
Événement et négativité dans la philosophie médiane de Schelling (1809-1815)

Event and negativity in Schelling's middle period philosophy (1809-1815)

Orion Chatziargyros



Pour citer cet article

Orion Chatziargyros, « Événement et négativité dans la philosophie médiane de Schelling (1809-1815) », *Fabula / Les colloques*, « Sur l'événement », URL : <https://www.fabula.org/colloques/document15776.php>, article mis en ligne le 10 Décembre 2025, consulté le 31 Janvier 2026

Événement et négativité dans la philosophie médiane de Schelling (1809-1815)

Event and negativity in Schelling's middle period philosophy (1809-1815)

Orion Chatziargyros

Dans les *Âges du monde*, œuvre inachevée sur laquelle Schelling travaille de 1810 à 1815, le concept de non-étant est qualifié de « véritable Protée¹ », dans la mesure où il semble glisser entre les mains de celui qui tente de le saisir, changeant de forme aussitôt qu'il est soumis à une tentative de définition. Bien que l'auteur choisisse cette métaphore pour parler de la difficulté qu'ont eue ses prédécesseurs à appréhender ce concept glissant et fuyant, il trahit par là même la perplexité qui a été la sienne depuis ses débuts philosophiques, et notamment durant la période allant de 1801 à 1807. L'embarras que suscite l'idée du non-être, et avec elle toute réflexion portant sur la négativité, se fait sentir de manière constante à travers les expositions diverses que Schelling donne de sa philosophie pendant ces années. Si tel est le cas, c'est en raison de la nature paradoxale, voire oxymorique, du non-être, concept fondamentalement ambigu, c'est-à-dire duel, au sens où il exprime à la fois une chose et son contraire, tel un serpent qui se mord la queue : il *est* le contraire de l'être, mais précisément pour cette raison il *ne peut pas* être.

Il serait possible d'en dire autant du concept d'événement qui repose également sur une dualité fondamentale. D'une part, il porte en lui la trace de son origine, puisqu'il est, comme son nom l'indique, une venue hors de, une émergence à partir et hors d'une dimension passée. D'autre part, et de manière inverse, il n'est pas une simple dérivation de l'origine : l'événement ne coule pas de source, au contraire, il est une perturbation de la procession qui s'origine dans la dimension passée. L'événement est précisément le moment où la continuité entre le passé et l'avenir, entre l'origine et ce qui en dérive, se brise, instant de la dislocation de la continuité temporelle qui institue un partage nouveau et irrécupérable entre un avant et un après. « Rien ne sera plus jamais comme avant » : telle semblerait être l'expression la plus juste de l'unité de l'événement, qui rassemble en elle en même temps qu'elle déploie la structure extatique de la temporalité. Expression teintée de sentiment, traduisant

¹ Schröter, p. 141 et 231 ; trad. p. 166 et 270 ; SW VIII, p. 221 ; trad. p. 55.

une double tonalité rattachée à l'événement : nostalgie d'un passé à jamais révolu, espoir d'un avenir attendu. L'événement est ce point où le temps se fissure, et ce d'une manière singulière, puisqu'il ne s'agit pas simplement de segmenter la ligne du temps, mais plus radicalement de mettre fin à une époque et d'en ouvrir une autre. D'où le caractère essentiellement *historique*, et non pas uniquement chronologique, de l'événement : l'événement véritable est plus qu'une articulation du passé, du présent et du futur, il est manifestation du *sens* qui est contenu dans une telle articulation. Et cela ne se produit que dans la mesure où l'événement actualise la scission définitive entre l'avant et l'après, entre un monde ancien et un monde nouveau, dans un geste consistant à refermer le passé sur lui-même, c'est-à-dire à le congédier, geste grâce auquel et sur lequel peut se fonder la possibilité d'accueillir ce qui se présentera comme tout autre par rapport à ce qui s'est retiré.

On le voit, l'événement est structurellement lié à la négation. Car ce n'est qu'en tant qu'il est nié que le passé passe vraiment, laissant ainsi la place à ce qui est à venir. L'événement ne sort pas de nulle part, il advient certes, mais il le fait en rompant radicalement avec sa provenance, en niant donc son propre principe. En cela, il s'avère être le lieu d'une unité spéculative forte : liaison et déliaison, union et scission, début et fin coïncident et s'articulent en lui de manière inextricable. Selon le point de vue qu'on prendra sur lui, il donnera à voir tantôt l'une tantôt l'autre de ses deux faces, semblant par là même se présenter à chaque fois sous une forme différente, à l'instar de Protée. Tout comme le concept de non-être, l'événement est doté d'une certaine polymorphie. Par extension, seule une pensée capable de faire droit à la coappartenance problématique de l'unité et de la séparation, de l'identité et de la différence, sera en mesure de penser l'événement dans ce qu'il a de plus propre, tout comme seule une telle pensée pourrait prétendre jeter une lumière quelconque sur ce qui constitue l'essence du non-étant. Et ce n'est sans doute pas un hasard si, dans la trajectoire de Schelling, le moment de la réflexion la plus intense sur la négativité est le même que celui où l'événementialité est placée au cœur de sa conception de l'absolu. C'est cette coïncidence que nous voulons essayer de penser. Il s'agira donc de comprendre comment Schelling passe d'une conception de l'absolu comme éternité immuable, par-delà toute temporalité et tout devenir, à une conception de la naissance de l'absolu, c'est-à-dire de *l'événement de l'absolu*, au sens subjectif du génitif. Plus précisément, il s'agira de nous attarder sur un aspect décisif de cette mutation : le passage d'une négativité située *aux marges* du système, à une négativité inscrite au sein même de celui-ci, ou plutôt *en son fondement*. Si à l'origine le négatif n'est pas constitutif de l'absolu, d'où sa marginalisation, il devient par la suite véritable condition de possibilité du déploiement de celui-ci. Cela permettra de penser l'événement au sein d'une philosophie de l'absolu, celle que Schelling développera pendant sa période médiane (1809-1821), et notamment dans l'édifice inachevé des *Âges du monde*.

La philosophie de l'identité et la marginalisation du négatif

Si la période médiane constitue une étape nouvelle dans le parcours philosophique de Schelling, c'est dans la mesure où elle apparaît comme l'abandon du système de « l'identité », exposé dans les écrits de la période 1801-1807. Ce système est conçu comme l'auto-déploiement du principe d'identité entre subjectivité et objectivité, c'est-à-dire l'identité des opposés. Cette identité, qui est l'absolu, est éternelle et immuable, comparable en cela à la substance spinoziste, et le travail du philosophe consiste à retrouver cette identité absolue au sein de la multiplicité et de la dispersion qui caractérisent le monde empirique². Il s'agit d'une pensée de la plénitude ontologique, qui récusait par là même toute conception de la différence comme propriété *essentielle* des choses. La différence, en tant que négation de l'identité, n'est que la *forme* que prend un objet en raison du point de vue selon lequel il est considéré par le sujet. Schelling dit qu'elle n'est jamais *qualitative* mais uniquement *quantitative*³. La conséquence de cela est que le système de l'identité n'accorde aucune *réalité* à la négation. Celle-ci ne peut qu'être *idéale*. Dit autrement, la négation ne relève pas de l'ontologique mais seulement de l'épistémologique. Elle permet d'exprimer les différentes manières selon lesquelles le réel se laisse saisir par le sujet pensant, mais non la nature de ce réel lui-même. En 1805, Schelling écrit : « Le tout est par suite réalité pure, position infinie de positions qui, à leur tour, sont elles-mêmes infinies, *sans aucune négation* ⁴. »

Corrélativement, il ne peut pas y avoir de séparation réelle dans l'absolu, puisqu'il n'y a pas de réalité du négatif. Par conséquent, il ne peut pas y avoir de séparation effective entre une partie de l'absolu et une autre. Il ne peut donc pas y avoir de *temps* dans l'absolu, puisqu'en lui il n'y a pas de différence réelle entre un avant et un après.

² HKA I, 10, p. 117 ; trad. p. 45 : « C'est la nature de la philosophie que de supprimer complètement toute succession et toute extériorité, toute différence du temps et en général celle que la simple imagination mêle au penser, et en un mot de ne voir dans les choses que ce par quoi elles expriment la raison absolue, – et non de les voir pour autant qu'elles sont des objets pour la réflexion se déroulant simplement selon les lois du mécanisme et dans le temps. »

³ HKA I, 10, p. 125 ; trad. p. 57.

⁴ HKA I, 15, p. 112 ; trad. p. 41.

Les Recherches philosophiques sur l'essence de la liberté humaine et les Conférences de Stuttgart : la réalité du négatif

À partir de 1806, la *vitalité* devient une caractéristique essentielle de l'absolu. Schelling écrit : « L'unité divine est de toute éternité une unité vivante⁵ ». Cette vitalité de l'absolu ne cessera d'être affirmée et intensifiée durant la période médiane⁶. L'insistance sur la vitalité revient à nier toute image excessivement statique de l'absolu ; il s'agit donc de prendre en charge le devenir comme dimension constitutive de l'absoluité. Ainsi, une certaine différenciation interne à l'absolu est exigée. Bien que ce mouvement d'incorporation de la différence soit entamé dès la période de l'identité, la négativité n'y a pas encore de place claire.

C'est à partir de 1809, dans les *Recherches philosophiques sur l'essence de la liberté humaine*, que viendra au jour cette dimension proprement négative de l'absolu, qui est la clé pour la compréhension de la vitalité qui le caractérise. Dans ce texte charnière, Schelling présente pour la première fois la vie divine, c'est-à-dire la vie de l'absolu, comme reposant sur un jeu entre deux instances, le *fond* (*Grund*) et l'*existence* (*Existenz*). L'existence de l'absolu n'est pas la même chose que son fondement ; or, comme il ne peut rien y avoir *hors de* l'absolu, fondement et existence, dans leur différence radicale, ne pourront être pensés qu'*au sein* de l'absolu. Le fond est ce qui fonde l'existence de l'absolu, mais en se distinguant d'elle, c'est-à-dire en se retirant pour lui laisser la place, en s'éclipsant lorsque l'existence vient au jour. La condition de possibilité de l'existence absolue est donc le retrait, la négation de ce à partir de quoi cette existence émerge. C'est ce qui amène Schelling à utiliser, pour caractériser cette condition négative, la formule frappante « ce qui, en Dieu lui-même, n'est pas *Lui-même* [*das was in Gott selbst nicht Er Selbst ist*]⁷ » (expression du « seul dualisme qui soit légitime » d'après l'auteur). Avec cette formule, on atteint l'expression la plus précise de l'inscription du négatif au cœur de l'absolu. Reste encore à comprendre ce que cela signifie, en quoi consiste précisément ce négatif. Qu'est-ce que cette négation ou ce non-être, cette ἀπόφασις de Dieu en Dieu, que Schelling nomme *Grund* en 1809 ? Est-il même possible de penser une telle discrétion divine ? Et si elle *doit* appartenir à Dieu, c'est-à-dire lui être inhérente, car « rien ne peut être en dehors de Dieu⁸ », comment

⁵ HKA I, 16,1, p. 104 ; trad. p. 183.

⁶ Voir HKA I, 17, p. 164 ; trad. p. 181, et SW VIII, p. 199 ; trad. p. 23.

⁷ HKA I, 17, p. 130 ; trad. p. 145.

⁸ *Ibid.*

n'est-ce pas là une condamnation de l'absoluité à l'auto-contradiction et donc à la suppression de soi ? Ce sont là des questions inévitablement soulevées par l'inscription du négatif *dans* l'absolu, seul dualisme acceptable car seule manière de *penser* la dualité, c'est-à-dire seule manière de ne pas la *présupposer* : essayer de comprendre le négatif comme ce qui est hors de l'absolu, c'est poser originairement deux principes hétérogènes, ce qui n'est pas une pensée de la dualité, mais une simple pétition de principe, expression dogmatique de la dualité originaire. Schelling ne reviendra plus sur cette immanence du négatif dans l'absolu : ce n'est qu'en approfondissant le rapport d'inhérence qu'il sera possible de comprendre la différence, la dualité, et donc la négativité.

Une importance particulière du concept de non-être marquera dès lors la philosophie médiane. Dès 1810, Schelling attire l'attention sur la nature problématique de cette notion et chacune des différentes versions des *Âges du monde* consacrera un développement plus ou moins long à ce « véritable Protée ». Ainsi, les *Conférences de Stuttgart* déclarent : « Scruter l'essence du non-étant, voilà vraiment la difficulté, la croix de toute philosophie. Éternellement nous étendons la main vers lui, sans jamais parvenir à le saisir solidement⁹. » Sans entrer dans le détail du texte de 1810, retenons un élément qui représente une avancée substantielle dans la théorie de la négativité schellingienne – et qui ne manquera pas de revenir dans les *Âges du monde*. Il s'agit de la thèse de la *réalité* du négatif. Schelling cherche désormais à faire droit à l'évidence avec laquelle se présente à nous, dans l'expérience, la réalité ou effectivité du négatif :

Un non-étant s'impose de bien des manières à nous comme quelque chose qui « est » derechef sous un autre rapport. Qu'est-ce par exemple que la maladie ? Un état *contre la nature* ; dans cette mesure même, donc, un état qui pourrait ne pas *être* et qui cependant est, nulle réalité dans le fond et néanmoins, indéniablement, une redoutable réalité [*eine furchtbare Realität*]¹⁰.

Cette première description, en s'appuyant sur l'exemple de la maladie¹¹, garde en son sein le problème fondamental du non-étant : alors même qu'il semble devoir être dénué de réalité, celui-ci s'impose à nous, et même comme réalité *redoutable*. Non seulement il ne peut pas être ignoré, mais de surcroît il est une chose qui provoque la peur. Si, *idéalement*, le non-étant est tel qu'il se dit, c'est-à-dire dépourvu de consistance, *réellement*, il se présente à nous comme quelque chose qui ne saurait se laisser dissoudre entièrement dans son propre concept : il oppose

⁹ HKA II, 8, p. 100 ; trad. p. 217. Remarque similaire à propos du néant (*Nichts*) dans les *Recherches*, HKA I, 17, p. 142 note V ; trad. p. 158.

¹⁰ HKA II, 8, p. 100 ; trad. p. 217.

¹¹ Reprise de HKA I, 17, p. 136 ; trad. p. 152. Le thème du caractère mixte ou indéterminé de la maladie réapparaîtra en SW VIII, p. 267 ; trad. p. 119.

une force de résistance, non seulement en tant qu'il nous expose à un reste indissoluble¹², mais aussi en tant qu'il se fait sentir dans la crainte qu'il provoque. Le non-étant s'impose donc à double titre : premièrement comme un quelque chose qui demeure incompressible, deuxièmement comme origine d'une force de répulsion. Et pourtant, alors même qu'il se présente à nous avec l'évidence de ce qui est redoutable, le non-étant *ne peut pas* partager une nature commune avec l'étant, car alors il perdrait sa négativité spécifique. L'exemple de la maladie le montre bien : quand la maladie est là, il n'est pas possible d'en faire abstraction, *mais on voudrait pouvoir le faire*. La maladie est mais elle n'est pas de manière analogue à sa contrepartie positive, c'est-à-dire à la santé. Là où la seconde passe inaperçue, la première s'impose avec vigueur. C'est à partir de cette dissymétrie qu'il faut essayer de saisir la spécificité du négatif, qui ne peut pas être pensé comme une simple inversion du positif. L'organisme malade est bien un organisme vivant, mais vivant une vie non viable, puisque la maladie est précisément l'arrêt du fonctionnement harmonieux des fonctions vitales. C'est la raison pour laquelle les *Recherches* de 1809 ainsi que la dernière version des *Âges du monde* qualifient la maladie de « vie fausse » : il s'agit d'une vie qui n'est pas telle qu'elle devrait être car la vie malade est une vie en voie d'auto-suppression, c'est-à-dire une vie mortifère, une vie mourante.

Dans cette mesure, la maladie constitue une image parfaite de l'oxymore qu'est essentiellement le non-étant : *non-étant*, il n'est pas un pur rien, mais *non-étant* il est une force de négation de ce qui est. Suppression de l'être en même temps que suppression étante, le concept de non-étant semble ouvrir un espace intermédiaire entre être et néant, sans pour autant reconduire l'ouverture de l'espace en question à une déficience de l'activité subjective : il ne s'agit pas d'un produit de l'imagination ou de l'entendement, comme cela pouvait, d'une certaine manière, être le cas dans la philosophie de l'identité. Nous avons ici la base de la nouvelle conception du négatif, en même temps que la raison pour laquelle les *Âges du monde* lui donneront le nom mythologique de Protée : il s'agit d'un concept structurellement marqué d'une instabilité qui n'est pas uniquement le fruit de l'entendement, mais de la réalité même qu'il nomme. Et il s'agit bien d'une réalité, c'est-à-dire de *quelque chose* qui est présent (c'est ce que l'exemple de la maladie cherche à établir), même si la nature de ce « quelque chose » ainsi que son mode de présence restent partiellement non élucidés (peut-être même non élucidables de manière pleinement satisfaisante). La thèse du réalisme du non-étant avec l'instabilité qui le définit produit néanmoins un écart substantiel par rapport à la période de l'identité. C'est à partir de cette thèse que les *Âges du monde* déploieront l'édifice du « système des temps ».

¹² Ce que Schelling appellera un peu plus loin « cet inéliminable que nul *menstruum* ne saurait dissoudre » (HKA II, 8, p. 110 ; trad. p. 221).

Les *Âges du monde* : activité du négatif et avènement de l'absolu

L'être du non-étant : élucidation dialectique d'un concept polymorphe

Dès la première version des *Âges du monde*, Schelling consacre un développement au concept de non-étant dans l'analyse, tantôt narrative tantôt dialectique, qu'il fait de l'absolu et de son origine¹³. Ce développement apparaît donc comme absolument nécessaire dans la progression de la méditation schellingienne, il constitue une exigence interne. Il répond aussi à une exigence externe, car le non-étant aurait été source et objet de *confusion* à travers l'histoire de la philosophie. Schelling n'a de cesse de rappeler cette difficulté propre au concept qui, à partir de la deuxième version, lui vaut l'appellation mythologique de Protée¹⁴. Si cette image dit quelque chose, c'est précisément ce que l'exemple de la maladie nous donnait à intuitionner, à savoir la nature oxymorique du non-étant : au moment même où l'on pense avoir saisi cette chose elle se transforme en son autre, échappant par là même à la prise qu'on pensait avoir sur elle. Le non-étant semble être insaisissable car auto-contradictoire. Or, l'insaisissabilité du concept est due à un défaut méthodologique :

Il est aisé de remarquer que la principale infirmité de toute la philosophie récente réside dans l'absence de concepts médians, ce qui fait par exemple que tout ce qui n'est pas *étant* passe pour n'être rien, que tout ce qui n'est pas spirituel au sens éminent passe pour matériel au sens le plus grossier du terme, que ce qui n'est pas libre au sens moral passe pour mécanique et ce qui n'est pas doué d'intelligence pour dépourvu de sens¹⁵.

Si la pensée peine à saisir le concept de non-étant, ce n'est pas parce que celui-ci est essentiellement insaisissable, mais parce qu'elle se le rend elle-même tel à travers son fonctionnement binaire. Selon Schelling, la philosophie récente est marquée par un mode de pensée oppositionnel, qui se rend aveugle à l'espace ouvert par les termes de l'opposition. C'est donc uniquement pour la pensée binaire que la nature *protéiforme* du non-étant représente une impossibilité de droit. Et c'est à cette erreur que Schelling cherche à mettre fin en s'engageant dans l'analyse du concept

¹³ Sur le traitement du non-étant dans les *Âges du monde*, voir Asmuth, 2014.

¹⁴ Voir Schröter, p. 20, 140 et 231 ; trad. p. 32, 166 et 269-270, et SW VIII, p. 221 ; trad. p. 54-55.

¹⁵ SW VIII, p. 286 ; trad. p. 145.

intermédiaire de non-étant, ou, dit encore autrement, l'« explicitation dialectique des concepts d'étant et de non-étant¹⁶ ». Cette explicitation se place entièrement sous le patronage de Platon, non seulement parce qu'elle est qualifiée de dialectique, mais surtout parce qu'elle ne prétend pas établir autre chose que ce que le *Sophiste* avait déjà montré à propos du non-étant, à savoir « qu'il est quelque chose de nécessaire et que, faute de considérer les choses ainsi, rien ne permet plus de distinguer la certitude du doute, ni la vérité de l'erreur¹⁷. » Le ressort central de l'explicitation réside dans la distinction entre néant (*Nichts*) et non-étant (*Nichtseyende*), qui correspond à la différence classique entre un absolument non-étant (οὐκ ὄν) et un relativement non-étant (μὴ ὄν), et que la version de 1815 des *Âges du monde* clarifie davantage en passant par la distinction faite par Plutarque entre le non-être (μὴ εἶναι) et l'être non-étant (μὴ ὄν εἶναι)¹⁸. La négation ne traduit pas nécessairement la pure absence, le simple néant, c'est-à-dire le vide, le nul et non avenue, mais au contraire elle permet d'indiquer un *mode de déploiement de l'être lui-même* selon lequel l'être est *en tant que non-étant*, c'est-à-dire qu'il est dans la mesure précise où il n'est pas. Il faudrait aller plus loin encore : non seulement le non-étant est un mode selon lequel l'être se déploie, mais il peut même se présenter comme la *raison d'être* de l'être tel qu'il est pris dans cette disposition : l'être non-étant est une possibilité ontologique de l'être, mais il est aussi la *condition de possibilité* d'un certain déploiement de l'être, c'est-à-dire qu'il peut se manifester comme le *fondement* de l'être pris dans son effectivité. L'être peut être en tant que non-étant, mais il peut aussi plus radicalement encore, être *parce que* non-étant. La non-éantité de l'être, c'est-à-dire son mode de déploiement négatif, pourra être prise comme sa condition *sine qua non*, c'est-à-dire comme une négation fondatrice, négativité qui est le fondement sur lequel le déploiement de l'être se produit.

Poursuivant cette réflexion, il convient donc de complexifier les distinctions au sein du négatif. Premièrement, le non-étant n'est pas la même chose que le néant ; jusqu'ici, Schelling ne fait que reprendre le résultat du *Sophiste* tel que résumé par Plutarque. Deuxièmement, le non-étant est une modalité d'être de l'être lui-même. Or cela signifie que le non-étant n'est pas uniquement la « limite externe » d'un étant donné (il ne s'agit pas ici d'une réélaboration de l'idée que toute détermination est une négation). Certes le non-étant peut être l'expression de cette limite, mais ce n'est pas sa seule signification ; peut-être n'est-elle même pas sa signification fondamentale. En tant que mode de déploiement de l'être, il est doté d'une

¹⁶ Schröter, p. 143 ; trad. p. 168.

¹⁷ SW VIII, p. 222 ; trad. p. 56.

¹⁸ SW VIII, p. 221 ; trad. p. 55. Le passage de Plutarque est sans doute celui du *Contre Colotès*, 1115d : « Or, selon l'opinion de Platon, il y a une merveilleuse différence entre le non-être [τὸ μὴ εἶναι] et l'être non-étant [τὸ μὴ ὄν εἶναι] ; le premier, en effet, fait entendre une abolition de toute substance [ἀναίρεσιν οὐσίας πάσης], le second une altérité entre le participé et le participant [ἐτερότητα τοῦ μεθεκτοῦ καὶ τοῦ μετέχοντος]. » (Plutarque, 2024, p. 50, traduction modifiée).

positivité, d'une consistance, d'une *réalité* propre. Comme le dit le texte de 1815, « le non-étant n'est pas simplement un étant relativement à autre chose (objectivement), mais il est un étant en soi (subjectivement)¹⁹. » Cela veut dire que la négativité qui est ici attribuée au non-étant ne lui est pas simplement attribuée par un entendement qui le contemple de l'extérieur et le situe par rapport à et à partir des autres étants. Elle est un attribut qui lui appartient en propre, qui doit donc être pensé non pas seulement à partir de la relativité qui définit son lien aux autres étants, mais aussi à partir de l'étant qu'il est en soi, c'est-à-dire de sa propre subjectivité, de son ipséité, et de la réalité qui lui revient en partage, dès lors qu'il est, au même titre que toute autre chose, un mode de déploiement de l'être. Par conséquent, deux pas décisifs ont été accomplis en vue de la thématization du concept intermédiaire de non-étant : 1) le non-étant n'est pas le rien ; 2) le non-étant n'est pas l'expression d'une simple relativité, consignée de manière objective par une instance tierce (l'entendement qui regarderait les étants de l'extérieur). Autrement dit, et de manière positive : 1) le non-étant est quelque chose, ou, plus rigoureusement encore, le non-étant *est* ; 2) le non-étant dit quelque chose de l'étant qu'il est, et non seulement de son rapport aux autres étants. Ce deuxième point, qui est le point capital, peut encore être explicité de la manière suivante : la négativité du non-étant, comme dit le texte de 1815, n'est pas seulement objective, mais aussi subjective, ce qui veut dire qu'elle ne s'ajoute pas à l'étant de manière externe, mais qu'elle lui appartient de manière inhérente. Par extension, elle n'est pas *subie*, elle n'est pas quelque chose qui *affecte* l'étant *de l'extérieur*, mais elle *agit en lui*.

Schelling parvient ainsi à établir la thèse d'une double positivité du négatif : d'une part, le non-étant est bien *quelque chose*, il est donc *réel* (c'est l'acquis des *Recherches* et des *Conférences de Stuttgart*) ; d'autre part, la négativité du non-étant n'est pas la simple traduction d'un *point de vue* pris sur la totalité de l'étant, mais bien une *force agissante* à même l'étant. À partir de cette base, nous sommes désormais en mesure de comprendre, du moins partiellement, comment les *Âges du monde* donnent à voir la naissance de l'absolu à même l'absolu, et avec elle l'événementialité principielle qui le définit.

Éternité et commencement : du néant à la négation originaire

Le but de la première partie de chacune des versions des *Âges du monde* est d'expliquer la *naissance* de l'absolu, puisque celui-ci est désormais caractérisé par sa

¹⁹ SW VIII, p. 222 ; trad. p. 56.

vitalité. L'élucidation du concept de non-étant est la condition de possibilité de cette explication car

sans contradiction il n'y aurait aucune vie, aucun mouvement, aucun progrès, mais une mortelle léthargie de toutes les forces. Seule la contradiction pousse, voire contraint à agir. La contradiction est donc proprement le poison de toute vie, et tout mouvement vital n'est rien d'autre que la tentative de surmonter ce poison²⁰.

La vitalité est fonction de l'activité négative qui se trouve au fondement de cette contradiction vivifiante, puisque la vie est essentiellement la victoire remportée sur la puissance négative, c'est-à-dire qu'elle est affirmation d'une puissance plus haute qui s'élève à partir de la puissance qui lui est inférieure (car vaincue), qui en constitue donc, pour cette raison précise, le piédestal²¹. La question initiale sera dès lors celle de savoir comment émerge cette contradiction, c'est-à-dire comment se produit le commencement de la vie de l'absolu, comment advient la force active qu'est la négation, puisque « c'est seulement dans la négation que réside le commencement²² ». L'objectif poursuivi inlassablement est celui de rendre compte de cette négation inchoative. La première version tente de produire la narration de cette inchoation de l'absolu, description des « palpitations d'une nature lors de ses premiers commencements²³ », et les versions ultérieures chercheront à conceptualiser cette narration, en élucidant dialectiquement les moments qui la constituent. La visée reste la même : parvenir à dire, d'une manière aussi précise que possible, l'inchoativité qui définit la négativité du commencement, négativité qui est présente dès 1811 mais qui est thématifiée de façon encore plus explicite à partir de 1813²⁴.

L'absolu est compris par Schelling, à partir de 1809, comme volonté. Dans son état primitif, cette volonté ne peut pas être volonté de quelque chose, car tout est encore indifférencié en elle. C'est précisément le passage de l'absence de différence à la différence effective qui doit être pensé. En tant que volonté qui n'a pas d'objet, la volonté première ne peut être qu'une volonté de rien, volonté qui ne veut rien en particulier, *der Wille der nichts will*. Cela ne veut pas dire pour autant qu'elle est elle-même un rien, un pur et simple néant. Elle est volonté qui ne veut rien en tant qu'elle est au-delà de l'être, indifférence *supra-divine* dit Schelling. Il se rattache

²⁰ Schröter, p. 123 ; trad. p. 148. Même idée en SW VIII, p. 219 ; trad. p. 51.

²¹ « Aussi, dans la vision du prophète telle que Raphaël l'a représentée, l'Éternel apparaît-il *porté* non pas par le néant mais bien par des figures animales vivantes. De manière non moins grandiose, l'artiste grec a sculpté l'extrémité que peuvent atteindre les destins humains – la mort des enfants de Niobé *au pied du trône* sur lequel siège son Zeus olympien ; il a même été jusqu'à doter d'une puissante vitalité *le piédestal* du dieu en y représentant des combats d'amazones. » (Schröter, p. 21 ; trad. p. 33-34, nous soulignons).

²² Schröter, p. 138 ; trad. p. 163.

²³ Schröter, p. 17 ; trad. p. 29.

²⁴ Comme l'écrit M.-C. Challiol-Gillet, « ce qui, en 1811, était concentration, contraction, limitation, par là même certes négation, est d'abord et essentiellement, en 1813, négation. » (Challiol-Gillet, 1998, p. 200).

ainsi, à travers une référence à Angelus Silesius²⁵, à la tradition néoplatonicienne qui, depuis Plotin, distingue deux formes de non-être, l'un inférieur, l'autre supérieur. Le premier est celui qui se situe en-deçà de l'être, le second celui qui se trouve au-delà de l'être²⁶. C'est à cette seconde forme de néant que correspond la volonté qui ne veut rien dont parlent les *Âges du monde*, puisqu'elle n'est pas l'absence de détermination, mais plutôt l'*indépendance* eu égard à toute détermination²⁷. Or, en tant que telle, cette volonté éternelle est toujours identique à soi, c'est-à-dire dépourvue de tout conflit. D'où l'interrogation : « comment quelque chose pourrait-il sortir de ce qui n'agit pas vers l'extérieur et n'est pas non plus en soi-même quelque chose ?²⁸ »

La volonté qui ne veut rien, dont l'éternité est un autre nom, est au-delà de l'être, mais elle n'est pas vide, elle est au contraire totalité²⁹ indifférente aussi bien qu'indifférence totale. En tant que telle, elle est marquée par une forme de plénitude ontologique mais qui ne se manifeste pas encore explicitement : il y a bien *quelque chose* dans l'éternité (non seulement *quelque chose*, mais *toute chose*, à strictement parler) mais qui ne s'est pas encore posé *en tant que tel*. Il y a quelque chose qui n'a pas encore d'être effectif – Schelling parle de « ce qui est Quelque Chose sans l'être encore effectivement³⁰ ». La plénitude ontologique est là, mais non pas *en acte*. Elle est encore dans une sorte d'état de latence, un état intermédiaire entre être et néant (à condition que nous pensions ici le néant comme au-delà de l'être). Dans cette mesure, il n'y a pas encore de détermination effective au sein de l'éternité, mais il y a un potentiel de détermination. C'est dans ce potentiel que s'ancre l'amorce de scission, c'est-à-dire de négation, interne à l'absolu. Schelling utilise l'image de l'aimant pour essayer de rendre visible, par analogie, cet état de latence initial :

De même que nous pouvons nous représenter que les pôles opposés d'un aimant se trouvent dans une constante et inconsciente nostalgie en vertu de laquelle ils s'efforcent de se rejoindre et s'empareraient avec avidité du premier moyen venu pour s'atteindre mutuellement, nous pouvons, de même, nous représenter les éternels opposés, quoiqu'ils ne se reconnaissent pas, dans une inconsciente aspiration et convoitise mutuelle, qui pourtant ne se transforme en action ni en mouvement³¹.

²⁵ Au concept de sur-déité (*Über-Gottheit*), voir Angelus Silesius, 1994 I, 15.

²⁶ Voir Lavaud, 2006, p. 120.

²⁷ C'est-à-dire qu'elle est *liberté* : « Liberté – tel est donc le concept affirmatif de l'éternité » (Schröter, p. 14 ; trad. p. 26). Il ne s'agit pas d'un défaut de détermination, mais plutôt de l'indifférence face à la détermination, possibilité de rester in affecté par une détermination quelconque.

²⁸ Schröter, p. 135 ; trad. p. 159.

²⁹ « L'éternité, par quoi nous comprenons la totalité » (Schröter, p. 135 ; trad. p. 160).

³⁰ Schröter, p. 136 ; trad. p. 161.

³¹ *Ibid.*

La potentialité qui caractérise l'état des déterminations dans l'éternité est comparable à la tension réciproque qui se déploie entre les pôles de l'aimant. Derrière l'absence apparente de mouvement gît en réalité l'activité d'une puissance, donc l'effectivité d'une potentialité en tant que telle, que Schelling va décrire de la manière suivante :

C'est une quête silencieuse et tout à fait inconsciente, où l'Être reste en soi-même, et ce d'autant plus intimement, de façon d'autant plus profonde et inconsciente qu'il y a en lui de plénitude. Si nous avons pu dire de la volonté au repos qu'elle vient en premier, nous pouvons dire qu'une paisible et inconsciente quête de soi vient en second³².

Le trait essentiel de l'état de latence est la *tension* qui le constitue, c'est-à-dire sa *tendance vers* quelque chose qu'il n'est donc pas d'emblée. La version de 1811 insiste sur cette *contraction* première³³. Dans ses brouillons, Schelling parle, de façon évocatrice, de « la fringale qui n'agit pas et même d'une certaine façon n'est rien, et qui pourtant est le pire tourment³⁴ ». Les versions ultérieures perdent l'aspect métaphorique pour en retenir ce qui en constitue l'essence, à savoir l'idée d'une *négation* survenant à *même* l'éternité, c'est-à-dire à même la volonté qui ne veut rien.

En effet, dans le jeu de la potentialité, de la tension, qui indique en creux ce qui lui manque, c'est-à-dire ce vers quoi elle est tendue, s'engendre une deuxième volonté, que Schelling appelle « volonté éternelle », et qui s'ajoute à la volonté première qui était volonté de rien, indifférence pure, ou encore liberté radicale. Or, bien que cette volonté de rien soit là en premier, c'est en réalité la seconde volonté qui est la première volonté *au sens fort*. La volonté première est une *indifférence*. La volonté seconde est une *volonté de*, une tendance vers ce qu'elle veut. Elle est une volonté en tant qu'elle *ne possède pas encore* son objet, elle n'a pas ce qu'elle veut. Avec elle s'introduit donc dans l'absolu une négation active : il s'agit du ne-pas-avoir qui définit la volonté en tant qu'elle n'est pas en possession de ce qu'elle veut. Or quel est cet objet ? Que veut cette volonté engendrée ? Elle ne peut vouloir que ce qu'elle ne possède pas. Et ce dont elle n'est pas possesseur, c'est sa propre origine, c'est-à-dire l'éternité dans laquelle elle a été engendrée, éternité qui est la volonté première, volonté qui ne veut rien. La volonté engendrée est volonté éternelle non seulement au sens où elle est engendrée dans l'éternité, mais aussi au sens où elle *veut l'éternité*.

³² Schröter, p. 137 ; trad. p. 161-162.

³³ « Tout développement présuppose un enveloppement. [...] C'est dans la concentration que réside le commencement. Tout être est contraction et la force fondamentale de resserrement est la force proprement originelle qui constitue la force radicale de la nature. » (Schröter, p. 23-24 ; trad. p. 37). Sur le thème de la contraction, voir Habermas, 1975, p. 198-207.

³⁴ Schröter, p. 216 ; trad. p. 253.

Son engendrement est une négation en un sens double. 1) Elle est une négation de la pure sérénité qui caractérisait l'éternité, ou volonté qui ne veut rien. Désormais, il n'y a plus uniquement ce qui est au-delà de l'être, il y a également ce qui recherche cet au-delà de l'être. Elle est donc négation, au sens de la cessation, en tant qu'elle perturbe le calme mortifère de l'éternité. 2) Elle est une négation au sens de la négation active qui est un acte de position de quelque chose *comme non-étant*. Ce non-étant correspond à ce qu'elle n'a pas, donc à ce qu'elle *veut*. Et dans cette position de son objet comme n'étant pas là, elle rend manifeste cet objet comme quelque chose de voulu, et par extension comme quelque chose de déterminé. Or son objet est l'éternité elle-même. La volonté qui veut l'éternité pose donc cette même éternité comme quelque chose de déterminé, elle l'arrache à son indifférence première. Le véritable commencement n'intervient qu'avec l'apparition de cette seconde volonté parce que c'est grâce à elle que la volonté première se révèle comme quelque chose de défini et non pas comme pure et simple indistinction. Celle-ci peut être plus originaire dans l'absolu, sa manifestation est cependant conditionnée par l'émergence de cette seconde volonté qui constitue la première volonté comme objet voulu. En termes hégéliens, on pourrait dire que l'éternité est première *en soi*, mais que la volonté éternelle est première *pour soi*, et que ce n'est qu'avec l'irruption du pour soi que l'en soi se manifeste lui-même en tant que tel.

Par conséquent, s'il y a commencement, c'est qu'il y a négation. Négation au sens actif d'une puissance qui met fin à l'ataraxie originaire. Cette activité de négation, qui définit la volonté éternelle, est ce que Schelling appelle *nature*. Nous avons vu plus haut qu'en définissant la volonté première comme étant au-delà de l'être, Schelling rejoignait la tradition néoplatonicienne et sa théorie des deux non-être qui constituent les deux extrémités d'une négativité verticale ou hiérarchique. Cette connexion entre Schelling et le néoplatonisme ne doit pas nous égarer, car contrairement à cette tradition, Schelling ne pense pas la hiérarchie des êtres comme un rapport de procession ou d'émanation, le degré inférieur étant le point le plus éloigné de la suréminence principielle. Le degré le plus bas, c'est-à-dire celui de la naturalité et de la matérialité, n'est pas le plus faible ontologiquement ; au contraire, il constitue le fondement de l'édifice entier. Si Schelling reconnaît une forme de négativité à la matière, c'est au sens de cette négation active que nous avons vue faire irruption avec l'engendrement de la volonté éternelle :

Quant à nous, qui suivons la direction opposée [à celle des néoplatoniciens], nous affirmons nous aussi l'existence de quelque chose de tout à fait extrême au-dessous de quoi rien n'est ; mais ce n'est pas pour nous quelque chose d'ultime ni une émanation, c'est au contraire *quelque chose de premier où tout a son début*, non pas un simple manque, une privation presque totale de réalité, mais au contraire *une négation active* ³⁵.

Cette négativité originaire est le fondement sur lequel repose tout le développement ultérieur de l'absolu, c'est-à-dire de la réalité dans son entier. La nature, dans sa matérialité la plus pure, est ce qu'il y a de plus bas dans l'absolu. Mais cette bassesse ne doit pas être entendue dans un sens moral : il n'y a nul mépris pour la bassesse, mais bien plutôt la reconnaissance de sa nécessité impérieuse. Si la nature est basse, c'est en ce sens qu'elle est ce qui gît sous le reste, c'est-à-dire ce qui gît au fondement de la totalité, et qui lui permet dès lors de s'ériger sur elle. La nature est basse, non pas parce qu'elle est sans dignité et consistance, mais parce qu'elle est la *base* de toute dignité et consistance. Or elle joue un tel rôle fondamental ou fondateur dans la mesure précise où elle est activité constante de négation :

Il est banal d'entendre dire que la nature se dérobe au regard et cache ses mystères ; c'est contre son gré et sous la contrainte d'une puissance supérieure qu'elle laisse surgir tout ce qui advient du retrait originel [*ursprünglichen Verborgenheit*]. C'est par développement seulement que tout voit le jour, sous la constante contradiction d'une force d'enveloppement, d'inclusion, de refoulement³⁶.

La triple signification de l'événement dégagée à partir de la thématisation schellingienne de la négativité originaire

Nous pouvons à présent retrouver le fil conducteur de l'événement. Si l'événement nécessite bien l'articulation de l'unité et de la scission, de la continuité et de la rupture, nous avons désormais atteint le point où cette articulation est mise en lumière au sein même de l'absolu. L'émergence de la volonté éternelle dans l'éternité marque précisément le moment où l'unité indifférente de l'essence supra-divine se scinde. Cette scission est en même temps l'arrachement de cette essence de son indifférence première. Nous avons là un double événement : d'une part, l'événement qui correspond à l'irruption de la dualité dans l'unité, d'autre part, l'événement de la révélation de cette unité comme unité *voulue*. L'émergence de la volonté éternelle correspond ainsi à l'événement par excellence, commencement au sens emphatique, puisqu'elle manifeste une tension présente, qui cherche devant elle ce qu'elle a laissé derrière : elle cherche l'unité passée, précisément parce que celle-ci est passée, c'est-à-dire à jamais laissée dans la dimension de ce qui n'est

³⁵ Schröter, p. 230 ; trad. p. 269 (nous soulignons).

³⁶ Schröter, p. 231 ; trad. p. 269.

plus et ne pourra plus être. La véritable projection dans le futur n'est possible qu'à partir d'un abandon radical du passé. Et le moment de l'émergence de la volonté éternelle, en tant que commencement véritable parce que négation active et originaire, c'est-à-dire en tant qu'inchoativité authentique, décrit précisément cet abandon de l'indifférence première qui rend possible le projet de sa découverte à venir. La scission dans l'absolu est ce qui permet à la dimension présente de se fonder sur l'écrasement de la dimension passée, fondation qui renferme le passé sur lui-même, et par là le *confirme* comme véritable passé, en même temps qu'elle fonde la possibilité d'une dimension à venir qui reçoit son sens à partir de la béance que la séparation d'avec le passé a laissée ouverte au sein du présent.

Cette scission dans l'absolu, qui est aussi commencement de l'absolu, permet donc de penser l'événementialité sous un triple aspect :

1. en tant qu'événement *dans* l'absolu, c'est-à-dire comme émergence de la volonté éternelle dans la volonté qui ne veut rien (ce qui en Dieu n'est pas Dieu lui-même, selon la formule des *Recherches*). L'événement porte en lui la *clôture*, l'achèvement, de ce qui précède l'événement.
2. En tant qu'événement *de* l'absolu, c'est-à-dire avènement de l'absolu à soi, dans la mesure où celui-ci se manifeste à travers et dans l'actualisation de son inadéquation à soi. L'événement se présente bien comme *ouverture* et manifestation.
3. En tant qu'événement de la possibilité de toute événementialité comme telle, puisqu'avec la séparation des deux volontés s'installe la dynamique de la force de négation active et de la possibilité de son surpassement, c'est-à-dire la dynamique du retrait et de la sortie hors du retrait, qui est au fondement de tout événement futur. L'événement se définit donc aussi comme *inauguration*, fondation, d'une nouvelle série. Dans ce troisième sens, la scission dans l'absolu se présente comme l'actualisation de la puissance événementielle en tant que telle. Partant, elle est ce qu'on pourrait appeler l'événement de l'événement, événement originaire en tant que commencement ou origine de tout autre événement possible.

Si la philosophie, dans les *Âges du monde*, peut recevoir le nom d'histoire ³⁷ selon Schelling, c'est précisément parce que son objet n'est plus un absolu s'auto-exposant, mais un absolu qui commence, un absolu qui advient (même si ce commencement se fait dans l'éternité), c'est-à-dire un absolu qui est, fondamentalement, événement. C'est ce qui justifie la tentative de retracer la généalogie de l'absolu, à partir de laquelle il serait possible d'en raconter la genèse.

³⁷ Schröter, p. 111 ; trad. p. 133.

Ce que la lecture des fragments de ce livre inachevé permet de constater, c'est que la réorientation schellingienne, d'une philosophie qui insiste sur la synchronicité de l'absolu, vers une philosophie de l'absolu radicalement diachronique, est bien corrélée à un approfondissement et enrichissement de la conceptualisation de la négativité. Au même moment, Hegel élabore sa *Science de la logique*, en poursuivant la thématisation de son propre concept de négativité, tel qu'il l'avait exposé dans la Préface de la *Phénoménologie de l'esprit*. Il peut sembler curieux, et en même temps hautement significatif, que ce soit précisément le point sur lequel portait la critique hégélienne de Schelling qui a servi à ce dernier de levier pour déployer une pensée de la négativité tout autre, et pourtant étroitement liée à celle de Hegel. C'est à partir de cette autre pensée de la négativité que Schelling a pu retrouver spéculativement le trait premier et essentiel de tout événement : son inchoativité.

BIBLIOGRAPHIE

Asmuth Christoph, « Néant et négation dans la théorie schellingienne de la fondation », trad. Charles Théret, dans Gilles Marmasse et Alexander Schnell (dir.), *Comment fonder la philosophie ?*, Paris, CNRS, 2014, p. 227-242.

Angelus Silesius, *Le Pèlerin chérubinique*, trad. Camille Jordens, Paris, Cerf, 1994.

Challiol-Gillet Marie-Christine, *Schelling, une philosophie de l'extase*, Paris, PUF, 1998.

Habermas Jürgen, « Idéalisme dialectique et passage au matérialisme : conséquences de l'idée schellingienne d'une contraction divine pour la philosophie de l'histoire », *Théorie et pratique*, I, trad. Gérard Raulet, Paris, Payot, 1975, p. 187-235.

Plutarque, *Œuvres morales*, tome XV, 3^e partie, traités 73-75, trad. Jacques Boulogne, Paris, Les Belles Lettres, 2024.

Lavaud Laurent, « Plotin », dans Jérôme Laurent et Claude Romano (dir.), *Le Néant. Contribution à l'histoire du non-être dans la philosophie occidentale*, Paris, PUF, 2006, p. 119-123.

Schelling Friedrich Wilhelm Joseph, *Darstellung meines Systems der Philosophie*, in *Historisch-kritische Ausgabe*, im Auftrag der Schelling-Kommission der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Band I, 10, hg. M. Durner, Stuttgart, Frommann-Holzboog, 2009 [= HKA I, 10] ; *Exposition de mon système de la philosophie*, trad. Emmanuel Cattin, Paris, Vrin, 2000.

Schelling, *Aphorismen über die Naturphilosophie*, in *Historisch-kritische Ausgabe*, im Auftrag der Schelling-Kommission der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Band I, 15, hg. I. Radrizzani, Stuttgart, Frommann-Holzboog, 2019 [= HKA I, 15] ; *Aphorismes sur la philosophie de la nature*, trad. Jean-François Courtine et Emmanuel Martineau dans *Œuvres métaphysiques (1805-1821)*, Paris, Gallimard, 1980.

Schelling, *Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zu der verbesserten Fichte'schen Lehre*, in *Historisch-kritische Ausgabe*, im Auftrag der Schelling-Kommission der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Band I, 16,1, hg. I. Radrizzani, Stuttgart, Frommann-Holzboog, 2022 [= HKA I, 16,1] ; *Présentation du véritable rapport de la philosophie de la nature fichtéenne améliorée. Écrit pour expliciter la première*, trad. Patrick Cerutti dans *Sur l'essence du savant et la philosophie de la nature (1805-1806)*, Paris, Vrin, 2021.

Schelling, *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freyheit*, in *Historisch-kritische Ausgabe*, im Auftrag der Schelling-Kommission der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Band I, 17, hg. C. Binkelman, T. Bucheim, T. Frisch, V. Müller-Lüneschloss, Stuttgart, Frommann-Holzboog, 2018 [= HKA I, 17] ; *Recherches philosophiques sur l'essence de la liberté humaine et les sujets qui s'y rattachent*, trad. Jean-François Courtine et Emmanuel Martineau dans *Œuvres métaphysiques (1805-1821)*, Paris, Gallimard, 1980.

Schelling, *Stuttgarter Privatvorlesungen*, in *Historisch-kritische Ausgabe*, im Auftrag der Schelling-Kommission der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Band II, 8, hg. V. Müller-Lüneschloss, Stuttgart, Frommann-Holzboog, 2017 [= HKA II, 8] ; *Conférences de Stuttgart*, trad. Jean-François Courtine et Emmanuel Martineau dans *Œuvres métaphysiques (1805-1821)*, Paris, Gallimard, 1980.

Schelling, *Die Weltalter. Fragmente in den Urfassungen von 1811 und 1813*, hg. Manfred Schröter, München, Biederstein u. Leibniz, 1946 [= Schröter] ; *Les Âges du monde. Fragments (dans les premières versions de 1811 et 1813 éditées par Manfred Schröter)*, trad. Pascal David, Paris, PUF, 1992.

Schelling, *Die Weltalter*, in *Sämmtliche Werke*, Band 8, hg. K. F. A. Schelling, Stuttgart/Augsburg, Cotta, 1860 [= SW VIII] ; *Les Âges du monde*, trad. Patrick Cerutti, Paris, Vrin, 2012.

PLAN

- La philosophie de l'identité et la marginalisation du négatif
- Les Recherches philosophiques sur l'essence de la liberté humaine et les Conférences de Stuttgart : la réalité du négatif
- Les Âges du monde : activité du négatif et avènement de l'absolu
 - L'être du non-étant : élucidation dialectique d'un concept polymorphe
 - Éternité et commencement : du néant à la négation originaire
- La triple signification de l'événement dégagée à partir de la thématisation schellingienne de la négativité originaire

AUTEUR

Orion Chatziargyros

[Voir ses autres contributions](#)

ENS-PSL, Pays Germaniques UMR 8547, orion.chatziargyros@ens.psl.eu