

# Silence et philosophie

Author: J.-L. Solère

Persistent link: <http://hdl.handle.net/2345/3998>

This work is posted on [eScholarship@BC](#),  
Boston College University Libraries.

---

Published in *Revue Philosophique de Louvain*, vol. 103, no. 4, pp. 613-637, Novembre 2005

# REVUE PHILOSOPHIQUE DE LOUVAIN

FONDÉE EN 1894 PAR D. MERCIER

PUBLIÉE PAR L'INSTITUT SUPÉRIEUR DE PHILOSOPHIE

TOME 103

Numéro 4

NOVEMBRE 2005

## SOMMAIRE

### ARTICLES

<b>Gaëlle Jeanmart.</b> La passion de manger chez Augustin et les faux plis d'un héritage stoïcien .....	507-530
<b>François Coppens.</b> Loi humaine ou loi divine? La doctrine du consentement populaire chez Marsile de Padoue .....	531-563
<b>Jérémie Griad.</b> Leibniz, critique du monisme politique de Hobbes .....	564-586
<b>Ari Simhon.</b> Levinas et l'universalisme. Premiers éléments pour une critique de la lecture de Benny Levy .....	587-612
<b>Jean-Luc Solère.</b> Silence et philosophie .....	613-637

### COMPTES RENDUS

Philosophie du moyen âge .....	638-647
Philosophie des temps modernes .....	648-659
Philosophie contemporaine .....	660-688

### NOTES BIBLIOGRAPHIQUES

689-702

### CHRONIQUES

<b>Jean-Pierre Deschepper.</b> Chronique de l'Institut supérieur de philosophie .....	703-719
Ouvrages envoyés à la rédaction .....	720-723
Ouvrages analysés dans le présent numéro .....	724-725
Tables du tome 103 .....	727-733

## Silence et philosophie

---

Entreprendre de parler du silence risque toujours de passer pour un goût immodéré du paradoxe. Pourtant il vaut la peine de réfléchir sur ce qui est la plus radicale des négations, parce que négation de la parole même, pure abstention, alors que toute autre négation, en tant que contenue dans le discours et exprimée, contient une certaine quantité d'affirmation lorsqu'elle est posée.

Cependant, une telle recherche, si elle veut se situer sur un plan philosophique, semble se heurter à un obstacle principiel. Dans notre culture, le destin de "l'amour de la sagesse" est lié à celui du  $\alpha\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ , à la fois raison et verbe. Dès lors que, par sa nature même, la philosophie prend le parti de la rationalité, elle choisit celui de la parole, contre le secret, contre la violence, contre le consensus irréfléchi. Rendre raison,  $\alpha\lambda\omicron\gamma\omicron\nu\ \delta\tau\hat{\omicron}\delta\upsilon\upsilon\alpha\tau$ , cela ne se conçoit que dans le déroulement d'un discours, et non dans l'immobilité d'un silence, fût-il religieux ou poétique. Le philosophe semble bien être celui qui, à l'instar de Socrate, interroge, fait parler, brise le silence.

A y regarder de plus près, toutefois, le silence n'est pas absent dans l'historiographie philosophique. On vient d'évoquer cet incorrigible causeur de Socrate<sup>1</sup>, mais voici que, recommençant la philosophie, Descartes débute son entreprise méthodique dans la solitude d'un quartier d'hiver où, comme il le raconte, «ne trouvant aucune conversation qui [le] divertît... [il demeurait] tout le jour enfermé seul dans un poêle». Cette réclusion était plus que le retrait d'un esprit studieux dans un lieu calme. Il s'agit d'une méthode, et le méditatif s'enfermera non seulement dans son cabinet de travail, mais aussi en lui-même: «Je fermerai maintenant les yeux, je boucherai mes oreilles, je détournerai tous les sens...», annoncera-t-il au début de la *Méditation*. Une pensée nouvelle est née de cette décision de faire silence.

Socrate sur l'agora, Descartes en son poêle: l'opposition de ces deux figures emblématiques doit nous conduire à réfléchir sur la place,

<sup>1</sup> «On me dira peut-être: "Quoi, Socrate? ne peux-tu donc nous débarrasser de ta présence et vivre en silence?" (...) c'est peut-être le plus grand des biens pour un homme que de s'entretenir tous les jours soit de la vertu, soit des autres sujets dont vous m'entendez parler (...)» (Platon, *Apologie de Socrate*, 37e — 38a).

dans la philosophie, de cette négation du discours que paraît être le silence.

I. — Il nous faut d'abord vérifier s'il existe *une* essence du silence, s'il est possible de l'appréhender dans *une* notion.

Que savons-nous donc du silence?

Nous en avons tous l'expérience, et nous avons l'impression de pouvoir le définir immédiatement comme absence de bruit. Or l'absence de bruit signifie tout aussi spontanément l'absence de quoi que ce soit, tant il est vrai que nous assimilons bruit et action, bruit et événement, manifestation. Le silence apparaît comme l'indice du rien: *rien* n'arrive, rien ne se passe. Cela est si vrai que le silence ne peut être produit, contrairement à ce que laisse entendre l'expression "faire silence". Il n'y a rien à *faire* pour établir le silence; il faut au contraire s'abstenir de tout faire, suspendre toute activité. Le silence s'établira de lui-même, lors de l'ultime cessation de l'agitation. Loin d'être un effet, il est la manifestation en creux de l'absence de toute cause. Le silence semble donc consister en cette pure vacuité. Le physicien dira que c'est l'absence de propagation d'ondes sonores, le physiologiste que c'est l'absence de vibration du tympan.

Mais n'est-ce pas une fausse simplicité qui nous fait unifier si facilement, sous le même concept, des expériences aussi opposées que celle du silence dans la détente tranquille, et celle du silence dans l'attente angoissée d'une réponse qui ne vient pas? Silence apaisant ou silence oppressant, absence de trouble ou trouble dû à une absence, le simple fait que cette notion soit susceptible d'appréciations affectives aussi contradictoires doit nous avertir que nous n'avons pas là affaire à un simple objet de pensée, une détermination purement logique comme lorsqu'on définit le repos comme l'absence de mouvement. Ces expériences relèvent davantage de l'appréhension reflexive des modalités de l'existence, des existentiels heideggeriens, que d'un jeu de négations conceptuelles.

Le silence prend donc la tonalité des événements, mais précisément en tant que compréhension que le *Dasein* a de lui-même et du monde, les expériences opposées du silence diffèrent non seulement au plan de la qualification subjective, mais également au plan, objectif, de leur structuration. Dans le cas de la quiétude, le silence est le repos de la masse indistincte du monde en sa propre présence, pendant que je demeure auprès de moi-même. Dans le cas de l'inquiétude, le silence

émane d'un néant creusé dans le monde par mon souci, projection, dans la plénitude de l'être, de possibles qui ne se réalisent pas. Bien d'autres exemples peuvent nous confirmer que les silences sont en fait divers. Un historien parlera du silence de ses sources, un juriste du silence de la loi: ils entendront effectivement par là une lacune, un manque qui n'est que déception. Or un silence musical n'est pas du tout ressenti ainsi: bien qu'étant absence de son, il n'est pas un défaut d'être, il remplit une fonction syntaxique. Il est une respiration, un soupir, une pause, une suspension de la phrase musicale, un vide savoureux qui procure à l'oreille autant de plénitude que le son. John Cage, en une définition qui n'est qu'apparemment négative, en dit qu'il est «l'ensemble des sons non voulus». Selon Jankélévitch, il est «au centre et au cœur même de la musique (...) milieu atmosphérique où les accords respirent», tandis qu'inversement «la musique ambiante filtre, par osmose, à l'intérieur de la mesure vide pour en colorer et en qualifier le silence» (*La Musique et l'Ineffable*, 169). Même le silence initial et terminal appartient encore au discours musical, comme étant son alpha et son oméga.

Le silence, apparemment unique, se disperse donc en un essaim de silences, en une multiplicité de couples opposés: silence apaisant de la nature, ou effrayant silence éternel des espaces infinis; silence d'admiration ou silence de mépris; silence d'amour ou silence de haine; silence qui est un droit ou silence qui est un supplice; silence qui est un devoir ou silence qui est une faute; silence de ceux qui n'ont rien à se dire ou silence de ceux qui se comprennent sans un mot. Suivant les expressions d'un poème d'Edgar Poe, traduit par Mallarmé, il est une de ces entités, de ces choses incorporelles, ayant une double face, une double vie.

Devant cette diversité des silences, la question de leur rapport à la philosophie reste posée. Mais il nous faut persévérer pour en trouver, sinon une définition générale, du moins un principe de classement. Il apparaît d'ores et déjà que le silence ne peut se définir simplement comme manque ou absence objective, car au-delà des considérations purement physiques (présence ou non de vibrations acoustiques, ou d'une information matériellement inscrite), le silence se détermine surtout par rapport à l'intentionnalité d'un sujet qui déchiffre le monde. Il n'est pas un simple fait brut, il n'existe avec sa teneur que pour un sujet qui interprète. Or ce que vise ce sujet comme étant un silence, cela peut certes être une absence de signes et de significations, mais cela peut être aussi présence de signes et de significations. En fait, il y a, si l'on veut,

deux types d'absence. Suivant une remarque de Jankélévitch, certains silences sont comme ces «grandeurs négatives» dont parle Kant, qui «ne sont pas des négations de grandeur (...) mais au contraire quelque chose de vraiment positif en soi, qui est simplement opposé à l'autre grandeur positive»: opposé par une opposition réelle, qui n'est pas une contradiction et n'aboutit pas à une destruction mutuelle mais à un équilibre (*Essai pour introduire...*, 19-25). L'attraction négative selon Newton, explique Kant, est certes une absence d'attraction, mais non pas un défaut d'action: elle est réellement une répulsion. De même certains silences seraient, par opposition au discours manifesté, des absences, mais ne seraient pas pour autant de purs néants, «privations» (de sons, de parole) mais non «défauts» (*defectus*), pour reprendre encore la terminologie de Kant (*ibid.*, 28). «Un néant, écrit encore Jankélévitch, ne se distingue pas d'un autre néant: car comment s'en distinguerait-il, à moins d'avoir des qualités ou une manière d'être (...) Or le silence a des propriétés différentielles; et par conséquent ce néant-là n'est pas rien-du-tout — autrement dit il n'est pas, comme le néant de Parménide, le rien de tout l'être (...) Dans le langage de Schelling il serait plutôt pq ôv que OÛK ôv» (*La Musique et l'Ineffable*, 169).

C'est ce fil directeur qui paraît devoir être suivi pour lever l'équivoque de la notion de silence, et je partagerai donc les silences en ce que j'appellerai les "mutismes" et les "silences éloquents", suivant qu'ils relèvent, selon la distinction établie par Platon dans le *Sophiste* (256 D 5-259 B 7), de la négation absolue de l'être, son contraire, le pur néant, ou de ce non-être qui est négation relative de l'être, l'autre de l'être, qui ouvre à l'intérieur de l'être l'espace de la différence, la possibilité d'articulations et de relations multiples.

II. — Considérons donc le silence dans le discours. Déjà dans la simple matérialité sonore, il en est la condition indispensable: les phrases ne sont audibles et expressives que détachées les unes des autres, mais reliées en même temps, par des instants de silence, de même que les «blancs» qui séparent les mots écrits les uns des autres aident à les identifier chacun et les organiser tous ensemble. Ces mêmes espaces typographiques sont les silences de la lecture poétique: dans la disposition classique, le rejet à la ligne après la rime marque, en dehors même de toute ponctuation, l'imposition d'une suspension de la voix afin de donner un rythme significatif. Chez Mallarmé et Apollinaire, les blancs disposés d'une manière inhabituelle créent autour des mots raréfiés (au

sens propre: entourés de vide) un espace où ils résonnent poétiquement, c'est-à-dire libérés de leurs références sociales et convenues<sup>2</sup>.

Mais revenons au simple langage quotidien, et regardons ou plutôt écoutons la figure de rhétorique appelée aposiopèse, que nous pratiquons souvent sans peut-être le savoir: il s'agit de la suspension de l'expression, soit pour faire comprendre une chose mieux que si on la disait expressément, soit pour manifester une hésitation qui elle-même en dit plus long que les mots. L'absence de parole peut être tout aussi significative, "parlante", qu'un déluge verbal. D'autres silences, dans certaines circonstances, sont des aveux, ou des encouragements, ou des approbations (qui ne dit mot consent). Dans cet ordre également, par les sous-entendus rien n'est dit mais tout est compris. Il y a aussi les silences *entendus*, dans tous les sens du terme, qui ne sont pas de simples béances de la conversation, puisqu'au contraire, à travers eux, se manifeste l'intention de l'autre que je perçois parfaitement. De même les silences de pudeur, de respect, de discrétion. Même un refus de répondre, un silence méprisant, s'il est compris comme tel, est encore une forme de communication, puisqu'il porte un message.

Tous ces silences sont des silences syntaxiques: ils soulignent et expriment plus qu'ils ne dissimulent, ils sont des variations du discours et non des interruptions. Ainsi le silence se mêle à la parole, la parcourt et l'entoure, comme à l'être l'altérité.

Pourquoi en est-il ainsi? Pour le comprendre, il faut s'interroger sur le but du langage: il n'est pas de faire du bruit, mais de communiquer, le son n'étant pour cela qu'un moyen. Or cette même fonction peut être remplie par le silence. Parler, ce n'est pas prononcer des phonèmes assemblés en un certain ordre; comprendre ce qui est dit n'est pas percevoir par l'ouïe un message à décoder: «*En aucun cas ce n'est l'expression de l'émission vocale que nous écoutons tout d'abord*», remarque Heidegger (*Sein und Zeit* §34, 164) \ Comme le fait valoir à sa suite Merleau-Ponty, la communication repose sur le sol de Tinter-subjectivité, qui est première. Lorsque je parle, «ce n'est pas le mot à dire que je vise, et même pas la phrase» (*La Prose du Monde*, 27): c'est le sens. Réciproquement, je ne comprends autrui que si je suis attentif au sens de son discours, au point que s'évanouissent pour ainsi dire les sons de sa voix et les mots qu'il prononce. C'est alors que la "communication" est cette "mise en commun" du monde auquel me renvoie son dis-

<sup>2</sup> Cf. Barthes R., 1972, 55.

<sup>3</sup> Cf. *ibid.*, 163: «Das Hören ist für das Reden konstitutiv».

cours: je suis entièrement présent à ce monde où nous nous rencontrons, car le sens du langage ne réside pas dans les éléments dont il est fait, il est leur intention commune, la phrase n'est comprise que si l'auditeur dépasse ces éléments vers la direction qu'ils indiquent. Cette idée que le langage est «l'être-pour-autrui» a conduit Heidegger à formuler ce paradoxe: ce n'est pas parce que nous entendons que nous comprenons, mais parce que nous comprenons que nous entendons. «Seul peut entendre celui qui a déjà compris» (*Sein und Zeit* §34, 164). Non moins paradoxale est la conclusion à laquelle aboutit Merleau-Ponty, en partant de la constatation que lorsque nous *prenons* véritablement *la parole*, nous ne savons pas d'avance quels mots vont surgir de notre vouloir-dire, dont nous prenons conscience précisément en parlant: «si nous chassons de notre esprit l'idée d'un texte original dont notre langage serait la traduction ou la version chiffrée, nous verrons que l'idée d'une expression complète fait non-sens, que tout langage est indirect ou allusif, est, si l'on veut, silence» (*Signes*, 54).

Le silence apparaît alors comme un des pouvoirs essentiels du discours, et même comme un de ses modes privilégiés. D'une part, il est, affirme Heidegger, «ce qui fonde le savoir-ouïr authentique et l'être-en-commun» (*Sein und Zeit* §34, 165)<sup>4</sup>. D'autre part, je déchiffre d'abord dans le comportement d'autrui les intentions qu'il dirige vers moi. *Tout* autrui est un langage à moi adressé. La communication inclut tout ce qui fait sens, y compris donc le silence, car celui-ci appartient à l'intersubjectivité, dont il est une des expressions.

Ces "silences éloquents" dont nous venons de parler, qui soutiennent et traversent le discours, sont donc peut-être des absences de bruit, des non-êtres de parole, mais au sens du non-être platonicien: non pas l'opposé absolu de l'être, sa négation radicale, mais son envers, son relatif, qui vient tirer l'être de l'immobilité, se combiner avec lui, l'articuler et rendre possible l'onto-logie. Réciproquement, il faut le remarquer, de même que ce non-être participe à l'être, le discours fonde le silence éloquent, car il n'y a de tel silence que si l'on retient volontairement la

<sup>4</sup> Cf. *Acheminement vers la parole*, 241: «Parler est, depuis soi-même, écouter. C'est écouter la parole que nous parlons. Ainsi donc parler ce n'est pas en même temps écouter; parler est *avant* tout écouter». Le silence est donc inévitablement condition de la parole comme recueillement du sens, car «il y a écoute dans la mesure où il y a appartenance à l'injonction du silence. Toute vraie écoute retient son propre dire. Car l'écoute se tient en retrait dans l'appartenance par laquelle elle reste liée en propre à la résonance du silence» (*ibid.*, 35).

parole, et non si l'on n'a rien à dire. Le silence n'est pas à lui tout seul un langage, parce qu'il est comme un seul signifiant pour plusieurs signifiés possibles. On ne peut lever l'ambiguïté de son sens que par une parole dite par ailleurs. Ce qui fait défaut dans le silence, ce sont les critères pour juger de sa signification. Celle-ci ne se révèle que dans le contexte où il est pris. Par conséquent, silence éloquent et parole sont constitutivement imbriqués l'un dans l'autre.

Venons-en maintenant aux silences qui relèvent de la négation radicale de l'être.

D'après ce qui vient d'être dit, ce n'est pas non plus l'absence de bruit qui les définit, mais le défaut de communication. S'il y a des silences éloquent, eux sont au contraire des silences muets, car ils ne sont pas des intentions signifiantes<sup>4</sup>, qu'il y ait ou non des sons par ailleurs. On sait bien qu'au cœur des villes, entouré de machines parlantes et de vacarme, on peut dépérir de solitude, voire se parler tout haut, emmuré dans un monologue, sur un bruit de fond. Même dans une conversation, peut survenir le silence de l'intention, la rupture de l'intersubjectivité. Nous éprouvons alors notre solitude dans le bruissement des voix. La littérature contemporaine, comme chez Beckett et Ionesco, tend à se faire le témoin d'un mal-être où le langage ne cesse d'aggraver les "malentendus", où les appels reçoivent des répliques qui ne sont pas des réponses, et où l'on finit par se taire.

Il y a donc des silences tonitruants, mais il y a aussi ces silences qui sont des mutismes, totalement extérieurs à tout discours, opposés absolus de la parole. Si l'intersubjectivité est fondamentale, de tels silences, qui ne communiquent rien, sont incontestablement des échecs, des silences d'impuissance, signes d'une diminution d'être. Celui qui se tait pour respecter la promesse du secret est fidèle à celui envers qui il s'est engagé: son silence est encore une relation à l'autre. Mais celui qui se tait par intérêt personnel, comme dans un mensonge par omission, celui-là se tait par impuissance, car tout mensonge est crainte donc impuissance, ainsi que l'explique Spinoza. Silence d'impuissance également, le silence de Ménon, paralysé par le poisson-torpille nommé Socrate: mis en contradiction avec lui-même, il est réduit à un silence qu'il n'a pas choisi. De même, remarque Aristote, le sophiste qui refuse le principe

<sup>4</sup> C'est en cela que les «*taciturna silentia*», le silence qui se tait, le silence muet de Lucrèce (*De nat. rerum* IV.583, cité par Comte-Sponville A., 1988, 166) n'est pas une expression pléonastique, car il est le silence d'une Nature qui n'a rien à dire, qui est insensée.

d'identité ne peut plus parler; car s'il accepte de parler, il admet que les mots qu'il utilise ont un sens, qui demeure identique à lui-même. Il ne peut donc que s'enfermer dans le silence. C'est une attitude cohérente, mais un aveu d'impuissance à soutenir la thèse que tout est vrai et le contraire aussi. Tels sont également, dans la cure psychanalytique, les silences de l'analysant, recouvrant un épisode traumatique. Le patient est frappé de mutisme, d'incapacité à exprimer: sa maladie est l'impuissance à donner la parole à ce qui veut se dire en lui. Ce silence est un mur opaque en son esprit<sup>4</sup>. De même le silence dont s'entoure la violence froide des systèmes totalitaires: violence qui est la négation du sens et du dialogue, négation de l'autre.

III. — Qu'en est-il de chacun de ces deux types de silence dans leur rapport au discours philosophique?

Quant au mutisme, il est clair qu'il n'a rien à voir avec la philosophie, qu'il en est la négation absolue, ou plutôt que la philosophie s'en présente comme l'antidote. Elle propose le discours raisonné à titre de résolution du conflit, délivrance de l'impuissance. Comme l'enseigne Spinoza, il faut rétablir la chaîne des raisons pour se libérer de l'ignorance et de son mutisme sur les causes vraies.

En revanche, une recherche s'impose pour savoir si le silence signifiant a une place en philosophie.

On ne peut ignorer la distinction qu'opère Heidegger entre *Rede* et *Gerede*, la parole authentique et le bavardage. *Gerede*, c'est le ressassement: un discours fondé de part en part sur le déjà-dit recueilli dans la langue commune, anonyme. Tout langage étant une précompréhension, une interprétation du monde et de l'être, le bavardage est un empêchement au penser, parce qu'il supprime toute question véritable en véhiculant une réponse toute faite, préalable à tout questionnement. Accéder à la parole authentique, philosopher, suppose donc que l'on rompe avec ce bavardage, par l'instauration d'un silence. «Le soi du *Dasein* ne se dévoile que dans le silence de l'existence résolue» (*Sein und Zeit* §64, 323). C'est ce qu'on a coutume de nommer, écrit Heidegger, la voix de la conscience (*ibid.*, §54, 268). Cet appel (*Ruf*) ne s'exprime pas «à haute et intelligible voix», mais n'en est pas pour autant confus et indistinct ni n'est une «voix mystérieuse», inintelligible en fin de compte: il s'exprime dans le silence, le silence est son discours parce qu'il consis-

<sup>4</sup> Mais cf. Comte-Sponville A., 1988, 177.

te simplement à retirer le soi authentique du bavardage du «on». Ce bavardage n'est pas seulement les sons articulés que nous entendons: le bruit ou l'absence de bruit ne font rien à l'affaire, nous le savons. Il s'agit aussi du bavardage intérieur, qui est une parole tout aussi inauthentique. Malebranche et Rousseau remarquaient déjà que les préjugés et les passions sont un tumulte, un vacarme intérieur, qui étouffent une parole silencieuse en nous: celle du Verbe divin pour Malebranche, ou celle de l'«immortelle et céleste voix» de la conscience pour Rousseau. Il y a donc une valeur du silence, valeur non seulement éthique, mais aussi proprement intellectuelle, dans la mesure où il est la condition préalable d'un dire authentique.

C'est bien sûr ainsi que doit être comprise la solitude dont s'entoure Descartes, comme le silence que les Pythagoriciens érigeaient en règle de vie. Mais si le silence est le seuil de la philosophie, en fait-il pour autant partie intégrante, peut-il être un de ses moyens d'expression? Il semble que non.

Au début de la *III Méditation*, nous avons vu Descartes s'absorber en lui-même. Mais il ajoute: «ainsi m'entretenant seulement avec moi-même (...)». Il ne s'adresse effectivement pas à un autre en chair et en os, il observe un silence extérieur, cependant sa méditation est bien un entretien avec soi-même, une recherche discursive où il tient alternativement le rôle du contradicteur et du défenseur, conformément à la définition que Platon avait donnée de la pensée: «un dialogue intérieur et silencieux de l'âme avec elle-même» (*Sophiste* 263 E). Faire taire le bavardage est peut-être la condition initiale du philosophe (et on remarquera que Socrate, en certaines circonstances, préfère ne pas prendre la parole, comme on voit au début de *YHippias mineur*), mais il ne s'ensuit pas que le silence soit un des moments de l'acte de penser lui-même.

Au contraire. Il arrive bien à Descartes de recourir à quelque chose comme un silence significatif; mais alors Spinoza peut lui reprocher de cesser de philosopher. Dans la lettre à la princesse Elisabeth du 28 juin 1643, sur l'union de l'âme et du corps. Descartes veut passer sous silence le problème, en expliquant que cette union ne se comprend pas mais s'éprouve. Ne pas s'attarder sur ce sujet est pour Descartes le meilleur moyen de faire entendre ce qu'il a à en dire. Il renvoie sa correspondante à son expérience propre, à la «vie» et aux «conversations ordinaires», pour continuer à laisser dans l'implicite ce qui doit y demeurer, l'entendement ne pouvant le concevoir. Or c'est la légitimité d'un tel procédé que conteste Spinoza dans la préface du livre V de l'*Ethique*, en dénon-

çant cette zone d'ombre comme une obscurité plus que scolastique, «une hypothèse plus occulte que les qualités occultes». Le philosophe, ès qualités, ne peut selon lui se décharger sur l'affect, sur le "vécu", de sa tâche d'élucidation. L'affect est une idée mutilée; il faut essayer de restituer l'idée claire et distincte dans sa totalité.

Spinoza fait donc valoir l'exigence de pensée contre le silence éloquent. En cela il reste fidèle au souci fondateur de la philosophie, qui est de mettre en question ce qui semble aller de soi. Pour Anytos, dans le *Ménon*, la vertu s'enseigne, cela va *sans dire*: il n'y a pas lieu d'en discuter, tout le monde en convient. Mais Socrate ne laisse pas passer l'implicite, et rompt le consensus irréfléchi: il y a matière à interrogation, car les plus grands Athéniens ont été incapables de transmettre leur vertu à leurs propres enfants. Dans une circonstance semblable, Hippias s'exclame à l'adresse de Socrate: «Quel homme vulgaire est-ce là!». Socrate vient en effet d'opposer la beauté d'une marmite à celle d'une jeune fille, qu'Hippias a invoquée comme "définition" du beau, essayant de jouer sur le masculin en Socrate et espérant un accord tacite. La réaction du sophiste est intéressante: la philosophie est effectivement prosaïque, vulgaire si l'on veut. Le silence éloquent peut être un raffinement rhétorique, mais la philosophie se refuse ces élégances du discours.

C'est bien ce que Nietzsche reprochait à la philosophie en général et à Socrate en particulier: son caractère plébéien qui consiste à discuter, alors qu'il faut philosopher au marteau. «Ce qui a besoin d'être démontré pour être cru, ne vaut pas grand chose (...) Avec Socrate le goût grec s'altère en faveur de la dialectique (...) Avant tout c'est un goût *distingué* qui est vaincu; avec la dialectique le peuple arrive à avoir le dessus» (*Le Crépuscule des Idoles*, 97). A l'inverse, «un brusque silence involontaire, un regard hésitant, une immobilisation soudaine de l'être expriment qu'une âme [noble] *sent* l'approche de ce qu'il y a de plus vénérable au monde» (*Par-delà le bien et le mal*, §263, 277). Et à l'heure du «profond minuit», Zarathoustra proclame: «Silence! Silence! On peut entendre maintes choses qui n'ont pas le droit de se faire entendre de jour».

Soit. Mais il s'agira alors d'une esthétique de la vie et de la pensée, et non d'une philosophie. Et si la philosophie se prive du silence éloquent comme moyen d'expression, c'est précisément qu'il relève de l'expérience esthétique. Il en a, en effet, tous les caractères analysés par Kant. Le jugement esthétique est un jugement réfléchissant, qui ne subsume pas le particulier donné sous un concept, de sorte que le beau est

ce qui plaît universellement sans concept. La rencontre du beau consiste en l'accord fortuit de la sensibilité et de l'entendement. Elle n'est pas de l'ordre du  $\hat{\alpha}\nu\theta\omicron\varsigma$ , mais de l'expérience: je ne peux *démontrer* à quelqu'un la beauté d'un tableau, il doit l'éprouver lui-même. Mais lorsque je déclare beau ce tableau, je postule qu'autrui pourra faire la même expérience que moi. Dans le jugement esthétique, à la différence du jugement d'agrément, je compte sur un consentement universel. Et même, je manifeste ainsi mon appartenance à l'humanité en montrant que je suis capable d'un jugement désintéressé, en ayant en vue une finalité sans fin. L'expérience esthétique est donc un lieu privilégié de l'intersubjectivité. De même, dans le silence partagé, communiqué, je ne m'exprime pas tout en sachant ce qu'éprouvent les autres et en étant sûr qu'ils me comprennent: le silence révèle sans concept l'intersubjectivité, et il est donc de type esthétique. Or la philosophie peut bien prendre l'expérience esthétique comme objet de réflexion, mais non comme méthode ni comme moyen d'expression, car elle se veut discipline théorique.

IV. — Est-il toutefois bien certain que la philosophie ne soit pas parfois contrainte à un silence, qui n'est cependant pas tant une défaite que l'inévitable et ultime recours pour signifier ce que de fait on ne peut dire? Il semble que ce soit le cas lorsqu'elle affronte précisément l'indicible, les limites du réel, aux deux extrémités de l'univers. En bas: la pure matière, inconnaissable par défaut de détermination. En haut: le Principe premier, complètement indéterminé et ineffable aussi mais par excès.

Les néoplatoniciens ont abondamment commenté cette difficulté<sup>7</sup>. Le Bien souverain, la source de tout l'être, est l'Un dont la simplicité et l'unité sont telles qu'elles sont intelligibles et indicibles. Toute connaissance et tout discours supposent en effet une dualité du sujet et de l'objet, dualité qui oblitère forcément l'Un dans son unité, car s'il y a *moi* qui contemple l'Un, il n'y a plus un mais deux. Le Principe ne peut donc être connu ni exprimé. On peut seulement s'unir à lui, devenir un avec lui, en l'expérience d'une «présence» qui dépasse tout savoir et donc toute parole, enseigne Plotin, en «un toucher et une sorte de contact qui est purement ineffable et inintelligent, antérieur à la pensée» (*Ennéades*

<sup>7</sup> Sur la problématique du silence dans cette ligne de pensée, voir W. Beierwaltes, 1972, 364-366 (bibliographie n. 124). et Mortley R., 1986 (avec, au t. II, 117, une critique de Beierwaltes).

V.3, 10)<sup>8</sup>. L'intellect ne peut de toute façon connaître ce qu'est l'Un: «Dire qu'il est au-delà de l'être, ce n'est point dire qu'il est ceci ou cela (...) cette expression ne l'embrasse nullement; et il serait ridicule de chercher à embrasser une immensité comme la sienne» (*Enn.* V.5, 6). Le discours sur l'Un, de même que la parole de l'analysant, dit toujours autre chose que ce dont il est censé parler: ce qu'il signifie manque toujours son objet, il vise toujours à côté — ne serait-ce que parce que par principe il échappe à toute nomination, n'étant pas une chose: «quoi que vous disiez, vous direz *quelque chose*; or ce qui est au-delà de toutes choses, ce qui est au delà de la vénérable Intelligence, ce qui est au delà de la vérité qui est en toutes choses, n'a pas de nom; car ce nom serait autre chose que lui; il n'est pas quelque'une d'entre toutes les choses, et il n'a point de nom parce que rien ne se dit de lui comme d'un sujet» (*Enn.* V.3, 13). Chaque fois que nous parlons de lui, en réalité nous parlons d'autre chose, et même, plus précisément, de nous. Ainsi, lorsque nous disons de l'Un qu'il est cause, «ce n'est pas à lui que nous attribuons un prédicat, mais à nous-mêmes, car c'est nous qui avons en nous quelque chose qui vient de lui, alors que 'lui' est en lui-même» (*ibid.*). Le nommer cause, c'est signifier en fait que nous sommes ses effets, sans pour autant que ce nom de «cause» le désigne en lui-même, car, paradoxalement, il n'est rien de ce qu'il engendre (*ibid.*). La relation est asymétrique: nous sommes en relation avec lui, mais il ne l'est pas avec nous. Nous ne pouvons que tourner de l'extérieur autour de lui, et nous n'exprimons à son sujet que nos propres états (*nàQr*<sup>9</sup>) (*ibid.*).

Pour en parler avec le moins d'inexactitude, s'il faut en parler, on ne peut qu'en dire qu'il n'est ni "ceci" ni "cela", indéfiniment: «Nous disons ce qu'il n'est pas. Ce qu'il est, nous ne pouvons le dire; car nous en parlons en partant de ce qui le suit» (*Enn.* V.3, 14). De même que le nom d'Apollon, à-7tô^À,cov, le «non multiple», «ce nom d'Un ne contient peut-être rien que la négation du multiple» (*Enn.* V.5, 6). C'est pourquoi, bien que nous le nommions ainsi pour pouvoir le désigner aux autres (*Enn.* VI.9, 5), «il est faux d'affirmer qu'il est un» (*Enn.* V.4, 1). Proclus et Damascius ont en quelque sorte surenchéri sur ce thème, en

<sup>8</sup> Trad. E. Bréhier, sauf mention contraire. Voir aussi *Enn.* VI.9, 4 (**KOTÛ** Ttapou-aïav èmcrçjuTïç KpsiTtova).

<sup>9</sup> Cf. maître Eckhart, *Predigten [- Pr]* n° 9: «Je parlerais aussi incorrectement de Dieu en l'appelant un être, que si je disais du soleil qu'il est blême ou noir. Dieu n'est ni ceci ni cela» (trad. A. de Libera, *Traité et Sermons* [= AdL], 271). Cf. *Bṛhad-aranyaka upanishad* [III.ix.26](#), 62: «Quant à cet atman, il n'est ni ceci ni cela (*neti neti*)».

précisant que l'Un ne peut même pas être posé comme non-multiple, car ce serait le donner comme relatif au multiple, précisément. Le Principe est au-delà de toute affirmation comme de toute négation. Si l'ineffabilité n'était que le retranchement des significations positives, elle dépendrait encore de ces significations. L'Absolu est absolument ineffable (**ἀνόρητος**), et l'on ne peut se tenir à son sujet que dans l'ἀτπααία: on ne peut rien en dire du tout.

Mais il n'y a pas que dans les métaphysiques de l'Un que l'on observe ce silence quant au Principe. Dans une pensée de l'être comme celle de Thomas d'Aquin, Dieu, l'«*ipsum esse*», est également ineffable. Certes, il existe des règles d'attribution des noms divins, dont l'imperfection tient à notre mode de signifier et non à la réalité signifiée, qui se trouve éminemment en Dieu. Mais, précisément, la perfection divine ainsi désignée reste «in-comprise» (*inconscripta*) et «excède la signification du nom» (*Summa theologiae*, V p., q. 13, a. 5). Le discours sur Dieu n'enserme pas ce dont il parle, une zone obscure lui échappe, correspondant à la réalité qui dépasse nos concepts. Même si notre langage se fait analogique, dans l'attribution *ad unum* la convenance du nom à l'analogie principale reste incompréhensible, car le nom est intelligible seulement quant aux analogues secondaires; et dans la proportionnalité le rapport entre essence et existence, dont il y a similitude chez les créatures, reste pour nous un point d'irreprésentabilité, un point de silence: nous ne pouvons concevoir la coïncidence, l'identité absolue, de l'essence et de l'existence en Dieu, nous sommes obligés de parler alternativement de l'une puis de l'autre, ne comprenant que des êtres où elles sont effectivement disjointes, de sorte que le Principe reste indicible, et que, concède Thomas, «Dieu est honoré par le silence (...) parce que nous comprenons qu'il échappe à notre compréhension» (*Super Boetium De trinitate*, II.1.6)<sup>10</sup>.

De même, selon maître Eckhart, le nom le plus haut de Dieu, celui d'*esse*<sup>11</sup>, est en même temps un nom de silence, qui désigne en fait

<sup>10</sup> Cf. Ps. 65, 2: «Pour toi, le silence est louange».

<sup>11</sup> Cf. Pr 8 (*Die deutschen Werke* [= DW suivi du n° du t.], t. I, 131), AdL, 271: «L'être est la propriété exclusive de Dieu (...) Etre est un nom premier»; Pr 45, DW 2, 372 (trad. J. Ancelet-Hustache. *Sermons* [= AH suivi du n° du t.], t. 2, 99): «son nom propre s'obtient en détachant, écartant, dépouillant tout jusqu'à ce que rien ne reste sinon le simple "est"; c'est la propriété de son nom». Les noms d'être et d'un sont convertibles parce qu'ils désignent des transcendants, mais selon Eckhart il existe entre eux un ordre, dans lequel l'être apparaît comme le plus caché tandis que l'Un est déjà une extériorisation en ce sens qu'il s'applique à Dieu en tant qu'engendrant: «L'étant ou être inengendré, ni engendrant ni engendré, sans principe et indépendant de tout autre; l'un est sans principe, inengendré, mais engendrant (...)» (*Expositio sancti Evangelii secundum*

l'ineffable. D'après lui comme d'après Plotin, «aucune (...) négation, rien de négatif ne convient à Dieu, sinon la négation de la négation que signifie l'Un attribué négativement: "Dieu est un" (*Deut. 6, Gai. 3*)» (*Expositio Libri Exodi*, n. 74, LW 2, 77). Mais, poursuit-il, «la négation de la négation est l'affirmation la plus pure et la plus pleine: "Je suis celui qui suis". Il "revient" sur lui-même "par un retour complet", prend appui sur lui-même, est par lui-même, il est l'être lui-même». En effet, la répétition tautologique de l'auto-énoncé divin d'*Exode 3.14*, «Je suis celui qui suis», indique «la pureté de l'affirmation, tout négatif étant exclu de Dieu lui-même»<sup>12</sup>. Ainsi par la négation de la multiplicité (qui est elle-même simplement négation de l'unité), c'est-à-dire par une double négation<sup>13</sup>, nous sommes reconduits à «la moelle et le sommet de l'affirmation la plus pure»<sup>14</sup>, redoublée elle-même, qui est celle de l'être même absolu, *ipsum esse*: «le "Je suis celui qui suis" indique l'être sans mélange et la plénitude de l'être»<sup>15</sup>. Mais en même temps, de cette «pureté de l'être»<sup>16</sup>, rien ne peut être dit, sinon qu'elle n'est pas ceci ou cela<sup>17</sup>. La raison de l'ineffabilité de Dieu est précisément qu'il est *Yip-*

*lohannem*, in *Die lateinische Werke*, t. 3 [= LW suivi du n° du t.], n. 564, 492). Mais cet engendrement n'est pas encore la création, car c'est Dieu en tant que bon qui crée: «Le bien est par un autre (*ab alio*), dépendant d'un principe, non engendré, n'engendrant pas, mais créant, produisant les réalités créées, à l'extérieur, dans l'être. D'où Augustin (...) dit: "Parce que Dieu est bon, nous sommes"» (*ibid.*).

<sup>12</sup> «Tertio notandum quod repetitio, quod bis ait: *sum qui sum*, puritatem affirmationis excluso omni negativo ab ipso deo indicat; rursus ipsius esse quandam in se ipsum et super se ipsum reflexivam conversionem et in se ipso mansionem sive fixationem» (*Expositio Libri Exodi*, n. 16, LW 2, 21).

<sup>13</sup> Cf. *Yhyperapophasis* chez Proclus (*Comm. sur le Parménide*, I. VII, col. 1172, 35), qui est une négation double, ne revenant pas à une simple affirmation, mais qui pointe vers une position qui transcende les contraires (selon la note 33 de la trad, anglaise de Morrow et Dillon, 523).

<sup>14</sup> «Negatio negationis quae est medulla et apex purissimae affirmationis», *Expositio sancti Evangelii secundum Iohannem*, n. 207, 175.

<sup>15</sup> *Id.*, n. 17, 23.

<sup>16</sup> *Questiones parisienses*, q. I, n. 9, LW 5, 45: «Et ideo cum esse conveniat creaturis, non est in deo nisi sicut in causa, et ideo in deo non est esse, sed puritas essendi. Sicut quando quaeritur de nocte ab aliquo, qui vult latere et non nominare se: quis es tu?, respondet: 'ego sum qui sum', ita dominus volens ostendere puritatem essendi esse in se dixit: 'ego sum qui sum'. Non dixit simpliciter: 'ego sum', sed addidit: 'qui sum'. Deo ergo non competit esse, nisi talem puritatem voces esse».

<sup>17</sup> «La nature enseigne, et cela me semble tout à fait juste, que l'on doit donner une idée de Dieu par des similitudes, par 'ceci' et par 'cela', et cependant il n'est ni ceci ni cela (...)» (Pr. 62, DW 2, 469, AH 2, 135). «Si tu vois quelque chose ou si quelque chose pénètre dans ta connaissance, ce n'est pas Dieu. Il est néant de cela qui est encore ceci ou cela. Si quelqu'un dit que Dieu est ici ou là, ne le croyez pas. La lumière qu'est Dieu brille dans les ténèbres» (Pr. 71, DW 3, 211, AH 3, 77).

*sum esse subsistens*, ou *puritas essendi*: l'exister qui n'est déterminé par aucune essence, alors que notre connaissance ne porte que sur des essences, des natures déterminées. C'est pourquoi la négation qu'est le silence n'est aussi en fait que négation de la négation: toute parole, en tant qu'elle vise telle ou telle détermination, ne fait que limiter et nier l'illimité. Suspendre la nomination est le rendre à son infinité.

Il y a donc des philosophies pour considérer que le silence est leur dernier mot, sur certains sujets. Elles s'y résolvent sans doute par impuissance, mais ce silence n'est pas pour autant un non-être absolu pour leur discours, il n'est pas un mutisme. C'est un silence qu'elles choisissent délibérément comme le meilleur moyen d'expression, un silence qui est la propre décision du discours, sa suspension en toute conscience. La philosophie ne s'engage à élucider qu'aussi loin que cela est possible. Elle refuse seulement le tacite et l'implicite; mais il s'agit en l'occurrence d'un ineffable explicite, reconnu comme tel. Ce silence sur le Principe est donc expressif, et relève du non-être relatif.

Il se mêle en effet au discours, comme étant son autre indissociable. On le voit bien chez le pseudo-Denys l'Aréopagite: le Principe est *anonymos*, innommable par excès, mais il est en même temps *polyonumon*. En effet, ce Bien en soi manifeste continûment sa bonté en se diffusant. Tous les êtres en sont les images, les reflets affaiblis, de sorte qu'on peut honorer la Cause universelle des titres de toutes leurs perfections et propriétés. Par conséquent, «à cette Cause de tout qui dépasse tout, c'est à la fois l'anonymat qui convient et tous les noms de tous les êtres» (*Les Noms divins*, 1.7, 75). C'est ainsi que la théologie négative, loin de s'abîmer dans le mutisme, devient au contraire prolix et énonce la litanie des louanges de Dieu. Pour la même raison que le Principe est innommable: sa pure bonté, il est aussi indéfiniment nommable. Certes, l'apophase reste supérieure à la kataphase, et «c'est dans le silence qu'on apprend les secrets de cette Ténèbre dont c'est trop peu de dire que d'affirmer qu'elle brille de la plus éclatante lumière» (*Théologie mystique*, 1.1, 177). Mais de même que cette Ténèbre se répand en illuminations, le silence qui l'honore se répand en paroles qui la louent. Le discours se déploie en suivant l'expansion ontologique, à partir du Rien qui devient tout. Ainsi ce silence contemplatif ne s'oppose pas à la parole, mais en est le fond ou la source intarissable. Suivant la belle expression de Proclus, «il faut qu'avant le *Χῶρος* il y ait le silence qui supporte le *Ἄδυος*»<sup>1\*</sup>.

<sup>1</sup> *Extraits du Commentaire sur la philosophie chaldaïque, IV, dans Oracles chaldaïques s, 210.*

Mais aussi, le silence est la marque de l'excellence de toute activité qui œuvre dans l'intériorité pure, imitant par cela la production émanant de l'Un lui-même. Dans l'univers plotinien, «tout est contemplation et s'accomplit en silence» (J. Rassam, 1980, 65)<sup>19</sup>. L'admirable révolution des sphères célestes se fait en «une marche silencieuse» (*Enn.* IV.4, 45), parce qu'elle est le fait d'âmes qui n'accomplissent que leur action propre et tendent à l'unité. La Nature elle-même est «une contemplation silencieuse», parce qu'elle engendre sans rien emprunter au-dehors, en restant au repos en elle-même<sup>20</sup>. Le Démonstrateur produit aussi silencieusement: l'engendrement des êtres est une contemplation de l'intelligible, et non un faire (*Enn.* V.8, 7). De même l'âme qui ne contemple aucun objet visible et extérieur: tout discours serait alors un défaut, car l'âme fait un avec ce qu'elle connaît, et «supprimez l'altérité, c'est l'unité distincte et le silence» (*Enn.* V.1, 4)<sup>21</sup>. Et, pour se connaître elle-même, notre âme doit, à l'instar de l'Âme universelle qui est la vie du cosmos, se faire silencieuse, par quoi elle découvre sa parenté avec Dieu (*Enn.* V.1, 2-3).

V. — Cependant cette valeur philosophique accordée au silence se voit radicalement contestée par la philosophie moderne. Le langage n'est pas un revêtement extérieur donné à une pensée pure qui lui préexisterait. L'informulé n'est que de l'informe, la pensée ne se constitue qu'en prenant corps dans le verbe. L'idéal d'une pensée sans mots, dit Merleau-Ponty, est aussi absurde que l'idée d'une musique sans sons. Dès lors, là où il n'y a plus discours, il n'y a plus pensée. Le silence ne peut donc être l'étape d'une réflexion philosophique, mais au mieux peut-être l'aboutissement d'une sagesse ou d'une mystique, qui renonce effectivement à la pensée discursive. Le "Grand Silencieux" est un des surnoms du Bouddha: non pas à cause d'une éventuelle misologie, mais parce qu'il n'y a dans le fond rien à dire sur ce qui simplement se manifeste, car toute interrogation et tout commentaire sont le fruit d'une distance établie par un sujet se posant en face de l'objet, ce qui est précisément l'illusion dénoncée<sup>22</sup>. Son enseignement ultime, que seul comprend son

<sup>19</sup> Cf. *Enn.* III.8, 1-5, et P.-M. Schuhl, 1968<sup>2</sup>, 134-137.

<sup>20</sup> *Enn.* III.8, 4: si l'on demandait à la Nature pourquoi elle produit, elle répondrait: «Il ne fallait pas me questionner, mais il fallait comprendre et se taire, comme je me tais moi-même (...) Comprendre quoi? Que l'être engendré est pour moi un objet de contemplation muette».

<sup>21</sup> Cf. III.8, 9-11, V.3, 5.

<sup>22</sup> Voir Silburn L. (éd.), 1977, 493-495.

disciple le plus proche, est dispensé par le simple geste de prendre une fleur et de sourire. Selon l'école Madhyamika, qui a le plus tiré parti de cette anecdote, sont à détruire les unes par les autres toutes les constructions mentales surajoutées pour laisser être chaque phénomène dans sa singularité, libre de toute saisie, de toute conception, de tout projet, perçu tel qu'il se présente, sans cause ni effet, inexprimable. Cette abstention de tout discours doctrinal ne se veut pas négation anti-intellectualiste de la rationalité, ce qui serait une prise de position de plus, mais lâcher-prise résultant de la négation mutuelle de toutes les théories, comme dans notre tradition sceptique<sup>23</sup>. Pour les pyrrhoniens en effet, la suspension du jugement conduit à *Yaphasia*, qui précède l'ataraxie<sup>24</sup>: il va de soi que l'"aphasie" en question n'est pas l'impossibilité pathologique de parler, mais désigne le silence métaphysique et volontaire de l'esprit devant la réalité, l'absence d'assertion (*phasis*)<sup>25</sup>.

Cependant, ce renoncement à l'effort pour dire ou commenter ce qui se contente d'être, apparaît à la philosophie occidentale comme une abdication intolérable. Il n'est pas fortuit qu'au début de la *Science de la Logique*, Hegel rapproche la caducité de la métaphysique ancienne et la disparition des moines, voués à la contemplation silencieuse de l'éternel (Préface, 3). L'Esprit en sa vérité sait que «c'est le langage qui est le plus vrai»: «par le nom, l'objet, comme étant, est donc né une seconde fois. Telle est la puissance créatrice que l'esprit exerce». Cette thèse expressionniste, fondamentale dans la philosophie contemporaine, est encore affirmée comme suit par Hegel: «Le nom est ainsi la Chose, telle qu'elle est présente et a validité dans le royaume de la représentation (...) Nous n'avons savoir de nos pensées — nous n'avons de pensées déterminées, effectives — que quand nous leur donnons la forme de *Yob-jectivité*, de *Yêtre-différencié* d'avec notre *intérieurité*, donc la figure de ***l'extériorité***, et, à la vérité, d'une extériorité *telle* qu'elle porte, en même temps, l'empreinte de la suprême *intérieurité*. Un extérieur ainsi intérieur, seul l'est le *son articulé*, le *mot*. C'est pourquoi vouloir penser sans mots (...) apparaît comme une déraison (...) bien que l'on soit d'avis ordinairement que *Yinexprimable* est précisément ce qui est le plus excellent, cet avis cultivé par la vanité est, en vérité, seulement quelque chose de trouble, en fermentation, qui n'acquiert de clarté que lorsqu'il

<sup>23</sup> Voir J.-L. Solère, 1993, 170-179.

<sup>24</sup> Cf. Eusèbe de Césarée, *Préparation évangélique*, XIV. 18, 2.

<sup>25</sup> Cf. Sextus Empiricus, *Esquisses pyrrhoniennes* I.XX, 192-193.

peut accéder à la parole. Le mot donne, par suite, aux pensées leur être-là le plus digne et le plus vrai»<sup>26</sup>.

Il faut le concéder à Hegel, c'est encore par la parole que l'on accorde une valeur au silence. Mais saint Augustin posait déjà ce paradoxe: ce que j'appelle ineffable n'est précisément plus ineffable du moment que je le qualifie<sup>27</sup>. Sa conclusion ne manque pas de sagesse: «Cette querelle de mots doit être évitée par le silence, bien plus qu'apaisée par des paroles». Aussi bien, mettre en valeur le silence expressif n'est pas poursuivre la chimère d'une pensée sans langage, mais mettre en cause le verbalisme de l'«homo loquax» «dont la pensée, quand il pense, n'est qu'une réflexion sur la parole», dit Bergson, pour qui philosopher c'est «se dégager des mots pour aller aux choses» (*La Pensée et le Mouvant*, 108). De même, «je connais la chose que j'ignorais, non par les paroles qui sont dites, mais par sa vision (*ejus aspectum*)», écrivait Augustin (*De Magistro*, 10)<sup>28</sup>. Il n'est pas question ici de la sphère des affects vagues, des impressions rebelles à toute expression claire. La présence du silence comme support de la parole signifie seulement que la pensée ne prend sens que par rapport à un donné premier, reçu, qu'elle est chargée de révéler mais qu'elle ne saurait constituer, car il est la couche fondatrice, antéprédicative, qui précède l'articulation des significations. Ce par quoi une parole est vraie n'est pas une autre parole, mais un être, sinon la régression serait infinie<sup>29</sup>. Certes, le mot permet à la

<sup>26</sup> *Encyclopédie des Sciences philosophiques*, III, *Philosophie de l'Esprit*, §462 et Add., 260 et 560.

<sup>27</sup> *De doctrina Christiana*, 1.6: «Il y a ainsi je ne sais quelle bataille de mots, car si l'ineffable c'est ce qui ne peut être dit, n'est pas ineffable ce qui peut être appelé "ineffable"». Cf. Proclus, *Théologie platonicienne* 11.10, 63-64): «Et après avoir attribué au premier dieu le mode en question [celui de n'en parler que par négations], il faut encore le séparer des négations elles-mêmes; car il ne saurait y avoir de lui *ni proposition ni nom*, dit le *Parménide*; et s'il n'y a de lui aucune proposition, il n'y a pas non plus de négation [or "ineffable" est une négation] (car tout est inférieur à l'Un, non seulement les objets de connaissance, mais aussi les connaissances et les instruments de connaissance), et une impossibilité se fait jour pour ainsi dire à la fin de l'hypothèse; car, s'il n'y a aucun discours au sujet de l'Un, le présent discours lui-même qui soutient ces thèses-là ne convient pas non plus à l'Un. Et il n'y a rien d'étonnant si, voulant faire connaître l'ineffable par un discours, on entraîne ce discours dans l'impossible (...) si bien que, si jamais il y a une définition de l'ineffable, elle ne cesse pas de se renverser elle-même et de se combattre elle-même».

<sup>28</sup> Cf. Platon, *Le Politique*, 261E: «A la bonne heure, si tu persévères dans ce détachement à l'égard des mots tu te montreras plus riche en sagesse à mesure que tu avanceras en âge».

<sup>29</sup> Cf. Sartre, *Situations I*, 232: «Si le langage est le fondement de l'objectivité, qu'est-ce donc qui fonde l'objectivité du langage?». Cf. Platon, *République* 1. I, 348 A-B.

chose d'être comme chose, en la faisant surgir du monde, et à l'être de s'éclaircir comme être. Mais cette mise en rapport, par son intermédiaire, de l'être et de l'étant, ne peut être entrevue, dit Heidegger, que dans l'éclair de l'expérience poétique, et disparaît aussitôt, insaisissable, de sorte que l'essence du langage se retire elle-même dans le silence. Inversement, le silence est ce moment intérieur au discours où je m'ouvre à l'être pour m'imprégner de sa vérité et m'efforcer ensuite de la transmettre par des mots<sup>30</sup>. Il ne faut pas, précise Merleau-Ponty lui-même, «fermer le langage comme s'il ne parlait que de soi: il ne vit que du silence; tout ce que nous jetons aux autres a germé dans ce grand pays muet qui ne nous quitte pas» (*Le Visible et l'Invisible*, 167).

Dès lors, apparaît en toute clarté l'enjeu du rapport du silence et de la philosophie<sup>31</sup>.

Si l'on identifie comme Hegel le concept d'être à l'être même, le silence n'a pas sa place en philosophie. La métaphysique devient une *logique* spéculative, le règne sans partage du *Xàyoq*. Toute transcendance au savoir se trouve éliminée par la totalisation de toute extériorité dans le devenir de l'Idée. Le langage est l'être même, car l'être n'est qu'en se disant, et le non-dit n'est que vacuité. La Pensée est le tout, la réalité même.

A l'inverse, le silence trouve sa place dans une métaphysique pour laquelle l'être, l'exister, *Vesse*, est irréductible au concept d'être. En ce cas, en effet, l'être n'est pas un objet de savoir; mais la philosophie, qui est interrogation sur l'être, tente néanmoins de l'appréhender, et le silence est le moyen de cette saisie.

On peut l'expliquer ainsi. L'exister est la perfection ultime, l'acte dernier des essences; acte qui, comme tout acte, ne peut être saisi que par un autre acte. Or, se recueillir, faire silence en elle-même, est pour l'âme «le point suprême de son activité» selon Lavelle (*La Conscience de soi*, 135), activité où elle est aussi bien passive; «réceptivité active», dit G. Marcel, où elle peut saisir l'existence comme acte commun d'elle-même et de toute chose. Dans *Y Annonce faite à Marie* de Claudel, Mara demande à Violaine l'aveugle: «Qu'entends-tu?», et celle-ci lui

<sup>30</sup> Cf. *Phénoménologie de la Perception*, Avant-propos, X: «Dans le silence de la conscience originnaire, on voit apparaître non seulement ce que veulent dire les mots, mais encore ce que veulent dire les choses». Cf. Husserl, *Méditations cartésiennes*, §16, 33: «Le début, c'est l'expérience pure et, pour ainsi dire, muette encore, qu'il s'agit d'amener à l'expression pure de son propre sens».

<sup>31</sup> Cf. Rassam J., 1980, 47, 51-52.

répond: «les choses exister avec moi». Dans le silence qu'il établit en lui-même, l'esprit atteint cet acte qui porte tout être: l'exister. Il se retourne vers l'acte auquel il ne fait que participer, il découvre une présence qui soutient tout présent.

C'est en effet par le silence intérieur, bien plus encore que par le silence extérieur, que l'esprit peut descendre au plus profond de lui-même pour y trouver autre chose que lui-même et qui le dépasse. Dans son commentaire de *Genèse* 32.29<sup>32</sup>, maître Eckhart décrit bien ce processus d'approfondissement et d'intériorisation, qui conduit le sujet de la quête de la parole au renoncement aux mots par lequel il trouve en lui la réponse silencieuse à ce qu'il cherchait. Eckhart remarque qu'il est répondu à Jacob, qui voulait que Dieu lui révélât son nom: «Cur quaeris nomen meum?», «Pourquoi cherches-tu mon nom?» — réponse que l'on trouve plus complète, continue Eckhart<sup>33</sup>, dans les *Juges* 13.18: «Cur quaeris nomen meum quod est mirabile?». Cette phrase est susceptible de quatre interprétations, jouant sur les valeurs de «quod est», et qui peuvent être toutes corroborées par d'autres passages de l'Écriture:

1/ «Pourquoi demandes-tu mon nom, qui est "l'Admirable"»<sup>34</sup>.

2/ «Pourquoi demandes-tu mon nom admirable: "Qui Est"»<sup>35</sup>.

3/ «Pourquoi demandes-tu mon nom, qui est admirable», admirable parce que c'est un nom «au-dessus de tout nom»<sup>36</sup>, donc inconnu et imprononçable.

4/ «Pourquoi demandes-tu mon nom? Voilà qui est admirable (étonnant): à savoir, que tu demandes mon nom, alors que je suis innommable». Il ne s'agit plus ici du «nom innommable», d'un nom caché, mais de l'absence radicale de tout nom: Dieu est anonyme. Eckhart donne trois raisons à cet étonnement de Dieu devant le questionnement de l'homme:

— Il est étonnant de demander le nom d'une chose qui ne peut être nommée.

<sup>32</sup> LW 1, nn. 298-300, 95-96. Voir Lossky V., 1973<sup>1</sup>, 14 sq.

<sup>33</sup> A la suite du Ps.-Denys, *De divinis nominibus*, 1.6.

<sup>34</sup> «nomen meum est mirabile». Cf. Ps. 8.2: «Quod admirabile est nomen tuum», et Is. 9.6: «Vocabitur admirabilis».

<sup>35</sup> «nomen meum, quod est, mirabile». Cf. Ex. 3.14: «Je suis celui qui est», «"Qui est" m'a envoyé».

<sup>36</sup> «nomen (...) innommabile», «nomen indicibile et nomen ineffabile». Cf. Ph. 2.9: «Il lui a donné un nom qui est au-dessus de tout nom».

— Il est étonnant de demander le nom de celui dont la nature est d'être caché<sup>37</sup>.

— Il est étonnant de chercher au-dehors le nom de celui qui n'est pas au-dehors, mais au plus intime de l'âme, selon Augustin: «Noli foras ire, in te ipsum redi, in interiori homine habitat veritas» (*De vera religione*, 39.72)<sup>38</sup>.

Le parcours herméneutique d'Eckhart nous fait donc passer d'un attribut laudatif («l'Admirable») à un nom métaphysique («Qui est»), puis pointe vers un nom caché, imprononçable, («nomen innommabile»), avant de conclure à l'innommabilité de Dieu lui-même, dont la nature est d'être caché, et enfin d'inviter à un ultime renversement dialectique, qui récusé la question en tant qu'adressée à un *autre*: il ne faut pas attendre la réponse de l'extérieur, même si elle était une auto-nomination de Dieu, mais il faut chercher en soi le nom de celui qui ne peut être nommé. L'indicible est aussi en nous, au plus profond de nous, et c'est pourquoi il peut être tout de même connu. La théologie négative débouche sur une égologie, qui va s'avérer être discours tout aussi apophatique, par la pratique du dépouillement, *Abgeschiedenheit* ou *aphaisis*. Ce qui se trouve au fond du moi est l'«esse absconditum»: un "autre" ineffable qui est moi plus que moi-même selon Augustin<sup>39</sup>. Dans le néoplatonisme païen également, l'aporie concernant la connaissance de l'ineffable se trouve dépassée par la coïncidence du centre de l'âme avec le centre du Tout. À tous les degrés, explique Proclus, le semblable est connu par le semblable, et c'est donc par l'un que l'on connaît l'Un suprême, et par l'indicible que l'on connaît l'Indicible: «C'est pourquoi Socrate a raison de dire dans le *Premier Alcibiade* que c'est en rentrant en elle-même que l'âme obtient la vision non seulement

\* Cf. Is. 45.15: «Vere tu es deus absconditus». Selon Lossky V., 1973<sup>2</sup>, 16, on peut aussi comprendre, en substantivant *esse*: le nom de celui dont la nature est d'être «l'être-caché»: «mirabile quaerere nomen eius, cuius natura est MR *absconditum*». Dans ce cas, le fondement de l'ineffabilité de Dieu serait que sa nature est d'être «esse absconditum». Cela permettrait alors de tirer la deuxième interprétation du côté de l'apophatisme: Dieu peut être nommé «esse», «quod est», mais c'est justement en tant qu'«esse» qu'il est «absconditus».

<sup>38</sup> Ces trois raisons paraissent bien liées dans Pr. 15, DW 1, 253, AH 1, 143, AdL, 315: «C'est pourquoi Moïse dit: "Celui qui est m'a envoyé vers vous". Celui qui est sans nom, qui est la négation de tous les noms et qui n'a jamais eu de nom. Et c'est pourquoi le prophète dit: "Vraiment, tu es le Dieu caché" au fond de l'âme: le fond de Dieu et le fond de l'âme n'étant qu'un seul et même fond».

<sup>39</sup> «tu autem eras interior intimo meo et superior summo meo» (*Confessions* III.vii.

de tout le reste mais aussi de dieu» (*Théologie platonicienne* 1.3, 15). Au plus profond d'elle elle trouve l'indicible de sa propre existence, qui est aussi le sommet et la fleur de l'intellect, par quoi elle peut toucher le divin et s'y unir (*ibid.*) — car, encore une fois, on ne peut éprouver l'Un qu'en étant un avec lui. Alors, par cette connaissance supra-intellective, dit encore Proclus, l'âme «goûte la paix que lui procure son voisinage avec l'Un, fermée aux connaissances, devenue muette, silencieuse d'un silence intérieur. Et comment, en effet, pourrait-elle s'unir au plus ineffable de tous les êtres autrement qu'en faisant taire en elle toute parole inutile?» (*De Providentia efato* V.31, 54).

VI — Il n'y a certes de connaissance que conceptuelle et systématique, mais si l'être ne peut entrer dans un système, la contemplation se tient alors sur les bords du savoir, attentive à ce qui excède ce savoir. Entre l'être comme donnée indéductible et la raison comme pouvoir de systématisation, le dialogue est sans fin, mais il est la pensée même, et le silence est un moment de cet échange. Faire silence, c'est être ouvert à une présence que nous ne suscitons pas, à un don qui nous dépasse: la dispensation de l'être; c'est reconnaître que la vérité nous est donnée dans une lumière qui ne vient pas de nous. L'être féconde la pensée, quand celle-ci se recueille afin d'accueillir la présence même des choses<sup>10</sup>.

Ainsi, comme dans le «chiasme» selon Merleau-Ponty, le silence est une expérience métaphysique, pour une métaphysique qui «n'est pas, à proprement parler, un discours sur l'être, mais plutôt le discours de l'être en nous» (Rassam J., 1980, 106), discours d'un être qui nous dépasse et nous contient. Le statut accordé au silence par une philosophie est donc révélateur de la nature de celle-ci. Il ne possède de valeur que dans une philosophie de la finitude, de la transcendance de l'être par rapport à la pensée, pour une philosophie qui s'efforce de penser le dehors du système conceptuel, et pour laquelle l'existence prend sens à partir de l'indicible. On ne sera pas alors surpris que Kierkegaard ait pris le pseudonyme de «Johannès de Silentio» dans *Crainte et Tremblement*, pour parler de l'intériorité inexprimable, de l'ineffable rapport absolu de l'Individu à l'Absolu<sup>11</sup>.

<sup>10</sup> Cf. Heidegger, *Acheminement vers le parole*, 34: «L'injonction rassemblée, le recueil de l'injonction, en quoi la Différence appelle monde et choses, cela est le recueil où sonne le silence de la paix (*das Getàut der Stille*) (...) La parole parle comme recueil où sonne le silence. Le silence apaise dans la mesure où il supporte monde et choses en leur déploiement (...) Le recueil où sonne le silence n'est rien d'humain».

<sup>11</sup> «Abraham se refuse à la médiation; en d'autres termes: il ne peut parler» (93).

Cet éloge du silence ne plaide pas, d'une manière qui eût été paradoxale, pour l'abolition de la parole, bien que ce soit lui rendre un hommage assez lourd que d'en parler, ainsi que le disait G. Bataille. Les mots ne peuvent sans doute atteindre l'inexprimable, et ils s'en remettent pour cela au silence. Mais ce dernier, «loin de les rendre inutiles, leur restitue une portée plus lourde de signification» (Rassam J., 1980, 115). Certes, la philosophie, en tant que tâche infinie d'élucidation de l'être, se prive, à la différence de l'art, des beautés expressives du silence. La raison ne peut se résoudre à se taire tant qu'elle peut encore parler. Néanmoins le silence appartient à la pensée comme étant sa limite: non pas son au-delà interdit, comme l'a voulu Wittgenstein en une dichotomie rigoureuse autant que célèbre, mais la limite où elle trouve sa naissance, son fondement et sa source, ou encore la limite entendue comme son autre, la négation au sens de l'altérité, qui rend possible leur co-appartenance et leur immanence réciproque.

Institut supérieur de philosophie  
Place du Cardinal Mercier, 14  
B-1348 Louvain-la-Neuve

JEAN-LUC SOLÈRE.

#### BIBLIOGRAPHIE

- Brhad-aranyaka upanishad* (1934), trad. E. Senart (Collection Emile Senart). Paris, Les Belles Lettres.
- Oracles chaldaïques* (1996), éd. et trad. E. Des Places (Collection des Universités de France). Paris, Les Belles Lettres.
- AUGUSTIN D'HIPPONE (1951), *De vera religione*, in *La foi chrétienne*, trad. J. Pegon (Bibliothèque Augustinienne). Paris, Desclée De Brouwer.
- AUGUSTIN D'HIPPONE (1976), *De magistro*, in *Dialogues philosophiques*, trad. G. Madec (Bibliothèque Augustinienne). Paris, Desclée De Brouwer.
- AUGUSTIN D'HIPPONE (1997), *La Doctrine chrétienne*, trad. M. Moreau (Bibliothèque Augustinienne). Paris, Institut d'études augustiniennes.
- BARTHES R. (1972), "L'écriture et le silence", dans *Le Degré zéro de l'écriture; suivi de nouveaux essais critiques*. Paris, Seuil.
- BERGSON H. (1970), *La Pensée et le Mouvant*, dans: *Œuvres*. Paris, Presses Universitaires de France.
- COMTE-SPONVILLE A. (1988), *Vivre. Traité du désespoir et de la béatitude* — 2. Paris, Presses Universitaires de France.
- DENYS L'ARÉOPAGITE (PSEUDO-) (1943), *Œuvres complètes*, trad. M. de Gandillac (Bibliothèque philosophique). Paris, Aubier.
- ECKHART DE HOCHHEIM (1936 sq.). *Die deutschen Werke*, éd. de la Deutsche Forschungsgemeinschaft. Stuttgart, W. Kohlhammer.

- ECKHART DE HOCHHEIM (1936 sq.), *Die lateinische Werke*, éd. de la *Deutsche Forschungsgemeinschaft*, Stuttgart, W. Kohlhammer.
- ECKHART DE HOCHHEIM (1974-79), *Sermons* trad. J. Ancelet-Hustache. Paris, Éditions du Seuil.
- ECKHART DE HOCHHEIM (1993), *Traité et Sermons*, trad. A. de Libera. Paris, GF-Flammarion.
- EUSÈBE DE CÉSARÉE (1987), *Préparation évangélique* (livres XIV-XV), éd. et trad. E. Des Places (Sources chrétiennes 338). Paris, Éditions du Cerf.
- HEGEL G. W. F. (1972), *Science de la Logique (1812)*, T. I, L. I (*L'Être*), trad. P.-J. Labarrière et G. Jarczyk. Paris, Aubier Montaigne.
- HEGEL G. W. F. (1988), *Encyclopédie des Sciences philosophiques*, III, *Philosophie de l'Esprit*, trad. B. Bourgeois. Paris, Vrin.
- HEIDEGGER M. (1976), *Acheminement vers la parole*, trad. J. Beaufret et alii. Paris, Gallimard.
- HEIDEGGER M. (1977), *Sein und Zeit*. Frankfurt-am-Main, V. Klostermann.
- HUSSERL E. (1969), *Méditations cartésiennes*. Paris, Vrin.
- JANKÉLÉVITCH V. (1983), *La Musique et l'Ineffable*. Paris, Seuil.
- KANT E., *Essai pour introduire en philosophie le concept de grandeur négative*, trad. R. Kempf. Paris, Vrin, 1972.
- KIERKEGAARD S. (1946), *Crainte et Tremblement*, trad. P.-H. Tisseau. Paris, Aubier Montaigne.
- LAVELLE L. (1933), *La Conscience de soi*. Paris, Grasset.
- LOSSKY V. (1973'), *Théologie négative et connaissance de Dieu chez maître Eckhart*. Paris, Vrin.
- MERLEAU-PONTY M. (1945), *Phénoménologie de la Perception*. Paris, Gallimard.
- MERLEAU-PONTY M. (1960), *Signes*. Paris, Gallimard.
- MERLEAU-PONTY M. (1964), *Le Visible et l'Invisible*. Paris, Gallimard.
- MERLEAU-PONTY M. (1969), *La Prose du Monde*. Paris, Gallimard.
- MORTLEY R. (1986), *From Word to Silence* (Theophaneia: Beiträge zur Religions- und Kirchengeschichte des Altertums 31), t. I, *The Rise and Fall of Logos*, t. II, *The Way of Negation, Christian and Greek*. Bonn, Hanstein.
- NIETZSCHE F. (1952), *Le Crépuscule des Idoles*, trad. H. Albert. Paris, Mercure de France.
- NIETZSCHE F. (1973), *Par-delà le bien et le mal*, trad. G. Bianquis. Paris, Union Générale d'Éditions.
- PLATON (1920), *Apologie de Socrate*, éd. et trad. M. Croiset (Collection des Universités de France). Paris, Les Belles Lettres.
- PLATON (1934), *La République*, éd. et trad. E. Chambry (Collection des Universités de France). Paris, Les Belles Lettres.
- PLATON (1935), *Le Politique*, éd. et trad. A. Diès (Collection des Universités de France). Paris, Les Belles Lettres.
- PLATON (1949), *Le Sophiste*, éd. et trad. A. Diès (Collection des Universités de France). Paris, Les Belles Lettres.
- PLOTIN (1924), *Ennéades*, trad. E. Bréhier (Collection des Universités de France). Paris, Les Belles Lettres.
- PLOTIN (1994), *Traité 9*, trad. P. Hadot (Les écrits de Plotin). Paris, Éditions du Cerf.

- PROCLUS (1864), *Commentaire sur le Parménide*, éd. V. Cousin. Paris; *Commentary on Plato's Parmenides* (1987), trad. angl. G. R. Morrow et J. M. Dillon. Princeton (N. J.), Princeton University Press.
- PROCLUS (1968 sq.). *Théologie platonicienne*, éd. et trad. H. D. Saffrey et L. G. Westerink (Collection des Universités de France). Paris, Les Belles Lettres.
- PROCLUS (1979), *De Providentia et fato*, éd. et trad. D. Isaac (Collection des Universités de France). Paris, Les Belles Lettres.
- RASSAM J. (1980), *Le Silence comme introduction à la métaphysique*. Toulouse.
- SARTRE J.-P. (1947), *Situations I*. Paris, Gallimard.
- SCHUHL P.-M. (1968'), *La Fabulation platonicienne*. Paris, Vrin.
- SEXTUS EMPIRICUS (1997), *Esquisses pyrrhoniennes*, éd. et trad. P. Pellerin (Points. Essais 352). Paris, Éditions du Seuil.
- SILBURN L. (SS. la dir. de) (1977), *Le Bouddhisme*. Paris, Fayard.
- SOLÈRE J.-L. (1993), "Philosophie et amour de la sagesse: entre les Anciens et nous, l'Inde", dans *Inde-Europe-Postmodernité*, ss. la dir. de R. Ivekovic et J. Poulain. Paris, Noël Blandin.
- SPINOZA B. de (1999), *Éthique*, trad. B. Pautrat (Points. Essais 380). Paris, Éditions du Seuil.
- THOMAS D'AQUIN (1957), *Summa theologiae*, I p. Turin, Marietti.
- THOMAS D'AQUIN (1992), *Super Boetium De trinitate*. Rome, Commission Léonine.

RÉSUMÉ. — Il n'y a certes de connaissance que conceptuelle et systématique, mais si l'être ne peut entrer dans un système, la contemplation se tient alors sur les bords du savoir, attentive à ce qui excède ce savoir. Entre l'être comme donnée indéductible et la raison comme pouvoir de systématisation, le dialogue est sans fin, mais il est la pensée même, et le silence est un moment de cet échange. Du moins, le silence qui n'est pas négation absolue de l'être, son contraire, le pur néant, mais non-être en tant que négation relative de l'être, l'autre de l'être, ouvrant à l'intérieur de l'être la possibilité d'articulations et de relations multiples.

ABSTRACT. — All knowledge is conceptual and systematic, but if being cannot enter a system, then contemplation remains on the edge of knowledge, attentive to what exceeds this knowledge. There is a never-ending dialogue between being as something non-deductible and reason as a power of systematisation, but this dialogue is thought itself, and silence is a moment in this exchange. At least, silence which is not the absolute negation of being, its contrary, pure nothingness, but non-being as a relative negation of being, the other of being, opening within being the possibility of articulations and multiple relations. (Transi, by J. Dudley).

## SERVICE DES ABONNEMENTS ET ADMINISTRATION

E. Peeters, B.P. 41, B-3000 Leuven

[www.peeters-leuven.be](http://www.peeters-leuven.be)

[order@peeters-leuven.be](mailto:order@peeters-leuven.be)

Compte de chèques postaux n° 000-0425099-45: Éditions Peeters, Louvain

Le prix de souscription à la *Revue philosophique de Louvain*, année 2005, est de 70 EURO.

Le prix d'un numéro isolé simple de la *Revue* est de 19 EURO, le prix d'un numéro isolé double est de 37 EURO.

La *Revue* est désormais disponible en ligne sur le site [poj.peeters-leuven.be](http://poj.peeters-leuven.be). L'abonnement y donne droit à l'accès gratuit à la *Revue* en ligne.

REVUE TRIMESTRIELLE PUBLIÉE AVEC LE CONCOURS DE LA FONDATION UNIVERSITAIRE BELGE



BE ISSN 0035-3841