaire traitée* et surtout *ne pas être directement impliqué* dans la matière qu'il est en train de relater. Bref, bien des siècles avant les querelles contemporaines concernant la possibilité même d'adoption d'une position « axiologiquement neutre » dans ce que nous appelons aujourd'hui les sciences humaines et sociales, le *Methodus* nous affirme : « malheureusement il n'est pas possible de tenir à la fois l'emploi de bon avocat et celui de bon historien ». <sup>348</sup>

---

<sup>345</sup> Ibid., p. 68.

<sup>346</sup> Ibid., p. 29.

<sup>347</sup> Ibid., p. 33.

<sup>348</sup> Ibid., p. 32. Dans des termes remarquablement similaires, Marc BLOCH écrivait : « Il existe deux façons d'être impartial : celle du savant et celle du juge. Elles ont une racine commune, qui est l'honnête soumission à

Enfin, soulignons que lorsque Bodin examine le travail de principaux historiens, anciens et modernes, il fait effectivement preuve d'une indépendance assez remarquable et surtout réaliste : « Je n'ai jamais, en effet, considéré comme très utiles les recherches de ceux qui se forgent l'idée d'un historien accompli tel qu'il n'y en eut jamais et qu'il ne saurait y en avoir davantage, et qui en attendant oublie ceux que nous tenons sans cesse entre nos mains ».<sup>349</sup> Faute de modèles parfaits, il examine donc l'œuvre d'une vingtaine d'historiens ; établit sur la base de leur « approbation unanime »<sup>350</sup> une liste des meilleures d'entre eux (Thucydide, Salluste, Xénophon, Commines, Guichardin, César, Sleidan) ; expose en passant qu'Hérodote était un grand mensonger, Tite-Live très superstitieux, que les anciens étaient tellement ignorants en géographie qu'il « leur arriva de prendre l'océan pour un fleuve et l'Espagne pour une ville » ;<sup>351</sup> et conclut en soulignant que dans le cas du désaccord entre les historiens il faudrait plutôt préférer les plus récents, étant donné que « la vérité parvient à la lumière qu'après un très long délai ».<sup>352</sup>

Cette brève récapitulation nous permet d'établir deux conclusions. D'un côté, que ni la manière dont l'histoire y est envisagée, ni la façon dont le passé, le présent et le futur y sont reliés, ni le mode dont le premier y est effectivement traité, ne permettent pas d'établir un lien de filiation entre la rationalité temporelle que nous avons pu discerner dans le *Methodus* de Bodin et celle que nous avons vu guider le geste critique de Kant. C'est que, malgré l'apparence initiale de proximité des deux modèles et plus précisément de leur *revendication d'autonomie*, celui de Bodin fonctionne en *suivant* et en *évitant* des modèles, anciens et modernes, ce qui fait que son appel à l'indépendance pourrait être décrit plutôt comme une revendication de *la liberté à choisir, d'une manière argumentée, les autorités à suivre* et non pas tellement comme la postulation d'une autonomie *catégorique* qui marquait la critique kantienne. De l'autre côté, on avait également constaté que la notion de

---

la vérité. Le savant enregistre, bien mieux, il provoque l'expérience qui, peut-être, renversera ses plus chères théories. Quel que soit le vœu secret de son cœur, le bon juge interroge les témoins sans autre souci que de connaître les faits, tels qu'ils furent. Cela est, de deux côtés, une obligation de conscience qui ne se discute point. Un moment vient cependant, où les chemins se séparent. Quand le savant a observé et expliqué, sa tâche est finie. À un juge, il reste encore à rendre sentence [...] » (*Apologie pour l'histoire ou métier d'historien*, op.cit., pp. 124-125).

<sup>349</sup> Ibid., p. 41.

<sup>350</sup> Ibid., p. 41.

<sup>351</sup> Voir, respectivement, Ibid., p. 41 ; p. 42 ; et p. 132.

<sup>352</sup> Ibid., p. 34.

« critique » était complètement absente du discours de Bodin et que la naissante historiographie moderne ne comprenait pas son évolution dans les termes que lui prête notre point de vue contemporain.

Ainsi, il paraît que les discours de l'« histoire au second degré », en voyant chez Bodin les débuts d'un « histoire critique », cherchent non pas tellement à établir les origines d'une mise en rapport explicitement « critique » des temps historiques, mais plutôt à établir et à légitimer leur propre ascendance, en la plaçant, rétrospectivement, sous l'égide de ce *Grundbegriff* de la modernité.

Néanmoins, comme nous l'avons déjà indiqué ci-dessus, le terme de « critique » n'était pas complètement inconnu de la part des auteurs rassemblés dans l'*Artis historicae penus*. Afin de voir de quelle signification il était doté, comment il était mobilisé et quelle relation il entretenait avec l'historiographie, tournons-nous vers le traité de Francesco Robortello qui représente même, selon certains interprètes, l'un des tous premiers traités théoriques de l'historiographie moderne.<sup>353</sup>

## 2.2. Francesco Robortello et la faculté historique acritique

Quant au traité de Robortello, précisons d'abord qu'il a été initialement publié à Florence en juin 1548, chez l'éditeur Lorenzo Torrentino, c'est-à-dire, lorsque Robortello professait à Pise et la même année que parut son fameux commentaire de la *Poétique* d'Aristote. Soulignons ensuite que même si l'ouvrage portait le titre *De historica facultate disputatio*, le livre lui-même était composé de huit textes de Robortello, que le traité proprement dit ne représentait qu'une partie mineure de cet ensemble et que c'est seulement de ce texte qu'il sera question ici.<sup>354</sup>

---

<sup>353</sup> Voir Anthony GRAFTON, *What was History? The Art of History in Early Modern Europe*, op.cit., p. 23 ; et l'article d'Agnieszka DZIUBA et Jan KTOS, « Teoria historiografii w *De historica facultate* Francesco Robortello », *Roczniki humanistyczne*, n° 49(3), 2001, p. 58. Or, soulignons que sa primauté chronologique est loin d'être certaine. L'analyse, que nous avons effectuée nous-mêmes, des premières dates de publication des œuvres contenues dans l'*Artis historicae penus* montre que l'*Actius* de Giovanni Pontano était publié quatre décennies avant, c'est-à-dire en 1505, tandis que le texte de Milaeus l'était en 1548 chez le même éditeur que celui du traité de Robortello.

<sup>354</sup> Francesco ROBOTELLO, *De historica facultate disputatio*, Florence, Laurentius Torrentinus, 1548. Signalons qu'en plus de la *De historica facultate disputatio*, l'ouvrage contenait les écrits suivants : *Laconici, seu sudationis explicatio* ; *De Nominibus Romanorum* ; *De Rhetorica facultate* ; *Explicatio in Catulli Epithalamium* ; *Annotationum in uaria tam Graecorum, quam Latinorum loca Libri II* ; *Ode Graeca quae Βιοχηρημωδία*

S'agissant du contenu de cet écrit, constatons que les objectifs ainsi que la démarche de Robortello sont clairement mis en avant dès la dédicace à Lelio Torelli, qui était à l'époque le premier secrétaire de Cosme I<sup>er</sup> de Médicis. Robortello y annonce avoir récemment écrit un traité concernant « cette faculté et cet art que nécessite l'écriture de l'histoire [*de ea facultate, et artificio, quod in scribendis historiis requiritur*] »<sup>355</sup> et avoir observé, en le composant, le même ordre qu'Aristote dans sa *Rhétorique*, c'est-à-dire, avoir essayé d'exposer ses arguments « d'une manière aisée et la moins banale possible [*sic enim quam planissime, & minime vulgari modo eam totam rem scribi posse existimaui*] ».<sup>356</sup>

Pour ce qui est de la structure même de son discours, notons qu'il est composé de deux parties, l'une dans laquelle Robortello expose « *la fin* que se propose la faculté historique [*quem habeat sibi finem propositum*] » et l'autre où nous trouvons des précisions sur le « *sujet* qu'elle traite [*quam materiem subiectam*] ».<sup>357</sup>

Essayons désormais de repérer et de présenter les points principaux de son discours, afin de mieux comprendre le contexte de l'apparition du terme de « critique » à l'intérieur de ce texte.

Comment établit-on la fin d'une faculté ? C'est en poursuivant la réponse à cette question que Robortello commence le traité proprement dit. Il indique d'abord la position de Proclus, qui affirmait que la fin d'un art ou d'une faculté quelconque devrait être établie à partir de ce que n'importe quel art « fait manifestement [*quod perspicitur quaelibet ars agere*] ».<sup>358</sup> Il se tourne ensuite vers Aristote, plus précisément, vers sa *Rhétorique* de ou à *Théodecte*, où la fin est déterminée d'après ce qu'un art quelconque « enseigne [*docet*] ».<sup>359</sup> Quant à lui, il paraît suivre le premier, en postulant tout simplement que « la fin de la faculté historique

---

*inscribitur ; Explanations in primum Aeneid. Vergilij. Librum eodem Robortello praelegente collectae à Ioanni Baptista Busdrago Lucensi.*

<sup>355</sup> Ibid., p. 3.

<sup>356</sup> Ibid., p. 4.

<sup>357</sup> Ibid., p. 7.

<sup>358</sup> Ibid.

<sup>359</sup> En mentionnant Aristote, Robortello se réfère à « *Rhetoricae [sic] ad Theodectem* ». Il s'agit d'une œuvre aujourd'hui disparue et dont le caractère indépendant est disputé. Voir, Ibid. p. 7.

est de raconter [*narrare*] » – ce qui fait de l'historien un « narrateur [*narrator*] » et un « interprète [*explanator*] ». <sup>360</sup>

Or, si cette définition introductive peut assurément nous paraître simpliste, en réalité il en va autrement puisque ce n'est pas n'importe comment que l'on raconte l'histoire. En effet, Robortello poursuit son argumentation pour arriver à une caractérisation qui est remarquablement proche de celle qu'en donne Leopold van Ranke à peu près trois siècles plus tard : « la fin de l'histoire est de raconter les faits, *tels qu'ils se sont passés* [*historiae finem esse, narrare res gestas, uti gestae fuerint*] ». <sup>361</sup> Néanmoins, on aurait sans doute tort de voir dans cette insistance – *uti gestae fuerint* – un appel à l'objectivité, telle qu'on la comprend aujourd'hui : une objectivité que suivait Ranke en exigeant de l'historien le devoir de présenter « ce qui s'est réellement passé [*wie es eigentlich gewesen*] », <sup>362</sup> en lui interdisant de juger les faits ou d'en tirer des enseignements moraux pour des actions futures. Ce qui importe pour Robortello ce n'est pas un détachement scientifique, une séparation des domaines de la connaissance et de la pratique, interdisant à l'historien de juger les faits qu'il raconte. D'une certaine manière, on pourrait dire qu'il s'agit tout d'abord et tout simplement de différencier la *réalité* de la *fiction*. En s'appuyant sur le texte *Comment écrire l'histoire* de Lucien de Samosate, Robortello affirme qu'en racontant les événements passés, l'historien n'est pas leur « auteur [*effictor*] » mais bien leur « rapporteur [*explanator*] », c'est-à-dire, qu'il n'est pas celui qui *crée* les faits, mais celui qui les *révèle*. <sup>363</sup>

D'ailleurs, il ne faut pas perdre de vue que cette maxime « épistémologique » était en même temps un jugement assez sévère de l'historiographie telle qu'elle était et telle qu'elle continuait à être pratiquée. Selon Robortello, c'est précisément à cause de la négligence du principe susmentionné que « tout ce genre d'écriture fut horriblement corrompu [*foedissime corruptum fuit, totum hoc scribendi genus*] ». <sup>364</sup> Ne pas raconter les faits, mais les *inventer* tout simplement, rapprochait dangereusement l'histoire de l'art lyrique, au point, estimait Robortello, qu'on ne pourrait presque plus les distinguer l'une de l'autre et

---

<sup>360</sup> Ibid.

<sup>361</sup> Ibid., p. 8. Nous soulignons.

<sup>362</sup> Leopold VAN RANKE, *Geschichten der romanischen und germanischen Völker: von 1494 bis 1535. Ersten band*, Leipzig/Berlin, B. Reimer, 1824, p. vi.

<sup>363</sup> Franceso ROBOTELLO, *De historica facultate disputatio*, op.cit., p. 8.

<sup>364</sup> Ibid.

que l'écriture de « l'histoire ne serait rien d'autre qu'une poésie en prose [*nihil aliud omnino fuerit historia, quam pedestris quaedam poetice*] ». <sup>365</sup>

Pourtant, ce n'est pas seulement de la *fiction* et des *fables* dont l'historien doit s'abstenir pour parvenir à un usage approprié de la faculté historique. D'un côté, il doit fuir les flatteries excessives, ce que Robortello appelle *adulatio*, de l'autre, il doit résister à la dissimulation des faits, ce qu'il nomme *reticentia*. Enfin, la dernière entrave consisterait en l'*ignorance* des historiens, un élément auquel Robortello n'attribue pas un terme technique et qui, par contraste avec les deux autres, paraît plutôt l'amuser :

« J'ai lu tout récemment, non pas sans avoir ri, dans la géographie de la ville de Pise d'un certain Allemand, c'est-à-dire, de la ville dans laquelle nous nous trouvons maintenant, que la mer avait fait disparaître ses remparts [Non sine risu nuperrime legi in cuiusdam Germani geographia Pisanae urbis, in qua nunc sumus, moenia mari ablui] ». <sup>366</sup>

Soulignons pour conclure qu'en exposant cette série d'aberrations, Robortello passe en revue toute une série de grands noms de l'historiographie ancienne : Cicéron, César, Tite-Live, Salluste, Thucydide, Élien, et Hérodote, et que, ce faisant, il apprécie leurs écrits à partir de ce qu'il considère être leur valeur interne et non pas suite à une quelconque autorité attribuée *a priori* à tel ou tel auteur. Pourrions-nous y voir les germes d'un rapport « critique » face aux temps historiques ?

Afin d'y voir plus clairement, passons à la deuxième signification du terme « fin » : à quoi sert donc la narration véridique des faits historiques ? En effet, en traitant de la *tâche technique* de la faculté historique, Robortello nous a déjà donné un premier élément de réponse. Tout comme Lucien dans son *Comment il faut écrire l'histoire*, il considère que la finalité de l'historiographie découle naturellement de son *objectif*, c'est-à-dire, de l'établissement de la vérité historique : « De fait, ce qui émane de la vérité, fin ultime, c'est ce que les grecs appellent l'utile, et non pas l'agréable [*τὸ χρήσιμον quod Graeci uocant, non τὸ τερπνόν, nam illud ex veritate, qui ultimus est finis, proficiscitur*] ». <sup>367</sup> Plus exactement,

---

<sup>365</sup> Ibid., p. 9.

<sup>366</sup> Ibid., p. 10.

<sup>367</sup> Ibid., p. 8. Nous nous permettons de saisir cette opportunité pour remercier Stéphanie WYLER de son aide chaleureuse avec la traduction des passages grecs contenus dans le traité de Robortello.

c'est par la conservation de la mémoire des événements que l'histoire nous est utile, ce que Robortello essaie de démontrer en se référant au *Phèdre* de Platon, mais surtout aux fameuses lignes du *Timée* :

« O Solon, Solon, vous autres Grecs vous serez toujours enfants ; il n'y a pas de vieillards parmi vous. — Et pourquoi cela ? répondit Solon. — Vous êtes tous, dit le prêtre, jeunes d'intelligence ; vous ne possédez aucune vieille tradition ni aucune science vénérable par son antiquité ». <sup>368</sup>

Il semble que c'est surtout sous l'égide de ce dernier dialogue que Robortello poursuit son argumentation, en soulignant le pouvoir de la réminiscence « inhérente à l'homme [*insita est animi hominum vis reminiscendi*] », <sup>369</sup> et en insistant sur le fait que son exercice est tellement important que celui qui ne l'utilise pas mérite à peine le titre d'homme.

Bien entendu, ce n'est pas le simple devoir de réminiscence qui importe à Robortello : c'est le fait que l'histoire « produit de la *prudence* [*prudentes facit historia, iuuat igitur*] ». <sup>370</sup> Tout comme la poésie et la philosophie, l'écriture de l'histoire est donc utile *pour l'action* – mais elle l'est d'une manière bien particulière. Si la première procède par *imitation*, la deuxième en *raisonnant*, l'histoire se fait utile en exposant et en conseillant, *à l'aide d'exemples*, « ce qui est honorable, ce qui est utile, ce qui est honteux et ce qui est inutile [*quid sit honestum, quid utile, quid turpe, quid inutile*] ». <sup>371</sup>

Par ailleurs, il est intéressant de noter que, dans ce triptyque, l'utilité de l'art historique dépasse en quelque sorte les deux autres facultés. Par rapport à la poésie qui recourt aux péripéties, c'est-à-dire, aux *fictions*, la force mobilisatrice de l'histoire est bien plus forte puisqu'elle fait appel à la *vérité*. D'autre part, et même si le philosophe et l'historiographe parviennent finalement à remplir la même fonction, l'historien, selon Robortello, y parvient mieux et d'une manière « beaucoup plus riche que les philosophes [*multo fortasse plenius, ac melius, quam philosophi*] », <sup>372</sup> car – comme l'exposait déjà Aristote dans sa *Rhétorique* –

---

<sup>368</sup> PLATON, « Timée », In Victor COUSIN (trad.), *Œuvres de Platon. Tome douzième*, Paris, Rey et Gravier Libraires, 1839, p. 107 (22B).

<sup>369</sup> Francesco ROBOTELLO, *De historica facultate disputatio*, op.cit., p. 14.

<sup>370</sup> Ibid. Nous soulignons.

<sup>371</sup> Ibid., p. 15.

<sup>372</sup> Ibid., p. 15.

les hommes paraissent trouver plus de plaisir dans les *exemples concrets de la vie* que dans les *raisonnements abstraits*.

Ainsi, il est essentiel que l'historien parvienne à bien décrire tout une série de faits : de ceux qui nous laissent apercevoir la vicissitude des actions humaines, l'inconstance de la fortune, les ambitions, les désirs, la bonté, le courage, l'intelligence ou la prudence des hommes *particuliers* ; de ceux qui sont en quelque sorte plus *généraux*, et qui nous permettent de comprendre les *causes* et les *effets* de phénomènes « impersonnels », comme les épidémies, les débordements de l'eau, les incendies, les tremblements de terre, les éruptions de feux, les destructions de villes, etc. Tout cela, soulignons-le avec Robortello, afin que « ceux qui viendront après apprennent à délibérer de leur salut plus diligemment et plus prudemment [*posterī discant salutī suae diligentius, & cautius consulere*] ».<sup>373</sup>

Ainsi on pourrait conclure que le paradigme qui régit le rapport aux temps historiques dans le traité de Robortello est, tout comme chez Bodin, celui d'*historia magistra vitae*, un paradigme donc que nous avons déjà indiqué comme étant radicalement différent de la rationalité temporelle du geste critique kantien.

Néanmoins, est-il possible qu'à un moment donné de l'histoire de nos sociétés occidentales, ce paradigme ait été compris comme une mise en rapport « critique » des temps historiques ? Pour pouvoir répondre à cette question nous devrions passer à la seconde partie du traité Robortello, où il aborde la question de la « matière » à laquelle, selon lui, la faculté historique devrait s'appliquer et où le terme de critique apparaît explicitement.

Dans le but d'établir l'objet de l'historiographie, Robortello commence par postuler que la faculté historique est « subordonnée à la rhétorique », c'est-à-dire, qu'elle est « l'une de ses parties, l'une de ses particules [*subnectitur historica facultas Rhetoricae ; Estque una eius pars, seu particula*] ».<sup>374</sup>

---

<sup>373</sup> Ibid., p. 17.

<sup>374</sup> Ibid., p.18.

Pourtant, avant de faire « accepter cela », comme il le dit, il fait un détour en discutant la position que le philosophe grec Sextus Empiricus adopte dans son traité *Contre les grammariens*, dont il expose un certain nombre d'extraits qu'il est, selon lui, le premier depuis l'antiquité à présenter.<sup>375</sup> Voici celui qui nous intéresse plus particulièrement et que nous reprenons en entier :

« Sextus Empiricus, auteur Grec, qui confia par écrit toutes les croyances des Pyrrhoniens, soutint que la faculté historique n'est nullement une méthode (μεθοδον) certaine, et il entreprend à réfuter les opinions sur ce sujet de tous les anciens. Pour sa part, Tauriscos, un disciple de Crates qui, comme tous les « critiques » [alii Critici], subordonnent la grammaire à l'art critique [Criticae], déclare que cet art comprend une partie logique, une partie d'expérience pratique et une partie historique. La partie logique se préoccupe de l'expression [lexis] et des figures [tropoi] grammaticales, l'expérience pratique porte sur les dialectes avec leurs formes et leurs caractères, et la partie historique se préoccupe de la matière brute dont disposait [l'auteur] ».<sup>376</sup>

Alors, on pourrait se demander en quoi cela l'aide à établir l'objet de l'écriture historique ? Soulignons d'abord que sa première remarque ne vise pas vraiment à placer l'historiographie dans une sorte d'*hiérarchie* de savoirs. Elle semble plutôt destinée à *légitimer* la faculté historique *en tant que faculté*, c'est-à-dire, dans la terminologie qu'on pourrait utiliser aujourd'hui, en tant que *science*. En effet, c'est précisément dans ce but que Robortello discute la pensée de Sextus Empiricus. Selon ce dernier, l'écriture de l'histoire fait partie de la *grammaire*, ou peut-être plus précisément, de *l'art critique*, qui contient, en plus donc d'une partie « historique », une partie logique et une partie d'expérience pratique. De cette catégorisation, Sextus conclut que, tout comme la grammaire, l'histoire ne peut pas

---

<sup>375</sup> C'est Carlo Ginzburg qui a récemment mis en relief ce fait souvent inaperçu par les lecteurs du traité de Robortello : « L'orgueil avec lequel Robortello tient à souligner la nouveauté de sa citation est justifié. À l'époque, Sextus Empiricus était à peine plus qu'un nom ». Voir Carlo GINZBURG *Le fil et les traces : vrai faux fictif*, Paris, Verdier, 2010, p. 38.

<sup>376</sup> Ginzburg souligne aussi qu'en citant Sextus, Robortello se référait au manuscrit Laur. 85, II, datant de 1465 et contenant deux traités : les *Hypotyposes pyrrhoniennes* et *l'Adversus mathematicos*, c'est-à-dire, un autre manuscrit que celui qui avait servi à Estienne pour l'établissement du texte final (voir, Ibid., p. 39). Pour faciliter la lecture, nous citons les lignes retenues par Robortello d'après la traduction moderne contenue dans SEXTUS EMPIRICUS, « Contre les grammariens », In Pierre Pellegrin (dir.), *Contre les professeurs*, Paris, Éditions du Seuil, 2002, p. 193. Voici le texte original : « Sex. Empiricus Graecus author, qui literis mandavit omnia Pyrrhoneorum dogmata, asserit, historicae facultatis nullam esse μεθοδον certam ; omniumque veterum de ea re conatur sententias refellere. Tauriscos Cratetis auditor, quemadmodum & alii Critici eam subnectit Criticae, id est ei facultati iudicandi, quam vocant grammatikon. Criticae autem partes esse tres. λογικόν, τριβικόν, ιστορικόν. λογικον στρεφομενον περι την λέξειο, καί τρόπους γραμματικους. τριβικόν περι διαλέκτους, ιστορικόν περι προχειρότητα τής άμεθόδον ύλησ. Haec ille, ex quibus satis intelligas, voluisse Tauriscum historiam subiungere grammaticae [...] » (Francesco ROBOTELLO, *De historica facultate disputatio*, op.cit., pp. 18-19). Soulignons de notre côté que, d'après nos propres recherches, il s'agit de la première occurrence du concept de « critique » dans un texte d'historiographie à l'époque moderne – un fait qui est passé inaperçu auprès de l'historien Benedetto Bravo dans son étude remarquable sur l'avènement de la notion du criticisme historique.

être considérée comme un art proprement dit. D'une part, parce que, en traitant son objet, elle ne procède pas avec une *méthode certaine*, d'autre part, parce qu'elle ne pourra jamais le faire, étant donné que son objet, « les faits historiques », se situe du côté des choses *innombrables* et par conséquent *insaisissables* techniquement.

Par ailleurs, il est intéressant de noter que Robortello ne discute pas l'argumentation de Sextus d'un point de vue *épistémologique*, en défendant, la capacité de l'écriture de l'histoire à saisir et à présenter les objets traités, mais qu'il remet en question sa *catégorisation*. Autrement dit : peu importe en quelque sorte que l'histoire traite de choses innombrables, dès lors qu'elle est considérée comme une sous-division de la rhétorique, son caractère méthodique est assuré. Autrement dit, c'est surtout à travers la *manière* dont on écrit l'histoire que s'avère sa « méthodicit   ». Comme le dit Robortello vers la toute fin de son traité, il faut le faire « sincèrement et dignement, d'une manière raffinée, élégante et éclatante » [*Huiusmodi orationis genus huiusmodi, inquam, requirit historia : apertum, grave, politum, ornatum ; splendidum*] ». <sup>377</sup>

Alors, du point de vue de la problématique qui nous intéresse ici, cette remise en question de Robortello nous laisse apercevoir bien plus qu'un simple désaccord de catégorisation. Comme pour lui l'écriture de l'histoire n'était pas subordonnée à la grammaire, c'est-à-dire, à l'« art critique », il n'accordait pas de la légitimité à quelque chose comme la « critique historique ». Ce qui est très parlant aussi, c'est qu'il n'a pas renversé le syntagme en une « histoire critique », ce qu'il aurait bien pu faire, vu qu'il était lui-même un excellent connaisseur du traitement grammatical et philologique des textes antiques, ayant écrit l'un des tout premiers traités sur la question, à savoir, *De arte sive ratione corrigendi antiquorum libros disputatio*. <sup>378</sup>

Disons-le plus clairement : la simple présence du terme de « critique » dans le traité de Robortello ne nous permet en rien d'y voir un commencement d'un certain rapport au passé qui se voudrait, implicitement ou explicitement, « critique ». Bien au contraire, on pourrait

---

<sup>377</sup> Francesco ROBOTELLO, *De historica facultate disputatio*, op.cit., p. 28.

<sup>378</sup> Voir l'édition contemporaine de ce texte, contenant une traduction en langue italienne : Francesco ROBOTELLO, *De arte sive ratione corrigendi antiquorum libros disputatio*, Naples, Luigi Loffredo, 1975.

dire que nous avons affaire à l'histoire d'une *rencontre manquée* entre ces deux termes. Bref : il paraît que quelque chose comme une « histoire critique » était, pour Robortello, tous simplement un non-sens.

Néanmoins, cet état de fait n'empêche pas que c'est justement dans le couplage « critique historique », c'est-à-dire, dans le traitement *grammatical* et *philologique* des textes antiques, que l'« histoire au second degré » avait reconnue l'une des sources de notre mise en rapport critique de temps historiques. Tournons-nous donc par la suite vers les débuts de ce phénomène à l'époque moderne, à savoir, vers la philologie des humanistes, afin de voir comment ils apparaissent à travers une grille de lecture généalogico-conceptuelle.

### 3. Philologie humaniste

Dire que notre rapport « critique » aux temps historiques proprement moderne a été déclenché avec la Renaissance, ou peut-être plus précisément, avec le courant humaniste, tel qu'il s'est développé entre le milieu du XV<sup>ème</sup> et jusqu'à la deuxième moitié du XVI<sup>ème</sup> siècle, représente en effet l'une des propositions classiques de l'« histoire au second degré ».

En ce qui le concerne, notons s'abord une certaine hétérogénéité de ce courant de pensée, étant donné qu'il recouvre à la fois les individus de confessions religieuses différentes, c'est-à-dire, et les catholiques et les protestants, ainsi que les nombreuses attitudes intellectuelles divergentes. C'est pourquoi il n'est finalement pas si surprenant qu'à l'intérieur de ce paysage particulièrement dynamique le lieu de l'émergence de la critique historique se trouve, selon les différentes approches historiographiques, souvent déplacé, précisé et même complètement réarticulé. Toutefois, il paraît que malgré leur diversité les attitudes susmentionnées partagent le fait qu'elles se sont développées en réponse à une problématique commune, à savoir, la manière dont il fallait se *rapporter* aux textes des *autorités anciennes* ou, plus précisément, la méthode par laquelle il conviendrait de les *choisir* et ensuite de les *lire*.

Face à cet enjeu, l'humanisme avait apparemment maintenu deux positions distinctes : l'une prolongeant une attitude déjà existante qui professait que la lecture des autorités anciennes devrait passer par les interprétations faisant elles-mêmes autorité et l'autre qui revendiquait le droit à une lecture, pour ainsi dire, « autonome » de ces textes. Il va presque sans dire que ce n'est pas au premier modèle, celui d'humanisme dit « rhétorique », mais bien au deuxième, celui qui avait élaboré et mis en œuvre des techniques de lecture *historico-philologiques* des textes anciens, que l'« histoire au second degré » attribue la naissance d'une attitude historique *critique*.<sup>379</sup>

---

<sup>379</sup> Sur cette distinction voir Anthony GRAFTON, *Defenders of the Text. The Traditions of Scholarship in an Age of Science, 1450-1800*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1991. p. 11.

Ainsi, la question qui se pose du point de vue de l'approche généalogico-conceptuelle est, en effet, double : d'une part, il s'agit de comprendre les raisons pour lesquelles la modernité attribuée à ce courant de pensée la paternité de notre rapport « critique » aux temps historiques ; de l'autre, de voir si on peut établir une relation de filiation entre ce phénomène et celui dont nous sommes en train de rechercher les origines. Bref : est-ce bien dans ce type d'humanisme que se trouvent les germes de la rationalité temporelle du geste critique de Kant ?

Alors, pour tenter de répondre à ces deux questions, tournons-nous vers l'un des personnages clés de ce courant, Lorenzo Valla (1407-1457), qui d'une manière ou d'une autre figure dans les récits de l'« histoire au second degré » comme le *précurseur*, l'*annonciateur* et même le *porteur* de cette nouvelle mise en rapport des temps historiques spécifiquement *moderne* et proprement *critique* – ou, pour reprendre les mots de Carlo Ginzburg, tout simplement, comme « l'initiateur de la critique historique moderne ».<sup>380</sup>

De prime abord, la revendication d'une certaine liberté de la pensée, sans doute présente dans l'œuvre de Valla, et encore plus précisément, une prétention à démoraliser l'histoire en tant qu'*objet* de cette pensée,<sup>381</sup> ont toutes les allures de ce que nous appellerions aujourd'hui une démarche historique *critique* – au point même où elles ont amené un traducteur à voir ce concept là où il n'y en avait tout simplement pas. C'est ainsi que dans la traduction française de l'un de ses ouvrages, la phrase latine « *Nonne videtur hic auctor fabulae non per imprudentiam, sed consulto et dedita opera praevaricari et undique ansas ad se reprehendum praebere ?* » est traduite de la manière suivante : « L'auteur de cette fable ne semble-t-il pas commettre une bévue, non pas par imprudence, mais de propos délibéré, à dessein, pour donner prise de tous côtés à la *critique* ? ».<sup>382</sup>

Par rapport à la traduction ci-dessus on notera que le substantif français *critique* correspond dans le texte latin au verbe *reprehendo* et que celui-ci pourrait être substantivé, sans aucun

---

<sup>380</sup> Carlo GINZBURG, « Préface », In Lorenzo VALLA, *La donation de Constantin. Sur la donation de Constantin, à lui faussement attribuée et mensongère*, Paris, Les Belles Lettres, 2012, p. xi.

<sup>381</sup> Voir sur ce point l'article de Linda GARDINER JANIK, « Lorenzo Valla: The primacy of Rhetoric and the De-Moralization of History », *History and Theory*, 12(4), 1973, pp. 389–404.

<sup>382</sup> Lorenzo VALLA, *La donation de Constantin. Sur la donation de Constantin, à lui faussement attribuée et mensongère*, op.cit., p. 77. Nous soulignons.

dommage pour la traduction en question, paraît-il, plutôt comme le blâme, la réprimande, le reproche etc., ou pareillement à la traduction anglaise, où la tournure *reprehendum prabere* avait été traduite comme « Does not this fable-fabricator seem to blunder, not through imprudence, but deliberately and of set purpose, and so as to *offer handles for catching him ?* ». <sup>383</sup>

D'une manière semblable aux adaptations françaises du texte de Jean Bodin, il ne s'agit donc pas tellement ici d'une traduction erronée (même si Valla n'utilise effectivement pas ce terme), mais plutôt d'une sur-traduction aux allures anachroniques, puisqu'elle accorde au terme de critique une connotation dont elle n'était pas dotée à l'époque, à savoir, d'un principe de raisonnement qui exposerait des contresens : quelque chose qu'il fallait plutôt, si on suit la terminologie latine employée par l'auteur lui-même, *réfuter* ou *blâmer* et non pas « critiquer ».

Quoi qu'il en soit, ceci ne devrait pas nous empêcher de préciser la substance de cet examen « critique » <sup>384</sup> des faits historiques dont témoignent apparemment les écrits de Valla et surtout de déterminer les caractéristiques de la rationalité temporelle dont il fait preuve. Pour ce faire, tournons-nous donc vers l'ouvrage qui est le plus souvent sollicité dans ce contexte, *De falso credita et ementita Constantini Donatione declamatio* [1440] et qui constitue, selon les mots de l'un de ses commentateurs, un véritable « chef-d'œuvre critique ». <sup>385</sup>

### 3.1. La « critique historique » dans la *Declamatio de Lorenzo Valla*

Pour commencer, contextualisons brièvement la rédaction de cet écrit et rappelons que l'objet historique sur lequel porte le texte de Valla est le *Constitutum domini Constantini imperatoris*, c'est-à-dire, le décret impérial avec lequel Constantin I<sup>er</sup> avait, au début du 4<sup>ème</sup> siècle de notre ère, transféré au pontife Sylvestre I<sup>er</sup> l'autorité sur Rome et la partie occidentale de l'empire romain, en renversant, pour ainsi dire, le rapport entre le pouvoir

---

<sup>383</sup> Lorenzo VALLA, *The Treatise of Lorenzo Valla on the Donation of Constantine. Text and Translation into English*, New Haven, Yale University Press, 1922, p. 123.

<sup>384</sup> Joseph M. LEVINE, « Reginald Pecock and Lorenzo Valla on the Donation of Constantine », *Studies in the Renaissance*, 20, 1973, p.135.

<sup>385</sup> *Ibid.*, p. 137.

impérial et l'autorité pontificale. Ceci dit, il convient de souligner aussi que s'en prendre au *Constitutum* ne signifiait pas seulement de remettre en question un fait (prétendument) accompli : ce texte n'était pas juste un simple témoignage historique, il avait des effets tout-à-fait tangibles dans la contemporanéité même de Lorenzo Valla, en tant que source de légitimité et prétexte de contestation, non seulement d'un certain *rappor*t entre les deux pouvoirs,<sup>386</sup> mais aussi d'un certain *type du fonctionnement* de l'Église chrétienne.<sup>387</sup>

Ainsi, Valla aurait pu se sentir doublement touché par ce document. D'un côté, tout simplement à cause de son appartenance à la religion chrétienne ainsi que grâce à sa fonction du conseiller d'Alfonso V d'Aragon, qui était, au moment même de la rédaction de la *Declamatio*, impliqué dans un conflit avec le pape Eugène IV concernant la question de la gouvernance du Royaume de Naples. De ce fait on pourrait dire que la visée de Valla allait probablement bien au-delà de celle tout-à-fait formelle prononcée au début de son texte qui pourrait nous faire croire que sa *Declamatio* n'était autre chose qu'une entreprise purement technique. Ce n'est pas un discours belliqueux nous y assure l'auteur : il ne veut que « déraciner l'erreur de l'esprit des hommes »,<sup>388</sup> en exposant et en réfutant tous les *contradictions, impossibilités, sottises, barbarismes* et *absurdités* présentes dans le *Constitutum*.<sup>389</sup> À cela il faut évidemment tout de suite ajouter, qu'à travers ce déracinement, c'était l'*authenticité* du décret impérial qui se trouvait réfutée et encore plus radicalement, la *réalité* des événements historiques sur lesquels il se basait.

---

<sup>386</sup> Voir, sur ce point, l'article de F. ZINKEISEN, « The Donation of Constantine as Applied by the Roman Church », *The English Historical Review*, 20(36), 1894, pp. 625-632 ; et la mise au point de H.C. LEA « The "Donation of Constantine" », *The English Historical Review*, 10(37), 1895, pp. 86-7. Les deux auteurs proposent, en effet, que les pontifes romains aient faits usage du *Constitutum* dans une moindre mesure qu'on l'avait pensé habituellement. Il reste que l'histoire de l'évènement rapporté par le document avait laissé un grand impact dans l'imagerie relative au rapport entre le pouvoir sacré le pouvoir temporel, au point même que sur deux fresques, par exemple, l'une datant du XIII<sup>e</sup> siècle qui se trouve à la basilique de *Santi Quattro Coronati* à Rome, ainsi que sur une autre du début du XVI<sup>e</sup> au palais apostolique à Vatican, celui qui donne son empire se trouve, respectivement, dans une position inférieure et au genoux devant celui à qui il l'offre (voir l'Annexe 2, figures 2 et 3).

<sup>387</sup> Ainsi, Dante écrivait, plus d'un siècle avant Valla, au Chant XIX d'*Inferno* : « Vous vous fîtes un dieu d'argent et d'or ; en quoi différez-vous de l'idolâtre, sinon que lui en prie un, et vous cent ? Ah, Constantin, de quels maux fut la mère non pas ta conversion, mais cette dot qu'obtint de toi le premier pape riche ! ». Voir, DANTE, « La Divine Comédie », In *Œuvres complètes*, Paris, La Pochothèque, 1996, p. 675.

<sup>388</sup> Lorenzo VALLA, *La donation de Constantin. Sur la donation de Constantin, à lui faussement attribuée et mensongère*, op.cit., p. 18.

<sup>389</sup> *Ibid.*, p. 21.

De surcroît, il ne faut pas oublier non plus que l'enjeu de la véridicité du document en question s'inscrivait, au moins pour Valla, non seulement dans une problématique politique conjecturale, mais aussi dans une optique religieuse plus large et peut-être même plus importante, à savoir, celle de la *dégradation* de l'Église chrétienne. Quant à cette dernière, notons avec Salvatore Camporeale, que la *fausseté* du document avait offert en même temps un témoignage *véridique* de la trahison de l'esprit d'un certain « proto-christianisme », ou pour le dire autrement, de « la transformation qui voyait l'Église chrétienne s'éloigner de ses origines et de sa substance véritable ». <sup>390</sup> Bref, il semble qu'il s'agisse de tout sauf d'une recherche désintéressée de la vérité historique et que le texte de Valla ne peut être compris autrement que comme une opération d'ordre *pratique* ayant pour but d'intervenir dans des contextes *politique* et *religieux*.

Comprise ainsi, la *Declamatio* témoigne d'une impulsion première qui est, en effet, très proche à celle qu'on avait repéré dans le cas du geste critique kantien. Pourtant, la question reste de savoir pourquoi l'« histoire au second degré » lui attribue la naissance d'une certaine « critique historique » et quel est le rapport qu'on pourrait établir entre sa mise en rapport des temps historiques et la rationalité temporelle du geste critique de Kant. Pour y voir plus clairement, examinons par la suite ses parties constitutives : comment Valla avait-il effectivement procédé dans son traitement du *Constitutum* ?

### 3.2. La méthode philologico-historique

Notons d'abord que son propre discours, la *Declamatio*, qui d'un point de vue technique pourrait être définie comme un « exercice oratoire fondé sur la démonstration successive de thèses opposées y compris de l'authenticité et de la fausseté d'un texte déterminé », <sup>391</sup> était composé de deux parties distinctes : l'une de caractère polémique où Valla utilisait plutôt les outils d'ordre *rhétorique* et l'autre où on peut trouver les procédés plus proches à ce que nous nommons aujourd'hui une démarche « critique » ou même une méthode « scientifique ». Quant à ces derniers, on pourrait les regrouper sous trois

---

<sup>390</sup> Voir sur ce point l'article de Salvatore CAMPOREALE, « Lorenzo Valla's oratio on the pseudo-donatio of Constantine: Dissent and Innovation in Early Renaissance Humanism », *Journal of the History of Ideas*, 57(1), 1996, pp. 9-26. La citation se trouve à la page 25 et c'est nous qui traduisons.

<sup>391</sup> Carlo GINZBURG, « Préface », In Lorenzo VALLA, *La donation de Constantin. Sur la donation de Constantin, à lui faussement attribuée et mensongère*, op.cit., p. xv.

catégories distinctes : d'abord, l'*examen grammatical* des mots et des phrases ; ensuite, l'*analyse philologique* des notions ; et, enfin, un troisième groupe qui contient, en effet, des outils argumentatifs divers, ayant pour but d'offrir une *perspective historique* quant aux différentes propositions avancées ainsi que sur l'ensemble du discours proposé.

Ainsi, on pourrait penser que ce n'est que dans la dernière partie, notamment à partir de la manière dont Valla avait mobilisé la grammaire pour contrer le « faussaire »,<sup>392</sup> qu'une mise en rapport « critique » des temps historiques se faisait jour. On verra pourtant qu'elle est repérable également dans la partie, pour ainsi dire, « purement rhétorique » de son discours. Reprenons donc quelques passages de son texte afin de mieux discerner les traits distinctifs du rapport susmentionné.

Quant aux corrections grammaticales, notons d'abord qu'elles ont effectivement l'air tout-à-fait formel, dans le sens où Valla reproche au rédacteur du *Constitutum* par exemple, d'employer l'ablatif au lieu de l'accusatif dans une proposition infinitive ;<sup>393</sup> d'utiliser « deux adjectifs sans une conjonction de coordination » ;<sup>394</sup> ou bien de former des verbes au passé alors que l'action en question se situe au présent.<sup>395</sup> Toutefois, la fonction de cet examen minutieux des constructions grammaticales n'est pas si anodine qu'on pourrait le penser. Plus précisément, c'est qu'il ne s'épuise nullement dans un dévoilement de l'ignorance linguistique du scribe, mais ouvre bien la voie à une interprétation d'ordre *historique* : « Voyons ! *la façon barbare de parler* n'indique-t-elle pas que ce galimatias remonte, non au temps de Constantin, mais à l'époque plus récente ? ». <sup>396</sup>

Pareillement, l'analyse philologique révèle elle aussi des contradictions chronologiques. Ainsi, le mot *phrygium* n'avait été, selon Valla, jusque-là jamais attesté dans la langue latine ;<sup>397</sup> le substantif *militia* désignant les soldats, c'est-à-dire, les *milites*, n'était pas en usage dans le temps de Constantin, mais avait été emprunté aux Hébreux au cours des

---

<sup>392</sup> Lorenzo VALLA, *La donation de Constantin. Sur la donation de Constantin, à lui faussement attribuée et mensongère*, op.cit., p. 52.

<sup>393</sup> Ibid., p. 63.

<sup>394</sup> Ibid., p. 59.

<sup>395</sup> Ibid., p. 63 et 73.

<sup>396</sup> Ibid., p. 76. Nous soulignons.

<sup>397</sup> Ibid., p. 68.

périodes postérieures ;<sup>398</sup> de même que le pontife romain ne portait pas encore le titre de pape, ce qui fait qu'il est bien ridicule de prétendre que Constantin l'avait désigné de cette manière, « alors qu'on n'avait pas encore commencé à l'appeler ainsi ».<sup>399</sup>

Enfin, une certaine perspective historique « critique » pourrait se faire sentir également lorsque Valla avait recours à des techniques quasi antiquaires, c'est-à-dire, quand il s'appuyait sur une preuve matérielle ou peut-être plus exactement, quand il mettait en relief l'*absence* d'une telle preuve, à savoir, celle des monnaies d'or anciennes portant des effigies pontificales qui devraient bien exister si l'Église avait effectivement détenue le pouvoir à Rome ;<sup>400</sup> ou encore, au moment où il mobilisait sa connaissance des cultures anciennes pour mettre en cause la probabilité des événements décrits dans le *Constitutum* ;<sup>401</sup> ou bien, lorsqu'il demandait à son public imaginaire de soutenir leur propos avec des témoignages historiques concrets et exacts.<sup>402</sup>

C'est donc ainsi que se dessinent les contours d'une interrogation grammaticale des faits historiques qui représente, aux yeux de l'« histoire au seconde degré », le commencement d'une mise en rapport « critique » des temps historiques proprement moderne.

Or, nous avons déjà indiqué, au chapitre précédent, en s'appuyant sur les écrits de Benedetto Bravo et de Pierre Lardet, le caractère fortement douteux de l'identification de la pratique philologique avec le concept de critique aux débuts de l'époque moderne. D'ailleurs, le fait que Valla n'utilise jamais ce terme pour désigner sa grille de lecture grammaticale ou bien (la visée de) sa démarche dans son ensemble, paraît confirmer les résultats de leurs recherches respectives. Ainsi, il ne reste à la généalogie conceptuelle que d'aborder la question de la rationalité temporelle dont témoigne sa *Declamatio*, afin de voir quel rapport elle entretient avec celle dont nous sommes en train de rechercher les origines.

---

<sup>398</sup> Ibid., p. 71.

<sup>399</sup> Ibid., p. 76.

<sup>400</sup> Ibid., p. 47.

<sup>401</sup> Ibid., p. 71-72.

<sup>402</sup> Ibid., p. 45.

### 3.3. Antiquité et normativité

En ce qui la concerne, commençons en problématisant le rapport que la *Declamatio* de Valla entretient avec son propre passé, tel qu'il s'annonce, en effet, dès les premières lignes de son discours :

« Dans presque tous les domaines du savoir, j'ai publié de nombreux livres ou je m'écarte de l'opinion d'auteurs considérables et déjà consacrés par le temps. Comme certains s'indignent contre moi et me traitent de téméraire et de sacrilège, que doit-on croire qu'ils feront maintenant ? dans quelle rage vont-ils entrer contre moi ? et si l'occasion leur est donnée, avec quelle ardeur et quel empressement vont-ils me traîner au supplice, moi qui écris non seulement contre les morts mais contre les vivants, non contre tel ou tel mais contre un grand nombre, non contre de simples particuliers mais contre des sommités. Et quelles sommités ! Le souverain pontife, armé non seulement du glaive temporel, à la façon des rois et des princes, mais aussi du glaive spirituel auquel vous ne pouvez pas échapper, même, pour ainsi dire, sous le bouclier de quelque prince : là encore vous frapperaient l'excommunication, l'anathème, l'exécration ». <sup>403</sup>

Face à ce propos il est difficile d'échapper à l'impression que nous faisons face à un même type de *revendication de l'autonomie vis-à-vis les autorités passées* qu'on avait rencontré dans le cas du geste critique de Kant. Encore plus : la position de Valla a peut-être même l'air bien plus radicale, étant donné que la prise de distance par rapport à l'opinion des auteurs consacrés par le temps semble effectivement mettre en danger la vie même du celui qui l'accomplit. Cependant, cette image se complique aussitôt qu'on s'éloigne des énoncés déclaratifs, puisque la mise en cause du principe de l'autorité n'est pas du tout si catégorique qu'on pourrait penser en lisant, sous la plume de Valla, que « personne n'est mis à l'abri du blâme par la dignité ». <sup>404</sup>

Plus concrètement : nous avons vu ci-dessus que l'examen grammatical s'accomplissait à l'intérieur d'une perspective historique spécifique qui valorisait si hardiment des formes d'expression *classiques* que c'était par le seul *barbarisme*, c'est-à-dire, par le seul fait d'être en deçà d'un certain niveau d'éloquence, que le *Constitutum* avait pu être dénoncé comme un faux. Par conséquent, il n'y était pas question d'une simple remise en ordre *logique* de l'enchaînement temporel des événements historiques, mais bien d'un procédé qui ne pourrait s'accomplir sans qu'une certaine *normativité* n'était préalablement accordée à l'un des passés auxquels il se réfère. Bref, il paraît qu'il y ait dans la mise en distance opérée par

---

<sup>403</sup> Ibid., p. 17.

<sup>404</sup> Ibid., p. 19.

la *Declamatio* bien une autorité qui lui permet de l’accomplir et qui du coup reste bien intacte : celle de la *culture classique*.

Notons par ailleurs que c’est d’une manière semblable que Sextus Empiricus avait tenté de réfuter la prétention à la technicité de la grammaire antique : en soutenant que celle-ci ne dispose « d’aucun critère naturel pour juger de ce qui est du bon grec », <sup>405</sup> il met en relief le fait qu’elle est par conséquent forcée de faire recours soit au caractère exemplaire du langage d’un personnage unique soit à l’usage commun de la langue grecque à une certaine époque et à un endroit déterminé – ni l’un ni l’autre critère ne remplissant bien évidemment la condition d’universalité dont un art devrait faire preuve. Alors, si Sextus Empiricus avait ainsi mis en question la prétendue objectivité des procédés grammaticaux, ce qui s’avère problématique de notre point de vue c’est la prétendue *neutralité normative* de la rationalité temporelle dans laquelle ils s’inscrivent. Si on se rappelle aussi du fait qu’il arrive à la *Declamatio* de réfuter les arguments de ses adversaires non pas *en dépit* de l’autorité qui les protégerait, mais bien à cause du *manque* d’autorité qui les supporterait, <sup>406</sup> et qu’en règle générale cette autorité paraît croître en fonction de son *ancienneté*, <sup>407</sup> on pourrait conclure que l’autorité du passé, loin d’avoir disparue de la rationalité temporelle dont témoigne l’intervention de Valla, continue à y jouer un rôle important pour ne pas dire régulateur.

Ainsi, la mise en rapport des temps historiques dont témoigne la *Declamatio* de Valla résonne pleinement avec les « efforts des humanistes, des antiquaires, des traducteurs, des copistes et des faussaires » de la Renaissance, qui valorisaient tant l’un d’entre eux qu’ils finissaient par vouloir le « reconstruire ou recréer ». <sup>408</sup> Même si nous avons toujours du mal à comprendre en quoi ce type de rapport impliquait « une distance critique » <sup>409</sup> vis-à-vis de ce passé tellement valorisé, limitons nous à remarquer qu’une rationalité temporelle qui s’oriente principalement à partir d’un passé normatif et pour laquelle le présent et le futur

---

<sup>405</sup> SEXTUS EMPIRICUS, « Contre les grammariens », In Pierre Pellegrin (dir.), *Contre les professeurs*, op.cit., p. 163-5.

<sup>406</sup> Voir Lorenzo VALLA, *La donation de Constantin. Sur la donation de Constantin, à lui faussement attribuée et mensongère*, op.cit., pp. 89-90.

<sup>407</sup> Voir les remarques de Valla à propos de Tite-Live et Varron, Ibid., pp. 91-2.

<sup>408</sup> Carlo GINZBURG, « Lorenzo Valla et la donation de Constantin », In *Rapports de force. Histoire, rhétorique, preuve*, op.cit., p. 65.

<sup>409</sup> Ibid.

doivent tâcher de le *restaurer* et non pas de *créer* quelque chose qui n'aurait jamais auparavant existée, diffère considérablement de celle qu'on avait repérée comme l'un de principes du déroulement du geste critique de Kant.

Pour résumer, on pourrait dire que les trois récits de l'«histoire au second degré» que nous venons d'examiner souffrent du même défaut. C'est qu'ils semblent opérer avec une définition «idéologique» de ce que c'est qu'une mise en rapport «critique» des temps historiques, ce qui les amène à attribuer rétrospectivement le concept de critique aux phénomènes qui soit connaissait le terme, mais ne l'utilisaient pas afin de désigner un certain rapport au passé, au présent ou au futur, soit l'ignorait complètement. Si la modernité veut donc conduire jusqu'au bout les exigences de l'historisme, cette forme de pensée qu'elle dit la caractériser, en montant en réflexivité quant aux origines de son rapport «critique» aux temps historiques, force est de reconnaître, non qu'elle puisse, mais qu'elle doive avoir recours à une grille de lecture généalogico-conceptuelle de l'histoire de ce phénomène. Pour le dire plus concrètement, ce n'est qu'en reconnaissant que «histoire critique» est un concept qu'elle pourrait la concrétiser jusqu'à un tel degré qu'elle pourra finalement devenir l'objet d'une historicisation proprement dit.

Alors, notre propre enquête sur l'utilisation du concept de *critique* à l'aube de la modernité a révélé une coexistence durable et un entrelacement progressif de termes d'histoire et de critique. Par exemple : en 1614 Theodorus Marcilius publia son *Intepretatione notisque criticis et historicis* sur le *Liber de Pallio* de Tertullian ; en 1620, Johann P. Buxtorf acheva le *Tiberias sive Commentarius Masorethicus Triplex Historicus, Didacticus, Criticus* ; et en 1621 Alpino Prospero écrivit le *Medicinalium Observationum Historico-Criticarum Libri Septem*. Ainsi, on notera que bien qu'étroitement liés, les deux concepts restaient essentiellement distincts et que ce n'est que lors de la publication de *l'Histoire critique du Vieux Testament* de Richard Simon en 1685 que le terme de critique commençait à désigner une certaine pratique de l'histoire spécifique et que les deux notions se fusionnait en un seul syntagme linguistique.<sup>410</sup>

---

<sup>410</sup> Voir sur ce point aussi l'étude de Benedetto BRAVO, « Critice in the Sixteenth and Seventeenth Centuries and the Rise of the Notion of Historical Criticism », In C. Ligota & J.-L. Quantin (éd.), *History of Scholarship: A*

C'est pourquoi la suite de notre recherche sera consacrée à cette ouvrage, en tentant de discerner, d'abord, la manière dont Simon avait envisagé la pratique de la critique historique. Comme le texte lui-même n'en contient aucune présentation systématique, on proposera notre propre interprétation des passages où le sujet de la critique est traité, pour ainsi dire, « en passant ». Selon notre compréhension, le concept de « critique » avait, pour Simon, en effet, une triple signification. Premièrement, il indiquait un traitement grammatical et philologique du texte en question ; ensuite, il exigeait une double contextualisation, à savoir, historique et sociale, de sa constitution, de son élaboration et de sa transmission ; et, enfin, une forme spécifique du jugement à appliquer quant à ce qui y était écrit.

Comme c'est dans ce dernier aspect que se cache, selon notre compréhension, la spécificité de l'histoire critique de Richard Simon, nous nous focaliserons ensuite sur la notion qui joue un rôle crucial dans l'exercice d'un jugement « critique » des faits historiques, à savoir, sur la notion de Tradition, un concept qu'il faudra tenter de comprendre dans sa connotation proprement religieuse ou, peut-être mieux, particulièrement chrétienne.

Enfin, cette accentuation généalogique nous permettra d'établir que la critique historique de Richard Simon n'était en effet pas complètement autonome dans le traitement de son objet et que les origines de la rationalité temporelle du geste critique moderne se trouvent plutôt chez les auteurs qui s'étaient effectivement dispensés de tout élément normatif s'imposant entre eux et le passé en tant qu'objet de leurs investigations, les auteurs auxquels Simon s'opposait dans son travail, mais desquels néanmoins il avait hérité le concept de critique, à savoir, les humanistes réformés. Regardons-y de plus près.

#### 4. Critique biblique et histoire critique

Faire reconnaître à l'« histoire au second degré » que notre rapport critique à l'histoire puise ses sources dans un ouvrage comme *l'Histoire critique du Vieux Testament* de Richard Simon est en effet tout sauf une affaire anodine. C'est que, contrairement aux discours de la rationalisation et de la sécularisation progressives de nos sociétés occidentales, où la *foi* aurait succombé à la *raison* et le *mythe* à l'*histoire*, ceci implique, entre autres, que notre caractère proprement moderne n'est, selon toute évidence, pas issu d'une confrontation frontale qui finissait par la victoire des *arguments* sur la *croyance* et des *faits* sur la *fiction*, mais, en revanche, l'effet d'un processus engendré à l'intérieur de la sphère religieuse elle-même. Dans le but d'élucider cette thèse il serait probablement utile de commencer par quelques remarques schématiques, à la fois, concernant le domaine spécifique dont ce livre fait partie, c'est-à-dire, concernant la critique biblique ; à propos du contexte immédiat de sa rédaction ; ainsi qu'en ce qui concerne les implications qui découlent de la spécificité de l'objet auquel il a affaire, à savoir, les Saintes Écritures.

Vu l'immensité du champ intellectuel que représente la critique biblique on doit se contenter ici d'une esquisse fortement sommaire et synthétique. Commençons par souligner que ce phénomène se prête à deux interprétations divergentes en ce qui concerne son apparition. D'un côté, on pourrait soutenir que la critique des Écritures est quasi contemporaine à leur composition, tandis qu'il est de l'autre côté tout aussi possible d'avancer qu'il s'agit en effet d'un phénomène proprement moderne.<sup>411</sup> D'ordinaire ce type d'écart est dû aux différences dans la définition d'objet en question et il paraît qu'il en est ainsi aussi dans le cas auquel nous nous confrontons. Disons-le autrement : la notion de « critique » biblique peut s'appliquer, à la fois, à la pratique de la critique dite *textuelle*, c'est-à-dire, aux procédés *grammaticaux* et *philologiques* ayant pour but de restituer la syntaxe et la sémantique originelles de l'écrit en question ; à la critique *littéraire* cherchant à établir le *genre* du récit auquel elle a affaire ; ainsi que à la critique *historique* visant à inscrire un œuvre dans son *contexte originaire* et à résoudre ainsi la question de son *authenticité*. Selon la perspective adoptée, l'émergence de la « critique » des textes sacrés

---

<sup>411</sup> Voir sur ce point la différence des interprétations de Jean STEINMANN, *La critique devant la Bible*, op.cit., et de Pierre GIBERT, *L'invention critique de la Bible. XVe-XVIIIe siècle*, op.cit.

peut donc se situer soit aux tous premiers siècles de notre ère, c'est-à-dire, avec les *Hexaples* d'Origène et la *Vulgate* de Saint-Jérôme, soit à peu près un millénaire plus tard, à la période où apparaissent des traductions nouvelles des Saintes Écritures, latines et dans les langues vulgaires, des reprises et des institutionnalisations du travail d'Origène dans la forme des *Polyglottes* d'Alcalá, d'Anvers, de Paris et de Londres, et des ouvrages comme la *Critica Sacra* de Louis Cappel, le *Tractatus theologico-politicus* de Baruch Spinoza ainsi que les nombreuses histoires critiques de Richard Simon.<sup>412</sup> De la sorte, le travail de ce-dernier peut être vu soit comme venant de la plume d'un véritable « Père de la critique »<sup>413</sup> soit comme ne représentant qu'une *continuation* et une *synthèse* des recherches déjà accomplis.<sup>414</sup> Quoi qu'il en soit, rappelons que notre intérêt pour lui ne découle pas tellement de la *place* qu'il pourrait occuper dans l'histoire des pratiques susmentionnées, mais plutôt de la singularité du *syntagme* que Simon avait employé pour les caractériser.

Ce qui est de notre point de vue alors particulièrement significatif pour la compréhension du texte que nous allons traiter c'est en effet le contexte socio-historique de sa rédaction. En ce qui le concerne, notons que *L'Histoire critique du Vieux Testament*, parue en 1685,<sup>415</sup> était sans doute influencée par les nombreux facteurs qui avaient conditionné la structuration des

---

<sup>412</sup> Outre son *Histoire critique du Vieux Testament*, Rotterdam, Reinier Leers, 1685, Simon avait composé et publié les histoires critiques suivantes : *L'Histoire critique de la créance et des coutumes des nations du Levant*, Frankfurt [Amsterdam], 1685 ; *L'Histoire critique du texte du Nouveau Testament*, Rotterdam, Reinier Leers, 1689 ; *L'Histoire critique des versions du Nouveau Testament*, Rotterdam, Reinier Leers, 1690 ; et *L'Histoire critique des principaux commentateurs du Nouveau Testament*, Rotterdam, Reinier Leers, 1693. Pour un panorama très informatif de ces ouvrages, voir Jacques LEBRUN, "SIMON (Richard)," In *Supplément au Dictionnaire de la Bible XII*, Paris, Letouzey et Ané, 1996, pp. 1353-1383.

<sup>413</sup> Pour une telle appellation on peut consulter le travail d'Auguste BERNUS, *Richard Simon et son Histoire critique du Vieux Testament. La critique biblique au siècle de Louis XIV*, Lausanne, 1869, p. 3 ; et de J.D. WOODBRIDGE, « Richard Simon le "père de la critique biblique" », In J.-R. Armogathe (éd.), *Le Grand Siècle et la Bible*, Paris, Éditions Beauchesne, 1989, pp. 314–338.

<sup>414</sup> Il nous a paru très intéressant qu'un ouvrage traitant uniquement de la question des diverses manières et techniques d'interprétation du Vieux Testament, comme celui édité par Magne Sæbø en 2008, à savoir le *Hebrew Bible / Old Testament. The History of Its Interpretation. Volume II. From the Renaissance to the Enlightenment*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, ne contient que six pages dédiées exclusivement au travail de Richard Simon et que même si ces pages ne lui sont pas défavorables, la proposition clé de son argumentation, à savoir, que le texte de l'Ancien Testament, tel que nous l'avons aujourd'hui, était rédigé par des scribes publics inspirés, y est caractérisée comme « not so startlingly innovative » (voir le texte de John W. ROGERSON, « Early Old Testament Critics in the Roman Catholic Church – Focusing on the Pentateuch », In Magne SÆBØ (éd.), *Hebrew Bible / Old Testament. The History of Its Interpretation. Volume II. From the Renaissance to the Enlightenment*, op.cit., pp. 837-842 et p. 839 pour la citation).

<sup>415</sup> Une toute première tentative de publication de *L'Histoire critique du Vieux Testament* fût faite à Paris en 1678. Sur l'histoire de cette péripétie ainsi que sur celle des diverses éditions de ce livre voir l'ouvrage d'Auguste BERNUS, *Richard Simon et son Histoire critique du Vieux Testament. La critique biblique au siècle de Louis XIV*, op.cit., pp. 31-55 et pp. 130-140, respectivement.

sociétés occidentales modernes, comme l'invention de l'imprimerie ;<sup>416</sup> la découverte des nouveaux mondes ;<sup>417</sup> les divers avancés dans les sciences de la nature ;<sup>418</sup> les métamorphoses touchant la différenciation du travail social et les transformations des différentes pratiques du gouvernement politique.<sup>419</sup>

Pourtant, du point de vue de la généalogie conceptuelle cette entreprise ne peut pas être pleinement saisie si nous la considérons comme le simple reflet des conditions matérielles de la production intellectuelle ou bien comme le résultat de la spécialisation et de la rationalisation croissantes et de plus en plus exigeantes de cette dernière. En effet, comme nous allons le voir, ce sans quoi une large partie de ce travail reste sans doute incompréhensible et probablement aussi mal compris, sont les métamorphoses propres à la vie religieuse en tant que telle, à savoir, les tensions internes au christianisme lui-même, ainsi que les conflits intra-confessionnelles qui s'en suivaient.

Pourtant, ceci ne signifie bien évidemment pas que *l'enjeu* dont il était porteur aurait été confiné dans les cadres de la *seule* religion, c'est-à-dire, qu'il aurait été sans répercussion sur les autres domaines du savoir et sans implication réciproque avec la vie sociale elle-même. Pour comprendre plus clairement pourquoi une telle image de la place, du rôle et de la fonction de cet entreprise religieuse serait, en effet, très limitée, profitons du propos d'Edmond Ortigues qui nous invite à voir dans la religion elle-même « ce qui unit les vivants et les morts dans une même communauté » et précise que c'est « pour cela qu'une religion est une tradition, une coutume, un héritage qui se transmet ».<sup>420</sup>

---

<sup>416</sup> Voir sur ce point Guy BEDOUELLE, « Le tournant de l'imprimerie », In Guy Bedouelle & Bernard Roussel (éd.), *Les temps des Réformes et la Bible*, Paris, Éditions Beauchesne, 1989, pp. 58–78.

<sup>417</sup> Voir sur ce point Marc VENARD, « La Bible et les nouveaux mondes », In Guy Bedouelle & Bernard Roussel (éd.), *Les temps des Réformes et la Bible*, op.cit., pp. 823–861.

<sup>418</sup> Voir sur ce point Jean Robert ARMOGATHE, « La vérité des Écritures et la nouvelle physique », In J.-R. Armogathe (éd.), *Le Grand Siècle et la Bible*, op.cit., pp. 78–99, ainsi que Kevin KILLEEN & Peter J. FORSHAW (éd.), *The Word and the World. Biblical Exegesis and Early Modern Science*, New York, Palgrave Macmillan, 2007.

<sup>419</sup> Voir sur ce point les chapitres de présentation et de synthèse d'Euan CAMERON, « The Cultural and Sociopolitical Context of the Reformation », pp. 329–346 ; et de T.B. ERIKSEN « Some Sociopolitical and Cultural Aspects of the Renaissance », pp. 94–105 ; tous les deux dans Magne SÆBØ (éd.), *Hebrew Bible / Old Testament. The History of Its Interpretation. Volume II. From the Renaissance to the Enlightenment*, op.cit.

<sup>420</sup> Edmond ORTIGUES, *Religions du livre. Religions de la coutume*, Paris, Éditions Le Sycomore, 1981, p. 17.

Bien qu'une telle caractérisation appelle sans doute à être clarifiée et complétée, elle nous permet de mettre en relief le rôle spécifique que jouent les Écritures Sacrées dans le monothéisme judéo-chrétien. Certes, elles y tiennent « le lieu d'Autorité »<sup>421</sup> en matière de la *foi*, de la *connaissance* et de l'*action*, mais ce qui est de notre point de vue encore plus important c'est qu'elles y représentent le lieu par excellence de cette transmission dont parle Ortigues. Plus précisément on pourrait dire que les Écritures sont, à la fois, une histoire originaire de ce qui est à transmettre, un témoignage véridique de la transmission elle-même et l'instrument privilégié par lequel celle-ci continue à s'effectuer. Bref, elles sont en même-temps le passé lui-même et ce par quoi les chrétiens se relient à lui en se constituant ainsi en une communauté.<sup>422</sup>

Vu le rôle constitutif de la religion chrétienne dans le processus de la formation de nos sociétés occidentales modernes et surtout étant donné que, pour bien longtemps, « l'histoire biblique représentait l'axe de toutes les histoires [Die biblische Geschichte war die Achse aller Geschichten] »,<sup>423</sup> comme l'avait souligné Reinhart Koselleck, il serait alors tout à fait insoutenable de limiter la signification d'un traitement *critique* de l'histoire d'un livre sacré au seul domaine religieux. Bien au contraire, comme *l'Histoire critique du Vieux Testament* de Richard Simon représentait, à la fois, une critique du passé et une critique de la manière dont les chrétiens se sont rapportés à ce passé, nous sommes tenus à la considérer comme cruciale pour l'interprétation du phénomène qui nous intéresse ici, à savoir, de l'apparition, au sein des sociétés occidentales modernes, d'une mise en rapport critique des temps historiques.

Passons donc à l'ouvrage de Simon et tentons, d'abord, de discerner en quoi consistait son traitement *critique* des Écritures Sacrées ; d'indiquer, ensuite, l'arrière-plan religieux nous permettant de déchiffrer le sens d'une telle démarche ; et de mettre en relief, enfin, la rationalité temporelle dont celle-ci fait preuve.

---

<sup>421</sup> Ibid., p. 11.

<sup>422</sup> Soulignons ici que le fait qu'une telle présentation de la religion chrétienne et de la fonction que y jouent les Saintes Écritures est d'abord possible et ensuite (outrageusement) partielle est dû justement à la querelle intra-confessionnelle dans laquelle s'inscrit *l'Histoire critique* de Richard Simon – nous y reviendrons dans la suite.

<sup>423</sup> Reinhart KOSELLECK, « Sprachwandel und Ereignisgeschichte », In *Begriffsgeschichten. Studien zur Semantik und Pragmatik der politischen und sozialen Sprache*, op.cit., p. 51.

#### 4.1. Qu'est-ce qu'une histoire critique ?

Soulignons pour commencer que le terme de « critique » indique chez Simon trois activités fortement entrelacées, mais toutefois distinguables. Premièrement, il désigne une démarche qu'on pourrait appeler *grammaticale* et *philologique* ; deuxièmement, il s'agit d'un effort d'*historicisation* du texte en question ; et finalement, on ne peut pas négliger que ce terme s'inscrit aussi dans un champ lexical où il se distingue de la *controverse*, s'assimile à la *censure* et paraît désigner l'exercice d'un certain *type du jugement* bien spécifique. Abordons donc une par une ces trois modalités de la critique historique afin de tenter d'identifier la spécificité de la démarche simonienne.

En ce qui concerne la première version de la critique, notons d'emblée que Simon fait partie de ceux qui appliquent ce terme à un certain type du traitement des Saintes Écritures qui existait déjà aux tout premiers siècles du christianisme et qui se laisse apercevoir dans les travaux d'Origène, de Saint Jérôme ainsi que de Saint Augustin. Ainsi, on pourrait penser que sa propre entreprise n'était en quelque sorte qu'une *prolongation* de cette activité fort ancienne, de « correction » et de « l'explication » du texte sacré.<sup>424</sup> Pourtant, de l'autre côté, il ne faut pas oublier que Simon voyait en elle aussi un certain *renouvellement* :

« Comme cette étude est aujourd'hui négligée, & qu'il y a peu de personnes qui s'y appliquent avec soin, à cause des grandes difficultés qui s'y rencontrent, j'ai crû être utile au Public, nous dit Simon, en lui donnant une Histoire Critique du Texte de la Bible depuis Moïse jusqu'à nôtre temps, & des Versions principales qui en ont été faites, tant par les Juifs que par les Chrétiens ».<sup>425</sup>

Or, une lecture attentive de ce passage nous montre que le renouvellement simonien n'est pas tout à fait une simple reprise, car si la critique des Pères de l'Église consistait principalement soit en une *juxtaposition* des différentes versions de l'Ancien Testament, soit en sa *traduction* depuis les sources originales, ou bien en une *correction* des codex et une

---

<sup>424</sup> C'est ainsi que Simon (*Histoire critique du Vieux Testament*, op.cit., p. 392) caractérise le travail d'Origène. Concernant la pratique antique de la critique textuelle, Simon écrit : « Cette sorte de Critique étoit alors tellement en usage, que plusieurs Dames de qualité en faisoient une étude particuliere, & saint Jerôme étoit souvent occupé à répondre aux difficultez qu'elles lui proposoient touchant les diverses Leçons de l'Écriture » (Ibid., p. 2). Selon toute apparence, ces « Dames de qualité » était, en effet, Sunnia et Fretela, deux hommes goths, qui avait consulté Saint Jérôme concernant la lecture à adopter face à un certain nombre des passages contenus dans les Psaumes. Voir sur ce point, Jacques LEBRUN, "SIMON (Richard)," In *Supplement au Dictionnaire de la Bible XII*, op.cit., p. 1360.

<sup>425</sup> Richard SIMON, *Histoire critique du Vieux Testament*, op.cit., p. 2.

*lecture littérale* du texte contenu dans ces derniers, l'entreprise grammaticale et philologique de Richard Simon est véritablement spécifique en ceci qu'elle paraît être, dès le début, indissociablement liée à une certaine *historicisation*.

Pour mener à bien une histoire critique il ne suffisait donc pas de répéter simplement le geste ancien et ce n'est pas seulement que les Pères « ne peuvent pas être infaillibles dans une matière qui regarde la Critique »,<sup>426</sup> mais aussi puisque cette dernière ne se réduit pas, aux yeux de Simon, ni à la grammaire ni à la philologie. En quoi consiste donc ce couplage particulier ? Quelles sont ces fameuses « règles ordinaires de la Critique »<sup>427</sup> dont Simon parle autant, mais dont il ne nous fournit malheureusement aucune présentation systématique ?

Tout d'abord, il semble que son *histoire critique* était avant tout une entreprise *comparative*. Pour l'effectuer il a fallu donc recueillir et comparer entre eux des diverses « Versions principales » du texte de l'Ancien Testament. Alors, cette tâche était toute sauf anodine, non pas seulement du point de vue technique, du fait que les sources en question pourraient être dispersées dans des divers manuscrits ou écrites en formes des polices obscures, mais aussi car elle nécessitait la connaissance des langues anciennes comme le grec, l'hébreu et le syriaque. L'importance que ce dernier élément représente pour Simon est clairement perceptible lorsqu'il rapproche l'ignorance linguistique non seulement à ses adversaires contemporains comme Jean Calvin, mais aussi aux Pères de l'Église comme Saint Augustin et lorsqu'il commente, à propos de Willem Hessels van Est, dit Estius, qu'il « seroit à désirer, qu'il eust été plus exercé dans la Critique, & qu'il eust mieux entendu les Langues Grecque & Hébraïque, afin de choisir les significations les plus propres des mots Hebreux ; au lieu qu'il est obligé de *suivre d'ordinaire le sentiment des autres* ». <sup>428</sup>

Ensuite, il semble qu'une bonne comparaison ne peut s'effectuer qu'à l'aide d'une double *contextualisation*. D'une part, la confrontation des *codex* ne se fait point par elle-même, car les exemplaires auxquels on a affaire sont des produits humains, c'est-à-dire, qu'ils sont

---

<sup>426</sup> Ibid., p. 459.

<sup>427</sup> Ibid., Préface.

<sup>428</sup> Ibid., p. 416. Nous soulignons.

issus non seulement d'un certain *temps* et d'un certain *lieu*, mais aussi d'un certain *contexte social* précis :

« Quand on veut juger de la bonté d'un Exemplaire manuscrit de la Bible, il faut examiner d'abord pour qui il a été écrit ; car la plupart de ceux qui ont été écrits pour de simples particuliers, sont peu exacts. Ceux au contraire qui ont été copiés pour des personnes riches & qui tiennent quelque rang parmi les Juifs, sont beaucoup plus corrects. On y'emploie d'ordinaire pour les écrire, que des Copistes habiles, & on cherche pour cela les plus anciens & les plus fidèles Exemplaires qu'on peut trouver ». <sup>429</sup>

D'autre part, même une fois que nous avons devant nos yeux un exemplaire fidèle, ceci n'implique pas que celui-ci soit pour autant immédiatement clair. En plus d'une contextualisation des codex, *l'histoire critique* doit procéder aussi à une mise en contexte culturel, pour ne pas dire « proto-sociologique », des *énoncés* :

« Lors qu'il se rencontrera des mots, dont on ne sçait pas exactement ce qu'ils signifient, parce qu'ils appartiennent à quelque Art, ou à des Coûtumes & usages qui ne sont pas toujours connus des Traducteurs ; on consultera alors chacun dans son Art, & l'on s'instruira des Coûtumes qui sont présentement dans le Levant, parce qu'elles contribuent beaucoup à éclaircir plusieurs façons de parler de l'Écriture qui ne s'accrochent point à nos manières ». <sup>430</sup>

Pour résumer on pourrait dire que et les codex en tant que tels et les énoncés qui y sont contenus doivent être situés *historiquement*, ce qui fait qu'on ne peut pas apprécier les premiers ou comprendre les seconds sans une connaissance parfaite des *milieux* respectifs desquels ils sont issus et des *circonstances* dans lesquelles ils avaient évolué.

Ce n'est donc que sur cet arrière-fond qu'on peut parvenir à traiter le texte des Écritures Sacrées selon « l'usage ordinaire de la Critique », c'est-à-dire, à *corriger* d'abord les « erreurs évidentes des copistes » qui y sont contenues ; à *exposer* et à *expliquer* ensuite les éventuelles équivoques ; pour ne *conserver* enfin que l'inconciliable, c'est-à-dire, garder dans le texte « seulement les véritables varietés » et mettre « dans le Texte la Leçon qu'on croira être la meilleure, & marquant les autres à la marge ». <sup>431</sup>

---

<sup>429</sup> Ibid., p. 121.

<sup>430</sup> Ibid., p. 361.

<sup>431</sup> Ibid., p. 142.

On remarquera donc que l'*histoire critique* de Richard Simon n'était pas très éloignée ni d'un certain mouvement qui a donné naissance à la discipline historiographique ni d'une certaine entreprise philologique des humanistes qui avaient revendiqué leur autonomie face aux autorités consacrées. Ainsi, il est notre compréhension que la véritable spécificité de sa démarche ne réside ni dans l'inscription du texte des Écritures dans le contexte historique de leur composition et de leur transmission ni dans le traitement de celles-ci à l'aide d'une certaine série des procédés techniques de la philologie. En effet, il paraît qu'elle ne peut pas être pleinement saisie sans tenir compte de la troisième signification du terme de « critique », à savoir, la critique comprise comme une certaine forme spécifique du jugement, ce qui paraît être confirmé aussi par la réception immédiate de son ouvrage – de l'interdiction de sa publication par le cardinal Bossuet aux réactions virulentes de ses adversaires protestants comme Jean Le Clerc.<sup>432</sup>

D'ailleurs, c'est surtout ici, en essayant de discerner le principe guidant le fonctionnement du jugement critique simonien, qu'on comprend pourquoi la signification de son *histoire critique* ne peut pas être pleinement saisie sans l'inscrire dans son contexte confessionnel immédiat. En effet, son lien avec l'actualité n'est nullement dissimulé, l'enjeu central du débat étant clairement perceptible dès la préface de l'auteur. En effet, Simon y affirme que

« les grands changements qui sont survenus, comme on l'a fait voir dans le premier Livre de cet Ouvrage, aux Exemplaires de la Bible, depuis que les premiers Originaux ont été perdus, ruinent entièrement le principe des Protestants & des Sociniens, qui ne consultent que ces mêmes Exemplaires de la Bible, de la manière dont ils sont aujourd'hui ». <sup>433</sup>

En lisant ces lignes on pourrait penser que la faute principale des protestants consiste dans le fait de ne pas avoir appliqué *aucun traitement critique* au texte de la Sainte Écriture et de l'avoir lu en se référant exclusivement à la *version officielle* de l'époque, à savoir, à la

---

<sup>432</sup> Nous avons déjà indiqué, à la note 118, les passages du livre d'Auguste Bernus traitant l'histoire de cette interdiction. Pour une analyse des positions théologiques respectives de Bossuet et de Simon, voir Pierre MAGNARD, « La tradition chez Bossuet et chez Richard Simon », In *La prédication au XVIIe siècle (Actes du Colloque pour le trois cent cinquantième anniversaire de la naissance de Bossuet, Dijon, les 2, 3 et 4 décembre 1977)*, Paris, A.G. Nizet, 1980, pp. 375–387. Quant aux échanges entre Richard Simon et Jean Le Clerc, voir l'ouvrage de Maria-Cristina PITASSI, *Entre croire et Savoir. Le problème de la méthode critique chez Jean Le Clerc*, Leiden, E.J. Brill, 1987 ; ainsi que l'article de Jean BERNIER « Le Problème de la tradition chez Richard Simon et Jean Le Clerc », *Revue des Sciences Religieuses*, 82(3), 2008, pp. 199–233.

<sup>433</sup> Richard SIMON, *Histoire critique du Vieux Testament*, op.cit., Préface.

Vulgate (Sixto-Clémentine). Or, ce n'est pas seulement qu'une telle interprétation pourrait être démentie par le seul fait de la traduction allemande de la Bible par Luther, ce qui nous importe peu finalement. Ce qui est encore plus curieux c'est qu'en défendant l'emploi du mot de « critique » et en légitimant ainsi l'utilisation d'un certain nombre de termes techniques, Richard Simon s'appuyait en effet sur les exemples venus du camp adverse. Voici ce qu'il en dit :

« Chaque art a des termes particuliers, & qui lui sont en quelque maniere consacrés. C'est en ce sens qu'on trouvera souvent dans cet Ouvrage, le mot de *Critique*, & quelques autres semblables, dont j'ai été obligé de me servir, afin de m'exprimer dans les termes de l'Art dont je traitois. De-plus, les personnes sçavantes sont déjà accoutumées à l'usage de ces termes dans nôtre Langue. Quand on parle, par exemple, du Livre que Cappelle a fait imprimer sous le titre de *Critica Sacra*, & des Commentaires sur l'Écriture imprimés en Angleterre sous le nom de *Critici Sacri*, on dit en François, *la Critique de Cappelle, les Critiques d'Angleterre* ». <sup>434</sup>

Si sa propre entreprise n'était en quelque sorte qu'une prolongation, ou même une amélioration si l'on veut, de ces critiques réformées, on pourrait se demander en quoi consiste donc l'erreur véritable de ses adversaires ? En continuant la lecture de Simon, on s'aperçoit vite que ce n'est pas tellement leur *ignorance* ou leur *conformisme* qui fait problème, mais plutôt leur *sagesse prétentieuse* et leur *attitude dissidente* : c'est qu'ils « prétendent que l'Écriture est claire d'elle-même », qu'ils rejettent ainsi « la Tradition de l'Église », et que par conséquent ils ne reconnaissent « d'autre principe de la Religion, que cette même Écriture ». <sup>435</sup> Bref, contrairement à Simon, qui postule que « si on ne joint la Tradition avec l'Écriture, on ne peut presque rien assurer de certain dans la Religion », les protestants errent en ceci qu'ils prétendent « que la voye la plus courte, la plus naturelle & la plus certaine pour décider les questions de la foi, est de consulter l'Écriture Sainte ». <sup>436</sup>

Ainsi, nous voyons que la critique historique simonienne s'inscrit, dès le début, dans la problématique de la *fondation* de la religion chrétienne et de la *compréhension* de ses textes sacrés ou, peut-être plus précisément, dans cette polarité emblématique de la bataille confessionnelle entre les protestants et les catholiques que représente l'opposition entre les *Écritures* et la *Tradition*.

---

<sup>434</sup> Ibid.

<sup>435</sup> Ibid.

<sup>436</sup> Ibid.

Alors, ce qui est de notre point de vue particulièrement intéressant c'est que la prise de position de Simon par rapport à ce binôme produit deux conséquences majeures quant à sa conception de la critique historique en tant qu'un type spécifique de l'exercice de jugement. D'un côté, sa perspective suppose que les Saintes Écritures ne sont pas le seul élément normatif constituant l'histoire chrétienne, tandis que, de l'autre côté, elle signale qu'un tel jugement critique n'est pas du tout complètement autonome dans le traitement de son objet. Afin d'en tirer toutes les conséquences pour notre recherche des conditions de possibilité de la rationalité temporelle du geste critique moderne, il faudra examiner la notion de *tradition* dans sa connotation spécifiquement religieuse et particulièrement chrétienne – ce que nous tenterons de faire dans les pages qui suivent.

#### 4.2. Critique et Tradition

De prime abord, il peut paraître hasardeux d'insister sur le fait que la généalogie conceptuelle doit déchiffrer la *critique historique* de Simon en abordant la notion de tradition, ni d'une manière philosophique, ni d'une façon scientifique, mais bien de l'intérieur de la sphère religieuse. Pourtant, dans ce cas précis, une telle perspective s'avère en effet particulièrement avantageuse par rapport aux autres discours traitant de cette notion. Ainsi, malgré la richesse indéniable de l'approche anthropologique que propose Pascal Boyer, en décomposant cette catégorie monolithique dans des processus concrets de *l'acquisition* et de la *mémorisation*, son refus de voir dans la tradition un « proper theoretical concept »,<sup>437</sup> risque de nous conduire vers la négation de l'existence même d'une telle chose comme « la tradition », en discréditant de la sorte toute entreprise intellectuelle qui souhaiterait procéder en ayant recours à cette notion. De l'autre côté, la tentative d'une conceptualisation sociologique de la tradition élaborée par Edward Shills nous semble peut-être même trop généreuse. Certes, après avoir commencé par une définition aux allures tout-englobants, à savoir, celle qui propose d'identifier la tradition avec « anything which is transmitted or handed down from the past to the present »,<sup>438</sup> Shills essaye effectivement d'identifier ses différents traits caractéristiques et de distinguer ces différentes variantes. Néanmoins, il semble, qu'en fin de compte, il reste prisonnier de son point de départ très

---

<sup>437</sup> Pascal BOYER, *Tradition as Truth and Communication: A Cognitive Description of Traditional Discourse*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990, pp. vii-viii.

<sup>438</sup> Edward SHILLS, *Tradition*, Chicago, Chicago University Press, 1981, p. 12.

peu discriminatoire, surtout lorsqu'il postule que « a rumor accepted for a long time in a village to the effect that a long-dead master of the 'big house' had to resign his commission in the eighteenth century because he cheated a brother officer in a game of cards » soit un exemple de « factual tradition ». <sup>439</sup> À la lumière de ces entreprises, on pourrait penser qu'une théorie de la tradition proprement philosophique, notamment celle de Hans-Georg Gadamer, serait susceptible de nous fournir un concept qui serait, à la fois, assez dynamique pour contrer le scepticisme conceptuel de Boyer et suffisamment réciproque pour résister à la certitude ontologique de Shills. <sup>440</sup> Même si c'est probablement le cas, il reste que l'usage que Gadamer fait de la notion de tradition paraît ne pas tenir suffisamment compte de son ancrage dans la pensée chrétienne ou plus précisément, catholique et que, en revanche, c'est justement cet ancrage qui est ici en question. <sup>441</sup> Étant donné que la prise de position de Richard Simon était élaborée à l'intérieur de ce contexte historique précis, il est donc non seulement utile mais effectivement nécessaire d'aborder la notion de tradition à partir d'un point de vue spécifiquement religieux et particulièrement chrétien.

Soulignons d'abord qu'au cours de l'histoire du monothéisme judéo-chrétien la notion de « tradition » recouvrait et qu'elle continue à recouvrir plusieurs conceptions distinctes. Ainsi, il paraît que la différenciation initiale qu'il convient de faire est celle entre *la* Tradition et *les* traditions. Si la première renvoie à la « continuité vivante de la foi animant le peuple de Dieu », <sup>442</sup> ou peut-être plus précisément, au processus au cours duquel se reçoit, se garde et se transmet une « explication christologique de l'Ancien Testament et [une] intelligence ecclésiale du mystère central du Christ et de l'Église tel qu'en témoignent les Écritures », <sup>443</sup> il paraît que l'usage du terme de traditions, avec une minuscule et au pluriel donc, appelle une nouvelle précision. D'un côté, il peut renvoyer aux traditions *apostoliques non-écrites*, à

---

<sup>439</sup> Ibid., p. 24.

<sup>440</sup> Bien évidemment, l'herméneutique gadamérienne n'est pas le seul paradigme philosophique qui pourrait résonner avec notre problématique. Concernant un certain nombre des autres approches philosophiques possibles et leurs implications éventuelle pour ce qui est de la théorie et de la pratique de l'histoire, voir Ethan KLEINBERG, « Back to Where We've Never Been: Heidegger, Levinas, and Derrida on Tradition and History », *History and Theory* 51, no. 4, Theme Issue 51: *Tradition and History* (December 2012), pp. 114-135. Pour une lecture particulièrement informative de la « réciprocité » dans la compréhension gadamérienne de la tradition, voir Georgia WARNKE, « Solidarity and Tradition in Gadamer's Hermeneutics », *History and Theory* 51, no. 4, Theme Issue 51: *Tradition and History* (December 2012), pp. 6-22.

<sup>441</sup> Voir surtout Hans-Georg GADAMER, *Vérité et méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, Paris, Éditions du Seuil.

<sup>442</sup> Yves CONGAR, *La tradition et les traditions 1: Essai historique*, Paris, Fayard, 1968, p. 16.

<sup>443</sup> Ibid., p. 75.

savoir, aux « pratiques liturgiques ou disciplinaires universellement tenues et dont l'origine, même si elle n'est pas attestée scripturairement, semble se confondre avec celle de la vie ecclésiale »,<sup>444</sup> tandis que de l'autre côté il peut désigner des traditions sans caractère universel, consistant en des « éléments de discipline ou des règles de comportement, des coutumes, surtout cultuelles ou liturgiques, des exemples ou façons de faire »<sup>445</sup> qu'on pourrait nommer des traditions, ou peut-être mieux, des *institutions ecclésiastiques*. Ainsi, on peut noter que le christianisme paraît en effet disposer de deux trames de communication et que ce n'est pas seulement à travers les Écritures Sacrées que s'opère la transmission du passé constitutive de cette communauté.

Alors, à côté de ce triptyque primordial, de la *transmission* du contenu de la foi et des diverses pratiques destinées à son *actualisation*, s'ajoute, en les traversant, une quatrième modalité de la tradition. Il s'agit de la tradition dite *interprétative*, désignant des « relais de transmission de la vérité »<sup>446</sup> de la religion chrétienne elle-même et consistant effectivement d'une « série des témoignages d'hommes d'Église anciens, remarquables et autorisés, qu'on pouvait invoquer en faveur d'une doctrine ». <sup>447</sup>

Ainsi, il paraît qu'en abordant l'opposition des Écritures et de la Tradition chez Richard Simon c'est surtout à elle qu'on a affaire. Précisons donc les conséquences qui en découlent pour ce qui est de l'exercice de la critique historique.

### **4.3. Une rationalité temporelle « traditionnelle »**

Pour commencer il faut souligner que selon la grille de lecture adopté ci-dessus l'histoire critique simonienne prend une coloration bien singulière. Tout d'abord, il faudrait revisiter le caractère de l'autonomie qu'elle professe, en proclamant que « ceux qui recherchent la vérité en elle-même & sans préoccupation, ne s'arrêtent point aux noms des personnes, ni à leur antiquité, principalement lorsqu'il s'agit point de la foi ». <sup>448</sup> Comme il existe une différence profonde entre « ce qui regarde purement la Critique, & ce qui regarde la créance

---

<sup>444</sup> Ibid., p. 75.

<sup>445</sup> Ibid., p. 45.

<sup>446</sup> Ibid., p. 61.

<sup>447</sup> Ibid., p. 60-1.

<sup>448</sup> Richard SIMON, *Histoire critique du Vieux Testament*, op.cit., Préface.

reçue universellement dans l'Église », <sup>449</sup> son traitement *purement critique* du texte du Vieux Testament devrait s'effectuer *indépendamment*, non seulement de la tradition interprétative, mais aussi de l'institution ecclésiale. <sup>450</sup> Cependant, le degré de cette autonomie s'avère considérablement diminué lorsqu'on postule en même temps, comme le fait Simon, non seulement la primauté chronologique de la Tradition sur l'Écriture, mais aussi qu'il « y a toujours eu dans l'Église comme un Abregé de la Religion indépendamment de l'Écriture » et que c'est sur lui, sur la Tradition disons-le clairement, que l'on « règle les difficultés qui se rencontrent dans la Bible ». <sup>451</sup> Bref, il paraît que la Tradition ne se situe pas seulement *au-dessus*, mais aussi *entre* la critique et son objet.

Par ailleurs, à ce point, on ne peut pas ne pas adresser une objection possible à notre interprétation : la lecture qui, d'un côté, pointe vers la discordance entre le *principe* posé par Simon et l'*exercice effective* de son jugement historique critique et, de l'autre côté, propose que ses proclamations aient principalement pour but de protéger Simon face aux autorités ecclésiastiques. <sup>452</sup>

Alors, il est évident que contrairement à une position catholique orthodoxe, où la tradition interprétative était acceptée, pour ainsi dire, automatiquement, à cause de l'antiquité et de l'autorité unanimement acceptée de ses représentants, le jugement critique simonien s'exerçait en se réservant le droit d'examiner la valeur respective et relative de tout et chacun des points-de-relais susmentionnés. Néanmoins, il est de notre compréhension que cette prise de distance par rapport à l'attitude officiel n'implique pas qu'il y ait une inconsistance ou même une contradiction entre le principe formulé par Simon et l'exercice effectif de son jugement historique critique. C'est qu'on ne devrait pas confondre une *relativisation* de la tradition avec sa *de-normativisation* : en revendiquant le droit d'examiner des points de transmission *particuliers*, la critique simonienne n'est pas en train de nier l'*existence* de la *chaîne* de transmission elle-même. Bref, la proclamation d'autonomie citée

---

<sup>449</sup> Ibid., p. 419.

<sup>450</sup> Ibid., p. 458.

<sup>451</sup> Ibid., p. 453.

<sup>452</sup> On voulait saisir cette occasion afin de remercier Maria-Cristina Pitassi pour avoir relevé cette possibilité et d'avoir eue la gentillesse de discuter les implications qui pourrait en découler quant à notre argumentation. Concernant les diverses manières dont on pourrait interpréter la position simonienne, voir Jean BERNIER, « Le Problème de la tradition chez Richard Simon et Jean Le Clerc », *Revue des Sciences Religieuses*, op.cit.

ci-dessus paraît être accompagnée d'une clause et c'est heureusement Simon qui nous la fournit lui-même : « Quand il s'agit d'une matière qui est purement de Critique, il ne faut pas s'arrêter aux simples autorités, *si elles ne sont en même tems conformes à la vérité* ». <sup>453</sup>

Étant donné qu'il est assez difficile de voir comment on pourrait établir la conformité avec la vérité sans l'avoir déjà en possession et étant donné que, pour Simon, c'est grâce à la tradition que nous la possédons, il paraît légitime de conclure que le principe guidant le fonctionnement du jugement historique critique de Richard Simon n'est pas complètement autonome face à l'objet de son investigation, mais qu'il dépend volontairement et explicitement de la tradition interprétative en tant que *héritière, gardienne et transmettrice* de sa vérité. Bref, l'exercice de la critique historique simonienne paraît dépendre d'une autorité normative à travers laquelle elle se rapporte à un passé lui-même tout normatif.

Pourrait-on en conclure que la perspective généalogico-conceptuelle, bien que nécessaire pour l'identification de la naissance de l'« histoire critique », vient en effet de tomber à court de nos attentes quant à sa capacité de nous guider vers les conditions de possibilité de la rationalité temporelle du geste critique moderne – celle qui n'accorde aucune valeur normative au passé auquel elle se réfère ?

Bien au contraire : la désignation du lieu du surgissement de ce syntagme et la mise en relief de la problématique qui l'a amorcé étaient tout sauf improductifs. Tout d'abord, l'insistance sur leur caractère religieux nous permet de comprendre que pendant une bonne partie de l'histoire des sociétés occidentales c'était principalement un texte sacré qui tenait le lieu du passé et que notre rapport à ce dernier *passait par* et même *dépendait* de la chaîne de transmission qui nous liait avec lui. Ainsi, il s'avère que l'apparition d'un rapport *critique* face au passé devrait découler de l'attitude qu'on peut prendre, non pas face à ce dernier *en tant que tel*, mais face au *continuum* qui nous permet de l'aborder. D'ailleurs, soulignons qu'une telle reformulation nous aide aussi à revenir à la rationalité temporelle du geste critique moderne et d'éclairer ainsi le caractère du passé auquel il se réfère. En effet, il semble qu'à l'intérieur de la logique de l'opération qu'effectue la critique kantienne, ce dernier joue un

---

<sup>453</sup> Richard SIMON, *Histoire critique du Vieux Testament*, op.cit., p. 186. Nous soulignons.

rôle remarquablement semblable à celui de la Tradition dans l'histoire critique de Richard Simon. Platon, Aristote, Leibniz et Hume ne sont-ils pas, du point de vue de leur *fonction*, « des relais de transmission de la vérité » que la critique kantienne cherche à atteindre, avec cette précision cruciale que puisqu'ils ne possèdent pas la vérité, ils n'arrivent pas à remplir leur fonction, ce qui fait que leur autorité, ou leur valeur normative si l'on veut, est non-existante ?

S'il est donc vrai, d'abord, que nous nous rapportons au passé principalement à travers un continuum qui nous lie avec lui ; ensuite, que dans l'histoire des sociétés occidentales, ce rôle était tenu par un phénomène qu'on ne peut comprendre qu'en ayant recours au concept de la *Tradition*, tel qu'il était élaboré au sein de la religion chrétienne ; et enfin, que ce que nous avons désigné comme le passé dans la rationalité temporelle du geste critique de Kant, aurait dû avoir cette même fonction de transmission de la vérité qu'on accorde normalement à la tradition ; il s'ensuit que les conditions de possibilité de cette rationalité temporelle sont à rechercher relativement au moment où, dans l'histoire des sociétés occidentales, notre rapport au passé se problématisait de la sorte que c'était *la continuité même* de la structure qui assurait notre liaison avec lui qui est devenue problématique, c'est-à-dire, lorsque la *Tradition* – et à travers elle, le passé qu'elle représentait, duquel elle était dépositaire et avec lequel elle nous liait – a perdu sa capacité de guider nos pensées et nos actions, ou, pour le dire autrement, quand son caractère normatif s'est trouvé réfuté.

S'il en est donc bien ainsi, ce n'est alors pas chez Richard Simon qu'on devrait placer l'apparition d'une mise en rapport critique des temps historiques, mais bien chez ceux dont il avait repris le terme de critique, à savoir, les auteurs réformés qui paraissent avoir complètement dispensé des éléments normatifs quelconques s'entreposant entre eux et le passé comme l'objet de leur investigation. De la sorte, la généalogie conceptuelle n'avait pas seulement réussi à délimiter les conditions de possibilité de la rationalité temporelle du geste critique moderne, mais aussi et par là même, à rejoindre le lieu de la naissance du concept de critique en tant que tel.

Ainsi, la dernière partie de cette recherche présentera, d'abord, un certain nombre des résultats de notre analyse du champ discursif dans lequel est apparu le concept de critique à

l'âge moderne ; ensuite, l'expérience historique et le principe théologico-politique corrélatif conditionnant cette conceptualisation ; et, enfin, les implications qui en découlent quant au rapport que le geste critique moderne entretient, respectivement, avec les phénomènes de la tradition, de l'autorité, et de la vérité.

## NAISSANCE DE LA CRITIQUE MODERNE II : RENVERSER LES SIÈCLES

### 1. Présentation du « Corpus Criticorum » : le concept de critique dans l'espace européen (1455-1650)

Commençons notre présentation en indiquant que pour répertorier les ouvrages relevant de la critique dans la période entre 1455-1650, nous avons eu recours principalement à l'*Universal Short Title Catalogue*, une base de données qui vise à contenir toutes les publications dans l'espace européen depuis les débuts de l'imprimerie jusqu'au 1699, hébergé par l'Université de Saint Andrews.<sup>454</sup> Comme ce registre est toujours en cours de constitution, nous avons consulté aussi, pour les publications francophones, le catalogue de la *Bibliothèque Nationale de France* ;<sup>455</sup> pour celles dans la langue allemande, le *Gesamtkatalog der Wiegendrucke* et le *Zentrales verzeichnis digitalisierte drucke* ;<sup>456</sup> pour les publications anglophones, l'*Incunabula Short Title Catalogue* et le *English Short Title Catalogue* de la British Library ;<sup>457</sup> pour le néerlandais, le *Short Title Catalogue Netherlands* et le *Dutch Pamphlets Online* ;<sup>458</sup> pour les publications suisses, le catalogue « e-rara » ;<sup>459</sup> pour la langue portugaise, le catalogue de la *Biblioteca Nacional de Portugal* ;<sup>460</sup> et pour les ouvrages publiés en Italie, le catalogue de l'*Instituto Centrale per il Catalogo Unico*.<sup>461</sup> À notre connaissance, il s'agit actuellement du répertoire le plus complet de ce genre.

Comme nous l'avons déjà indiqué ci-dessus, nous avons inventorié 171 ouvrages relatifs à l'histoire de la critique, écrits par 144 auteurs, dont 5 textes anonymes et 2 écrits

---

<sup>454</sup> Accessible à l'adresse suivante : <https://www.ustc.ac.uk/index.php/search>.

<sup>455</sup> Accessible à l'adresse suivante : <http://catalogue.bnf.fr/index.do>.

<sup>456</sup> Accessibles aux adresses suivantes : le *Gesamtkatalog der Wiegendrucke* <http://www.gesamtkatalogderwiegendrucke.de> ; le *Zentrales verzeichnis digitalisierte drucke* : <http://www.zvdd.de/startseite/>.

<sup>457</sup> Accessibles aux adresses suivantes : l'*Incunabula Short Title Catalogue* : <https://data.cerl.org/istc/search> ; le *English Short Title Catalogue* de la British Library : [http://estc.bl.uk/F/NRABJ9FSKUKC22MUJSJ965PGF3FJPQKTY6NMU9AK25AGLBB3JS-40455?func=file&file\\_name=find-b&local\\_base=BLL06/](http://estc.bl.uk/F/NRABJ9FSKUKC22MUJSJ965PGF3FJPQKTY6NMU9AK25AGLBB3JS-40455?func=file&file_name=find-b&local_base=BLL06/).

<sup>458</sup> Accessibles aux adresses suivantes : le *Short Title Catalogue Netherlands* : <http://picarta.nl/xslt/DB=3.11/LNG=EN/?COOKIE=U64873,KSTCNLogin,I20,B1996+++++,SY,NSTCN+default+login,D3.11,E7c83605c-7c80,A,H,R81.66.134.208,FY> ; le *Dutch Pamphlets Online* : <http://primarysources.brillonline.com/browse/dutch-pamphlets-online>.

<sup>459</sup> Accessible à l'adresse suivante : <https://www.e-rara.ch>.

<sup>460</sup> Accessible à l'adresse suivante : <http://catalogo.bnportugal.pt/ipac20/ipac.jsp?profile=>.

<sup>461</sup> Accessible à l'adresse suivante : <http://opac.sbn.it/opacsbn/opac/iccu/free.jsp>.

pseudonymes. Réitérons aussi que la quasi-totalité de ces textes était écrits en latin, tandis que la grande majorité était publiés dans l'espace germanophone (73), les villes italiennes (36) et les villes françaises (28). En ce qui concerne les auteurs, mis à part un certain nombre des anonymes et des pseudonymes, c'étaient encore une fois les germanophones qui prédominaient (52), suivi par ceux venant de la plus grande péninsule méditerranéenne (38) et de l'Hexagone (19). Rappelons finalement que leur appartenance religieuse était presque parfaitement partagée entre l'Église catholique romaine et les confessions réformées.

Selon notre compréhension, il est possible de partager ces écrits en deux grandes catégories : d'un côté, ceux concernant l'astro-médecine (51) et, de l'autre côté, ceux où le concept de critique est utilisé relativement aux trois pratiques différentes, à savoir, *l'emendatio*, *le iudicium* et *l'interpretatio*, s'appliquant principalement au champ textuel (120). Nous avons déjà exposé les raisons pour lesquelles ce n'est que ce dernier domaine discursif qui s'est avéré pertinent pour l'histoire du concept de critique. Ainsi, rappelons seulement que c'était l'air germanophone qui prédominait dans la publication de ces écrits (61) ainsi qu'en ce qui concerne la provenance des auteurs (43) ; que la deuxième place était occupée par les villes (17) et les auteurs (18) italiens ; et que c'étaient les publications (16) et les écrivains (12) français qui les suivaient. Quant à l'appartenance religieuse des auteurs qui utilisaient ainsi le concept de critique, elle était significativement différente par rapport à l'image globale, avec plus de six dixièmes des réformés.

Concluons cette brève présentation en indiquant que le corpus que nous avons ainsi rassemblé se prête bien évidemment à une exploration beaucoup plus approfondie et infiniment plus fine, ce qui nécessiterait avant tout une bonne connaissance des techniques de recherche sociologiques et historiographiques. C'est pourquoi, nous mettons les données sur lesquelles nous basons nos conclusions à disposition dans l'annexe située à la fin de ce travail, en espérant qu'elles puissent prochainement donner suite à une telle collaboration interdisciplinaire.

Néanmoins, il semble que les informations que nous avons pu recueillir quant à l'appartenance confessionnelle des auteurs mobilisant le terme de critique à l'aube de la

modernité nous permettent déjà d'avancer que la conceptualisation de la critique moderne était indéniablement issue de ce groupe social que représentaient les intellectuels réformés. Alors, rappelons que le champ discursif dont la majorité de ces textes fait partie est aujourd'hui tout sauf inexploré et soulignons qu'il est habituellement abordé à travers une grille d'interprétation « disciplinaire », c'est-à-dire, que les ouvrages sont considérés comme apparentant aux domaines de la philologie, de la « critique littéraire » et de l'érudition.<sup>462</sup> Pourtant, force est de reconnaître, avec Benedetto Bravo, que dans ces recherches « on sixteenth- and seventeenth-century scholars and scholarship [...] the meaning of *critice* or *critica* (*ars critica*) or *critique* [...] has been taken for granted ».<sup>463</sup> Tout comme l'historien italien nous ne sommes pas en mesure de fournir ici une description détaillée et complète des utilisations de ce terme pendant la période en question. Toutefois, le matériel que nous avons rassemblé, les catégories par lesquelles nous avons proposé de le découper et la grille de lecture que nous avons adoptée pour l'interpréter, nous permettent d'ores et déjà de mettre en relief un certain nombre des résultats d'une telle démarche.

Tout d'abord, notre recueil nous permet de relever que à côté de l'indéniable supériorité, méthodologique et théorique, de l'*Ars Critica* (1697) de Jean Le Clerc, qui représente « le texte de critique le plus complet et le plus utilisé de la fin du XVII<sup>e</sup> siècle »,<sup>464</sup> l'histoire du « processus de définition des règles critiques commencé au XVI<sup>e</sup> siècle et de la tentative de doter la critique d'un statut épistémologique autonome »,<sup>465</sup> dont le travail de Le Clerc constitue donc le point culminant, pourrait s'enrichir désormais de l'analyse d'une dizaine de traités, de dissertations et de travaux universitaires ayant apparu auparavant sur ce sujet, à savoir : le *De criticis veteribus Graecis et Latinis* d'Henri Estienne (1587), le *De Arte Critica* de

---

<sup>462</sup> Pour un tel traitement, voir les ouvrages de René WELLEK, *Concepts of Criticism*, op.cit. ; d'Anthony GRAFTON, *Defenders of the Text. The Traditions of Scholarship in an Age of Science, 1450-1800*, op.cit., et *Fausaires et critiques. Créativité et duplicité chez les érudits occidentaux*, op.cit. ; de Jean JEHASSE, *Renaissance de la critique. L'essor de l'Humanisme érudit de 1560 à 1614*, op.cit. ; de Herbert JAUMANN, *Critica. Untersuchungen zur Geschichte der Literaturkritik zwischen Quintilian und Thomasius*, op.cit. ; ainsi que le texte de Pierre LARDET, « Entre grammaire et philosophie, la philologie, science ou art ? Sur l'emendatio à la Renaissance et au-delà », In D. Thouard, F. Vollhardt, & F. Zini Mariani (éd.), *Philologie als Wissensmodell / La philologie comme model de savoir*, op.cit.

<sup>463</sup> Benedetto BRAVO, « Critice in the Sixteenth and Seventeenth Centuries and the Rise of the Notion of Historical Criticism », In C. Ligota & J.-L. Quantin (éd.), *History of Scholarship : A Selection of Papers from the Seminar on the History of Scholarship Held Annually at the Warburg Institute*, op.cit., p. 138.

<sup>464</sup> Maria-Cristina PITASSI, *Entre croire et Savoir. Le problème de la méthode critique chez Jean Le Clerc*, op.cit., p. XIII.

<sup>465</sup> *Ibid.*, p. XIV.

Kaspar Schoppe (1597), la *Critica* de Johan Heinrich Alsted (1612), le *De Arte Critica Diatriba* de Joseph Scaliger (1619), le *De Critica Oratoria* d'Andreas Severini, le *Criticus* de Philippus Caroli (1628), l'*Apologia criticae* de Ninian Campbell (1628), l'*Introductio in Philologiae et Criticae Sanioris Campum fertilissimum* de Johan Küffner (1641) ; le *Criticen* de Jacob Clauder (1645), le *Dissertatio de verae criticae* de Daniel Heinsius (1646), et le *Dissertatio de Critice* de Johannes Schultetus (1647).<sup>466</sup>

Ensuite, il nous permet de remarquer que la critique commençait à s'appliquer aux textes sacrés bien avant les célèbres ouvrages de Louis Cappel (1650) et d'Edward Leigh (1639), dans un travail universitaire dirigé par Coelestino Mislenta et défendu par Jeremia Nigrinus à l'Université de Königsberg en 1621, et que le syntagme même de « critica sacra » soit encore plus ancien, ayant apparu déjà dans le titre d'un livre publié à Heidelberg par le théologien calviniste André Rivet en 1612, à savoir, le *Critici sacri specimen*.<sup>467</sup> Notons en passant que

---

<sup>466</sup> Comme nous venons d'abrèger, pour les raisons de clarté, les titres de ces ouvrages, nous les citons ici en entier, pour qu'ils puissent être retrouvés plus facilement dans l'annexe ci-dessous : Henri ESTIENNE, *De criticis veteribus Graecis et Latinis eorumque variis apud poetas potissimum reprehensionibus*, Paris, s.n., 1587 ; Kaspar SCHOPPE, *De arte critica, et praecipue de altera eius parte emendatrice, quae ratio in Latinis scriptoribus ex ingenio emendandis observari debeat, commentariolus. In quo nonnulla nouè emendantur, alia prius emendata confirmantur*, Nürnberg, Valentin Fuhrmann, 1597 ; Johann Heinrich, ALSTED, *Orator: Sex libris informatus: In Quorum I. Praecognita. II. Oratoria communis. III. Epistolica. IV. Methodus Eloquentiae. V. Critica. VI. Rhetorica Ecclesiastica. Accedit Consilium de Locis Communibus recte adornandi*. Herborn, s.n., 1612 ; Josephus Justus SCALIGER, *De arte critica diatriba*. Leiden, Marcus Jacob, 1619 ; Andreas SEVERINI, [Resp.] / Lorenz LUDEN Praes.]. *De critica oratoria*. Greifswald, Albinus, 1627 ; Philippus CAROLI, *Criticus. Cum absolutis ad Atticum Epistolis, Agellij Noctium Atticarum Scriptoris Professionem Publicam aggredereetur*. Altdorf, Balthasar Scherffius, 1628 ; Ninian CAMPBELL, *Apologia criticae. In qua breuiter huius facultatis utilitates ostenduntur*, Saumur, L. Guyon, 1628 ; Johann KÜFFNER, *Spicilegii Oratorii mesis prima: hoc est, Introductio in Philologiae et Criticae Sanioris campum fertilissimum*, Coburg, Johann Eyrich, 1641 ; Jacob CLAUDER [Resp.] / Johann Erich OSTERMANN [Praes.], *Criticen, Sive Facultatem Scriptorum Loca Dubia Examinandi, Deculpandi, Emendandi, Exercitij*. Wittenberg, Johann Röhner, 1645 ; Daniel HEINSIUS, *Crepundia siliana. Ejusdem Dissertatio de verae Criticae apud Veteres ortu, progressu, usúque, cum in caeteris disciplinis, tum in sacris: et Exercitatio Critica, demonstrans omnem ferè Ægyptiorum, Græcorum, & Latinorum religionem ex Oriente fluxisse*, Cambridge, Roger Daniel, 1646 ; Johannes SCHULTETUS [Resp.] / Andreas HOIERUS [Praes.]. *Dissertatio De Critice*, Königsberg, Johann Reusner, 1647.

<sup>467</sup> Voir Jeremias NIGRINUS [Resp.] / Coelestino MISLENTA [Praes.], *Exercitatio Lexicologica & Critica, Dissertationibus Aliquot Realibus. De Dicto Ezechiel. Cap. 33. v. 11*, Königsberg, Johannes Fabricius, 1621 ; Louis CAPPEL, *Critica sacra sive de variis quæ in sacris veteris Testamenti libris occurrunt lectionibus libri sex*, Paris, Sebastien & Gabriel Cramoisy, 1650 ; Edward LEIGH, *Critica sacra. Or, Philologicall and Theologicall observations, upon all the Greek words of the New Testament, in order Alphabetically wherein usually the Etymon of the word is given, its Force and Emphasis observed, and the severall acceptions of it in Scripture, and Versions by Expositors are set down*, London, Robert Young, 1639 ; et André RIVET, *Critici Sacri Specimen. Hoc Est, Censuræ Doctorum Tam Ex Orthodoxis Quam Ex Pontificiis, In Scripta Quae Patribus plerisque priscorum & puriorum seculorum, vel affinxit incogitantia, vel supposuit imposture*, Heidelberg, Gotthard Vögelin, 1612. Pour une présentation précieuse de l'ouvrage de Rivet, voir le texte d'Irena D. BACKUS, « The Fathers and Calvinist Orthodoxy: Patristic Scholarship. The Bible and the Fathers according to Abraham Scultetus (1566-1624) and André Rivet (1571/73-1651). The case of Basil of Caesarea »,

c'était apparemment à peu près à cette même époque que la critique avait dépassé les limites textuelles pour s'en prendre à la religion d'une manière « directe », comme en témoigne le pamphlet anonyme, *A Surveigh and Critique Censure of the Christian World*, publié à Londres en 1615.<sup>468</sup>

Pour finir, mettons en relief le fait que, parallèlement, les traitements critiques des textes sacrés ont vite passé, pour ainsi dire, à un stade réflexif supérieur, en donnant lieu dans les années 1637 et 1638 à deux dissertations universitaires accomplies encore une fois à l'Université de Königsberg, la *Disputatio critica prior de interpretatione Scripturae Sacrae* et à la *Disputatio critica posterior de interpretatione Scripturae Sacrae*, des dissertations qui critiquaient donc non pas les textes sacrés eux-mêmes, mais bien *la manière de les interpréter*.<sup>469</sup>

Ainsi, nous voyons aussi pourquoi le discernement de la critique en trois activités distinctes, à savoir, *l'emendatio*, le *iudicium* et *l'interpretatio*, puisse s'avérer particulièrement utile pour notre compréhension du sens de ce concept, étant donné que ce n'est pas n'importe comment qu'on corrige, d'une manière critique, les erreurs textuelles ; pas n'importe comment qu'on juge, d'une manière critique, le contenu des textes à lire ; et pas n'importe comment que l'on interprète, d'une manière critique, ce qui y est écrit.

Pourtant, ce n'est qu'en insistant sur une grille de lecture « confessionnelle » que nous pourrions y voir plus clair, c'est-à-dire, en faisant ressortir la problématique théologico-politique conditionnant la conceptualisation de la critique. Ainsi, nous nous donnerions des moyens, à la fois, de préciser la rationalité derrière les pratiques qui s'accomplissaient sous l'égide de cette notion, et de clarifier les postulats qui guidaient ces entreprises intellectuelles. De la sorte, ce n'est pas seulement que nous comprendrons mieux pourquoi

---

In Irena D. Backus (éd.), *The Reception of the Church Fathers in the West: From the Carolingians to the Maurists, Volume 1*, Leiden, E.J. Brill, 1997, pp. 834–865.

<sup>468</sup> Voir ANON, *Catascopos or A surveigh and critique censure of the Christian world*, London, William Stansby, 1615

<sup>469</sup> Voir Ludovico BRUNEN [Resp.] / Andreas MYLIUS [Praes.], *Disputatio critica prior de interpretatione Scripturae Sacrae*, Königsberg, Laurentius Segebadius, 1637 ; et Iohannes SCHELLHAMMER [Resp.] / Andreas MYLIUS [Praes.], *Disputatio critica posterior de interpretatione Scripturae Sacrae*, Königsberg, Laurentius Segebadius, 1638.

il nous paraît aujourd'hui tout à fait évident que la « technical philology »<sup>470</sup> (d'une certaine partie) des humanistes consiste en une « critique » nécessitant la « *direct examination of primary sources* »,<sup>471</sup> ou les raisons historiques pour lesquelles nous considérons les notions de *préjugé*, d'*autorité* et de *tradition* comme des antithèses axiomatiques de la critique.<sup>472</sup> En explicitant l'arrière-fond confessionnel animant l'élaboration de ce concept nous pourrions, de surcroît, pointer les sources des apories qui structurent les pratiques de la critique contemporaines et peut-être même de proposer des indications quant à la manière dont elles pourraient s'en sortir. Essayons donc de décrire les grandes lignes de l'expérience historique dans laquelle avait évolué la pensée de ces critiques réformés.

---

<sup>470</sup> Anthony GRAFTON, *Defenders of the Text. The Traditions of Scholarship in an Age of Science, 1450-1800*, op.cit, p. 7

<sup>471</sup> Ibid., pp. 30-31. Nous soulignons.

<sup>472</sup> Voir Paul RICOEUR, « Herméneutique et critique des idéologies », In *Du texte à l'action. Essais d'hérméneutique II*. Paris, Éditions du Seuil, pp. 367-416.

## **2. Expérience historique et principe théologico-politique**

### **2.1. Une institution corrompue**

En essayant de décrire la Réforme en tant que l'un des événements historiques clés de la constitution de nos sociétés occidentales modernes, nous sommes souvent amenés à nous focaliser soit sur l'expérience personnelle de ses pères fondateurs soit sur les ressemblances qui la lient avec les époques historiques et des mouvements intellectuels précédents. Bien qu'on pourrait en donner de multiples illustrations, c'est probablement le fameux adage « Érasme a pondu l'œuf que Luther a couvé » qui combine et résume le mieux l'esprit de ces deux perspectives interprétatives.

Alors, il est sans doute difficile de comprendre pleinement tous les épisodes de ce phénomène sans s'attarder sur les traits personnels des hommes comme Martin Luther et Jean Calvin et il est certainement encore plus difficile de saisir le sens de sa dynamique interne sans l'inscrire dans les processus qui le précédaient, l'englobaient et le dépassaient. Néanmoins, il est tout aussi évident qu'en misant excessivement sur les caractéristiques individuelles et sur les affinités générales on risque d'obscurcir la spécificité de cet événement historique singulier. Ainsi, en n'y voyant qu'une suite logique des nombreuses manifestations du mécontentement concernant le fonctionnement de l'Église catholique qui étaient apparus tout au long de son existence, on serait incliné à le caractériser tout simplement comme une nouvelle dénonciation des « abus » qui auraient tourmenté la dernière. Or, comme l'avait souligné G.W.F. Hegel, le reproche d'« abus » présuppose que la chose abusée repose sur des fondements sains, qu'elle est, pour ainsi dire, bonne en elle-même, que ce n'est donc que « la volonté contingente des hommes » qui « a usé de ce bien comme moyen pour soi et qu'il n'y a rien d'autre à faire que d'éloigner ces contingences ».<sup>473</sup> Même si une telle description du message envoyé par les réformateurs en direction de l'institution à laquelle ils appartenaient pourrait être considérée comme « exacte » en ce qui concerne les débuts de ce mouvement, elle brise la distance qui le sépare, en fin de compte, du conciliarisme, et finit surtout par diluer le caractère radical et catégorique des propos protestants. C'est pourquoi il nous paraît plus fécond de suivre la

---

<sup>473</sup> G.W.F. HEGEL, *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, op.cit., p. 317.

voie empruntée par Hegel lui-même, lorsqu'il avance que la « réforme est issue » non pas d'un abus, mais bien « de la *corruption* de l'Église ». <sup>474</sup>

Alors, dire que les réformateurs ont éprouvé l'Église catholique en tant qu'une institution « corrompue » signifie qu'ils considéraient qu'elle était défailante non pas d'une manière accidentelle, mais bien d'un point de vue essentiel, c'est-à-dire, que la déformation dont elle témoignait était immanente aux éléments qui la structuraient, à la fois, en tant qu'institution et en tant que forme de croyance instituée. La spécificité de leur engagement consistait donc dans leur opposition non seulement aux dérives humaines de l'autorité, comme par exemple, la soif de pouvoir, la débauche ou la duplicité, mais bien au fait même de l'autorité humaine comme facteur déterminant la religiosité – une religiosité devenue toute sensible, complètement superstitieuse et entièrement tournée vers l'extérieur. Par conséquent, la réaction à cette situation consistait en une suite de réélaborations théologico-politiques de la part des protestants : des fondements doctrinaux de la religion chrétienne, du phénomène ecclésiastique en tant que tel, des relations internes à celui-ci, ainsi que des rapports que la sphère sacrée entretenait avec le monde profane.

On connaît bien les traits principaux de ce bouleversement : la rétraction et l'affermissement du contenu dogmatique, la revalorisation et la redéfinition des sacrements, la requalification et la réhabilitation de la foi, la de-hiérarchisation des rapports que les croyants entretenaient entre eux-mêmes et la réorganisation qui s'ensuivait quant au rapport que chacun d'entre eux entretenait avec Dieu, la limitation interne ainsi que la distinction relative des compétences « juridictionnels » des pouvoirs sacré et profane et ainsi de suite.

Alors, de notre point de vue, ce sont surtout les changements relatifs au fonctionnement interne de la communauté chrétienne qui retiendront notre attention. Plus précisément il s'agira de ceux qui découlent de cet immense changement de paradigme suite auquel « toute la tradition et tout l'édifice de l'Église deviennent problématiques et le principe de l'autorité de l'Église est renversé », <sup>475</sup> à savoir, de la substitution de l'autorité de l'institution ecclésiale par l'autorité des Écritures Saintes.

---

<sup>474</sup> Ibid. Nous soulignons.

<sup>475</sup> Ibid., p. 320.

Étant donné que le syntagme d'histoire critique apparût sur le sol de l'opposition entre les Écritures et la Tradition ; que les entreprises protestantes, auxquels Richard Simon s'opposait et desquelles il héritait la notion de critique, soutenaient la susdite substitution ; et vu que le concept de critique des réformés désignait principalement les activités de correction, de jugement et de l'interprétation de textes, il est alors de la plus grande importance, d'abord, de comprendre comment l'expérience historique de la corruption ecclésiastique s'est traduit en langage dans la forme du principe de la *sola scriptura* et, ensuite, de tenter de repérer les traces que ce principe avait laissé dans l'élaboration du concept de critique moderne. Regardons-y de plus près.

## 2.2. *Errare humanum est*

Bien qu'il n'y ait aucun doute que le principe de la *sola scriptura* représente, à l'époque actuelle, l'un des piliers de la confession réformée, on ne peut pas commencer à l'aborder sans avoir préalablement fait droit à l'interrogation suivante, à savoir, « whether *sola scriptura* was a closely defined topic in the era of the Reformation » ou s'il ne s'agit pas plutôt d'un « rather loose slogan used in later evaluations »<sup>476</sup> de cet événement historique ?

Alors, tout récemment le théologien néerlandais Henk Van den Belt est censé avoir démontré que « the notion *sola scriptura* is not representative of the theology of the Reformers, neither in a historical nor in a systematic-theological sense ».<sup>477</sup> Plus précisément et selon ses propres mots cette fois-ci, il avait avancé que la fameuse triade de *sola gratia*, *sola fide* et *sola scriptura* « was not used to typify the Reformation in the earliest centuries neither in the writings of the reformers themselves nor in those of protestant orthodoxy » – ce qui lui a permis de conclure que la triade en question « is not much older than one hundred years ».<sup>478</sup>

---

<sup>476</sup> Hans BURGER, Arnold HUIJGEN & Eric PEELS, « Introduction », In H. Burger, A. Huijgen, & E. Peels (éd.), *Sola Scriptura. Biblical and Theological Perspectives on Scripture, Authority, and Hermeneutics*, Boston, E.J. Brill, 2018, p. 1.

<sup>477</sup> Ibid., p. 8.

<sup>478</sup> Henk VAN DEN BELT, « The Problematic Character of *Sola Scriptura* », In H. Burger, A. Huijgen, & E. Peels (éd.), *Sola Scriptura. Biblical and Theological Perspectives on Scripture, Authority, and Hermeneutics*, op.cit., p. 38. Ce chapitre s'appuie sur son texte « *Sola Scriptura: An Inadequate Slogan for the Authority of Scripture* », *Calvin Theological Journal*, 2016, n.51, pp. 204-226. Van den Belt précis aussi que Anthony N.S. LANE avait soutenu une position similaire dans son texte « *Sola Scriptura? Making Sense of a Post-Reformation Slogan* »,

Nous ne sommes bien évidemment pas en mesure de proposer ici une généalogie conceptuelle ni du syntagme *sola scriptura* et encore moins de la triade susmentionnée. Néanmoins, il nous paraît que la conclusion de van den Belt est quelque peu prématurée : non seulement parce qu'à la fin du XVI<sup>ème</sup> siècle le théologien réformé Matthäus Vogel rédigea un *Thesaurus theologicus ex sola sacra scriptura depromptus* (1591) et que le célèbre historien et controversiste Johann Pistorius (le Jeune) publia, au moment de sa conversion du protestantisme au catholicisme, un traité intitulé *Theorema de fidei christianae definita mensura, et an haec sit sola scriptura canonica* (1590), mais surtout étant donné que c'était déjà en 1558 que Johannes Bugenhagen, l'illustre collègue de Martin Luther, introduisit une nouvelle édition des *Sentences* du réformateur anglais Robert Barnes, dont le préface était intitulé *De summa et sacrosanctae solius sacrae scripturae, in omnibus ecclesiasticis controversiis diiudicandis auctoritate* et dont le premier article n'était rien d'autre que « sola fides iustificat ». <sup>479</sup>

Il est ainsi assez contestable de soutenir, avec van den Belt, que « the discussion about the exact relationship between scripture and tradition, between grace and merit, and between faith and works arises in the *later polemics* between protestants and the Roman Catholics ». <sup>480</sup> En revanche, il nous paraît plus convenable de suivre la position qui concède que « the complicated historical picture does not mean that the Reformers denied any version of *sola scriptura* » et souligne que la question principale reste plutôt de savoir « what they could have meant by it ». <sup>481</sup>

---

In David F. Wright & Philip Satterthwaite (éd.), *A Pathway into Holy Scripture*, Grand Rapids, Eerdmans, 1994, pp. 297-327.

<sup>479</sup> Voir, respectivement : Matthäus VOGEL, *Thesaurus theologicus ex sola sacra scriptura depromptus, in quo unico tomo omnes loci theologici testimoniis verbi Dei explicantur et confirmantur*, Tübingen, 1592 ; Johann PISTORIUS, *Theorema de fidei christianae definita mensura, et an haec sit sola scriptura canonica*, Köln, 1590 ; et Robert BARNES, *Sententiae ex doctoribus collectae. Acceßit nova praefatio, de summa & sacrosanctae solius Sacrae Scripturae, in omnibus ecclesiasticis controversiis diiudicandis auctoritate (Auctore Eberharto Haberkorn, Ursellanae Ecclesiae ministro)*, Oberursel, 1558.

<sup>480</sup> Henk VAN DEN BELT, « The Problematic Character of *Sola Scriptura* », In H. Burger, A. Huijgen, & E. Peels (éd.), *Sola Scriptura. Biblical and Theological Perspectives on Scripture, Authority, and Hermeneutics*, op.cit., p. 41. Nous soulignons.

<sup>481</sup> Arnold HUIJGEN, « Alone Together: *Sola Scriptura* and Other Solas of the Reformation », In H. Burger, A. Huijgen, & E. Peels (éd.), *Sola Scriptura. Biblical and Theological Perspectives on Scripture, Authority, and Hermeneutics*, op.cit., p. 82.

Alors, en tentant d'y voir plus clairement, réitérons d'abord que tout comme les autres pierres angulaires du protestantisme, le principe de la *sola scriptura* représente une « mise en langage » de ce qui était vécu par les réformateurs comme une corruption de leur institution. Plus précisément, on pourrait dire que le postulat selon lequel les Écritures constituent, à la fois, le *fondement unique* et *l'autorité ultime* quant aux questions relevant de la foi et de la vie chrétiennes, était formulé pour constituer une double opposition. D'une part, il s'agissait de contrarier la manière dont l'Église catholique romaine, au lieu de propager la foi dans la *promesse divine*, avait assujéti les chrétiens en leur imposant le joug des *pratiques, des coutumes, et des cérémonies* simplement *humaines*. D'autre part, il était question de se révolter face à ce qui était vu comme une véritable usurpation de la place de Dieu, à savoir, face à la subordination du *verbe divin*, contenu dans les Écritures sacrées, à l'autorité interprétative de la *parole humaine*.

Ainsi, la plainte que Luther avait mise en écrit dans une lettre au pape Léon X en octobre 1520, à savoir, qu'il ne peut pas « souffrir [...] que l'on soumette la Parole de Dieu aux lois de nos interprétations », <sup>482</sup> découlait justement de cet état d'impiété qui régnait alors dans la chrétienté et qui résultait précisément de ce *renversement* abusif du rapport entre le verbe divin et la parole humaine dont la papauté tirait sa prétendue légitimité. Aussi, c'était face à ce même état de fait que Jean Calvin affirmait, d'une part, qu'il fallait « tenir pour conclud, que le service de Dieu est spirituel : à fin que l'on le mette point en ceremonies, ou autres œuvres externes » ; <sup>483</sup> et, d'autre part, qu'il était nécessaire de refuser que la « preeminence [soit] ravie à Dieu » et transportée « aux mitres et aux croces ». <sup>484</sup>

Comprise ainsi, la *sola scriptura* se faisait sans doute l'écho d'un certain nombre des positions qu'avait connu le monothéisme judéo-chrétien tout au long de son existence : du refus des Karaites, du valdéisme, de Wycliffe ou de Hus, de subordonner la loi écrite aux instances qui lui seraient extérieures ; d'une certaine opposition aux interprétations *allégoriques* excessives des Écritures et de l'insistance sur le sens *littéral* qui l'accompagnait

---

<sup>482</sup> Martin LUTHER, « Lettre au Pape Léon X », In *Œuvres I*, Paris, Gallimard, 1999, p. 834.

<sup>483</sup> Jean CALVIN, « La vraye façon de reformer l'Église chrétienne, & appointer les differens qui sont en icelle », In *Recueil des Opuscules, c'est à dire, Petits traictez de M. Jean Caluin. Les uns reueus & corrigez sur le Latin, les autres translatez nouvellement de Latin en François*, Genève, 1566, p. 1057.

<sup>484</sup> *Ibid.*, p. 1062.

chez certains auteurs de l'exégèse patristique ; ou bien d'une certaine grille de lecture grammaticale et philologique qui était déjà présente chez certains Pères de l'Église comme Origène et Saint Jérôme et qui ressurgissait chez les massorètes juifs comme Élie Lévi et s'est définitivement rétablie grâce aux travaux des humanistes chrétiens comme Lorenzo Valla et Érasme de Rotterdam.<sup>485</sup>

Il serait sans doute intéressant de proposer une comparaison systématique de tous ces phénomènes et une recherche généalogique précise qui mettrait en relief leurs rapports génétiques éventuels. Pourtant, il est de notre point de vue plus important de souligner, d'abord, que c'était bien la mise en question explicite de la *valeur normative* de la Tradition en tant que telle qui constituait la particularité de la position protestante ; ensuite, qu'en s'opposant aux pathologies qui menaçaient la religion chrétienne, le principe de la *sola scriptura* ne représentait pas une simple négation catégorique de cette *Tradition* au profit des *Écritures Saintes* ; et, enfin, que ce qui y était en jeu c'était plutôt une *précision* de l'extension de ces deux entités ainsi qu'une *ré-articulation* de leur rapport.

Soyons plus précis et rappelons que, contrairement à leurs adversaires, reconnaissant l'existence et défendant la légitimité des *traditions apostoliques non-écrites*, des *traditions ecclésiastiques* et de la *tradition interprétative*, les réformateurs refondaient profondément le sens de ces phénomènes.<sup>486</sup>

En premier lieu on pourrait dire qu'ils niaient tout simplement l'*existence* des vérités nécessaires pour le salut qui se situeraient en dehors des Écritures et se transmettraient oralement, depuis les Apôtres et à travers une succession continue des fonctionnaires de l'Église, jusqu'à nos jours. Afin de comprendre leur position, lisons le premier décret de la quatrième session du Concile de Trente qui s'est tenue le 8 avril 1546 :

---

<sup>485</sup> Voir W.F. FARRAR, *History of Interpretation*, London, MacMillan and Co., 1886.

<sup>486</sup> Notons ici que le sens de la notion de « tradition » changeait non seulement en passant du côté catholique au côté protestant – sa signification était fortement flottante même dans le camp qui la défendait, comme l'a montré l'analyse minutieuse d'Edmund Ortigues de la quatrième session du Concile de Trente. Voir son texte « Écritures et traditions au Concile de Trente », In *Religions du livre. Religions de la coutume*, Paris, Éditions Le Sycomore, 1981, pp. 187–223.

« Le saint concile œcuménique & universel de Trente, dument congrégé au S. Esprit, ayant pour présidents les trois Légats du siège Apostolique, se proposant toujours devant les yeux ce but : que les erreurs soient chassées, & que *la pureté de l'Évangile soit maintenu en l'Église* (lequel Évangile, selon qu'il avait été promis aux saintes Écritures par les Prophètes, nôtre Seigneur Jésus Christ le Fils de Dieu a publié premièrement de sa propre bouche, & puis a commandé qu'il fut prêché à toutes créatures par ses Apôtres, comme *la fontaine de toute vérité salutaire, & de la discipline des mœurs*) voyant aussi ledit Concile, que cette vérité & discipline est *contenue aux livres écrits, & aux traditions non écrites, lesquelles ayant été reçues par les Apôtres de la bouche de Jésus Christ, ou de l'inspiration du S. Esprit, pas succession de temps sont parvenues jusqu'à nous*, suivant l'exemple des Pères catholiques, il reçoit d'une même affection & révérence, & honore tout les livres du vieil & nouveau Testament, vu que Dieu est l'auteur de tous : & ensemble *les traditions concernant tant la foi, que les mœurs, comme ayant été dictées de la bouche de Jésus Christ, ou du S. Esprit & gardées en l'Église catholique par succession continue* ». <sup>487</sup>

Comme Martin Luther n'avait (mal)heureusement pas vécu assez longtemps pour donner une réponse à cet acte de l'Église romaine, tournons-nous vers la réaction de Jean Calvin. En ce qui la concerne, notons que, contrairement à ce que nous venons d'indiquer, Calvin paraît ne pas contester l'existence des traditions non-écrites en tant que telles. Au contraire, il reconnaît explicitement que les « anciens Docteurs en font quelquefois mention ». <sup>488</sup> Toutefois, il est important de noter qu'en soutenant ceci il insiste aussi, qu'il ne s'agit là que d'une « petite nombre de cérémonies » qui sont, de surcroît, « assez passables ». <sup>489</sup> Ceci lui permet de conclure que si les anciens en ont parlé, cela ne touche « nullement à la doctrine, pour en tirer un seul article de foi », et qu'il s'agit tout simplement des « cérémonies externes servant à l'ordre ou police de l'Église ». <sup>490</sup>

---

<sup>487</sup> Nous avons reproduit ce texte – en modifiant la graphie et en soulignant les parties les plus pertinents pour notre propos – tel qu'il est contenu dans Jean CALVIN, « Les Actes du Concile de Trente avec le remède contre la poison », In *Recueil des Opuscules, c'est à dire, Petits traictez de M. Jean Caluin. Les uns reueus & corrigez sur le Latin, les autres translatez nouvellement de Latin en François*, op.cit., pp. 911–912. L'original latin était le suivant : « Sacrosancta oecumenica et generalis Tridentina Synodus, in Spiritu Sancto légitime congregata, presidentibus in ea esidem tribus Apostolicae Sedis legatis, - hoc sibi perpetuo ante oculos proponens ut, sublatis erroribus, puritas ipsa Evangelii in Ecclesia conservetur, quod promissum ante per prophetas in Scripturis sanctis Dominus noster Jesus Christus Dei Filius proprio ore primum promulgavit, deinde per suos apostolos tanquam fontem omnis et salutaris veritatis et morum disciplinae omni creaturae predicari jussit, - perspiciensque hanc veritatem et disciplinam contineri in libris scriptis et sine scripto traditionibus, quae ab ipsius Christi ore ab apotolis acceptae, aut ab ipsis apostolis Spiritu Sancto dictante quasi per manus traditae, ad nos usque pervenerunt, - orthodoxorum Patrum exempla secuta, omnes libros tam Veteris quam Novi Testamenti, cum utriusque unus Deus sit auctor, necnon traditiones ipsas tum ad fidem tum ad mores pertinentes, tanquam vel oretenus a Christo, vel a Spiritu Sancto dictatas, et continua successione in Ecclesia catholica conservatas, pari pietatis affectu suscipit et veneratur ».

<sup>488</sup> Ibid., p. 915.

<sup>489</sup> Ibid.

<sup>490</sup> Ibid.

Ainsi, les adversaires de Calvin s'avèrent à ses yeux doublement abusifs : d'une part, en demandant que « tout ce qu'ils mettront désormais en avant, combien qu'il ne soit nullement fondé en l'Écriture, sera mis au nombre des traditions », et d'autre part, en exigeant que ces dernières sont mises au même rang que « la Loi & les Prophètes ». <sup>491</sup> Par conséquent, on pourrait en déduire que si il y'a effectivement eu quelque chose qui se transmettrait oralement depuis les Apôtres jusqu'aux temps présents, ce n'étaient certainement pas des *vérités nécessaires pour le salut*. Bref, selon Calvin, la religion chrétienne doit se baser sur « cette maxime toute résolue : Que la certitude de notre chrétienté ne consiste sinon en l'Écriture sainte : de laquelle, comme dit S. Augustin, la foi est conçue, & non pas en leurs traditions, qui n'ont été écrites ». <sup>492</sup> Ainsi, on pourrait dire qu'en ce qui concerne la valeur normative des traditions non-écrites, le syntagme de *sola scriptura* a eu pour fonction de rappeler : *extra scripturam nulla salus*.

Ensuite, c'est d'une manière semblable que les protestants avaient revalorisé aussi le statut des traditions ecclésiastiques, en soulignant leur rôle *non-sotériologique*, leur *caractère temporaire* et surtout leur *origine humaine*. Notons qu'à l'encontre de leurs adversaires qui accordaient de la légitimité à une pratique donnée sur la base de son *antiquité*, les protestants considéraient une telle attitude non seulement défectueuse mais tout simplement fausse. Ainsi, en s'adressant à Hieronymus Emser, Luther formule l'instruction suivante :

« Si la coutume était suffisante, les païens auraient la meilleure des justifications, étant donné que leur adoration des idoles a plus de quatre mille ans. Tu dois prouver auparavant que la coutume est bonne et de Dieu, mais toi tu crois qu'il suffit que ça soit une coutume ». <sup>493</sup>

Par ailleurs, une telle position qui niait toute validité à l'argument d'ancienneté était à cette époque fortement controversée et Martin Luther en était bien conscient : « Tu te récrieras peut-être ? Ne vas-tu pas renverser, diras-tu, la manière de faire et de penser de *toutes les*

---

<sup>491</sup> Ibid., p. 914.

<sup>492</sup> Ibid., p. 915.

<sup>493</sup> Martin LUTHER, « Aus das überchristlich, übergeistlich und überkünstlich Buch Bocks Emsers zu Leipzig Antwort. Darin auch Murnarrs seines Gesellen gedacht wird (1521) », In *D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe*, 7. Band, Weimar, Herman Böchlaus Nachfolger, 1897, p. 632. Voici le texte en allemand : « Wo gewonheyt gnugsam were, hetten die heyden die aller besten entschuldigung, die mehr den viertausent jar gewonet seyn abgott anzubetten. Du soltist zuvor beweysen, das die gewonheit recht und aus gott were, meynstu, es sen gnug, das gewonheit heisse ».

Églises et de tous les monastères, qui, pendant de si longs siècles, a assuré leur prospérité [...] ? »<sup>494</sup> Alors, derrière la réponse : « Que m'importent la multitude et la grandeur de ceux qui se sont ainsi trompés ! »,<sup>495</sup> se cache en effet une attitude bien plus intéressante que ces mots de prime abord entêtés et méprisants. Pour essayer de la comprendre, insistons, d'abord, que ce ne sont pas seulement les *pratiques* qui ne peuvent, en aucun cas, être légitimés par le fait de leur ancienneté, il en va de même des *décisions conciliaires* ainsi que des *positions doctrinales*. Soulignons aussi, qu'un tel rejet catégorique de l'autorité de l'antiquité ne consiste point en une préfiguration de la vision *progressiste* de l'histoire. En effet, la raison pour laquelle l'ancienneté ne peut pas remplir la fonction d'un critère de légitimité est à la fois beaucoup plus simple et en quelque sorte bien plus étonnante. C'est que dans tous les cas : lorsqu'on a affaire aux *coutumes de longue durée*, quand on fait face aux *décisions des conciles anciens* et au moment où on s'attaque aux *interprétations théologiques sempiternelles*, il ne s'agit là que des phénomènes d'origine *simplement humaine*. Dès lors qu'il est ainsi, l'argument « L'Église en a ainsi décidé »<sup>496</sup> s'avère aux yeux de Luther injurieusement défectueux et fondamentalement tyrannique. D'une part, il s'agit ainsi d'insister sur le fait que l'homme chrétien est essentiellement un homme *libre*, ce qui veut dire plus précisément – libre face aux commandements *humains* : « C'est pourquoi je dis que ni le pape, ni un évêque, ni qui que ce soit n'a le droit de soumettre l'homme chrétien à la moindre loi [...] ». <sup>497</sup> D'autre part, c'est que ces doctrines *passagères* souffrent d'un défaut bien particulier et de notre point de vue peut-être le plus important, à savoir, que les hommes, par nature et contrairement aux Écritures, ils *errent* :

« Ainsi j'ai aussi une réponse pour ceux qui me blâment que je récusé tous les saints docteurs de l'Église. Je ne les récusé pas. Mais puisque tout le monde sait qu'ils ont *de temps en temps erré, comme les hommes le font*, je ne leur prêterai plus confiance jusqu'à quand ils ne me prouvent pas leurs conseils à partir des Écritures, qui n'avaient jusqu'ici *jamais erré* ». <sup>498</sup>

---

<sup>494</sup> Martin LUTHER, « Prélude sur la captivité babylonienne de l'Église », In *Œuvres I*, Paris, Gallimard, p. 747.

<sup>495</sup> Ibid.

<sup>496</sup> Martin LUTHER, « Prélude sur la captivité babylonienne de l'Église », In *Œuvres I*, op.cit., p. 721.

<sup>497</sup> Ibid., p. 768-9.

<sup>498</sup> Martin LUTHER, « Grund und Ursach aller Artikel, so durch die römische Bulle unrechtlich verdammt worden (1520) », In *D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe*, 7. Band, op.cit., p. 315. Voici cet extrait dans l'original allemand : « Damit ich auch denen will antwortet haben, die mir Schuld geben, ich vorwerfe alle heilige Lehrer der Kirchen. Ich vorwirf sie nit. Aber dieweil idermann wohl weiss, dass sie zuweilen geirret haben, als Menschen, will ich ihn nit weiter Glauben geben, denn sofer sie mir Beweisung ihrs Vorstands aus der Schfirt thun, die noch nie geirret hat ».

Vu que ceci est vrai non seulement en ce qui concerne les meilleurs hommes que connut la religion chrétienne, à savoir, les Pères de l'Église, mais aussi quant à ces groupements des hommes distingués que représentent les Conciles, qui « non seulement [...] ne disent pas la même chose », mais encore « se contredisent les uns les autres », <sup>499</sup> il n'y a qu'une seule possibilité qui reste ouverte à un homme qui veut être véritablement chrétien :

« Aurais-tu tous les conciles tu n'en serais pas pour autant un chrétien, ils donnent trop peu. Aurais-tu tous les Pères, ils ne te donneraient pas non plus assez. Il te faut quand même aller à la sainte Écriture, où tout est donné en abondance [...] ». <sup>500</sup>

En tentant de résumer le sens du syntagme *sola scriptura* lorsqu'il est mobilisé afin d'indiquer une revalorisation de la *nature*, du *rôle* et du *statut* des traditions ecclésiastiques, on pourrait dire qu'il y est question d'une négation catégorique de la validité de l'*argument de l'antiquité* – d'une négation qui paraît s'opérer, d'une part, à travers une dissociation radicale des phénomènes de l'*antiquité* et de la *vérité* et, d'autre part, grâce à une mise en opposition absolue entre la *véracité* du verbe divin et le caractère *fallacieux* du jugement humain.

Passons maintenant à la manière dont cette réévaluation de la Tradition se traduisait lorsque le principe de la *sola scriptura* s'appliquait au domaine même dont elle affirmait la primauté normative, c'est-à-dire, lorsqu'elle a eu pour fonction de préciser le statut de la tradition *interprétative* dans son rapport aux *Écritures sacrées*. Étant donné que cet aspect est pour nous d'une importance cruciale, nous y attarderons plus longuement, en proposant une relecture du fameux débat sur le libre arbitre entre Érasme et Luther – ce qui nous aidera aussi de mieux différencier l'attitude protestante de l'approche du courant humaniste.

### **2.3. Quoi que vous disiez, il est écrit...**

En abordant ce débat, soulignons d'emblée que malgré son allure philosophique, il ne s'agit point d'une controverse purement spéculative, mais bien d'une discussion enracinée dans le texte des Écritures sacrées. Ceci est en effet clairement perceptible dès les premières lignes

---

<sup>499</sup> Martin LUTHER, « Les Conciles et l'Église (1539) », In *Œuvres II*, Paris, Gallimard, 2017, p. 598.

<sup>500</sup> Ibid., p. 656.

de la diatribe érasmienne : « Parmi les difficultés qui se présentent en grand nombre dans les Saintes Lettres, il n’y a guère de labyrinthe plus inextricable que celui du libre arbitre ».<sup>501</sup> Ensuite, mettons en relief aussi, que bien que l’*objet* de la controverse se trouve, pour ainsi dire, « dans » le texte des Écritures sacrées, le différend entre Érasme et Luther ne peut pas être réduit à une confrontation de deux interprétations divergentes, conditionnées par leurs positions théologiques respectives. C’est que le désaccord fondamental apparaît, en quelque sorte, même *avant* l’acte de la lecture elle-même et qu’il s’accroît *au fur et à mesure* que la pratique de la lecture est mise en œuvre. Bref, il semble que Luther et Érasme s’opposent déjà en ce qui concerne le rapport qu’on devrait entretenir avec les textes en question et c’est donc sous cet angle que nous essayerons de comprendre leur échange.

Quant à lui, notons que Érasme commence son discours en affirmant que face à une problématique de telle ampleur et vu le déplaisir que lui produisent les assertions, il se rangera « aisément à l’avis des sceptiques partout où cela est permis par l’autorité inviolable des Saintes Écritures et les décrets de l’Église » auxquels il soumet « toujours » et « volontiers » son sentiment, qu’il comprenne ou pas « ce qu’elle prescrit ».<sup>502</sup> C’est ainsi, sous la voile d’une formule courtoise, qu’Érasme affiche non pas seulement sa préférence pour une *démarche analytique* et un *esprit d’investigation*, mais aussi son antipathie pour des jugements et des affirmations de caractère *dogmatique*.

Alors, une telle attitude est sans doute l’effet de la position érasmienne quant à l’obscurité de la chose traitée, c’est-à-dire, du libre arbitre, ou peut-être plus précisément, des limites de la raison humaine face à la grandeur de cette chose.<sup>503</sup> Toutefois, dans ce cas précis, sa position implique aussi une autre obscurité – celle de l’*instrument* permettant l’*accès* à la chose en question, à savoir, des Écritures sacrées, ce qui résulte, entre autre, dans la nécessité du recours à la *tradition interprétative*. En effet, contrairement à Luther qui « n’accepte l’autorité d’aucun auteur, si approuvé soit-il, et n’écoute que les Écritures

---

<sup>501</sup> ÉRASME, « Diatribe : du libre arbitre », In *Du serf arbitre, suivi de Diatribe: Du libre arbitre*, Paris, Gallimard, 2001, p. 463.

<sup>502</sup> Ibid., p. 465.

<sup>503</sup> Au début du deuxième chapitre de sa *Diatribe*, Érasme avance qu’il y a « en effet dans les Saintes Lettres certains sanctuaires où Dieu n’a pas voulu que l’on pénètre trop profondément ». Voir, Ibid., p. 467.

canoniques », <sup>504</sup> Érasme s'appuie, à plusieurs reprises, justement sur l'autorité d'une longue tradition des interprètes. Ainsi, seulement quelques lignes après avoir apparemment accepté les règles de jeu de la *sola scriptura*, il écrit :

« [...] je voudrais toutefois avertir le lecteur de ce fait : s'il apparaît que nous faisons jeu égal avec Luther pour ce qui est des témoignages et des solides raisons tirés de l'Écriture sainte, qu'il daigne alors mettre finalement devant ses yeux *la suite si nombreuse* d'hommes très savants, *approuvés jusqu'aujourd'hui par le consentement de tant de siècles* et qui, autre leur admirable compétence dans les Saintes Lettres, se recommandent aussi par la piété de leur vie. Certains même ont rendu à la doctrine du Christ, qu'ils avaient défendue par leurs écrits, le témoignage de leur sang. Chez les Grecs, citons Origène, Basile, Chrysostome, Cyrille, Jean Damascène, Théophylacte ; chez les Latins, Tertullien, Cyprien, Arnobe, Hilaire, Ambroise, Jérôme, Augustin, afin de ne pas recenser pour le moment les Thomas, les Scot, les Durand, les Capreolus, les Gabriel, les Aegidius, les Grégoire, les Alexandre, dont je ne pense pas que quiconque doive mépriser la force et la finesse dans l'argumentation, et afin de laisser de côté, toujours pour le moment, *tant d'universités, de conciles et de souverains pontifes qui font autorité. Depuis les temps apostoliques jusqu'à ce jour*, il n'y a eu encore aucun écrivain qui ait supprimé totalement la force du libre arbitre, à l'exception de Mani et de Jean Wycliff ». <sup>505</sup>

Alors, il est peut-être inutile de le souligner, mais c'est justement une telle attitude qui s'avère pour Luther tout-à-fait insupportable. Ce n'est pas seulement qu'il trouve l'assertion niant la volonté d'affirmer, d'abord, *logiquement fallacieuse* et, ensuite, *pratiquement incompatible* avec la soumission volontaire et catégorique à l'autorité des Écritures et de l'Église. Elle est tout autant intolérable car elle est aux yeux de Luther tout simplement non-chrétienne : « ce n'est pas le propre d'un cœur chrétien que de ne pas être réjoui par les assertions ; bien mieux, il doit en être réjoui, ou alors il ne sera pas chrétien », <sup>506</sup> répond-il à Érasme.

Bien évidemment, il ne s'agit pas d'affirmer n'importe quoi à propos de n'importe quoi. Luther vise bien les « choses que nous devons soutenir par assertions », c'est-à-dire, les choses « qui nous ont été divinement transmises dans les Lettres Sacrées ». <sup>507</sup> Ainsi, l'un des enjeux principaux consiste à savoir si le dogme du libre arbitre est contenu, ou pas, dans les Saintes Écritures. Disons-le autrement, en empruntant les mots de Luther lui-même :

---

<sup>504</sup> Ibid., p. 473.

<sup>505</sup> Ibid., p. 473-4. Nous soulignons.

<sup>506</sup> Martin LUTHER, « Du serf arbitre », In *Du serf arbitre, suivi de Diatribe : Du libre arbitre*, Paris, Gallimard, 2001, pp. 71-72.

<sup>507</sup> Ibid., p. 72.

« [...] si le dogme à propos du libre arbitre est obscur ou ambigu, c'est qu'il ne concerne pas les chrétiens ni les Écritures et qu'il faut l'abandonner et le mettre au nombre de ces 'fables' que condamne Paul chez les chrétiens qui se disputent entre eux. Mais s'il concerne les chrétiens et les Écritures, il doit être clair, accessible, évident, et tout-à-fait semblable à tous les autres articles évidents de la foi ».<sup>508</sup>

Comme cette question était en effet réglée dès le début, c'est-à-dire, que ni Érasme ni Luther n'avaient nié que la question du dogme du libre arbitre ne soit contenue dans les Écritures, il ne reste, aux yeux du dernier, qu'à *savoir les lire*. Or, il faut admettre que, tout comme pour Érasme, les Saintes Écritures ne sont pas immédiatement claires aux yeux de réformateur. Néanmoins, de son point de vue, l'obscurité en question n'est pas due à la grandeur de la chose qui dépasserait définitivement les capacités humaines, mais plutôt à une ignorance tout à fait surmontable, à savoir, « l'ignorance des mots et de la grammaire », ce qui fait que « ces passages-là, n'empêchent en rien la connaissance de toutes les choses contenues dans les Écritures ».<sup>509</sup> S'il en est ainsi, c'est qu'au cas où « dans tel passage les mots sont obscures, dans tel autre il sont claires ».<sup>510</sup> Par conséquent, « la chose est nette et facile, approuvée même par le jugement du sens commun – si bien que la série, aussi longue qu'on voudra, des siècles, des époques, des personnes qui écrivent et enseignent autrement ne saurait rien changer à l'affaire ».<sup>511</sup>

Ainsi, on voit que si, d'un côté, Érasme fait appel à l'autorité de la tradition tout au long de son discours : pour légitimer *a priori* sa position, afin de combler la manque des preuves scripturaires et dans le but de démontrer que son interprétation est bien orthodoxe,<sup>512</sup> pour ne rien dire du fait qu'il lui arrive aussi de prévenir le lecteur qu'une opinion contraire à la sienne pourrait être bien inéquitable ;<sup>513</sup> à l'autre côté, le principe de la *sola scriptura* permet à Luther de s'en passer de toute légitimation par le passé. Dans ses propres mots : « Platon est un ami, Socrate est un ami, mais la vérité doit être honorée avant eux ».<sup>514</sup>

---

<sup>508</sup> Ibid., p. 167.

<sup>509</sup> Ibid., p. 79.

<sup>510</sup> Ibid.,

<sup>511</sup> Ibid., p. 304.

<sup>512</sup> ÉRASME, « Diatribe : du libre arbitre », In *Du serf arbitre, suivi de Diatribe : Du libre arbitre*, op.cit., p. 482.

<sup>513</sup> Ibid., p. 560.

<sup>514</sup> Martin LUTHER, « Du serf arbitre », In *Du serf arbitre, suivi de Diatribe : Du libre arbitre*, op.cit., p. 84. Cette tournure fait sans doute écho à la déclaration d'Aristote dans l'*Éthique à Nicomaque* I, 4. Pour l'intéressante histoire de cet adage qui, à l'époque moderne, était popularisée à travers le *Don Quijote* de Miguel de Cervantes en 1615, voir le texte de Léonardo TARAN, « *Amicus Plato sed magis amica veritas. From Plato and Aristotle to Cervantes* », *Antike und Abendland Berlin*, vol. 30, n° 2, 1984, pp. 93-124.

Bien évidemment, il est sans doute simplificateur de réduire la position érasmiennne et celle du courant humaniste aux énoncés contenus dans la diatribe sur le libre arbitre, sans tenir compte de l'énorme travail philologique que ces auteurs et Érasme en particulier avaient accompli en éditant les textes sacrés et en démontrant, chemin faisant, une considérable autonomie face aux autorités consacrées. Il n'y a effectivement aucun doute qu'Érasme avait développé une grille herméneutique pour la compréhension des Écritures qui reconnaît d'abord leur historicité ; qui procède ensuite à un travail minutieux de restauration visant l'établissement de leur état original ; et qui propose enfin la lecture la plus vraisemblable, tout en tenant compte du contexte de la formulation des énoncés et en tentant d'expliquer les origines des divergences donnant lieu aux lectures différentes.<sup>515</sup>

Néanmoins, il est tout aussi évident que, contrairement à la thèse réformée, où le constat que *les hommes se trompent* avait conduit à la *réfutation* de la Tradition à cause de son caractère humain, la position des humanistes, partant de la prémisse que les hommes ont *pu* se tromper, aboutissait à une relativisation et à une *reconsidération* de ces traditions. Bref, comme le dit J.H. Bentley, « far from weakening the christian tradition, the humanists took philological studies as a new way to express devotion to that tradition ». <sup>516</sup>

Ainsi, il y a trois éléments qui méritent d'être soulignées afin de conclure notre présentation de la manière dont le principe de la *sola scriptura* avait conditionné l'attitude que les interprètes réformés avaient adopté face aux textes sacrés. Tout d'abord, qu'après avoir désavoué l'autorité de la tradition interprétative, le lecteur protestant se trouvait en effet *seul* devant les textes sacrés, la correcte lecture desquels lui représentait non seulement une *nécessité d'ordre sotériologique*, mais aussi une *immense tâche pratique*. Ensuite, que le travail grammatical et philologique des protestants corrélatif à cet état de fait était, par contraste à celui des humanistes qui prétendait à une certaine indépendance, pour ainsi dire, « scientifique », face au contenu théologique, de bout en bout un geste *religieux*. Enfin, que contrairement au modèle « humaniste » de la lecture des textes bibliques, partant du

---

<sup>515</sup> Parmi des nombreux travaux existants sur l'entreprise érasmiennne, voir sur ce point les ouvrages de Paul JACOPIN & Jacqueline LAGRÉE, *Érasme, humanisme et langage*, Paris, Presses Universitaires Françaises, 1996 ; et de J.H. BENTLEY, *Humanists and Holy Writ: New Testament Scholarship in the Renaissance*, Princeton, Princeton University Press, 1983.

<sup>516</sup> J.H. BENTLEY, *Humanists and Holy Writ: New Testament Scholarship in the Renaissance*, op.cit., p. 219.

fait de leur obscurité et aboutissant à la lecture la plus *vraisemblable*, la *sola scriptura* protestante prend l'obscurité apparente comme le signe d'une confusion, d'une lecture erronée ou du moins insuffisante et devrait s'achever, en principe, dans le discernement d'une *vérité inébranlable*.

Essayons maintenant de voir, d'une part, comment cette expérience historique des protestants, dont le principe de la *sola scriptura* représente l'expression discursive, avait résonné dans l'élaboration du concept de critique à l'aube de la modernité et, d'autre part, quelles conséquences on pourrait en tirer quant à la désorientation des entreprises critiques contemporaines – notamment en ce qui concerne la manière dont elles se rapportent au passé, quant à la relation qu'elles entretiennent avec l'autorité et relativement à la façon dont elles conçoivent l'accès à la vérité.

### 3. Veritas non autoritas facit legem

#### 3.1. S'arracher du passé

Notons pour commencer que le passage par l'expérience historique des réformés nous permet de mieux comprendre les raisons pour lesquelles « la Critique » des humanistes protestants avait été, en très grande partie, constituée des recherches historiques, jusqu'à un tel degré qu'elle avait fini, dans les mots de Jean Jehasse, par revendiquer le titre d'une « science des sciences de la Tradition ».<sup>517</sup>

On vient de voir que l'application catégorique du principe de la *sola scriptura* a eu pour l'un de ses effets principaux la profonde déstabilisation du continuum qui liait les chrétiens au passé constitutif de leur communauté. Alors, il paraît que c'était justement cette *abolition de tout appui extratextuel*, couplé par la *nécessité de parvenir à la parfaite clarté* quant au contenu du texte biblique lui-même, qu'avait conduit les réformateurs à un travail inouï de la mise au point des faits historiques en tant que tels. Certes, une partie de ces recherches historiques était effectuée, pour ainsi dire, avec une visée « polémique ». Vu l'impulsion première de la réforme protestante, c'était bien évidemment toute l'histoire de l'Église catholique romaine ainsi que du christianisme primitif qui était scrutée, à la fois, pour démasquer les « badinages tout puérides »<sup>518</sup> sur lesquels la papauté essayait de fonder sa légitimité, ainsi que pour démontrer l'origine simplement humaine et le caractère tout-à-fait temporaire de ce qui se cachait sous le voile d'une institution prétendument divine et éternelle.<sup>519</sup> Toutefois, il serait sans doute précipité de voir dans les entreprises historiographiques issues de la réforme protestante qu'une simple « instrumentalisation » du passé. En effet, des nombreuses recherches spécialisées montrent, d'une part, que le recours au passé jouait un rôle *constitutif* dans la construction de l'identité confessionnelle des premiers réformateurs,<sup>520</sup> et, d'autre part, que les recherches historiques *critiques* de

---

<sup>517</sup> Jean JEHASSE, *Renaissance de la critique. L'essor de l'Humanisme érudit de 1560 à 1614*, op.cit., p. 7.

<sup>518</sup> Jean CALVIN, *Institution de la religion chrestienne. Nouvellement mise en oeuvre en quatre livres et distinguée par chapitres, en ordre et méthode bien propre, augmentée aussi de tel accroissement qu'on la peut presque estimer un livre nouveau*, Paris, C. Meyrueis, 1859. Nous citerons cet ouvrage en indiquant le livre (1), chapitre (2) et paragraphe (3) en question. Pour la citation ci-dessus, voir : IV, VII, 9.

<sup>519</sup> Voir, Ibid., IV, X, 20-27.

<sup>520</sup> Voir sur ce point le travail d'Irena BACKUS, *Historical Method and Confessional Identity in the Era of the Reformation (1378-1615)*, Leiden, E.J. Brill, 2003.

leurs héritiers était effectivement le résultat de l'effort de l'herméneutique religieuse.<sup>521</sup> Alors, ce qui est de notre point de vue très intéressant c'est qu'ainsi le recours au passé commençait aussi à changer sa *finalité*, c'est-à-dire, qu'il se faisait non seulement dans le but de la *légitimation* de la situation actuelle des réformés, mais aussi de l'*autonomisation* du moment présent en tant que tel. Comme nous l'avons déjà vu ci-dessus, même si un tel ou tel usage était fortement ancien, il n'avait, vu qu'il était simplement humain, strictement aucune prise normative sur le présent. Conformément, la voie était ouverte pour que le passé en tant que tel perde sa fonction d'un trésor d'exemples à *imiter* ou à *éviter*, et devienne plutôt une chose à *connaître*. Ainsi, les sources qui auparavant pourraient tenir un statut normatif, comme les actes de conciles, les écrits des Pères de l'Église ou ceux des philosophes païens, étaient désormais des simples instances d'information, par rapport auxquels Luther précisait qu'il convient de les consulter « de temps à autre », non pas pour « agir précisément d'après ce qu'ils ont estimé convenable », mais bien afin de « voir ce qu'ils ont fait », ou « examiner les événements historiques de leur époque ».<sup>522</sup>

Nous voilà donc face aux origines de la double signification qui nous vient à l'esprit lorsqu'on pense aujourd'hui à la relation qu'entretient la critique avec le passé. D'une part, il s'agit de la critique comprise comme un élément nécessaire de toute recherche historique proprement effectuée ; d'autre part, il y est question de la critique comme quelque chose qui est destinée à *rompre*, comme le dit Wendy Brown, « with the age's own self-conceptions », et à *arracher* « the present out of a continuum of history ».<sup>523</sup>

Alors, si jusqu'ici ces deux caractéristiques de la critique étaient, pour ainsi dire, prises pour acquies, en étant soit considérées comme allant de soi, soit enracinées dans des évidences éternelles, nous disposons désormais des moyens nous permettant, non seulement de mieux comprendre les raisons pour lesquelles il nous paraît aujourd'hui si scandaleux que la critique se soit faite une « midwife » de la tradition, au lieu de se confronter à elle ;<sup>524</sup> mais

---

<sup>521</sup> Voir François LAPLANCHE, *L'écriture, le sacré et histoire. Érudits et politiques protestants devant la Bible en France au XVIIe siècle*, Amsterdam, APA - Holland University Press, 1986, pp. xxxi-xxxvi.

<sup>522</sup> Martin LUTHER, « Préface à l'édition de ses écrits allemands à Wittenberg (1539) », In *Œuvres II*, op.cit., p. 843.

<sup>523</sup> Wendy BROWN, « Untimeliness and punctuality: Critical Theory in Dark Times », In *Edgework. Critical essays on knowledge and politics*, Oxford: Princeton University Press, 2005, p. 14.

<sup>524</sup> Edward W. SAID, *The World, the Text, and the Critic*, Cambridge, op.cit., p. 24.

aussi et surtout de discerner les sources des tensions qui troublent notre conception actuelle de la critique comme quelque chose qui est, à la fois, censé de *comprendre correctement* le passé et destinée à *s'opposer* à lui.

C'est qu'en prolongeant le travail des critiques protestants, nous semblons avoir perdu de vue – pour des raisons qu'il reste à explorer plus précisément, mais qui ont sans doute affaire avec notre tendance à identifier le phénomène de la critique plutôt avec la période des Lumières que celle de la Réforme protestante – que leur attitude critique face au passé était de bout en bout imprégné par une rationalité religieuse, c'est-à-dire, que leur *revendication d'autonomie face à la tradition humaine* impliquait en même temps une *soumission totale à la vérité divine*.

De ce fait découlent deux conséquences qui méritent d'être soulignée. D'une part, que leurs recherches historiques ne s'effectuaient pas au nom d'une connaissance « pure », débarrassée de tout préjugé, mais restaient, au contraire, tout-à-fait dépendantes d'un cadre de pensée dogmatiquement structurée. D'autre part, que leur opposition à la Tradition n'était pas valorisée en tant que telle, qu'elle ne constituait pas, pour ainsi dire, une fin en soi. Au contraire : elle était censée de remettre en ordre la relation que la Tradition entretenait avec les Écritures, en stipulant que ce n'était pas le rôle de la première de déterminer le vrai sens des dernières, mais bien à elles de confirmer la vérité et la légitimité des positions qu'elle contenait. Ainsi, on pourrait en conclure que la finalité pratique de leurs analyses était impliquée dans l'acte de la critique historique lui-même.

En revanche, étant donné qu'aujourd'hui ce n'est pas seulement le cadre dogmatique susmentionné qui avait perdu sa légitimité à guider ce type d'enquêtes, mais que tout cadrage de cette sorte est considéré comme un obstacle majeur à la réalisation des recherches historiques proprement critiques, celles-ci ont actuellement des grandes difficultés à faire valoir l'utilité pragmatique de leurs entreprises. En outre, cette efficacité politique se trouve davantage neutralisée par le fait que si une visée pratique de la critique historique se trouve explicitement avouée, elle s'exprime généralement à travers la valorisation de la simple opposition en tant que telle.

Nous laisserons la question de savoir si on peut effectivement atteindre la connaissance de quelque chose sans avoir recours à un cadre de pensée non-questionné aux spécialistes des problèmes métaphysiques. En revanche, on ne peut pas ne pas se demander si notre connaissance du passé ne pourrait pas profiter d'une montée en réflexivité quant à la rationalité historique concrète qui la conditionne. De même, ne serait-il pas mieux, du point de vue de la fécondité sociale d'une telle connaissance, de passer d'une critique où l'opposition à ce qui nous est donné est érigée en piédestal d'une manière *a priori*, vers une opposition plus informée et plus concrète ou, encore mieux, vers une herméneutique où le passé ne serait ni à imiter ni à rejeter, mais surtout à réfléchir comme quelque chose qui nous structure inévitablement, sans nous conditionner fatalement ?

Alors, comme une telle montée en réflexivité et un tel approfondissement herméneutique seront difficilement atteignables par des simples décisions courageuses, nous proposons dans la suite de mettre en relief les origines historiques de deux caractéristiques de la critique qui pourraient être considérés comme des obstacles en vue de son plein développement, à savoir, le rapport qu'elle entretient avec les phénomènes d'autorité et de la vérité.

### **3.2. Obéir à Dieu plutôt qu'aux hommes**

Une autre caractéristique de la critique dont le recours à l'expérience historique des réformés nous permet de mieux comprendre les origines, est celle qui l'identifie comme une entreprise s'accomplissant au nom de la liberté ou, peut-être mieux, comme une entreprise qui, à travers une « mise en évidence de l'oppression »,<sup>525</sup> vise essentiellement à démanteler les instances d'autorité dominante.

---

<sup>525</sup> Nous songeons ici au passage suivant de Karl Marx : « La critique qui se donne ce contenu, c'est la critique dans la mêlée, et dans la mêlée il ne s'agit pas de savoir si l'adversaire est un adversaire noble, s'il est du même rang ou s'il est intéressant ; il s'agit de l'atteindre. [...] Il faut rendre l'oppression réelle encore plus oppressante, en y ajoutant la conscience de l'oppression, la honte encore plus honteuse, en la rendant publique ». Voir, Karl MARX, *L'introduction à la Critique de la philosophie du droit de Hegel*, op.cit., p.10.

Rappelons, d'abord, que le principe de la *sola scriptura* « was developed within a conflict on authority ».<sup>526</sup> D'une part, ceci signifie qu'il a eu pour l'un de ses objectifs principaux justement de libérer les membres de la communauté chrétienne de l'« esclavage » à laquelle les soumettaient « le pontife romain » et les autres « hommes de l'Église », en les assujettissant à « leurs statuts et à leurs lois tyranniques ».<sup>527</sup> D'autre part, il ne faut pas oublier non plus que son postulat principal, à savoir, que « personne n'est lié aux traditions du pontife et que celui-ci n'a pas à être écouté », était accompagnée par la clause dérogatoire suivante : « si ce n'est dans la mesure où il enseigne l'Évangile et le Christ ».<sup>528</sup> Ce que ce principe visait alors à exprimer, c'était une volonté de s'affranchir de l'autorité des traditions, des opinions et des jugements simplement humains, dès lors que ceux-ci s'imposaient entre le croyant et les Écritures, en obscurcissant ainsi le vrai message de la promesse divine. C'était donc ainsi, en s'opposant aux « autorités catholiques qui refusaient l'accès direct à la parole de Dieu » que, dans les mots d'Ernst Troeltsch, le « principe du droit à la résistance s'est imposé, droit qui devrait s'exercer, au nom de la Parole de Dieu, contre des autorités réputées l'avoir oublié [...] ».<sup>529</sup>

On n'ignore pas l'analyse complexe et détaillée que Quentin Skinner avait proposée du développement historique lors duquel l'*obligation de résistance religieuse*, formulée par les auteurs réformés, s'est transformée en un *droit de résistance moral désenchanté*, marquant la sphère de la politique moderne.<sup>530</sup> De même, on ne méconnaît pas sa description de la manière dont les protestants eux-mêmes étaient passés, aux tous débuts, d'une revendication plutôt timide du droit à la *désobéissance passive* à la formulation d'un appel résolu à la *résistance active* ; ni l'un des postulats clés de son ouvrage, à savoir, que

« although it has become usual in recent discussions of reformation political theory to speak of the 'Calvinist theory' of Revolution, it will now be evident that there are virtually no elements in the theory which are specifically Calvinist at all. The arguments used by the first Calvinist revolutionaries in the 1550s were largely

---

<sup>526</sup> Hans BURGER, « Foundation or Perspective ? On the Usefulness of Formation and Epistemology », In, H. Burger, A. Huijgen, & E. Peels (éd.), *Sola Scriptura. Biblical and Theological Perspectives on Scripture, Authority, and Hermeneutics*, op.cit., p. 57.

<sup>527</sup> Martin LUTHER, « Prélude sur la captivité babylonienne de l'Église », In *Œuvres I*, pp. 768-769.

<sup>528</sup> Ibid., p. 769.

<sup>529</sup> Ernst TROELTSCH, « Protestantisme et modernité (1911) », In *Protestantisme et modernité*, op.cit., p. 82.

<sup>530</sup> Quentin SKINNER, *The Foundations of Modern Political Thought. Volume 2: The Age of Reformation*, Cambridge, Cambridge University Press, 1978. Voir sur ce point surtout le chapitre 7 de cet ouvrage, « The duty to resist » (pp. 189-238).

Lutheran; the new arguments added in the 1570s were largely scholastic; and since the arguments taken by the Calvinists from the Lutherans had originally been taken by the Lutherans from the civil and canon law, we may say with very little exaggeration that the main foundations of the Calvinist theory of revolution were in fact constructed entirely by their Catholic adversaries ». <sup>531</sup>

Alors, il est effectivement difficile de discerner jusqu'à quel point l'attitude des protestants vis-à-vis des autorités, sacrées et profanes, constituait une « nouveauté » dans l'histoire des théories de résistance en occident. Pourtant, soulignons que notre propos ne vise pas à prendre position quant à ces débats spécialisés. En revanche, ce qui est de notre point de vue tout-à-fait certain, c'est que c'était grâce au fait que les réformateurs avaient, à la fois, adopté une certaine posture de résistance face au phénomène d'autorité et étaient à l'origine de la conceptualisation de la critique moderne, qu'aujourd'hui la résistance aux autorités est considérée comme *inhérente* à, si non pas tout simplement comme un *synonyme* de la critique. Pour illustrer qu'il en est bien ainsi, rappelons qu'il est impossible de parvenir à la signification de la critique comme « résistance » en ayant recours à l'étymologie grecque de ce mot, et que son sens aurait été, de toute évidence, très différent si le concept avait été élaboré, non pas par les « protestants », mais par les humanistes catholiques. <sup>532</sup>

Ceci dit, remarquons aussi que notre conception actuelle du rapport que la critique entretient avec l'autorité est toutefois quelque peu différente de celle qu'avaient adopté les réformés. En effet, le précepte apostolique sous l'égide duquel ceux-ci avaient placé leur contestation des autorités, à savoir, qu'« Il faut obéir à Dieu, plutôt qu'aux hommes », <sup>533</sup> nous indique que leur rejet du principe de l'autorité n'était nullement si catégorique que celui dont paraît témoigner la critique d'aujourd'hui. Ainsi, lorsqu'on reconnaît que la critique est apparue aux « temps nouveaux qui ne reconnaissent plus le principe d'autorité », <sup>534</sup> il faut sans doute préciser que, chez les réformateurs, celui-ci n'était pas

---

<sup>531</sup> Ibid., p. 321.

<sup>532</sup> L'écart qui sépare la racine grecque de la connotation actuelle est clairement perceptible lorsque Theodor Adorno écrit que « Such resistance [aux « established opinions » et « existing institutions »], as the ability to distinguish between what is known and what is accepted merely by convention or under the constraint of authority, is one with critique, whose concept indeed comes from the greek *krino* 'to decide' ». Voir Theodor ADORNO, "Critique", In *Critical Models: Interventions and Catchwords*, op.cit., p. 282. Pour le dire en une phrase : dans le passage de la critique comme « décision » à la critique comme « résistance » il n'y a strictement rien d'évident.

<sup>533</sup> Actes des Apôtres 5:29.

<sup>534</sup> Jean JEHASSE, *Renaissance de la critique. L'essor de l'Humanisme érudit de 1560 à 1614*, op.cit. p. 245.

éradiqué, mais transposé aux textes sacrés eux-mêmes. C'était Karl Marx qui avait très bien résumé les points principaux de ce mouvement :

« Luther a sans doute vaincu la servitude par *dévotion* parce qu'il a mis à sa place la servitude par *conviction*. Il a brisé la croyance en l'autorité, parce qu'il [a] restauré l'autorité de la croyance. Il a transformé les clercs en laïcs parce qu'il a transformé les laïcs en clercs. Il a libéré les hommes de la religiosité extérieure, parce qu'il a fait de la religiosité l'homme intérieur. Il a émancipé le corps de ses chaînes, parce qu'il en a chargé le cœur ». <sup>535</sup>

Ainsi, lorsqu'on caractérise aujourd'hui la critique comme une attitude consistant en un rejet d' « external authority », <sup>536</sup> sans déterminer l'autorité à laquelle nous devrions nous opposer, ou préciser au nom de quoi nous sommes censés de le faire, nous sommes encore une fois en train de baisser le niveau de la réflexivité historique de la critique, en négligeant que cette attitude avait surgi en tant qu'une « volonté de n'être pas gouverné *ainsi, comme cela, par ceux-ci, à ce prix* ». <sup>537</sup> Alors, il est tout-à-fait juste de souligner que les « ainsi, et les « comme cela », ont pour fonction de qualifier la visée et limiter la portée du phénomène en question. Toutefois, en reconnaissant désormais que c'était bien les réformés qui ne voulaient pas être gouverné *ainsi* et *par ceux-ci*, il s'avère en effet tout-à-fait biaisé d'interpréter ces clauses comme témoignant « de la dimension toujours locale et stratégique de ces formes de résistance ». <sup>538</sup> C'est qu'il n'y avait en effet rien de « local » dans le propos de protestants. Bien au contraire : leur contestation était très *précise* et, vu qu'elle concernait l'organisation de la société chrétienne dans son ensemble, surtout *globale*.

Michel Foucault l'avait en effet très bien dit lui-même, lorsqu'il avait précisé que l'attitude critique dont il retraçait les origines n'était pas une sorte d'« anarchisme fondamental, qui serait comme la liberté originaire rétive absolument en son fond à toute gouvernamentalité ». <sup>539</sup> Pourtant, il paraît que la critique contemporaine n'arrive pas à prendre toute la mesure de cette explicitation. C'est qu'en considérant que le

---

<sup>535</sup> Karl MARX, *L'introduction à la Critique de la philosophie du droit de Hegel*, op.cit., p. 14.

<sup>536</sup> Talal ASAD, « Reply to Judith Butler », In *Is Critique Secular? Blasphemy, Injury, and Free Speech*, op.cit., p. 142.

<sup>537</sup> Michel FOUCAULT, « Qu'est-ce que la critique ? », In *Qu'est-ce que la critique ? suivi de La culture de soi*, H.-P. Fruchaud & D. Lorenzini (éd.), op.cit., p. 65.

<sup>538</sup> Daniele LORENZINI et Arnold I. DAVIDSON, « Introduction », In Michel FOUCAULT, *Qu'est-ce que la critique ? suivi de La culture de soi*, H.-P. Fruchaud & D. Lorenzini (éd.), op.cit., p. 17.

<sup>539</sup> Michel FOUCAULT, « Qu'est-ce que la critique ? », In *Qu'est-ce que la critique ? suivi de La culture de soi*, H.-P. Fruchaud & D. Lorenzini (éd.), op.cit., p. 65.

« fondamental » et l'« absolu » représentent ces mots-clés, elle l'interprète comme une relativisation de la contestation, une relativisation qui, de surcroît, n'en est une que de surface. On pourrait dire qu'en faisant attention que ses revendications ne dépassent pas le niveau local et en prenant soin que son propos reste toujours relatif – tout en présupposant en même temps qu'une autorité doit être opposé tout simplement parce qu'elle est autorité et que sa résistance est bonne en tant que telle – la critique est en effet en train de recouvrir le *principe historique* dont elle est issue par un *impératif catégorique* valable universellement.

Ainsi, elle s'expose au risque qui était déjà présent non seulement aux penseurs catholiques comme Michel de Montaigne, mais aussi aux yeux de Luther, lorsqu'il avertît, à la suite de la Guerre des Paysans, que

« Changer l'autorité et améliorer l'autorité sont deux choses aussi éloignées l'une de l'autre que le ciel et la terre. Changer est facile. Améliorer est délicat et périlleux. Pourquoi ? Parce que cela ne dépend ni de notre volonté ni de notre pouvoir, mais uniquement de la volonté et de la main de Dieu. La populace insensée ne se soucie guère de la manière d'améliorer les choses ; elle veut seulement que cela change, et si cela empire, elle veut encore autre chose ».<sup>540</sup>

En soulignant cette aporie, nous ne voulions bien évidemment pas recommander à la critique contemporaine qu'elle se soumette, de nouveau, à la providence divine, et encore moins l'inciter à s'en reprendre à « la Masse ».<sup>541</sup> Néanmoins, vu la situation d'inefficacité politique dans laquelle elle affirme se trouver, la critique actuelle pourrait sans doute profiter de la mise en question de ses présupposés. Plus précisément, elle pourrait se demander si cette inefficacité ne réside justement pas dans son antagonisme incessant qui fait qu'elle est finalement inapte à élaborer des positions politiques affirmatives, en se contentant, en revanche, de circonscrire interminablement ses dénonciations d'injustice

---

<sup>540</sup> Martin LUTHER, « Les soldats peuvent-ils accéder au salut ? », In *Œuvres II*, op.cit., p. 281. En commentant la parution, œuvre des « monarchomaques » protestants, du *Discours de la servitude volontaire* en 1574 (sous le titre de « Contr'un), Montaigne écrivit que ce fut fait « à mauvaise fin, par ceux qui cherchent à troubler et changer l'estat de nostre police, sans se soucier s'ils l'amenderont ». Voir Michel de MONTAIGNE, *Essais I*, 28, Bordeaux, 1588, p. 74.

<sup>541</sup> L'attitude méprisante à l'égard de la « Masse » constitue l'un des multiples reproches que Marx et Engels formulent en direction de la « critique critique ». Voir Friedrich ENGELS et Karl MARX, *La Sainte Famille ou Critique de la critique critique. Contre Bruno Bauer et consorts*, op.cit., notamment les débuts des chapitres II (« 'La critique critique' sous les traits d'un 'minotier' ou la critique critique personnifiée par M. Jules Faucher », pp. 17-24), et VI (« 'La Critique critique absolue', ou la critique critique personnifiée par Monsieur Bruno », pp. 99-115).

jusqu'au point où celles-ci ne puissent plus être entendues dans le collectif en tant que tel, puisqu'elles ne sont justement pas formulées d'une manière qui pourrait résonner socialement.

Alors, selon notre compréhension, la clé qui pourrait permettre à la critique de commencer à débloquer cette situation problématique se cache en effet dans la manière particulière dont elle avait hérité de la réorganisation du rapport entre le sujet et la vérité, rendue possible par une certaine compréhension du principe de la *sola scriptura*. Nous essayerons donc d'en présenter les points principaux dans les pages qui suivent.

### 3.3. Penser par soi-même

Ayant revisité les traits principaux de l'expérience historique des réformés nous pouvons désormais non seulement identifier les origines de notre conception de la critique comme une activité relevant de la « libre pensée », mais aussi connaître les raisons pour lesquelles la liberté en question est censée d'indiquer un sujet qui, en se donnant « le droit d'interroger la vérité sur ces effets de pouvoir et le pouvoir sur ses discours de vérité », <sup>542</sup> parvient à réaliser sa vocation de penser « par [soi]-même ». <sup>543</sup>

En fait, ce qui était en jeu dans la formulation du principe de la *sola scriptura* n'étaient pas seulement une revalorisation normative du *passé* et une détermination « [of] the nature and extent of [...] authority », mais aussi la question de savoir « what is the nature of truth ». <sup>544</sup> Plus concrètement, nous venons de voir qu'en réorganisant le rapport entre la Tradition et les Écritures, les réformés visaient à se dégager de toute obstacle qui s'interposait entre eux et la parole de Dieu. D'une part, il y était certainement question, à la fois, d'une *déhiérarchisation* de la communauté chrétienne et d'une *démocratisation* de l'accès à la divinité. Selon la description qu'en donne Hegel,

---

<sup>542</sup> Michel FOUCAULT, « Qu'est-ce que la critique ? », In H.-P. Fruchaud & D. Lorenzini (éd.), *Qu'est-ce que la critique ? suivi de La culture de soi*, op.cit., p. 39.

<sup>543</sup> Michel FOUCAULT, *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France (1982–1983)*, op.cit., p. 33.

<sup>544</sup> Arnold HUIJGEN, « Alone Together: *Sola Scriptura* and Other Solas of the Reformation », In H. Burger, A. Huijgen, & E. Peels (éd.), *Sola Scriptura. Biblical and Theological Perspectives on Scripture, Authority, and Hermeneutics*, op.cit., p. 87.

« [...] il n'y a plus désormais de différence entre prêtres et laïques ; le contenu de la vérité n'est plus détenu exclusivement par une caste, comme aussi de trésors spirituels et temporels de l'Église ; mais c'est le cœur, la spiritualité sensible de l'homme qui peut et doit entrer en possession de la vérité et cette subjectivité est celle de tous les hommes ». <sup>545</sup>

Pourtant, d'autre part, on pourrait dire aussi, qu'en assurant à tout croyant la possibilité d'accéder directement au contenu des Écritures, le principe de la *sola scriptura* avait en quelque sorte ouverte la voie à une certaine *désinstitutionalisation* du vrai et, de ce fait, aussi à l'*individualisation* de l'accès à la vérité.

Alors, soulignons toute de suite que le danger d'une adaptation « personnalisante » de ce principe était, de nouveau, immédiatement présent aux yeux de Martin Luther, qui s'est farouchement opposé à la *schwärmerai* de ces « fanatiques qui soumettent les Écritures à l'interprétation de leur propre esprit ». <sup>546</sup> C'est que le principe qui autonomisait les chrétiens dans leur interprétation des Écritures n'était lui-même ni autonome ni autosuffisant. Au contraire, il était étroitement lié aux autres « solas » du protestantisme ainsi que dépendant de toute une série des présupposés.

Tout d'abord, l'affirmation que les Écritures constituent le *fondement unique* et l'*autorité ultime* en ce qui concerne les questions relatives à la foi et à la vie chrétiennes était en elle-même une assertion de la *foi* dans le fait que la vérité divine est contenue précisément dans ces textes canonisés (et nulle part ailleurs). Voici ce qu'en disait Jean Calvin :

« [...] pour ce que Dieu ne parle point journellement du ciel, et qu'il n'y a que les seules Écritures, où il a voulu que sa vérité fust publiée pour estre connue jusques en la fin, elles ne peuvent avoir pleine certitude envers les fidèles à autre titre, sinon quand ils tiennent pour arresté et conclud, qu'elles sont venues du ciel, comme s'ils oyoient là Dieu parler de sa propre bouche ». <sup>547</sup>

Ensuite, même si l'Écriture était considérée comme étant *sui ipsius interpres*, c'est-à-dire, que la compréhension des passages bibliques obscures et complexes devait passer par la lecture des autres passages plus simples et plus clairs, force est de reconnaître que ce n'était

---

<sup>545</sup> G.W.F. HEGEL, *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, op.cit., p. 319.

<sup>546</sup> Martin LUTHER, « Du serf arbitre », In *Du serf arbitre, suivi de Diatribe : Du libre arbitre*, op.cit., p. 152.

<sup>547</sup> Jean CALVIN, *Institution de la religion chrestienne. Nouvellement mise en oeuvre en quatre livres et distinguée par chapitres, en ordre et méthode bien propre, augmentée aussi de tel accroissement qu'on la peut presque estimer un livre nouveau*, op.cit., I, VII, 1.

qu'en ayant reçu le don de la *grâce* que le croyant pouvait effectivement accueillir la vérité qui y est contenue : c'est « le Christ » qui « nous a ouvert l'intelligence afin que nous comprenions les Écritures », soulignait Luther.<sup>548</sup>

Enfin, il ne faut pas perdre de vue non plus que la proclamation de la foi dans les Écritures comme étant le lieu de la vérité, couplée avec le postulat que cette dernière doit être *évidente* pour tous ceux qui croient vraiment, conduit, par définition, non pas à une forme d'interprétation qui examinerait « librement » le contenu des textes sacrés, mais au contraire à une herméneutique de la *réaffirmation* des dogmes qui y sont contenues.<sup>549</sup>

Or, il n'en reste pas moins qu'une compréhension particulière de ce principe avait permis d'imaginer que désormais « every individual has the right to interpret scripture for himself », <sup>550</sup> ce qui avait finalement conduit, selon les mots de Arnold Huijgen, « to an interpretative plurality, not to say hermeneutical anarchy ». <sup>551</sup>

Quant à la critique contemporaine, les effets de la susdite *désinstitutionalisation* du vrai et de *l'individualisation* de l'accès à la vérité étaient mises en relief par le sociologue Zygmunt Bauman, lorsqu'il soulignait, en suivant Ulrich Beck, que dans nos sociétés occidentales individualisées on assiste aux « experts dumping their contradictions and conflicts at the feet of the individual and leaving him or her with the well-intentioned invitation to judge all of

---

<sup>548</sup> Martin LUTHER, « Du serf arbitre », In *Du serf arbitre, suivi de Diatribe: Du libre arbitre*, op.cit., p. 80.

<sup>549</sup> Joseph Lecler souligne que « Au siècle de la Réforme, il n'est pas question de 'libre examen', mais d'examen'. Pour Luther et Calvin, l'examen' est la confrontation de tout enseignement doctrinal des Pères, des conciles et des Papes avec l'Écriture, la pure et claire Parole de Dieu, la règle objective de la foi. [...] L'expression 'libre examen' n'apparaît qu'au début du XIX<sup>e</sup> siècle [...]. Elle caractérise un libéralisme religieux qui entend soumettre la Bible elle-même à l'interprétation personnelle du Chrétien ». Voir Joseph LECLER, « Protestantisme et 'libre examen'. Les étapes et le vocabulaire d'une controverse », *Recherche de science religieuse*, 57, 1969, p. 321. Quant au développement ultérieur de ce phénomène, voir les textes de Maria-Cristina PITASSI, « Fondements de la croyance et statut de l'Écriture : Bayle et la question de l'examen », In *Les 'Éclaircissements' de Pierre Bayle. Édition des Éclaircissements du Dictionnaire historique et critique et études recueillies par Hubert Bost et Anthony McKenna*, Paris, Champion, 2010, pp. 143-160 ; et « Le paradoxe de l'examen au début du XVIII<sup>e</sup> siècle », In *Libertinage et philosophie au XVII<sup>e</sup> siècle*, n. 13, Saint-Étienne, Publications de l'Université de Saint-Étienne, 2012, pp. 149-161.

<sup>550</sup> Hans BURGER, « Foundation or Perspective? On the Usefulness of Formation and Epistemology », In, H. Burger, A. Huijgen, & E. Peels (éd.), *Sola Scriptura. Biblical and Theological Perspectives on Scripture, Authority, and Hermeneutics*, op.cit., p. 63

<sup>551</sup> Arnold HUIJGEN, « Alone Together: *Sola Scriptura* and Other Solas of the Reformation », In H. Burger, A. Huijgen, & E. Peels (éd.), *Sola Scriptura. Biblical and Theological Perspectives on Scripture, Authority, and Hermeneutics*, op.cit., p. 80.

this critically on the basis of his or her own notions » – le résultat étant que « most of us are compelled to seek biographic solutions to systemic contradictions », ce que Bauman avait désigné comme une *privatisation de la critique*.<sup>552</sup>

Alors, il est difficile à dire si cette situation implique que « the task of critical theory has been reversed », à savoir, que la critique se trouve désormais dans une constellation historique où elle doit défendre « the vanishing public realm », au lieu de se tenir à la « defence of the private autonomy from the advancing troops of the public domain », <sup>553</sup> qui l'avait caractérisée jusqu'ici.

De même, nous ne sommes malheureusement pas en mesure d'examiner plus profondément la dynamique historique au cours de laquelle nous sommes passés de la visée initiale des réformés à la vision dont témoigne la critique moderne.<sup>554</sup> En suivant certains, les sources de la situation paradoxale à laquelle nous assistons aujourd'hui étaient présentes dès le début, étant donné que le principe de la *sola scriptura* n'était pas élaboré avec une visée purement *épistémologique*, mais était, au contraire, le fruit des *luttres de et pour le pouvoir*.<sup>555</sup> Selon d'autres, c'était un certain « modern foundationalism » avec « its focus on epistemology » qui avait poussé la rationalisation des postulats de la *sola scriptura* jusqu'à un tel point que ce principe pourrait finalement se présenter comme ayant affaire à la simple connaissance et, par conséquent, détaché des dogmes fondamentaux de la religion chrétienne, ainsi que des postulats spécifiques de la confession réformée.<sup>556</sup> Enfin, on pourrait dire aussi, que cet état de fait représente le fruit d'un processus quasi dialectique lors duquel, dans l'absence de tout appui externe pour parvenir à la vérité dogmatique, c'était la manière d'accéder à elle qui s'est trouvée dogmatisée, et ceci en suivant un syllogisme bien particulier, postulant, d'abord, que la vérité est révélée dans le texte *seul*,

---

<sup>552</sup> Zygmunt BAUMAN, *The Individualized Society*, Cambridge, Polity Press, 2002, p. 106. Sur la question de la « privatization de la critique », voir le chapitre « Critique – privatized and disarmed », pp. 99-108.

<sup>553</sup> Ibid., p. 107.

<sup>554</sup> Nous nous permettons de signaler sur ce point l'ouvrage de Maria-Cristina PITASSI, *La construction protestante d'un mythe de la modernité : le libre examen de la Bible*, Paris, Champion (à paraître).

<sup>555</sup> Maarten WISSE, « Contra et Pro Sola Scriptura », In H. Burger, A. Huijgen, & E. Peels (éd.), *Sola Scriptura. Biblical and Theological Perspectives on Scripture, Authority, and Hermeneutics*, op.cit., pp. 19-37.

<sup>556</sup> Voir Hans BURGER, « Foundation or Perspective? On the Usefulness of Formation and Epistemology », In H. Burger, A. Huijgen, & E. Peels (éd.), *Sola Scriptura. Biblical and Theological Perspectives on Scripture, Authority, and Hermeneutics*, op.cit., pp. 56-78, et p. 58 pour la citation.

reconnaissant, ensuite, que moi, *seul*, j'ai accès à cette vérité et concluant, enfin, que la vérité se trouve dans ma connaissance *seule*.

De toute façon, quel qu'il ait pu être le déroulement exact de cette transformation, c'est son existence même qui nous permet de saisir le sens historique de l'une des prétentions clés de la critique moderne, à savoir, que le « penser par soi-même », représente la « vocation [Beruf] » de l'homme en tant que tel.<sup>557</sup> En effet, son recours symptomatique au terme de « Beruf » nous permet d'apercevoir que cette tentative de la mise en langage d'une destinée intemporelle et transculturelle de l'être humain renferme en réalité une position théologico-politique issue d'une situation historique bien déterminée. Ainsi, le moins que la critique actuelle puisse faire c'est de réévaluer le prix politique qu'elle est en train de payer lorsque, bon gré mal gré, elle arrache la vérité de son assise sociale. Étant donné qu'elle se considère elle-même comme le signe de la sortie d'un état de minorité, c'est heureusement en restant tout-à-fait fidèle à elle-même qu'elle pourrait se confronter à cette question, à savoir, en mettant en relief le chemin qu'elle avait parcouru pour s'émanciper :

« Les premiers Protestants avaient dit : grâce à notre *libre examen*, nous pouvons nous passer du pape, la Bible et le Christ nous suffisent ; leurs fils ont dit : grâce à notre *libre examen*, nous pouvons nous passer de la Bible et du Christ, l'Être suprême nous suffit ; leurs petits-fils disent aujourd'hui : grâce à notre *libre examen*, nous pouvons nous passer de l'Être suprême, qu'on ne nous parle plus de Dieu, nous nous suffisons à nous-mêmes ».<sup>558</sup>

Ainsi soit-il.

---

<sup>557</sup> Voir sur ce point Michel FOUCAULT, *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France (1982–1983)*, op.cit., pp. 25-39 et p. 33 pour la citation. Soulignons qu'en utilisant le terme de « Beruf », Michel Foucault se referait au texte d'Immanuel KANT, « Qu'est-ce que les Lumières ? », In *Philosophie de l'histoire*, Paris, Gonthier, 1947, p. 48.

<sup>558</sup> P. MARIE-ANTOINE, *Le protestantisme confondu par le seul argument d'autorité*, Impr. du patronage St. Pierre, Nice, 1889, pp. 17-18.

## CONCLUSION

Si on devait résumer en une phrase l'acquis analytique de la réinterprétation philosophique de l'histoire et de la logique de la critique, on pourrait dire que le sens spécifiquement moderne de ce concept n'est compréhensible que sur le fond d'une problématique proprement religieuse et que c'est donc avant tout dans les termes théologico-politiques qu'il faudrait rendre compte de la logique de son fonctionnement ainsi que des effets de son déploiement.

Certes, comme toute recherche de ce type, la nôtre aussi pourrait être approfondie de maints points de vue. Tout d'abord, nous pourrions sans doute aller plus loin dans l'examen du sens du terme de critique à l'époque antique, notamment en ce qui concerne les entreprises des grammairiens de l'École de Pergame. Ensuite, il n'y a aucun doute que notre « Corpus Criticorum » se prête à une exposition détaillée des relations sociales qui le constituaient et le dynamisaient et appelle une analyse minutieuse de ses traités principaux. Enfin, l'enquête historique que nous avons menée pourrait évidemment s'élargir, d'une part, en intégrant les deux autres grandes entreprises critiques pré-kantiennes, à savoir, celle de Jean Le Clerc et celle de Pierre Bayle, ainsi que, d'autre part, en se tournant vers les projets critiques présents, notamment ceux qui s'effectuent quotidiennement, pour ne pas dire mécaniquement, au sein des sciences humaines et sociales contemporaines.

Pourtant, bien qu'il s'agisse là de tâches auxquelles nous devrions nous attaquer prochainement, il est important de souligner que la reconstruction du sens de la critique, ce *Grundbegriff* de la modernité, ne constituait que l'une des visées de notre entreprise actuelle. C'est que la clarification à laquelle nous voudrions contribuer ne se réduit pas à une mise en relief du fait que le concept de critique ne puisse plus être compris comme désignant une manifestation de la liberté de l'esprit humain en tant que tel, mais doive être considéré, en revanche, comme une opération de la raison dont les règles de fonctionnement puisent leurs sources dans une problématique particulière, élaborée à un moment précis de l'histoire des sociétés occidentales modernes. En effet, il faut insister sur le fait que même si l'accomplissement de notre travail exigeait de passer par une description de la logique du geste critique moderne, son impulsion première n'était pas simplement

descriptive, mais était, au contraire, amorcée par le constat d'un blocage pratique marquant notre actualité.

Ainsi, si la philosophie ne veut pas seulement *parler de*, mais surtout *participer* à la modernité, elle ne peut pas réagir à cet état de fait, ni d'une manière exclusivement pratique, c'est-à-dire, en prenant une position politique par rapport à ou à l'intérieur de cette situation, ni d'une façon purement théorique, à savoir, en produisant une réflexion quant à la véritable nature du phénomène. C'est qu'elle ne pourra remplir sa fonction sociale qu'en réussissant à relier ces deux aspects. Pour le dire plus précisément, elle ne pourra le faire qu'en faisant ressortir, d'abord, que la désorientation pratique actuelle est le signe d'un embarras conceptuel ; ensuite, que cet embarras conceptuel est issu d'une tension idéologique ; et enfin, que cette tension idéologique se situe dans la continuation d'un conflit théologico-politique historiquement constitutif de la modernité. Bref, elle ne pourra participer à la modernité d'une manière proprement moderne qu'en visant une prise de position pratique théoriquement construite et historiquement informée.

Par conséquent, si nous avons conclu notre recherche des sources historiques des traits caractéristiques de la critique moderne en tentant d'indiquer aussi la manière dont elles élucident le sens des difficultés qui semblent la troubler actuellement, ce n'était pas pour dénoncer la critique comme une forme de pensée de laquelle la modernité devrait se débarrasser. Au contraire, nous soutenons pleinement cette partie du projet moderne qui s'est donné pour ambition d'assouplir la pression normative qu'exerce le passé sur le présent, d'adopter une posture réflexive face à l'autorité et d'ouvrir l'accès à la vérité à tout un chacun. Néanmoins, même si nous appartenons, pour ainsi dire, au même camp de bataille, on ne peut pas nous détourner des *apories* qui se produisent lorsque la critique actuelle s'en fait la porte-parole.

Tout d'abord, on ne peut pas ignorer que lorsque la critique érige la rupture avec la Tradition en un impératif catégorique, elle est non seulement en train de faire fi de l'un des acquis clés de la pensée moderne, à savoir, son historicisme, mais aussi et par là même, d'aller à l'encontre d'un autre postulat qu'elle défend tout aussi hardiment, à savoir, que nous appartenons aux sociétés historiquement constituées. Or, pour que la critique puisse se

sortir de cet embarras, elle n'est pas obligée de « choisir » entre l'une de ces deux positions, c'est-à-dire, se prononcer, de nouveau, soit *pour* soit *contre* le phénomène de la Tradition. En revanche, il ne suffit pas non plus d'affirmer, d'une manière quasi anhistorique, comme le fait Hans-Georg Gadamer, que « De toute manière, dans la relation que nous ne cessons pas d'entretenir avec le passé, notre vœu n'est pas en vérité de prendre nos distances et d'être libres par rapport à ce qui est transmis » et qu'au contraire « nous ne cessons pas [...] d'être dans la tradition ». <sup>559</sup>

Pour que cette proposition, certes empiriquement informée, mais historiquement très peu profonde, puisse résonner pleinement, elle ne peut pas s'en tenir à une *consolidation théorique* des phénomènes de la critique et de la Tradition, mais doit plutôt se formuler à l'aide d'une *intégration historique* de la dernière à la première, c'est-à-dire, en déconstruisant l'évidence de son exigence, en la dé-dogmant, et surtout en prenant en compte ses présupposés, ses limites et ses conséquences. Bref, la tâche de la critique actuelle serait ainsi non pas de *rompre* avec la Tradition, mais de contribuer à son élaboration proprement moderne.

De même, lorsque la critique vise à s'opposer au despotisme qui s'en suit d'un recours irréfléchi à l'argument d'autorité, en réduisant la portée et la visée de ses revendications pratiques à un cadre hyper-contextualisé, on ne peut plus continuer à chercher les raisons de son inefficacité politique exclusivement en dehors d'elle-même. Encore une fois, il ne s'agit pas ici de l'inciter à avoir recours aux autorités anhistoriques ou aux arguments éternels. D'un côté, l'un des pas vers la réconciliation de la « liberté critique » et de l'autorité consiste sans doute dans la distinction conceptuelle entre l'« autoritaire » et l'« autoritatif », comme l'avait proposé Gadamer. <sup>560</sup> Pourtant, de l'autre côté, la critique doit creuser plus profondément dans l'historicité de cet amalgame, non pas seulement afin d'en sortir « plus informée », mais aussi dans le but de pouvoir élaborer des propositions politiques *immanentes à et légitimées par* la situation historique de la société où elle vise à intervenir – ce qui implique surtout son engagement actif dans les processus de la

---

<sup>559</sup> Hans-Georg GADAMER, *Vérité et méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, Paris, Éditions du Seuil, p. 303.

<sup>560</sup> Voir Hans-Georg GADAMER, « Über den Zusammenhang von Autorität und kritischer Freiheit », *Schweizer Archiv für Neurologie, Neurochirurgie und Psychiatrie*, 133 (1983), pp. 11-16.

reproduction et de la création des dispositifs sociaux favorisant une telle participation politique.

Enfin, on ne peut pas négliger non plus que la clé de ce blocage semble se cacher dans la vision que la critique nous propose d'une pensée « libre ». En avançant que l'homme n'est véritablement homme que lorsqu'il pense « par lui-même », n'est-elle pas en train, non seulement de camoufler les sources historiques et les enjeux pratiques de sa proposition, mais aussi et surtout d'anéantir les conditions de la recevabilité du message qu'elle a pour ambition de nous transmettre ? De nouveau, il ne s'agit pas ici de s'opposer au « libre examen » en tant que tel et d'étouffer ainsi les ambitions d'une démocratisation de l'accès à la vérité propre à la modernité. Au contraire, nous voudrions que la critique arrive à mettre en place un examen encore plus libre et encore plus démocratique – un examen dont la liberté se manifesterait non pas individuellement, mais socialement, un examen dont le caractère louable et bienfaisant ne serait pas posé, mais bien examiné. Il semble que pour pouvoir le faire, la critique doit avant tout reconnaître que la « désinstitutionalisation de la vérité », à laquelle elle a elle-même contribué d'une manière décisive en adoptant une vision individualiste et libérale de l'être social, entraîne des conséquences pernicieuses quant à la réalisation pratique de ses entreprises contemporaines. Par conséquent, tout paraît être comme si ce n'est qu'en faisant sienne une théorie proprement sociale et de la constitution des sujets et des processus par lesquels ceux-ci accèdent à ce que la philosophie classique nomme « la vérité », que la critique actuelle pourrait, à la fois, approfondir sa compréhension des phénomènes sociaux ainsi qu'instituer les conditions de la recevabilité de son message.

En résumé : notre analyse de l'histoire et de la logique de la raison critique ne relève aucunement d'une position « traditionnaliste » – d'une position qui voudrait sauver l'humanité en proposant à la modernité de reculer vers là d'où elle venait originellement. Il s'agit au contraire d'un discours philosophique interne à la modernité, visant à démontrer que la critique, et à travers celle-ci une bonne partie de la modernité elle-même, restent, malgré elles, bien traditionnelles.

Or, pour conclure, force est de reconnaître que le dépassement d'une compréhension anhistorique du concept de critique doit s'achever en une montée en réflexivité quant à la relation que la critique entretient avec la conscience philosophique de ce qu'elle considère comme sa propre époque, à savoir, la période des Lumières. Ainsi, le rétablissement des origines religieuses de la critique auquel nous espérons avoir contribué, nous oblige à considérer les Lumières moins comme le lieu primordial de la critique et plutôt comme l'un de ses effets. Disons-le clairement : l'*Aufklärung* porte en elle l'héritage d'une critique religieuse de la religion qui l'aurait tout autant précédée que rendue possible. De la sorte, « Sapere aude ! », cette devise emblématique des Lumières que la critique contemporaine avait fait sienne, devrait être comprise non pas comme le *symbole* de son caractère « éclairé », mais comme le *symptôme* de son passé « réformé ». Ainsi elle signalerait non pas tellement une avancée dans l'histoire de la raison en tant que telle, mais plutôt les difficultés qu'une raison qui se veut critique rencontre lorsqu'il s'agit de retracer l'histoire de sa constitution et surtout de rendre compte du rôle (traumatique ?) qu'y avait joué la religion. En somme, il semble que la critique soit destinée à rester une entreprise formelle tant qu'elle continuera à *s'opposer* à la religion au lieu d'*assumer* sa religiosité fondamentale – non pas, soulignons-le une dernière fois, afin de revenir à un mode de fonctionnement relevant des débuts de la modernité, mais, au contraire, dans le but de sortir des apories qui l'empêchent de contribuer pleinement à l'élaboration d'une rationalité proprement moderne.

Certes, il reste à voir comment cette reconnaissance pourrait se traduire en un *Aufhebung* proprement dit, mais ce qui est aussi d'ores et déjà tout-à-fait certain, c'est que celui « Qui n'est pas capable de réinterpréter son passé n'est [...] pas capable non plus de projeter concrètement son intérêt pour l'émancipation ».<sup>561</sup>

---

<sup>561</sup> Paul RICŒUR, « Herméneutique et critique des idéologies », In *Du texte à l'action. Essais d'hérmeneutique II*. Paris, Éditions du Seuil, 1986, p. 412.

## BIBLIOGRAPHIE

### Sources primaires

ANON. *Catascopos or A surveigh and critique censure of the Christian world*, London, William Stansby, 1615.

ADORNO, Theodor. "Critique", In *Critical Models: Interventions and Catchwords*, New York, Columbia University Press, 1998, pp. 281-288.

ALSTED, Johann Heinrich. *Orator: Sex libris informatus: In Quorum I. Praecognita. II. Oratoria communis III. Epistolica. IV. Methodus Eloquentiae. V. Critica. VI. Rhetorica Ecclesiastica*, Herborn, s.n., 1612.

ASAD, Talal. « Free Speech, Blasphemy, and Secular Criticism », In *Is Critique Secular? Blasphemy, Injury, and Free Speech*, Berkeley, University of California Press, 2009, pp. 20-63.  
--- « Reply to Judith Butler », In *Is Critique Secular? Blasphemy, Injury, and Free Speech*, Berkeley, University of California Press, 2009, pp. 137-145.

BALIBAR, Étienne. « Critique in the 21st century. Political economy still, and religion again », *Radical Philosophy*, 200 (november/december), 2016, pp. 11-21.

BARNES, Robert. *Sententiae ex doctoribus collectae. Acceßit nova praefatio, de summa & sacrosanctae solius Sacrae Scripturae, in omnibus ecclesiasticis controversiis diiudicandis autoritate (Authore Eberharto Haberkorn, Ursellanae Ecclesiae ministro)*, Oberursel, 1558.

BARTHES, Roland. *Critique et vérité*, Paris, Éditions du Seuil, 1999.

BAUMAN, Zygmunt. *The Individualized Society*, Cambridge, Polity Press, 2002.

BODIN, Jean. *Methodus ad facilem historiarum cognitionem*, Genève, Iacobus Stoer, 1610.

--- *La Méthode de l'histoire. Traduite pour la première fois et présentée par Pierre Mesnard*, Paris, Les Belles Lettres / Alger, Polyglotte Africaine, 1941.

BOLTANSKI, Luc. « Sociologie critique et critique de la sociologie », *Politix. Revue des sciences sociales du politique*, Année 1990, N° 10-11, pp. 124-134.

--- et Nancy FRASER, *Domination et émancipation. Pour un renouveau de la critique sociale (débat présenté par Philippe Corcuff)*, Lyon, Presses Universitaires de Lyon, 2014.

BROWN, Wendy. « Introduction », In *Is Critique Secular? Blasphemy, Injury, and Free Speech*, Berkeley, The Townsend Center for the Humanities/University of California Press, 2009, pp. 7–19.

--- « Untimeliness and punctuality: Critical Theory in Dark Times », In *Edgework. Critical essays on knowledge and politics*, Princeton, Princeton University Press, 2005, pp. 1-16.

BRUNEN, Ludovico [Resp.] / MYLIUS, Andreas [Praes.]. *Disputatio critica prior de interpretatione Scripturae Sacrae*, Königsberg, Laurentius Segebadius, 1637.

BUTLER, Judith. « What is critique? An essay on Foucault's virtue », In D. Ingram (éd.), *The Political*, Oxford, Blackwell, 2002, pp. 212–226.

--- « The Sensibility of Critique: Response to Asad and Mahmood », In *Is Critique Secular? Blasphemy, Injury, and Free Speech*, Berkeley, University of California Press, 2009, pp. 101-136.

CALVIN, Jean. « La vraie façon de reformer l'Eglise chrétienne, & appointer les differens qui sont en icelle », In *Recueil des Opuscules, c'est à dire, Petits traictez de M. Jean Caluin. Les uns reueus & corrigez sur le Latin, les autres translatez nouvellement de Latin en François*, Genève, 1566, pp. 1042-1118.

--- « Les Actes du Concile de Trente avec le remede contre la poison », In *Recueil des Opuscules, c'est à dire, Petits traictez de M. Jean Caluin. Les uns reueus & corrigez sur le Latin, les autres translatez nouvellement de Latin en François*, Genève, 1566, pp. 880-1009.

--- *Institution de la religion chrestienne. Nouvellement mise en oeuvre en quatre livres et distinguée par chapitres, en ordre et méthode bien propre, augmentée aussi de tel accroissement qu'on la peut presque estimer un livre nouveau*, Paris, C. Meyrueis, 1859.

CAROLI, Philippus. *Criticus. Cum absolutis ad Atticum Epistolis, Agellij Noctium Atticarum Scriptoris Professionem Publicam aggrederetur*, Altdorf, Balthasar Scherffius, 1628.

CAMPBELL, Ninian. *Apologia criticae. In quâ breuiter huius facultatis vtilitates ostenduntur*, Saumur, L. Guyon, 1628.

CAPPEL, Louis. *Critica sacra sive de variis quæ in sacris veteris Testamenti libris occurrunt lectionibus libri sex*, Paris, Sebastien & Gabriel Cramoisy, 1650.

CLAUDER, Jacob [Resp.] / OSTERMANN, Johann Erich [Praes.]. *Criticen, Sive Facultatem Scriptorum Loca Dubia Examinandi, Deculpandi, Emendandi, Exerciti[i]*, Wittenberg, Johann Röhner, 1645.

DOMANSKA, Ewa. « Historiographical criticism. A manifesto », In K. Jenkins, S. Morgan, & A. Munslow (éd.), *Manifestos for History*, New York, Routledge, 2007, pp. 197–204.

ÉRASME, « Diatribe : du libre arbitre », In *Du serf arbitre, suivi de Diatribe : Du libre arbitre*, Paris, Gallimard, 2001, pp. 461-561.

ESTIENNE, Henri. *De criticis veteribus Graecis et Latinis eorumque variis apud poetas potissimum reprehensionibus*, Paris, s.n., 1587.

FOUCAULT, Michel. « Qu'est-ce que la critique ? », In H.-P. Fruchaud & D. Lorenzini (éd.), *Qu'est-ce que la critique ? suivi de La culture de soi*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 2015, pp. 33-80.

GOODY, Jack. *Raison graphique. La domestication de la pensée sauvage*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1979.

HAAG, Pascal et Cyril LEMIEUX, « Critiquer : une nécessité », In Pascal Haag et Cyril Lemieux (dir.), *Faire des sciences sociales. Critiquer*, Paris, Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales, 2012, pp. 13-27.

HEGEL, G.W.F. « L'essence de la critique philosophique en général et son rapport avec l'état présent de la philosophie en particulier », In *La relation du scepticisme avec la philosophie, suivi de L'essence de la critique philosophique*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1986, pp. 83-100.

HEINSIUS, Daniel. *Crepundia siliana. Ejusdem Dissertatio de veræ Criticæ apud Veteres ortu, progressu, usúque, cùm in cæteris disciplinis, tum in sacris: et Exercitatio Critica, demonstrans omnem ferè Ægyptiorum, Græcorum, & Latinorum religionem ex Oriente fluxisse*, Cambridge, Roger Daniel, 1646.

JOYCE, Patrick. « The gift of the past. Towards a critical history », In K. Jenkins, S. Morgan, & A. Munslow (éd.), *Manifestos for History*, New York, Routledge, pp. 88-97.

KANT, Immanuel. *Akademieausgabe von Immanuel Kants Gesammelten Werken, Band XXIII, Vorarbeiten und Nachträge*, Berlin, Walter De Gruyter & co., 1955.

--- *Akademieausgabe von Immanuel Kants Gesammelten Werken, Band XVI, Logik*, Berlin, Walter De Gruyter & co., 1955.

--- *Critique de la faculté de juger*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1974.

--- *Prolégomènes à toute métaphysique future qui pourra se présenter comme science*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1974.

--- *Critique de la raison pure*, Paris, Presses Universitaires de France, 1975.

--- *Première introduction à la critique de la faculté de juger. D'un ton grand seigneur adopté naguère en philosophie. Annonce de la proche conclusion d'un traité de paix perpétuelle en philosophie*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1987.

--- *Manuscrit de Duisbourg (1774-1775) ; Choix de réflexions des années 1772-1777*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1988.

--- *Logique*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2007.

--- *Critique de la raison pratique*, Paris, Presses Universitaires de France, 2012.

--- « Qu'est-ce que les Lumières ? », In *Philosophie de l'histoire*, Paris, Gonthier, 1947, pp. 46-55.

KOSELLECK, Reinhart. *Kritik und Krise. Eine Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Welt*, Freiburg/München, Verlag Karl Alber, 1959.

--- *Le règne de la critique*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1979.

KÜFFNER, Johann. *Spicilegii Oratorii mesis prima: hoc est, Introductio in Philologiae et Criticae Sanioris campum fertilissimum*, Coburg, Johann Eyrich, 1641.

LATOUR, Bruno. « Why Has Critique Run out of Steam? From Matters of Fact to Matters of Concern », *Critical Inquiry*, 30(Winter), 2004, pp. 225–248.

LEIGH, Edward. *Critica sacra. Or, Philologicall and Theologicall observations, upon all the Greek words of the New Testament, in order Alphabetically wherein usually the Etymon of the word is given, its Force and Emphasis observed, and the severall acceptions of it in Scripture, and Versions by Expositors are set down*, London, Robert Young, 1639.

LUTHER, Martin. « Aus das überchristlich, übergeistlich und überkünstlich Buch Bocks Emsers zu Leipzig Antwort. Darin auch Murnarrs seines Gesellen gedacht wird (1521) », In *D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe, 7. Band*, Weimar, Herman Böchlaus Nachfolger, 1897, pp. 614-688.

--- « Grund und Ursach aller Artikel, so durch die römische Bulle unrechtlich verdammt worden (1520) », In *D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe, 7. Band*, Weimar, Herman Böchlaus Nachfolger, 1897, pp. 299-457.

--- « Lettre au Pape Léon X [octobre 1520] », In *Œuvres I*, Paris, Gallimard, 1999, pp. 827-836.

--- « Prélude sur la captivité babylonienne de l'Église », In *Œuvres I*, Paris, Gallimard, pp. 711-824.

--- « Les Conciles et l'Église (1539) », In *Œuvres II*, Paris, Gallimard, 2017, pp. 597-673.

--- « Du serf arbitre », In *Du serf arbitre, suivi de Diatribe : Du libre arbitre*, Paris, Gallimard, 2001, pp. 59-460.

--- « Préface à l'édition de ses écrits allemands à Wittenberg (1539) », In *Œuvres II*, Paris, Gallimard, 2017, pp. 841-846.

--- « Les soldats peuvent-ils accéder au salut ? », In *Œuvres II*, Paris, Gallimard, 2017, pp. 263-306.

MARX, Karl. *L'introduction à la Critique de la philosophie du droit de Hegel*, Paris, Éditions Ellipses, 2000.

--- et Friedrich ENGELS, *La Sainte famille ou critique de la critique critique. Contre Bruno Bauer et consorts*, Paris, Éditions sociales, 1969.

PISTORIUS, Johann. *Theorema de fidei christianae definita mensura, et an haec sit sola scriptura canonica*, Köln, 1590.

RIVET, André. *Critici Sacri Specimen. Hoc Est, Censuræ Doctorum Tam Ex Orthodoxis Quam Ex Pontificiis, In Scripta Quae Patribus plerisque priscorum & puriorum seculorum, vel affinxit incogitantia, vel supposuit imposture*, Heidelberg, Gotthard Vögelin, 1612.

RIVA DI SAN NAZARRO, Gianfrancesco. *Interpretationes et responsa summa nunc demum fide exacta que sedulitat e recognita et excusa, ut ne quis quam vel Criticus censor aut ad ipsius authoris mentem, aut huius secundae editionis formam venustatemque jure desiderare possit*, Lyon, Macé Bonhomme chez Vincent de Portonariis, 1547.

ROBORTELLO, Francesco. *De historica facultate disputatio*, Florence, Laurentius Torrentinus, 1548.

--- *De arte sive ratione corrigendi antiquorum libros disputatio*, Naples, Luigi Loffredo, 1975.

SAID, W. Edward. *The World, the Text, and the Critic*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1983.

SCALIGER, Josephus Justus. *De arte critica diatriba*, Leiden, Marcus Jacob, 1619.

SCALIGER, Jules-César. *Poetices libri septem, I Historicus, II Hyle, III Idea, IIII Parasceve, V Criticus, VI Hypercriticus, VII Epinomis*, Genève, Jean Crespin, 1561.

SHELLHAMMER, Iohannes [Resp.] / MYLIUS, Andreas [Praes.]. *Disputatio critica posterior de interpretatione Scripturae Sacrae*, Königsberg, Laurentius Segebadius, 1638.

SCHOPPE, Kaspar. *De arte critica, et praecipue de altera eius parte emendatrice, quae ratio in Latinis scriptoribus ex ingenio emendandis observari debeat, commentariolus. In quo nonnulla nouè emendantur, alia priùs emendata confirmantur*, Nürnberg, Valentin Fuhrmann, 1597.

SCHULTETUS, Johannes [Resp.] / HOIERUS, Andreas [Praes.]. *Dissertatio De Critice*, Königsberg, Johann Reusner, 1647.

SEVERINI, Andreas [Resp.] / LUDEN, Lorenz [Praes.]. *De critica oratoria*, Greifswald, Albinus, 1627.

SIMON, Richard. *Histoire critique du Vieux Testament*, Rotterdam, Reinier Leers, 1685.

--- *Histoire critique de la créance et des coutumes des nations du Levant*, Frankfurt [Amsterdam], 1685.

--- *Histoire critique du texte du Nouveau Testament*, Rotterdam, Reinier Leers, 1689.

--- *Histoire critique des versions du Nouveau Testament*, Rotterdam, Reinier Leers, 1690.

--- *Histoire critique des principaux commentateurs du Nouveau Testament*, Rotterdam, Reinier Leers, 1693.

SWIFT, Jonathan. *The Battle of the Books*, Dublin, William McGee, 1890.

VALLA, Lorenzo. *The Treatise of Lorenzo Valla on the Donation of Constantine. Text and Translation into English*, New Haven, Yale University Press, 1922.

--- *La donation de Constantin. Sur la donation de Constantin, à lui faussement attribuée et mensongère*, Paris, Les Belles Lettres, 2012.

VICO, Giambattista. *La méthode des études de notre temps / De nostri temporis studiorum ratione*, Paris, Les Belles Lettres, 2010.

VOGEL, Matthäus. *Thesaurus theologicus ex sola sacra scriptura depromptus, in quo unico tomo omnes loci theologici testimoniis verbi Dei explicantur et confirmantur*, Tübingen, 1592.

WELLEK, René. *Concepts of Criticism*, New Haven, Yale University Press, 1963.

### Sources secondaires

ARMOGATHE, Jean-Robert. « La vérité des Écritures et la nouvelle physique », In J.-R. Armogathe (éd.), *Le Grand Siècle et la Bible*, Paris, Éditions Beauchesne, 1989, pp. 78–99.

--- « Postface », In *La Querelle des Anciens et des Modernes XVIIe-XVIIIe siècles, précédé de Les Abeilles et les araignées, essai de Marc Fumaroli de l'Académie Française, Postface de Jean-Robert Armogathe. Édition établie et annotée par Anne-Marie Lecoq*, Paris, Éditions Gallimard, 2001, pp. 802-805.

BACKUS, D. Irena. « The Fathers and Calvinist Orthodoxy: Patristic Scholarship. The Bible and the Fathers according to Abraham Scultetus (1566-1624) and André Rivet (1571/73-1651). The case of Basil of Caesarea », In Irena D. Backus (éd.), *The Reception of the Church Fathers in the West: From the Carolingians to the Maurists, Volume 1*, Leiden, E.J. Brill, 1997, pp. 834–865.

--- *Historical Method and Confessional Identity in the Era of the Reformation (1378-1615)*, Leiden, E.J. Brill, 2003.

BALIBAR, Étienne. *Saeculum. Culture, religion, idéologie*, Paris, Éditions Galilée, 2012.

BARON, Hans. « The Querelle of the Ancients and the Moderns as a Problem for Renaissance Scholarship », *Journal of the History of Ideas*, 20(1), 1959, pp. 3–22.

BEDOUELLE, Guy. « Le tournant de l'imprimerie », In Guy Bedouelle & Bernard Roussel (éd.), *Les temps des Réformes et la Bible*, Paris, Éditions Beauchesne, 1989, pp. 58–78.

BENTLEY, J.H. *Humanists and Holy Writ: New Testament Scholarship in the Renaissance*, Princeton, Princeton University Press, 1983.

BERNIER, Jean. « Le Problème de la tradition chez Richard Simon et Jean Le Clerc », *Revue des Sciences Religieuses*, 82(3), 2008, pp. 199–233.

BERNUS, Auguste. *Richard Simon et son Histoire critique du Vieux Testament. La critique biblique au siècle de Louis XIV*, Lausanne, 1869.

BLOCH, Marc. *Apologie pour l'histoire ou métier d'histoire*, Paris, Armand Collin, 1952.

BOYER, Pascal. *Tradition as Truth and Communication: A Cognitive Description of Traditional Discourse*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990.

BRAVO, Benedetto. « Critique in the Sixteenth and Seventeenth Centuries and the Rise of the Notion of Historical Criticism », In C. Ligota & J.-L. Quantin (éd.), *History of Scholarship: A Selection of Papers from the Seminar on the History of Scholarship Held Annually at the Warburg Institute*, Oxford, Oxford University Press, 2006, pp. 135-195.

BURGER, Hans. « Foundation or Perspective? On the Usefulness of Formation and Epistemology », In, H. Burger, A. Huijgen, & E. Peels (éd.), *Sola Scriptura. Biblical and Theological Perspectives on Scripture, Authority, and Hermeneutics*, Boston, E.J. Brill, 2018, p. 56-78.

--- et Arnold HUIJGEN & Eric PEELS. « Introduction », In H. Burger, A. Huijgen, & E. Peels (éd.), *Sola Scriptura. Biblical and Theological Perspectives on Scripture, Authority, and Hermeneutics*, Boston, E.J. Brill, 2018, pp. 1-16.

BUSTAMANTE KUSCHEL, Gonzalo. « Duso's critique of political philosophy: From Methodology to a Postmodern Retrieval of Democracy », *Constellations*, Vol. 23, No. 4, 2015, pp. 563-572.

CALLEGARO, Francesco. *La science politique des modernes. Durkheim, la sociologie et le projet d'autonomie*, Paris, Economica, 2015.

CAMERON, Euan. « The Cultural and Sociopolitical Context of the Reformation », In dans Magne SÆBØ (éd.), *Hebrew Bible / Old Testament. The History of Its Interpretation. Volume II. From the Renaissance to the Enlightenment*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2008, pp. 329–346.

CAMPOREALE, Salvatore. « Lorenzo Valla's oratio on the pseudo-donatio of Constantine: Dissent and Innovation in Early Renaissance Humanism », *Journal of the History of Ideas*, 57(1), 1996, pp. 9-26.

CHIGNOLA, Sandro. « History of political thought and the history of political concepts: Koselleck's proposal and Italian research », *History of political thought*, Vol. XXIII, No. 3, Autumn 2002, pp. 517-541.

CLAIRE, Lucie. « Artis historicae penus : préservation et remise en cause des modèles dans l'anthologie de J. Wolf », In C. Bohnert & F. Gevrey (éd.), *L'anthologie : Histoire et enjeux d'une forme éditoriale du Moyen Âge au XXIe siècle*, Reims, Université de Reims Champagne-Ardenne, 2014, pp. 141–155.

CONGAR, Yves. *La tradition et les traditions 1 : Essai historique*, Paris, Fayard, 1968.

CUTROFELLO, Andrew. *Discipline and Critique: Kant, Poststructuralism, and the Problem of Modernity*, New York, State University of New York Press, 1994.

D'HONDT, Jacques. « Critique hégélienne », *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, T. 189, No. 2, AVRIL-JUIN 1999, pp. 169-180.

DANTE, « La Divine Comédie », In *Œuvres complètes*, Paris, La Pochothèque, 1996, pp. 593-1024.

DE BOER Karin et Ruth SONDEREGGER, « Introduction », In K. de Boer & R. Sonderegger (éd.), *Conceptions of Critique in Modern and Contemporary Philosophy*, New York, MacMillan and Co., 2012, pp. 1-9.

DE VRIES, Hent. « Introduction », In Hent De Vries (éd.), *Religion: beyond a concept*, New York, Fordham University Press, 2008, pp. 1-98.

DELEUZE, Gilles. *La philosophie critique de Kant*, Paris, Presses Universitaires de France, 1963.

DEWEY, John. *Human Nature and Conduct. An Introduction to Social Psychology*, New York, Henry Holt and Company, 1922.

DILTHEY, Wilhelm. « Das hermeneutische System Schleiermachers in der Auseinandersetzung mit der älteren protestantischen Hermeneutik », In M. Redeker (éd.): *Leben Schleiermachers, Zweiter Band: Schleiermachers System als Philologie und Theologie. (GS XIV)*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1985, pp. 595–787.

DOUGLAS, Mary. *How Institutions Think*, Syracuse, Syracuse University Press, 1986.

DURKHEIM, Émile. « Représentations individuelles et représentations collectives », *Revue de Métaphysique et de Morale*, tome VI, 1898, pp. 273–302.

--- *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1960.

--- *Pragmatisme et sociologie*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1995.

--- *De la division du travail social*, Paris, Presses Universitaires de France, 2017.

DZIUBA Agnieszka et Jan KTOS, « Teoria historiografii w *De historica facultate* Francesco Robortello », *Roczniki humanistyczne*, n° 49(3), 2001, pp. 51-59.

ERIKSEN, T.B. « Some Sociopolitical and Cultural Aspects of the Renaissance », In Magne SÆBØ (éd.), *Hebrew Bible / Old Testament. The History of Its Interpretation. Volume II. From*

*the Renaissance to the Enlightenment*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2008, pp. 94–105.

FARRAR, W.F. *History of Interpretation*, London, MacMillan and Co., 1886.

FEBVRE, Lucien. *Le Problème de l'incroyance au XVIe siècle : La Religion de Rabelais*, Paris, Albin Michel, 2003.

FINK, Eugen. « Les concepts opératoires dans la phénoménologie de Husserl », In *Proximité et distance : Essais et conférences phénoménologiques*, Grenoble, Million, 1994, pp. 147-167.

DE LA FONTAINE, Jean. « À Monseigneur l'évêque de Soissons. En lui donnant un Quintilien de la traduction d'Oratio Toscanella », In Pierre Clarac (éd.), *Œuvres diverses*, Paris, Gallimard, 1991, pp. 647-649.

FONTIUS, Martin. « Critique », In R. Reichardt et al. (éd.), *Handbuch politisch-sozialer Grundbegriffe in Frankreich 1680-1820, Heft 5: Critique (Martin Fontius); Financier, Banquier, Capitaliste (Anette Höfer); Matérialisme, Matérialiste (Rolf Geißler)*, München, R. Oldenbourg Verlag, pp. 7-26.

FOUCAULT, Michel. *Histoire de la sexualité 1. La volonté de savoir*, Paris, Éditions Gallimard, 1976.

--- « Nietzsche, la généalogie, l'histoire », In *Dits et écrits I. 1954-1975*, Paris, Gallimard, 2001, pp. 1004-1024.

--- *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France (1982–1983)*, Paris, Gallimard/Seuil. 2008.

FUMAROLI, Marc. « Les abeilles et les araignées », In *La Querelle des Anciens et des Modernes XVIIe-XVIIIe siècles, précédé de Les Abeilles et les araignées, essai de Marc Fumaroli de l'Académie Française, Postface de Jean-Robert Armogathe. Édition établie et annotée par Anne-Marie Lecoq*, Paris, Éditions Gallimard, 2001.

FUNKENSTEIN, Amos. *Theology and Scientific Imagination, from the Middle Ages to the Seventeenth Century*, Princeton, Princeton University Press, 1989.

GADAMER, Hans-Georg. « Über den Zusammenhang von Autorität und kritischer Freiheit », *Schweizer Archiv für Neurologie, Neurochirurgie und Psychiatrie*, 133 (1983), pp. 11-16.

--- *Vérité et méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, Paris, Éditions du Seuil, 1996.

GARDINER JANIK, Linda. « Lorenzo Valla: The primacy of Rhetoric and the De-Moralization of History », *History and Theory*, 12(4), 1973, pp. 389–404.

GIBERT, Pierre. *L'invention critique de la Bible. XVe-XVIIIe siècle*, Paris, Gallimard, 2010.

GINZBURG, Carlo. *Rapports de force. Histoire, rhétorique, preuve*, Paris, Gallimard/Seuil, 2003.

--- *Le fil et les traces : vrai faux fictif*, Paris, Verdier, 2010.

--- « Préface », In Lorenzo VALLA, *La donation de Constantin. Sur la donation de Constantin, à lui faussement attribuée et mensongère*, Paris, Les Belles Lettres, 2012, pp. ix-xxxi.

GRAFTON, Anthony. *Joseph Scaliger. A Study in the History of Classical Scholarship. II. Historical Chronology*, Oxford, Clarendon Press, 1983.

--- *Defenders of the Text. The Traditions of Scholarship in an Age of Science, 1450-1800*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1991.

--- *Fausaires et critiques. Créativité et duplicité chez les érudits occidentaux*, Paris, Les Belles Lettres, 1993.

--- *New Worlds, Ancients Texts: The Power of Tradition and the Shock of Discovery*, Cambridge, Massachusetts, The Belknap Press of Harvard University Press, 1995.

--- *What was History? The Art of History in Early Modern Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012.

GRANDJEAN, Antoine. *Critique et réflexion. Essai sur le discours kantien*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2009.

HABERMAS, Jürgen, *Connaissance et intérêt*, Paris, Éditions Gallimard, 1976.

--- *Le discours philosophique de la modernité. Douze conférences*, Paris, Éditions Gallimard, 1988.

HAMMER, Espen. *Philosophy and Temporality from Kant to Critical Theory*, Cambridge, Cambridge University Press, 2011.

HARTOG, François. « Temps et histoire. 'Comment écrire l'histoire de France ?' », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*. 50<sup>e</sup> année. N. 6, 1995, pp. 1219-1236.

--- *Régimes d'historicité. Présentisme et expériences du temps*, Paris, Gallimard/Seuil, 2003.

HEGEL, G.W.F. *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1998.

HEIDEGGER, Martin. *Kant et le problème de la métaphysique*, Paris, Éditions Gallimard, 1953.

--- *Schelling. Le traité de 1809 sur l'essence de la liberté humaine*, Paris, Gallimard, 1977.

HUIJGEN, Arnold. « Alone Together: *Sola Scriptura* and Other Solas of the Reformation », In H. Burger, A. Huijgen, & E. Peels (éd.), *Sola Scriptura. Biblical and Theological Perspectives on Scripture, Authority, and Hermeneutics*, Boston, E.J. Brill, 2018, pp. 79-104.

JACOPIN Paul & Jacqueline LAGRÉE. *Érasme, humanisme et langage*, Paris, Presses Universitaires Françaises, 1996.

JAUMANN, Herbert. *Critica. Untersuchungen zur Geschichte der Literaturkritik zwischen Quintilian und Thomasius*, Leiden, E.J. Brill, 1995.

JEHASSE, Jean. *La Renaissance de la critique. L'essor de l'Humanisme érudit de 1560-1614*, Paris, Honoré Champion, 2002.

JOAS, Hans. « Durkheim et le pragmatisme. La psychologie de la conscience et la constitution sociale des catégories », *Revue française de sociologie*, 25(4), 1984, pp. 560–581.

KARSENTI, Bruno. *La société en personnes. Études durkheimiennes*, Paris, Economica, 2006.

--- « Autorité et théologie. Peterson et la définition chrétienne du dogme », *Archives de philosophie*, 2011/1, N°4, pp. 149-168.

--- « Structuralisme et religion », In Olivier Remaud, Jean-Frédéric Schaub et Isabelle Thireau (dir.) *Faire des sciences sociales. Comparer*. Paris, Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales, 2012.

--- *D'une philosophie à l'autre. Les sciences sociales et la politique des modernes*, Paris, Éditions Gallimard, 2013.

KELLEY, D.R. *Foundations of Modern Historical Scholarship: Language, Law and History in the French Renaissance*, New York, Columbia University Press, 1970.

KILLEEN Kevin & Peter J. FORSHAW (éd.). *The Word and the World. Biblical Exegesis and Early Modern Science*, New York, Palgrave Macmillan, 2007.

KLEINBERG, Ethan. « Back to Where We've Never Been: Heidegger, Levinas, and Derrida on Tradition and History », *History and Theory* 51, no. 4, Theme Issue 51: *Tradition and History* (December 2012), pp. 114-135.

KOSELLECK, Reinhart. « Begriffsgeschichte und Sozialgeschichte », In Peter Christian Ludz (éd.), *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie. Sonderheft 16. Soziologie und Sozialgeschichte*, Opladen, Westdeutscher Verlag, 1972, pp. 116-131.

--- « Krise », In O. Brunner, W. Konze, & R. Koselleck (éd.), *Geschichtliche Grundbegriffe : Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland, Band 3*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1982, pp. 617-50.

--- « Sozialgeschichte und Begriffsgeschichte », In *Begriffsgeschichten. Studien zur Semantik und Pragmatik der politischen und sozialen Sprache*, Frankfurt, Suhrkamp Verlag, 2006, pp. 9-31.

--- « Sprachwandel und Ereignisgeschichte », In *Begriffsgeschichten. Studien zur Semantik und Pragmatik der politischen und sozialen Sprache*, Frankfurt, Suhrkamp Verlag, 2006, pp. 32-55.

--- *Le futur passé. Contribution à la sémantique des temps historiques*, Paris, Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales, 1990.

LANE, N.S. Anthony. "Sola Scriptura? Making Sense of a Post-Reformation Slogan », In David F. Wright & Philip Satterthwaite (éd.), *A Pathway into Holy Scripture*, Grand Rapids, Eerdmans, 1994, pp. 297-327.

LAPLANCHE, François. *L'écriture, le sacré et histoire. Érudits et politiques protestants devant la Bible en France au XVIIe siècle*, Amsterdam, APA - Holland University Press, 1986.

LARDET, Pierre. « Entre grammaire et philosophie, la philologie, science ou art ? Sur l'emendatio à la Renaissance et au-delà », In D. Thouard, F. Vollhardt, & F. Zini Mariani (éd.), *Philologie als Wissensmodell / La philologie comme model de savoir*, Berlin/New York, Walter De Gruyter, 2010, pp. 35-108.

LEA, H.C. « The "Donation of Constantine" », *The English Historical Review*, 10(37), 1895, pp. 86-7.

LEBRUN, Gérard. *Kant et la fin de la métaphysique. Essai sur la « Critique de la faculté de juger »*, Paris, Armand Collin, 1970.

LEBRUN, Jacques. "SIMON (Richard)," In *Supplement au Dictionnaire de la Bible XII*, Paris, Letouzey et Ané, 1996, pp. 1353-1383.

LECLER, Joseph. « Protestantisme et 'libre examen'. Les étapes et le vocabulaire d'une controverse », *Recherche de science religieuse*, 57, 1969, pp. 321-374.

LEVINE, M. Joseph. « Reginald Pecock and Lorenzo Valla on the Donation of Constantine », *Studies in the Renaissance*, 20, 1973, pp. 118-143.

LORENZINI Daniele et Arnold I. DAVIDSON. « Introduction », In Michel FOUCAULT, *Qu'est-ce que la critique ? suivi de La culture de soi*, H.-P. Fruchaud & D. Lorenzini (éd.), Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2015, pp. 11-30.

LORIGA, Sabina. « Préface à la nouvelle édition » In Reinhart KOSELLECK, *Le futur passé. Contribution à la sémantique des temps historiques*, Paris, Éditions des l'École des hautes études en sciences sociales, 2016, pp. 7-23.

MAGNARD, Pierre. « La tradition chez Bossuet et chez Richard Simon », In *La prédication au XVIIe siècle (Actes du Colloque pour le trois cent cinquantième anniversaire de la naissance de Bossuet, Dijon, les 2, 3 et 4 décembre 1977)*, Paris, A.G. Nizet, 1980, pp. 375–387.

MARIE-ANTOINE, Père. *Le protestantisme confondu par le seul argument d'autorité*, Impr. du patronage St. Pierre, Nice, 1889.

MOORE, A.W. « The Transcendental Doctrine of Method », In Paul Guyer (éd.), *The Cambridge Companion to Kant's Critique of Pure Reason*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010, pp. 310-326.

MOMIGLIANO, Arnaldo. « Ancient History and the Antiquarian », *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 13(3/4), 1950, pp. 285–315.

--- « L'eredita della filologia antica e il metodo storico », *Rivista storica italiana*, 70, 1958, pp. 442–458.

MONTAIGNE, Michel de. *Essais*, Bordeaux, 1588.

MÜLLER, Jan-Werner. « On conceptual history », In D. M. McMahon & S. Moyn (éd.), *Rethinking Modern European Intellectual History*, Oxford, Oxford University Press, 2014, pp. 74-93.

ORTIGUES, Edmond. *Religions du livre. Religions de la coutume*, Paris, Éditions Le Sycomore, 1981.

--- « Écritures et traditions au Concile de Trente », In *Religions du livre. Religions de la coutume*, Paris, Éditions Le Sycomore, 1981, pp. 187–223.

PANKAKOSKI, Timo. « Conflict, Context, Concreteness: Koselleck and Schmitt on Concepts », *Political Theory*, 38(6), 2010, pp. 749-779.

PFEIFFER, Rudolf. *History of Classical Scholarship from the Beginnings to the End of the Hellenistic Age*, Oxford, Oxford University Press, 1968.

PITASSI, Maria-Cristina. *Entre croire et Savoir. Le problème de la méthode critique chez Jean Le Clerc*, Leiden, E.J. Brill, 1987.

--- « Fondements de la croyance et statut de l'Écriture : Bayle et la question de l'examen », In *Les 'Éclaircissements' de Pierre Bayle. Édition des Éclaircissements du Dictionnaire historique et critique et études recueillies par Hubert Bost et Anthony McKenna*, Paris, Champion, 2010, pp. 143-160.

--- « Le paradoxe de l'examen au début du XVIII<sup>e</sup> siècle », In *Libertinage et philosophie au XVII<sup>e</sup> siècle*, n. 13, Saint-Étienne, Publications de l'Université de Saint-Étienne, 2012, pp. 149-161.

--- *La construction protestante d'un mythe de la modernité : le libre examen de la Bible*, Paris, Champion (à paraître).

PLATON, « Timée », In Victor COUSIN (trad.), *Œuvres de Platon. Tome douzième*, Paris, Rey et Gravier Libraires, 1839, pp. 95-244.

PRANCHÈRE, Jean-Yves. *L'autorité contre les Lumières. La philosophie de Joseph de Meistre*, Genève, Librairie Droz, 2004.

QUANTIN, Jean-Louis. « L'Augustin du XVII<sup>e</sup> siècle ? Questions de corpus et de canon », In L. Devillairs (éd.), *Augustin au XVII<sup>e</sup> siècle. Actes du Colloque organisé par Carlo Ossola au Collège de France les 30 septembre et 1er octobre 2004*, Firenze, Leo S. Olschki, 2007, pp. 3-77.

RANKE, Leopold Van. *Geschichten der romanischen und germanischen Völker: von 1494 bis 1535. Ersten band*, Leipzig/Berlin, B. Reimer, 1824.

RAWLS WARFIELD, Anne. « Durkheim and Pragmatism: An Old Twist on a Contemporary Debate. *Sociological Theory*, 15(1), 1997, pp. 5–29.

RICHTER, Melvin. *The History of Political and Social Concepts. A Critical Introduction*, Oxford, Oxford University Press, 1995.

RICOEUR, Paul. « Herméneutique et critique des idéologies », In *Du texte à l'action. Essais d'hérmeneutique II*, Paris, Éditions du Seuil, pp. 367-416.

ROGERSON, W. John. « Early Old Testament Critics in the Roman Catholic Church – Focusing on the Pentateuch », In Magne SÆBØ (éd.), *Hebrew Bible / Old Testament. The History of Its Interpretation. Volume II. From the Renaissance to the Enlightenment*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2008, pp. 837-842.

RÖTTGERS, Kurt. « Kritik », In O. Brunner, W. Conze, & R. Koselleck (éd.), *Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland, Band 3*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1982, pp. 651-675.

SÆBØ, Magne (éd.). *Hebrew Bible / Old Testament. The History of Its Interpretation. Volume II. From the Renaissance to the Enlightenment*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2008.

SANDYS, J.E. *A History of Classical Scholarship from the sixth century B.C. to the end of the Middle Ages*, Cambridge, Cambridge University Press, 1903.

SCHIFFMAN, Zachary. *The Birth of the Past*, Baltimore, John Hopkins University Press, 2011.

SENTROUL, Charles. « La vérité selon Kant », *Revue néo-scholastique*, 11<sup>e</sup> année, N. 43, 1904, pp. 299-320.

SEXTUS EMPIRICUS. « Contre les grammariens », In Pierre Pellegrin (dir.), *Contre les professeurs*, Paris, Éditions du Seuil, 2002.

SHILLS, Edward. *Tradition*, Chicago, Chicago University Press, 1981.

SKINNER, Quentin. *The Foundations of Modern Political Thought. Volume 2: The Age of Reformation*, Cambridge, Cambridge University Press, 1978.

STEINMANN, Jean. *La critique devant la Bible*, Paris, Fayard, 1956.

STRAUSS, Léo. *La critique de la religion chez Spinoza ou Les fondements de la science spinoziste de la Bible*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1996.

STROUMSA, G. Guy. *A New Science. The Discovery of Religion in the Age of Reason*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 2010.

TARAN, Léonardo. « *Amicus Plato sed magis amica veritas. From Plato and Aristotle to Cervantes* », *Antike und Abendland Berlin*, vol. 30, n° 2, 1984, pp. 93-124.

TONELLI, Giorgio. « 'Critique' and Related Terms Prior to Kant : A Historical Survey », *Kant-Studien*, N° 69 (1-4), 1978, pp. 119-148.

TROELTSCH, Ernst. « La crise de l'historisme », In *Religion et histoire. Esquisses philosophiques et théologiques*, Genève, Labor et Fides, 1990, pp. 197-228.

--- *Protestantisme et modernité, Protestantisme et modernité*, Paris, Gallimard, 1991.

VAN DEN BELT, Henk. « The Problematic Character of *Sola Scriptura* », In H. Burger, A. Huijgen, & E. Peels (éd.), *Sola Scriptura. Biblical and Theological Perspectives on Scripture, Authority, and Hermeneutics*, Boston, E.J. Brill, 2018, pp. 38-55.

--- "Sola Scriptura: An Inadequate Slogan for the Authority of Scripture", *Calvin Theological Journal*, 2016, n.51, pp. 204-226.

VAN HORN MELTON, James. « Otto Bruner and the Ideological Origins of Begriffsgeschichte », In H. Lehmann & M. Richter (éd.), *The Meaning of Historical Terms and Concepts. New Studies on Begriffsgeschichte*, Washington, German Historical Institute, 1996, pp. 21–33.

VENARD, Marc. « La Bible et les nouveaux mondes », In Guy Bedouelle & Bernard Roussel (éd.), *Les temps des Réformes et la Bible*, Paris, Éditions Beauchesne, 1989, pp. 823–861.

WARNKE, Georgia. « Solidarity and Tradition in Gadamer’s Hermeneutics », *History and Theory* 51, no. 4, Theme Issue 51: *Tradition and History* (December 2012), pp. 6-22.

WISSE, Maarten. « Contra et Pro Sola Scriptura », In H. Burger, A. Huijgen, & E. Peels (éd.), *Sola Scriptura. Biblical and Theological Perspectives on Scripture, Authority, and Hermeneutics*, Boston, E.J. Brill, 2018, pp. 19-37.

WOODBIDGE, J.D. « Richard Simon le “père de la critique biblique” », In J.-R. Armogathe (éd.), *Le Grand Siècle et la Bible*, Paris, Éditions Beauchesne, 1989, pp. 314-338.

ZINKEISEN, F. « The Donation of Constantine as Applied by the Roman Church », *The English Historical Review*, 20(36), 1894, pp. 625-632.

### **Ressources analytiques**

*Bibliothèque Nationale de France*. Accessible à l’adresse suivante : <http://catalogue.bnf.fr/index.do>

*Biblioteca Nacional de Portugal*. Accessible à l’adresse suivante : <http://catalogo.bnportugal.pt/ipac20/ipac.jsp?profile=>.

*Catalogue « e-rara »*. Accessible à l’adresse suivante : <https://www.e-rara.ch>.

*Centre National de Ressources Textuelles et Lexicales.* Accessible à l'adresse suivante :  
<http://www.cnrtl.fr>.

*Dutch Pamphlets Online.* Accessible à l'adresse  
suivante <http://primarysources.brillonline.com/browse/dutch-pamphlets-online>.

*English Short Title Catalogue de la British Library.* Accessible à l'adresse suivante :  
[http://estc.bl.uk/F/NRABJ9FSKUKC22MUJSJ965PGF3FJQPQKTY6NMU9AK25AGLBB3JS-40455?func=file&file name=find-b&local base=BLL06/](http://estc.bl.uk/F/NRABJ9FSKUKC22MUJSJ965PGF3FJQPQKTY6NMU9AK25AGLBB3JS-40455?func=file&file%20name=find-b&local%20base=BLL06/)

*Gesamtkatalog der Wiegendrucke.* Accessible à l'adresse suivante :  
<http://www.gesamtkatalogderwiegendrucke.de>

*Incunabula Short Title Catalogue.* Accessible à l'adresse suivante :  
[https://data.cerl.org/istc/ search](https://data.cerl.org/istc/search)

*L'Instituto Centrale per il Catalogo Unico.* Accessible à l'adresse suivante :  
<http://opac.sbn.it/opacsbn/opac/iccu/free.jsp>.

*Short Title Catalogue Netherlands.* Accessible à l'adresse suivante :  
<http://picarta.nl/xslt/DB=3.11/LNG=EN/?COOKIE=U64873,KSTCNLogin,I20,B1996+++++,SY,NSTCN+default+login,D3.11,E7c83605c-7c80,A,H,R81.66.134.208,FY>

*Universal Short Title Catalogue.* Accessible à l'adresse suivante :  
<https://www.ustc.ac.uk/index.php/searchzvdd.de/startseite/>

## ANNEXE 1 : CORPUS CRITICORUM

### Présentation des ouvrages par ordre alphabétique

1. AEGINATA, Paulus. « De diebus criticis [Thoma Linacro Anglo interprete] » In Claudius Galenus. *De naturalibus facultatibus libri tres. De pulsum usu liber unus*, Paris, Simon de Colines, 1528.
2. ALPINO, Prospero. *Medicinalium Observationum Historico-Criticarum Libri Septem: Symptomatum Et Crisium tam salutarium, quam exitialium, dierum item Decretiorum, & Urinarum praedictiones, varios eventus in omnium fere morborum genere demonstrantes, & praesagiendae vitae ac mortis aegrotantium rationem demonstrantes*, Frankfurt-Main, Haer. Jacobi Fischeri, 1621.
3. ALSTED, Johann Heinrich. *Panacea Philosophica; Id Est, Facilis, Nova, Et Accurata Methodus docendi & discendi universam Encyclopædiam: Septem sectionibus distincta. Accessit eiusdem Criticus, De Infinito harmonico Philosophiae Aristotelicæ, Lullianæ & Rameæ*, Herborn, s.n., 1610.
4. ALSTED, Johann Heinrich. *Orator: Sex libris informatus: In Quorum I. Præcognita. II. Oratoria communis. III. Epistolica. IV. Methodus Eloquentiae. V. Critica. VI. Rhetorica Ecclesiastica. Accedit Consilium de Locis Communibus recte adornandi*, Herborn, s.n., 1612.
5. ANDREA, Valerio (éd.). *Ratio orthographiae ab Aldo P.F. Manutio olim collecta. Aucta & illustrata è veteribus ac recentibus Grammaticis, Criticis, aliisque antiquitatis monumentis a Valerio Andrea, Brabanto, Accessit ab eodem De recta interpungendi ratione ac distinctionum notis*, Douai, Balthazar Bellère, 1610.
6. ANON (éd.). *Expositiones suo loco cum textu Auicenne alligate Gentilis Fulginei atque Thadei Florentini in secundam seu de criticis quarti canonis*, Napoli, Sigismondo Mayr, 1511.

7. ANON (éd.). *C. Plinii Secundi ad Lupercum epistola critica et apologetica. Emendatior prodit, qua latina, qua graeca*, Paris, J. Libert, 1613.
  
8. ANON. *Catascopos or A surveigh and critique censure of the Christian world*, London, William Stansby, 1615.
  
9. ANON. *Looke about you, or the fault-finder, and criticall observer, characterising himselfe and others*, London, s.n., 1647.
  
10. ANON. *L'Entrée magnifique et triomphante de Mardy-gras dans toutes les villes de son royaume. Avec les resiouyssances de toutes les Harangeres de Paris. Et les Arrests donnez tant contre tous les Critiques, Rabats-joyes, Mauplaisans et trouble-festes*, Paris, s.n., 1650.
  
11. APROSIO, Angelico. *Il vaglio critico di Masoto Galistoni Da Terama, sopra il Mondo Nuovo Del Cavalier Tomaso Stigliani da Matera*, Treviso, Girolamo Righettini, 1637.
  
12. ARGOLI, Andrea. *De diebus criticis, et de aegrorum decubitu libri duo*, Padova, Paulus Frambottus, 1639.
  
13. AUTUMNUS, Bernardus (éd.). *Decii Iunii Iuuenalis Aquinatis et Aulii Persii Flacii Equitis Romani Satyrae et in eas Commentationes, Observationes et Paralipomena Bernardi Autumni. Opus ornatum sententiis & opinionibus Criticorum ac Notis, quibus loca obscuriora Persji perperam explorata ab aliis interpretibus illustrantur*, Paris, R. Fouët, 1607.
  
14. BABATIUS, Johann [Resp.] / MISLENTA, Coelestino [Praes.]. *Confessio Aguris Plenior, De Deo Patre, Eiusq. Filio Unigenito ex cap. 30. v. 4. Proverb: vindicata analysi Hebraeo-Critica, Logica, & Theologica*, Königsberg, s.n., 1622.
  
15. BAZIN, [s.n.]. *Ergo expectandus die critico naturae motus*, Paris, s.n., 1622.

16. BARBIERI, Niccolò. *La supplica, discorso famigliare di Nicolò Barbieri detto Beltrame, diretta a quelli che scrivendo ò parlando trattano de comici trascurando i meriti delle azioni virtuose. Lettura per que' galanhuomini che non sono in tutto critici, ne affatto balordi*, Venezia, Marco Ginammi, 1634.
  
17. BIONDO, Michelangelo. *De diebus decretoriis, et crisi eorumque verissimis causis in via Galeni, contra neotericos libellus. Abrahae aven Hezre De luminaribus & criticis diebus tractatus*, Roma, Antonio Blado, 1544.
  
18. BLÜM, Georg. *Has Inaugurales Positiones De Crisi Et Diebus Criticis*, Basel, Georg Decker, 1636.
  
19. BLUME, Johannes. *De Musarum Styli Et Criticorum Aestimio Dissertatio*, Hamburg, Paul Lange, 1625.
  
20. BOATE, Arnold. *De textus Hebraici Veteris Testamenti certitudine et authentia : contra Ludovici Capelli criticam, epistola*, Paris, Theodore Pepingué & Stephane Maucroy, 1650.
  
21. BODIER, Thomas. *De ratione et usu dierum criticorum opus recens natum, in quo mens tum ipsius Ptolemaei, tum aliorum astrologorum hac in parte dilucidatur, cui accedit Hermes Trismegistus de decubitu infirmorum*, Paris, André Wechel & Oudin Petit, 1555.
  
22. BRAWEN, Justus. *Commonefactio Logica, pro usu nativo Logicæ: tam analysin Interpretativam & Criticam, quam Universam & Privam Synthesin per praecepta exhibens*, Rostock, Johannes Hallewardius, 1643.
  
23. BRINCK, Melchior [Resp.] / LEDEBUHR, Caspar [Praes.]. *Disputatio critica prima, super Jobum*, Königsberg, Johann Reusner, 1642.
  
24. BRITO, João Soares de. *Apologia em que defende Joam Soares de Brito a poesia do Principe dos Poetas d'Hespanha Luis de Camoens No canto 4. da est. 67. à 75. & cant. 2.*

- est. 21. & responde as Censuras d'hum critico d'estes tempos, Lisboa, Lourenço de Anveres, 1641.
25. BRUN, Antonio. *Amico-Critica Monitio Ad Galliae Legatos, Monasterium Westphalorum Pacis Tractandae Titulo Missos: Sive Observationes NN. Germano-Franci Ad Epistolas, Quas ijdem Galliae Legati ad singulos S.R. Imperii Principes, & Diætam Francofurtensem scripsere*, Frankfurt-Main, s.n., 1644.
26. BRUNEN, Ludovico [Resp.] / MYLIUS, Andreas [Praes.]. *Disputatio critica prior de interpretatione Scripturae Sacrae*, Königsberg, Laurentius Segebadius, 1637.
27. BUCHER, Caspar. *Mercurius Sive Oratio: In Qua, Occasione Fabulae De Mercurio Et Statuario, prodigiosi Philautiae Mercatores, nec non deformes Criticorum Simiæ perstringuntur*, Tübingen, Johann Alexander Cellius, 1615.
28. BUXTORF, Johannes (éd.). *Biblia Sacra Hebraica & Chaldaica. Cum Masora, quae Critica Hebræorum sacra est, Magna & Parva, ac selectissimis Hebræorum interpretum Comentariis, Rabbi Salomonis Jarchi, R. Abrahami Aven Esræ, R. Davidis Kimchi, R. Levi Gerson, R. Saadie Gaon, R. Jeschajæ, & Notis ex authore, quem Baam Turim vocant, collectis, quibus textus Grammaticè & Historicè illustratur*, Basel, Ludovic König, 1618/1619.
29. BUXTORF, Johannes. *Tiberias. Sive Commentarius Masorethicus Triplex: Historicus, Didacticus, Criticus. Ad illustrationem Operis Biblici Basileensis conscriptus, quo Primum Historia Masoretharum Tiberiensium, sive à quibus Masora conscripta sit, excutitur: quid item tractet, quae ejus methodus, & quo fine in venta sit, amplè explicatur. Secundo Clavis Masoræ Traditur, per quam ad maxima & minima Masoræ penitus cognoscenda, facillimus datur aditus. Tertio Castigationes Innumerorum mendorum per universam Masoram proponuntur*, Basel, Ludovic König, 1620.
30. BUXTORF, Johannes [le Jeune]. *Concordantiae Bibliorum Hebraicae, Nova Et Artificiosa Methodo Dispositae, In Locis Innumeris Depravatis emendatae, deficientibus plurimis*

*expletæ, Radicibus antea confusis distinctæ, & significatione vocum omnium Latinâ illustratæ: Quibus Primum LOCUS quaesitus quasi in momento ostenditur, aut facillimo iucundissimoq[ue] labore invenitur. Secundo LEXICI Hebraici omnibus vocibus flexilibus completi, forma absoluta proponitur. Denique MASORA sive CRITICE perfecta, quoties, qua formâ, quo libro, cap. & versu unaquæque vox declinabilis in textu Hebraeo invenitur, numerato traditur. Accesserunt Novæ Concordantiæ Chaldaicæ omnium vocum, quæ Corpore Bibliorum Hebraico continentur, Basel, Ludovic König, 1632.*

31. BYTHNER, Victor. *Clavis linguæ sanctæ universas voces Pentateuchi Sententiis Biblicis comprehendens, earumque Analysin criticè exhibens*, Cambridge, Roger Daniel, 1648.
32. BYTHNER, Victor. *Lyra Prophetica Davidis Regis, sive Analysis Critico-Practica Psalmorum*, London, Jacob Flesher, 1650.
33. CALCAGNINI, Celio. *Epistolarum Criticarum & Familiar: Libri XVI. Et Rerum Varietate, Et Dictionis Elegantiâ, Cum Studiosæ Iuventuti, tùm etiam doctis viris adprimè utiles*, Amberg, Johann Schönfeld, 1608.
34. CALOV, Abraham. *Criticus Sacer, vel Commentarii Apodictico-Elenchtici super Augustanam Confessionem*, Leipzig, Haer. Hallervordianorum & Jochimi Wildens / Rostock, Timotheus Ritzsch, 1646.
35. CAMPBELL, Ninian. *Apologia criticae. In quâ breuiter huius facultatis vtilitates ostenduntur*, Saumur, L. Guyon, 1628.
36. CAMPEGGI, Annibale. *Lusus autumnalis in Criticos, & antiquarios*, Pavia, Pietro Bartoli, 1622.
37. CAPPEL, Louis. *Critica sacra. Sive de Variis quæ in Sacris Veteris Testamenti libris occurrunt lectionibus libri sex*, Paris, Sebastien & Gabriel Cramoisy, 1650.

38. CAROLI, Philippus. *Criticus. Cum absolutis ad Atticum Epistolis, Agellij Noctium Atticarum Scriptoris Professionem Publicam aggredetur*, Altdorf, Balthasar Scherffius, 1628.
39. CARTAGENA, Antonio. *Liber de peste, de signis februm et de diebus criticis. Additus est etiam huic operi libellus eiusdem de fascinatione*, Alcalá de Henares, Miguel de Eguía, 1530.
40. CASTELLI, Pietro. *De abusu circa dierum criticorum enumerationem*, Messina, Giovanni Francesco de Bianco, 1642.
41. CASTELLI, Pietro. *In Hippocratis aphorismos primi libri. Critica doctrina per puncta et quaestiones*, Macerata, Pietro Salvioni, 1648.
42. CASTIGLIONE, Giuseppe. *Observationum in criticos. Decas prima*, Roma, Guillelmo Facciotti, 1605.
43. CEREZO Y VELASCO, Lázaro. *Respuesta que satisfaze a la excelencia del Señor don Iuan de Luna y Mendoza, marques de Montesclaros, cerca de una pregunta, que hizo su excelencia de la causa de los días criticos, que son los que iuzgan las enfermedades agudas*, Sevilla, Alonso Rodríguez Gamarra, 1617.
44. CHOPPIN, René. *De pontificio Gregorii XIII: ad Gallos diplomate, Senatusconsultis Parisiensibus a criticorum notis vindicatio gratulaloria oratio*, Paris, Guillaume Bichon, 1591.
45. CLAUDER, Jacob [Resp.] / OSTERMANN, Johann Erich [Praes.]. *Criticen, Sive Facultatem Scriptorum Loca Dubia Examinandi, Deculpandi, Emendandi, Exerciti[i]*, Wittenberg, Johann Röhner, 1645.
46. CLAUDINI, Giulio Cesare. *Tractatus De Crisibus Et Diebus*, Basel, Johann Jakob Genath, 1620.

47. COLBERG, Johannes [Resp.] / LEDEBUHR, Caspar [Praes.]. *Disputatio Critica Quinta, Super Orationem Jesaianam Tertiam*, Königsberg, Johann Reusner, 1642.
48. COUSINOT, Jacob. *Ergo phlebotomia, die critico, crism imminentem remoratur*, Paris, s.n., 1628.
49. DARIOT, Claude. *Ad astrorum judicia facilis introductio. Tractatus de Electionibus Principiorum idoneorum rebus inchoandis. Quibus accessit Fragmentum de morbis & diebus Criticis ex astrorum motu cognoscendis, eodem authore*, Lyon, Maurice Roy & Louis Pesnot, 1557.
50. DE LUCCA, Matthaeus. *De diebus criticis*, Roma, Andreas Freitag, 1493.
51. DE MAUSSAC, Philippe Jacques. *ΑΠΠΟΚΡΑΤΙΩΝΟΣ ΑΕΞΙΚΟΝ ΤΩΝ ΔΕΚΑ ΠΗΤΟΡΩΝ. Harpocratonis Dictionarium in decem rhetores. Phil. Iacobus Maussacus suppleuit & emendauit. Additae sunt notae, & dissertatio critica in qua de auctore, & de hoc scribendi genere diligenter disputatur*, Paris, Claudius Morellus, 1614.
52. DEMPSTER, Thomas (éd.). *Antiquitatum Romanarum Auctarium seu Supplementum syntagmatis Antiq. Rom. A Ioanne Rosino delineati. Auctore Thoma Dempstero A Muresk IC. Scoto, Qui ex numeris Criticis, Oratoribus & utriusque linguae scriptoribus Grammaticis, Poëtis, Historicis, Iurisconsultis passim laudatus, explicatis & emendatis opus Philologiae studiosis utilissimum, & à multis hactenus expetitur concinnauit*, Köln, Gabriel Cartier, 1613.
53. DEMPSTER, Thomas. *ΚΕΡΑΤΝΟΣ ΚΑΙ ΟΒΕΛΟΣ. In Glossas Libri IV Institutionum Iustiniani. Ubi ad amussim criticam glossae, leges ipsae, Autores Latini, & Graeci examinantur corriguntur*, Bologna, Girolamo Mascheroni, 1622.
54. DONI, Agostino. *L'assaggio dell'Ilcasto Cioè quattro canti Della Crane Soggiogata: Romanzo di Renolzo Doni: Diviso in canti ventiquattro; Dedicato al genio del medesimo;*

*Supplicante La Franchigia trà le Censure de' Critici Della Cortese Inauuertenza de' litterati*, Venezia, Giacomo Sarzina, 1641.

55. EGLISHAM, George. *Accurata methodus erigendi thematis natalitii, in diebus criticis disquirendis*, Edinburgh, Andrew Hart, 1616.
56. ESTIENNE, Henri. *De criticis veteribus Graecis et Latinis eorúmque variis apud poetas potissimum reprehensionibus*, Paris, s.n., 1587.
57. FABRICIUS, Georg. *De re poetica libri III. Quid singulis contineatur, proximè sequens pagina indicabit. Latinorum poëtarum inter se comparationes ex Julij Caesaris Scaligeri Critico desumtae*, Antwerpen, Christophe Plantin, 1580.
58. FELIX, D. *Lauenicus criticus, seu Antiqua iudicationum morborum causa rediuiua. Et longissimis obseruationibus Auenione, huc vsque factis, confirmata*, Avignon, Jean Piot, 1645.
59. FERNELI, Jean. *Monalosphaerium, partibus constans quatuor. Prima, generalis horarij & structuram, & usum, in exquisitā monalosphaerij cognitionem praemittit. Secunda, mobilium solennitatum, criticorumque dierū rationes, multa breuitate complectitur. Tertia, quascūmque ex motu primi mobilis deprōptas utilitates elargitur. Quarta, geometricā praxin breuiusculis demōstrationibus dilucidat*, Paris, Simon de Colines, 1526.
60. FLORIDO, Ambrosio. *Tractatus de annis climatericis, ac diebus criticis*, Padova, Matteo de Meniis, 1612.
61. FRACASTORO, Girolamo. *Homocentrica, eiusdem De causis criticorum dierum per ea quae in nobis sunt*, Venezia, Haer. Lucantonio Giunta, 1538.
62. FREIESLEBEN, Heinrich. *Clio quam ad Sacra Natalitia Viri [...] Thomae Reinesii, vivae Hippocratis imagines, Altenburgensium Aesculapii felicissimi, Critici & [...] aetatem*

*susciipiundi ac deverandi e Coburgiacy Parnassy dorfo ablegat flagrantissimus Apollinis cultor, Henricus Freieslebi Palaeopyrgo-Misnicus, Altenburg, Michael Otto, 1645.*

63. GADDI, Jacopo. *Coronis elogiastica, et poetica, cum notis theologicis, criticis, historicis*, Fermo, Haer. Giovanni Francesco Monti, 1643.
64. GADDI, Jacopo. *De scriptoribus non Ecclesiasticis, Graecis, Latinis, Italicis. Primorum graduum in quinque Theatris scilicet Philosophico, Poetico, Historico, Oratorio, Critico. Iacobi Gaddi Academici Svogliati Critico-historicum, et bipartitum opus*, Firenze, Amadore Massi, 1648.
65. GANIVET, Jean. *Amicus medicorum cum opusculo quod inscribitur "coeli enarrant", et cum abbreviatione Abrahæ Avenezrae de luminaribus et diebus criticis*, Lyon, Philibert Rollet & Barthélemy Frein chez Guillaume Rouillé, 1550.
66. GARBAGNA, Ambrus da / Dottor da CUSAGO [attribution incertaine]. *Discorso astrologico sopra l'anno bisestile 1644, del gran [Zaboi ?] da monza e Jacomette da oren, con un discorso della variazione de giorni critici*, Milano, Filippo Ghisolfi, 1644.
67. GAUDENZIO, Paganino. *Expositionum Iudicarum Libri Duo, Quibus etiam Tacito, Suetonio, aliisque lux conciliatur. Cum additamento critico*, Firenze, Bartolomeo Sermartelli, 1631.
68. GAURICO, Luca. *Super diebus decretoriis (quos etiam criticos vocitant) axiomata, sive aphorismi grandes utique sententiae brevi oratione compraehensae. Enucleavit item pleraque Hippocratis, & Galeni theoremata quae Medici rerum coelestium expertes vix olfecerunt. Isagogicus astrologiae tractatus medicis admodum oportunos*, Roma, Valerio & Luigi Dorico, 1546.
69. GERARDIN, Franciscus. *Ad D. Christian-Theodorum Schosserum, Medicum, Philosophum, Historicum, Poetam, Oratorem, Criticum, & Antiquarium Illustrem. Schediasmata*, Hildesheim, Joachim Gössel, 1619.

70. GOCCLENIUS, Rudolph. *Ratio Solvendi Vitiosas Argumentationes : Pars Critices: Ad Institutiones Dialecticas Pertinens*, Marburg, Paul Egenolff, 1597.
71. GOULSTON, Theodore [et GATAKER, Thomas]. *Versio, variae lectiones et annotationes criticae in opuscula varia Galeni*, London, Philemon Stephens et Christopher Meredith chez Richard Badger, 1640.
72. GRANDI, Giulio Cesare. *L'epopeia divisa in cinque libri. Aggiuntovi il sesto di critiche considerationi*, Lecce, Pietro Micheli, 1637.
73. GRAUMÜLLER, Christophorus [Resp.] / CLAUDERUS, Jacobus [Praes.]. *Dissertationum Criticarum Sectionis Prioris de Occasionibus ΠΑΡΑΓΡΑΜΜΑΤΙΣΜΩΝ, Sive Vitiorum Scripturae Quorumcunq. In Antiquis Auctoribus atque Codd, Wittenberg, Johannis Röhnerus*, 1645.
74. GROSSE, Jakob. *Trias Propositionum Theologicarum : Graecum Novi Testam. stilum a barbaris Criminationibus vindicantium, & sententiam Criticorum Hellenismum propugnantium rectitudini istius nihil derogare, ostendentium*, Hamburg, Heinrich Werner, 1640.
75. GRUTERUS, Janus. *Lampas, Sive Fax Artium Liberalium, Hoc Est, Thesaurus Criticus, In Quo Infinitis Locis Theologorum, Jurisconsultorum, Medicorum, Philosophorum, Oratorum, Historicorum, Poetarum, Grammaticorum, scripta supplentur, corriguntur, illustrantur, notantur. Tomus Primus*, Frankfurt-Main, Johannes Rhodi, 1602.
76. GRUTERUS, Janus. *Lampas, Sive Fax Artium Liberalium, Hoc Est, Thesaurus Criticus, In Quo Infinitis Locis Theologorum, Jurisconsultorum, Medicorum, Philosophorum, Oratorum, Historicorum, Poetarum, Grammaticorum, scripta supplentur, corriguntur, illustrantur, notantur. Tomus Secundus*, Frankfurt-Main, Johannes Rhodi, 1604.
77. GRUTERUS, Janus. *Lampas, Sive Fax Artium Liberalium, Hoc Est, Thesaurus Criticus, In Quo Infinitis Locis Theologorum, Jurisconsultorum, Medicorum, Philosophorum,*

- Oratorum, Historicorum, Poetarum, Grammaticorum, scripta supplentur, corriguntur, illustrantur, notantur. Tomus Tertius*, Frankfurt-Main, Johannes Rhodi, 1604.
78. GRUTERUS, Janus. *Lampas, Sive Fax Artium Liberalium, Hoc Est, Thesaurus Criticus, In Quo Infinitis Locis Theologorum, Jurisconsultorum, Medicorum, Philosophorum, Oratorum, Historicorum, Poetarum, Grammaticorum, scripta supplentur, corriguntur, illustrantur, notantur, Tomus Quartus*. Frankfurt-Main, Johannes Rhodi, 1604.
79. GRUTERUS, Janus. *Lampas, Sive Fax Artium Liberalium, Hoc Est, Thesaurus Criticus, In Quo Infinitis Locis Theologorum, Jurisconsultorum, Medicorum, Philosophorum, Oratorum, Historicorum, Poetarum, Grammaticorum, scripta supplentur, corriguntur, illustrantur, notantur. Tomus Quintus*, Frankfurt-Main, Johannes Rhodi, 1605.
80. GRUTERUS, Janus. *Lampas, Sive Fax Artium Liberalium, Hoc Est, Thesaurus Criticus, In Quo Infinitis Locis Theologorum, Jurisconsultorum, Medicorum, Philosophorum, Oratorum, Historicorum, Poetarum, Grammaticorum, scripta supplentur, corriguntur, illustrantur, notantur. Tomi V. supplementum*, Frankfurt-Main, Johannes Rhodi, 1606.
81. GRUTERUS, Janus. *Lampas, Sive Fax Artium Liberalium, Hoc Est, Thesaurus Criticus, In Quo Infinitis Locis Theologorum, Jurisconsultorum, Medicorum, Philosophorum, Oratorum, Historicorum, Poetarum, Grammaticorum, scripta supplentur, corriguntur, illustrantur, notantur. Tomus Sextus*, Frankfurt-Main, Johannes Rhodi, 1612.
82. GRUTERUS, Janus. « Notae Criticae et Politicae nec non quinquaginta aliquot in Corn. Tacitum discursus, aut auctiores prioribus, aut nouè vulgati », In Franciscus MODIUS (éd.). *Titi Livii Patavini Historicorum Romanorum Principis*, Frankfurt-Main, Haer. Jakob Fischer, 1628.
83. GUTTIÉREZ, Juliano. *De computatione dierum criticarum*, Toledo, Antonio Telléz, 1495/1496.

84. HABRECHT, Isaak. *Crisiologia Sive De Diebus Criticis Ac Decretoriis Disputatio Inauguralis*, Basel, Johann Jakob Genath, 1617.
85. HEINSIUS, Daniel. *Crepundia siliana. Ejusdem Dissertatio de veræ Criticæ apud Veteres ortu, progressu, usúque, cùm in cæteris disciplinis, tum in sacris: et Exercitatio Critica, demonstrans omnem ferè Ægyptiorum, Græcorum, & Latinorum religionem ex Oriente fluxisse*, Cambridge, Roger Daniel, 1646.
86. HERMITE DU MONT VALERIEN [Pseud.]. *Reflexions Chrestiennes, Morales et Politiques, de l'Hermite du mont Valerien, sur toutes les Pieces volentes de ce temps. Ou Jugement Critique, donné contre ce nombre infiny de Libelles diffamatoires, qui ont esté faits depuis le commencement des Troubles, iusques à present*, Paris, s.n., 1649.
87. HOWELL, JAMES [pseud: HIBERNICUS, Mercurio-Mastix]. *A Muzzle for Cerberus, and his three Whelps Mercurius Elencticus, Bellicus, and Melancholicus: Barking against Patriots & Martialists, in the present reign of their unwormed rage. With Criticall reflections, on the revolt of Inchequin in Ireland*, London, R. Smithurst, 1648.
88. IBN EZRA, Abraham. *De luminaribus et diebus criticis*, Padova, Matthæus Cerdonis, 1482.
89. JUNGERMANN, Gottfried (éd.). *C. Iulii Caesaris Quæ exstant: ex nuperâ viri docti accuratissima recognitione. Accedit nunc vetus interpres Græcus librorum VII De bello Gallico, ex bibliotheca P. Petavii Praeterea notæ, adnotationes, commentarii partim veteres, partim noui, in quibus notæ tum politicae, tum criticae Io. Brantii Antuerpiani*, Frankfurt-Main, Claudius Marnius & Haer. Ioannis Aubrii, 1606.
90. KHER, Esaias [Resp.] / HETTENBACH, Ernst [Praes.]. *Disputatio medica de critica morborum solutione eiusdemque praecognitione & praedictione*, Wittenberg, Simon Gronenbergus, 1598.

91. KÜFFNER, Johann. *Spicilegii Oratorii mesis prima : hoc est, Introductio in Philologiae et Criticae Sanioris campum fertilissimum*, Coburg, Johann Eyrich, 1641.
  
92. LA PINELIÈRE, Guérin de. *Le Parnasse ou Le critique des poètes*, Paris, T. Quinet, 1635.
  
93. LAUBANUS, Melchior. *Archetyporum Analyticorum ad integram P. Virg. Maronis Æneidem Libri Septem. Quorum primis quatuor Totidem ÆNIDOS, perpetuâ loculentâque singulorum notam versuum, quam membrorum minutissimorum Analysis Logicâ, Grammaticâ, Rhetoricâ, Mythologicâ, Rituali. Quinto et Sexto, Duo consequentes, ANalysis ferê Logica tantum. Septimo, Reliqui Sex, Synopsibus catholicis cum Summario Epopœiæ totius Operis EPILOGISMO, qua ex Interpretum vett. ac recent. Scholis; qua Philologorum, Criticorumque doctiss. Quotquot haberi potuerunt, Syllogis, Adversariis, Variis, Antiquis, Specilegiis, Ratemationib. Collectaneis, Subcisivis, Elocitis, Symbolis, Observationibus, Miscelaneis, non sine dilectu, Ad Oculum Repraesentantur*, Liegnitz, Sartorianus, 1610.
  
94. LAMBECK, Peter. *Prodromus Lucubrationum Criticarum in Auli Gellii Noctes Atticas*, Paris, Sebastien et Gabriel Cramoisy, 1647.
  
95. LAURENZI, Giuseppe. *Polymathiae sive Variæ Antiquæ Eruditionis Libri Duo in quibus Ritus Antiqui Romani Externi, qua Sacri, qua Profani, qua Publici, qua Privati, Sacrificiorum, Nuptiarum, Comitiorum, Conuiuiorum, Fori, Theatri, Militiæ, Triumpho, Funeris, & huiusmodi, è Philosophiæ, Politicæ, Philologiæ adytis eruuntur. Prouerbijs, historijs, rebusque Criticis illustrati enucleantur*, Vicentia, Haer. Francisci Grosii, 1631.
  
96. LEIGH, Edward. *Critica sacra. Or, Philologicall and Theologicall observations, upon all the Greek words of the New Testament, in order Alphabeticall wherein usually the Etymon of the word is given, its Force and Emphasis observed, and the severall acceptions of it in Scripture, and Versions by Expositors are set down*, London, Robert Young, 1639.

97. LEIGH, Edward. *Critica sacra. Observations on all the radices, or primitive Hebrew words of the Old Testament in order alphabeticall, wherein both they (and many derivatives also issuing from them) are fully opened out of the best lexicographers and scholiasts*, London, George Miller for Thomas Underhill, 1641.
98. LIGHTFOOT, John. *A commentary upon the Acts of the Apostles: chronicall and criticall. The difficulties of the text explained, and the times of the story cast into annals. The first part. From the beginning of the Booke, to the end of the twelfth chapter. With a briefe survey of the contemporary story of the Jewes and Romans*, London, Richard Cotes for Andrew Crooke, 1645.
99. LIPSIUS, Justus. *Satyra Menippæa. Somnium. Lusus in nostri ævi criticos*, Antwerpen, Christophe Plantin, 1581.
100. LIPSIUS, Justus. *Opera omnia quae ad Criticam proprie spectant. Quibus accessit ELECTORUM liber SECUNDUS, novus nec ante editus. Cetera item variè aucta & correcta*, Leiden, Christophe Plantin, 1585.
101. LOTICHIUS, Johann Peter. *Super Poesis Latinis, Nov-Antiquis, Censura: sive Promulsis Critica*, Frankfurt-Main, Eduard Schleich, 1645.
102. MAGINI, Giovanni Antonio. *De astrologica ratione, ac usu dierum Criticorum, seu Decretiorum; ac praeterea de cognoscendis & medendis morbis ex corporum coelestium cognitione. Opus duobus libris distinctum. Quorum primus complectitur Commentarium in Claudij Galeni Librum Tertium de diebus Decretorijs. Alter agit de legitimo Astrologiae in Medicina usu. His additur De annui temporis mensural in Directionibus: & de Directionibus ipsis ex Valentini Naibodae scriptis*, Venezia, Haer. Damiani Zenarij, 1607.
103. MAGIRUS, Tobias. *Polymnemon Seu Florilegium Locorum Communium. Ex Scriptorum Probatissimorum et Elegantissimorum Græcorum, Latinorum; antiquorum, nouorum; Philosophorum, Oratorum, Poëtarum, Historicorum, Legumlatorum, &c. monumentis*

*consertum. Sub quingentis quadraginta octo Titulis: cui Introductione, una cum Onomatologo Critico Praestructum*, Frankfurt-Main, Clement Schleich & Vidua Danielius, 1629.

104. MAGIRUS, Tobias. *Eponymologium Criticum. Ex Principum Sacrorum, secularium, Virorum Togatorum, Sagatorum, Locorum insignium, Patrum, Philologorum, Ictorum, Medicorum, Philosophorum, Poëtarum, Oratorum, Historicorum descriptionibus in utramque partem Cognomentorum*, Frankfurt-Main, Johann Preß, 1644.

105. MAIOR, Elias [Resp.] / OSTERMANN, Johann Erich [Praes.]. *Exercitationem Criticam De Erroribus Auctorum Latinorum*, Wittenberg, Michael Wendt, 1647.

106. MANENTI, Francesco Maria. *Deliberationi astronomiche perpetue, nel trovar con vero modo li giorni critici nell'infirmitadi humane, mediante l'uso di due Ruote, connessione de' giudicij in quelle. Generali avertimenti nella Flebotomia & applicazioni. Natura & andamenti delli segni Celesti, effetti nelle Congressioni, e mutue configurationi de' Pianeti, moto diurno loro, e natura. Modo facile per trovare a qualsivoglia hora il segno Ascendente, necessario all'arti sì della Medicina, come del Navigare, et anco dell'Agricoltura, in questo libro inserto*, Mantova, Aurelio Osanna, 1643.

107. MARCILIUS [MARCELIUS], Theodorus (éd.). *Q. Septimi Florentis Tertulliani Liber de Pallio. Cum interpretatione, notisque Criticis et Historicis Theodori Marcili, Professoris eloquentiae regij*, Paris, J. Libert, 1614.

108. MARTIALIS, Iulius. *Pro Doctore Suo Adversus Duos De Rebus Logicis Criticos Libros Propugnatio. Eiusdemque Ad Primum Apologeticorum Responsio*, Padova, Lorenzo Pasquato, 1586.

109. MATENESIUS, Johann Friedrich. *Critices Christianæ Libri Duo De Ritu Bibendi Super Sanitate, Pontificum, Caesarum, Principum, Ducum, Magnatum Amicorum, Amicarum, &c.*, Köln, Konrad Bütgen, 1611.

110. MATENESIUS, Johann Friedrich. *Syntagma Criticum. Nescis Quid Serus Vesper Vehat. De somno potuque Christianorum somnifero*, Köln, Konrad Bütgen, 1612.
111. MENELAIDES, Æneas [Resp.] / VOET, Paulus [Praes.]. *Disputatio critica*, Utrecht, s.n., 1645.
112. MEURSIUS, Johannes. *Criticus Arnobianus Tributus in libros septem. Item Hypocriticus Minutianus*, Leiden, Lodovicus Elzevirius, 1598.
113. MEURSIUS, Johannes. *Exercitationum criticarum partes II. Quarum Prima Curarum Plautinarum Commentarium. Secunda Animadversionum Miscellarum libros quatuor complectitur*, Leiden, Lodovicus Elzevirius, 1599.
114. MORGUES, Mathieu de. *Amico-criticae monitionis litura Franco-Galli calamo ducta*, Paris, s.n., 1645.
115. MORIAU, Pierre [Resp.] / BRAIER, Nicolao [Praes.]. *An in assiduis febribus unum alvi profluvium criticum ?*, Paris, s.n., 1643.
116. MYLIUS, Andreas. *Commentarius Grammatico-Criticus In Jonam*, Königsberg, Lorenz Segebade, 1640.
117. NALI, Marco-Antonio. *Confronto critico tra la prima osservazione del P. Veglia theologo pubblico di Padova, e la riflessione degli eccellentissimi signori Pona, Medici di Verona, sopra l'invocatione del Goffredo*, Padova, Giulio Crivellari, 1643.
118. NEOSTEPHANO, Michaele [Resp.] / HORST, Jakob [Praes.]. *Disputationum medicinalium catholicarum XVI. De crisibus morborum et criticis diebus*, Helmstedt, Jacobus Lucius, 1597.
119. NIFO, Agostino. *De diebus criticis seu decretoriis aureus liber*, Venezia, Giacomo Penzio & Alessandro Calcedonio, 1504.

120. NIFO, Agostino. *De Auguriis, Libri II. Nec Non De diebus Criticis, Liber I. His Accesserunt Uraniae Divinatricis, Quo Ad Astrologiae generalia, Libri II*, Marburg, Paul Egenolff, 1614.
121. NIGRINUS, Jeremias [Resp.] / MISLENTA, Coelestino [Praes.]. *Exercitatio Lexicologica & Critica, Dissertationibus Aliquot Realibus. De Dicto Ezechiel. Cap. 33. v. 11*, Königsberg, Johannes Fabricius, 1621.
122. NIHUS, Barthold. *Anticriticus, De Fabrica Crucis Dominicae incertam Georgii Calixti, Critici Helmestetensis, opinionem esse, indicans*, Köln, Johann Kinckius, 1644.
123. OBELE, Johannes Georgius [Resp.] / SCHENCK, Eusebius [Praes.]. *De Crisibus, Et Diebus Criticis. Disputatio Medica*, Jena, Johann Weidner, 1620.
124. ODDI, Marco degli. *De urinarum differentis causis et iudiciis brevis et dilucida per tabellas tractatio. Addita quoque est ex Hippocris Totius anni distributio, & Dierum criticorum supputatio ad Galeni & Medicorum mentem*, Passau, Paulus Meietus, 1591.
125. OTTATO, Cesare. *Opus tripartitum de crisi. De diebus criticis : & de causis criticorum*, Venezia, Haer. Ottaviano Scoto, 1517.
126. PAREUS, Johann Philipp (éd.). *Publi Terenti Karthaginensis Afri, Comoediae sex. Accesserunt seorsim Virorum Doctorum Notae Criticae in omnes Terentij Fabulas*, Neustadt, Henricus Starckius, 1619.
127. PAREUS, Johann Philipp (éd.). *M. Acci Plauti Sarsinatis Umbri Comoediae XX. Superstites. Ex Solis Mss. Codd. Palatinae Bibliothecae pristinae Antiquitati suæ fideliter restitutae. Ac Notis tam Practicis, quam Criticis, sedulo illustratae, & confirmatae*, Neustadt, Henricus Starckius, 1619.

128. PAREUS, Johann Philipp. *Ad Senatam Criticum Adversus personatos quosdam Pareomastigas Provocatio, Pro M. Accio Plauto: & Electis Plautinis a Joh. Philippo Pareo nupere evulgatis*, Frankfurt-Main, Jonas Rosa, 1620.
129. PAREUS, Johann Philipp (éd.). *Lampas, Sive Fax Artium Liberalium, Hoc Est, Thesaurus Criticus, In Quo Infinitis Locis Theologorum, Jurisconsultorum, Medicorum, Philosophorum, Oratorum, Historicorum, Poetarum, Grammaticorum, scripta suppletur, corriguntur, illustrantur, notantur. Tomus septimus. Qui recens cæteris accessit; ex otiosa Bibliothecarum custodiâ érutis à Jano Grutero*, Frankfurt-Main, Jonas Rosa, 1623.
130. PAREUS, Johann Philipp. *Lexicon Criticum, Sive Thesaurus Linguae Latinae: Ex Omnibus Linguae Latinae Classicis Authoribus, Jurisconsultis, Historicis, Antiquariis, Criticis, Oratoribus, & Poëtis*, Nürnberg, Wolfgang Endter, 1645.
131. PELSHOFER, Johann Georg. *Theses iatromathematicae de Diebus Criticis, eorumque causis*, Wittenberg, Ambrosius Rothe, 1632.
132. PEÑA, Francisco. *Epistola apologetica pro excellentiss. ac sapientiss. dd. archiatriis qua probatur sudorem criticum non accidere per somnum, sed pelli a facultate nullo interventu vaporum nulliusque saltus adminiculis*, Toledo, s.n., 1607 [datation incertaine].
133. PERSIO, Ascanio. *Logicarum exercitationum. Libri duo priores critici. Quattuor reliqui Apologetici propediem edentur*, Venezia, Felice Valgrisi, 1585.
134. PERSIO, Ascanio. *Defensio Criticorum, et Apologetici Primi. Quos edidit adversus Bernardini Petrellae Logicam in Patavino Gymnasio primo loco profitentis Logicas Disputationes*, Bologna, Giovanni Rossi, 1587.
135. PIANERI, Giovanni. *1. Dubitationum, & solutionum in III. Galeni De diebus criticis liber unus: in quo cum veterum, tum recentium de crisiis causis opiniones examinantur. 2.*

*In eundem tertium Galeni de diebus Criticis Scholia. 3. Consilium Viennae factum in curatione morbi Galici. 4. Consilium Brixiae factum in curatione difficultatis urinandi. 5. Collegia nonnulla ad varios morbos Viennae habita*, Venezia, Giacomo Vidali, 1574.

136. PICCART, Michael. *Periculorum Criticorum Liber Singularis*, Ansbach, Paul Böheim, 1608.
137. PLEIER, Cornelius. *Medicus-Criticus-Astrologus, Ex veteribus latromathematicis productus*, Nürnberg, Simon Halbmaier, 1627.
138. POBLACIÓN, Juan Martinez. *In figuram dierum criticorum brevis ac familiaris explanatio*, Paris, Simon de Colines, 1535.
139. POZZO, Agostino. *Critica morale, dialogo. Interlocutori : Polinnia, Adolescenza*, Venezia, Fassina, 1649.
140. RAMON, Thomas. *Nueva Prematica de Reformation contra los Abusos de los Afeytes, Calçado, Guedejas, Guardainfantes, Lenguaje Critico, Moños, Trajes : y exceso en el uso del Tabaco : Fundada en la Divina Escritura : y Dotrina de los Santos Padres para todos estados necessaria*, Zaragoza, Diego Dormer, 1635.
141. REINESIUS, Thomas. « Dissertatio Critica de Sibyllinis Oraculis », In SCHUBART, Georg. *Enarratio Parergica Metamorphoseos Ovidianae de Diluio Deucalionis*, Iena, Nisianis, 1642.
142. RIVA DI SAN NAZARRO, Gianfrancesco. *Interpretationes et responsa summa nunc demum fide exacta que sedulitat e recognita et excusa, ut ne quis quam vel Criticus censor aut ad ipsius authoris mentem, aut huius secundae editionis formam venustatemque jure desiderare possit*, Lyon, Macé Bonhomme chez Vincent de Portonariis, 1547.

143. RIVET, André. *Critici Sacri Specimen. Hoc Est, Censuræ Doctorum Tam Ex Orthodoxis Quam Ex Pontificiis, In Scripta Quae Patribus plerisque priscorum & puriorum seculorum, vel affinxit incogitantia, vel supposuit imposture*, Heidelberg, Gotthard Vögelin, 1612.
144. ROBIG, Justus Reinhart. *Codex Criticus, Hoc Est, Robigaliorum Libri XII, Tomus Primus*, Lemgo, Joachim Coccaei, 1617.
145. ROBIG, Justus Reinhart. *Codex Criticus, Hoc Est, Robigaliorum Libri XII, Tomus Secundus*, Lemgo, Joachim Coccaei, 1619.
146. ROBIG, Justus Reinhart. *Lexicon Novum ac perspicuum, perutilem et plane necessarium tractatum continens, De Rebus Criticis, in quo ex optimis cum sacris tum prophanis auctoribus multa ab errore, plura à silentio, plurima a. ab interitu vindicate reperiuntur, omnibus Studiosis, Theolog. Juridic. Medic. Partier ac Philosoph. Maximo usui atq; emolumento*, Rinteln, Philipp Jacob Wagner, 1622.
147. RÖBER, Paul. *Oratio Panegyrica De Causis Tot Tumultuum, Exitiorum & metamorphoseon in regnis atq[ue] Rebuspublicis, Utrum illae à numeris Criticis, ab astrorum Synodis, dissidijsvè, aut alijs etiam rationibus endoxois petendae sint?*, Wittenberg, Paul Helwig, 1627.
148. RYFF, Walter Hermann. *Jatromathematicae, hoc est, medicationis accomodatae ad Astrologicam rationem Enchiridion, de Crisi, deque inuestigatione & inuentione dierum Criticorum*, Strasbourg, Georg Messerschmidt, 1542.
149. SCALIGER, Josephus Justus. *De arte critica diatriba*, Leiden, Marcus Jacob, 1619.
150. SCALIGER, Jules-César. *Poetics libri septem, I Historicus, II Hyle, III Idea, IIII Parasceve, V Criticus, VI Hypercriticus, VII Epinomis*, Genève, Jean Crespin, 1561.

151. SCHELLHAMMER, Iohannes [Resp.] / MYLIUS, Andreas [Praes.]. *Disputatio critica posterior de interpretatione Scripturae Sacrae*, Königsberg, Laurentius Segebadius, 1638.
152. SCHICKERADT, Matthias. *Epistola critica, ad Clariss. Virum Thomam Franzium*, Wittenberg, Johann Krafft, 1597.
153. SCHOPPE, Kaspar. *De arte critica, et praecipue de altera eius parte emendatrice, quae ratio in Latinis scriptoribus ex ingenio emendandis observari debeat, commentariolus. In quo nonnulla nouè emendantur, alia priùs emendata confirmantur*, Nürnberg, Valentin Fuhrmann, 1597.
154. SCHOPPE, Kaspar. *Symbola critica In L. Apuleii Philosophi Platonici Opera*, Augsburg, Christophorus Mangus, 1605.
155. SCHULTETUS, Johannes [Resp.] / HOIERUS, Andreas [Praes.]. *Dissertatio De Critice*, Königsberg, Johann Reusner, 1647.
156. SELD, Johann Christian [Resp.] / SELD, Johann Christoph [Praes.]. *Critica Pro Ebraeae Linguae Caeterumque Orientalium certitudine Paradoxis Joh. Morini in Exercitationibus passim interpolatis, opposita*, Wittenberg, Johann Röhner, 1642.
157. SEVERINI, Andreas [Resp.] / LUDEN, Lorenz [Praes.]. *De critica oratoria*, Greifswald, Albinus, 1627.
158. SEVERINO, Marco Aurelio. *De Recondita Abscessuum Natura, Libri VIII. I. De abscessu Critico, cum consultatione singulari. II. De abscessibus per Congestum. III. De abscessibus anomalis. IV. De novissime observatis abscessibus. V. De Pædarthrocace, abscessu puerom proprio. VI. De Gibbis, Valgis, varis et aliis ab interna vi varie luxatis. VII. De Epinyctidibus, roseolis saltantibus et pernionibus. De ΠΑΙΔΑΓΧΟΝΗ ΛΟΙΜΩΔΕΙ*, Frankfurt-Main, Johann Beyer & Kaspar Rötzel, 1643.

159. SPINA, Giovanni Francesco. *Precetti astrologici in uso della medicina. Doue oltra il mostrarsi la necessita, & utilita che apporta a' detta Professione per poter cauar Sangue, dar Medicamenti, & havure perfetta cognitione de' giorni critici*, Bologna, Vittorio Benacci, 1612.
160. STECK, Johann. *Observationes Anticriticae Iuris: Seu, Vindicationes Legum a Corruptelis Criticorum Et Neotericorum Interpretum*, Basel, Johann Jakob Genath, 1627.
161. SUCCOV, Henning. *Plautus Philologo-Criticus hoc est Critico-Philologica Satyra in Trinumum M. Acci[i] Plauti Comitorum Principis*, Frankfurt-Main, Christian Klein, 1643.
162. SYLBURG, Friedrich (éd.). ΔΙΟΝΥΣΙΟΥ ΑΛΙΚΑΡΝΑΣΕΩΣ ΤΟΜΟΣ Β, Ο ΤΑ ΠΗΤΟΙΚΑ ΚΑΙ ΤΑ ΚΡΙΤΙΚΑ ΠΕΡΙΕΧΩΝ. *Dionysii Halicarnassei Tomus II, Rhetoricos eius et criticos libros continens; duobus tractatibus nusquam ante vulgatis auctus*, Frankfurt-Main, Haer. Andreas Weschel, 1586.
163. TARDY, Claude. *Illustratio theseun defensarum in Scholis medicorum quarum caput erat: Estne Septenarius vi propria criticus*, Paris, s.n., 1643.
164. TITIS, Placido de. *Quadragesima geneses prae caeteris, quas posuit excellentissimus Andreas Argolus a Talliacozzo in suo de diebus criticis opere a Didaco Pritto Pelusiensi in exempla ad suarum de directionibus thesium, atque canonum comprobationem assumtae*, Milano, Giovanni Battista Malatesta, 1641.
165. TURINI, Andrea. *Hippocratis et Galeni defensio adversus Hieronymum Fracastorium, De causis dierum criticorum*, Roma, Baldassarre Cartolari, 1542.
166. VINDING, Bernardus [Pseud.]. *Criticus Augustinianus castigatus*, Vallameria [?], Georgius Mundellanius [Pseud.], 1621.
167. WARMSTREY, Thomas. *An Answer to Certaine Observations of W. Bridges, concerning the present Warre against His MAJESTIE. Whereby hee pretends to justifie it against*

*that Hexapla of Considerations. viz. Theologicall, Historicall, Legall, Criticall, Melancholy, and Foolish; Wherein, as he saith, it is look't upon by the squint-eyed multitude, Oxford, H. Hall, 1643.*

168. WELTZ Gebhardus [Resp.] / HOLLINGS Edmund [Praes.]. *Theses Medicae. De Crisibus, Et Diebus Criticis*, Ingolstadt, Andreas Angermarius, 1606.

169. ZECCHI, Giovanni. *In primam D. Hipp[ocratis] Aphor[ismos]. Sect. dilucidissimae Lectiones. Quibus accedunt tractatus quatuor insignes, admirabili quadam Methodo digesti. De Purgatione videlicet, de Sanguinis missione, de Criticis diebus, ac de morbo Galico. A Scipione ex Mercuriis Rom. philosopho, ac medico, summa diligentia ab ore auctoris excepti. Eiusdem Scip. Merc. Rom. Scholia in singulas lectiones. Tomus primus*, Bologna, Giovanni Rossi, 1586.

170. ZIERITZ, Bernhard. *Discursus Apologeticus Pro Celebris Foedere Smalcaldico, & principibus Sociis, adversus quosdam Historicos-Criticos*, Frankfurt-Main, Daniel et David Aubry & Clemens Schleich, 1625.

171. ZINCK, Johannes. *De Crisibus Commentarius. In quo de Natura, Proprietate, Differentiis, Speciebus, Utilitate atq[ue] necessitate Criseōn, & dierum Criticorum, eorumque artificioso iudicio, calculo, atque prognostico, ex motu Lunae coelique Aspectibus cognoscendo, agitur*, Frankfurt-Main, Haer. Nicolaus Basse, 1609.

## Catégorisation des ouvrages

### Médecine et astrologie

- 1.1. ANON (éd.). *Expositiones suo loco cum textu Auicenne alligate Gentilis Fulginei atque Thadei Florentini in secundam seu de criticis quarti canonis*, Napoli, Sigismondo Mayr, 1511.
- 1.2. AEGINATA, Paulus. « De diebus criticis [Thoma Linacro Anglo interprete] » In Claudius Galenus. *De naturalibus facultatibus libri tres. De pulsum usu liber unus*, Paris, Simon de Colines, 1528.
- 1.3. ALPINO, Prospero. *Medicinalium Observationum Historico-Criticarum Libri Septem: Symptomatum Et Crisium tam salutarium, quam exitialium, dierum item Decretiorum, & Urinarum praedictiones, varios eventus in omnium fere morborum genere demonstrantes, & praesagiendae vitae ac mortis aegrotantium rationem demonstrantes*, Frankfurt-Main, Haer. Jacobi Fischeri, 1621.
- 1.4. ARGOLI, Andrea. *De diebus criticis, et de aegrorum decubitu libri duo*, Padova, Paulus Frambottus, 1639.
- 1.5. BAZIN, [s.n.]. *Ergo expectandus die critico naturae motus*, Paris, s.n., 1622.
- 1.6. BIONDO, Michelangelo. *De diebus decretoriis, et crisi eorumque verissimis causis in via Galeni, contra neotericos libellus. Abrahae aven Hezre De luminaribus & criticis diebus tractatus*, Roma, Antonio Blado, 1544.
- 1.7. BLÜM, Georg. *Has Inaugurales Positiones De Crisi Et Diebus Criticis*, Basel, Georg Decker, 1636.

- 1.8. BODIER, Thomas. *De ratione et usu dierum criticorum opus recens natum, in quo mens tum ipsius Ptolemaei, tum aliorum astrologorum hac in parte dilucidatur, cui accessit Hermes Trismegistus de decubitu infirmorum*, Paris, André Wechel & Oudin Petit, 1555.
- 1.9. CARTAGENA, Antonio. *Liber de peste, de signis februm et de diebus criticis. Additus est etiam huic operi libellus eiusdem de fascinatione*, Alcalá de Henares, Miguel de Eguía, 1530.
- 1.10. CASTELLI, Pietro. *De abusu circa dierum criticorum enumerationem*, Messina, Giovanni Francesco de Bianco, 1642.
- 1.11. CEREZO Y VELASCO, Lázaro. *Respuesta que satisfaze a la excelencia del Señor don luan de Luna y Mendoza, marques de Montesclaros, cerca de una pregunta, que hizo su excelencia de la causa de los dias criticos, que son los que iuzgan las enfermedades agudas*, Sevilla, Alonso Rodríguez Gamarra, 1617.
- 1.12. CLAUDINI, Giulio Cesare. *Tractatus De Crisibus Et Diebus*, Basel, Johann Jakob Genath, 1620.
- 1.13. COUSINOT, Jacob. *Ergo phlebotomia, die critico, crism imminentem remoratur*, Paris, s.n., 1628.
- 1.14. DARIOT, Claude. *Ad astrorum judicia facilis introductio. Tractatus de Electionibus Principiorum idoneorum rebus inchoandis. Quibus accessit Fragmentum de morbis & diebus Criticis ex astrorum motu cognoscendis, eodem authore*, Lyon, Maurice Roy & Louis Pesnot, 1557.
- 1.15. DE LUCCA, Matthaeus. *De diebus criticis*, Roma, Andreas Freitag, 1493.
- 1.16. EGLISHAM, George. *Accurata methodus erigendi thematis natalitii, in diebus criticis disquirendis*, Edinburgh, Andrew Hart, 1616.

- 1.17. FELIX, D. *Lauenicus criticus, seu Antiqua iudicationum morborum causa rediuua. Et longissimis obseruationibus Auenione, huc vsque factis, confirmata*, Avignon, Jean Piot, 1645.
- 1.18. FERNELI, Jean. *Monalosphaerium, partibus constans quatuor. Prima, generalis horarij & structuram, & usum, in exquisitā monalosphaerij cognitionem praemittit. Secunda, mobilium solennitatum, criticorumque dierū rationes, multa breuitate complectitur. Tertia, quascūmque ex motu primi mobilis deprōptas utilitates elargitur. Quarta, geometricā praxin breuiusculis demōstrationibus dilucidat*, Paris, Simon de Colines, 1526.
- 1.19. FLORIDO, Ambrosio. *Tractatus de annis climatericis, ac diebus criticis*, Padova, Matteo de Meniis, 1612.
- 1.20. FRACASTORO, Girolamo. *Homocentrica, eiusdem De causis criticorum dierum per ea quae in nobis sunt*, Venezia, Haer. Lucantonio Giunta, 1538.
- 1.21. GANIVET, Jean. *Amicus medicorum cum opusculo quod inscribitur "coeli enarrant", et cum abbreviatione Abrahae Avenezrae de luminaribus et diebus criticis*, Lyon, Philibert Rollet & Barthélemy Frein chez Guillaume Rouillé, 1550.
- 1.22. GARBAGNA, Ambrus da / Dottor da CUSAGO [attribution incertaine]. *Discorso astrologico sopra l'anno bisestile 1644, del gran [Zaboi ?] da monza e Jacomette da oren, con un discorso della variatione de giorni critici*, Milano, Filippo Ghisolfi, 1644.
- 1.23. GAURICO, Luca. *Super diebus decretoriis (quos etiam criticos vocitant) axiomata, sive aphorismi grandes utique sententiae brevi oratione comprahensae. Enucleauit item pleraque Hippocratis, & Galeni theoremata quae Medici rerum coelestium expertes vix olfecerunt. Isagogicus astrologiae tractatus medicis admodum oportunus*, Roma, Valerio & Luigi Dorico, 1546.

- 1.24. GUTTIÉREZ, Juliano. *De computatione dierum criticarum*, Toledo, Antonio Telléz, 1495/1496.
- 1.25. HABRECHT, Isaak. *Crisiologia Sive De Diebus Criticis Ac Decretoriis Disputatio Inauguralis*, Basel, Johann Jakob Genath, 1617.
- 1.26. IBN EZRA, Abraham. *De luminaribus et diebus criticis*, Padova, Matthaeus Cerdonis, 1482.
- 1.27. KHER, Esaias [Resp.] / HETTENBACH, Ernst [Praes.]. *Disputatio medica de critica morborum solutione eiusdemque praecognitione & praedictione*, Wittenberg, Simon Gronenbergus, 1598.
- 1.28. MAGINI, Giovanni Antonio. *De astrologica ratione, ac usu dierum Criticorum, seu Decretiorum; ac praeterea de cognoscendis & medendis morbis ex corporum coelestium cognitione. Opus duobus libris distinctum. Quorum primus complectitur Commentarium in Claudij Galeni Librum Tertium de diebus Decretorijs. Alter agit de legitimo Astrologiae in Medicina usu. His additur De annui temporis mensural in Directionibus: & de Directionibus ipsis ex Valentini Naibodae scriptis*, Venezia, Haer. Damiani Zenarij, 1607.
- 1.29. MANENTI, Francesco Maria. *Deliberationi astronomiche perpetue, nel trovar con vero modo li giorni critici nell'infirmitadi humane, mediante l'uso di due Ruote, connessione de' giudicij in quelle. Generali avertimenti nella Flebotomia & applicazioni. Natura & andamenti delli segni Celesti, effetti nelle Congressioni, e mutue configurationi de' Pianeti, moto diurno loro, e natura. Modo facile per trovare a qualsivoglia hora il segno Ascendente, necessario all'arti sì della Medicina, come del Navigare, et anco dell'Agricoltura, in questo libro inserto*, Mantova, Aurelio Osanna, 1643.
- 1.30. MORIAU, Pierre [Resp.] / BRAIER, Nicolao [Praes.]. *An in assiduis febris unum alvi profluvium criticum ?*, Paris, s.n., 1643.

- 1.31. NEOSTEPHANO, Michaele [Resp.] / HORST, Jakob [Praes.]. *Disputationum medicinalium catholicarum XVI. De crisis morborum et criticis diebus*, Helmstedt, Jacobus Lucius, 1597.
- 1.32. NIFO, Agostino. *De diebus criticis seu decretoriis aureus liber*, Venezia, Giacomo Penzio & Alessandro Calcedonio, 1504.
- 1.33. NIFO, Agostino. *De Auguriis, Libri II. Nec Non De diebus Criticis, Liber I. His Accesserunt Uraniae Divinatricis, Quo Ad Astrologiae generalia, Libri II*, Marburg, Paul Egenolff, 1614.
- 1.34. OBELE, Johannes Georgius [Resp.] / SCHENCK, Eusebius [Praes.]. *De Crisis, Et Diebus Criticis. Disputatio Medica*, Jena, Johann Weidner, 1620.
- 1.35. ODDI, Marco degli. *De urinarum differentis causis et iudiciis brevis et dilucida per tabellas tractatio. Addita quoque est ex Hippocris Totius anni distributio, & Dierum criticorum supputatio ad Galeni & Medicorum mentem*, Passau, Paulus Meiettus, 1591.
- 1.36. OTTATO, Cesare. *Opus tripartitum de crisi. De diebus criticis : & de causis criticorum*, Venezia, Haer. Ottaviano Scoto, 1517.
- 1.37. PELSHOFER, Johann Georg. *Theses iatromathematicae de Diebus Criticis, eorumque causis*, Wittenberg, Ambrosius Rothe, 1632.
- 1.38. PEÑA, Francisco. *Epistola apologetica pro excellentiss. ac sapientiss. dd. archiatri qua probatur sudorem criticum non accidere per somnum, sed pelli a facultate nullo interventu vaporum nulliusque saltus adminiculis*, Toledo, s.n., 1607 [datation incertaine].
- 1.39. PIANERI, Giovanni. *1. Dubitationum, & solutionum in III. Galeni De diebus criticis liber unus : in quo cum veterum, tum recentium de crisis causis opiniones examinantur. 2. In eundem tertium Galeni de diebus Criticis Scholia. 3. Consilium Viennae factum in*

*curatione morbi Galici. 4. Consilium Brixiae factum in curatione difficultatis urinandi. 5. Collegia nonnulla ad varios morbos Viennae habita, Venezia, Giacomo Vidali, 1574.*

- 1.40. PLEIER, Cornelius. *Medicus-Criticus-Astrologus, Ex veteribus Iatromathematicis productus*, Nürnberg, Simon Halbmaier, 1627.
- 1.41. POBLACIÓN, Juan Martinez. *In figuram dierum criticorum brevis ac familiaris explanatio*, Paris, Simon de Colines, 1535.
- 1.42. RÖBER, Paul. *Oratio Panegyrica De Causis Tot Tumultuum, Exitiorum & metamorphoseon in regnis atq[ue] Rebuspublicis, Utrum illae à numeris Criticis, ab astrorum Synodis, dissidijsvè, aut alijs etiam rationibus endoxois petendae sint?*, Wittenberg, Paul Helwig, 1627.
- 1.43. RYFF, Walter Hermann. *Iatromathematicae, hoc est, medicationis accomodatae ad Astrologicam rationem Enchiridion, de Crisi, deque inuestigatione & inuentione dierum Criticorum*, Strasbourg, Georg Messerschmidt, 1542.
- 1.44. SEVERINO, Marco Aurelio. *De Recondita Abscessuum Natura, Libri VIII. I. De abscessu Critico, cum consultatione singulari. II. De abscessibus per Congestum. III. De abscessibus anomalis. IV. De novissime observatis abscessibus. V. De Pædarthrocace, abscessu puerom proprio. VI. De Gibbis, Valgis, varis et alijs ab interna vi varie luxatis. VII. De Epinyctidibus, roseolis saltantibus et pernionibus. De ΠΑΙΔΑΓΧΟΝΗ ΛΟΙΜΩΔΕΙ*, Frankfurt-Main, Johann Beyer & Kaspar Rötel, 1643.
- 1.45. SPINA, Giovanni Francesco. *Precetti astrologici in uso della medicina. Doue oltra il mostrarsi la necessita, & utilita che apporta a' detta Professione per poter cauar Sangue, dar Medicamenti, & havere perfetta cognitione de' giorni critici*, Bologna, Vittorio Benacci, 1612.
- 1.46. TARDY, Claude. *Illustratio theseun defensarum in Scholis medicorum quarum caput erat : Estne Septenarius vi propria criticus*, Paris, s.n., 1643.

- 1.47. TITIS, Placido de. *Quadragesima geneses prae caeteris, quas posuit excellentissimus Andreas Argolus a Talliacozzo in suo de diebus criticis opere a Didaco Pritto Pelusiensi in exempla ad suarum de directionibus thesium, atque canonum comprobationem assumtae*, Milano, Giovanni Battista Malatesta, 1641.
- 1.48. TURINI, Andrea. *Hippocratis et Galeni defensio adversus Hieronymum Fracastorium, De causis dierum criticorum*, Roma, Baldassarre Cartolari, 1542.
- 1.49. WELTZ Gebhardus [Resp.] / HOLLINGS Edmund [Praes.]. *Theses Medicae. De Crisibus, Et Diebus Criticis*, Ingolstadt, Andreas Angermarius, 1606.
- 1.50. ZECCHI, Giovanni. *In primam D. Hipp[ocratis] Aphor[ismos]. Sect. dilucidissimae Lectiones. Quibus accedunt tractatus quatuor insignes, admirabili quadam Methodo digesti. De Purgatione videlicet, de Sanguinis missione, de Criticis diebus, ac de morbo Galico. A Scipione ex Mercuriis Rom. philosopho, ac medico, summa diligentia ab ore auctoris excepti. Eiusdem Scip. Merc. Rom. Scholia in singulas lectiones. Tomus primus*, Bologna, Giovanni Rossi, 1586.
- 1.51. ZINCK, Johannes. *De Crisibus Commentarius. In quo de Natura, Proprietate, Differentiis, Speciebus, Utilitate atq[ue] necessitate Criseōn, & dierum Criticorum, eorumque artificioso iudicio, calculo, atque prognostico, ex motu Lunae coelique Aspectibus cognoscendo, agitur*, Frankfurt-Main, Haer. Nicolaus Basse, 1609.

### Émendation, jugement, interprétation

- 2.1. ALSTED, Johann Heinrich. *Panacea Philosophica; Id Est, Facilis, Nova, Et Accurata Methodus docendi & discendi universam Encyclopædiam: Septem sectionibus distincta. Accessit eiusdem Criticus, De Infinito harmonico Philosophiae Aristotelicæ, Lullianæ & Rameæ*, Herborn, s.n., 1610.

- 2.2. ALSTED, Johann Heinrich. *Orator: Sex libris informatus: In Quorum I. Præcognita. II. Oratoria communis. III. Epistolica. IV. Methodus Eloquentiae. V. Critica. VI. Rhetorica Ecclesiastica. Accedit Consilium de Locis Communibus recte adornandi*, Herborn, s.n., 1612.
- 2.3. ANDREA, Valerio (éd.). *Ratio orthographiae ab Aldo P.F. Manutio olim collecta. Aucta & illustrata è veteribus ac recentibus Grammaticis, Criticis, aliisque antiquitatis monumentis a Valerio Andrea, Brabanto, Accessit ab eodem De recta interpungendi ratione ac distinctionum notis*, Douai, Balthazar Bellère, 1610.
- 2.4. ANON (éd.). *C. Plinii Secundi ad Luperum epistola critica et apologetica. Emendatior prodit, qua latina, qua graeca*, Paris, J. Libert, 1613.
- 2.5. ANON. *Catascopos or A surveigh and critique censure of the Christian world*, London, William Stansby, 1615.
- 2.6. ANON. *Looke about you, or the fault-finder, and criticall observer, characterising himselfe and others*, London, s.n., 1647.
- 2.7. ANON. *L'Entrée magnifique et triomphante de Mardy-gras dans toutes les villes de son royaume. Avec les resiouyssances de toutes les Harangeres de Paris. Et les Arrests donnez tant contre tous les Critiques, Rabats-joyes, Mauplaisans et trouble-festes*, Paris, s.n., 1650.
- 2.8. APROSIO, Angelico. *Il vaglio critico di Masoto Galistoni Da Terama, sopra il Mondo Nuovo Del Cavalier Tomaso Stigliani da Matera*, Treviso, Girolamo Righettini, 1637.
- 2.9. AUTUMNUS, Bernardus (éd.). *Decii Iunii Iuuenalis Aquinatis et Aulii Persii Flacii Equitis Romani Satyrae et in eas Commentationes, Observationes et Paralipomena Bernardi Autumni. Opus ornatum sententiis & opinionibus Criticorum ac Notis, quibus loca obscuriora Persji perperam explorata ab aliis interpretibus illustrantur*, Paris, R. Fouët, 1607.

- 2.10. BABATIUS, Johann [Resp.] / MISLENTA, Coelestino [Praes.]. *Confessio Aguris Plenior, De Deo Patre, Eiusq. Filio Unigenito ex cap. 30. v. 4. Proverb: vindicata analysi Hebraeo-Critica, Logica, & Theologica*, Königsberg, s.n., 1622.
- 2.11. BARBIERI, Niccolò. *La supplica, discorso familiare di Nicolò Barbieri detto Beltrame, diretta a quelli che scrivendo ò parlando trattano de comici trascurando i meriti delle azzioni virtuose. Lettura per que' galanthuomini che non sono in tutto critici, ne affatto balordi*, Venezia, Marco Ginammi, 1634.
- 2.12. BLUME, Johannes. *De Musarum Styli Et Criticorum Aestimio Dissertatio*, Hamburg, Paul Lange, 1625.
- 2.13. BOATE, Arnold. *De textus Hebraici Veteris Testamenti certitudine et authentia : contra Ludovici Capelli criticam, epistola*, Paris, Theodore Pepingué & Stephane Maucroy, 1650.
- 2.14. BRAWEN, Justus. *Commonefactio Logica, pro usu nativo Logicæ: tam analysin Interpretativam & Criticam, quam Universam & Privam Synthesin per praecepta exhibens*, Rostock, Johannes Hallewordius, 1643.
- 2.15. BRINCK, Melchior [Resp.] / LEDEBUHR, Caspar [Praes.]. *Disputatio critica prima, super Jobum*, Königsberg, Johann Reusner, 1642.
- 2.16. BRITO, João Soares de. *Apologia em que defende Joam Soares de Brito a poesia do Principe dos Poetas d'Hespanha Luis de Camoens No canto 4. da est. 67. à 75. & cant. 2. est. 21. & responde as Censuras d'hum critico d'estes tempos*, Lisboa, Lourenço de Anveres, 1641.
- 2.17. BRUN, Antonio. *Amico-Critica Monitio Ad Galliae Legatos, Monasterium Westphalorum Pacis Tractandae Titulo Missos: Sive Observationes NN. Germano-Franci Ad Epistolas, Quas ijdem Galliae Legati ad singulos S.R. Imperii Principes, & Diætam Francofurtensem scripsere*, Frankfurt-Main, s.n., 1644.

- 2.18. BRUNEN, Ludovico [Resp.] / MYLIUS, Andreas [Praes.]. *Disputatio critica prior de interpretatione Scripturae Sacrae*, Königsberg, Laurentius Segebadius, 1637.
- 2.19. BUCHER, Caspar. *Mercurius Sive Oratio: In Qua, Occasione Fabulae De Mercurio Et Statuario, prodigiosi Philautiae Mercatores, nec non deformes Criticorum Simiæ perstringuntur*, Tübingen, Johann Alexander Cellius, 1615.
- 2.20. BUXTORF, Johannes (éd.). *Biblia Sacra Hebraica & Chaldaica. Cum Masora, quae Critica Hebræorum sacra est, Magna & Parva, ac selectissimis Hebræorum interpretum Comentariis, Rabbi Salomonis Jarchi, R. Abrahami Aven Esræ, R. Davidis Kimchi, R. Levi Gerson, R. Saadie Gaon, R. Jeschajæ, & Notis ex authore, quem Baam Turim vocant, collectis, quibus textus Grammaticè & Historicè illustratur*, Basel, Ludovic König, 1618/1619.
- 2.21. BUXTORF, Johannes. *Tiberias. Sive Commentarius Masorethicus Triplex: Historicus, Didacticus, Criticus. Ad illustrationem Operis Biblici Basileensis conscriptus, quo Primum Historia Masoretharum Tiberiensium, sive à quibus Masora conscripta sit, excutitur: quid item tractet, quae ejus methodus, & quo fine in venta sit, amplè explicatur. Secundo Clavis Masoræ Traditur, per quam ad maxima & minima Masoræ penitus cognoscenda, facillimus datur aditus. Tertio Castigationes Innumerorum mendorum per universam Masoram proponuntur*, Basel, Ludovic König, 1620.
- 2.22. BUXTORF, Johannes [le Jeune]. *Concordantiae Bibliorum Hebraicae, Nova Et Artificiosa Methodo Dispositae, In Locis Innumeris Depravatis emendatae, deficientibus plurimis expletæ, Radicibus antea confusis distinctæ, & significatione vocum omnium Latinâ illustratae: Quibus Primum LOCUS quaesitus quasi in momento ostenditur, aut facillimo iucundissimoq[ue] labore invenitur. Secundo LEXICI Hebraici omnibus vocibus flexilibus completi, forma absoluta proponitur. Denique MASORA sive CRITICE perfecta, quoties, qua formâ, quo libro, cap. & versu unaquaeque vox declinabilis in textu Hebraeo invenitur, numerato traditur. Acesserunt Novae Concordantiae Chaldaicae omnium vocum, quae Corpore Bibliorum Hebraico continentur*, Basel, Ludovic König, 1632.

- 2.23. BYTHNER, Victor. *Clavis linguæ sanctæ universas voces Pentateuchi Sententiis Biblicis comprehendens, earumque Analysin criticè exhibens*, Cambridge, Roger Daniel, 1648.
- 2.24. BYTHNER, Victor. *Lyra Prophetica Davidis Regis, sive Analysis Critico-Practica Psalmorum*, London, Jacob Flesher, 1650.
- 2.25. CALCAGNINI, Celio. *Epistolarum Criticarum & Familiar: Libri XVI. Et Rerum Varietate, Et Dictionis Elegantia, Cum Studiosæ Iuventuti, tùm etiam doctis viris adprimè utiles*, Amberg, Johann Schönfeld, 1608.
- 2.26. CALOV, Abraham. *Criticus Sacer, vel Commentarii Apodictico-Elenchtici super Augustanam Confessionem*, Leipzig, Haer. Hallervordianorum & Jochimi Wildens / Rostock, Timotheus Ritzsch, 1646.
- 2.27. CAMPBELL, Ninian. *Apologia criticae. In quâ breuiter huius facultatis vtilitates ostenduntur*, Saumur, L. Guyon, 1628.
- 2.28. CAMPEGGI, Annibale. *Lusus autumnalis in Criticos, & antiquarios*, Pavia, Pietro Bartoli, 1622.
- 2.29. CAPPEL, Louis. *Critica sacra. Sive de Variis quæ in Sacris Veteris Testamenti libris occurrunt lectionibus libri sex*, Paris, Sebastien & Gabriel Cramoisy, 1650.
- 2.30. CAROLI, Philippus. *Criticus. Cum absolutis ad Atticum Epistolis, Agellij Noctium Atticarum Scriptoris Professionem Publicam aggrederetur*, Altdorf, Balthasar Scherffius, 1628.
- 2.31. CASTELLI, Pietro. *In Hippocratis aphorismos primi libri. Critica doctrina per puncta et quaestiones*, Macerata, Pietro Salvioni, 1648.
- 2.32. CASTIGLIONE, Giuseppe. *Observationum in criticos. Decas prima*, Roma, Guillelmo Facciotti, 1605.

- 2.33. CHOPPIN, René. *De pontificio Gregorii XIII: ad Gallos diplomate, Senatusconsultis Parisiensibus a criticorum notis vindicatio gratulaloria oratio*, Paris, Guillaume Bichon, 1591.
- 2.34. CLAUDER, Jacob [Resp.] / OSTERMANN, Johann Erich [Praes.]. *Criticen, Sive Facultatem Scriptorum Loca Dubia Examinandi, Deculpandi, Emendandi, Exerciti[i]*, Wittenberg, Johann Röhner, 1645.
- 2.35. COLBERG, Johannes [Resp.] / LEDEBUHR, Caspar [Praes.]. *Disputatio Critica Quinta, Super Orationem Jesaianam Tertiam*, Königsberg, Johann Reusner, 1642.
- 2.36. DE MAUSSAC, Philippe Jacques. *ΑΡΠΟΚΡΑΤΙΩΝΟΣ ΑΕΞΙΚΟΝ ΤΩΝ ΔΕΚΑ ΡΗΤΟΡΩΝ. Harpocratonis Dictionarium in decem rhetores. Phil. Iacobus Maussacus suppleuit & emendauit. Additae sunt notae, & dissertatio critica in qua de auctore, & de hoc scribendi genere diligenter disputatur*, Paris, Claudius Morellus, 1614.
- 2.37. DEMPSTER, Thomas (éd.). *Antiquitatum Romanarum Auctarium seu Supplementum syntagmatis Antiq. Rom. A Ioanne Rosino delineati. Auctore Thoma Dempstero A Muresk IC. Scoto, Qui ex numeris Criticis, Oratoribus & utriusque linguae scriptoribus Grammaticis, Poëtis, Historicis, Iurisconsultis passim laudatus, explicatis & emendatis opus Philologiae studiosis utilissimum, & à multis hactenus expetitur concinnauit*, Köln, Gabriel Cartier, 1613.
- 2.38. DEMPSTER, Thomas. *ΚΕΡΑΤΝΟΣ ΚΑΙ ΟΒΕΛΟΣ. In Glossas Libri IV Institutionum Iustiniani. Ubi ad amussim criticam glossae, leges ipsae, Autores Latini, & Graeci examinantur corriguntur*, Bologna, Girolamo Mascheroni, 1622.
- 2.39. DONI, Agostino. *L'assaggio dell'Ilcasto Cioè quattro canti Della Crane Soggiogata: Romanzo di Renolzo Doni: Diviso in canti ventiquattro; Dedicato al genio del medesimo; Supplicante La Franchigia trà le Censure de' Critici Della Cortese Inauuertenza de' litterati*, Venezia, Giacomo Sarzina, 1641.

- 2.40. ESTIENNE, Henri. *De criticis veteribus Graecis et Latinis eorúmque variis apud poetas potissimum reprehensionibus*, Paris, s.n., 1587.
- 2.41. FABRICIUS, Georg. *De re poetica libri IIII. Quid singulis contineatur, proximè sequens pagina indicabit. Latinorum poëtarum inter se comparationes ex Julij Caesaris Scaligeri Critico desumtae*, Antwerpen, Christophe Plantin, 1580.
- 2.42. FREIESLEBEN, Heinrich. *Clio quam ad Sacra Natalitia Viri [...] Thomae Reinesii, vivae Hippocratis imagines, Altenburgensium Aesculapii felicissimi, Critici & [...] aetatem suscipiundi ac deverandi e Coburgiaci Parnassi dorfo ablegat flagrantissimus Apollinis cultor, Henricus Freieslebi Palaeopyrgo-Misnicus*, Altenburg, Michael Otto, 1645.
- 2.43. GADDI, Jacopo. *Coronis elogiastica, et poetica, cum notis theologis, criticis, historicis*, Fermo, Haer. Giovanni Francesco Monti, 1643.
- 2.44. GADDI, Jacopo. *De scriptoribus non Ecclesiasticis, Graecis, Latinis, Italicis. Primorum graduum in quinque Theatris scilicet Philosophico, Poetico, Historico, Oratorio, Critico. Iacobi Gaddi Academici Svogliati Critico-historicum, et bipartitum opus*, Firenze, Amadore Massi, 1648.
- 2.45. GAUDENZIO, Paganino. *Expositionum Iudicarum Libri Duo, Quibus etiam Tacito, Suetonio, aliisque lux conciliatur. Cum additamento critico*, Firenze, Bartolomeo Sermartelli, 1631.
- 2.46. GERARDIN, Franciscus. *Ad D. Christian-Theodorum Schosserum, Medicum, Philosophum, Historicum, Poetam, Oratorem, Criticum, & Antiquarium Illustrem. Schediasmata*, Hildesheim, Joachim Gössel, 1619.
- 2.47. GOCLINIUS, Rudolph. *Ratio Solvendi Vitiosas Argumentationes: Pars Critices: Ad Institutiones Dialecticas Pertinens*, Marburg, Paul Egenolff, 1597.
- 2.48. GOULSTON, Theodore [et GATAKER, Thomas]. *Versio, variae lectiones et annotationes*

*criticae in opuscula varia Galeni*, London, Philemon Stephens et Christopher Meredith chez Richard Badger, 1640.

- 2.49. GRANDI, Giulio Cesare. *L'epopeia divisa in cinque libri. Aggiuntovi il sesto di critiche considerationi*, Lecce, Pietro Micheli, 1637.
- 2.50. GRAUMÜLLER, Christophorus [Resp.] / CLAUDERUS, Jacobus [Praes.]. *Dissertationum Criticarum Sectionis Prioris de Occasionibus ΠΑΡΑΓΡΑΜΜΑΤΙΣΜΩΝ, Sive Vitorum Scripturae Quorumcunq. In Antiquis Auctoribus atque Codd*, Wittenberg, Johannis Röhnerus, 1645.
- 2.51. GROSSE, Jakob. *Trias Propositionum Theologicarum: Graecum Novi Testam. stilum a barbaris Criminationibus vindicantium, & sententiam Criticorum Hellenismum propugnantium rectitudini istius nihil derogare, ostendentium*, Hamburg, Heinrich Werner, 1640.
- 2.52. GRUTERUS, Janus. *Lampas, Sive Fax Artium Liberalium, Hoc Est, Thesaurus Criticus, In Quo Infinitis Locis Theologorum, Jurisconsultorum, Medicorum, Philosophorum, Oratorum, Historicorum, Poetarum, Grammaticorum, scripta supplentur, corriguntur, illustrantur, notantur. Tomus Primus*, Frankfurt-Main, Johannes Rhodi, 1602.
- 2.53. GRUTERUS, Janus. *Lampas, Sive Fax Artium Liberalium, Hoc Est, Thesaurus Criticus, In Quo Infinitis Locis Theologorum, Jurisconsultorum, Medicorum, Philosophorum, Oratorum, Historicorum, Poetarum, Grammaticorum, scripta supplentur, corriguntur, illustrantur, notantur. Tomus Secundus*, Frankfurt-Main, Johannes Rhodi, 1604.
- 2.54. GRUTERUS, Janus. *Lampas, Sive Fax Artium Liberalium, Hoc Est, Thesaurus Criticus, In Quo Infinitis Locis Theologorum, Jurisconsultorum, Medicorum, Philosophorum, Oratorum, Historicorum, Poetarum, Grammaticorum, scripta supplentur, corriguntur, illustrantur, notantur. Tomus Tertius*, Frankfurt-Main, Johannes Rhodi, 1604.
- 2.55. GRUTERUS, Janus. *Lampas, Sive Fax Artium Liberalium, Hoc Est, Thesaurus Criticus, In*

- Quo Infinitis Locis Theologorum, Jurisconsultorum, Medicorum, Philosophorum, Oratorum, Historicorum, Poetarum, Grammaticorum, scripta suppleantur, corriguntur, illustrantur, notantur. Tomus Quartus*, Frankfurt-Main, Johannes Rhodi, 1604.
- 2.56. GRUTERUS, Janus. *Lampas, Sive Fax Artium Liberalium, Hoc Est, Thesaurus Criticus, In Quo Infinitis Locis Theologorum, Jurisconsultorum, Medicorum, Philosophorum, Oratorum, Historicorum, Poetarum, Grammaticorum, scripta suppleantur, corriguntur, illustrantur, notantur. Tomus Quintus*, Frankfurt-Main, Johannes Rhodi, 1605.
- 2.57. GRUTERUS, Janus. *Lampas, Sive Fax Artium Liberalium, Hoc Est, Thesaurus Criticus, In Quo Infinitis Locis Theologorum, Jurisconsultorum, Medicorum, Philosophorum, Oratorum, Historicorum, Poetarum, Grammaticorum, scripta suppleantur, corriguntur, illustrantur, notantur. Tomi V. supplementum*, Frankfurt-Main, Johannes Rhodi, 1606.
- 2.58. GRUTERUS, Janus. *Lampas, Sive Fax Artium Liberalium, Hoc Est, Thesaurus Criticus, In Quo Infinitis Locis Theologorum, Jurisconsultorum, Medicorum, Philosophorum, Oratorum, Historicorum, Poetarum, Grammaticorum, scripta suppleantur, corriguntur, illustrantur, notantur. Tomus Sextus*, Frankfurt-Main, Johannes Rhodi, 1612.
- 2.59. GRUTERUS, Janus. « Notae Criticae et Politicae nec non quinquaginta aliquot in Corn. Tacitum discursus, aut auctiores prioribus, aut nouè vulgati », In Franciscus MODIUS (éd.). *Titi Livii Patavini Historicorum Romanorum Principis*, Frankfurt-Main, Haer. Jakob Fischer, 1628.
- 2.60. HEINSIUS, Daniel. *Crepundia siliana. Ejusdem Dissertatio de veræ Criticæ apud Veteres ortu, progressu, usúque, cùm in cæteris disciplinis, tum in sacris: et Exercitatio Critica, demonstrans omnem ferè Ægyptiorum, Græcorum, & Latinorum religionem ex Oriente fluxisse*, Cambridge, Roger Daniel, 1646.
- 2.61. HERMITE DU MONT VALERIEN [Pseud.]. *Reflexions Chrestiennes, Morales et Politiques, de l'Hermitte du mont Valerien, sur toutes les Pieces volentes de ce temps. Ou Jugement*

*Critique, donné contre ce nombre infiny de Libelles diffamatoires, qui ont esté faits depuis le commencement des Troubles, iusques à present, Paris, s.n., 1649.*

- 2.62. HOWELL, JAMES [pseud: HIBERNICUS, Mercurio-Mastix]. *A Muzzle for Cerberus, and his three Whelps Mercurius Elencticus, Bellicus, and Melancholicus: Barking against Patriots & Martialists, in the present reign of their unwormed rage. With Criticall reflections, on the revolt of Inchequin in Ireland, London, R. Smithurst, 1648.*
- 2.63. JUNGERMANN, Gottfried (éd.). *C. Iulii Caesaris Quae exstant : ex nuperâ viri docti accuratissima recognitione. Accedit nunc vetus interpres Graecus librorum VII De bello Gallico, ex bibliotheca P. Petavii Praeterea notae, adnotationes, commentarii partim veteres, partim noui, in quibus notae tum politicae, tum criticae Io. Brantii Antuerpiani, Frankfurt-Main, Claudius Marnius & Haer. Ioannis Aubrii, 1606.*
- 2.64. KÜFFNER, Johann. *Spicilegii Oratorii mesis prima: hoc est, Introductio in Philologiae et Criticae Sanioris campum fertilissimum, Coburg, Johann Eyrich, 1641.*
- 2.65. LA PINELIÈRE, Guérin de. *Le Parnasse ou Le critique des poètes, Paris, T. Quinet, 1635.*
- 2.66. LAUBANUS, Melchior. *Archetyporum Analyticorum ad integram P. Virg. Maronis Æneidem Libri Septem. Quorum primis quatuor Totidem ÆNIDOS, perpetuâ loculentâque singulorum notam versuum, quam membrorum minutissimorum Analyti Logicâ, Grammaticâ, Rhetoricâ, Mythologicâ, Rituali. Quinto et Sexto, Duo consequentes, ANALYSII ferê Logica tantum. Septimo, Reliqui Sex, Synopsibus catholicis cum Summario Epopœiæ totius Operis EPILOGISMO, qua ex Interpretum vett. ac recent. Scholis; qua Philologorum, Criticorumque doctiss. Quotquot haberi potuerunt, Syllogis, Adversariis, Variis, Antiquis, Specilegiis, Rationibus. Collectaneis, Subcisivis, Elocis, Symbolis, Observationibus, Miscelaneis, non sine dilectu, Ad Oculum Repraesentantur, Liegnitz, Sartorianus, 1610.*
- 2.67. LAMBECK, Peter. *Prodromus Lucubrationum Criticarum in Auli Gellii Noctes Atticas, Paris, Sebastien et Gabriel Cramoisy, 1647.*

- 2.68. LAURENZI, Giuseppe. *Polymathiae sive Variarum Antiquarum Eruditionis Libri Duo in quibus Ritus Antiqui Romani Externi, quae Sacri, quae Profani, quae Publici, quae Privati, Sacrificiorum, Nuptiarum, Comitiorum, Conuiuiorum, Fori, Theatri, Militiae, Triumpho, Funeris, & huiusmodi, à Philosophiae, Politiae, Philologiae adytis eruuntur. Prouerbijs, historijs, rebusque Criticis illustrati enucleantur*, Vicentia, Haer. Francisci Grosii, 1631.
- 2.69. LEIGH, Edward. *Critica sacra. Or, Philologicall and Theologicall observations, upon all the Greek words of the New Testament, in order Alphabetically wherein usually the Etymon of the word is given, its Force and Emphasis observed, and the severall acceptions of it in Scripture, and Versions by Expositors are set down*, London, Robert Young, 1639.
- 2.70. LEIGH, Edward. *Critica sacra. Observations on all the radices, or primitive Hebrew words of the Old Testament in order alphabetically, wherein both they (and many derivatives also issuing from them) are fully opened out of the best lexicographers and scholiasts*, London, George Miller for Thomas Underhill, 1641.
- 2.71. LIGHTFOOT, John. *A commentary upon the Acts of the Apostles: chronically and critically. The difficulties of the text explained, and the times of the story cast into annals. The first part. From the beginning of the Booke, to the end of the twelfth chapter. With a briefe survey of the contemporary story of the Jewes and Romans*, London, Richard Cotes for Andrew Crooke, 1645.
- 2.72. LIPSIUS, Justus. *Satyra Menippæa. Somnium. Lusus in nostri aevi criticos*, Antwerpen, Christophe Plantin, 1581.
- 2.73. LIPSIUS, Justus. *Opera omnia quae ad Criticam proprie spectant. Quibus accessit ELECTORUM liber SECUNDUS, novus nec ante editus. Cetera item variè aucta & correctata*, Leiden, Christophe Plantin, 1585.
- 2.74. LOTICHIUS, Johann Peter. *Super Poesis Latinis, Nov-Antiquis, Censura: sive Promulsis Critica*, Frankfurt-Main, Eduard Schleich, 1645.

- 2.75. MAGIRUS, Tobias. *Polymnemon Seu Florilegium Locorum Communium. Ex Scriptorum Probatissimorum et Elegantissimorum Græcorum, Latinorum ; antiquorum, nouorum ; Philosophorum, Oratorum, Poëtarum, Historicorum, Legumlatorum, &c. monumentis consertum. Sub quingentis quadraginta octo Titulis : cui Introductione, una cum Onomatologo Critico Praestructum*, Frankfurt-Main, Clement Schleich & Vidua Danielius, 1629.
- 2.76. MAGIRUS, Tobias. *Eponymologium Criticum. Ex Principum Sacrorum, secularium, Virorum Togatorum, Sagatorum, Locorum insignium, Patrum, Philologorum, Ictorum, Medicorum, Philosophorum, Poëtarum, Oratorum, Historicorum descriptionibus in utramque partem Cognomentorum*, Frankfurt-Main, Johann Preß, 1644.
- 2.77. MAIOR, Elias [Resp.] / OSTERMANN, Johann Erich [Praes.]. *Exercitationem Criticam De Erroribus Auctorum Latinorum*, Wittenberg, Michael Wendt, 1647.
- 2.78. MARCILIVS [MARCELIUS], Theodorus (éd.). *Q. Septimi Florentis Tertulliani Liber de Pallio. Cum interpretatione, notisque Criticis et Historicis Theodori Marcili, Professoris eloquentiae regij*, Paris, J. Libert, 1614.
- 2.79. MARTIALIS, Iulius. *Pro Doctore Suo Adversus Duos De Rebus Logicis Criticos Libros Propugnatio. Eiusdemque Ad Primum Apologeticorum Responsio*, Padova, Lorenzo Pasquato, 1586.
- 2.80. MATENESIUS, Johann Friedrich. *Critices Christianæ Libri Duo De Ritu Bibendi Super Sanitate, Pontificum, Caesarum, Principum, Ducum, Magnatum Amicorum, Amicarum, &c.*, Köln, Konrad Bütgen, 1611.
- 2.81. MATENESIUS, Johann Friedrich. *Syntagma Criticum. Nescis Quid Serus Vesper Vehat. De somno potuque Christianorum somnifero*, Köln, Konrad Bütgen, 1612.
- 2.82. MENELAIDES, Æneas [Resp.] / VOET, Paulus [Praes.]. *Disputatio critica*, Utrecht, s.n., 1645.

- 2.83. MEURSIUS, Johannes. *Criticus Arnobianus Tributus in libros septem. Item Hypocriticus Minutianus*, Leiden, Lodovicus Elzevirius, 1598.
- 2.84. MEURSIUS, Johannes. *Exercitationum criticarum partes II. Quarum Prima Curarum Plautinarum Commentarium. Secunda Animadversionum Miscellarum libros quatuor complectitur*, Leiden, Lodovicus Elzevirius, 1599.
- 2.85. MORGUES, Mathieu de. *Amico-criticae monitionis litura Franco-Galli calamo ducta*, Paris, s.n., 1645.
- 2.86. MYLIUS, Andreas. *Commentarius Grammatico-Criticus In Jonam*, Königsberg, Lorenz Segebade, 1640.
- 2.87. NALI, Marco-Antonio. *Confronto critico tra la prima osservazione del P. Veglia theologo publico di Padova, e la riflessione degli eccellentissimi signori Pona, Medici di Verona, sopra l'invocatione del Goffredo*, Padova, Giulio Crivellari, 1643.
- 2.88. NIGRINUS, Jeremias [Resp.] / MISLENTA, Coelestino [Praes.]. *Exercitatio Lexicologica & Critica, Dissertationibus Aliquot Realibus. De Dicto Ezechiel. Cap. 33. v. 11*, Königsberg, Johannes Fabricius, 1621.
- 2.89. NIHUS, Barthold. *Anticriticus, De Fabrica Crucis Dominicae incertam Georgii Calixti, Critici Helmestetensis, opinionem esse, indicans*, Köln, Johann Kinckius, 1644.
- 2.90. PAREUS, Johann Philipp (éd.). *Publi Terenti Karthaginensis Afri, Comoediae sex. Accesserunt seorsim Virorum Doctorum Notae Criticae in omnes Terentij Fabulas*, Neustadt, Henricus Starckius, 1619.
- 2.91. PAREUS, Johann Philipp (éd.). *M. Acci Plauti Sarsinatis Umbri Comoediae XX. Superstites. Ex Solis Mss. Codd. Palatinae Bibliothecae pristinae Antiquitati suæ fideliter restitutae. Ac Notis tam Practicis, quam Criticis, sedulo illustratae, & confirmatae*, Neustadt, Henricus Starckius, 1619.

- 2.92. PAREUS, Johann Philipp. *Ad Senatam Criticum Adversus personatos quosdam Pareomastigas Provocatio, Pro M. Accio Plauto: & Electis Plautinis a Joh. Philippo Pareo nupere evulgatis*, Frankfurt-Main, Jonas Rosa, 1620.
- 2.93. PAREUS, Johann Philipp (éd.). *Lampas, Sive Fax Artium Liberalium, Hoc Est, Thesaurus Criticus, In Quo In finitis Locis Theologorum, Jurisconsultorum, Medicorum, Philosophorum, Oratorum, Historicorum, Poetarum, Grammaticorum, scripta suppleantur, corriguntur, illustrantur, notantur. Tomus septimus*. Qui recens cæteris accessit ; ex otiosa Bibliothecarum custodiâ érutis à Jano Grutero, Frankfurt-Main, Jonas Rosa, 1623.
- 2.94. PAREUS, Johann Philipp. *Lexicon Criticum, Sive Thesaurus Linguae Latinae: Ex Omnibus Linguae Latinae Classicis Authoribus, Jurisconsultis, Historicis, Antiquariis, Criticis, Oratoribus, & Poëtis*, Nürnberg, Wolfgang Endter, 1645.
- 2.95. PERSIO, Ascanio. *Logicarum exercitationum. Libri duo priores critici. Quattuor reliqui Apologetici propediem edentur*, Venezia, Felice Valgrisi, 1585.
- 2.96. PERSIO, Ascanio. *Defensio Criticorum, et Apologetici Primi. Quos edidit adversus Bernardini Petrellae Logicam in Patavino Gymnasio primo loco profitentis Logicas Disputationes*, Bologna, Giovanni Rossi, 1587.
- 2.97. PICCART, Michael. *Periculorum Criticorum Liber Singularis*, Ansbach, Paul Böheim, 1608.
- 2.98. POZZO, Agostino. *Critica morale, dialogo. Interlocutori: Polinnia, Adolescenza*, Venezia, Fassina, 1649.
- 2.99. RAMON, Thomas. *Nueva Prematica de Reformation contra los Abusos de los Afeytes, Calçado, Guedejas, Guardainfantes, Lenguaje Critico, Moños, Trajes : y exceso en el uso del Tabaco : Fundada en la Divina Escritura : y Dotrina de los Santos Padres para todos estados necessaria*, Zaragoza, Diego Dormer, 1635.

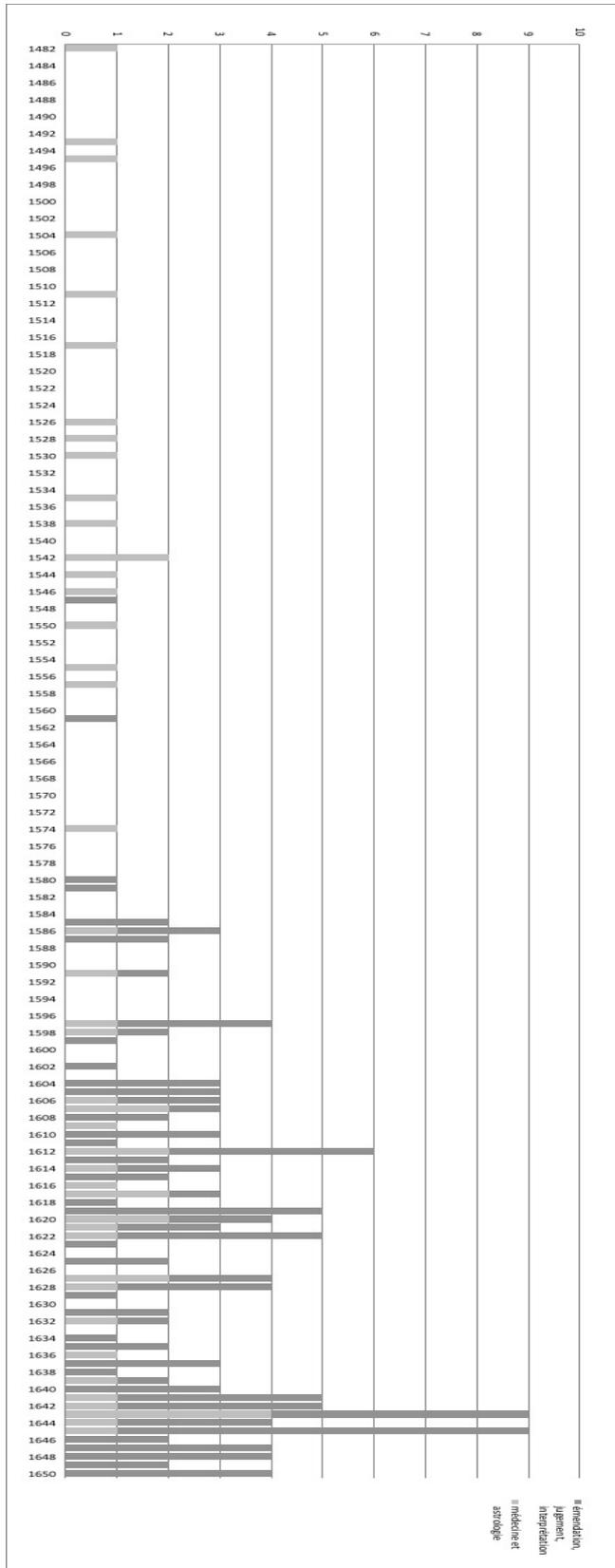
- 2.100. REINESIUS, Thomas. « Dissertatio Critica de Sibyllinis Oraculis », In SCHUBART, Georg. *Enarratio Parergica Metamorphoseos Ovidianae de Diluio Deucalionis*, Iena, Nisianis, 1642.
- 2.101. RIVA DI SAN NAZZARRO, Gianfrancesco. *Interpretationes et responsa summa nunc demum fide exacta que sedulitat e recognita et excusa, ut ne quis quam vel Criticus censor aut ad ipsius authoris mentem, aut huius secundae editionis formam venustatemque jure desiderare possit*, Lyon, Macé Bonhomme chez Vincent de Portonariis, 1547.
- 2.102. RIVET, André. *Critici Sacri Specimen. Hoc Est, Censuræ Doctorum Tam Ex Orthodoxis Quam Ex Pontificiis, In Scripta Quae Patribus plerisque priscorum & puriorum seculorum, vel affinxit incogitantia, vel supposuit imposture*, Heidelberg, Gotthard Vögelin, 1612.
- 2.103. ROBIG, Justus Reinhart. *Codex Criticus, Hoc Est, Robigaliorum Libri XII, Tomus Primus*, Lemgo, Joachim Coccaei, 1617.
- 2.104. ROBIG, Justus Reinhart. *Codex Criticus, Hoc Est, Robigaliorum Libri XII, Tomus Secundus*, Lemgo, Joachim Coccaei, 1619.
- 2.105. ROBIG, Justus Reinhart. *Lexicon Novum ac perspicuum, perutilem et plane necessarium tractatum continens, De Rebus Criticis, in quo ex optimis cum sacris tum prophanis auctoribus multa ab errore, plura à silentio, plurima a. ab interitu vindicate reperiuntur, omnibus Studiosis, Theolog. Juridic. Medic. Partier ac Philosoph. Maximo usuiatq; emolumento*, Rintel, Philipp Jacob Wagner, 1622.
- 2.106. SCALIGER, Josephus Justus. *De arte critica diatriba*, Leiden, Marcus Jacob, 1619.
- 2.107. SCALIGER, Jules-César. *Poetices libri septem, I Historicus, II Hyle, III Idea, IIII Parasceve, V Criticus, VI Hypercriticus, VII Epinomis*, Genève, Jean Crespin, 1561.

- 2.108. SCHELLHAMMER, Iohannes [Resp.] / MYLIUS, Andreas [Praes.]. *Disputatio critica posterior de interpretatione Scripturae Sacrae*, Königsberg, Laurentius Segebadius, 1638.
- 2.109. SCHICKERADT, Matthias. *Epistola critica, ad Clariss. Virum Thomam Franzium*, Wittenberg, Johann Krafft, 1597.
- 2.110. SCHOPPE, Kaspar. *De arte critica, et praecipue de altera eius parte emendatrice, quae ratio in Latinis scriptoribus ex ingenio emendandis observari debeat, commentariolus. In quo nonnulla nouè emendantur, alia priùs emendata confirmantur*, Nürnberg, Valentin Fuhrmann, 1597.
- 2.111. SCHOPPE, Kaspar. *Symbola critica In L. Apuleii Philosophi Platonici Opera*, Augsburg, Christophorus Mangus, 1605.
- 2.112. SCHULTETUS, Johannes [Resp.] / HOIERUS, Andreas [Praes.]. *Dissertatio De Critice*, Königsberg, Johann Reusner, 1647.
- 2.113. SELD, Johann Christian [Resp.] / SELD, Johann Christoph [Praes.]. *Critica Pro Ebraeae Linguae Caeterumque Orientalium certitudine Paradoxis Joh. Morini in Exercitationibus passim interpolatis, opposita*, Wittenberg, Johann Röhner, 1642.
- 2.114. SEVERINI, Andreas [Resp.] / LUDEN, Lorenz [Praes.]. *De critica oratoria*, Greifswald, Albinus, 1627.
- 2.115. STECK, Johann. *Observationes Anticriticae Iuris: Seu, Vindicationes Legum a Corruptelis Criticorum Et Neotericorum Interpretum*, Basel, Johann Jakob Genath, 1627.
- 2.116. SUCCOV, Henning. *Plautus Philologo-Criticus hoc est Critico-Philologica Satyra in Trinumum M. Acci[i] Plauti Comicorum Principis*, Frankfurt-Main, Christian Klein, 1643.

- 2.117. SYLBURG, Friedrich (éd.). ΔΙΟΝΥΣΙΟΥ ΑΛΙΚΑΡΝΑΣΕΩΣ ΤΟΜΟΣ Β, Ο ΤΑ ΡΗΤΟΡΙΚΑ ΚΑΙ ΤΑ ΚΡΙΤΙΚΑ ΠΕΡΙΕΧΩΝ. *Dionysii Halicarnassei Tomus II, Rhetoricos eius et criticos libros continens ; duobus tractatibus nusquam ante vulgatis auctus*, Frankfurt-Main, Haer. Andreas Weschel, 1586.
- 2.118. VINDING, Bernardus [Pseud.]. *Criticus Augustinianus castigatus*, Vallameria [?], Georgius Mundellanius [Pseud.], 1621.
- 2.119. WARMSTREY, Thomas. *An Answer to Certaine Observations of W. Bridges, concerning the present Warre against His MAJESTIE. Whereby hee pretends to justifie it against that Hexapla of Considerations. viz. Theologicall, Historicall, Legall, Criticall, Melancholy, and Foolish; Wherein, as he saith, it is look't upon by the squint-eyed multitude*, Oxford, H. Hall, 1643.
- 2.120. ZIERITZ, Bernhard. *Discursus Apologeticus Pro Celebri Foedere Smalcaldico, & principibus Sociis, adversus quosdam Historicos-Criticos*, Frankfurt-Main, Daniel et David Aubry & Clemens Schleich, 1625.

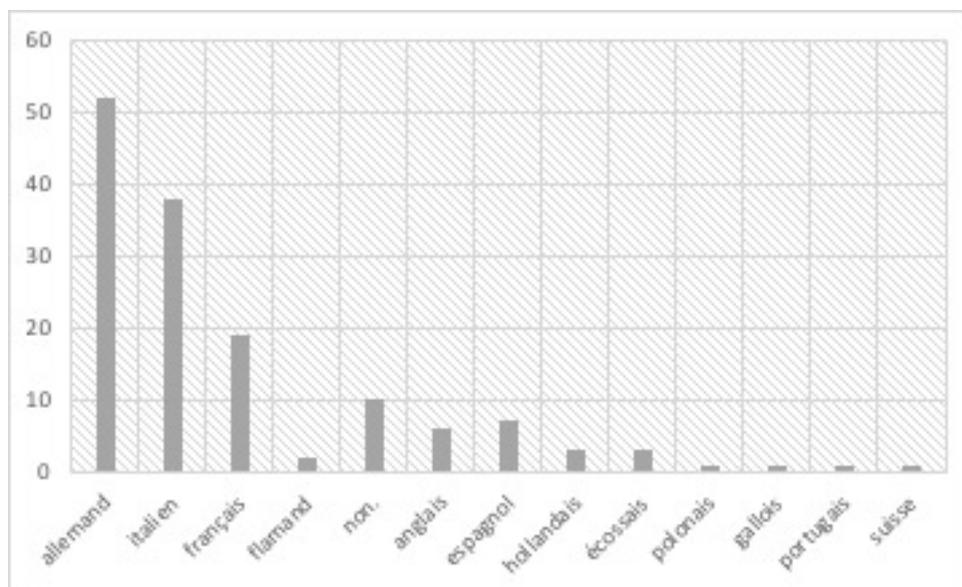
## Présentation graphique de donnés

### Année et domaine de publication



## Appartenance confessionnelle et nationale des auteurs et éditeurs

### Nationalité des auteurs

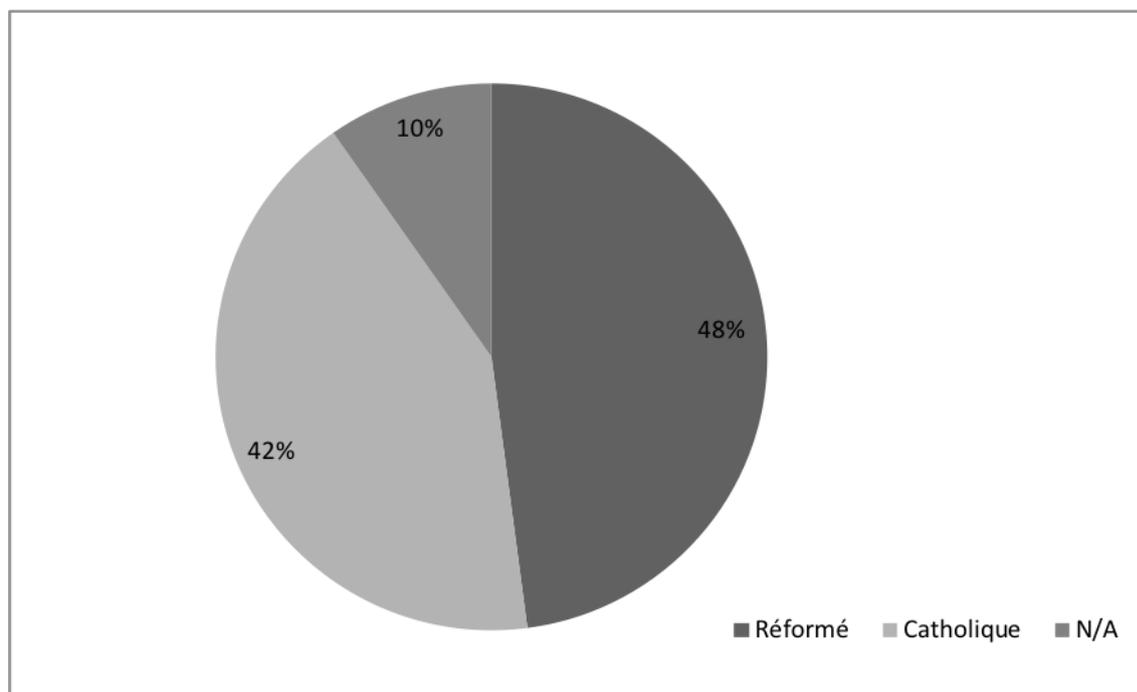


Allemands	52	Hollandais	3
Italiens	38	Écossais	3
Français	19	Polonais	1
Flamands	2	Gallois	1
N/A	10	Portugais	1
Anglais	6	Suisse	1
Espagnols	7		

NB<sub>1</sub> : Pour faciliter l'analyse ainsi que la présentation des résultats, nous avons choisi de classer les auteurs selon les catégories nationales contemporaines.

NB<sub>2</sub> : Nous n'avons pas pu établir l'appartenance nationale de Bazin, Georg Blüm, D. Felix, Æneas Menelaidés, Andreas Severini et Bernardus Vinding, ainsi que celle des auteurs/éditeurs de deux écrits anonymes rédigés en latin. Vu que leurs textes étaient écrits avant la période qui nous intéresse ici, nous avons également considéré comme non pertinente la nationalité de Paulus Aeginata et Abraham Ibn Ezra. Quant à Jules-César Scaliger, nous l'avons classé, suite à sa propre insistance, parmi les auteurs d'origine italienne.

### Proportion des auteurs selon leur confession Corpus entier

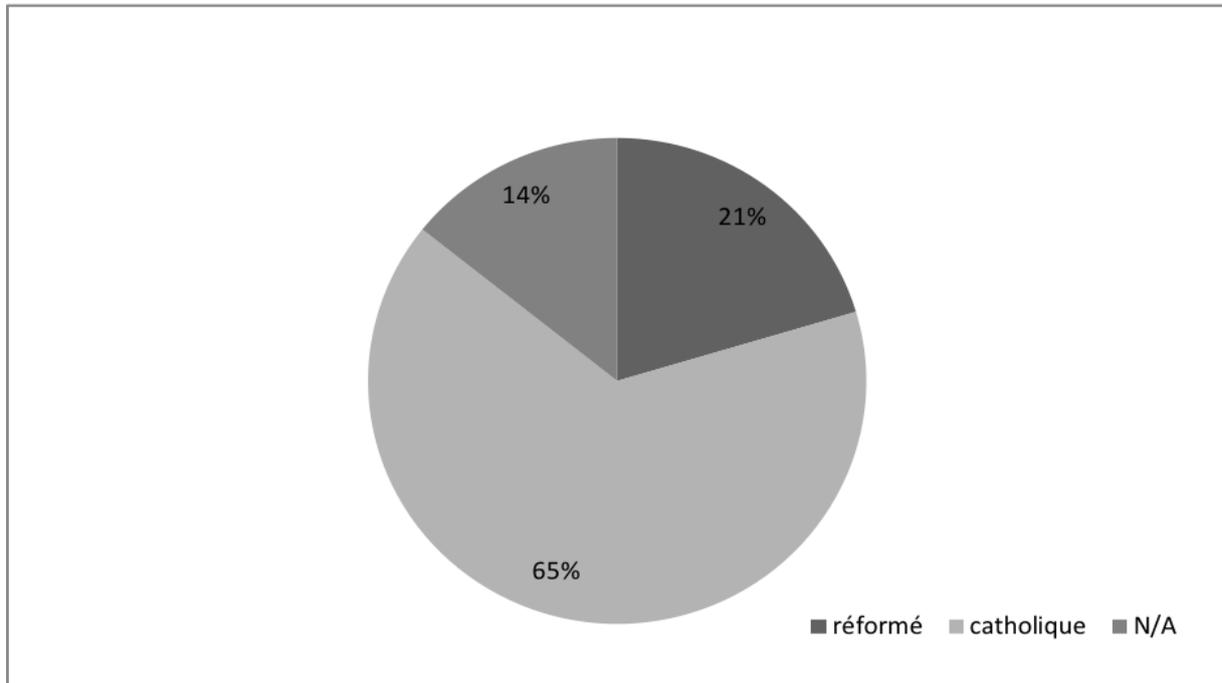


Nombre des auteurs : Réformés (69), Catholiques (61), N/A (14)

NB<sub>1</sub> : Pour faciliter l'analyse ainsi que la présentation des résultats, nous avons choisi de regrouper sous le terme « réformé », les auteurs de confession luthérienne, calviniste, et anglicane.

NB<sub>2</sub> : Nous n'avons pas pu établir l'appartenance confessionnelle des auteurs/éditeurs suivants : Bazin, Georg Blüm, D. Felix, Franciscus Gerardinus et Johannes Zinck. Il en va de même des cinq auteurs anonymes, ainsi que de la confession de l'Hermite du Mont Valerien (pseudonyme). Quant à Paulus Aeginata et Abraham Ibn Ezra, nous avons encore une fois jugé leur appartenance confessionnelle comme non pertinente, à cause de la même raison que nous avons exposé ci-dessus par rapport à leur nationalité. Quant aux auteurs qui avaient passé d'une confession à l'autre, comme c'était le cas de Kaspar Schoppe ou Justus Lipsius, par exemple, nous les avons classés selon l'appartenance religieuse qu'ils professaient publiquement au moment de la parution de leurs ouvrages.

**Proportion des auteurs selon leur confession**  
**Domaine : médecine et astrologie**

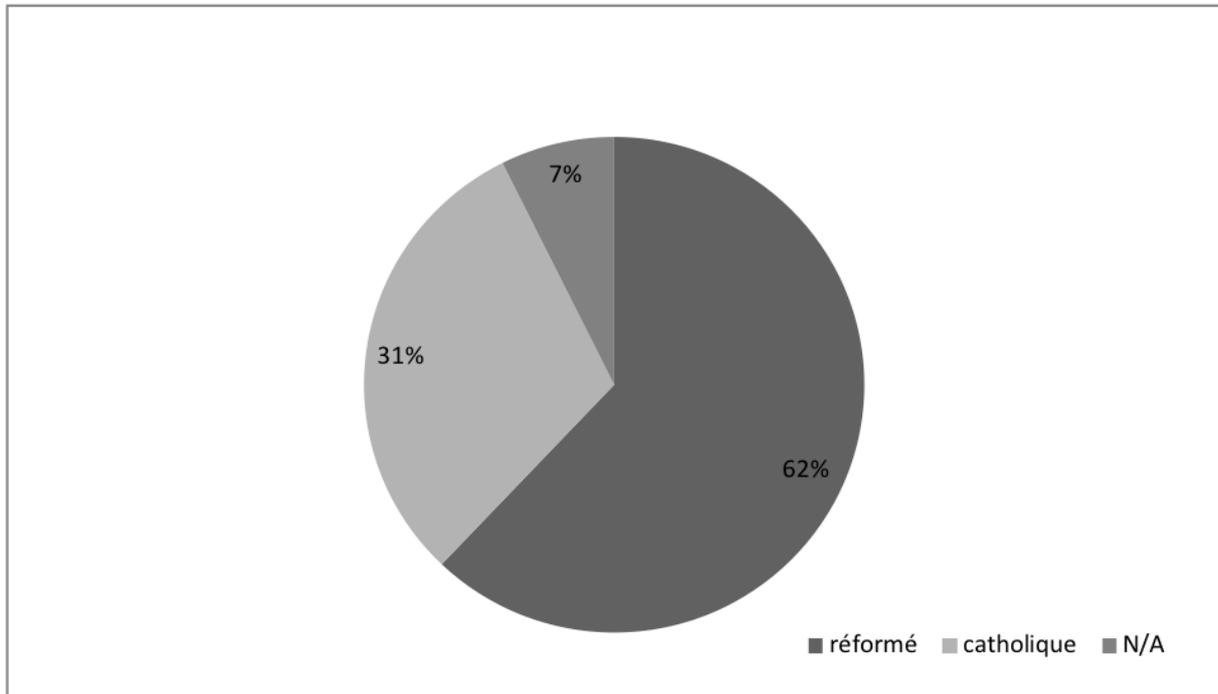


Nombre des auteurs : Réformés (10), Catholiques (32), N/A (6)

NB<sub>1</sub> : Pour faciliter l'analyse ainsi que la présentation des résultats, nous avons choisi de regrouper sous le terme « réformé », les auteurs de confession luthérienne, calviniste, et anglicane.

NB<sub>2</sub> : Nous n'avons pas pu établir l'appartenance confessionnelle des auteurs suivants : Bazin, Georg Blüm, D. Felix, et Johannes Zinck. Quant à Paulus Aeginata et Abraham Ibn Ezra, nous avons encore une fois jugé leur appartenance confessionnelle comme non pertinente, à cause de la même raison que nous avons exposé ci-dessus par rapport à leur nationalité.

**Proportion des auteurs selon leur confession**  
**Domaine : émendation, jugement, interprétation**

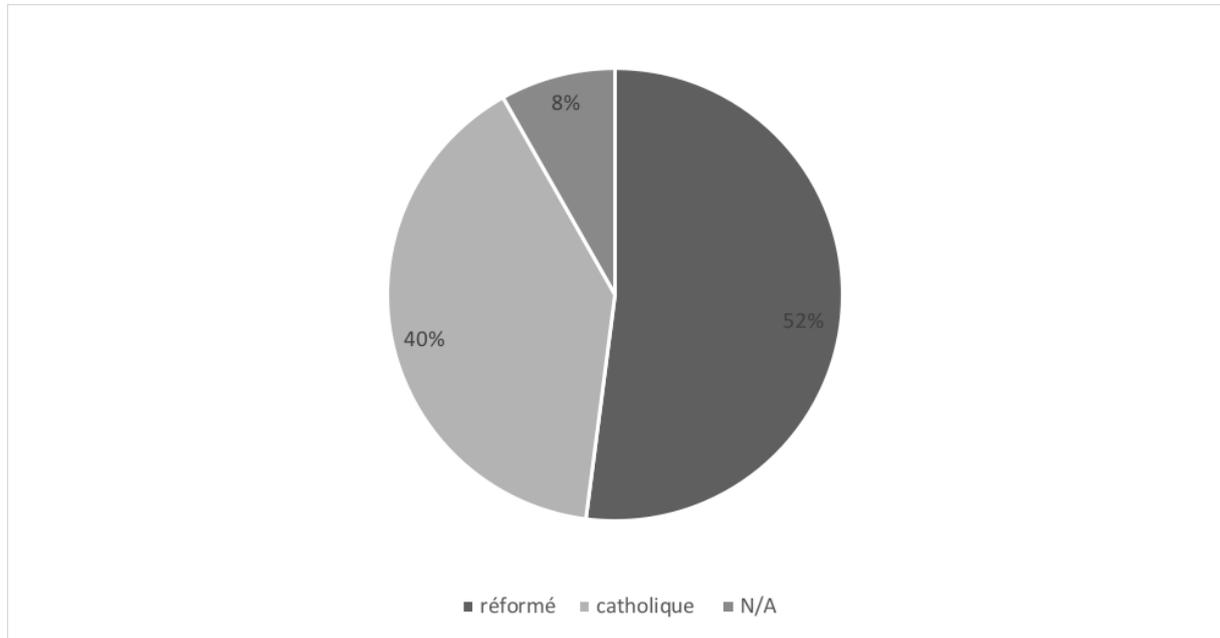


Nombre des auteurs : Réformés (59), Catholiques (29), N/A (8)

NB<sub>1</sub> : Pour faciliter l'analyse ainsi que la présentation des résultats, nous avons choisi de regrouper sous le terme « réformé », les auteurs de confession luthérienne, calviniste, et anglicane.

NB<sub>2</sub> : Nous n'avons pas pu établir l'appartenance confessionnelle des auteurs/éditeurs suivants : Bernardus Autumnus, Franciscus Gerardinus, l'Hermite du Mont Valerien (pseudonyme). Il en va de même des cinq auteurs anonymes. Quant aux auteurs qui avaient passé d'une confession à l'autre, comme c'était le cas de Kaspar Schoppe ou Justus Lipsius, par exemple, nous les avons classés selon l'appartenance religieuse qu'ils professaient publiquement au moment de la parution de leurs ouvrages.

**Proportion des ouvrages selon la confession de l'auteur  
Corpus entier**

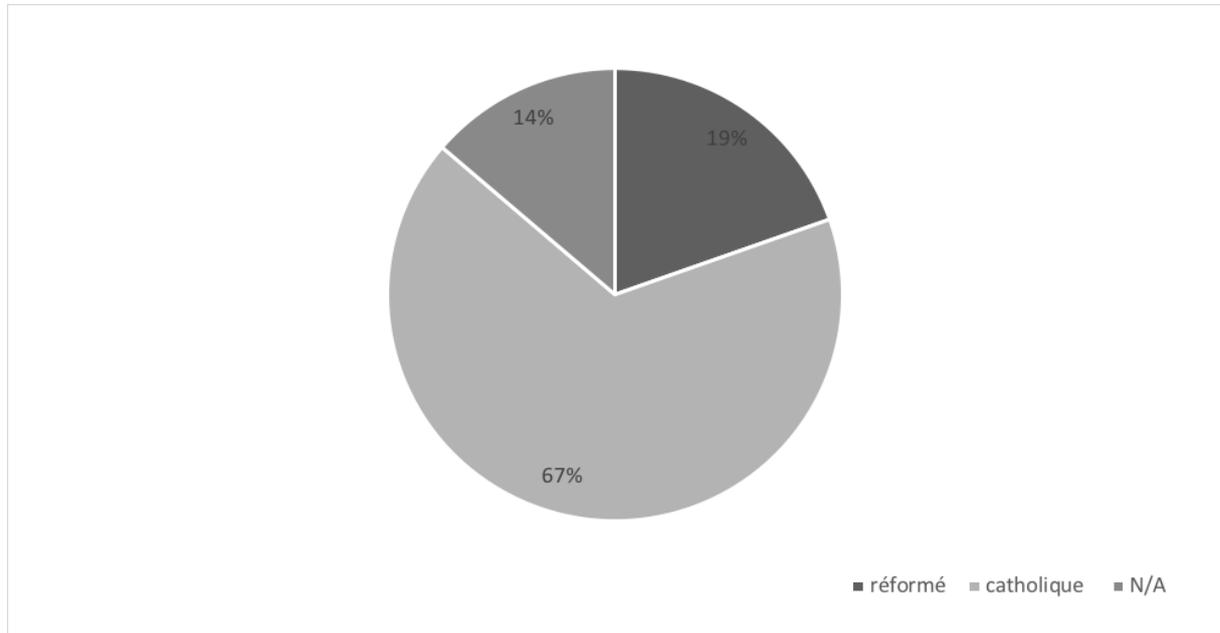


Nombre des ouvrages : Réformés (89), Catholiques (68), N/A (14)

NB<sub>1</sub> : Pour faciliter l'analyse ainsi que la présentation des résultats, nous avons choisi de regrouper sous le terme « réformé », les publications écrites par des auteurs de confession luthérienne, calviniste, et anglicane.

NB<sub>2</sub> : Auteurs avec deux ouvrages ou plus : Johann Heinrich Alsted (2), Johannes Buxtorf (2), Victor Bythner (2), Pietro Castelli (2), Thomas Dempster (2), Jacopo Gaddi (2), Janus Gruterus (8), Edward Leigh (2), Justus Lipsius (2), Tobias Magirus (2), Johann Friedrich Matenesius (2), Johannes Meursius (2), Agostino Nifo (2), Johann Philipp Pareus (5), Ascanio Persio (2), Justus Reinhart Robig (3), Kaspar Schoppe (2).

**Proportion des ouvrages selon la confession de l'auteur**  
**Domaine : médecine et astrologie**

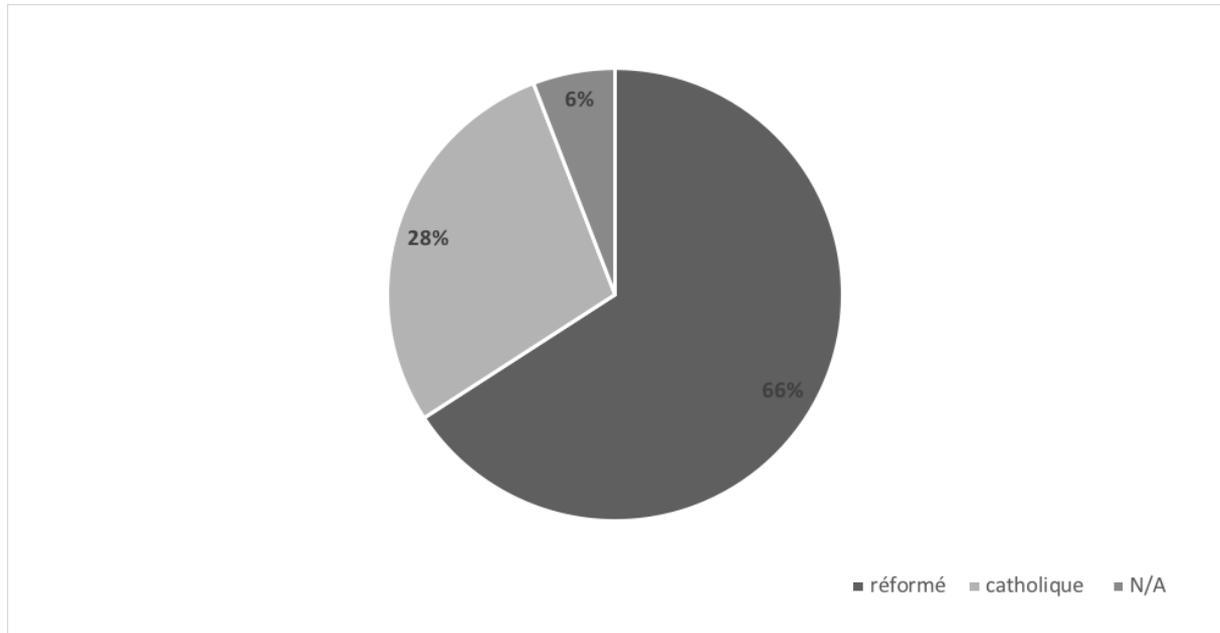


Nombre des ouvrages : Réformés (10), Catholiques (34), N/A (7)

NB<sub>1</sub> : Pour faciliter l'analyse ainsi que la présentation des résultats, nous avons choisi de regrouper sous le terme « réformé », les publications écrites par des auteurs de confession luthérienne, calviniste, et anglicane.

NB<sub>2</sub> : Auteurs avec deux ouvrages ou plus : Agostino Nifo (2).

**Proportion des ouvrages selon la confession de l'auteur**  
**Domaine : émendation, jugement, interprétation**



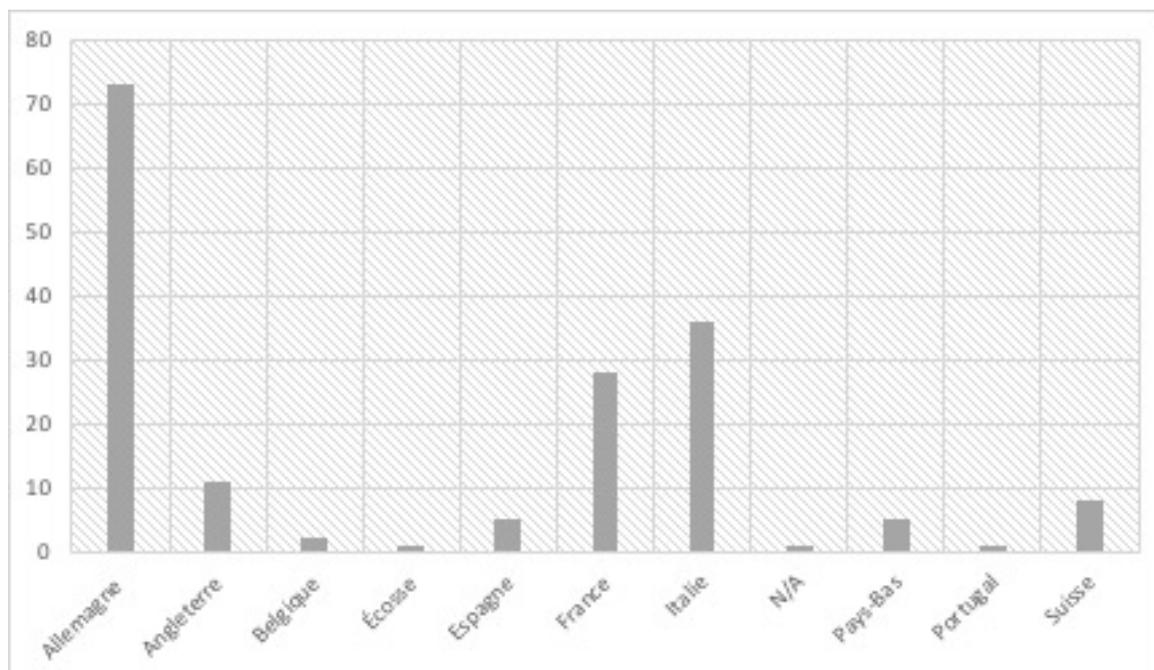
Nombre des ouvrages : Réformés (79), Catholiques (34), N/A (7)

NB<sub>1</sub> : Pour faciliter l'analyse ainsi que la présentation des résultats, nous avons choisi de regrouper sous le terme « réformé », les publications écrites par des auteurs de confession luthérienne, calviniste, et anglicane.

NB<sub>2</sub> : Auteurs avec deux ouvrages ou plus : Johann Heinrich Alsted (2), Johannes Buxtorf (2), Victor Bythner (2), Pietro Castelli (2), Thomas Dempster (2), Jacopo Gaddi (2), Janus Gruterus (8), Edward Leigh (2), Justus Lipsius (2), Tobias Magirus (2), Johann Friedrich Matenesius (2), Johannes Meursius (2), Johann Philipp Pareus (5), Ascanio Persio (2), Justus Reinhart Robig (3), Kaspar Schoppe (2).

## « Géographie » de la critique

### Nombre de publications par pays Corpus entier

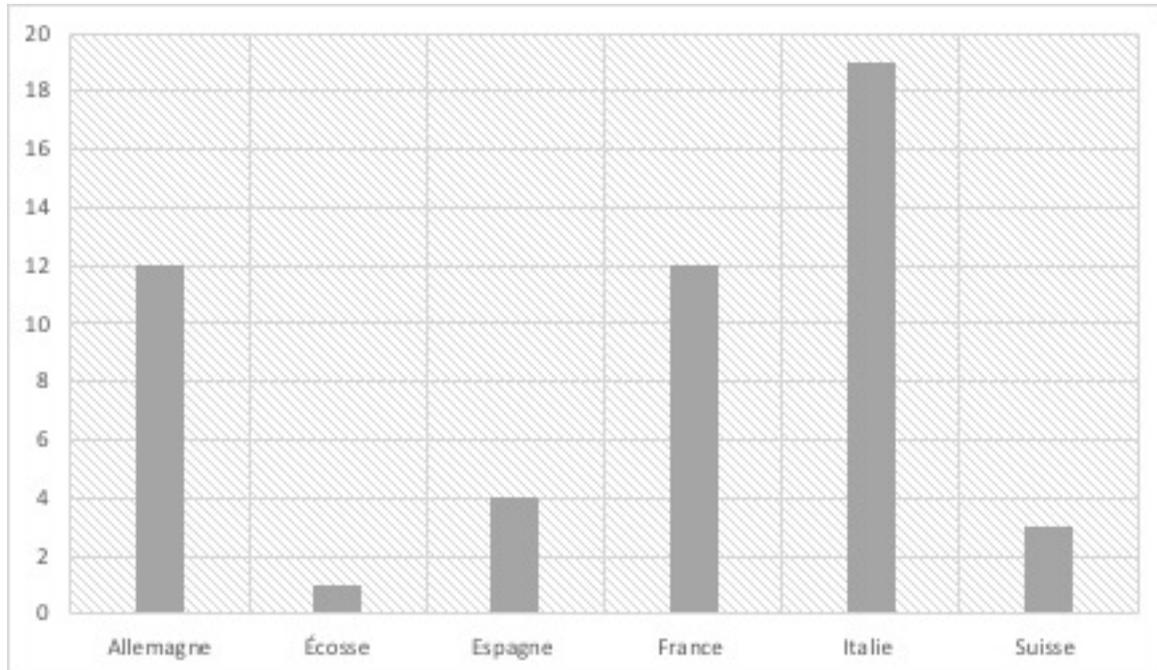


Nombre des ouvrages : Allemagne (73), Angleterre (11), Belgique (2), Écosse (1), Espagne (5), France (28), Italie (36), N/A (1), Pays-Bas (5), Portugal (1), Suisse (8).

NB<sub>1</sub> : Pour faciliter l'analyse ainsi que la présentation des résultats, nous avons choisi de classer les publications non pas en faisant référence aux entités politiques qui existaient à l'époque de la sortie effective des ouvrages en question, mais en utilisant les appellations des États modernes. La seule exception sont les publications de la ville de Kaliningrad, située actuellement en Russie, que nous avons classé, pour des raisons historiques que les lecteurs comprendront sans doute, comme appartenant à l'Allemagne.

NB<sub>2</sub> : Bien que « Vallameria » indique, selon toute probabilité, une ville allemande, nous n'avons pas pu établir avec certitude le véritable lieu de la publication de l'ouvrage écrit sous le pseudonyme Bernardus Vinding.

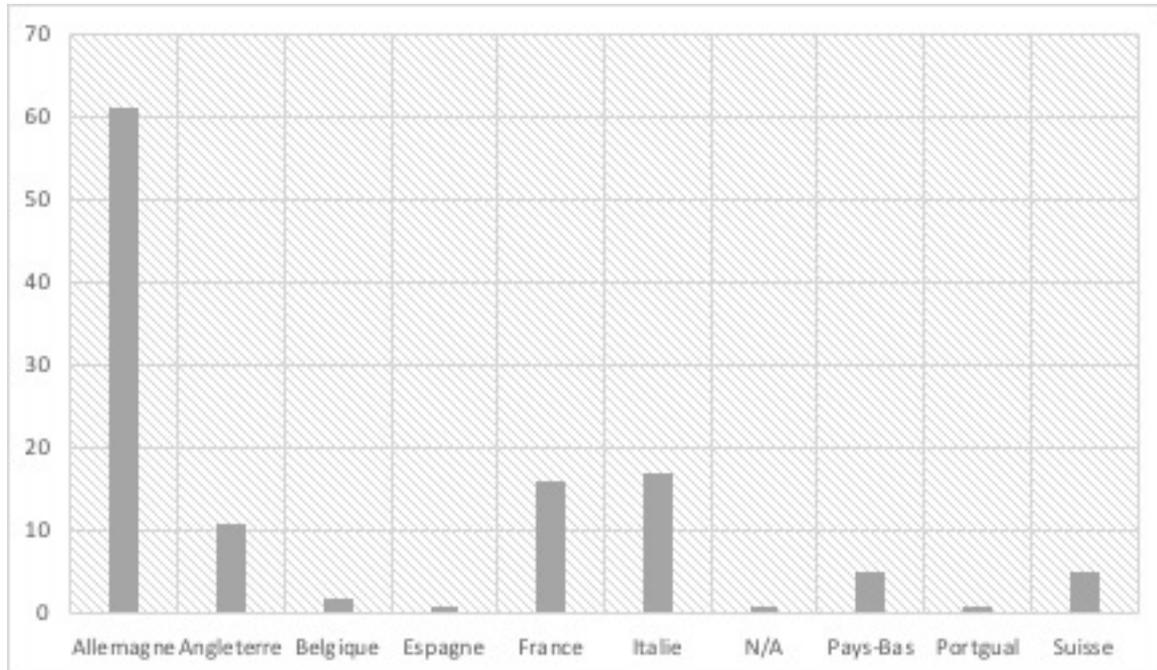
**Nombre de publications par pays**  
**Domaine : médecine et astrologie**



Nombre des ouvrages : Allemagne (12), Écosse (1), Espagne (4), France (12), Italie (19), Suisse (3).

NB : Pour faciliter l'analyse ainsi que la présentation des résultats, nous avons choisi de classer les publications non pas en faisant référence aux entités politiques qui existaient à l'époque de la sortie effective des ouvrages en question, mais en utilisant les appellations des États modernes.

**Nombre de publications par pays**  
**Domaine : émendation, jugement, interprétation**

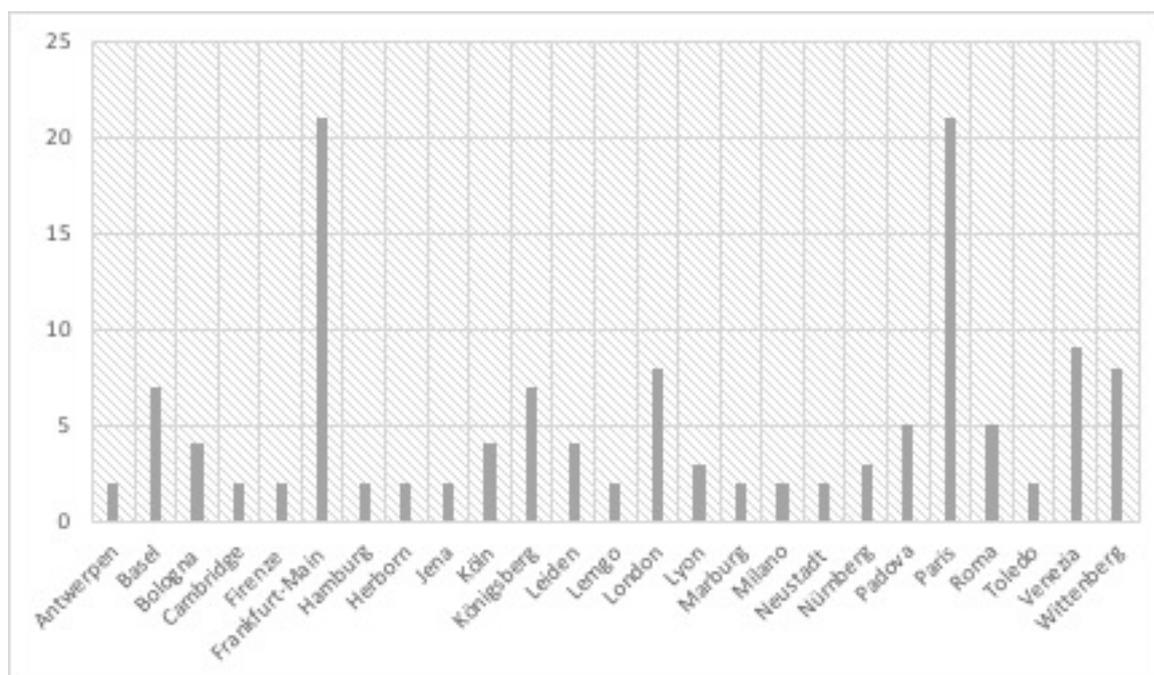


Nombre des ouvrages : Allemagne (61), Angleterre (11), Belgique (2), Espagne (1), France (16), Italie (17), N/A (1), Pays-Bas (5), Portugal (1), Suisse (5).

NB<sub>1</sub> : Pour faciliter l'analyse ainsi que la présentation des résultats, nous avons choisi de classer les publications non pas en faisant référence aux entités politiques qui existaient à l'époque de la sortie effective des ouvrages en question, mais en utilisant les appellations des États modernes. La seule exception sont les publications de la ville de Kaliningrad, située actuellement en Russie, que nous avons classé, pour des raisons historiques que les lecteurs comprendront sans doute, comme appartenant à l'Allemagne.

NB<sub>2</sub> : Bien que « Vallameria » indique, selon toute probabilité, une ville allemande, nous n'avons pas pu établir avec certitude le véritable lieu de la publication de l'ouvrage écrit sous le pseudonyme Bernardus Vinding.

### Nombre de publications par ville Corpus entier

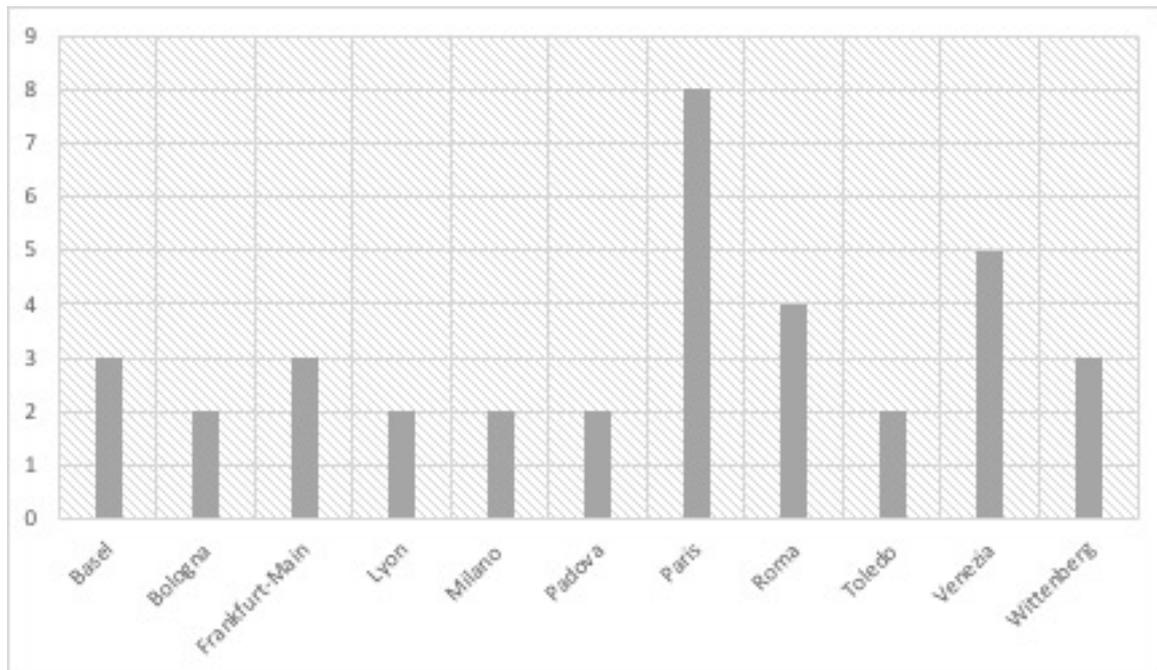


Nombre des ouvrages : Antwerpen (2), Basel (7), Bologna (4), Cambridge (2), Firenze (2), Frankfurt-Main (21), Hamburg (2), Herborn (2), Jena (2), Köln (4), Königsberg (7), Leiden (4), Lemgo (2), London (8), Lyon (3), Marburg (2), Milano (2), Neustadt (2), Nürnberg (3), Padova (5), Paris (21), Roma (5), Toledo (2), Venezia (9), Wittenberg (8).

NB<sub>1</sub> : Pour faciliter l'analyse ainsi que la présentation des résultats, nous avons opté de classer les publications selon les dénominations contemporaines. La seule exception représente la ville de Kaliningrad, que nous avons choisi d'indiquer par le nom de Königsberg, pour des raisons que les lecteurs comprendront sans doute.

NB<sub>2</sub> : Notre présentation graphique est limitée aux villes où avaient sorti au moins deux ouvrages relevant du terme de « critique ». Voici les autres par ordre alphabétique : Alcalá de Henares, Altdorf, Altenburg, Amberg, Ansbach, Augsburg, Avignon, Coburg, Douai, Edinburgh, Fermo, Genève, Greifswald, Heidelberg, Helmstedt, Hildesheim, Ingolstadt, Lecce, Leipzig, Liegnitz, Lisboa, Macerata, Mantova, Messina, Napoli, Oxford, Passau, Pavia, Rinteln, Rostock, Saumur, Sevilla, Strasbourg, Treviso, Tübingen, Utrecht, « Vallameria », Vicentia, Zaragoza.

**Nombre de publications par pays**  
**Domaine : médecine et astrologie**

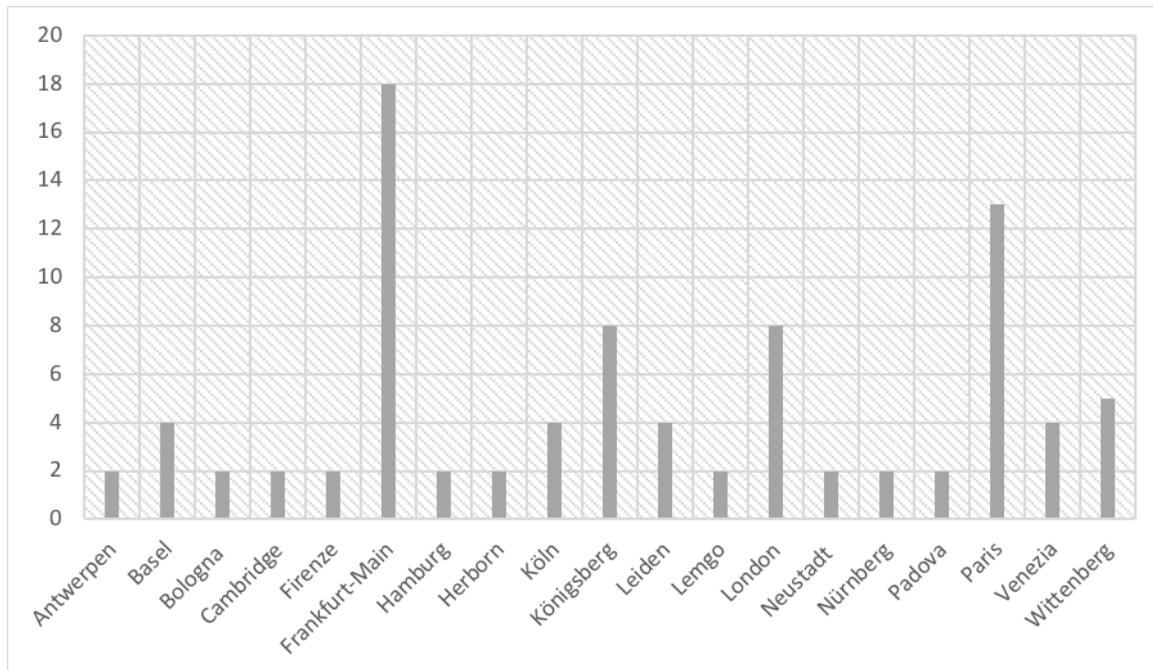


Nombre des ouvrages : Basel (3), Bologna (2), Frankfurt-Main (3), Lyon (2), Milano (2), Padova (2), Paris (8), Roma (4), Toledo (2), Venezia (5), Wittenberg (3).

NB<sub>1</sub> : Pour faciliter l'analyse ainsi que la présentation des résultats, nous avons opté de classer les publications non pas en faisant référence aux appellations des villes à l'époque de la sortie effective des ouvrages en question, mais en utilisant les dénominations contemporaines.

NB : Notre présentation graphique est limitée aux villes où avaient sortis au moins deux ouvrages relevant du terme de « critique ». Voici les autres par ordre alphabétique : Alcalá de Henares, Avignon, Edinburgh, Helmstedt, Ingolstadt, Jena, Mantova, Marburg, Messina, Napoli, Passau, Sevilla, Strasbourg.

**Nombre de publications par ville**  
**Domaine : émendation, jugement, interprétation**



Nombre des ouvrages : Antwerpen (2), Basel (4), Bologna (2), Cambridge (2), Firenze (2), Frankfurt-Main (18), Herborn (2), Köln (4), Königsberg, (8) Leiden (4), Lemgo (2), London (8), Neustadt (2), Nürnberg (2), Padova (2), Paris (13), Venezia (4), Wittenberg (5).

NB<sub>1</sub> : Pour faciliter l'analyse ainsi que la présentation des résultats, nous avons opté de classer les publications non pas en faisant référence aux appellations des villes à l'époque de la sortie effective des ouvrages en question, mais en utilisant les dénominations contemporaines. La seule exception représente la ville de Kaliningrad, que nous avons choisi d'indiquer par le nom de Königsberg, pour des raisons que les lecteurs comprendront sans doute.

NB<sub>2</sub> : Notre présentation graphique est limitée aux villes où avaient sortis au moins deux ouvrages relatifs au concept de « critique ». Voici les autres par ordre alphabétique : Altdorf, Altenburg, Amberg, Ansbach, Augsburg, Coburg, Douai, Fermo, Genève, Greifswald, Heidelberg, Hildesheim, Jena, Lecce, Leipzig, Liegnitz, Lisboa, Lyon, Macerata, Marburg, Oxford, Pavia, Rinteln, Rostock, Saumur, Treviso, Tübingen, Utrecht, « Vallameria », Vicentia, Zaragoza.

ANNEXE 2 : ILLUSTRATIONS

Figure 1 : *Instauratio Magna*, Francis Bacon (1620)

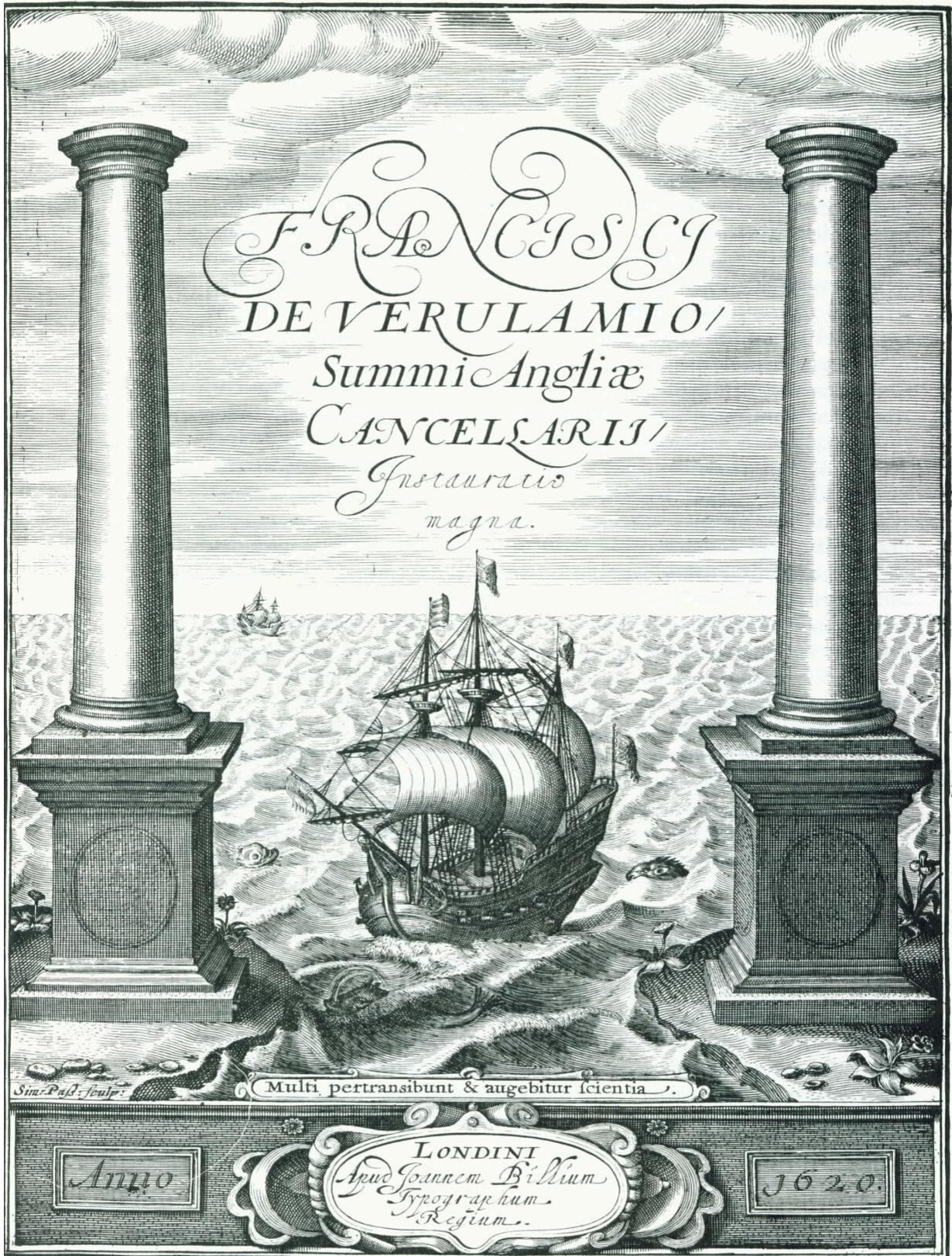
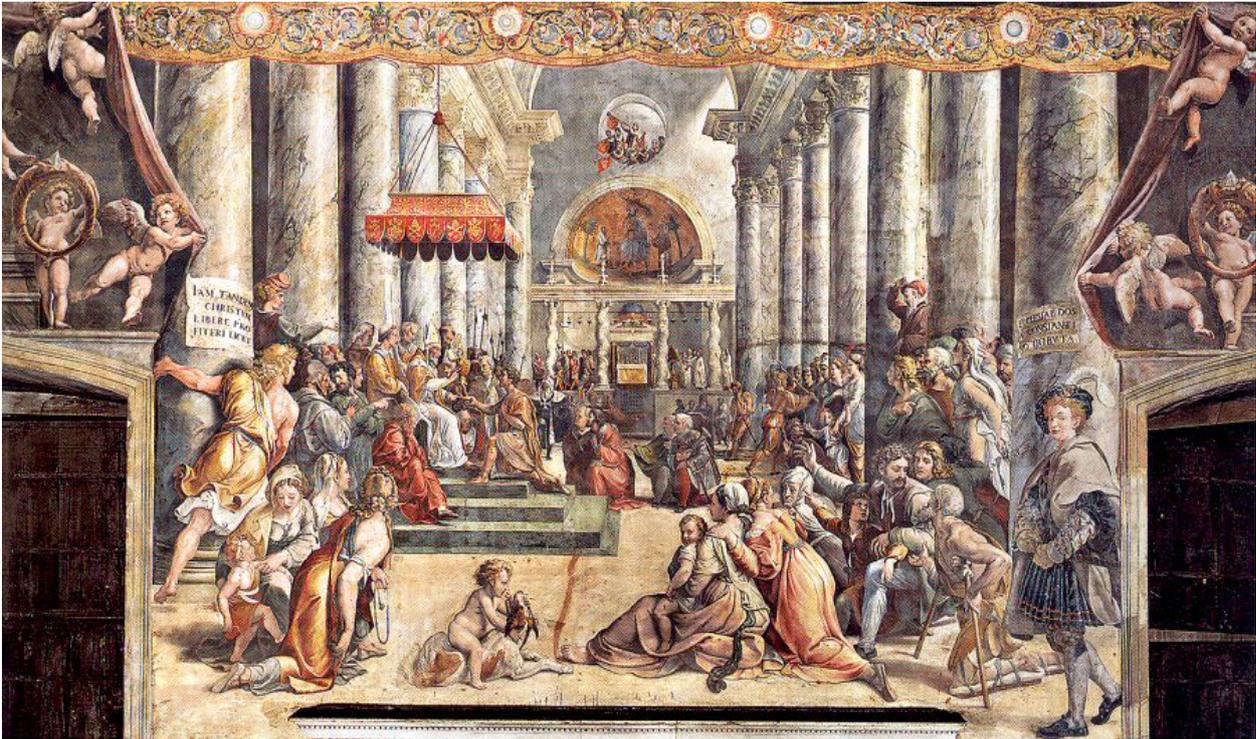


Figure 2 : Donation de Constantin (XIII<sup>e</sup>), Basilique Santi Quattro Coronati, Rome.



Figure 3 : Donacion de Constantin par Gianfrancesco Penni / Giulio Romano (1520-1524), Stanze di Raffaello, Vatican.



## INDEX NOMINUM

### A

Adorno, Theodor ..... 29, 198, 211  
Alfonso V d'Aragon ..... 148  
Alsted, Johan Heinrich..... 175, 211, 233, 262, 263  
Ambroise ..... 189  
Aristote 17, 39, 42, 77, 84, 134, 136, 137, 140, 170, 190  
Arnope ..... 189  
Asad, Talal ..... 16, 17, 19, 199, 211, 212  
Augustin, Saint.....103, 160, 161, 185, 189, 228  
Aulu-Gelle..... 86

### B

Bacon, Francis.....10, 118, 119, 124, 125, 293  
Balibar, Étienne ..... 13, 14, 15, 211, 218  
Barnes, Robert..... 181  
Basile de Césarée..... 189  
Bauman, Zygmunt..... 203, 204, 211  
Bayle, Pierre .....80, 81, 92, 100, 203, 206, 228  
Beck, Ulrich..... 203  
Bloch, Marc ..... 112, 127, 128, 134, 219  
Bodin, Jean .... 9, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 141, 147, 211  
Boltanski, Luc..... 14, 16, 21, 38, 212  
Bossuet, Jacques-Bénigne ..... 163, 227  
Boyer, Pascal ..... 165, 166, 219  
Bravo, Benedetto..... 84, 85, 86, 101, 129, 142, 151, 154, 174, 219  
Brown, Wendy..... 14, 194, 212  
Bugenhagen, Johannes ..... 181  
Butler, Judith ..... 16, 17, 105, 199, 211, 212  
Buxtorf, P. Johann..... 154, 236, 265, 284, 286

### C

Calvin, Jean.161, 178, 182, 184, 185, 193, 202, 203, 212  
Campbell, Ninian .....175, 213, 237, 266  
Cappel, Louis ..... 157, 175, 213, 237, 266  
Caroli, Philippus.....175, 213, 238, 266  
César, Jules..... 135, 139  
Chrysostome, Jean..... 189  
Cicéron ..... 139  
Clauder, Jacob .....175, 213, 238, 242, 267, 269  
Commines, Philippe de ..... 135  
Constantin I<sup>er</sup> 10, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 153  
Copernic, Nicolas..... 32  
Cosme I<sup>er</sup> de Médicis..... 137  
Crates..... 142  
Cyprien, Saint ..... 189  
Cyrille, Saint..... 189

### D

Damascène..... 189  
Denys d'Halicarnasse ..... 86

Descartes, René .....34, 42, 84  
Dewey, John ..... 106, 108, 221  
Douglas, Mary.....86, 221  
Durkheim, Émile. 12, 15, 20, 24, 105, 106, 107, 108, 220, 221, 224, 225, 229

### E

Élie Lévi..... 183  
Élien, Claude ..... 139  
Empiricus, Sextus ..... 85, 142, 153, 230  
Emser, Hieronimus..... 185  
Érasme de Rotterdam ... 84, 85, 178, 183, 187, 188, 189, 190, 191, 213, 224  
Estienne, Henri.....86, 101, 142, 174, 175, 213, 240, 268

### F

Fink, Eugen .....32, 33, 35, 70, 222  
Fontius, Martin ..... 18, 74, 77, 222  
Foucault, Michel .. 5, 6, 8, 13, 18, 19, 36, 40, 41, 61, 72, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 100, 104, 105, 108, 109, 110, 199, 201, 205, 212, 213, 222, 227

### G

Gadamer, Hans-Georg..... 166, 208, 223, 231  
Galien, Claude..... 17, 77  
Ginzburg, Carlo ..... 128, 142, 146, 149, 153, 223  
Goody, Jack.....29, 71, 89, 93, 213  
Grafton, Anthony .71, 124, 128, 136, 145, 174, 177, 223  
Grandjean, Antoine..... 33, 36, 46, 223  
Grégoire, Saint ..... 189  
Guichardin, François..... 135

### H

Habermas, Jürgen .....29, 43, 46, 53, 60, 98, 99, 223  
Hartog, François..... 44, 114, 223  
Hegel, G.W.F. 11, 13, 28, 29, 53, 59, 110, 178, 179, 196, 199, 201, 202, 214, 216, 224  
Heidegger, Martin ..... 33, 34, 36, 38, 166, 224, 225  
Heinsius, Daniel..... 175, 214, 244, 270  
Hermogène..... 87  
Hérodote .....135, 139  
Hilaire, Saint..... 189  
Hippocrate..... 17, 77  
Hobbes, Thomas ..... 67, 78, 79, 87  
Huet, Pierre-Daniel..... 119  
Hume, David ..... 39, 42, 170  
Hus, Jan ..... 182

### J

Jehasse, Jean..... 29, 53, 73, 101, 174,193, 198, 224  
Jérôme, Saint ..... 157, 160, 182, 189

**K**

Kant, Immanuel ... 4, 5, 6, 7, 8, 9, 20, 21, 22, 24, 25, 28, 29, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 45, 46, 47, 48, 50, 51, 52, 53, 56, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 66, 67, 68, 69, 70, 72, 73, 95, 96, 112, 113, 114, 115, 124, 125, 128, 130, 131, 135, 146, 149, 152, 154, 170, 205, 214, 220, 221, 224, 226, 227, 229, 230

Koselleck, Reinhart .. 4, 5, 6, 7, 8, 13, 17, 26, 27, 38, 43, 74, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 90, 93, 97, 103, 108, 110, 113, 159, 215, 220, 225, 227, 228, 229

Küffner, Johan ..... 175, 215, 245, 271

**L**

La Fontaine, Jean de ..... 119, 220, 222

Latour, Bruno..... 14, 16, 215

Le Clerc, Jean ..... 163, 168, 174, 206, 219, 228

Lebrun, Gérard ..... 36, 44, 70, 226

Leibniz, Gottfried Wilhelm ..... 42, 170

Leigh, Edward ..... 175, 215, 245, 246, 272, 284, 286

Léon X ..... 182, 215

Lipse, Juste ..... 101, 246, 272, 281, 283, 284, 286

Locke, John..... 42, 79, 80, 81

Pseudo-Longin ..... 86

Lucien de Samosate ..... 138, 139

Luther, Martin ... 164, 178, 181, 182, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 194, 197, 199, 200, 202, 203, 215

**M**

Macrobe ..... 86

Mani..... 189

Marcilius, Theodorus ..... 154, 247, 273

Marx, Karl. 4, 7, 11, 12, 13, 14, 16, 17, 20, 196, 199, 200, 216

Mesnard, Pierre ..... 129, 132, 212

Mislenta, Coelestino ..... 175, 234, 249, 264, 274

Montaigne, Michel de..... 118, 200, 227

**N**

Nigrinus, Jeremia ..... 175, 249, 274

**O**

Origène ..... 157, 160, 183, 189

Ortigue, Edmond ..... 158, 159, 183, 227

**P**

Perrault, Charles ..... 120

Pistorius, Johann (le Jeune)..... 181, 216

Platon..... 17, 39, 42, 77, 84, 140, 170, 190, 228

Poliziano, Angelo ..... 100

Prospero, Alpino ..... 154, 233, 256

**R**

Ranke, Leopold van..... 138, 229

Rivet, André..... 175, 216, 218, 252, 276

Robortello, Francesco.... 9, 129, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 216, 221

Röttgers, Kurt..... 17, 74, 76, 77, 78, 82, 84, 229

**S**

Said, Edward ..... 14, 194, 216

Salluste ..... 135, 139

Scaliger, Jules-César .. 101, 103, 216, 240, 252, 268, 276

SCALIGER, Joseph-Juste ..... 101, 128, 175, 216, 223, 252, 276

Schoppe, Kaspar. 175, 217, 253, 277, 281, 283, 284, 286

Schultetus, Johannes..... 175, 217, 253, 277

Sentrout, Charles..... 51, 229

Severini, Andreas ..... 175, 217, 253, 277, 280

Shills, Edward..... 165, 166, 230

Simon, Richard 26, 27, 87, 103, 154, 155, 156, 157, 159, 160, 161, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 180, 217, 219, 226, 227, 231,

Skinner, Quentin ..... 197, 230

Sleidan, Johannes..... 135

Socrate ..... 57, 190

Spinoza, Baruch..... 11, 22, 42, 67, 157, 230

Strauss, Léo..... 13, 230

Swift, Jonathan ..... 121, 217

Sylvestre I<sup>er</sup> ..... 147

**T**

Tassoni, Alessandro..... 118

Tauriscos..... 142

Tertullien ..... 189

Théophylacte ..... 189

Thucydide ..... 135, 139

Tite-Live..... 135, 139, 153

Tonelli, Giorgio..... 20, 73, 230

Torrentino, Lorenzo ..... 136

Troeltsch, Ernst ..... 72, 112, 197, 230

**V**

Valla, Lorenzo ..... 10, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 183, 217, 220, 223, 226

Van den Belt, Henk..... 180, 181, 230

Vico, Giambattista..... 122, 123, 218

Vinding, Bernardus.... 103, 254, 278, 280, 287, 289

Vogel, Matthäus..... 181

Voltaire..... 82

**W**

Weber, Max ..... 15

Werlinus, Simon..... 103

Wolff, Christian ..... 42, 60

Wycliffe, Jean..... 92, 100, 182

**X**

Xénophon ..... 135

