

PARMÉNIDE
PENSEUR DU COSMOS

Dans ce qui subsiste des vers du poème de Parménide¹, les vers 50 - 61 sur lesquels s'achève le fragment 8 marquent un tournant. La première partie du poème avait dit l'Être (τό ἐόν) (fgt 8, v. 19, v. 32, v. 35; déjà fgt 4, v. 2) et l'impossibilité du Non-Être radical (fgt 8, v. 7). L'Être se révèle en son surgissement comme parole (φάσις) (fgt 8, v. 35), comme pensée (νόημα) (v. 33 - 35), comme vérité (ἀληθείη) (v. 51). Mais Parménide en reste-t-il à une pure réflexion sur l'Être et sur les caractères de l'Être? Bien des commentateurs, philosophes ou historiens de la pensée, l'ont à tort prétendu. En réalité, ce que nous allons montrer, c'est que le discours sur l'Être n'a de sens que comme fondement d'un discours sur le Cosmos. Après le discours (λόγος) plein de foi (πιστός) (fgt 8, v. 50; cf. fgt 1, v. 30) concernant la Vérité ou l'Être, Parménide, loin de se contenter comme on l'a cru trop souvent de dénoncer des opinions illusoire de mortels, énonce avec netteté des jugements (γνώμη) (fgt 8, v. 61) permettant de connaître, dans la mesure du possible, le Cosmos. Parménide, dans la seconde partie du poème, depuis le fragment 8, v.

50 à 61, jusqu'au fragment 19, s'il critique assurément certaines conceptions erronées du Cosmos ou du "Tout" (πᾶν) (fgt 9, v. 3), n'en esquisse pas moins sa propre conception du Cosmos.

Que le dessein de Parménide ait été de parler non point seulement de l'Être, mais aussi du Cosmos, en sont témoins d'abord, si on les relit en leur entier, les anciens philosophes Grecs eux-mêmes.

Envisageons d'abord Platon. Certes pour Platon, le "profond" Parménide (*Théétète*, 183E) est avant tout le philosophe de l'unité de l'Être (*Sophiste*, 237A, 242C, 244E). Mais Parménide, pour Platon, est aussi bien penseur qui, dans la postérité d'Hésiode, a dit la "génération", telle celle du dieu Amour. Deux discours du *Banquet* s'y réfèrent. C'est d'abord le discours de Phèdre: "Quant à Parménide, voici ce qu'il dit (λέγει) de la génération (τὴν γένεσιν): le premier de tous les dieux dont s'avisait [la Déesse], ce fut l'Amour".² C'est, derechef, le discours d'Agathon: "Je déclare que c'est Éros le plus jeune des dieux et que sa jeunesse est éternelle; qu'inversement ces antiques démêlés que racontent (λέγουσιν) sur les dieux Hésiode et Parménide appartiendraient à la Nécessité, et non pas à l'Amour, supposé que fussent vrais leurs dires (εἰ ἐκεῖνοι ἀληθῆ ἔλεγον)".³ Ces deux passages du *Banquet* nous montrent comment Parménide, dans la deuxième partie du poème (cf. fgt 13 concernant Éros), énonçait non les opinions d'autrui sur le Cosmos, mais ce qu'il lui semblait à lui-même essentiel de penser en ce qui concerne le Cosmos et son origine.

Plusieurs passages d'Aristote constituent un second témoignage non moins net d'un Parménide penseur du Cosmos. Au livre A, chapitre 4, de la *Métaphysique*, en venant aux penseurs qui, tel Anaxagore, firent du νοῦς à la fois la cause de la beauté et la cause du mouvement des êtres, Aristote rapproche à son tour Hésiode et Parménide comme penseurs qui ont posé l'amour ou le désir pour principes des êtres. Aristote cite ici les vers 116 - 120 de la *Théogonie* d'Hésiode:

Bien avant toutes choses fut le Chaos,
Puis la Terre aux larges flancs,
Et l'Amour, qui brille entre tous les immortels.⁴

Parallèlement, Aristote cite aussi le vers de Parménide que retenait le *Banquet* de Platon en 178B, et qui constitue le fragment 13 du poème de Parménide.⁵ À côté de ce texte sur la naissance de l'Amour et sur la naissance de toutes choses à partir de l'Amour, d'autres passages du livre A de la *Métaphysique* montrent en outre comment Parménide, dans

la seconde partie de son poème, envisageait, après avoir dit l'unité de l'Être, une dualité de causes pour comprendre le monde. "Parmi ceux qui énoncent l'unité du Tout, nul n'est parvenu à la conception de la cause [efficiente], exception faite peut-être pour Parménide, et encore est-ce dans la mesure où il suppose qu'il y a non seulement une cause, mais aussi, en un certain sens, deux causes." Et Aristote indique comment, pour les philosophes qui admettent ainsi plusieurs éléments, tels que le chaud et le froid ou le feu et la terre, il leur est aisé d'attribuer au Feu la "nature motrice" et à la Terre la "passivité contraire".⁶ Dans un autre passage du livre Λ, Aristote revient sur cette dualité de causes que véhiculait la cosmologie de Parménide. "Persuadé que, hors de l'Être, le Non-Être n'est pas, Parménide pense que nécessairement une seule chose est, à savoir l'Être lui-même; . . . mais contraint de s'incliner devant les faits (ἀκολουθεῖν τοῖς φαινομένοις), d'admettre à la fois l'unité formelle et la pluralité sensible (πλείω κατὰ τὴν αἴσθησιν), Parménide en vient à poser deux causes, deux principes (δύο τὰς αἰτίας τίθησι): le Chaud et le Froid."⁷ Ainsi Parménide selon Aristote n'a pas été uniquement penseur de l'Être un. Parménide fut tout autant penseur de la genesis, de la pluralité, et plus spécialement penseur de l'Amour et de l'Épithymia.

Après le témoignage des philosophes du IV^e siècle, venons à celui des commentateurs Grecs postérieurs. Ils ont eux aussi insisté sur la double enquête de Parménide, et montré comment le penseur de l'Être fut tout autant penseur du Cosmos. Envisageons, dans les *Moralia* de Plutarque, le *Contre Colotès*⁸. Parménide, selon Plutarque, contrairement à ce qu'affirmait Colotès⁹, n'a boli ni le Feu ni l'Eau, ni les villes situées en Europe et en Asie. Parménide même "construit l'ordre du monde" (διάκοσμον πεποιήται) et, mêlant en tant qu'Éléments le Lumineux et l'Obscur (τὸ λαμπρὸν καὶ τὸ σκοτεινόν), il constitue à partir et au moyen d'eux, "tous les phénomènes" (τὰ φαινόμενα πάντα). Parménide "a dit beaucoup de choses" (εἶρηκε πολλά) concernant la Terre, le Ciel, le Soleil, la Lune, les Astres; Parménide a raconté "la genèse des hommes" (γένεσιν ἀνθρώπων). En tant qu'ancien penseur de la Physis, mais aussi en tant que penseur original, il n'a laissé sans en parler "rien de ce qui est important". Avant même Socrate et Platon, il a vu que la Nature comporte quelque chose de saisissable par l'opinion (τι δοξαστόν) et quelque chose d'intelligible (νοητόν). Ce qui est appréhendé par l'opinion est non solide et errant (ἀβέβαιον καὶ πλανητόν), c'est le domaine de la croissance et de la corruption, c'est ce qui diffère selon les différentes personnes et qui n'est jamais le même pour la même personne, cela par suite de la sensation (αἴσθησις); l'intelligible par contre porte sur l'oulomeles, sur

l'atremes, sur l'ageneton.¹⁰ Le discours sur l'Être l'énonce comme un; mais il n'est aucunement "l'abolition des choses multiples et sensibles", mais "monstration de leur différence par rapport à l'intelligible".¹¹ Ainsi selon Plutarque, Parménide oriente sa réflexion aussi bien sur le Cosmos que sur l'Être.

Venons enfin au témoignage de celui-là même grâce auquel beaucoup de passages du poème de Parménide nous sont connus, Simplicius dans ses commentaires d'Aristote.¹² Dans l'un des passages des *Commentaires de la Physique* dans lequel Simplicius cite la dernière partie du fragment 8, là où Parménide commence à parler du Cosmos, Simplicius insiste sur l'aspect "non mensonger" du discours parménidien concernant le Cosmos. Simplicius (*Physique*, p. 38 - 39) se réfère à Alexandre: selon ce dernier "conformément à l'opinion du grand nombre et conformément aux phénomènes", Parménide, parlant en Physicien, ne disait plus que l'Être est un, ni qu'il est inengendré; mais Parménide avait établi (ὑπέθετο) le Feu et la Terre comme principes des choses en devenir (ἀρχάς τῶν γινομένων), établissant (ὑποτιθείς) d'une part la Terre comme matière, et d'autre part le Feu comme cause efficiente; et, selon Alexandre, Parménide avait "nommé" (ὀνομάζει) le Feu "Lumière" (φῶς) et la Terre "Obscurité" (σκότος). Or après avoir rapporté ces paroles d'Alexandre, Simplicius commente ainsi: "Si Alexandre, conformément à l'opinion du grand nombre et aux phénomènes, a compris que Parménide veut nommer le sensible 'objet d'opinion' (δοξαστὸν τὸ αἰσθητόν), cela est bien"; mais Simplicius ajoute: "si Alexandre croit ces discours mensongers en tout point (ψευδεῖς πάντα) et s'il pense que c'est mensongèrement que la Lumière ou le Feu sont dits causes efficientes, Alexandre croit mal (οὐ καλῶς οἶεται)".¹³ Simplicius cite alors le fragment 8, vers 50 à 61, sur les deux racines du Cosmos, puis le fragment 12 vers 1 à 3 sur les anneaux de Feu constituant le Ciel, enfin le fragment 13 sur Éros πρότιστος θεῶν; Simplicius ajoute encore quelques indications concernant la palingénésie des âmes entre τὸ αἰδὲς et τὸ ἐμφανές (p. 39, l. 14 - 20). Il est vrai que ces commentaires sur le Cosmos selon Parménide lui semblent rendus nécessaires "à cause de l'ignorance actuelle des textes anciens" (*ibid.*, l. 21 - 22). Ainsi pour Simplicius s'arracher à l'oubli de l'Être ne doit pas déboucher sur l'oubli du Cosmos.

On mesure dès lors à quel point les commentateurs modernes ont méconnu le sens des fragments constituant la deuxième partie du poème. Les analyses de L. Robin¹⁴ en sont un exemple entre bien d'autres. Pour L. Robin, en passant aux opinions des mortels, on quitte une physique intelligible pour une physique sensible, "c'est-à-dire qui ne comporte

pas de déterminations rationnelles”. “Cette voie fallacieuse, s’il faut s’en détourner, il faut aussi la connaître préventivement.” Certes, Robin voit bien que la théorie physique est présentée “sous une forme élaborée”. Néanmoins Robin n’y voit que pensées appartenant à d’autres. Sans doute “est-il vraisemblable que Parménide ait exposé des opinions étrangères bien déterminées”: ce serait peut-être celles des Pythagoriciens eux-mêmes¹⁵, dont nous connaissons ainsi la physique sur laquelle nous savons si peu de choses; ce serait peut-être une sorte de doxographie préparatoire ou annexe à l’enseignement de la doctrine¹⁶: ce qui expliquerait des “vestiges caractérisés” des théories d’Anaximandre et d’Anaximène et l’absence de “certains dogmes spécifiquement pythagoriciens.”

Ces analyses de L. Robin ont toutefois le tort d’oublier l’ouvrage fondamental de K. Reinhardt sur Parménide.¹⁷ L’originalité de Reinhardt avait été de renvoyer dos à dos les interprétations critiques concernant la deuxième partie du poème. Ce n’est ni au sens d’un développement *hypothétique*, comme Gomperz l’a cru¹⁸, ni au sens d’un exercice *polémique* qu’il faut prendre les paroles de “l’Opinion”. Ainsi la fin du fragment 1 est-elle à envisager comme l’ont fait, à la suite de Reinhardt, Heidegger d’abord¹⁹, puis J. Beaufret dans son introduction et dans sa traduction du *Poème de Parménide*²⁰. Lorsque Parménide parle de la nécessité d’étudier les τὰ δοκοῦντα (sgt 1, v. 31), il s’agit là, non pas d’opinions erronées de mortels (δόξαι) (*ibid.*, v. 30), mais de la diversité bariolée des réalités en tant que fondées dans l’Être et en tant qu’objets d’un opiner droit. Les τὰ δοκοῦντα, dit J. Beaufret, sont plus que de simples apparences — ce qu’elles seront chez Platon—: “Ce sont les choses-mêmes” (*op. cit.*, p. 33). Dans cette voie, Heidegger avait su donner toute sa profondeur aux analyses de Reinhardt: “K. Reinhardt a, pour la première fois, conçu et résolu le problème si souvent débattu des deux parties du poème philosophique de Parménide, bien qu’il ne montre pas expressément le fondement ontologique que présuppose la connexion de l’ἀλήθεια et de la δόξα, ainsi que la nécessité de ce fondement”.²¹

Aussi bien est-ce Parménide lui-même qui, dans le Plan du poème que véhicule la fin du fragment 1, nous indique ce que Platon, Aristote, Plutarque, Simplicius avaient bien vu, et que les commentateurs du XIX^e siècle allaient brouiller. La seconde partie du poème, l’étude du Cosmos, s’articule et se fonde sur la première partie, l’étude de l’Être. Une Cosmologie positive découle de l’Ontologie. Il y a donc, plutôt que trois chemins, quatre chemins à envisager. Le premier consiste à cerner la Vérité et l’Être, le second à critiquer des opinions (δόξαι) de mortels sur l’Être,

le troisième à critiquer des opinions (δόξαι) de mortels sur les dokounta, le quatrième à énoncer l'Opinion fondée (δόξα) qui cerne les choses du devenir, bref le Cosmos. Tel est le sens des vers 28 à 32 du fragment 1 :

“Il faut que tu sois instruit de tout, du cœur sans tremblement de la Vérité (Ἀληθείης), sphère accomplie, mais aussi des opinions de mortels (βροτῶν δόξας) où l'on ne peut se fier à rien de vrai. Mais apprends aussi comment la digne-diversité-de-ce-qui-se-montre (τὰ δοκούντα) devait déployer une présence digne d'être reçue (δοκίμως εἶναι), étendant son règne à travers toutes choses”.²²

Ces analyses préliminaires sur l'ordonnance du poème et sur la portée positive et nullement critique des réflexions de Parménide concernant le Cosmos nous permettront de lire de manière plus cohérente certains textes ambigus de la seconde partie de l'œuvre.

Au fragment 8, vers 50 à 52, on lit :

Ἐν τῷ σοι παύω πιστὸν λόγον ἠδὲ νόημα
ἀμφὶς ἀληθείης· δόξας δ' ἀπὸ τοῦδε βροτείας
μάνθανε κόσμον ἐμῶν ἐπέων ἀπατηλὸν ἀκούων.

Toutes les traductions se rejoignent ici en leurs traits essentiels : “Ici j'achève pour toi mon discours et ma pensée dignes de foi concernant la vérité; à partir d'ici apprends les opinions des mortels en écoutant l'ordre trompeur de mes paroles”.²³

Concernant “l'ordre trompeur de mes paroles” (v. 52), Tarán²⁴ reprend les mêmes références que Diels (*op. cit.*, p. 92) : un fragment de Solon, un fragment orphique cité par Platon dans le *Philèbe* (66C), un vers d'Empédocle (fragment 17, v. 26). Mais la difficulté réelle du vers et du sens du passage ne réside point en cet aspect du vers. La vraie difficulté tient au sens de κόσμος en ce vers 52, si l'on rapproche ce vers des vers sur lesquels s'achève le développement, spécialement du vers 60 lequel comporte διάκοσμος. Il semble inacceptable, linguistiquement aussi bien que philosophiquement, de ne pas relier κόσμος et διάκοσμος.

S'il en est ainsi, il convient donc d'envisager une toute autre lecture des vers 51 - 52, lecture infiniment plus satisfaisante pour la compréhension parménéidienne du Cosmos.

Il convient d'abord de grouper ensemble μάνθανε κόσμον, “apprends le monde” (v. 52).

Il convient d'autre part de sous-entendre après l'adjectif ἀπατηλὸν le substantif λόγον. Face au πιστὸς λόγος (v. 50), il y a un ἀπατηλὸς λόγος (v. 52).

Il convient enfin, faisant de δόξας βροτείας un accusatif de relation, de saisir que c'est "par rapport à des opinions mortelles", qu'il s'agit pour Parménide de mettre en place, concernant le monde, un discours qui ne soit absolument pas erroné, bien qu'il n'exclue point pourtant quelques possibilités d'approximation: un discours approché (ἀπατηλός), un peu comme Platon parlera d'une ὀρθή δόξα du monde sensible ou Bachelard d'une "connaissance approchée" des phénomènes.

Ces premières remarques linguistiques et philosophiques étant posées, une traduction plus cohérente de ce passage fondamental sera:

"Ici j'achève pour toi mon Discours et ma pensée dignes de foi concernant la Vérité. A partir d'ici et quant à des opinions mortelles, apprends l'Ordre du Monde en écoutant, de mes paroles, un Discours susceptible de tromper."

Ainsi, cet "ordre du monde" (κόσμος) (v. 52) est-il préfiguration du "déploiement de l'ordre du monde" (διάκοσμος) que dira le vers 60 en insistant sur son caractère de haute vraisemblance (εἰκότα) (v. 60), c'est-à-dire sur son caractère de *quasi*-évidence, de *quasi*-certitude, de *quasi*-solidité. Cet "ordre du monde" (κόσμος) aussi bien que le "déploiement de l'ordre du monde" (διάκοσμος), Parménide le suppose à peine. Il le pose. Il le voit. "Je te le révèle" (φατίζω) dit le vers 60, retrouvant, à propos du Cosmos, à peu près le même type de révélation qu'il avait eue plus haut concernant l'Être, τὸ ἔόν, lequel est πεφατισμένον (v. 35).

Qu'il s'agisse d'un savoir solide, puisque fondé dans l'Être, bien des expressions des fragments 8 à 19 le montrent à l'évidence. "Que le jugement (γνώμη) des mortels jamais ne te dépasse" (fgt 8, v. 61). "Tu connaîtras (εἶση) le déploiement lumineux de l'Éther . . ., tu connaîtras (εἰδήσεις) également le Ciel qui entoure tout" (fgt 10, v. 1; v. 5). Et le fragment de conclusion, fragment 19, est non moins affirmatif, disant que "suivant la doxa", on voit comment les choses ont jailli (ἔφω) et maintenant sont (νῦν ἔασι).

Ainsi le dualisme cosmologique Lumière-Nuit n'est-il pas opinions erronées de mortels. Il est rationalisation des choses du devenir selon deux principes éternels, lesquels se fondent dans l'unité de l'Être. La doxa fondée n'est pas les doxai illusoire. Le discours ἀπατηλός n'est point discours ψευδής, et l'ἀπάτη n'est pas ψεῦδος. Simplicius l'avait bien vu, qui dégagait le sens profond d'ἀπατηλός (λόγος). Dans le commentaire de la *Physique*, Simplicius montrait en effet que le λόγος δοξαστός et ἀπατηλός s'articulait sur l'Alétheia.²⁵

Au demeurant, la seconde partie du poème s'harmonise avec la première. Dans la première partie en effet, Parménide replace déjà le Cosmos par rapport à l'Être. Au fragment 4, κόσμος ne doit pas être compris seulement en tant qu'ordre, mais déjà en tant qu'ordre du monde. La pensée ne doit pas couper l'Être de son adhérence à l'Être, dit Parménide, "ni pour le laisser se démembrer dans une dispersion universelle relativement à l'ordre du monde, ni pour qu'il se rassemble du dehors". Ainsi Parménide envisage-t-il ici l'Être en son rapport au Tout, c'est-à-dire déjà à l'ordonnance du monde.

Nietzsche s'affligeait à tort, qui ne trouvait chez Parménide qu'une réflexion sur l'Être et l'oubli du chatoiement et de l'ordre du monde.²⁶ Penseur de l'unité de l'Être, Parménide fut aussi penseur du Cosmos, en tant que le devenir trouve précisément son fondement dans l'Être. Les choses qui deviennent, loin de n'être qu'apparence, sont réelles. Tout "est plein" (πλέον ἐστὶ) de Lumière et de Nuit sans Lumière (fgt 9, v. 3). Deux principes physiques, deux "formes" (μορφαί) (fgt 8, v. 53), ont été non tant supposés que posés à juste titre par certains des mortels (κατέθεντο, ἔθεντο) (fgt 8, v. 53, v. 55); avec l'Amour (fgt 13), ces principes constituent la structure réelle des choses en devenir²⁷, la structure de tous les "étants" (ἀπεόντα, παρεόντα) (fgt 4, v. 1); leur éternité et leur identité à soi (ἑωυτῷ πάντοσε τῶτόν) (fgt 8, v. 57) constituent, au niveau de la multiplicité du devenir, l'éclatement du principe un, éternel, identique à soi. Ainsi, après le πιστὸς λόγος, vient l'ἀπατηλὸς λόγος: le discours qui peut tromper est, parce que fondé dans l'Être, discours qui ne trompe point. C'est moindre savoir, certes, savoir imparfait, car savoir différent du pur savoir de l'ἀγέννητον, mais savoir néanmoins qui, s'appuyant sur le jugement (γνώμη) et les opinions (δόξαι) de certains mortels (Anaximandre, Anaximène, Pythagoriciens), en décante les errances (fgt 8, v. 54) pour en dégager une solide révélation sur le monde (φατίζω) (v. 60), une solide δόξα (fgt 19, v. 1), un solide jugement (γνώμη) (fgt 8, v. 61). Le savoir reste ici au niveau de la vraisemblance (διάκοσμον εἰκότα) (fgt 8, v. 60), mais d'une solide vraisemblance.

Université de Strasbourg

Notes

1. Diels-Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 17e éd. 1974, 28 B, p. 227 sqq.
2. Platon, *Banquet*, 178B.
3. *Ibid.*, 195C.
4. Hésiode, *Théogonie*, 116 - 120.
5. Aristote, *Métaphysique*, A, 4, 984^b 26.
6. Ar., *Méta.*, A, 3, 984^b.
7. *Méta.*, A, 5, 986^b 31 - 34.
8. Plutarque, *Moralia*, Cambridge, Loeb, 1967, vol. XIV, p. 190 sqq.
9. Plut., *Πρὸς Κωλώτην*, 1114 B-C.
10. Plut., *Πρὸς Κωλώτην*, 1114 B-C; cf. Parménide, fgt 8, v. 4.
11. *Ibid.* 1114 E-F: δήλωσις αὐτῶν τῆς πρὸς τὸ νοητὸν διαφορᾶς.
12. *Simplicii in Aristotelis Physicorum libros quattuor priores Commentaria*, par H. Diels, Berlin, 1882. *Simplicii in Aristotelis De Caelo Commentaria*, par I. L. Heiberg, Berlin, 1894.
13. Simplicius, *In Physic.*, p. 38, l. 18 - 28.
14. L. Robin, *La pensée grecque*, Paris, Renaissance du livre, 1923, p. 106 - 107.
15. P. Tannery, *Pour l'histoire de la science hellène*, Paris, 1887, p. 225 sqq; J. Burnet, *L'aurore de la philosophie grecque*, trad. A. Reymond, Paris, 1919.
16. H. Diels, *Parmenides Lehrgedicht*, Berlin, 1897.
17. K. Reinhardt, *Parmenides und die Geschichte der Griechischen Philosophie*, Bonn, 1916.
18. Th. Gomperz, *Penseurs de la Grèce*, Paris, 1904, p. 217: "S'il rejetait la perception des sens comme illusoire, il ne la chassait pas pour autant de l'univers."
19. M. Heidegger, *Sein und Zeit*.
20. J. Beaufret, *Le Poème de Parménide*, Paris, P.U.F., 1955, p. 21 - 7.
21. *Sein und Zeit*, p. 223, n. 1.
22. Nous suivons avec plusieurs modifications la traduction de J. Beaufret.
23. Diels; Diels-Kranz; Beaufret; Tarán, etc.
24. L. Tarán, *Parmenides*, Princeton, 1965, p. 221, note 50.
25. Simplicius, *In Physic.*, 1, 2, 184^b 5, p. 39, l. 10 - 12:
δοξαστὸν οὖν καὶ ἀπατηλὸν τοῦτον καλεῖ τὸν λόγον οὐχ ὡς ψευδῆ

ἀπλῶς, ἀλλ' ὡς ἀπὸ τῆς νοητῆς ἀληθείας εἰς τὸ φαινόμενον καὶ δοκοῦν τὸ αἰσθητὸν ἐκπεπτωκότα.

“Il appelle donc ce discours objet d'opinion et susceptible de tromper, non pas en tant qu'il est simplement erroné, mais en tant que retombée allant de la vérité intelligible vers ce qui apparaît et se montre quant au sensible”.

26. Nietzsche, *La naissance de la philosophie à l'époque de la tragédie*, Paris, Gallimard, Idées, 1938, trad. J. Bianquis, ch. 9 à 11. “Il était alors possible à un Grec d'échapper à la luxuriante richesse de la réalité. . .” (*ibid.*, p. 71).

27. J. Croissant, *Mélanges Desrousseaux*, 1937, p. 100: les principes sont “les assises ontologiques de la doxa”.