

“La pensée grecque de Nietzsche et Colli”

Luca Torrente

On ne peut pas nier que les philosophies de Friedrich Nietzsche et de Giorgio Colli ont été influencées par la pensée grecque antique, les points de rencontre sont nombreuses et très évidentes. D'abord, tous les deux, mettent en scène le rejet de l'histoire comme évolution ou tout simplement comme un mouvement dirigé par une téléologie qui regarde toujours vers l'avenir, en déclarant une pensée inactuelle. La pensée inactuelle consiste à placer leur œuvre, dans un certain sens, hors du temps, jugeant l'époque dans laquelle nous vivons comme désespérément décadente, et en essayant de se brancher sur une pensée plus authentique dans un passé que, pour nos auteurs, est équivalent à la Grèce antique. En deuxième lieu, Nietzsche et Colli affirment le rejet ou la critique de la morale au sens chrétien du terme, comme responsabilité du sujet en face de ses actions. Le problème moral est traité par Nietzsche à travers une critique des principes idéaux réglementaires des nos actions. Il est donc cohérent dans sa critique de toute forme de platonisme. Pour Colli, d'autre part, la critique du discours moral qui prétend parler de la volonté ou de l'action, est liée surtout à la négation de la substantialité du sujet. Enfin, les deux auteurs affirment à plusieurs reprises l'excellence de la connaissance, comme la plus haute aspiration dans la vie humaine. Cette dernière question sera traitée dans mon discours, qui aura pour but d'étudier la valeur de la connaissance théorique chez Nietzsche et Colli comme un retour inactuel aux modes de voir, et donc de connaître, le monde des anciens Grecs.

Il faut donc étudier comment les Grecs se rapportent au savoir et comprendre le rôle de la connaissance dans la culture grecque, selon les propositions offertes par nos deux penseurs.

La première question que je vais discuter concernera l'expérience cognitive liée aux symboles de Dionysos et Apollon. Avec qui commence la sagesse?

Commençons à clarifier les deux concepts du dionysiaque et du apollinien, qui ont été choisis de manière brillante par Nietzsche comme les divinités qui sont à la base de l'origine de la tragédie pour trouver quel type d'expérience cognitive elles impliquent. Le dionysiaque est décrit par Nietzsche comme, je cite, de *La naissance de la tragédie*:

«l'épouvantable horreur qui saisit l'homme, dérouter soudain par les formes apparentes des phénomènes, alors que le principe de causalité, dans une de ses manifestations quelconques, semble souffrir une exception. Si, outre cette horreur, nous considérons l'extase transportée qui, devant cet effondrement du principe d'individuation, s'élève du plus profond de l'homme, du plus profond de la nature elle-même, alors nous commençons à entrevoir en quoi consiste l'état dionysiaque, que nous comprendrons mieux encore par l'analogie de l'ivresse. C'est par la puissance du breuvage narcotique que [...] s'éveille cette exaltation dionysienne qui entraîne dans son essor l'individu subjectif jusqu'à l'anéantir en un complet oubli de soi-même»¹.

L'état dionysiaque est alors caractérisée par la destruction du *principium individuationis* de sorte que «ce n'est pas seulement l'alliance de l'homme avec l'homme qui est scellée de nouveau sous le charme de l'enchantement dionysien: la nature aliénée, ennemie ou asservie, célèbre elle aussi sa réconciliation avec son enfant prodigue, l'homme»². Il n'y a plus de différence entre les hommes, toutes les hiérarchies sociales et toutes les particularités ont disparues, et aussi entre l'homme et la nature. Le sujet ne vit plus l'objet comme quelque chose de différent et lointain, tout est si près de lui qu'il n'est pas possible de comprendre où le premier finit et l'autre commence. Mais, est-il l'état dionysiaque pour Nietzsche une forme de connaissance? Il nous dit, clairement, dans *La naissance de la tragédie*, que l'état dionysiaque récupère une connaissance qui va au-delà du monde des apparences dans lequel nous vivons tous les jours, c'est une expérience exceptionnelle, qui nous met

¹ Nietzsche F., *La naissance de la tragédie*, 1

² *Ibid.*

en contact avec le fond de la vie, donc oui, dans les festivités dionysiaques toute l'excitation se révèle dans la joie, dans la douleur et dans la connaissance. Le caractère cognitif de cette expérience sera maintenue jusqu'à la fin de la vie consciente de Nietzsche, et en effet nous pouvons lire, dans le *Crépuscule des idoles*, que «L'homme dionysien est incapable de ne point comprendre une suggestion quelconque, il ne laisse échapper aucune marque d'émotion, il a au plus haut degré l'instinct compréhensif et divinatoire»³.

Pour Colli aussi, le phénomène dionysiaque est caractérisé par une expérience cognitive extraordinaire, de sorte qu'il commence son oeuvre *La sagesse grecque*, laissée inachevée en raison de sa mort précoce, exactement avec les fragments qui témoignent du culte de Dionysos. Il justifie ce choix écrivant ces paroles: «En fait, avec Dionysos, la vie apparaît comme sagesse, tout en restant la vie frémissant: là est le secret. En Grèce un dieu naît d'un regard exaltant sur la vie, sur un fragment de vie, que l'on veut arrêter. Et cela est déjà connaissance. Mais Dionysos naît d'un regard qui embrasse toute la vie: comment peut-on embrasser d'un regard toute la vie? C'est là l'outrecuidance du connaître: si l'on vit on est à l'intérieur d'une certaine vie, mais vouloir être à l'intérieur de toute la vie en même temps, voilà ce qui suscite Dionysos, en tant que dieu d'où surgit la sagesse»⁴. Comme vous pouvez le voir, Colli, comme Nietzsche, pense que l'expérience dionysiaque est capable de donner à l'homme une connaissance qui va au-delà des limites de l'individuation, dans laquelle le sujet connaissant est forcé dedans un organisme donné. Donc, nous revenons à l'intuition nietzschéenne que le dionysiaque se compose d'un écrasement du *principium individuationis*, l'orgiasme conduit à une libération des contraintes de l'individu empirique, des conditions de son existence quotidienne, et ce nouvel état est appelé *mania*, délire. En outre, nous devrions désormais avoir réalisé que la connaissance dionysiaque est un événement exceptionnel qui est au-delà de notre expérience quotidienne, et elle peut avoir les connotations de l'outrecuidance, de l'hybris qui désire et veut connaître la totalité des choses. Enfin, nous voyons comment la connaissance est quelque chose de proche de la vie elle-même. Pour toutes ces raisons, nous pouvons dire que Dionysos est pour Colli le symbole de l'immédiat, et donc de la connaissance immédiate.

La connaissance immédiate est aussi nommée par Colli avec la parole «contact». Le contact métaphysique «sera quelque chose où sujet et objet ne sont pas distingués [...] dans celui-ci, on ne trouve ni un sujet qui détermine ni un objet qui sera déterminé»⁵. Il n'y a aucun écart ni distance dans la connaissance immédiate et pour cette raison, elle nous semble comparable à la perception sensible. Mais Colli nous met en garde contre cette confusion possible, il nous dit que «dans l'impression sensorielle brute, sujet et objet semblent se confondre, mais sa localisation dans un organe des sens atteste déjà que les conditions représentatives subsistent encore et que l'écart demeure»⁶. Bien que strictement parlant on ne peut pas nommer l'impression sensorielle en ce qui concerne le contact, nous pouvons même dire que l'immédiat était souvent lié, par les Grecs, au sens du toucher. Je ne ferai que deux exemples très significatifs. Platon, dans le *Phédon*,⁷ nous montre juste avec un verbe de contact corporel (*aptetai > aptw*) que l'âme, quand elle n'est plus en contact avec le corps et est ainsi *autò kath'autò*, atteint la vérité. De même Aristote, dans la *Métaphysique*,⁸ nous dit que la vérité des êtres simples est le toucher (*thigein > thigganw*) et le dire, tandis que le faux consiste dans l'absence de contact entre ces êtres simples. Il doit être entendu ici que, avec le verbe «toucher», Aristote désigne la connaissance immédiate non seulement de la sensibilité (*aisthesis*), mais aussi de l'intellect (*nous*). Nous pouvons donc dire que la connaissance immédiate est symbolisée dans le langage par référence au sens du toucher, et cela parce-que le contact physique ne peut avoir distance entre le sujet apercevant et l'objet perçu, séparation qui est

³ Nietzsche F., *Crépuscule des idoles, Flâneries inactuelles*, 10.

⁴ Colli G., *La sagesse grecque I*.

⁵ Colli G., *Philosophie de l'expression*, p. 44.

⁶ *Ibid.*

⁷ Platon, *Phédon*, 65b9.

⁸ Aristote, *Métaphysique*, 10, 1051b24.

nécessaire pour le sens de la vue. Il y a, alors, l'approche le plus proche entre sujet et objet, tout en demeurant dans la structure représentative de la réalité.

Allons nous voir, maintenant, les caractères du apollinien. Dans *La naissance de la tragédie*, Nietzsche nous dit qu'on pourrait reconnaître en Apollon «l'image divine et splendide du *principium individuationis*, par les gestes et les regards dont nous parlent toute la joie et la sagesse de «l'apparence», en même temps que sa beauté»⁹. L'apollinien est l'état de rêve, où tout est apparence rayonnante, belle illusion. Apollon, en tant que divinité de la lumière dieu qui règne aussi sur l'apparence pleine de beauté et sur le monde intérieur de l'imagination de toutes les facultés créatrices, il est en même temps le dieu divinateur. Pour Nietzsche, donc, l'apollinien est inextricablement lié à la sphère de l'art, la belle illusion qui nous permet d'accepter et de supporter la douleur de la vie telle qu'elle se manifeste dans les moments de connaissance dionysiaque. Si Dionysos était le symbole de la connaissance immédiate, Apollon est décrit dans *La naissance de la tragédie* en tant que dieu de l'art, comme celui qui soutient le monde représentatif des apparences.

Pour Colli au contraire, «Apollon est le dieu de la sagesse, de manière explicite et manifeste. En effet, dans la sphère archaïque, connaître tout, l'outrecuidance du connaître, échoit seulement à la divination, et cet art est concédé par Apollon»¹⁰. La divination implique la connaissance de l'avenir et l'événement, la communication de cette connaissance, cela se fait par la parole du dieu, à travers l'oracle. Apollon donne la sagesse aux hommes, comme des mots énigmatiques, mais reste à l'écart, il est le dieu qui agit à distance. «D'où il ressort clairement qu'entre les deux dieux existe d'une part une profonde affinité – en vertu du rapport étroit qu'ils entretiennent avec la sagesse – et de l'autre une nette antithèse, quant à leur caractère et à la manière dont ils se manifestent»¹¹. Si d'une part, en fait, Dionysos est le dieu de la connaissance immédiate qui se manifeste dedans l'intériorité du initié, comme dieu dedans nous, *entheos*, de l'autre côté, Apollon donne toujours sa sagesse à travers un *medium*, il lance les mots comme des flèches, et donc nous pouvons parler de connaissance médiante dans ce cas, parce qu'il faut interpréter l'énigme posée par le dieu. Ici, il est tout le jeu herméneutique qui est mis en mouvement, dès que «La Sibylle, de sa bouche folle, dit, à travers le dieu, des choses sans rire, ni ornement, ni fard [...] La parole est l'intermédiaire: elle vient de l'exaltation et de la folie, elle est le point où la sphère divine, mystérieuse et détachée, entre en communication avec celle des hommes, se manifeste dans ce qui est audible, dans le sensible»¹². Dans cette caractéristique de la sagesse il y a un élément de malveillance, de cruauté dans l'image d'Apollon, il manifeste l'avenir à l'homme, mais semble ne pas vouloir que l'homme comprenne. Donc, nous avons vu que les deux divinités de Dionysos et Apollon sont liées à la sagesse, mais tandis que le premier se manifeste par une connaissance immédiate, le deuxième se manifeste dans une connaissance médiante, dans les oracles, en fait, les mots ne sont que la représentation sensible qui renvoie à quelque chose d'antérieur. Cette particularité de la connaissance apollinien se réfère à ce qu'on appelle comme 'expression', chez l'oeuvre théorique de Colli, intitulée *Philosophie de l'expression*. Ainsi Colli nous dit, dans un écrit de jeunesse publié posthume, que l'apollinien est, de façon générale, l'expression¹³, par rapport à l'intériorité du dionysiaque. Mais essayons de mieux comprendre ce qu'est l'expression. Nous pouvons dire que le monde tel que nous le connaissons se manifeste tout d'abord comme représentation, terme que vous ne devriez pas concevoir comme la traduction de l'allemand *Vorstellung*, mais bien plutôt dans sa signification primitive de «faire réapparaître devant» et de révocation, comme *repraesentatio*, comme un souvenir de quelque chose qui est passé. L'expression est la représentation entendu de cette façon, c'est-à-dire comme signe et manifestation de quelque chose d'autre et ce qui est exprimé par l'expression est rien d'autre que l'immédiat. «Le monde tel qu'il se présente à nos yeux, globalement et dans chacun de ses traits

⁹ Nietzsche F., *La naissance de la tragédie*, 1.

¹⁰ Colli G., *La sagesse grecque*, I, p. 23

¹¹ *Ibid.*

¹² Colli G., *La naissance de la philosophie*, III

¹³ Colli, G., *Apollineo e dionisiaco*, p. 79.

particuliers, est donc, comme substance, l'expression de quelque chose d'inconnu»¹⁴. Pour Colli, le caractère apollinien de l'expression indique une connaissance qui n'est jamais auto-subsistante, car elle fait référence constante à autre chose, c'est-à-dire à l'immédiat, qui est derrière lui, tout comme l'énigme de l'oracle, qui se réfère toujours au sens indéchiffrable décidé par la sagesse du dieu.

Nous pouvons maintenant revenir à la question initiale pour en donner une réponse: Avec qui comment la sagesse? Avec Dionysos ou avec Apollon?

Selon Nietzsche, Dionysos est le symbole de la connaissance, de la connaissance mystique et profonde, qui nous montre ce que la vie est vraiment au-delà du voile de Maya: avec lui commence la sagesse authentique. Apollon, d'autre part, est plutôt le symbole de l'impulsion artistique, de l'illusion qui cache la connaissance dionysiaque, qui est trop lourd pour être supporté par l'homme, en la transformant en belle apparence. Nous pourrions dire que Apollon, pour Nietzsche, est le dieu du bon mensonge.

Selon Colli, les deux dieux sont liés à la sagesse, mais le type de connaissance que manifestent est différent. L'expérience dionysiaque détermine une connaissance que, avant, nous avons appelée immédiate, mais que vous pouvez également appeler mystique. Le problème auquel nous sommes confrontés, cependant, est de comprendre si la connaissance mystique est en effet connaissance. Colli, en réalité, nous dit dans son livre *Après Nietzsche*, que l'extase n'est pas savoir¹⁵ et que la connaissance est, pour lui, un sujet qui représente pour soi-même quelque chose¹⁶. Dans *La naissance de la philosophie* nous trouvons écrites ces paroles: «Toutefois l'extase mystérieuse, en tant qu'elle est atteinte à travers un abandon total des conditions individuelles et qu'il est possible de dire qu'en elle le sujet qui connaît ne se distingue plus de l'objet de sa connaissance, doit être considérée comme le présupposé de la connaissance et non comme la connaissance elle-même. Par contre la connaissance et la sagesse se manifestent à travers la parole, et c'est à Delphes qu'est prononcée la parole divine»¹⁷. Donc c'est Apollon, et pas Dionysos, le dieu de la sagesse, de manière explicite et manifeste. Néanmoins, nous pouvons dire avec Colli, que la sagesse commence avec Dionysos, ou plutôt nous pourrions dire que derrière toute connaissance médiante il y a toujours une connaissance immédiate, et que derrière chaque mot et souvenir il y a toujours un vécu immédiat. L'état mystique précède toujours la distinction entre sujet et objet.

Mais essayons de mieux comprendre la nature de la relation entre ces deux types de connaissance, c'est-à-dire entre l'immédiat et l'expression. Nous vivons, dans notre existence quotidienne et consciente, constamment à l'intérieur de la représentation, que nous pouvons alors interpréter métaphysiquement comme expression. Cependant, dans les moments exceptionnels tels que l'extase dionysiaque, il y a une rupture dans la continuité de cette représentation, et on arrive alors à la connaissance mystique dans laquelle sujet et objet se confondent. Nous pouvons donc dire qu'il y a une connaissance immédiate de la réalité des choses seulement de façon négative, c'est-à-dire pour une suspension du monde de l'apparence, ceci explique l'impossibilité de donner des caractères positifs à l'immédiat. Prenez, par exemple, la théologie négative de Plotin. Mais en réalité, même si les moments d'exception dans lesquels on arrive à la connaissance mystique ne peuvent être que très rares dans la vie d'un homme, Dionysos est toujours et continuellement présent derrière notre vie consciente. Nous pourrions dire, suivant l'interprétation brillante de Kerenyi, que Dionysos est le symbole de la *zoé*, c'est-à-dire de la vie infinie, et que notre *bios*, notre vie, limitée par la frontière de la mort, se mêle à la *zoé* grâce à l'expérience dionysiaque. En effet Dionysos est principalement *o lusios*, ou le libérateur, celui qui dissout les obligations et les limites de notre vie représentative. Et comme écrit Roberto Calasso, «Dionysos est le courant duquel nous sentons le couler dans la distance, comme un grondement lointain; et un jour il peut se propager à travers tout, comme si l'état des choses qui ne sont pas submergées, la sobre délimitation, fussent une brève période

¹⁴ Colli G., *La philosophie de l'expression*, 29.

¹⁵ Colli G., *Après Nietzsche*, p. 43.

¹⁶ Colli G., *Philosophie de l'expression*, p. 16.

¹⁷ Colli G., *La naissance de la philosophie*, p 17.

immédiatement annulée»¹⁸.

D'autre part, Dionysos, comme chaque dieu grec, a un côté dangereux pour les hommes et cela peut arriver même dans l'expérience de la connaissance immédiate. Ce qui est en jeu ici est l'endurance et l'unité organique du sujet, qui dans l'extase se fond totalement avec l'objet. Si vous ne revenez pas à la vie représentative, mais vous restez dans l'indifférenciation de l'immédiat, alors vous avez la mort de la conscience, vous avez la folie. Et cela semble être le cas également de la folie de Nietzsche à Turin, comme l'a montré Riccardo Di Giuseppe dans un article publié en 2009¹⁹. Dans la dernière période de sa vie consciente, Nietzsche supprime un par un ses relations avec tous les gens qu'il connaissait, mais cela efface sa propre identité, supprime son moi. Dans sa recherche de l'abolition de toutes les relations, ou de toute pensée, perçue comme condition, comme limite, détruit le *principium individuationis* même, il est arrivé peut-être au fusionnement entre le moi et le monde, mais aussi il a décrété la fin de sa vie consciente.

Nous pourrions appeler la folie de Nietzsche comme le désir ultime, sans doute accompagné par *ubris*, de parvenir à une connaissance absolue et immédiate, peut-être à devenir lui-même Dionysos. Mais ce qui reste est l'envie de connaissance comme la plus haute valeur de la vie. Ce désir et cette attitude sont totalement Grecs. Je voudrais vous montrer, à la fin de ma relation, comment, dans les écrits de Nietzsche et Colli, la valeur de la connaissance est affirmée une fois de plus comme la plus haute aspiration de la vie humaine. D'abord je rappellerai l'une des meilleures déclarations grecques sur la supériorité de la connaissance contemplative sur toute autre activité humaine. Dans l'*Éthique à Nicomaque* Aristote dit: «Que le parfait bonheur soit une certaine activité théorétique, les considérations suivantes le montreront encore avec clarté. Nous concevons les dieux comme jouissant de la suprême félicité et du souverain bonheur. Mais quelles sortes d'actions devons-nous leur attribuer? [...] l'activité de Dieu, qui en félicité surpasse toutes les autres, ne saurait être que théorétique. Et par suite, de toutes les activités humaines celle qui est la plus apparentée à l'activité divine sera aussi la plus grande source de bonheur»²⁰. Il en résulte que le bonheur ne saurait être qu'une forme de contemplation. Nous pouvons voir ici un lien conceptuel, qui tend à rapprocher l'homme au divin, quand il se consacre exclusivement à la contemplation.

Dans *Ainsi parlait Zarathoustra* de Nietzsche, nous pouvons voir le pathos d'un personnage éclairé par la connaissance suprême. La grandeur de Zarathoustra réside dans sa connaissance, d'où son chant apollinien, à travers lequel il voudrait donner la connaissance immédiate aux hommes. Colli, dans son introduction à l'ouvrage, nous dit que «Zarathoustra est l'homme qui a pris la connaissance mystérieuse, et son action - la plus bénigne et la plus féconde - n'est qu'un reflet de cette connaissance sur les hommes. La plus haute valeur de la vie dans la connaissance, et la réabsorption de chaque action dans la connaissance: pour cette chose les Grecs étaient le seul modèle»²¹. Mais quel est le contenu de cette connaissance mystérieuse que Zarathoustra a vécu? Sans aucun doute, nous pouvons dire qu'il est la pensée de l'éternel retour. Dans une pièce écrite en 1883, Nietzsche prétend avoir découvert le secret du monde grec, il est précisément l'éternel retour, cela pourrait signifier pour lui l'occasion d'affirmer l'immanence du sens de la vie, afin de vivre chaque instant comme si on était à répéter d'innombrables fois. Nietzsche se réfère, à juste titre, à la foi dans les mystères d'Eleusis et aux mythes de Dionysos Zagreus. En fait, l'initié à cette vision époptique, à cette forme de connaissance effectivement mystique, doit reconnaître que la renaissance de Dionysos, et la poursuite du cycle de la vie sont capables d'affaiblir la portée de la mort: il n'y a pas une libération de cette vie, mais, au-delà de l'individu, il y a l'affirmation générale de la vie²².

Pour Colli, la vie entière résulte en termes de connaissance, parce que l'expression n'est qu'un certain type de connaissance. Il récupère le discours de Nietzsche sur l'éternel retour et arrive à une

¹⁸ Calasso R., *Le nozze di Cadmo e Armonia*, p. 60.

¹⁹ Di Giuseppe R., *Un inedito sulla follia di Nietzsche a Torino*, *Rivista internazionale di filosofia del diritto*, 86, 2009, pp. 521-46.

²⁰ Aristote, *Éthique à Nicomaque*, 1178b. (trad. Tricot)

²¹ Nietzsche F., *Così parlò Zarathoustra*, nota introduttiva di Colli G., p. XVII.

²² Colli Staude C., *Nietzsche filologo tra inattualità e vita. Il confronto con i Greci*, p. 141.

vision optimiste de la vie vraiment établie, qui est basée sur le refus de la réalité de l'individu. Selon Colli, en fait, le fondement de l'éternel retour est que l'immédiat est inépuisable, cette chose révèle la mort comme quelque chose d'illusoire, d'instrumentale, et de non définitive. Il ne finit rien avec la mort, pas même l'expression qui va retourner éternellement. Dans le livre intitulé *Après Nietzsche* nous trouvons ces mots: «Éliminée l'horreur de la mort, la douleur est elle aussi transfigurée, vue dans une lumière dionysiaque, puisqu'elle est l'instrument, la manifestation de la vie et non de la mort. Dans l'immédiat se trouve la racine de la douleur, la violence, mais aussi la joie, le jeu. Douleur, joie, mort expriment l'immédiat, ils appartiennent à la vie»²³. La philosophie de l'expression de Colli se configure comme une philosophie affirmative vers la vie, elle essaie d'établir une liaison avec la racine de l'immédiat. Dans cette vision, il n'y a aucune trace de pessimisme, en dehors de nous il n'y a pas la mort, ni en nous, car elle est seulement une expression. En général, la connaissance de l'apparence est optimiste, ou plutôt joyeuse. La vie est exaltée comme une fête de la connaissance et celui qui capture l'intuition, ou est capturé par le *pathos*, que le monde dans lequel nous vivons est une apparence, reçoit la suprême jouissance du spectateur. Colli a été capable de voir la joie de la contemplation, le «theorein», qui amène les hommes aux dieux, comme disait Aristote. Alors, permettez-moi de conclure mon intervention par une citation du livre *La religion antique* de Kerenyi, sur le caractère grec de la contemplation:

«Pour les Grecs le point de vue du spectateur est déjà en soi divine. Être dans cette position signifie pour eux l'exhaustivité divine de l'existence. Les philosophes grecs y aspirent et ils espèrent l'atteindre. La raison de leur espoir réside dans la typologie de l'expérience religieuse grecque, qui est principalement, et dans son essence, expérience visuelle. Il semble qu'elle ait deux moments culminants. Le premier sera voir les dieux, face à face. Au cas où une telle vision arrive, on doit prononcer le mot grec *theòs*, dans sa légitime utilisation prédicative, ce qui correspond au latin *ecce deus*. [...] L'autre point sera de voir comme les dieux. Celui qui regardait une telle vision pourrait à son tour écrier à juste titre: *theòs!* [...] Pour désigner son point culminant, la philosophie a emprunté un terme de l'autre sphère, celle de la religion, dans laquelle il indiquait déjà quelque chose de connu et concret. Ce mot est *theoria* [...] Pour un grec dans la parole *theorìa* la vision sonne deux fois: comme *théa*, la vision, et comme *horân*, le voir, par les deux éléments de lesquels

s
e

c
o
m
p
o
s
e
.

L
a

t
h
e
o
r
i
a

²³ Colli G., *Après Nietzsche*, p. 78.

²⁴ Kerenyi K., *Religione antica*, pp. 110-111.

p
r
i
m