

CRITIQUE ET RELIGION

GORAN GABER

Institut Marcel Mauss - Laboratoire interdisciplinaire d'études sur les réflexivités (IMM-LIER)

École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS- Paris)

goran.gaber@ehess.fr

ABSTRACT

Almost two centuries have passed since the young Karl Marx proclaimed the completion of the critique of religion, adding that such criticism was in fact the “prerequisite of all criticism”. One could say that critique’s future, unlike that of religion, seemed particularly bright in 1844. From our present point of view, it is difficult not to be struck by two contemporary phenomena that seem to turn this dictum upside down, namely “the return of the religious” and the “crisis of critique”. Drawing on various discrepant accounts of and conflicting attempts to solve the latter, we note that they are nonetheless informed by a common set of historical accounts of critique. Have these accounts contributed to critique’s current conundrum and, if so, in what way? Given its privileged position, we have turned to Michel Foucault’s genealogy of critique in order to tackle this question. After examining its main theses, we observe that despite its astonishing insights concerning the religious origins of critique it fails to draw the necessary consequences of this fact for contemporary critical practices, a failure which not only immobilizes the latter but also puts into question the viability of genealogy itself. We conclude by proposing that critique seems destined to remain a formal enterprise so long as it continues to oppose itself to religion instead of specifying and fully assuming its own fundamental religiosity.

KEYWORDS

Marx, religion, critique, secularization, history, Foucault, genealogy, Reformation, *Aufklärung*

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, mais 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 ».¹ On remarquera que la fameuse proclamation était entourée d'une série non négligeable 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*] ; 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, 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 son rapport habituel avec le monde d'ici-bas et démontré ainsi qu'elle est, en effet, une construction purement humaine : « *l'homme fait la religion, la religion ne fait pas l'homme* ».² 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 essence abstraite, mais comme « *le monde de l'homme* », à savoir, « l'État, la société ».³ Par conséquent, la critique de 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 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*.⁴

Pour permettre à l'homme d'enfin cueillir les fleurs vivantes, la critique devait donc avant tout avoir recours aux armes de l'histoire, 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 deviendra réellement *irreligieuse*, irrélégieuse non seulement quant à ses objets,

¹ Karl MARX, *L'introduction à la Critique de la philosophie du droit de Hegel*, Paris, Éditions Ellipses, 2000, p. 7.

² Ibid.

³ Karl MARX, *L'introduction à la Critique...*, op. cit., p. 7.

⁴ Ibid., p. 8.

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 ? En élargissant notre regard aux sociétés occidentales, on a l'impression d'être assez éloigné de cette « abolition résolue et positive de la religion [der entschiedenen positiven Aufhebung der Religion] »⁵ que Karl Marx a cru remarquer jadis en Allemagne. Ce n'est pas qu'on s'attend 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. Pourtant, ce qui attire notre attention, 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 ».⁶ En un mot, la question de la religion est toujours, ou encore une fois si l'on veut, à l'ordre du jour. L'histoire nous laisse d'ailleurs penser que la critique de la religion est un peu moins achevée qu'on ne le croyait.

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 paraît être elle-même en difficulté, pour ne pas dire en crise. 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.⁷ Un peu moins sévère, mais également inquiet, Edward Saïd se lamentait sur le 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.⁸ Quel que soit 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

⁵ Ibid., p. 14.

⁶ Étienne BALIBAR, « Critique in the 21st century. Political economy still, and religion again », *Radical Philosophy*, 200(november/december), 2016, p. 14 et p.13 respectivement.

⁷ 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.

⁸ Edward W. SAID, *The World, the Text, and the Critic*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1983.

temps de « reformuler le sens et les champs de la critique », peut-être même, « la refonder ».⁹

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 ?*

L'une des options serait de renouer avec un certain versant de cette tradition « critiquant » la religion, en s'inspirant de philosophes comme Rousseau ou de sociologues comme Durkheim et 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 illusion à dissiper, 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. D'une part, il faudrait 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 leur rapport mutuel.¹⁰

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. 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. Bruno Latour propose, par exemple, que les sciences critiques contemporaines, au lieu de tenir les acteurs sociaux dans une position dépolitisée où ils apparaissent, à la fois, 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*.¹¹ 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

⁹Étienne BALIBAR, « Critique in the 21st century... », op. cit., p. 11.

¹⁰Voir sur ce point l'article de BALIBAR, « Critique in the 21st century... », op. cit., p. 11

¹¹Bruno LATOUR, « Why Has Critique Run out of Steam? ... », op. cit., notamment p. 246.

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.¹²

Entre ces deux positions que nous venons d'esquisser, il existe bien sûr une myriade de partis pris possibles. 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, 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* ». ¹³ Néanmoins Asad reconnaît lui-même que la critique doit être *historicisée*, si 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* ». ¹⁴ Une telle entreprise rejoindrait 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.

L'idée n'est bien-évidemment pas nouvelle et a été concrétisée à nombreuses reprises et de multiples manières. Comme la majorité des tentatives de clarification conceptuelle s'inspire de l'une ou de l'autre de ces historicisations, il faut voir si ces dernières arrivent à surmonter l'état de désorientation dans lequel se trouve la critique contemporaine ou si elles n'ont pas plutôt contribué à l'accentuer. Pour le faire, nous relirons l'un des récits qui occupe dans ce domaine historiographique une place hégémonique. Il est de surcroît particulièrement pertinent de notre point de vue. Non seulement parce qu'il offre une image inhabituelle du rapport historique entre la religion et la critique, mais aussi parce qu'il se trouve au cœur des débats actuels sur la critique et la sécularisation. En effet, il y apparaît, à la fois, comme le fondement positif de l'état de lieu séculier actuel et comme une tâche à accomplir en vue d'un bouleversement de ce néfaste *status quo*. ¹⁵ C'est de la généalogie de la critique proposée par Michel Foucault dont il sera question

¹² 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.

¹³ 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.

¹⁴ Talal ASAD, « Reply to Judith Butler », In *Is Critique Secular? Blasphemy, Injury, and Free Speech*, Berkeley, University of California Press, 2009, p. 140.

¹⁵ Voire, sur ce point, le débat entre Asad et Butler dans ASAD, T. et al., *Is Critique Secular? Blasphemy, Injury, and Free Speech.*, Berkeley, The Townsend Center for the Humanities/University of California Press, 2009.

dans les pages suivantes. On essaiera de présenter schématiquement cette approche, en mettant en relief les problèmes posés par une telle historicisation, afin de proposer des pistes de réflexion qui pourraient nous aider à combler ses lacunes et revenir ainsi, à la fin de ce parcours, à la question des armes dont nous devons doter la critique pour qu'elle puisse aller plus loin dans sa confrontation avec la religion.

QU'EST-CE QUE LA CRITIQUE ?

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 ? ».¹⁶ À la différence de la position que nous venons de rencontrer qui prônait une certaine pluralité ontologique de la critique, Foucault a commencé son discours en pointant la nécessité d'identifier le dénominateur commun permettant de donner « une unité à cette critique, alors qu'elle semble vouée par nature, par fonction, j'allais dire par profession, à la dispersion, à la dépendance, à la pure hétéronomie ».¹⁷ Insistant sur une certaine cohérence entre « la haute entreprise kantienne et les petites activités polémico-professionnelles qui portent le nom de critique », il indique d'abord que la critique dont il est en train de décrire l'histoire est un phénomène « spécifique de la civilisation moderne ».¹⁸

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 des nombreuses historicisations de la critique, si elles ne disent pas le contraire, l'envisagent comme une variante de pratiques très lointaines, dont elle ne serait au mieux qu'une accentuation. Prenons un exemple. Dans l'une des études contenues dans son *The domestication of the savage mind*, l'anthropologue Jack Goody a proposé d'envisager l'apparition, le développement et la consolidation de la critique comme l'effet concomitant de l'avènement, la propagation et l'affirmation d'un certain mode de communication, à savoir, l'écriture.¹⁹ Selon

¹⁶ 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, pp. 33–80.

¹⁷ Ibid., p. 34.

¹⁸ Ibid.

¹⁹ Jack GOODY, *The domestication of the savage mind*, Cambridge, Cambridge University Press, 1977. Nous faisons référence à la traduction française, *Raison graphique. La*

Goody, les sociétés qui avaient adopté ce nouveau mode d'interaction et de transmission culturelle avaient, par ce fait même, ouvert la voie à un accroissement significatif et du savoir lui-même et des capacités de leurs membres à « le stocker et à l'enrichir ». ²⁰ Pour le dire autrement, c'était la plus grande stabilité et la permanence matérielle du contenu – par comparaison au mode de communication et de transmission *orale* – qui aurait permis l'accroissement du « champ d'activité critique » et favorisé par là le développement de « la rationalité », de « l'attitude sceptique », et de « la pensée logique ». ²¹ Selon l'anthropologue, les racines historiques de la critique moderne seraient donc très éloignées.

Contrairement à Goody, pour qui l'histoire de la critique court en quelque sorte parallèlement au progrès de la raison en général, le mérite de la généalogie foucauldienne consiste alors dans le fait d'ancrer l'émergence de la critique dans des phénomènes sociaux propres à « l'Occident moderne ». ²² C'est entre les XV^e-XVI^e siècles, à l'occasion d'une « véritable explosion de l'art de gouverner », ²³ 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. », ²⁴ 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*. ²⁵

Soulignons que la critique ainsi conçue n'est donc pas issue d'un saut épistémologique, mais bien d'une problématique proprement sociale ou, plus précisément, d'une problématisation politique. Elle n'est donc pas non plus

domestication de la pensée sauvage. Paris, Les Éditions de Minuit, 1979, plus particulièrement, au chapitre « Écriture, esprit critique et progrès de la connaissance », pp. 85–107.

²⁰ Ibid., p. 86.

²¹ Ibid.

²² Michel FOUCAULT, « Qu'est-ce que la critique ? », op.cit., p. 34

²³ Ibid., p. 36.

²⁴ Ibid., p. 37.

²⁵ Ibid., p. 37. Nous soulignons.

une affaire du seul entendement, mais porte en elle une volonté dont la visée est clairement pratique. Toutefois, une telle interprétation serait dangereusement proche des histoires des idées classiques, 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...*²⁶ Foucault en était bien conscient, c'est pourquoi il proposait de rendre compte de la naissance de l'attitude critique à travers quelques « points d'ancrage historiques » précis, susceptibles d'identifier des problématiques et des forces sociales concrètes 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 ».²⁷ 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 ? ».²⁸

Parallèlement à ce questionnement, la critique propre à l'Occident moderne s'ancre dans une réflexion qui le complémentait, en le radicalisant et en le dépassant. De la même manière qu'on commençait à interroger et la légitimité et les limites de la législation, on commençait à cette époque à prendre du

²⁶ Notons d'ailleurs qu'une quelconque affiliation de la critique au libéralisme paraît simplement inimaginable 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 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.

²⁷ Ibid., 38.

²⁸ Ibid., 38.

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 vrai ». ²⁹ 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* ». ³⁰

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'exemplifiait, selon Foucault, en un certain nombre de réorganisations des rapports proprement religieux. Que la critique moderne n'ait pas surgi du dehors de la religion, en s'opposant à elle, mais à son intérieur, en tentant de s'attaquer aux des problèmes qui lui restaient internes, nous paraît en effet un propos assez inhabituel, pour ne pas dire singulier. Ainsi, étant donné qu'une telle origine serait susceptible de jeter une lumière nouvelle sur l'auto-compréhension de la critique de la religion contemporaine, il convient de la regarder de près, en prenant 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. ³¹

²⁹ Ibid., p. 39.

³⁰ Ibid.

³¹ Ibid., pp. 37-8.

Voilà donc les origines religieuses de la critique, telles que les conçoit la généalogie foucauldienne. 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. 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. En comparant cette histoire avec celle de 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 ».³² 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'était 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 nous indiquer que les raisons sont à chercher dans des modifications qui, à l'aube de la modernité, apparaissaient relativement au fonctionnement de la gouvernamentalité 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 les entreprises de la critique proprement modernes ? Afin d'y voir plus clair, il faut en venir aux rapports que la critique entretient, aux yeux de la généalogie foucauldienne, avec le phénomène de l'*Aufklärung*, auquel ces mêmes entreprises sont habituellement associées. Soulignons déjà, qu'en passant à l'interprétation de la modernité proprement dit, le caractère originellement religieux de la critique se trouve étonnamment évacué du récit de Foucault au profit d'une caractérisation philosophique classique et que sa

³²Jack GOODY, *Raison graphique...*, op.cit., p. 87. Nous soulignons.

genèse « biblique », malgré le fait qu'elle ne cesse de resurgir aux marges de son analyse, y est, pour l'essentiel, curieusement absente. Pour mieux comprendre les raisons d'une telle transformation, regardons-y de plus près.

CRITIQUE ET *AUFKLÄRUNG*

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.³³

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 donné 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 définie 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 ». ³⁴ 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 ». ³⁵ Ainsi, l'interprétation kantienne de l'*Aufklärung* était, selon Foucault, en même temps une tentative de définition et un « appel au

³³ Michel FOUCAULT, « Qu'est-ce que la critique ? », op.cit., p. 39.

³⁴ Ibid., p. 40.

³⁵ Ibid., p. 41.

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 ». ³⁶

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 société ». ³⁷ 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 l'attitude critique avec l'*Aufklärung*, la première réapparaît 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 la sens d'un seuil de maturité de l'humanité en général. D'autre part, un tel rapprochement oblige Foucault à revenir 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 à 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 ». ³⁸ Bref, en essayant de clarifier leur rapport on

³⁶ Ibid.

³⁷ Ibid.

³⁸ Ibid., p. 42.

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*.

Posée en ces termes, la généalogie de la critique apparaît 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 kantienne » ? 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 un maigre résultat pour la généalogie, cette entreprise visant méticuleusement à « repérer la singularité des événements ».³⁹

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 ».⁴⁰ Et si les ambiguïtés, terminologiques, chronologiques et relationnelles, que nous venons d'indiquer ci-dessus au sujet de la « critique », n'étaient au fond que la conséquence de ce déplacement à la fois d'objet et d'objectif opéré par l'entreprise généalogique ?

Il serait sans doute précipité de répondre ici à cette question. Nous pouvons par contre revisiter plus attentivement, bien que toujours schématiquement,

³⁹Michel FOUCAULT, « Nietzsche, la généalogie, l'histoire », In Dits et écrits I. 1954-1975, Paris, Gallimard, p. 1004.

⁴⁰Michel FOUCAULT, « Qu'est-ce que la critique ? », 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, par exemple, 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*, New York, Routledge, 2007, p. 199.

les points problématiques de cette historicisation de la critique, en essayant d'offrir un certain nombre de précisions et de clarifications.

QUELLE CRITIQUE ?

Commençons notre mise au point de la généalogie foucauldienne en rappelant que Foucault avait entamé son discours en en limitant d'emblée les ambitions : « [P]our 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 ». ⁴¹ 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 adresser un certain nombre des 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^e-XVI^e siècles, la généalogie foucauldienne avait sans doute réussi à mettre en relief les provenances proprement modernes de ce phénomène. 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.

En couplant son insistance sur le caractère proprement moderne de la critique avec la reconnaissance du fait que la critique est avant tout un *concept*, la généalogie pourrait pourtant se donner les moyens de dater l'apparition de celle-ci d'une manière plus précise. Par exemple, si on laisse de côté 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 (1454-1494) 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, comme par exemple les deux Scaliger, Lipse, Henri Estienne, Casaubon etc., que les conceptualisations proprement modernes de la critique ont commencé. ⁴²

⁴¹ Ibid., p. 35.

⁴² Voir sur ce point 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

Il ne s'agit pas là d'une simple rectification pointilleuse, une querelle scolaire concernant la datation correcte des événements, car la question touche au cœur même de la description que Foucault avait offert de l'attitude critique. 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. 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 exemple, par les humanistes en général, on ne peut justement plus caractériser l'opposition au magistère ecclésiastique « comme nous 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 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 ». ⁴³ Pourtant, il n'a établi ce lien entre critique et 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, il n'en a pas tiré toutes les conséquences eut égard d'une caractérisation de l'attitude critique en tant que telle.

Ainsi, lorsque Foucault définit cette attitude comme l'art de l'inservitude volontaire, il faudrait aller jusqu'au but 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 ancrant 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,

(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.

⁴³Michel FOUCAULT, « Qu'est-ce que la critique ? », *op.cit.*, p. 45.

comme a pu l'interpréter, par exemple, Judith Butler.⁴⁴ 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 *négarion* de toute autorité temporelle, 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 pourrait plus décrire alors l'enjeu de l'attitude critique face à l'autorité d'une manière qui serait 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. Ce n'est qu'ainsi qu'on pourrait commencer à aborder une question qui dans le récit foucauldien reste voilée, à savoir, celle de la gouvernementalité propre à ce refus d'être gouverné *ainsi, par ces gens-là, avec ces objectifs...*

Soulignons à ce point que la dernière édition de cette conférence, dont nous tirons nos citations, contient aussi, pour la première fois, les notes préparatoires de Foucault. Or on ne peut qu'être frappé par le fait que dans ces notes il avait 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*.⁴⁵

On le voit, la critique est ici suspendue, et ce depuis son surgissement, à un enjeu d'ordre spirituel, 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. 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,

⁴⁴Judith, BUTLER, « What is critique? An essay on Foucault's virtue », In D. Ingram (éd.), *The Political*, Oxford, Blackwell, 2002, pp. 212-226.

⁴⁵Michel FOUCAULT, « Qu'est-ce que la critique ? », op.cit., p. 39a. Nous soulignons.

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 ? En tout cas, cette thèse non prononcée reste pour nous un héritage en attente d'être repris. Il serait ainsi finalement possible d'en dégager les implications pour les entreprises de la critique contemporaine.

QUELLE AUFKLÄRUNG ?

D'ailleurs, l'évitement du religieux, en ce lieu où se tisse le rapport intime entre la critique et la Réforme, nous paraît être à l'origine d'un certain nombre des ambiguïtés généalogiques, dont, entre autres, la manière dont elle conçoit la modernité. Nous avons déjà indiqué les difficultés que pose la mise en rapport de l'attitude critique et de l'*Aufklärung*. Ajoutons qu'en retraçant l'histoire de l'*Aufklärung*, Foucault avait souligné « que ce n'est pas parce qu'on privilégie le XVIII^e 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 ». ⁴⁶ 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. Il faudrait alors plonger plus loin dans l'inconscient historique pour dégager l'exigence qu'elle a traduite en système philosophique. La distinction entre « critique » et « *Aufklärung* », comme la clarification de leur rapport historique, est ainsi une tâche cruciale d'une nouvelle historicisation capable de relancer, au-delà de la généalogie foucauldienne, l'auto-compréhension de la modernité elle-même : soit critique, soit éclairé, il faut bien que nous comprenions ce que nous disons en proclamant que *notre âge, c'est l'âge de la...*

⁴⁶Ibid., p. 49.

Nous venons d'indiquer un certain nombre des points problématiques de la généalogie foucauldienne qui mettent en question non seulement la validité de son récit historique, mais aussi les conditions de sa propre existence. Soulignons, de nouveau, qu'il s'agit néanmoins de l'une des rares historicisations contemporaines à indiquer clairement, bien que toujours fort timidement, les sources religieuses de la critique. Cependant, pour conduire ses intuitions jusqu'au bout, il faudrait non seulement insister et préciser davantage sur son caractère originairement religieux, mais aussi et surtout repenser les conséquences de ce fait autant pour la modernité elle-même que pour les entreprises de critique contemporaines, parmi lesquelles se trouve la généalogie elle-même.

Ceci dit, revenons à la problématique dont nous sommes partis, à savoir, celle de la désorientation de la critique contemporaine, du rôle qu'y jouent les tentatives de son historicisation, et des implications de cet état des lieux à l'égard des entreprises de la critique de la religion.

QUELLE HISTOIRE DE LA CRITIQUE ?

Compte tenu de la place centrale qu'occupe la généalogie de Foucault dans les tentatives actuelles d'historicisation de la critique, les difficultés qu'elle rencontre lorsqu'il s'agit d'absorber ses origines religieuses laissent penser que la critique contemporaine n'a pas entièrement réglé ses comptes avec sa propre histoire. Certes, le récit de Foucault avait réussi à déplacer l'image que nous avons de nous-mêmes en tant que sujets critiques : ni héritiers des Grecs antiques, ni successeurs des révolutionnaires français, nous sommes désormais des descendants des mouvements anti-gouvernementaux de l'aube de la modernité. Néanmoins, la caractérisation de cette attitude proposée par Foucault, laissant à l'arrière-plan sa source historique première, bride le geste de sa récupération réflexive et nous expose au risque de sa naturalisation. La critique paraît ainsi curieusement transhistorique. D'autant plus que le récit généalogique souffre d'une certaine ambiguïté en ce qui concerne l'interprétation des rapports entre différentes figures historiques, comme on l'a vu au sujet de l'*Aufklärung*. En reprenant les termes de Karl Marx on pourrait alors dire que, dans ce cas précis, la critique n'a pas tout à fait rompu avec la simple conscience philosophique de sa propre époque et que malgré le fait d'avoir tenté de dissocier, historiquement, la critique et les Lumières, elle continue à présenter la première, sinon comme une préfiguration des derniers, au moins avec des concepts empruntés à ceux-ci, en empêchant de cette manière leur caractérisation ainsi que leur distinction conceptuelle.

Insistons de nouveau que cette situation de la critique ne nuit pas seulement à l'image historique qu'elle se fait d'elle-même, puisqu'elle entraîne aussi des conséquences néfastes pour ce qui est de son enchaînement avec l'action politique, notamment en ce qui concerne son articulation avec la religion. Comment aller au-delà de cette représentation certes historique, mais apparemment toujours trop philosophique, qui, à la fois, informe et immobilise la critique ? En complétant la généalogie avec une perspective conceptuelle on pourrait apporter à son récit un certain nombre des précisions historiographiques, notamment quant aux origines religieuses, ou, pour le dire plus exactement, protestantes, de la critique moderne. Pourtant, l'avantage principal de ce couplage n'apparaîtra que lorsque la critique aura repensé, à la lumière de cette origine et d'une manière exhaustive, tant ses composants internes que ses relations externes, c'est-à-dire, l'ensemble des éléments qui la constituent en tant que telle.

Il faudrait alors réexaminer, d'une part, le caractère prétendument irrégulier de ses schématisations, en allant des concepts qu'elle mobilise lors de ses entreprises analytiques et ses propos interprétatifs, jusqu'à la manière dont elle représente et sélectionne ses objets. Ainsi, c'est en mesurant le degré de l'affiliation ou de l'affranchissement éventuel de ses schématismes par rapport à leurs origines religieuses qu'elle pourrait pleinement répondre à la question de *sa propre* sécularisation. De la même manière, il faudrait repenser jusqu'à quel point ses origines se reflètent dans la manière dont on distingue l'historiographie *critique* des histoires *institués*, ou dans la façon dont on valorise, sans interrogation préalable, l'action politique consistant en un refus des autorités traditionnelles.

Pour résumer, il paraît que la critique est destinée à rester une entreprise formelle tant qu'elle continuera à s'opposer à la religion au lieu d'assumer sa religiosité fondamentale. Et si, à la fin de ce chemin, elle doit reconnaître ses limites ainsi que la nécessité de s'en sortir de la critique *de* la religion, pour pouvoir redynamiser et réactiver son potentiel politique, eh bien, il n'y a aucun doute qu'il ne manquera pas du courage pour le faire...