

Modi interpretandi. Clés et méthodes dans l'herméneutique de la première modernité: Mathias Flacius Illyricus, Joseph Mede et Isaac Newton

DENIS THOUARD

Denis Thouard ist dem SFB 573 durch ein Kooperationsprojekt angeschlossen. Es trägt den Titel 'Hermeneutik und Methode: entre logique et philologie/Hermeneutik und Methode: Zwischen Logik und Philologie' und verbindet die Ludwig-Maximilians-Universität München mit dem C.N.R.S. Lille.

Les modes de lecture et d'interprétation des textes présentent un bon terrain d'observation du jeu de la pluralisation et de l'autorité dans la première modernité, caractérisée par des tendances contradictoires, centrifuges et centripètes à la fois. Si la diffusion du livre imprimé et du savoir philologique déposé en eux tend à instituer une uniformité de la lettre et du texte inconnue auparavant,¹ cette diffusion même les offre à une pluralité de lecteurs et partant, virtuellement au moins, de lectures. La possibilité de controverses sur le sens des textes s'en trouve accrue. Or cette diversité même, ébauche d'une République des Lettres, ne va pas sans remettre en question les ordres du vrai, de la foi au savoir en passant par l'opinion politique, qui requièrent l'affirmation d'une unité.

Que ce soit dans l'ordre religieux, dans l'ordre du savoir ou dans celui du pouvoir, l'autorité seule semble en mesure de contrôler, voire de limiter la dispersion du sens entraîné par l'essor de l'activité interprétative. On a parfois été tenté de caractériser la Renaissance comme « l'âge du commentaire », pour souligner le caractère second et livresque de son rapport au monde, ou encore comme « l'âge de l'interprétation ».² Mais ce qui frappe est plutôt la recherche d'un critère qui permette de départager les différentes interprétations d'un texte donné en prenant en compte leur prétention à la validité. La possibilité accrue de se référer à un texte unifié confère à la lecture une fonction nouvelle: une interprétation se confronte aux autres en invoquant un texte, elle doit argumenter pour s'imposer face aux autres. La fixation du texte rend aussi plus contraignant l'accord que l'on souhaite obtenir. Comme le texte est un, on aspire à une interprétation unifiée, gage de l'accord des esprits.

1. Müller 1996, 81.

2. Respectivement Foucault 1971 et Magnard 1991.

Le lecteur seul avec l'Écriture?

Il est manifeste que les enjeux principaux ont porté sur les controverses religieuses à l'âge de la professionnalisation. Dans la mesure où les différentes confessions se référaient en principe à un même texte, la question de l'interprétation devenait cruciale. C'est dans ce contexte que l'on peut comprendre l'invention d'une discipline nouvelle, l'herméneutique, cherchant à rassembler les principes et les règles de la 'juste' interprétation des textes, mais aussi la prolifération des traités d'introduction au savoir ou de méthode. Le respect d'un procédé universel pour déchiffrer le sens d'un texte repose sur une double assomption: d'une part, les interprétations doivent pouvoir être confrontées au texte qui, en dernière instance, décide de leur pertinence; d'autre part, elles doivent pouvoir s'opposer les unes aux autres sur la base d'une argumentation fondée en raison. Le critère permettant de juger de telles controverses est alors interne, qu'il s'agisse du texte ou de la lumière naturelle. Or l'invocation de la *scriptura interpres sui* et le programme immanent qui semble en découler ne se réalise de fait pas de la façon que décrit l'historiographie. En effet, il n'existe pas de concept univoque de 'texte', tel qu'il s'est imposé comme objet de l'activité philologique au cours du 19^{ème} siècle. Les termes employés pour désigner l'objet de l'interprétation – *sermo, oratio, sententia*, ou, s'agissant directement de la Bible, *pagina sacra, Scriptura Sacra* – renvoient à quelque chose de moins déterminé et saisissable.³ Un critère du jugement intérieur au texte lui-même est inopérant pour l'interprétation, qui vise au-delà. La surface du texte, la chaîne de signifiants inscrite sur le support du livre, est bien l'objet de l'activité critique du philologue, ce pourquoi on peut caractériser rétrospectivement l'*ars critica* comme relevant de la 'critique textuelle', mais l'interprétation ne s'y arrête pas. L'interprète et le philologue, fussent-ils la même personne, ne visent pas le même objet.⁴ La distance intérieure entre la surface du texte et la signification appréhendée, qui implique à la fois la grammaire, la logique et la doctrine, rend problématique l'invocation d'un principe de non présupposition radical, qui serait le pendant, pour l'herméneutique, du rejet des préjugés chez Bacon ou chez Descartes.⁵

La prétention à se fonder sur l'Écriture seule présuppose en outre l'affirmation de la *perspicuitas Scripturae*,

3. Bedouelle/Roussel 1989.

4. Là où l'interprète vise la *Scriptura Sacra*, le philologue s'arrête à la langue (*lingua*), à la lettre, à la grammaire. L'autonomisation, à la Renaissance, du *sensus grammaticus* par rapport au *sensus historicus*, engage la philologie dans une voie critique, mais la distinction fondamentale entre le *sensus litterae* purement lexical et le *sensus litteralis*, qui engage déjà l'interprétation, réintroduit la hiérarchie des niveaux, jusque dans l'imposition du sens littéral.

5. On rencontrera ce principe énoncé systématiquement au début de l'*Hermeneutik* de Friedrich Schleiermacher; en philologie, on le rencontre sous la forme du souci de recension systématique chez Wolf, Friedrich August (1795): *Prolegomena ad Homerum [...]*. Vol. 1. Halle: Libraria Orphanotropei. Voir Timpanaro 1963.

qui ne peut, pas plus que son *obscuritas*, faire l'objet d'une démonstration. Les tenants de la clarté et de la simplicité du texte biblique doivent bien reconnaître par ailleurs l'existence de points obscurs et problématiques, alors que ceux qui arguent de l'insuffisance et de l'obscurité des Écritures ne peuvent cependant nier qu'avec les connaissances linguistiques et historiques nécessaires, celles-ci deviennent le plus souvent très intelligibles.

Le recours à une instance extérieure à la confrontation des lecteurs et du texte est lié à la réponse formulée par le Concile de Trente¹ pour parer à la tentation d'une pluralisation interprétative, jugée menaçante. La solution invoquée est de remettre la décision interprétative aux mains d'une institution qui interrompt le processus de déchiffrement et la confrontation des hypothèses de sens. Cette solution apparaît du reste, dans sa structure, dans des contextes bien différents: c'est notamment le choix que fait Hobbes, tout en assumant le principe herméneutique d'une explication du texte par lui-même.²

Quelle que soit la forme d'autorité invoquée pour faire pièce à la prolifération du sens, que l'on renvoie à l'arbitrage extérieur d'une institution ou que l'on s'appuie exclusivement sur l'autorité de l'Écriture, la situation herméneutique de la première modernité se caractérise par une grande variété de tentatives pour fixer les significations et accéder par là au savoir enfermé dans les signes. Elles vont de l'invention, qui peut être purement fantaisiste, d'un système de décodage à une réflexion sur les conditions de la transmission du sens dans le cadre d'une logique générale. Ces entreprises partagent toutefois une ambition instrumentale commune puisqu'elles se présentent comme le 'moyen' de parvenir au sens de la façon la plus certaine possible, ce désir de certitude pouvant être recherché dans la foi autant que dans le savoir. Derrière la diversité de ses aspects, l'herméneutique est pensée comme une *ars* ou *techne*, forcément contingente, ordonnée à une forme de certitude absolue. De la 'clé' à la 'méthode', les options explorées pour tenter de répondre à l'exigence d'une maîtrise du sens illustrent les hésitations d'une époque étonnée et inquiète de sa nouvelle liberté d'avoir à interpréter son héritage pour se comprendre mieux elle-même.

La clé universelle

Intéressons-nous aux mots, pour commencer. On sait que l'apparition de l'herméneutique ainsi nommée n'a lieu qu'au 17^{ème} siècle au terme d'une maturation complexe de la pensée logique et méthodologique. On voit le terme apparaître dans le *Lexique* de Goclenius,³ puis

figurer comme titre d'un traité chez le Strasbourgeois Johann Conrad Dannhauer.⁴ Or un des premiers et surtout des plus complets traités consacrés à l'interprétation des Écritures au 16^{ème} siècle se présentait comme une 'clé des Écritures' et non comme une nouvelle discipline.

Parmi les ouvrages d'histoire culturelle, ceux qui ont une chance de devenir à leur tour une référence le doivent à l'originalité de la perspective adoptée, à la force de leur thèse et à leur exploitation directe des sources. Ces qualités ont manifestement assuré à l'ouvrage de Paolo Rossi *Clavis universalis*, sa longévité, attestée par une réédition en Italie en 1983, une traduction en français et depuis peu en anglais.⁵ En rétablissant une contiguïté déroutante où une certaine historiographie avait insisté sur les ruptures radicales et le recommencement représenté par l'émergence de la science galiléo-cartésienne, Rossi déplaçait un certain nombre de certitudes alimentées le plus souvent par l'ignorance, et ouvrait un nouveau champ à la recherche. La Renaissance cessait d'être le jardin des aberrations pour devenir l'une des matrices de la pensée moderne, et cela même à travers certaines de ses entreprises les plus déroutantes, liées à des projets encyclopédiques disproportionnés, à la complexification des arts de la mémoire ou encore aux projets souvent fantastiques de langue universelle. En restaurant l'appartenance à un contexte commun allant de Lulle à Leibniz, Rossi relativisait la cassure opérée par Bacon et Descartes – que les auteurs des Lumières puis le positivisme avaient entérinée.⁶ On peut considérer en effet que la scène de la *Frühe Neuzeit* voit se produire deux volontés de rupture avec le passé: celle des Humanistes, à la suite de Pétrarque, qui s'exagèrent leur indépendance par rapport à la culture médiévale,⁷ et celle des hérauts de la science moderne, notamment de Descartes, qui revendiquent pour leur entreprise le statut d'un recommencement radical. Or ce geste, confirmé en apparence par les succès de la science moderne, supposait le refoulement de toute la période antécédente, celle de la Renaissance, réduite à sa dimension littéraire ou rhétorique. La *Clavis* de Rossi s'inscrivait en faux contre cet effacement.⁸ Il ne s'agissait ni de dévoiler les fondements mystiques ou irrationnels d'entreprises exemplaires de la raison autonome en soulignant ce que Descartes ou Leibniz devaient à Raimond Lulle, Johann Heinrich Alsted ou Adam Bruxius, ni de prétendre que l'on passait sans

1. Voir Michel 1938, sp. 20 sq. ainsi que Baroni [1943] 1986.
2. Hobbes [1642] 1982, XVII, §27: « Que l'interprétation de l'Écriture dépend de l'autorité de la république », qui ramène l'*interpretatio* à la *potestas*. Voir infra la note 1, page 21.
3. « Ἐρμηνεία (interpretatio) in genere est explicatio, explanatio, expositio, sive sit vocis phraseosve, sive sententiae legisve, somniorum voluntatis », Goclenius [1613] 1964.

4. Dannhauer 1654.

5. Rossi ²1983, 1993, 2000.

6. « In the course of the eighteenth century the texts of Pietro Ravenna and Cornelius Gemma, Johann Alsted and Pedro Gregoire, Lambert Schenkel and Cosma Rosselli, Johann Bisterfeld and John Wilkins, which had been studied, read and annotated by Bruno, Bacon, Descartes, Comenius and Leibniz were eliminated from European culture », Rossi 2000, xviii.

7. Voir Kefler ²2004.

8. Le renouvellement de l'historiographie est désormais bien engagé, ce qui n'exclut ni les controverses, ni les interrogations sur la contribution propre de la première modernité à la genèse de la modernité. Voir notamment les travaux de Schmitt 1983. Pour une étude récente du milieu abordé par Rossi, voir Mulsow 2005.

solution de continuité de l'*ars memorativa* à la *mathesis universalis*, mais bien de suggérer qu'il y avait entre tous ces phénomènes une contiguïté qu'il fallait interroger.¹

Le mot de *clavis universalis* renvoyait, rapporte Paolo Rossi, à une méthode ou à une science générale susceptible de montrer l'au-delà des apparences et de saisir la structure idéale et essentielle de la réalité. Elle pouvait se présenter sous la forme de lexique ou de dictionnaire, à vocation encyclopédique, mais aussi de langue formelle ou méthodique permettant de supprimer les sources d'erreur comme les équivoques et de parvenir directement aux essences véritables. L'ambition méthodique est associée au désir de détenir le code secret d'un savoir universel. Le modèle du langage, derrière l'image de la porte fermée qui ne s'ouvre qu'avec la bonne clé, est manifeste: on cherche à établir un dictionnaire de termes élémentaires, puis à se doter des règles de composition de ces termes en une grammaire. L'attrait de la recherche de tels 'codes' ne se dément pas. L'originalité de l'objet abordé par Rossi est que le projet naît de se procurer les 'clés' d'un savoir humain, concurrençant Saint Pierre qui détient les clés des cieux, devient le moteur d'une conception unitaire et organique du savoir, qui se retrouve également en arrière-plan des sciences de la nature. Ce qui est sans doute plus apparent chez des auteurs comme Bacon, Comenius ou Leibniz n'en est pas moins à l'œuvre chez ceux qui, comme Descartes ou Spinoza, ont souligné la rupture et la radicale nouveauté de leur démarche. Tout en reconstruisant ce vaste contexte de recherches, l'ouvrage dégage une tendance à l'abstraction, puisque l'on passe des projets d'encyclopédie de choses liées à l'exercice des arts mémoriaux, chez Fludd, Comenius ou Alsted, à l'invention d'une nouvelle langue formelle en Grande-Bretagne et aux sources de la caractéristique universelle de Leibniz.²

La référence à la clé suppose une préconception instrumentale de la connaissance: les problèmes sont assimilés à un verrou barrant l'accès au savoir, mais sur lequel serait installée une serrure dont une clé munie du bon 'code' serait seule à même de lever le mystère. La suppression des obstacles au savoir universel relèverait ainsi d'une technique nouvelle dont l'application garantirait le succès. S'il convient de ne pas surestimer la portée du recours au genre conventionnel de la *clavis*, dont le caractère naïf peut avoir surtout la fonction d'appâter le lecteur, en lui promettant une acquisition facile et rapide du savoir, il reste que, comme tout genre ou titulature particulière, il inscrit son contenu dans une certaine perspective.

1. Ma conviction est qu'il faut étendre ce travail jusqu'à Kant, dont le statut de classique de la philosophie et de philosophe systématique a empêché qu'on saisisse les contiguïtés que son œuvre atteste, malgré quelques tentatives, voir Tonelli 1994.
2. Rossi 2000, chap. VII, *The Construction of a Universal Language*, 145–175; chap. VIII, *The Sources of Leibniz's Universal Character*, 176–193.

Si l'on cherche à comprendre à partir de ce contexte des ouvrages portant sur un objet plus spécifique, mais assumant cependant le programme inscrit dans le genre même de la *clavis*³, on est amené à regarder d'un autre œil un des textes décisifs pour la constitution d'une herméneutique: la *Clavis scripturae sacrae* de Mathias Flacius Illyricus (1520–1575), parue en 1567.

Clavis scripturae sacrae

Le propos de Flacius, aidé pour son ouvrage monumental par une équipe de collaborateurs, comme pour les *Centuries* de Magdebourg,⁴ est de rassembler tout le savoir disponible pour parvenir à une juste compréhension des Écritures à partir d'elles-mêmes.⁵ La *Clavis* est à la fois une encyclopédie et une 'herméneutique' avant la lettre, qui rompt avec la démarche directement exégétique en proposant une réflexion unitaire sur les principes et les moyens de l'interprétation. Elle se compose d'un vaste dictionnaire des termes bibliques et d'une série de dissertations exposant la méthode de lecture des Écritures, l'analyse de leur langue, de leurs figures et de leurs genres stylistiques, à côté de certains traités plus théologiques et d'une collection de règles tirées des Pères de l'Église.⁶ La *Clavis* entend ainsi faire la démonstration de la clarté des Écritures en mettant à la disposition de son lecteur tous les éléments permettant de surmonter les difficultés, lesquelles ne sont pas niées, mais analysées et expliquées. Loin de se réduire à un traité de méthode, la *Clavis* engage toute une série de savoirs auxiliaires et de présuppositions dogmatiques. Mais en se présentant comme une aide à la compréhension, elle s'inscrit, au-delà de sa dimension proprement 'herméneutique', dans le contexte des introductions au

3. Sous l'intitulé de *Clavis*, on rencontre dans la première modernité des textes très disparates, allant du lexique (ainsi Lubin, Eilhard (1614): *Clavis Novi Testamenti* [...]. Rostock: Joachim Pedanus) ou de l'introduction à un domaine du savoir (Arzet, Andreas (1634): *Clavis mathematica* [...]. Innsbruck: Daniel Agricola; Dorn, Gerhard (1594): *Clavis totius philosophiae chymisticae* [...]. Herborn: Christopher Corvinus) ou à une langue (Heille, Franciscus (1690): *Clavis linguae Graecae partes 4* [...]. Munich: Gelder; Lubin, Eilhard (1647): *Clavis graecae linguae* [...]. Amsterdam: Jan Jansson) à l'exposé d'une sorte de méthode universelle, comme chez Johann Heinrich Alsted, où la *Clavis* redouble l'*Ars* (Id. (1609): *Clavis Artis Lullianae et verae logices, duos in libellos tributa*. Strasbourg: Lazarus Zetzner).
4. Flacius 1559 et Hartmann/Mentzel-Reuters 2005.
5. Je cite d'après l'édition Museus [1567] 1719. Pour une présentation de la *Clavis*, voir Keller 1984.
6. La partie principale consiste en un dictionnaire, la seconde partie contient une série de 7 traités apportant des secours méthodologiques: *De ratione cognoscendi Sacras Literas*. Tractatus I, 1–122; *Sententiae ac regulae Patrum de ratione cognoscendi Sacras Literas*. Tractatus II, 122–227; *De partibus orationis*. Tractatus III, 227–276; *De tropis et schematibus*. Tractatus IV, 276–458; *De Stylo Sacras Literas*. Tractatus V, 459–532; *Aliquot theologici libelli*. Tractatus VI, 533–687; *De norma seu regula coelestis veritatis*. Tractatus VII, 687 sq. La première dissertation correspond à ce que l'on désignera ultérieurement par 'herméneutique'. Elle expose les raisons de la difficulté des Écritures saintes et propose des *remedia*, des *regulae* et des *praeceptae*, faisant constamment alterner les indications techniques empruntées aux arts libéraux avec les justifications scripturaires et les exhortations à la piété.

savoir qui se sont multipliées dans la première modernité et qui ont fait l'objet de l'étude de Paolo Rossi.

La clé, loin de livrer aisément le sens des Écritures, suppose un travail considérable, ainsi que l'assistance du Saint Esprit qui est constamment invoqué. Le format de l'ouvrage, plus de 3000 pages in 4°, exclut d'en faire le compagnon d'une lecture solitaire. C'est plutôt un instrument, un usuel et un mode d'emploi à la fois, auquel se référer et sur lequel s'appuyer pour affronter les différents niveaux de difficultés présents dans le texte biblique.¹ Il sera utile aux pasteurs pour leurs sermons plutôt qu'à un lecteur particulier. Flacius écrit ainsi au sujet de ses *remedia*:²

Ea tamen nequaquam esse idonea rudioribus: quare se merito arcere imperitos, a Sacrarum literarum lectione.

Sa fonction est donc intermédiaire entre le geste luthérien de traduction en vernaculaire et un travail d'érudition proprement dit. Son caractère souvent compilateur est ainsi justifié.

Par sa conception, loin de fournir 'clé en main' la signification des Écritures, la *Clavis* nous introduit dans un atelier où, à côté de connaissances relatives à la langue et la structure des Écritures, les indications portant sur la façon de comprendre ou d'employer les Écritures sont développées pour elles-mêmes avant d'être appliquées dans le sermon ou de servir la piété personnelle. À ce titre, dans l'économie de la seconde partie de la *Clavis*, la première dissertation *De ratione cognoscendi Sacras Literas* est essentielle, puisqu'elle commande largement l'usage que l'on pourra faire des dissertations suivantes, dont elle expose déjà le principe de distribution. Tantôt les approfondissements toucheront la technique linguistique, le passage en revue des différentes tournures de langues ou des tropes rencontrés dans l'Écriture, tantôt elles développeront des arguments théologiques comme la question du voile de Moïse, de l'étude de l'hébreu ou de l'inspiration des points voyelles massorétiques. La *ratio* n'est cependant pas une 'méthode' au sens d'un procédé universel recommandé pour l'obtention d'une certaine fin, mais une façon d'attirer l'attention sur le 'comment', de détailler et de clarifier un certain nombre de gestes et de pratiques de

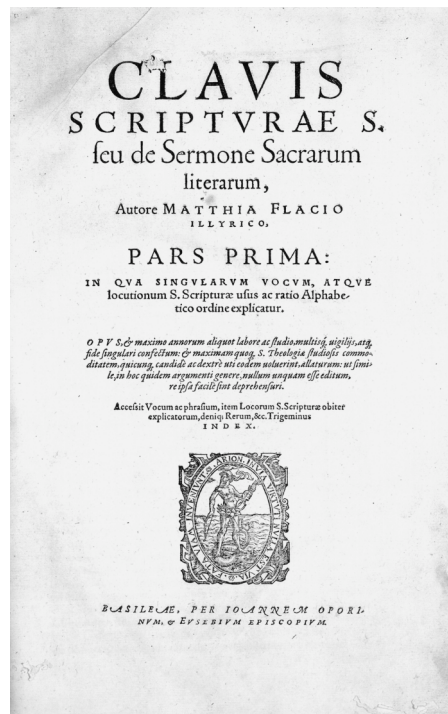


figure 1

D'après l'exemplaire de la Bayerische Staatsbibliothek de Munich.

lectures qui entrent en jeu dans le rapport à l'Écriture. La réorganisation encyclopédique des savoirs bibliques est ici ordonnée à leur mise en œuvre dans une interprétation qui doit être adéquate, c'est-à-dire fondée sur le texte mais surtout théologiquement correcte. Il n'y a pas de doute que cette interprétation, toute instruite qu'elle soit des savoirs humanistes, est foncièrement ordonnée aux grandes accentuations luthériennes, Loi et Evangile.

La hiérarchisation des points de vue dans la *Clavis* en fait un cas intéressant de démultiplication de l'objet même à interpréter. Là où, héritiers de siècles de philologie et de critique textuelle, de sémiologie et de structuralisme, nous voyons dans la Bible quelque chose de 'simple' (un texte à analyser, c'est-à-dire d'abord un ensemble de 'signifiants'), Flacius, philologue (hébraïste

notamment) et humaniste ayant fait ses gammes auprès de Gianbattista Egnazi à Venise puis de Simon Grynaeus à Bâle, longtemps collaborateur de Melancthon, logicien dans ses *Paralipomena Dialectices*,³ y voit une complexité. Celle-ci est bien sûr linguistique, de l'hébreu au grec néotestamentaire avec ses particularités et ses emprunts, et stylistique, allant de la poésie au récit et au discours, de la maxime à la lettre. Cependant toute cette surface linguistique, rhétorique et philologique, qui est dûment prise en compte, notamment dans les dissertations trois à cinq, ne définit pas l'objet de l'interprétation. Le sens des Écritures ne peut être autre que la Parole de Dieu, laquelle transcende nécessairement la diversité du texte biblique, au point que, plus que la grammaire ou la rhétorique même, dans la mouvance de la critique humaniste de Valla à Erasme, c'est la logique qui permet de le saisir. La *ratio cognoscendi* ne vise évidemment pas à procurer une 'connaissance' de Dieu, mais à s'assurer que l'on a bien saisi l'essentiel, le dessein ou *scopus* des Écritures. Pour appréhender l'intention du texte, une opération de 'réduction' est nécessaire, qui résume drastiquement le récit biblique en une suite de deux syllogismes. Ils livrent sous la forme d'une *summa* la visée principale de l'Écriture, à savoir *his ipse homo Jesus est verus Meschias*. Un syllogisme résume l'Ancien, un autre le Nouveau Testament. La structure duelle de cette réduction renvoie elle-même à l'intuition luthérienne du caractère crucial de la distinction entre Loi et Evangile qui s'opposent et se présupposent. C'est cette distinction, qui est purement théologique, que Flacius nomme une *certissima clavis totius Scripturae*.⁴

1. Comme le suggère le frontispice de l'édition de 1695 qui met en scène un pasteur dans l'exercice de ses fonctions devant un auditoire attentif (voir la figure 2).
2. Flacius [1567] 1719, II, 1, §51, 6.

3. Flacius [1558] 1994.
4. Flacius [1567] 1719, I, 1, §44, 5-6.

La clé des Écritures est donc une préconception de la foi, ce qui éloigne radicalement le manuel de Flacius des traités de méthode contenant des règles ordonnés à un savoir-faire. Que signifie donc alors le déploiement des arts du langage et de la logique à son service? On peut sans doute émettre l'hypothèse que la *sola scriptura*, en régime luthérien, est comme l'enveloppe externe d'une *sola fide* qui commande l'interprétation. Le rôle de l'humanisme philologique dans l'émergence d'une nouvelle approche de la Bible à partir de la Réforme, annonçant l'herméneutique biblique, serait dès lors à revoir. Ce que propose la *Clavis*, à travers sa propre clé théologique, c'est plutôt un accompagnement pratique du déchiffrement de l'Écriture à la lumière de l'analogie de la foi.¹ Si l'on y veut voir, avec la tradition historiographique issue de Dilthey, la naissance de l'herméneutique, il faut remarquer qu'elle commence par une relativisation du niveau purement textuel au profit de l'appréhension de contenus dogmatiques. Or cette relativisation du texte pèsera jusque sur les tentatives contemporaines les plus dégagées du cadre doctrinal, notamment dans l'herméneutique dite 'philosophique'.² L'ambiguïté du propos de la *Clavis Scripturae Sacrae* apparaît donc dès le choix du titre qui hésite entre la réitération d'une vérité doctrinale déjà connue et sa découverte à partir des textes. L'herméneutique flacienne protège la foi seule en expliquant l'Écriture, mais n'explique l'Écriture qu'à partir de la foi.

Une boussole pour l'Apocalypse

Cinquante ans plus tard, paraissait à Londres une autre clé, de facture fort différente, portant sur une section particulière des Écritures, l'Apocalypse. La *Clavis apocalyptica ex innatis et insitis visionum characteribus eruta et demonstrata* de Joseph Mede (1586–1638)³ se présente comme le fondement d'une lecture de l'Apocalypse en

1. Ibid., I, 3, §17, 12: « Omnis intellectus ac expositio Scripturae fit analoga fidei [...] omnia quae de Scriptura aut ex Scriptura dicuntur debent esse consona praedicatae Catechisticae summae aut articulis fidei. »
2. Voir Thouard 2005.



figure 2

D'après l'exemplaire de la Bayerische Staatsbibliothek de Munich.

livrant la clé de ses obscurités grâce à un système de déchiffrement résolument méthodique et rationnel. Ce qui frappe est une association étroite entre un propos chiliaistique, qui aborde les Écritures sur le mode du Livre scellé que la possession d'un code permettrait de pénétrer, et l'effort pour le mettre en œuvre de la façon la plus démonstrative possible, Mede se posant même en fondateur d'une nouvelle science.⁴ La revendication de la *perspicuitas scripturae* est portée à son comble et la démonstration en est faite sur le texte réputé le plus obscur de toute la Bible. Mede veut non seulement ouvrir « a dore to the rest otherwise inaccessible », mais aussi doter le lecteur d'une 'boussole', d'un 'point fixe' ou d'une 'tour d'observation' pour le guider dans ses circumnavigations scripturaires.⁵ La volonté de rejeter toute présupposition et d'établir une science définitive du déchiffrement des Écritures le place épistémologiquement dans le parage des hérauts de la science moderne et des pourfendeurs des préjugés, entre Francis Bacon et René Descartes:⁶

The Key of the Revelation or the synchronisme and order of the Prophecies of the Revelation, according as the things were to be accomplished, resting on no supposed interpretation (as of a ground layed) or fore-judging of the falling out of actions; but firmly demonstrated out of the very characters of the visions, inserted by the spirit of God, of set purpose; and accordingly in a clear scheme presented to view; that it may be a sure guide to those that are conversant in this holy Labyrinth and a Touch-stone for the finding out of the true interpretation and disproving of the false.

3. Mede 1627; je cite d'après la traduction anglaise de Richard More; Mede 1650, Mede est l'auteur d'une œuvre exégétique abondante et admirée, centrée notamment sur l'examen des prophéties. Voir ses essais interprétatifs, Mede 1642, 173–183, sp. 181 sq. (pour une analyse du discours prophétique, voir le commentaire de 1. Cor. 2,5) et Mede 1648. Sur Mede, voir Jue 2006, qui le situe dans le contexte des courants religieux de l'Angleterre.
4. Il s'agit ici de réfléchir à l'ambition rigoureuse d'un tel projet en évitant, comme le faisait par exemple Alfred Loisy au début du siècle dernier, de ne voir chez Mede que le représentant d'une « exégèse fantaisiste » survivant en Angleterre, voir Loisy 1923, 9.
5. Mede 1650, 28.
6. Titre-programme développé à la première page, avant le dévoilement du synchronisme principal des sept sceaux et des premières trompettes avec les douze bêtes cornues.

La contiguïté d'une démarche rationnelle et d'une visée illuminée se traduit dans la distinction entre le décodage des figures de l'Apocalypse et l'exposition d'une méthode utilisée pour ce déchiffrement. La synchronisation consiste à accorder les prophéties de Daniel et les visions de l'Apocalypse, d'abord Daniel 7 à Apocalypse 17.¹ Tout en allant à rebours de la tendance critique et historique, qui tendait à distinguer soigneusement la signification des énoncés de leur vérité, la *Clavis apocalyptica* s'appuie néanmoins sur une méthode présentée dans un corollaire. Mede plaide pour une interprétation fondée sur la seule lettre, voyant les Écritures comme un récit d'événements passés et non un fatras de prophéties et d'allégories mystiques. Mais ce récit diachronique doit être lu comme contenant un ensemble de signes et de caractères déposés par le Saint Esprit, et qu'il faut être en mesure de comprendre comme un tout, synchroniquement. On passe donc ainsi de la narration à un système, selon un procédé de conversion du temps en espace qui nous est familier par les travaux issus du structuralisme d'inspiration saussurienne. La scientificité se donne comme une spatialisaton du déroulement temporel. La suite, l'ordre et la synchronisation des visions de l'Apocalypse peuvent ainsi, selon Mede, « be found out, composed and demonstrated, and that without the supposition or help of any interpretation granted ».² La contemporisation passe par une reconstruction de la connexion des passages cohérents entre eux. C'est par une démonstration purement interne que le fondement de toute interprétation consistante et véritable ('solid and true') peut être posé. La recomposition des synchronismes est la pierre de touche permettant de juger de la validité des interprétations. La prétention fondatrice de Mede est dans sa forme une affirmation méthodologique, mais repose sur la méfiance envers les capacités du jugement humain et la conviction qu'il faut en éviter les errements en matière d'interprétation pour privilégier l'interprétation du Saint Esprit lui-même. L'application rigoureuse du système de Mede dissipe les ambiguïtés du texte (quelques minimales différences sans importance cruciale exceptées) et fournit au lecteur, autant que Dieu le concède à l'homme, tous les moyens pour saisir l'Apocalypse, mais aussi, muni de cette 'boussole apocalyptique', « to finde out, yea and demonstrate the meaning of the other visions ».³

La conjonction de la certitude de la foi et de celle, nouvelle, d'un savoir fondé en raison, fait de la *Clavis apocalyptica* un spécimen original dans le paysage herméneutique de la première modernité, associant la prétention à démontrer l'univocité du sens à des motifs d'actualisation religieuse qui relèvent de la tradition chiliastique. Cette alliance de la clé et de la méthode se retrouve chez un des principaux protagonistes de la science moderne, Sir Isaac Newton.

1. Pour une présentation de la découverte de Mede, voir *Jue* 2006, 101–106.
2. Mede ²1650, 27.
3. *Ibid.*, 28.

Une science des Écritures?

L'ambiguïté de l'herméneutique de la première modernité entre l'ambition méthodologique et l'attente religieuse connaît une manifestation extrême dans les écrits exégétiques de Newton. Longtemps relégués dans l'ombre de son travail scientifique, ces textes ont fait l'objet depuis quelques années d'un intérêt accru.⁴ Une transcription diplomatique de plusieurs manuscrits est en cours depuis l'année 2000 dans le cadre du *Newton Project* de l'*Imperial College London*, qui vise à la disposition intégrale du fonds manuscrit.⁵

Or Newton a considéré que les textes scripturaires étaient passibles d'une approche rigoureuse permettant de préférer une interprétation à l'autre et d'atteindre même l'interprétation authentique.⁶ Dans son commentaire de l'Apocalypse remontant aux années 1670, pour fonder la possibilité d'une interprétation certaine, il s'appuie sur « the judiciously learned and conscientious Mr Mede ». Le prix de la *Clavis apocalyptica* de Mede est, aux yeux de Newton, d'avoir établi le caractère chiffré de l'Apocalypse et proposé une méthode de déchiffrement qui permette de lui assigner un sens univoque. Pour comprendre le langage prophétique, il convient d'opérer tout d'abord une réduction de la signification des termes et des expressions figurées à leur fondement, ce qui coupe l'herbe sous le pied des interprétations arbitraires en posant des correspondances qu'il nomme « définitions ».⁷ La règle énoncée est un strict rejet de toute obscurité, ambiguïté ou indécidabilité de l'Écriture, car Dieu, faisant des Écritures la règle de la foi, a évité toute ambiguïté.⁸

To assigne but one meaning to one place of scripture; unless it be perhaps by way of conjecture, or where the literal sense is designed to hide the more noble mystical sense as a shell the kernel from being tasted either by unworthy persons, or untill such time as God shall think fit.

Puis, une fois assurée l'univocité du sens de toutes les expressions, en confirmant la détermination du sens littéral par le recours au contexte et aux usages linguistiques courants, de façon à éliminer tout risque d'arbitraire, Newton propose deux opérations successives: la construction et l'interprétation.

4. Surtout depuis Manuel 1974; Force/Popkin 1990; Popkin 1992; Mamiani 2002. Voir également l'édition de Newton par Baillon 1996.
5. URL: www.newtonproject.ic.ac.uk.
6. Newton 2004, 1.1, fol. 8^r.
7. « So that by the resemblance of their parts the signification of the figurative words & expressions in these Prophecies may be apprehended at one view & limited from the grownd thereof. By which means the Language of the Prophets will become certain & the liberty of wresting it to private imaginations be cut of. The heads to which I reduce these words I call Definitions. » (*Ibid.*, fol. 10^r).
8. *Ibid.*, fol. 15^r; fol. 12^r, 12^v.

La construction méthodique (*methodising construing*) souligne la cohérence de l'Écriture,¹ dont il convient de respecter scrupuleusement l'ordre de la narration des visions, mais aussi de parvenir à l'ajustement des visions synchroniques les unes aux autres, de veiller à l'accord des parties, qui doivent ainsi s'éclairer réciproquement, accomplissant de la sorte le programme d'une herméneutique immanente:²

For the design of collateral visions is to be a key to one another & therefore the way to unlock them without straining must be fitting one to the other with all diligence & curiosity. [This] is true [opening] scripture by scripture.

Il conjoint ainsi le motif eschatologique de la clé à la rationalité philologique la mieux établie sous le signe de l'affirmation de la certitude scientifique et théologique de l'unicité du sens.³ C'est la même exigence de simplicité des voies qui régit l'Écriture et la nature:⁴

Truth is ever to be found in simplicity, & not in the multiplicity & confusion of things. As the world, which to the naked eye exhibits the greatest variety of objects, appears very simple in its internal constitution when surveyed by a philosophic understanding, & so much the simpler by how much the better it is understood, so it is in these visions. It is the perfection of God's works that they are all done with the greatest simplicity. He is the God of order & not of confusion.

L'interprétation des Écritures consiste dans l'application de la signification du texte prophétique à l'histoire. Cet ajustement suppose que c'est l'Écriture qui éclaire l'histoire et non l'inverse. La portée prophétique de l'Apocalypse suppose que l'on sache mesurer l'incidence des différents événements pour identifier ceux qui seront éclairés par le texte. Dans tous les cas, c'est la signification que l'on aura dégagée des Écritures qui guidera l'application au temps historique à venir.

1. « He that without better grounds than his private opinion or the opinion of any human authority whatsoever shall turn scripture from the plain meaning to an Allegory or to any other less natural sense declares thereby that he reposes more trust in his own imaginations or in that human authority than in the Scripture. » (Ibid., fol. 13').
2. Ibid., fol. 13'. Il s'agit d'une règle exégétique déjà énoncée par les philologues alexandrins et reprise au cours de la Réforme à travers l'exigence d'interpréter l'Écriture par l'Écriture. Cette formule est susceptible d'une lecture méthodologique et rationaliste, comme chez Hobbes, « The light therefore that must guide us in this question must be that which is held out unto us from the books themselves », *Léviathan* XXXIII, 3, ou Spinoza, *Tractatus theologico-politicus*, cap. vii: « La connaissance de l'Écriture doit être tirée de l'Écriture même, de même que la connaissance de la nature de la nature même ». Pour l'usage de la formule à la Renaissance dans un contexte philosophique, voir Bianchi 2002.
3. Pour Manuel 1974, 98 ou Rossi 1999, 364, les règles exégétiques de Newton reprennent la méthodologie des *Principia mathematica*. Or elles précèdent ceux-ci de plusieurs décennies selon Mamiani 2002, 396.
4. Newton 2004, fol. 14'.

Sans nous engager dans une hypothèse sur le rapport entre la méthode herméneutique et la méthode scientifique chez Newton, on se contentera ici de réfléchir sur le parallélisme entre deux modes de rationalité. Car s'il est différent de celui revendiqué par exemple par Spinoza entre l'explication de la nature et celle des Écritures, il suppose néanmoins un partage moins tranché que celui que l'on s'est habitué depuis à établir entre les deux domaines. La recherche d'un savoir fondé a hanté non moins les disciplines du texte que l'explication de la nature. Elle a accompagné celle-ci plus souvent que celle-ci ne l'a remplacée, nonobstant les déclarations de principe des hérauts de la raison moderne, reléguant aux oubliettes tout savoir livresque.

Entre la clé et la méthode

Les écrits consacrés à l'interprétation aux 16^{ème} et 17^{ème} siècles ont présenté des orientations extrêmement variées, allant des clés promettant l'accès à des domaines reculés ou obscurs, des songes aux Écritures, aux traités de logique réduisant le processus interprétatif à ses opérations primitives, notamment dans les tentatives de fonder une herméneutique générale.

Sans répondre à un mode uniforme de mise en œuvre,⁵ celle-ci ambitionnait toutefois de comprendre l'interprétation comme une *pars logicae*, et propose une réflexion systématique sur ses enjeux cognitifs dans une logique de l'interprétation.⁶ Le propos des tenants de l'*hermeneutica generalis* est en effet de renouer lointainement avec le *De interpretatione* de l'*Organon* aristotélicien, en proposant une réflexion sur le rapport de la *ratio* à l'*oratio* qui fait de l'herméneutique le complément indispensable de la logique. Mais ils le font dans un contexte où les conflits d'interprétation infinis au sujet des Écritures ont conduit les esprits à rechercher un fondement sûr et indiscutable à l'herméneutique. Le recours à une logique de l'interprétation est manifestement motivé par le désir de sortir des controverses confessionnelles en adoptant une position de surplomb, proposant des règles et des procédures de lecture acceptables par chacun des partis et susceptible de mettre un terme aux incessantes querelles exégétiques. Il est cependant également une arme de guerre contre la solution d'un règlement extérieur et institutionnel de la question herméneutique, s'étant développé principalement dans un milieu réformé, en Alsace, dans les Provinces Unies et en Allemagne. Cette ambiguïté fait le charme de cette tentative, mais indique aussi sa fragilité. Etant générale, elle peut tout au plus aspirer à orienter les herméneutiques particulières, notamment juridiques et théologiques,

5. Contrairement à ce que pourrait laisser penser la présentation de Alexander 1993 qui insiste sur la continuité du genre herméneutique.
6. Voir notamment la logique du cartésien Johannes Clauberg 1658. Parmi des travaux abondants depuis une décennie, voir Bühler 1994; Sdzuj 1997; Petrus 1997; Scholz 1999; Schönert/Vollhardt 2005.

qui ont, quant à elles, affaire à un objet concret, et sont directement aux prises avec les enjeux politiques et idéologiques de la société. Embrassant trop, l'herméneutique générale n'étirent pas vraiment. Mais en assumant une réflexion continue sur les conditions et le contenu de l'interprétation, elle contribua à poser les réquisits minimaux de l'interprétation, un apport destiné à survivre à l'existence du genre de ces traités, limitée aux 17^{ème} et 18^{ème} siècles.

La clé promet une technique permettant de lever immédiatement les obstacles à la compréhension alors que l'herméneutique générale se pose comme une méthode pour reconstruire les significations à partir des énoncés, mais dans l'un et l'autre cas, il s'agit toujours d'un effort pour baliser un domaine incertain en rassemblant des outils et des règles, fussent-elles fantaisistes.

Le problème de l'interprétation, quel que soit son objet, consiste en effet toujours à retrouver une signification à partir d'un ensemble de signes épars qu'il s'agit de lire comme formant une cohérence sensée. Ce faisant, on doit nécessairement présupposer que ces signes sont bien des signes, c'est-à-dire que l'on n'est pas le seul à leur prêter telle ou telle signification, mais que celle-ci leur est conférée par autrui (aussi indéterminé soit-il) et que c'est elle qu'il convient de retrouver, voire de reconstituer par conjecture. Ayant affaire à des signes, l'interprète doit les faire parler. Pour préserver la teneur informative de ces signes, il doit cependant les faire parler à partir d'eux-mêmes, sans projeter sur eux une signification arbitraire. Pour que la lecture de ces signes soit informative, il doit les considérer comme émanant d'une source qu'il ne maîtrise pas, sans quoi l'interprétation ne serait pas nécessaire (et dans la logique de Clauberg, elle devient à la limite superflue). Ces conditions, qui caractérisent la situation herméneutique, incitent l'interprète à un travail de recensement des signes pertinents, d'évaluation de la portée du contexte et d'hypothèses sur l'intention signifiante, qu'il s'agisse du destin, du Saint Esprit ou d'un auteur particulier. En cela, une forme de rationalité est déjà à l'œuvre, contredite souvent par la force du désir de salut, de rédemption, de santé ou d'omniscience, qui vient court-circuiter la patience nécessaire à l'effort de l'interprétation. Le besoin de réponses immédiates fournit aux traités sur l'interprétation une cohorte de lecteurs, alors que, jusque dans les manuels astrologiques, leur propos ne prend forme qu'en se constituant en méthode, en apprentissage du déchiffrement. Sans chercher nullement à rabattre les différentes modalités interprétatives en concurrence, je voudrais néanmoins suggérer que ces traités présentent un remarquable observatoire des contiguïtés profondes entre le savoir livresque et la raison naturelle. La partition historiographique entre le monde du commentaire et celui de la représentation, l'âge pré-scientifique et la science ou encore la Renaissance, lieu de toutes les confusions, et l'âge classique, où s'instaure enfin le règne de l'ordre, est à cet égard entièrement à revoir.

Bibliographie

Sources

- Clauberg, Johann (1658): *Logica Vetust et Nova, Modum inveniendae ac tradendae veritatis, in Genesi simul & in Analysis, facili methodo exhibens*, dans: Schalbruch, Johann Theodor (éd.) ([1691] 1968): *Opera omnia philosophica*. 2 vol. Hildesheim: Olms, 765–910.
- Dannhauer, Johann Conrad (1654): *Hermeneutica sacra sive Methodus exponendarum S. Literarum*. Strasbourg: Staedelius.
- Flacius Illyricus, Mathias (1559): *Ecclesiastica historia, integram ecclesiae Christi ideam [...] secundum singulas centurias perspicuo ordine complectens [...] ex [...] historicis, patribus et aliis scriptoribus congesta, per aliquot studiosos et pios viros in urbe Magdeburgica [...]*. Bâle: J. Oporinus.
- Flacius Illyricus, Mathias ([1567] 1719): *Clavis Scripturae Sacrae, seu de Sermone Sacrarum literarum, in duas partes divisae [...]*. Éd. par Johannes Musaeus. Francfort/Leipzig: J.C. Paul.
- Flacius Illyricus, Mathias ([1558] 1994): *Paralipomena Dialectices*. Éd. par Josip Talanga et Filip Grgić. Zagreb: Školska Knjiga.
- Goclenius, Rodolphus ([1613] 1964): *Lexicon philosophicum quo tanquam clave philosophiae fores aperiuntur*. Hildesheim: Olms.
- Hobbes, Thomas (1651): *Leviathan, or the matter, forme and power of a commonwealth, ecclesiastical and civil*. Londres: Crooke.
- Hobbes, Thomas ([1642] 1982): *De Cive. Le Citoyen ou les Fondements de la politique*. Traduit par Samuel Sorbière. Paris: Flammarion (= Garnier-Flammarion, 385).
- Mede, Joseph (1627): *Clavis apocalyptica ex innatis et insitis visionum caracteribus eruta et demonstrata*. Cambridge: [J. Buck].
- Mede, Joseph (1642): *Diatribae. Discourses on divers texts of Scripture*. Londres: John Clarke.
- Mede, Joseph (1648): *Diatribae. Or, a continuation of certain Discourses on sundry texts of Scripture*. Londres: John Clarke.
- Mede, Joseph (?1650): *The Key of the Revelation searched and demonstrated out the Naturall and Proper Characters of the Vision. With a comment thereupon, according to the Rule of the same Key, published in Latine by the profoundly learned Mr. Joseph Mede B. D. late Fellow of Christ-College in Cambridge*. Traduit par Richard More. Londres: Philemon Stephens.
- Michel, Albert (1938): *Les décrets du concile de Trente*. Paris: Librairie Lettorey (= Histoire des conciles d'après les documents originaux, 10, 1).
- Newton, Isaac (1996): *Ecrits sur la religion*. Traduit par Jean-François Baillon. Paris: Gallimard.
- Newton, Isaac (2004): *Untitled Treatise on the Revelation* (c. 1670–1680). Transcription du manuscrit de Newton de la Jewish National and University Library Jerusalem (Yahuda Ms. 1.1) par Rob Illiffe, contrôlé par John Young. URL: www.newtonproject.ic.ac.uk [août 2006].

Littérature secondaire

- Alexander, Werner (1993): *Hermeneutica generalis. Zur Konzeption und Entwicklung der allgemeinen Verste-
benslehre im 17. und 18. Jahrhundert*. Stuttgart:
M & P Verlag für Wissenschaft und Forschung.
- Baroni, Victor ([1943] 1986): *La Contre-Réforme devant
la Bible. La question biblique*. Genève: Slatkine.
- Bedouelle, Guy/Roussel, Bernard (éds.) (1989): *Le
Temps des Réformes et la Bible*. Paris: Beauchesne
(= Bible de tous les temps, 5).
- Bianchi, Luca (2002): « Interpréter Aristote par Aris-
tote. Parcours de l'herméneutique philosophique à
la Renaissance », dans: *Methodos. Savoirs et textes* 2,
267–288.
- Bühler, Axel (éd.) (1994): *Unzeitgemässe Hermeneutik.
Verstehen und Interpretation im Denken der Auf-
klärung*. Francfort-sur-le-Main: Klostermann.
- Cohen, I. Bernard/Smith, George Edwin (éds.) (2002):
The Cambridge Companion to Newton. Cambridge:
Cambridge University Press.
- Force, James E./Popkin, Richard Henry (1990): *Essays
on the context, nature, and influence of Isaac
Newton's theology*. Dordrecht: Kluwer Academic
Publishers (= Archives internationales d'histoire des
idées, 129).
- Foucault, Michel (1971): *L'ordre du discours*. Leçon
inaugurale au Collège de France prononcée le 2
décembre 1970. Paris: Gallimard.
- Hartmann, Martina/Mentzel-Reuters, Arno (éds.)
(2005): *Die « Magdeburger Centurien » und die
Anfänge der quellenbezogenen Geschichtsforschung.
Eine Ausstellung der Monumenta Germaniae Historica*.
Ausstellungskatalog. Munich: Monumenta
Germaniae Historica.
- Jue, Jeffrey K. (2006): *Heaven upon earth. Joseph Mede
(1586–1638) and the legacy of millenarianism*.
Dordrecht: Springer (= Archives internationales
d'histoire des idées, 194).
- Keller, Rudolf (1984): *Der Schlüssel zur Schrift. Die
Lehre vom Wort Gottes bei Matthias Flacius Illyricus*.
Hanovre: Lutherisches Verlagshaus (= Arbeiten zur
Geschichte und Theologie des Luthertums. N. F., 5).
- Keßler, Eckhard (2004): *Petrarca und die Geschichte.
Geschichtsschreibung, Rhetorik, Philosophie im Über-
gang vom Mittelalter zur Neuzeit*. Munich: Fink
(= Humanistische Bibliothek; Reihe 1, 25).
- Loisy, Alfred (1923): *L'Apocalypse de Jean*. Paris:
Nourry.
- Magnard, Pierre (1991): « La Renaissance, âge de l'in-
terprétation », dans: Canziani, Guido/Zarka, Yves
Charles (éds.): *L'interpretazione nei secoli XVI e
XVII*. Milan: Franco Angeli, 19–34.
- Mamiani, Maurizio (2002): « Newton on prophecy and
the Apocalypse », dans: Cohen/Smith, 387–408.
- Manuel, Frank Edward (1974): *The religion of Isaac
Newton*. Oxford: Clarendon Press (= Fremantle
lectures, 1973).
- Müller, Jan-Dirk (1996): « Das Gedächtnis der Uni-
versalbibliothek: die neuen Medien und der Buch-
druck », dans: Böhme, Hartmut/Scherpe, Klaus
Rüdiger (éds.): *Literatur- und Kulturwissenschaften.
Positionen, Theorien, Modelle*. Reinbek: Rowohlt
(= Rowohlts Enzyklopädie, 575), 78–95.
- Mulsow, Martin (2005): « Metaphysikentwürfe im
Comenius-Kreis 1640–1650. Eine Konstellations-
skizze », dans: Mulsow, Martin/Stamm, Marcelo
(éds.): *Konstellationsforschung*. Francfort-sur-le-
Main: Suhrkamp (= Suhrkamp Taschenbuch
Wissenschaft, 1736), 221–257.
- Petrus, Klaus (1997): *Genese und Analyse. Logik, Rhetorik
und Hermeneutik im 17. und 18. Jahrhundert*.
Berlin/New York: de Gruyter (= Quellen und
Studien zur Philosophie, 43).
- Popkin, Richard Henry (1992): « The Third Force in
Seventeenth-Century Thought: Scepticism,
Science and Millenarianism » et « Newton's
Biblical Theology and his Theological Physics »,
dans: (id.): *The Third Force in Seventeenth-Century
Thought*. Leyde/Boston: Brill (= Brill's Studies in
Intellectual History, 22), 90–119; 172–188.
- Rossi, Paolo (21983): *Clavis universalis: arti della
memoria e logica combinatoria da Lullo a Leibniz*.
Bologne: Il Mulino (= Saggi, 244).
- Rossi, Paolo (1993): *Clavis universalis. Arts de la
mémoire, logique combinatoire et langue universelle
de Lulle à Leibniz*. Traduit de l'italien par Patrick
Vighetti. Grenoble: Millon (= Librairie européenne
des idées; Collection Krisis).
- Rossi, Paolo (1999): *La naissance de la science moderne
en Europe*. Traduit de l'italien par Patrick Vighetti.
Préface de Jacques Le Goff. Paris: Seuil.
- Rossi, Paolo (2000): *Logic and the Art of Memory. The
Quest for a Universal Language*. Traduit par
Stephen Clucas. Londres: Athlone.
- Schmitt, Charles Bernard (1983): *Aristotle and the Re-
naissance*. Cambridge, Massachusetts u.a.: Harvard
University Press (= Martin classical lectures, 27).
- Schönert, Jörg/Vollhardt, Friedrich (éds.) (2005):
*Geschichte der Hermeneutik und die Methodik der
textinterpretierenden Disziplinen*. Berlin/New York:
de Gruyter (= Historia Hermeneutica; Series
Studia, 1).
- Scholz, Oliver Robert (1999): *Verstehen und Rationali-
tät. Untersuchungen zu den Grundlagen von
Hermeneutik und Sprachphilosophie*. Francfort-sur-
le-Main: Klostermann (= Philosophische Abhand-
lungen, 76).
- Sdzuj, Reimund (1997): *Historische Studien zur Inter-
pretationsmethodologie der frühen Neuzeit*. Wurtz-
bourg: Königshausen & Neumann (= Epistemata;
Reihe Literaturwissenschaft, 209).
- Thouard, Denis (2005): « Wie Flacius zum ersten Her-
meneutiker der Moderne wurde. Dilthey, Twisten,
Schleiermacher und die Historiographie der Her-
meneutik », dans: Schönert/Vollhardt, 265–280.
- Timpanaro, Sebastiano (1963): *La genesi del metodo del
Lachmann*. Florence: Le Monnier (= Bibliotheca
del Saggiatore, 18).
- Tonelli, Giorgio (1994): *Kant's Critique of pure reason
within the tradition of modern logic. A commentary
on its history*. Éd. par David Howard Chandler.
Hildesheim: Olms (= Studien und Materialien zur
Geschichte der Philosophie, 37).
- Westfall, Richard Samuel (1982): « Newton's Theolo-
gical Manuscripts », dans: Bechler, Zev (éd.): *Con-
temporary Newtonian Research*. Dordrecht: Reidel
(= Studies in the history of modern science, 9),
129–143.