



**HAL**  
open science

# Pluralité des langues et pluralité des formes d'écriture philosophique chez Schelling

Raphaël Authier

► **To cite this version:**

Raphaël Authier. Pluralité des langues et pluralité des formes d'écriture philosophique chez Schelling. Les logiques du discours philosophique en Allemagne de Kant à Nietzsche, 2019. hal-03153905

**HAL Id: hal-03153905**

**<https://hal.science/hal-03153905>**

Submitted on 9 Mar 2021

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

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

Ouvrage publié avec le concours du CIRLEP EA 4299, Université de  
Reims Champagne-Ardenne

EPURE – Éditions et presses universitaires de Reims, 2019

Bibliothèque Robert de Sorbon

Avenue François-Mauriac

CS 40019 - 51 726 Reims Cedex

[www.univ-reims.fr/EPURE/](http://www.univ-reims.fr/EPURE/)

ISBN 978-2-37496-094-4

« Langage et pensée » ; 13. ISSN : 2264-5829

Diffusion FMSH

18-20 rue Robert-Schuman 94 220 Charenton-le-Pont

Collection « Langage et pensée », 13

Les logiques du discours  
philosophique en Allemagne  
de Kant à Nietzsche

sous la direction de

Céline DENAT

Alexandre FILLON

&

Patrick WOTLING

**l'epure**  
ÉDITIONS ET PRESSES UNIVERSITAIRES DE REIMS

Collection « Langage et pensée »

dirigée par  
Céline Denat & Patrick Wotling

La collection « Langage et Pensée », dirigée par Céline Denat et Patrick Wotling, est une publication à comité de lecture international et applique la procédure de double expertise anonyme pour la sélection des textes qu'elle accueille.

Comité scientifique

Jean-François Balaudé  
(Université de Paris Nanterre)

Jean-Baptiste Brenet  
(Université de Paris I-Panthéon-Sorbonne)

Claire Etchegaray  
(Université de Paris Nanterre)

Jean-Christophe Goddard  
(Université de Toulouse Jean Jaurès)

Michel Le Du  
(Université d'Aix-Marseille)

Chiara Piazzesi  
(Université du Québec à Montréal, UQAM)

Diego Sanchez-Meca  
(Universidad de Madrid, UNED)

Andreas Urs Sommer  
(Albert-Ludwigs-Universität Freiburg)

## Pluralité des langues et pluralité des formes d'écriture philosophique chez Schelling

Tout au long d'une carrière philosophique qui s'étale sur près de soixante ans, de 1794 à 1854, Schelling a pratiqué une multiplicité de formes littéraires assez remarquable : des dialogues, des recueils d'aphorismes, des traités systématiques de grande ampleur, des traités déductifs beaucoup plus courts, des essais à la construction assez libre, des lettres, des récits prenant la forme du mythe, des essais historiographiques, des conférences, des leçons, etc. Cette pratique de formes d'écriture variées est parfois justifiée explicitement, mais les explications restent rares. Pour une part, cette pluralisation des formes d'écriture relève d'une tendance profonde chez Schelling : la volonté de tenter beaucoup de choses, de s'essayer à des types de discours variés, d'une sorte d'empirisme appliqué à l'écriture de la philosophie. Mais pour une autre part, elle répond à un problème de fond que l'on tentera de mettre en lumière, en laissant de côté la question pourtant importante de l'évolution de la pensée de Schelling, donc par exemple les textes consacrés au langage dans la période de l'identité<sup>1</sup>.

Il faut commencer par analyser les raisons pour lesquelles l'exercice de la philosophie doit en passer par différents genres littéraires, ou si l'on préfère par différents types d'écriture. L'idée de Schelling est qu'il convient d'adapter le mode de discours à différents types d'objets et de philosopher avec ce qu'il appelle la « langue commune », c'est-à-dire la langue opposée à la langue technique de la philosophie dans son exercice universitaire. Ceci pose cependant une difficulté : s'il faut philosopher dans la langue commune, dans la langue du peuple, est-ce à dire que les philosophies issues de différentes traditions nationales

---

<sup>1</sup> Voir notamment le § 73 de la *Philosophie de l'art* (*Sämtliche Werke*, hrsg. von K.F.A. Schelling, Cotta, Stuttgart-Augsburg, 1856-1861 ; rééd. M. Schröter, Munich, 1927-1928 [notées désormais SW], t. V, p. 485 ; trad. C. Sulzer et A. Pernet, Grenoble, J. Million, 1999, p. 172-173).

ne pourraient pas communiquer ? Schelling reconnaît, et ce sera l'objet de la deuxième partie, que cet enracinement pose un véritable problème. Une philosophie pourvue d'une certaine vérité doit pouvoir dépasser ces limites, être universalisée, et donc traduite d'une langue à l'autre. On ne peut pas philosopher sans s'inscrire dans une langue déterminée, mais si cette philosophie n'est pas traduisible alors elle n'a pas grande valeur. Cette difficulté nous conduira dans une troisième partie à nous interroger sur la raison pour laquelle la langue naturelle, avec toutes les particularités historiques et culturelles qui sont les siennes, contraint l'exercice de la philosophie : une théorie du langage pourra alors être esquissée.

### **Le langage comme forme de la philosophie : l'exemple des *Âges du monde***

Étant donné le nombre de genres littéraires pratiqués par Schelling, un examen complet est ici impossible. Nous nous contenterons de prendre un exemple, l'un des plus intéressants, et surtout celui où Schelling explicite le plus sa propre pratique d'écriture.

Pour Schelling, différents types de discours doivent correspondre aux différents types d'objets de connaissance. La philosophie doit adapter son mode de discours à l'objet particulier qu'elle considère, comme le suggère la formule célèbre du début des *Âges du monde* (formule commune aux trois versions du texte, de 1811, 1813 et 1815) : « Le passé est su, le présent est connu, l'avenir est pressenti. Ce qui est su est objet de récit, ce qui est connu objet d'exposé, ce qui est pressenti objet de prophétie »<sup>2</sup>. Il faut même distinguer trois choses : à une dimension du temps correspond d'une part un mode de connaissance, et d'autre part un type de discours.

---

<sup>2</sup> SCHELLING, *Les Âges du monde* [*Urfassungen*], in *Sämtliche Werke, Nachlassband* [noté désormais SW N], p. 3 ; trad. P. David, Paris, PUF, 1992, p. 11.

| <i>Temps</i> | <i>Mode de connaissance</i> | <i>Type de discours</i> |
|--------------|-----------------------------|-------------------------|
| Passé        | Savoir                      | Récit                   |
| Présent      | Connaissance                | Exposé                  |
| Avenir       | Pressentiment               | Prophétie               |

Le fait que la philosophie réfléchisse sur le temps, comme c'est le cas de Schelling dans *Les Âges du monde*, lui impose de quitter le mode d'exposition atemporel qui est d'ordinaire le sien :

Selon la représentation de la science qui a eu cours jusqu'ici, celle-ci serait une simple suite, un simple développement de concepts et de pensées qui lui seraient propres. En vérité, elle est le développement d'un être vivant (*lebendiges Wesen*), effectif, qui en elle s'expose.<sup>3</sup>

En d'autres termes, lorsque la philosophie réfléchit sur le temps, elle doit prendre les formes du récit, de l'exposé et de la prophétie, et non celle d'un développement systématique, d'une suite de concepts déduits les uns des autres.

Schelling commence à opérer ici une distinction qu'il ne cessera de raffiner jusqu'à la fin de sa vie : la philosophie ne peut se contenter d'être science de l'enchaînement des concepts, c'est-à-dire science de la pensée pure, mais elle doit aussi se faire descriptive (descriptive de ce qui est vivant et effectif, et non simplement de ce qui reste sous-jacent aux phénomènes). Selon l'opposition qui devient décisive dans les derniers textes de Schelling, la philosophie doit être à la fois négative (c'est-à-dire science de l'enchaînement des concepts, science de la pensée pure, science de la structure de la réalité, ou en d'autres termes encore, ontologie, philosophie première), et positive (science de l'être effectif – non pas seulement de l'être en général ou de l'être possible, mais de l'être effectif et vivant).

Comment élaborer la science de ce qui est vivant et effectif ? À l'aide de quel type d'écriture philosophique ? Tout dépend de l'objet qu'on

---

<sup>3</sup> SCHELLING, *Les Âges du monde*, *op. cit.*, SW N3, trad., p. 11.

se propose d'étudier. En l'occurrence, l'objet du premier livre des *Âges du monde* est le « passé véritable », c'est-à-dire cette dimension temporelle qui est révolue, qui échappe à toute appréhension sensible, dont je ne peux avoir qu'un *savoir* et non une *connaissance*. Ce passé ne peut jamais devenir directement objet de la recherche philosophique, il ne peut faire l'objet que d'un *récit*, et non d'un *exposé*.

Pour résumer les choses brièvement, trois types de vestiges ou de traces nous aident à le concevoir : 1) les vestiges que l'on observe dans la nature (notamment les différentes couches géologiques), témoignages de ce passé véritable ; 2) les vestiges présents dans la conscience, mais de façon inconsciente, comme s'il existait dans l'âme humaine des traces d'une histoire antérieure à l'individu conscient, une sorte de mémoire obscurcie (l'objectif des *Âges du monde* est de faire ressurgir cet objet inaccessible, de le verbaliser sous la forme d'un récit, pour faire parvenir à la conscience et au langage ce qui en principe échappe à la conscience) ; 3) les traces transmises dans le témoignage des textes religieux, lorsque ceux-ci décrivent la formation du monde antérieurement à l'apparition de l'homme<sup>4</sup>.

Toutes ces traces renvoient néanmoins en un sens au même objet. D'une certaine façon (et c'est là toute la difficulté des *Âges du monde*), Schelling estime que ce qu'étudient les sciences de la nature (par exemple les vestiges géologiques), ce qu'il y a de résiduel et d'inconscient dans l'âme humaine, et ce dont parlent les textes mythologiques et religieux sont une même chose : quelque chose d'antérieur à la

---

<sup>4</sup> Dans *Les Âges du monde*, Schelling propose donc bien, en un sens, une genèse de l'absolu lui-même, un récit de ce qui se produit dans des sphères hors d'atteinte de la conscience humaine. Mais ce récit assumé comme anthropomorphique ne prétend pas être une science effective, parce qu'un récit de l'absolu fait du point de vue d'un narrateur interne (si l'on peut s'exprimer en termes littéraires) n'est pas possible. L'état du monde que l'on cherche à étudier ne peut être atteint que par un travail sur les limites de la conscience elle-même : « Ce que nous appelons science n'est d'abord qu'un effort vers la reprise de conscience, donc plutôt une aspiration à la science que la science elle-même » (SCHELLING, *Les Âges du monde*, *op. cit.*, SW N 5 ; trad., p. 14).



conscience sensible, à la fois au sens de l'antériorité temporelle et au sens de l'antériorité logique ou ontologique. On peut donc bien concevoir le travail des *Âges du monde* comme un travail historique :

Le philosophe se trouve au fond dans une situation qui ne diffère pas de celle de tout autre historien. Car celui-ci a besoin, lui aussi, d'exercer tout d'abord un art consommé du discernement, ou critique, pour séparer le vrai du faux, et le juste de l'erroné dans les documents transmis ou conservés. [...] il doit chercher à se libérer des concepts et des singularités de son temps.<sup>5</sup>

Le type de discours pris dans ce contexte par la philosophie est celui d'un récit qui s'adapte à l'objet qu'il tente d'appréhender, et qui se déploie, non en suivant une méthode déductive, mais en se modelant sur les témoignages et les traces dont il dispose<sup>6</sup>. *Les Âges du monde* sont ainsi une sorte de roman, ou comme le dit Schelling dans un brouillon d'introduction, un « grandiose poème héroïque que dicte le temps lui-même »<sup>7</sup>. La philosophie peut se formuler en différents genres littéraires, et le choix qu'elle doit faire dépend de l'objet qu'elle se donne, puisqu'elle doit adapter son écriture au type d'objet dont il est question. Vladimir Jankélévitch l'a résumé dans une formule très intéressante : « le mythe est la langue du devenir comme la dialectique celle des choses immuables »<sup>8</sup>.

De la même façon, lorsqu'on prend la mythologie comme objet de recherche, il ne s'agit pas de plaquer sur elle une grille de lecture extérieure, de la prendre comme symbole de telle ou telle chose, de la lire à l'aune de phénomènes différents, mais de laisser son sens émerger à partir des récits mythiques eux-mêmes. Il faut laisser la mytho-

---

<sup>5</sup> SCHELLING, *Les Âges du monde*, *op. cit.*, SW N 5-6 ; trad., p. 15.

<sup>6</sup> Il est ici question des *Âges du monde*, mais il en ira de même dans la philosophie tardive, lorsque Schelling fera des textes mythologiques et religieux la principale matière de sa recherche.

<sup>7</sup> *Ibid.*, SW N 208 ; trad., p. 243.

<sup>8</sup> V. JANKÉLEVITCH, *L'Odyssée de la conscience dans la dernière philosophie de Schelling*, Paris, Félix Alcan, 1933, p. 6.

logie « s'auto-expliquer » : « dans cette auto-explication de la mythologie, nous ne serons pas non plus tenus d'éviter les expressions de la mythologie même, mais nous la laisserons la plupart du temps parler la langue qui est la sienne »<sup>9</sup>. La philosophie doit adopter des modes de discours différents parce qu'elle doit à chaque fois laisser son mode d'expression se modeler sur l'objet qu'elle considère.

Une dernière conséquence importante ressort de cette analyse : le rejet de la langue technique de la philosophie. Schelling demande qu'on lise *Les Âges du monde* de la manière suivante : « Que chacun le lise sans prévention et sans idée préconçue [...], en prenant les mots bien connus dans le sens que leur confère la langue commune (*allgemeine Sprache*), et non dans le sens tordu que leur donne telle ou telle école »<sup>10</sup>. Au moins lorsqu'il est question de ce qui est temporel, vivant et effectif, le vocabulaire technique de la philosophie est trompeur, et il faut privilégier l'usage commun des mots.

Il y a à cela au moins trois raisons qu'il convient d'explicitier. Premièrement, Schelling se donne pour objectif de décrire non seulement les structures sous-jacentes de la réalité, mais également la réalité effective, dans ce qu'elle a de temporel et de vivant. La langue de la philosophie négative, la langue technique de la philosophie, le vocabulaire de l'ontologie si l'on veut, quoiqu'elle ait une valeur pour la description de ce qui se passe dans la pensée pure, ne permet pas la description adéquate de l'effectivité. Il faut pour cela privilégier la langue commune, beaucoup plus large et bien plus variée que la langue de l'ontologie. Abandonner la langue de la philosophie négative et laisser la mythologie parler la langue qui est la sienne est la seule manière de saisir l'évolution propre de l'objet considéré, sans plaquer sur elle une logique extrinsèque. Se manifeste la nécessité

---

<sup>9</sup> SCHELLING, *Introduction à la philosophie de la mythologie*, SW XI 138-139 ; trad. dir. par J.-F. Courtine et J.-F. Marquet, Paris, Gallimard, 1998, p. 91

<sup>10</sup> SCHELLING, *Les Âges du monde*, *op. cit.*, premier projet d'avant-propos, SW N 195 ; trad., p. 229. Voir aussi : « tous les systèmes sont d'hier, tandis que la langue du peuple, elle, est en quelque sorte de toute éternité » (*ibidem*).

d'une rupture avec le vocabulaire traditionnel de l'ontologie, celle d'une langue nouvelle, plus claire :

Si, à la faveur de circonstances fortuites, un formalisme desséché a pu réussir à tarir les sources de la vraie connaissance et frapper durablement la philosophie d'une sorte de stupeur [...], on pouvait espérer que le ralliement à un fait vivant, laissé jusqu'alors intact par la philosophie, allait lui communiquer une impulsion nouvelle. Des vues étroites et étriquées ont véhiculé dans la philosophie une *langue* également étroite, dans laquelle aucune « explication » n'est possible et qui, n'ayant à proposer en tout qu'une grille de formules et de stéréotypes, finit par dégénérer véritablement en propos incohérents. On a donc fait un grand pas lorsqu'on a hissé la recherche sur un plan, lorsqu'on l'a focalisée sur un objet qui exigent de nouveaux moyens de compréhension et qui, n'autorisant plus l'utilisation d'anciennes formules, obligent à s'exprimer librement et en termes clairs.<sup>11</sup>

Deuxièmement, non seulement la langue commune est plus apte à parler de l'existence effective et vivante, comme on vient de le dire, mais elle est elle-même quelque chose de vivant, quelque chose d'historique et d'évolutif. Alors que la langue technique de la philosophie cherche en quelque sorte à échapper à l'historicité qui frappe les langues naturelles, la langue commune conserve son caractère vivant, et s'avère plus propice à concevoir l'historicité, en vertu de sa nature même.

La troisième raison n'est qu'une conséquence de la première : tout comme les formations de la nature, tout comme les représentations mythologiques et religieuses, la langue commune constitue un gisement d'investigation philosophique. Elle constitue elle aussi une matière pour l'investigation philosophique. Il faut la prendre avec autant de sérieux que les autres domaines : elle aussi est un témoignage de choses qui dépassent nos catégories de pensée limitées et qui se situent hors de notre appréhension individuelle sensible.

---

<sup>11</sup> SCHELLING, *Le Monothéisme*, SW XII 7 ; trad. A. Pernet, Paris, Vrin, 1992, p. 22.

Il faut donc philosopher dans la langue commune, en la prenant à la fois comme instrument et comme matière de l'exercice philosophique. Mais n'y a-t-il pas alors un risque ? La philosophie ne deviendrait-elle pas excessivement enracinée dans une langue et dans une tradition nationale ? N'aurait-elle de valeur que dans ce contexte culturel restreint ? Faut-il aller jusqu'à dire qu'une philosophie universelle, ou même simplement transnationale serait impossible ?

### **Y a-t-il un rapport entre pluralité des langues et pluralité des manières d'écrire ?**

C'est ce problème qui taraude Schelling dans un court texte de 1802, intitulé *Notice sur les tentatives de Monsieur Villers pour introduire la philosophie kantienne en France*<sup>12</sup>. Dans cet écrit de circonstance, légèrement polémique, Schelling critique les tentatives faites par Charles de Villers, aristocrate français émigré en Allemagne durant la Révolution, devenu professeur à Göttingen, pour introduire le kantisme en France. Non que la circulation des pensées philosophiques soit une mauvaise chose : mais Villers n'a pas fait les choses comme il le fallait.

La philosophie kantienne est trop marquée par le contexte allemand, n'est pas assez universelle, telle qu'elle est, pour être aisément transposée en France : « la philosophie kantienne, telle qu'elle est, n'est capable d'aucune universalité »<sup>13</sup>. Et ceci à cause de la langue : on ne philosophe pas indépendamment d'une langue particulière, et la philosophie de Kant, tout mâtinée de latin de cuisine qu'elle soit, reste très allemande. Par ailleurs, la philosophie de Kant ne se comprend correctement que par rapport à son contexte d'émergence, celui de la métaphysique d'école issue de Wolff. Et ce d'autant plus, ajoute

---

<sup>12</sup> Voir l'article de J.-F. COURTINE, « Un peuple métaphysique », *Revue de métaphysique et de morale*, n° 31, 2001-3, p. 321-343, que nous résumons et tentons ici de prolonger.

<sup>13</sup> SCHELLING, *Notice sur les tentatives de Monsieur Villers pour introduire la philosophie kantienne en France*, SW V 185 ; trad. P. Cerutti, *Revue germanique internationale*, n° 18, 2013, p. 13.

Schelling avec un brin de cruauté, que Kant n'a pas été un grand lecteur de l'histoire de la philosophie. Pour résumer les choses à gros traits, Schelling estime que Kant a accompli un geste fondateur, mais à partir d'une base peu solide, d'une base trop technique, trop ancrée dans un certain contexte, une base qui empêchait sa doctrine de s'universaliser, et qui le condamnait à n'être correctement compris que dans l'espace linguistique et intellectuel allemand<sup>14</sup>. Enfin, et de façon extrêmement moderne, Schelling parle de

l'impossibilité dans laquelle nous nous trouvons de laisser derrière nous la forme individuelle de l'auteur, qui s'est configurée à partir de l'héritage de la scolastique et d'un certain nombre d'écoles ultérieures, l'impossibilité aussi où nous nous trouvons de conserver l'essentiel, ne préjugent rien de bon quant à l'universalité de l'esprit et au sens intime de la doctrine elle-même, telle qu'elle est.<sup>15</sup>

Schelling est bien conscient que la figure moderne de l'auteur résulte d'une construction historique, et il souligne que cela renforce l'enracinement, l'ancrage de la philosophie dans un contexte historique et linguistique déterminé. Pour des raisons historiques, nous ne comprenons une doctrine que par référence à la figure de son auteur, et ceci nous empêche de distinguer dans cette doctrine ce qui est universalisable de ce qui reste circonstanciel.

De ce fait, la tentative de Villers, qui consistait à exposer fidèlement le kantisme au public français, manque son objet : parce qu'il a exposé ce qu'il y avait de particulier dans le kantisme, et que le public français

---

<sup>14</sup> Schelling considère que la contribution kantienne à l'histoire de la philosophie est d'avoir pour la première fois réalisé une philosophie purement négative (limitée à la sphère de ce qui est pensable, laissant de côté tout ce qui se situe au-delà de notre représentation consciente). Cette tendance à la philosophie purement négative, c'est-à-dire en un sens à la pure spéculation, est caractéristique de la philosophie allemande, et elle est précisément ce que les autres nations (en particulier la France et le Royaume-Uni) ne possèdent pas, et reprochent à la philosophie allemande.

<sup>15</sup> SCHELLING, *Notice sur les tentatives de Monsieur Villers...*, *op. cit.*, SW V 186 ; trad., p. 13.

ne pouvait correctement comprendre<sup>16</sup>. L'alternative, qui aurait été plus judicieuse, aurait été de s'affranchir de ce qu'il y a de particulier chez Kant, pour en exposer le geste universel : mais on sortirait alors de ce que peut faire un commentateur. Pour comprendre Kant mieux que celui-ci ne s'est compris lui-même, il faut être soi-même philosophe.

Dans les deux cas, cela ne servirait pas à grand-chose pour le public français, car le progrès manifesté par le kantisme ne peut pas être aisément transposé : « L'élément effectivement historique en chaque forme particulière qu'adopte la philosophie n'est cependant que la part de ce qu'elle est qui intervient réellement dans l'histoire et agit à son tour historiquement »<sup>17</sup>. La philosophie n'agit dans l'histoire, n'est transformatrice que par ce qui, en elle, est soi-même enraciné historiquement. Pour agir sur les mentalités philosophiques françaises, cela ne servirait donc à rien d'exposer ce qu'il y a chez Kant de relatif à sa situation historique, *et qui est pourtant ce par quoi il a été si influent en Allemagne*.

Quelle position Schelling revendique-t-il dans cette situation historique ? Il regrette lui-même l'excessive focalisation de la philosophie allemande sur la philosophie négative, sur une philosophie « purement rationnelle », qui demeure dans les limites de la représentation consciente. Son défaut est inverse de celui de la philosophie française, que Schelling voit comme dominée par un pur empirisme (notamment celui des idéologues). Pour parler à la mentalité française, il faudrait que la philosophie allemande soit déjà sortie de la pure spéculation, qu'elle se soit concentrée sur l'effectivité et non plus seulement sur ce que les catégories de notre entendement nous permettent de penser.

---

<sup>16</sup> Ce motif n'est pas propre à Schelling. Voir le passage frappant de la lettre suivante de Humboldt à Schiller : lettre n° 290, *Schillers Werke. Nationalausgabe, Briefe an Schiller, 1797-1798*, t. 37/1, p. 308 (cité et traduit par J.-F. Courtine, art. cit., p. 328).

<sup>17</sup> SCHELLING, *Notice sur les tentatives de Monsieur Villers...*, *op. cit.*, SW V 188 ; trad., p. 15.

Or c'est seulement depuis l'émergence de la philosophie de la nature que la philosophie allemande, selon Schelling, est sortie de cette tendance. C'est par cette voie qu'elle pourrait peut-être acquérir l'universalité qui lui manque. Reste à préciser cependant que « la philosophie vraiment universelle ne saurait être l'apanage d'une nation particulière ; et tant qu'une philosophie ne sort pas des limites d'un peuple isolé, on peut admettre avec certitude qu'elle n'est pas encore la vraie, quand bien même elle serait sur la voie qui y conduit »<sup>18</sup>. Il faut que la philosophie sorte des limites nationales, « sorte des limites d'un peuple isolé ».

Mais il y a une difficulté, puisque cela ne peut se faire hors de l'usage d'une langue particulière. Schelling critique vivement l'usage de la langue française qui avait été fait au XVIII<sup>e</sup> siècle. Faire du français la langue philosophique commune n'a pas permis à la philosophie de progresser. Une philosophie qui renonce à s'ancrer dans un contexte historique, culturel et linguistique particulier renonce à *agir* philosophiquement, à avoir une influence sur l'évolution de la pensée. Une philosophie ne peut avoir d'effectivité dans l'histoire qu'à condition de s'enraciner dans un contexte, même s'il s'agit bien sûr d'atteindre un contenu universel. L'universalisation ne peut se faire que par une pratique réglée et réfléchie de la communication entre les langues. Schelling considère par exemple que

les Allemands n'ont pendant trop longtemps philosophé qu'entre eux, si bien que progressivement, dans leurs idées et leur terminologie, ils se sont éloignés toujours plus de ce qui est compréhensible *universellement* (et pas seulement, à la rigueur, en Allemagne), et que le degré de cet éloignement a fini pour ainsi dire par devenir le critère de la maîtrise philosophique. Inutile d'en donner ici des exemples.<sup>19</sup>

---

<sup>18</sup> SCHELLING, *Contributions à l'histoire de la philosophie moderne*, SW X 199 ; trad. J.-F. Marquet, Paris, PUF, 1983, p. 218.

<sup>19</sup> SCHELLING, *Préface à V. Cousin, Über französische und deutsche Philosophie* (1834), in SW X 204 ; trad. J.-F. Courtine, art. cit., p. 342-343. Sur la philoso-

Et Schelling de suggérer une comparaison avec des familles tombées dans la consanguinité... Pour bien philosopher, il ne faut pas se contenter de philosopher entre soi. On n'universalise pas la philosophie en assujettissant son exercice à une langue unique<sup>20</sup>. On l'universalise d'une part en conservant l'ancrage historique particulier à une langue, tout en se donnant d'autre part de nouveaux objets, de nouvelles méthodes et de nouvelles formes d'écriture. En l'occurrence, il s'agit pour Schelling de conserver la tradition allemande de la philosophie spéculative, proprement rationnelle, et lui adjoindre ce qui lui manque, une philosophie positive, qui réfléchisse sur l'être effectif et pluralise ses formes d'écriture.

On ne peut donc pas faire de la philosophie correctement sans s'interroger sur la pluralité de ses langues d'écriture. Si on se contente de philosopher par rapport à une langue et par rapport à une seule tradition méthodologique, on ne produit qu'une philosophie nationale, qui n'aura pas grand-chose d'universel. Comme le dit Schelling, une philosophie dont le contenu ne pourrait pas être traduit et exposé de manière accessible dans une autre langue, et même, ajoute-t-il, dans « toutes les langues », ne saurait être dotée d'universalité ou de vérité<sup>21</sup>. Il faut donc 1) philosopher dans la langue commune plutôt que dans la langue technique de l'exercice universitaire ; 2) philosopher dans une langue historiquement constituée, une langue naturelle avec ses particularités ; 3) mais il faut « sortir des limites d'un peuple isolé », par l'objet, la méthode et les formes d'écriture.

Pour quelle raison faut-il finalement conserver l'ancrage historique particulier d'une langue ? Tout d'abord en vertu de cette idée assez commune à l'époque, dans l'espace allemand, selon laquelle l'univer-

---

phie au sens allemand, voir également le dernier chapitre des *Contributions à l'histoire de la philosophie moderne* (SW X 193-200 ; trad., p. 212-220).

<sup>20</sup> Pour Schelling, c'est le défaut entraîné par l'universalisation de la langue française au XVIII<sup>e</sup>, qui n'a rien résolu philosophiquement ; de notre propre point de vue c'est évidemment l'universalisation de l'anglais qui pose un problème.

<sup>21</sup> SCHELLING, *Préface à V. Cousin, loc. cit.*



salité s'atteint à partir d'une situation historique et culturelle particulière. La philosophie résulte de l'état culturel d'un peuple déterminé et le résume (Schelling reste sur ce point assez proche de Hegel). Il s'agit donc de défendre une conception particulière de l'universalité, très opposée à la conception française, abstraite, de l'universalité. Mais il manque encore un élément d'explication, pour justifier le choix de la langue commune contre la langue technique : le fait qu'il y ait entre les langues non seulement des « différences matérielles », mais aussi des « différences formelles ».

### **Les différences entre les langues : l'origine de la pluralité des langues**

Schelling l'explique dans les leçons V et VI de l'*Introduction historique-critique à la philosophie de la mythologie* (rédigées entre la fin des années 1840 et le début des années 1850) :

La langue étant désormais déterminée par deux principes, ce ne sont plus seulement des différences matérielles qui deviennent inévitables en son sein et s'engouffrent dans la brèche, mais, selon que l'action de mutation exercée par le second principe se fait sentir en profondeur ou plus superficiellement, et que la langue perd ainsi peu ou prou son caractère substantiel, apparaissent des langues exclusives les unes des autres, non plus seulement matériellement, mais encore formellement eu égard aux principes qui les déterminent.<sup>22</sup>

Si les langues diffèrent les unes des autres, c'est premièrement en raison de différences simplement matérielles (les langues utilisent des mots différents, des sonorités différentes, un alphabet différent, etc.), et deuxièmement en raison de différences formelles (ce qu'on peut résumer pour l'instant en disant qu'il s'agit de différences conceptuelles, c'est-à-dire qu'il n'y a pas qu'une différence de mots ou de sons, mais une différence de représentations du monde). Pour l'expliquer, Schelling propose un raisonnement génétique. D'où vient la

---

<sup>22</sup> SCHELLING, *Introduction à la philosophie de la mythologie*, op. cit., SW XI 133 ; trad., p. 141.

pluralité des langues ? Comment s'est-elle mise en place historiquement ?

Le seul témoignage dont nous disposons est un récit, le motif biblique de la tour de Babel : le livre de la Genèse semble faire de la confusion des langues la cause de la naissance des peuples. Schelling n'admet pas cette interprétation, et n'admet pas non plus le fait que la différenciation des langues et des peuples ait été un malheur, une sorte de punition divine, mais tente de prendre au sérieux ce motif :

Ce mythe donc, comme on peut nommer ce récit, en laissant de côté la fausse interprétation tout juste évoquée, et en se conformant à la langue et à la chose elle-même, a la valeur d'une véritable tradition, même s'il est clair que nous nous réservons le droit de distinguer entre la chose même et la manière dont elle est apparue selon le point de vue *propre* du narrateur.<sup>23</sup>

Sans prendre le texte biblique dans un sens littéral, il ne faut pas rejeter ce qu'il contient. De manière plus générale, tout l'objectif de Schelling dans la *Philosophie de la mythologie* consiste à montrer qu'il faut interpréter les textes mythologiques et religieux comme une production effective de la conscience humaine, dotée ainsi d'une certaine forme de vérité. Or que peut-on conclure du mythe de la tour de Babel ? La séparation des peuples et la différenciation des langues sont les effets d'un même événement, d'une même altération de la conscience humaine. C'est cet « ébranlement de la conscience elle-même »<sup>24</sup> qui a produit la confusion des langues, et, par contrecoup, la dissociation de l'humanité en peuples.

On peut poser une corrélation entre différenciation des langues et différenciation des peuples pour deux raisons : premièrement, il doit bien y avoir eu une cause, à l'époque préhistorique, de la différenciation de l'humanité en peuples. On ne peut ni penser que les peuples

---

<sup>23</sup> SCHELLING, *Introduction à la philosophie de la mythologie, op. cit.*, SW XI 102 ; trad., p. 113.

<sup>24</sup> *Ibid.*, SW XI 103 ; trad., p. 114.

aient toujours existé, ni penser qu'ils se soient différenciés naturellement, par le seul accroissement quantitatif des populations (le fait d'être un peuple dépend d'autre chose que de la simple dispersion géographique de certaines lignées), ni penser que cette différenciation serait due à des événements purement naturels. Il faut faire l'hypothèse que cette différenciation serait due à quelque chose d'interne à la conscience et qui expliquerait à la fois la pluralisation des peuples et la pluralisation des langues.

En quoi consisterait cette altération de la conscience ? Ce que contient la conscience, à cette époque préhistorique, ce sont essentiellement des représentations mythologiques et religieuses : si différents peuples naissent, c'est parce que les représentations religieuses se mettent à évoluer, parce que de nouveaux dieux apparaissent, et remplacent les anciens. C'est ce que Schelling appelle polythéisme : le polythéisme ne consiste pas tant dans l'existence de plusieurs dieux, que dans le fait que des dieux se succèdent (Cronos succède à Ouranos, Zeus à Cronos, Zeus lui-même engendre de nouveaux dieux, etc.). C'est le polythéisme et donc la constitution de mythologies distinctes qui expliquent le devenir hétérogène de l'humanité.

C'est d'ailleurs ce que suggère le mythe de Babel : « Il est clair en tout cas que naissance des peuples, confusion des langues et polythéisme sont des concepts proches et des phénomènes connexes pour le mode de penser de l'Ancien Testament »<sup>25</sup>. Quel rapport cela a-t-il avec la différenciation des langues ? Cette altération intérieure, celle des représentations religieuses, a des conséquences « extérieures », c'est-à-dire des conséquences *physiques*, en l'occurrence dans la manière d'extérioriser ses pensées. Les modifications internes à la conscience se répercutent de façons diverses dans la manière d'être des individus. C'est à partir du moment où différents groupes se distinguent par leurs représentations religieuses et mythologiques qu'ils se mettent à *nommer* les choses différemment.

Avant d'aborder cette question, notons simplement que :

---

<sup>25</sup> *Ibid.*, SW XI 109 ; trad., p. 119.

a- cette séparation a été progressive. De même que les représentations religieuses se pluralisent progressivement, en ajoutant une génération de dieux à une autre, de même les langues se différencient de manière graduelle. C'est la raison pour laquelle on peut observer des lignées linguistiques, que la linguistique historique cherche à retracer.

b- il y avait au départ une langue unique, mais simplement parce qu'il n'y avait pas de langue déterminée. Aucune différenciation n'avait encore eu lieu. Il n'existait qu'une humanité indifférenciée, et on ne peut même pas parler d'un peuple originel : comme le dit bien Jankélévitch, « l'idée de "peuple primitif" serait donc au fond pour Schelling une contradiction. Primitivement, il n'a pas de "Volk" : il n'y a que l'humanité indivise au sein de laquelle on distingue seulement des tribus »<sup>26</sup>. De la même manière, il n'y a au départ qu'une seule langue, mais une langue qui n'est pas structurée, déterminée. On pourrait donc dire qu'il n'y avait pas encore de langue, mais seulement un langage indifférencié.

c- Schelling soutient une position déterministe. Ce n'est pas une simple coïncidence si les manières de parler deviennent différentes lorsque les représentations religieuses deviennent différentes : « Car la langue ne pouvait qu'être semblable au dieu dont la conscience était remplie »<sup>27</sup>. Les représentations mythologiques et religieuses façonnent la langue, et on retrouve dans la langue les traces des représentations religieuses anciennes (les représentations religieuses ne disparaissent jamais complètement, mais sont absorbées par les représentations suivantes ; il en va de même pour la langue, qui absorbe les apports précédents).

Il s'agit de concevoir une évolution historique de la conscience, qui aurait traversé différents stades, à partir d'un stade absolument hétéronome. Au départ, la conscience est tout entière absorbée par le principe religieux, l'ensemble de ses déterminations de pensée découlent

---

<sup>26</sup> V. JANKELEVITCH, *L'Odyssée de la conscience...*, *op. cit.*, p. 226-227.

<sup>27</sup> SCHELLING, *Introduction à la philosophie de la mythologie*, *op. cit.*, SW XI 133 ; trad., p. 141.

de ce seul principe. Ce n'est qu'à partir du moment où un second principe apparaît, donc qu'à partir du moment où l'emprise du principe originaire devient, non plus totale, mais partielle, que devient possible une pluralité de manières de parler. Par contraste, si l'on connaît à l'époque moderne une pluralité de langues, c'est parce que l'on connaît une pluralité de représentations religieuses – et plus fondamentalement, parce que l'emprise du principe religieux sur les consciences n'est plus que partielle. C'est à partir du moment où l'emprise du principe religieux originaire se desserre que l'espace d'expression linguistique s'étend. Le fait qu'apparaisse un second principe religieux, par exemple une deuxième divinité qui vient faire face à la première, n'entraîne ni la disparition du premier principe, ni la fin de l'influence qu'il exerçait sur la langue. Le premier principe continue d'agir sur les formes linguistiques, mais souterrainement, car l'influence du nouveau principe est plus grande. Les structures de la langue reflètent ainsi l'histoire des représentations religieuses de ses locuteurs.

Est-il possible de décrire de quelle manière l'évolution des langues reflète l'évolution des représentations mythologiques et religieuses ? Schelling estime que oui et propose le schéma suivant :

Si nos présuppositions sont fondées, l'humanité aurait progressé du monothéisme relatif ou *unithéisme* (ce terme employé sinon et naguère à mauvais escient est ici tout à fait à sa place) au plurithéisme caractérisé (polythéisme), en passant par le dithéisme. Or le même progrès s'observe dans le principe des langues, qui vont du monosyllabisme originel à un polysyllabisme tout à fait déchaîné, en passant par le dissyllabisme.<sup>28</sup>

Schelling pense par ailleurs que cette évolution des langues se retrouve dans les langues existantes : le principe du monosyllabisme n'a pas totalement disparu, il continue d'être dominant dans certaines langues – de même pour le dissyllabisme. C'est le cas du chinois pour le monosyllabisme, et des langues sémitiques pour le dissyllabisme.

---

<sup>28</sup> *Ibid.*, SW XI 133 ; trad., p. 141.

Quant au polythéisme, lui correspondent des langues polysyllabiques : c'est le cas des langues dites japhétiques, autrement dites indo-européennes, où il devient difficile de repérer les racines, parce que les mots se construisent quasi-systématiquement autour de plusieurs syllabes renvoyant à différentes racines. Cela ne veut nullement dire que les premières seraient restées dans un état primitif, ou inférieures aux autres, mais seulement qu'elles se sont construites autour d'une racine unique ou d'une racine formée de deux éléments ; Schelling parle d'ailleurs de « polysyllabisme tout à fait déchaîné » (*ganz entfesseltem Polysyllabismus*), ce qui semble bien montrer qu'il ne s'agit pas nécessairement d'un progrès. On peut le résumer ainsi :

| Religion                            |                              | Langue                  |   |
|-------------------------------------|------------------------------|-------------------------|---|
| <i>Concept</i>                      | <i>Exemple</i>               | <i>Concept</i>          | <i>Exemple</i>                          |
| Unithéisme (ou monothéisme relatif) | (a subsisté dans le sabisme) | Monosyllabisme originel | Chinois                                 |
| Dithéisme                           | Religion perse               | Disyllabisme            | Langues sémitiques (hébreu, arabe, ...) |
| Plurithéisme                        | Religion gréco-romaine       | Polysyllabisme          | Langues japhétiques (indo-européennes)  |
| Monothéisme                         | Christianisme                |                         |   |

Que sont alors ces différences formelles qui existent entre les langues, et qui exercent une contrainte sur l'exercice de la philosophie ? Ce sont les catégories fondamentales qui régissent la pensée au sein d'une langue, dans sa structure même, et qui sont intrinsèquement liées aux représentations mythologiques et religieuses.

Ces remarques nous conduisent peut-être premièrement vers une théorie générale du langage, que Schelling ne développe pas comme telle, mais qu'il esquisse à l'occasion d'une longue réflexion sur la langue chinoise (qui semble jouer pour Schelling un rôle aussi important que celui qu'elle a joué pour Humboldt), et deuxièmement vers la question d'une langue universelle.

En chinois, un mot n'a pas de signification isolée, il ne reçoit sa signification que lorsqu'il est intégré dans un tout, et *marqué* de différentes manières : soit par des signes additionnels (à l'écrit), soit par des intonations, des différences de hauteur de voix (à l'oral). Chaque racine monosyllabique doit être combinée avec d'autres pour devenir signifiante, ou plus exactement pour qu'on puisse savoir quelle signification possible de la racine il faut choisir. Il n'y a jamais de signification isolée. Le fait que, dans les langues indo-européennes, on puisse croire qu'un mot possède une signification par lui-même, vient peut-être du fait que tous les mots y sont déjà composés de plusieurs racines. Hors d'une combinaison de plusieurs mots dans une phrase, dit Schelling, les mots ne sont pas des vocables : c'est-à-dire qu'ils ne possèdent pas de signification déterminée. Les mots « sont de simples sonorités ou sons, sans autonomie par rapport à la langue, et ce parce qu'ils ne sont rien pour eux-mêmes ; ils sont simplement des éléments qui ne reçoivent leur signification que du tout »<sup>29</sup>. Il y a une « priorité du langage sur les mots »<sup>30</sup>. Ou encore : « le tout affirme sa priorité absolue sur les parties »<sup>31</sup>.

De la même manière, le fait qu'il n'existe pas en chinois de catégories grammaticales comme nous en avons ne veut pas dire qu'il n'y aurait pas de grammaire en chinois, mais souligne le fait que la grammaire dépend de la composition des éléments. Un élément de la

---

<sup>29</sup> SCHELLING, *Introduction à la philosophie de la mythologie*, op. cit., SW XI 545 ; trad., p. 361

<sup>30</sup> *Ibidem*.

<sup>31</sup> *Ibid.*, SW XI 546 ; trad., p. 362.

langue, pris isolément, n'appartient pas à une catégorie grammaticale : là encore, cela ne marche dans les langues indo-européennes que parce que nous avons affaire à un « plurisyllabisme tout à fait déchaîné ». Il n'y a pas de grammaire hors contexte, indépendamment d'une mise en relation des mots les uns avec les autres. Il y a une tendance historique à l'autonomisation des mots par rapport aux phrases. On peut en inférer que « le langage primordial n'a pas besoin de formes grammaticales »<sup>32</sup>. La langue chinoise conserve certains traits de cette langue primordiale, non « la matérialité, mais la loi du langage primordial »<sup>33</sup>. La confusion des langues, donc leur autonomisation, se produit lorsque les mots se mettent à signifier de manière indépendante. C'est une caractéristique des langues dérivées que d'attribuer une signification à des mots indépendamment de leur agencement dans des phrases. L'apparition des formes grammaticales accompagne ce mouvement d'autonomisation des mots. Considérer que les mots appartiennent à telle ou telle classe grammaticale, c'est déjà leur accorder un caractère signifiant, alors qu'on les appréhende hors contexte, c'est-à-dire indépendamment d'un énoncé.

Schelling a montré jusqu'ici l'impossibilité d'universaliser la philosophie à partir de la généralisation de l'usage d'une langue déterminée. Mais qu'en est-il de la possibilité d'inventer un système de notation linguistique universel, voire une langue universelle ? N'y aurait-il pas là un moyen de résorber la pluralité des langues ? Les projets n'en ont pas manqué durant le XVIII<sup>e</sup> siècle, et Schelling n'évite pas la question. Il l'envisage dans un autre écrit de circonstance, daté de 1811, le *Rapport sur l'essai de pasigraphie du professeur Schmid de Dillingen*<sup>34</sup>. Ce dernier s'est proposé de remédier à la pluralité des langues, donc de proposer une forme d'unification, en inventant une forme d'écriture universelle, une écriture qui soit adaptée à la totalité

---

<sup>32</sup> *Ibid.*, SW XI 547 ; trad., p. 363.

<sup>33</sup> *Ibid.*, SW XI 548 ; trad., p. 363.

<sup>34</sup> SCHELLING, *Rapport sur l'essai de pasigraphie du professeur Schmid de Dillingen*, SW VIII 439-454.



des langues, et qui soit ainsi « l'empreinte immédiate de la raison »<sup>35</sup>. Mais Schelling l'accuse de procéder à une « généalogie simplement logique de la pensée »<sup>36</sup>, d'inventer ses signes linguistiques « selon de simples subsomptions logiques arbitraires »<sup>37</sup>, et non comme quelque chose qui exprimerait les caractéristiques des choses elles-mêmes (comme le voulait la caractéristique universelle leibnizienne). En d'autres termes, le système de notation proposé se contenterait de refléter les opérations de la pensée telles qu'on peut les reconstruire idéalement, au lieu de se fonder sur le rapport du mot à la chose. C'est-à-dire que la pasigraphie du professeur Schmid échoue à résoudre l'arbitraire du signe, et au contraire le prolonge, en déterminant le rapport du signifiant au signifié sans prendre en compte la chose à laquelle ils réfèrent.

De façon plus générale, le projet pasigraphique repose sur un pré-supposé : « Qui tient une telle écriture pour possible, doit aussi croire à un rapport naturel du signe (*Zeichen* [*sc.* du signifiant]) avec le signifié (*Bezeichnen*) »<sup>38</sup>. Un système universel de notation linguistique ne sera pas possible si les langues sont intégralement conventionnelles. Le problème est donc de savoir si le rapport entre un mot et la chose qu'il désigne est fondé ou arbitraire. Il ne peut s'agir pour lui ni d'une prédétermination des rapports entre mot et chose, ni d'une pure convention. Il doit pourtant y avoir un fondement au lien entre le mot et la chose. La parenté des différentes langues suggère que ce lien entre le mot et la chose était plus évident dans la langue originaire dont les autres procèdent : il ne prenait pas la forme d'une imitation, comme si le mot devait signifier l'apparence extérieure de la chose (Schelling rejette l'hypothèse mimétique), mais celle d'une expression de l'essence de la chose.

---

<sup>35</sup> *Ibid.*, SW VIII 439 (nous traduisons, comme pour les citations suivantes).

<sup>36</sup> *Ibid.*, SW VIII 440.

<sup>37</sup> *Ibid.*, SW VIII 440.

<sup>38</sup> *Ibid.*, SW VIII 442.

Or le professeur Schmid récuse l'idée d'un rapport naturel du signifiant au signifié, et pense que l'élaboration d'une pasigraphie dépend d'une reconstruction abstraite des pensées plutôt que de l'examen du rapport des mots à la réalité. Il défend donc une forme de conventionnalisme, en un sens très différent du conventionnalisme d'Hermogène dans le *Cratyle* : le rapport du signifiant au signifié serait déterminé non par l'usage commun du langage, mais par une décision philosophique et une reconstruction rationnelle. Sa pasigraphie présentera donc de multiples désavantages : elle sera conventionnelle, en quelque sorte réservée à l'élite cultivée, et son utilité sera incertaine, puisqu'elle ne pourra saisir ni le caractère vivant, dynamique de la langue, ni les nuances particulières qu'elle recèle.

Faut-il alors abandonner l'idéal d'une écriture universelle et d'une unification des langues ? Pas forcément, juge Schelling, mais il faudrait procéder différemment. Si on admet un lien naturel entre le mot et la chose, alors une langue universelle est envisageable. Simplement, on ne l'obtiendra pas par l'invention d'un système abstrait, puisque cette langue elle-même devrait être naturelle. La possibilité d'une telle langue supposerait que les mots qui la constitueraient ne fassent que verbaliser quelque chose d'exprimé déjà implicitement dans la réalité elle-même, de sorte que « l'homme serait seulement la bouche, la langue, l'organe expressif du mot déjà présent, lorsqu'il donne des noms aux choses<sup>39</sup> ». La langue posséderait donc un fondement à la fois objectif, c'est-à-dire ancré dans l'essence des choses, et intérieur, puisqu'il subsisterait à l'intérieur de toute langue existante. C'est ce que semblent corroborer les observations que l'on peut faire sur la parenté entre les langues, notamment indo-européennes, mais également entre des groupes linguistiques plus éloignés (Schelling cite notamment les rapports entre les dialectes des indiens d'Amérique et les langues slaves). Toutes les langues seraient ainsi reliées organiquement, quelle que soit la distance géographique qui les sépare, de

---

<sup>39</sup> *Ibid.*, SW VIII 449.

même que des formations géologiques identiques peuvent se retrouver d'un continent à l'autre. Mais il semble alors (même si Schelling ne le dit pas explicitement) que cette langue universelle ne puisse être autre chose que la langue originelle, c'est-à-dire ne puisse être autre chose qu'un fondement commun qui subsisterait au sein des autres langues tout en ayant définitivement cessé d'être elle-même une langue.

L'exercice bien compris de la philosophie passe par l'usage de différents modes d'écriture, par l'adaptation du type de discours philosophique au type d'objet qu'elle considère. Il passe aussi par une pratique raisonnée de la pluralité des langues, mais en conservant à chaque fois l'enracinement dans la « langue commune ». Pourquoi ? Parce qu'autrement on tomberait dans une philosophie purement négative, et parce que la structure même de la langue reflète des catégories fondamentales liées aux contenus de pensée qui dominent notre conscience à un moment historique donné. La « langue commune » nous est donc nécessaire, et l'idéal d'une langue universelle, s'il n'est pas à exclure de droit, ne pourrait passer que par une langue ne connaissant pas l'arbitraire du signe, d'une langue différente de toutes les langues constituées que nous connaissons.

Raphaël AUTHIER