

Apprendre  
à philosopher avec

# LES PHILOSOPHES ET LA BIBLE

Alexandre Abensour



Augustin : la Bible comme Verbe

Maïmonide : Aristote et la prophétie

Spinoza : la séparation de la philosophie  
et de la théologie

De Bayle à Kant : les Lumières face à la  
Bible, polémique et morale

Kierkegaard vs Hegel : le défenseur  
isolé de la foi

Nietzsche : la Bible comme champ de force

Freud : la Bible comme scène de crime

Ricoeur et Levinas : vers l'infinité du texte

ellipses



# Chapitre 1.

## Augustin : la Bible comme Verbe

### 1. Augustin « philosophe »

---

Pour inaugurer cet ouvrage, il peut paraître étrange de s'intéresser à un Père de l'Église, et non à un philosophe. Seul Freud, dans notre liste, n'est pas un philosophe « officiel ». Mais les deux personnages n'ont sans doute que cela en commun... Si le fondateur de la psychanalyse, inspiré par les débats de son temps sur les sciences humaines et naturelles a toujours exprimé sa grande méfiance à l'égard de la philosophie, Augustin (354-430) n'est certainement pas un chrétien antirationaliste ni même hostile à l'appellation de philosophe. Qu'il existe un fond irrationaliste dans le christianisme s'explique par la fidélité à l'égard d'une célèbre parole de Paul : « Alors que les Juifs demandent des signes et que les Grecs cherchent une sagesse, nous autres, nous prêchons un christ crucifié, scandale pour les Juifs et folie pour les nations » (I Cor, I, 21-22). La « folie de la croix » est un thème promis à une grande fortune, sous des formes très diverses : l'apologétique pascalienne ou le saut dans l'Absurde de Kierkegaard. Les premiers siècles du christianisme voient cependant apparaître un souci de combattre le paganisme avec ses propres armes : ceux de la raison et de l'érudition. C'est le cas de la grande figure d'Origène (185-253/54) qui développe toutes les ressources de l'allégorisme grec et rabbinique pour construire une théorie de l'interprétation de l'Écriture

dont hérite Augustin et toute la tradition exégétique jusqu'aujourd'hui. Dans son *Traité des Principes*, Origène appuie son herméneutique sur la tripartition paulinienne de l'être humain, qui est à la fois « esprit, âme et corps » (1 Th 5, 23), ce qui permet de distinguer le sens littéral, le sens moral (ou tropologique) et le sens spirituel (anagogique). On parle souvent des « quatre sens de l'Écriture » car le sens allégorique sera plus tard intercalé entre le littéral et le tropologique, et, avec Thomas d'Aquin au treizième siècle, le sens spirituel englobera à la fois l'allégorique, le tropologique et l'anagogique.

Dans ces premiers siècles où se développe la patristique (les Pères grecs et latins), les distinctions strictes entre philosophie, théologie et métaphysique ne sont pas constituées (elles datent de l'université médiévale, à partir du treizième siècle). Augustin n'est pas théologien, ni métaphysicien, et s'il est philosophe, c'est en un sens chrétien, et non au sens où on l'entendra souvent au Moyen Âge, pour désigner des entreprises de pensée purement rationalistes (Averroès est ainsi un philosophe aristotélien, et non un théologien ou « penseur religieux »). Si l'on revient à la citation de Paul, il suffit en quelque sorte d'en infléchir le sens. Les signes que recherchent les Juifs sont bien dans l'Ancien Testament, mais ils ne savent pas les lire (puisque, selon la lecture typologique inaugurée par Paul lui-même, l'Ancien Testament doit être lu comme la préfiguration du Nouveau). Et la sagesse recherchée par les Grecs est réalisée par le christianisme lui-même. Si le Christ est la vérité, ne vient-il pas révéler la véritable sagesse, celle en vain recherchée par les païens ? Il ne s'agit donc pas de rejeter la raison, mais de montrer que c'est le Christ qui vient lui apporter son couronnement. Le Christ est par conséquent le philosophe par excellence, et la notion même de « philosophie » peut s'appliquer à la recherche de cette vraie sagesse. Augustin opère même une lecture de l'histoire de la philosophie grecque qui consiste à mettre à

part une école, celle des platoniciens. Comme il l'explique de manière détaillée dans la Lettre 108, toutes les autres en effet, depuis les présocratiques jusqu'aux épicuriens et stoïciens, sont éloignées « de la vraie doctrine (*doctrina*) et de la vraie science (*eruditio*) », car n'ont pas compris la nature véritable de Dieu, qui « n'est ni étendu ni répandu à travers des espaces finis ou infinis, de manière à être plus grand dans un lieu et moins grand dans un autre, mais partout présent tout entier comme la vérité elle-même dont personne, à moins de folie, ne peut dire qu'il y en a une partie ici et une partie là ». Tous ces penseurs sont, d'une manière ou d'une autre, matérialistes, seul Platon a connu cette vérité (le silence sur Aristote est assez surprenant). Mais, de manière curieuse, Augustin estime que les platoniciens ont masqué cette vérité qui ne pouvait s'autoriser d'une personne divine, l'autorité seule de la raison ne pouvant agir sur les foules ignorantes. C'est donc avec le Christ que le platonisme peut s'accomplir, dans la réconciliation de la raison et de l'humilité, mais aussi de la raison et de l'autorité : « C'est ainsi que, pour la régénération et la réforme du genre humain, le plus haut point d'autorité et la plus haute lumière de la raison (*culmen auctoritatis lumenque rationis*) se trouvèrent établis dans ce seul nom du Christ et dans sa seule Église ». Si les platoniciens, dans leurs textes, raisonnent correctement sur l'essence divine, seule l'Écriture sacrée peut être le lieu où se manifeste la parole dont dérive l'autorité. Le travail d'interprétation de cette Écriture est une part importante de l'œuvre d'Augustin, et peut être défini comme une entreprise philosophique, au sens précis où elle permet d'approfondir le sens de la sagesse de Dieu, cette dernière étant plus précisément comprise comme révélation du Verbe de Dieu dans son Fils. Ce qui conduit à faire du Christ non pas seulement celui vers lequel converge l'Écriture, mais son exégète même, comme le dit Henri de Lubac dans son ouvrage fondamental sur l'interprétation de la

Bible : « Quelque souplesse qu'on apporte à le déterminer [le sens de l'Écriture], quelque changement qu'on envisage à bon droit dans les cheminements naturels propres à y conduire, on n'en peut éliminer l'Esprit du Christ. [...] Comme il est l'exégèse de l'Écriture, Jésus-Christ en est aussi l'exégète. Il est véritablement, au sens actif aussi bien que passif, le Logos : *Christus qui solus intelligentiam Scripturam aperit*. C'est lui, lui seul qui nous l'explique, et en nous l'expliquant, il s'explique lui-même : *Liber ipse aperit seipsum* » (H. de Lubac, *Exégèse médiévale : les quatre sens de l'Écriture*).

Mais l'analyse de de Lubac nous paraît apporter aussi des éléments permettant de mieux situer Augustin, et plus généralement les premiers exégètes chrétiens, par rapport à la doctrine antique. Nous avons en effet rappelé que l'idée même d'une pluralité de sens, et surtout la distinction première entre sens littéral et allégorique est une importation dans le christianisme commençant des théories de lecture des savants alexandrins (la source juive, historiquement fondamentale, étant en quelque sorte refoulée par les penseurs chrétiens). Cela tend donc à mettre sur le même plan l'idée d'un passage de l'apparence à la vérité – d'inspiration platonicienne –, avec celui de la réalisation de la lettre de la Bible dans son esprit véritable. S'agit-il réellement du même « plan » ? Des auteurs grecs comme Antisthène ou Zénon opposent « l'exégèse *katà alèteían* » (selon la vérité) à une exégèse « *katà dóxan* » (selon l'opinion). Mais, comme on va le voir plus précisément avec la notion de « typologie », l'allégorie chrétienne suppose que cette vérité est un dévoilement, une révélation s'opérant dans le temps. La perspective historique, de la Création à l'Incarnation (et à la fin des temps...) ne trouvant évidemment aucun équivalent dans le monde grec : dire que le Christ est la Vérité, ce n'est donc pas exactement dire, comme chez Platon ou Plotin, que la vérité est accessible par les Idées : « Jésus est "vérité", il

est “plein de vérité”, parce qu’Il a fait cesser “toute ombre et tout nuage” : c’est une réalité qui succède à une autre, qui la remplace et qui l’assume, qui la justifie et la fait comprendre en même temps qu’elle la dépasse et la rend périmée » (H. de Lubac, *ibid.*). Nous n’irons pas jusqu’à dire comme Henri de Lubac que l’opposition chrétienne est l’antithèse de l’opposition grecque : mais elle se situe, en partie au moins, sur un plan différent.

## 2. Les règles d’interprétation

---

Bien entendu, il ne faut pas confondre cette lecture philosophique avec deux autres types d’approche : celle effectuée par des philosophes au sens strict, c’est-à-dire usant de la raison seule (tel Spinoza), ou celle développée dans le cadre d’une raison historico-scientifique, qui se situe en dehors du cadre de notre ouvrage (même si nous en retrouverons des effets chez certains de nos penseurs, Spinoza encore, mais aussi Nietzsche et Freud). L’herméneutique chrétienne d’Augustin suit un principe défini par Origène, qui est de rechercher le sens spirituel des Écritures. Dans *La doctrine chrétienne*, Augustin précise sa propre doctrine, qui repose sur la distinction entre les choses (*res*) et les signes (*signa*), qui privilégie la connaissance des premières sur les seconds définis ainsi : « une chose qui, outre l’impression qu’elle produit sur les sens, fait qu’à partir d’elle quelque chose d’autre vient à la pensée ». Augustin est en cela disciple de Cicéron qui définit ainsi le signe dans son *De l’invention* : « Un signe est ce qui tombe sous un sens et qui signifie une certaine chose qui semble dérivée de lui-même ». Mais, outre les règles formelles proprement dites, il est important de voir que l’interprétation de la Bible est au centre de nombreuses difficultés et polémiques.

D'une part, la critique virulente de la Bible par les païens, qui n'y voient que tissu d'absurdités. C'est bien sûr un problème majeur pour toute penseur religieux cherchant à défendre le caractère de sagesse éminente de sa doctrine face aux rhéteurs et aux philosophes. Augustin offre un témoignage remarquable de cette question, puisqu'il relate dans les *Confessions* que, jeune rhéteur et venant de s'enthousiasmer pour la philosophie, son premier contact avec la Bible l'emplit de mépris : « Je résolus alors d'appliquer mon esprit aux Saintes Écritures pour les connaître. Je vis alors une chose qui ne se découvre pas aux superbes, qui reste cachée aux enfants, basse d'entrée, qui s'élève par degrés et que voile le mystère. Je n'étais pas encore en mesure d'y pénétrer et de courber la tête pour y avancer. Ce que j'en dis maintenant ne ressemble guère à ce que j'en pensais quand j'abordai ce livre, mais il me sembla indigne d'être comparé à la dignité de Cicéron. Mon orgueil en méprisait la simplicité, et mon regard n'en pénétrait pas les profondeurs. Cependant il était fait pour grandir avec les petits, mais je dédaignais d'être petit, et plein de vaniteuse enflure, je me croyais grand » (*Confessions*, Livre III, 5, 9). Le caractère « non-classique » des Écritures ne pouvait évidemment être passé sous silence. On pourrait objecter que la théorie des quatre degrés de signification fut d'abord développée pour interpréter des textes poétiques : mais Homère, Hésiode, puis Virgile possèdent une qualité fondamentale, l'unité de récit. Depuis la *Poétique* d'Aristote, ce critère est constitutif du génie poétique. Comment comparer une œuvre certes longue, complexe, touffue et riche en action, mais dont l'unité de composition est incontestable, comme l'*Iliade* (le poème des poèmes), avec cet amas de textes disparates, et d'époques, et de styles, et de genres, qui constituent la Bible ? Ou, pour le dire autrement, à côté de quoi, finalement, est passé le jeune Augustin ? Il lui faudra un long chemin avant de pouvoir le comprendre et d'appliquer le message paulinien

qui consiste à faire de la Bible tout entière un système de signes orienté selon le passage de l'ancienne à la nouvelle alliance : « Il nous a aussi rendus capables d'être ministres d'une nouvelle alliance, non de la lettre, mais de l'esprit ; car la lettre tue, mais l'esprit vivifie » (2 Cor., 3, 6). Mais que veut dire lire selon l'esprit ?

### 3. Les stratégies de lecture

---

Les principes selon lesquels Augustin lit la Bible peuvent se distinguer ainsi : l'idée que la Bible possède une profondeur philosophique cachée, la prise en compte de l'attitude éthique du lecteur, et l'affirmation de l'unité fondamentale du sens des Écritures tout entières. Tout en faisant partiellement allégeance à l'adversaire païen, Augustin va déplacer subtilement l'accent de la pensée antique.

Le premier point (la profondeur), se confond avec l'idée que la Bible est source de la sagesse véritable, est l'œuvre philosophique par excellence. Moïse ne fut-il pas « instruit dans toute la sagesse des Égyptiens », comme le disent les *Actes des Apôtres* citées dans *La doctrine chrétienne* ? Le premier modèle de lecture philosophique de la Bible ne se trouve cependant pas dans le monde chrétien mais chez le philosophe et exégète Philon d'Alexandrie (-20 – env. 45) qui s'inspire explicitement des techniques allégoriques appliquées par les savants d'Alexandrie pour expliquer Homère. Son interprétation du Pentateuque est fortement marquée par le platonisme. Il fait de Moïse lui-même (l'auteur supposé du Pentateuque selon la tradition) un philosophe raisonnant dans des termes dignes du *Timée* de Platon : « Mais Moïse, qui avait déjà atteint les sommets de la philosophie [...] et qui avait appris par les oracles de Dieu les principaux et les plus nombreux principes de la nature, était pleinement conscient qu'il est indispensable que toute chose n'existe qu'en vertu d'une cause active et



d'un substrat passif; et que la cause active est l'intellect de l'univers, absolument parfait et non mélangé, supérieur à la vertu et à la science, supérieur au bien abstrait et à la beauté abstraite; le substrat passif est en revanche quelque chose d'inanimé et incapable de se mouvoir de soi-même, mais ayant été mis en mouvement, mis en forme et revêtu de vie et d'intellect a été transformé en ce monde parfait, notre monde » (Philon d'Alexandrie, *De opificio mundi*, II, 8-9). Quand la lettre seule est insuffisante, Augustin appliquera une lecture assez comparable,

Deuxième point, l'attitude éthique du lecteur. On perçoit le danger de la lecture « philonienne » : ne risque-t-elle pas de mettre l'interprète en position de sage révélant la vérité absolue cachée dans le texte? Ce qui contrevient avec le principe éthique fondamental qu'Augustin ne cesse de répéter : l'humilité. Dans les *Confessions*, on a vu que c'était son orgueil qui l'avait rendu aveugle à la profondeur d'un texte se présentant sous des habits bien éloignés de la superbe des auteurs païens. L'humilité se situe donc aux deux niveaux, des deux côtés. C'est bien sûr une vertu que doit posséder tout lecteur de la Bible, qui accepte que son intelligence puisse se briser devant les difficultés du texte, mais qui reconnaît aussi par principe la profondeur du texte : « Nous devons croire avec une entière conviction que, même dans ces obscurités, elle renferme plus de vérité et de sagesse que nous ne pouvons en produire de nous-mêmes » (*La doctrine chrétienne*, II, VII, 9). Mais n'est-ce pas une pétition de principe? De fait, Augustin ne se contente pas de cet argument. Il construit une théologie de l'Écriture, qui arrime fortement l'idée fondamentale du verbe révélé à la situation de péché, qui requiert donc l'humilité comme position nécessaire du lecteur, parce que le texte lui-même se présente sous la forme de l'abaissement : « la sagesse de Dieu, devant s'abaisser jusqu'au corps humain, s'est abaissée d'abord jusqu'au langage humain » (*Contre Adimante*, XIII, 2, cité