Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

«Platon ou Pythagore?», où il soutient que l'origine de l'idéal contemplatif (*βίος θεωρητικός*) peut être attribuée à l'ancien pythagorisme; «Platon, Phèdre et Hippocrate. Vingt ans après»: il démontre que le dialogue platonicien *Phèdre* renvoie à une perception de la médecine hippocratique comme une médecine à fondement cosmologique (p. 33); «Karl Popper critique de Platon», où il constate la justification de la critique de Popper sur la politique platonicienne «en dépit de» ses «naivetés et d'outrances» (p. 77); La «Biologie d'Aristote»: l'auteur s'efforce ici «simplement d'indiquer plusieurs directions, assez négligées, dans lesquelles il serait bon d'engager afin de mieux juger la vraie valeur de la biologie d'Aristote» (p. 78); «Vie idéale et apothéose philosophique», où il constate que «la vie idéale prônée par les sages dans l'antiquité est toujours présentée comme celle des dieux ou de Dieu» (p. 125); «Curiositas», qui se fonde sur l'idée que le concept de curiosité n'est pas «péjoratif», mais constitue un vrai «leit-motiv» qui parcourt la pensée gréco-romaine antique; «L'exhortation au courage (*θαρρεῖν*) dans les mystères», où il prouve que l'emploi de *θαρρεῖν* se lie à l'espérance eschatologique; «Note sur metanoia»; selon l'auteur le mysticisme païen «avait placé la *μετάνοια* au centre même de la doctrine du salut», bien avant l'apparition du christianisme; «La spécifité de la morale chrétienne», où, en tant qu' «agnostique», il soutient que la question sur la spécificité de la morale du christianisme est «chimérique» et que ce qui compte en effet c'est bien leur utilité qui est insurmontable; «Sainteté paienne», dans lequel il maintient que «le paganisme classique a eu», lui aussi, «des incarnations ... de ses valeurs suprêmes, tout-à-fait comparables aux saints du christianisme» (p. 281); «Notes pour le moyen platonisme», où il atteste, avec bien d'évidence, que Justin doit s'inscrire parmi les philosophes qu'ont défendu «l'interprétation littérale du *Timée*, c'est-à-dire la création du monde dans le temps». «Sur deux thèmes mystiques de Grégoire de Nysse», où il revèle les sources païennes de deux thèmes mystiques de Grégoire de Nysse, la *παρρησία* et le «sommeil vigilant» (p. 299).

Ayant examiné, ainsi, d'un bout à l'autre et avec bien d'esprit profondément critique tout le domaine de la philosophie antique, R. Joly présente une œuvre précieuse et stimulante.

Anastase KOUKIS

E. MOUTSOPOULOS, *Parcours de Proclus,* Centre International d'Études Platoniciennes et Aristoteliciennes, Athènes 1993, 65 pp.

Parcourant l'œuvre de Proclus dans son ensemble, ou presque, de manière incontestablement —comme d'habitude— ingénieuse, E. Moutsopoulos aborde,

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

scrute et, à plusieurs réprises, élargit ici – souvent à partir de sa propre philosophie de la kairicité (καιρός)– la problématique proclusienne la plus fondamentale: L'odyssée de la conscience; La structure de l'espace; Une conception finaliste de l'intentionnalité; Image et imageance; La notion d'*Eidôlon*; Du statut de l'œuvre d'art, In *Timaeum*, III, 286,25 et suiv. Diehl; Naussée et «Catharsis des passions» ainsi qu' une réminiscence de Proclus chez Théodore Stoudite.

Ce qui ressort de cette étude d'E. Moutsopoulos c'est que la conscience subit chez Proclus une sorte d'odyssée qui tient, par dessus-tout, en la guérison, autant psychique qu'epistémologique et comme «par *homéopathie*», de l'irrationnel par le rationnel: du partie inférieure de l'âme, celle qui contient – et qui est tombée, au titre d'une odyssée défectueuse pour ainsi dire, dans – le sensible (qui s'idénti-fie avec la conscience, dès lors que la dernière constitue «l'ensemble des activités par lesquelles l'âme se saisit elle-même à partir de sa référence à ses propres objects» et lesquelles sont «reparties selon une hierarachie qui correspond aux diverses hypostases», du sensible jusqu'à l'intellect), l'imaginaire, l'entendement et la raison, par sa partie supérieure, c'est-à-dire par la partie où règne exclusivement l'intellect. Autrement dit: il s'agit d'une guérison, aussi bien psychique qu'épistémologique, qui s'effectue au fur et à mesure que l'âme/conscience se conduit en premier lieu du sensible à l'imaginaire, en deuxième lieu de l'imaginaire à l'entendement et à la raison et en troisième lieu de l'entendement/raison à l'intellect; en un mot, des éléments qui empêchent l'esprit «d'en sonder les raisons et les causes» à cet élément qui, seul, le rend capable de les en sonder. Ce qui n'est pas, bien sûr, autant facile et ne se produit pas toujours de manière absolument effective. Étant donné que l'irrationnel constitue une «errance» (*πλάνη*) et une chute (*κάθοδος*) de la conscience dans le monde sensible (ainsi qu'un «erreur» analogue au niveau du psychisme), à l'exemple soit des «mouvements rotatoires qui étourdissent» soit des «mouvements» (irreguliers) «circulaires semblables aux orbites», à savoir une odyssée défectueuse, l'ascension au rationnel (*ἄνοδος*) ne peut être conçue et s'effectuer que seulement sous la forme d'une nouvelle odyssée; qui, bien que plus scientifique maintenant, n'en reste pas moins pénible et oscillante (prête à s'effondrer de nouveau dans le sensible). D'ailleurs, même son accomplissement est, d'habitude, «périodique»: ayant toujours lieu «dans le temps», il est «intentionnel», alors «unique» «exceptionnellement», c'est-à-dire seulement dans la mesure qu'il s'achève à partir d'un «Kairos». Néanmoins, il s'agit d'une ascension qui –comme E. Moutsopoulos démontre avec bien de génie dans l'appendice– prend le caractère d'une «réhabilitation existentielle»: elle purifie la conscience de sa «*solitude existentielle*» due à l'erreur et en même temps facilite la communication avec d'autres consciences qui partagent avec elle son «savoir rassurant». Une communication qui, comme la restitution se fonde sur

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

le savoir, n'est seulement *ontologique* et *pratique*, mais encore – ce qui plus est – *épistémologique*.

À partir de l'«odyssée de la conscience» peuvent s'éclaircir maintenant de manière bien plus efficace les autres thèmes proclusiens. D'ores et déjà, l'«odyssée», qu'elle soit défectueuse (errance) ou thérapeutique, déroule inévitablement dans un espace «multidimensionnel et polyvalent» dont les parties correspondent de manière analogue aux diverses hypostases de la conscience/âme. Plus concrètement, le Tout (*ὅλον*) proclusien, qui dépasse aussi bien le ciel que l'univers, s'émiette en une série des espaces suivant une hiérarchie axiologique qui va de ce qui, en tant que «*continuum*» (de par sa difficulté de se concevoir normalement) «discontinu», se situe «au-delà de tout espace cosmique» et s'idéntifie à l'intelligible, au plus en plus cosmique et ontique (alors sensible), exprimant ainsi la dialectique de la descente et de la remontée des âmes: le Tout se divise graduellement d'abord en espace supracéleste (que les âmes «hantent» avant leur chute), par la suite, en espace céleste, qui «embrasse l'âme du monde, elle-même diffuse et nullement localisée» et à partir de laquelle les âmes s'élancent chaque fois vers l'en haut ou vers l'en bas, et, enfin, en l'espace sublunaire; ce dernier se divise, à son tour, en divers régions dont les principales constituent progressivement les «mondes infernaux»: le monde sublunaire proprement dit, qui, quoique distinct du monde sublunaire en général, forme avec lui l'espace extraterrestre, lequel se confonde presque avec la totalité de l'univers et dans lequel se réalise la «génération», le monde qui entoure la terre, dans lequel a chaque fois lieu la descente des âmes, et le monde terrestre, lieu de préoccupation quotidienne et, en conséquence, de l'enchevêtrement de l'âme.

L'odyssée thérapeutique s'effectue, pour autant, toujours –comme nous l'avons déjà impliqué– à partir de l'engendrement du *καιρός*; lequel, dès lors qu'il constitue une qualité inhérente du nombre sept (*ἑπτὰς καιροφυής*) qui conditionne les cercles/puissances correspondants de l'âme, s'inclue, lui aussi, dans la dernière presque en s'y idéntifiant. L'intentionnalité de l'âme prend, dans ces conditions, le caractère d'une «finalité entéléchique». L'âme effectue chaque fois son cycle de réhabilitation (*ἀποκατάστασις*) au sens d'un retour de complétion (*τελείωσις*) conforme aux révolutions cosmiques analogues (*περίοδοι εὐγονίας*), à partir d'une série d'accomplissements qui se situent dans l'incurvation «intégralisée» en circonférence de la temporalité; une incurvation qui se produit, lorsque la temporalité se transforme en kairicité, à savoir en «instant propice» (présent privilégié extenant le passé et le futur) qui se projette intentionnellement «dans le futur en tant que *minimum* et qu' *optimum* à la fois», se superpose au temps objectif et subjectif comme «concours (*μετουσία*) des consciences» et – selon Moutsopoulos et à l'encontre de Proclus qui le considère comme rectili-

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

Ακαδημία Αθηνών / Academy of Athens

gne – s'infléchit sous la double pression, d'une part, des "optables" (*ἐφετά*) - lesquels la conscience tire chaque fois de la réalité objective au fur et à mesure qu'elle projette sur celle-ci son système des valeurs– et, d'autre part, de l'adéquation (*ἐπιτηδειότης*) ou non (*ἀνεπιτηδειότης*) auxquelles se prête la réalité objective suivant la direction analogue de la conscience/âme.

L'«intentionnalité originaire» de l'âme/conscience se définit et s'accomplit, finalement, par l'imagination. Celle-ci n'a pas le sens de l'imaginaire en tant que matière d'imageance, comme chez Plotin, mais bien celui qui, en tant que puissance imageante et imaginative à la fois, constitue une fonction de la conscience elle-même; laquelle, d'une part, confirme les images/représentations qui émanent de l'activité la plus intime de l'existence et, d'autre part, les purifie de leur résidus sensitifs, pour qu'elles s'introduisent ainsi à l'entendement et, par la suite, à l'intellect; de la sorte, elle élève et reporte l'*εἴδωλον* (sensible) à son *παράδειγμα* (intellect), sans que le premier perd, pour autant, sa réalité. Ce qui explique aisément le status de l'œuvre d'art non seulement en tant que manifestation de l'idée/modèle, comme chez Platon et chez Plotin, mais, en plus, contrairement à Platon et Plotin, en tant que réalité propre qui se réjouit de sa présence autonome dans le monde sensible; une présence qui est due à l'activité de la conscience créatrice.

Il s' ensuit, dès lors, clairement que la contribution d'E. Moutsopoulos non seulement à l'approche mais, aussi, à la ré-formation, voire à l'accomplissement de l'œuvre de Proclus est vraiment d'une grande, presque incommensurable, valeur.

Anastase KOUKIS

Α. ΓΛΥΚΟΦΡΥΔΗ-ΛΕΟΝΤΣΙΝΗ, *Νεοελληνικὴ Φιλοσοφία. Πρόσωπα καὶ Θέματα*. Ἐκδόσεις Τολίδη, Ἀθήνα 1993, σ. 396.

Μὲ τρόπο αὐστηρὰ μεθοδικὸ καὶ συστηματικὸ καθὼς καὶ μὲ ἀνεπανάληπτη περιεκτικότητα ἡ κυρία Ἀθανασία Γλυκοφρύδη-Λεοντσίνη ἐπιχειρεῖ στὴν ἐργασία αὐτή (συλλογὴ δημοσιευμένων ἄρθρων της ἀπὸ τὸ 1975 μέχρι τὸ 1993) τὴν προσέγγιση ἐκείνων τῶν φιλοσοφικῶν θεμάτων καὶ τῶν προσώπων (φιλοσόφων-ποιητῶν) τῶν ὁποίων ἡ μελέτη καὶ δραστηριότητα ἀντίστοιχα ὑπῆρξε ἰδιαίτερα ἀποφασιστικὴ ἀφενὸς στὴν καλλιέργεια καὶ ἑδραίωση τῆς ἑλληνικῆς φιλοσοφίας ἀπὸ τὸν 18ο αἰώνα μέχρι σήμερα καὶ ἀφετέρου στὴν ἀφύπνιση καὶ τόνωση τῆς ἐθνικῆς αὐτοσυνειδήσεως.

Ἀναλυτικότερα, ἡ συγγραφέας διερευνᾶ στὸ πρῶτο κεφάλαιο τὸν τρόπο πρόσληψης τῆς νεωτερικῆς φιλοσοφίας στὸν Νεοελληνικὸ Διαφωτι-

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ