

Die Stellung des Schönen i[n] d[er] φ P[lotin]s

M[eine] D[amen] u[nd] H[erren]

Sie erwarten, vermute ich, einen Vortrag über die Ästhetik Plotins, und Γ der Name der /¹ die Gesellschaft, vor der zu sprechen ich die Ehre habe, ~~sehe~~ lässt diese Erwartung nur zu berechtigt erscheinen. Ich muss infolgedessen fürchten, dass ich Sie enttäusche, wenn mein Ziel ist, zu zeigen, dass von einer Ästhetik Plotins im eigentlichen Sinne gar nicht gesprochen werden darf, ja, dass grade der Begriff des Schönen ~~bei~~ im System Γ Plotins / gradezu die Aufgabe hat, den Philosophen über alles, was möglicher Gegenstand einer Ästhetik sein könnte, hinwegzuführen. Das klingt so paradox, dass ich wohl vor Eintritt in die eigentliche Untersuchung andeuten muss, wohin der Weg geht. – Wenn man die Literatur über Plotin als Statistiker ² ansieht, so ist zunächst der Mangel an Gesamtdarstellungen auffällig, und, ~~was die Schwierigkeit dieses Unternehmens noch deutlicher anzeigt,~~ die vorliegenden Darstellungen, man kann das wohl ohne Übertreibung sagen, sind teils unzureichend, teils verfehlt. Das liegt z. T. an den großen Schwierigkeiten äußerlicher Art: der schlechten Überlieferung, der Art der Entstehung und der ursprünglichen Aufzeichnung, dem Zweck, den die einzelnen Vorträge ihrer eigentlichen Absicht nach gedient haben. Wir haben in den *Enneaden* eine Sammlung einzelner Kollegs, Reden, Diskussionen, ohne das Streben nach vollständiger Darstellung des Systems aufgezeichnet, von Γ Porph[yrus] / ~~einem beflissenen Schüler~~ nach Gesichtspunkten, die ihm in der damaligen Lage der Philosophie entscheidend schienen, nachträglich geordnet, nach dem Tode Plotins als Ganzes herausgegeben, ohne dass der Autor ~~auch~~ ~~nur~~ seine eigenen Niederschriften jemals wieder eines Blickes gewürdigt hätte³. So ist der vorgeschriebene Weg der Forschung wohl noch auf lange Zeit hinaus der der Einzelinterpretation. Und tatsächlich ist denn auch eine ~~Un~~menge von Einzeluntersuchungen erschienen, darunter Arbeiten von höchst achtenswerter Sachkenntnis und größtem Fleiße. Die Mehrzahl dieser Arbeiten setzt sich die Erklärung eines solchen Vortrags zum Ziel, nur wenige gehen auf die Begriffe. Genau das ist auch der Fall bei der Lehre Plotins vom Schönen. Wollte man auszählen, welcher Teil der *Enneaden* die meisten Bearbeiter gefunden hat, so würde man ohne Frage I/6, die Abhandlung über die Schönheit finden. Über den Begriff der Schönheit allerdings und seine Bedeutung für das Ganze des Plotinischen Denkens ~~konnte ich nicht eine Untersuchung~~ Γ liegt nichts vor / ~~aufzuweisen~~. Dass das seinen guten Grund hat, ist aus dem klar, was ich vorhin sagte; denn jede Untersuchung ~~dieser Art~~ Γ dieses Typs / setzt wenigstens den Begriff des Plotinischen Systems Γ und die Gesamtdarstellung /

¹ Nous signalons ainsi (Γ ... /) les ajouts en marge.

² Le mot est souligné pour renvoyer en marge à un point d'interrogation.

³ En marge, on peut lire *Anm[erkung]* (= remarque). À la fin de l'exposé se trouve toute une page chapeauté également par *Anm[erkung]*. Nous reproduisons donc celle-ci également à la fin.

voraus, während diese jede Untersuchung Γ jener Art / sich mit der historischen und sachlichen Auslegung zufriedengeben darf. Wenn ich ihnen die Resultate einer solchen Untersuchung vorzulegen wage, so weiß ich sehr wohl, dass sie nicht abgeschlossen ist, ja – und das mag eine Entschuldigung sein – nicht abgeschlossen sein kann. ~~Ich~~ So kann ich hier nur versuchen, zu zeigen, dass der Begriff des Schönen einer dieser tragenden Begriffe ist, und ihn wenigstens im Groben mit den übrigen Grundbegriffen in Beziehung zu setzen. Ich hoffe, so wenigstens einen Ausblick auf das Ganze geben zu können ⁴.

/2⁵ Als Ausgang für die Untersuchung bieten sich uns zwei Abhandlungen dar: die 6. der ersten *Enneade* „Über das Schöne“ und die 8. der fünften „Über die intelligible Schönheit“, oder, wenn man die Abfassungszeit berücksichtigen will, die erste und die 28. Untersuchung Plotins.⁶ Es wird sich Γ zeigen erweisen, dass für eine zureichende Interpretation diese beiden Abhandlungen nicht genügen, aber sie zeigen mit völliger Deutlichkeit die Ansätze der Untersuchung bei Plotin und die Probleme, die die Fragestellung und-Lösung dem Betrachter aufgeben.

Wir beginnen mit dem phänomenalen Tatbestand: „Wenn zwei Steine nebeneinander liegen, der eine ungegliedert und unbearbeitet, der andere durch die Kunst in das Bild eines Gottes oder eines Menschen gezwungen, einer Charitin oder einer Muse oder, wenn in das eines Menschen, so nicht in das eines beliebigen, sondern eines, den aus allen Schönen die Kunst gebildet hat, dann erscheint der von der Kunst zur Schönheit der Gestalt (*eidos*) gebrachte schön, nicht weil er ein Stein ist – denn dann wäre der andere gleichermaßen schön –, sondern von der Gestalt Γ durch ? [sic] die Gestalt/, die die Kunst hinzugebracht hat“ (V/8, 1)⁷. Welche Anforderungen sind an diese Form zu stellen? „Was ist es, das die Blicke der Betrachtenden anzieht und sie auf sich lenkt und zu sich wendet und sie sich der Betrachtung freuen lässt?“ (I/ 6, 1). Man erwidert – und das ist auch in Plotins Zeiten die allgemeine Lehre – das Maßverhältnis der Teile, die Symmetrie. Aber dann müssten auch die Teile schön sein, und man würde ins Unendliche gehen müssen, und zweitens, was fast wichtiger ist, gerade das Einheitliche, das Eine könnte keine Schönheit haben, da ohne Teile keine Proportion möglich ist. „Wie wäre“ fragt Plotin „das Gold schön oder wie wäre es schön, den Glanz der Nacht zu schauen?“ (I/6, 1). Besonders aber: Wie wäre dann ein Schönes im nicht Wahrnehmbaren zu

⁴ La fin de la phrase “Ausblick auf das Ganze geben zu können” a été ajoutée à la main.

⁵ Nous signalons ainsi (/ et nombre correspondant) le début d’une nouvelle page.

⁶ C’est à son disciple Porphyre que l’on doit la réunion et l’organisation sous le titre d’*Ennéades* des cinquante-quatre traités répartis en six groupes de neuf (d’où la possibilité de rendre « ennéade » par « neuvaine »). Weil se réfère donc ici à la distinction traditionnelle entre ordre systématique et ordre chronologique des *Ennéades*.

⁷ Weil donne les références au texte des *Ennéades* sous la forme suivante : V (numéro de l’*Ennéade*), 8 (numéro du traité de l’*Ennéade*) et 1 (numéro du chapitre du traité). Mais comme il ne donne pas toujours le chiffre romain pour le numéro de l’*Ennéade*, nous avons homogénéisé.

erklären? Wie könnte eine Tugend, ein Ziel, eine Erkenntnis schön oder hässlich sein? Gibt es eine Symmetrie oder Asymmetrie von Sätzen? ⁸

Offenbar hilft die Versenkung in die Phänomene nicht weiter, solange man die Charaktere der Phänomene aus diesen selbst zu erklären versucht. Es muss ein neuer Anlauf genommen werden, um verstehen zu lassen, warum die Seele sich freut und sich aufschwingt und, wie es mit dem Ausdruck des Γ platonischen / *Phädrus* heißt, „sich befiedert“⁹. Was ist ~~dann~~ das Gemeinsame zwischen der schönen Handlung und dem schönen Steinbild? Was kommt der Seele aus diesen ~~Gegenständen~~ beiden entgegen, dass sie bei sich bleiben und zu sich zurückkehren lässt? Es ist gerade nicht das Geteilte und nicht das am Geteilten, was den Teilen und ihrem Verhältnis untereinander anhängt, sondern das, was den Teilen entgegensteht und die Geteiltheit des Dinges zu überwinden bestimmt ist, die Form selbst, das *Eidos*, das in sich Unteilbare ~~und Eine~~. Zumindest für das sinnliche Objekt ist diese Erklärung einleuchtend. Nicht der gestaltete Stein ist schön, ~~wenn man es genau nimmt~~, sondern die Gestalt am Stein, das Einheitliche, das bleibt, wenn man die Materie fortnimmt, das im Geiste des Künstlers war, bevor es versinnlicht wurde, und das bleiben wird, wenn die tragende Materie zerschlagen wird. ~~Ich will~~ Γ Man tut gut /, die zahlreichen Fragen, die sich hier anschließen, zunächst beiseitesetzen, um den Begriff des /3 Schönen in seiner ganzen Ausdehnung zu entwickeln. Wie das Schöne im Sinnlichen nur dem zugänglich ist, der es einmal erlebt hat, so ist auch das Schöne des Unsichtbaren und Untastbaren nur dem zu verdeutlichen, der ihm bewusst gegenübergestanden hat, der „das Staunen und das süße Erschrecken und die Sehnsucht und die Liebe und die Befiederung unter Freuden“ (I/6, 4)¹⁰ erduldet hat. Es ist auch dies eine Wahrnehmung, aber eine Wahrnehmung der Seele, die nicht den Umweg über die Organe des Körpers nimmt und, wie wir hinzufügen können, nicht die Verdunkelung dieses Durchganges gelitten hat. Und es folgt aus ~~dem~~ ~~Charakter~~ Γ der Art / dieses Erlebnisses, dass seine Charaktere nicht auseinandergelegt werden können.

⁸ Pour Aristote, le critère du Beau est l'accord harmonieux des parties dans le tout (cf. *Poétique*, III, 9-10). En effet, ordre, symétrie et proportion à échelle humaine définissent la beauté. Pour les stoïciens par contre, la beauté consiste uniquement en la symétrie. Au début du III^e siècle, on admettra donc qu'une œuvre d'art était formée d'éléments se fondant en un ensemble équilibré. Mais curieusement les exemples choisis ici expressément comme l'éclair – mais on pourrait aussi mentionner la lumière du soleil ou le feu – n'ont pas de rapport avec une œuvre humaine (et si vient après l'exemple de l'or, celui-ci s'inscrit certes dans une œuvre d'art mais n'en peut être le seul élément). C'est que la beauté pour Plotin n'est pas une question d'harmonie ni de partition : la lumière est belle, simple, indivisible.

⁹ L'image se trouve en 251b 2-3. Weil fait partir l'analyse des phénomènes sensibles pour les révoquer en doute comme insuffisants : ils ne permettent pas en effet de comprendre les réjouissances de l'âme qui prend son envol, car celle-ci a perçu en profondeur les phénomènes : les corps perceptibles font signe vers de l'imperceptible.

¹⁰ Plotin, *Ennéades I*, op. cit., p. 99. Il semble qu'à nouveau Plotin pense ici aux objets de la nature qui reflètent le plus directement l'intelligible, comme l'éclair ou l'or (cf. supra). Le fait que la beauté sensible puisse aller jusqu'à susciter un doux effroi montre à quel point les émotions qu'elle suscite sont fortes et complexes. L'idée de peine reliée à celle de joie vient de ce qu'il ne faut pas se laisser séduire par l'expérience du Beau, alors que celle-ci doit être dépassée vers le Bien.

Damit ~~aber~~ tun sich von hier aus die gleichen Fragen auf, die sich schon bei der Betrachtung der sinnlichen Schönheit ergeben mussten. Woran ist denn jetzt eigentlich das Schöne zu erkennen? Die Form siegt über die Materie, sagt Plotin ~~gegenüber~~ die sinnliche im sinnlichen Kunstwerk oder besser gesagt, im Sinnlich-Schönen – denn Plotin kennt den Begriff des Naturschönen ~~und beschränkt~~ ~~gemäss der Ästhetik seiner Zeit sich keineswegs auf die Gebilde der *techné* Γ τέχνη /~~ –, und im Nichtsinnlichen siegt die Form über den Teil der Seele, der dem Stoff verhaftet ist. Das ist klar genug, aber, ~~wenn ich hier meine These formulieren darf~~, es macht eine Ästhetik ~~in unserem~~ Γ im modernen / Sinne schlechthin unmöglich. ~~Ich will~~ Γ Man kann / zunächst davon absehen, dass hier durch den Begriff des Schönen der Handlung Ethik und Ästhetik in eine gefährliche Nähe zueinander gebracht sind. Γ Das liegt im Wort καλός ¹¹/. Halten wir uns an das Sinnlich-Schöne. Auch ~~da~~ schon ergibt sich ~~allein~~ aus der getroffenen Bestimmung eine unlösbare Aporie. Denn Ästhetik als Lehre vom Schönen ist gerade die Lehre von den Formen. Was sie betrachtet, sind, in der Plotinischen Sprache, die *eide* Γ εἶδη /, und zwischen ihnen auswählend und über sie richtend bemüht sie sich, die Bedingungen aufzustellen, unter denen eine Form schön genannt werden kann. Gewiss unterscheidet sie ~~zwischen~~ Stoff und Form, aber der Stoff, von dem sie handelt, ist geformt. Ob ein ~~Tatbestand~~ Γ „dichterischer Stoff“ / dramatisch oder episch „besser“ zu behandeln ist, ist die Frage nach dem Verhältnis von Formen zueinander, genauer gesprochen, die Frage nach der Spezifizierbarkeit einer Form. Für Plotin handelt es sich nicht um ein Urteil über Formen, nicht um das Verhältnis einer allgemeineren und niedrigeren Form zu einer höheren und spezielleren, es handelt sich nicht um das Verhältnis von fundierenden und fundierten Gegenständen, sondern um den metaphysischen Urgegensatz des bloßen Stoffes und der reinen Form, der *hyle* Γ ὕλη / und des *eidos* Γ εἶδος /. So ist schön alles, was geformt ist, soweit es geformt ist, oder, wenn wir ganz genau sind, alles Γ bloß / Geformte ist hässlich, eben weil es geformt, nicht Form ist, denn die Materie, ~~eben~~ als Materie, lässt sich nie restlos von der Form überwinden. Sie vermag nicht, sie ganz aufzunehmen, ein Abglanz ist alles, was ihr zukommt Γ I, 1, 7 f. /. So ist denn alles im Bereich des Sinnlichen mehr oder minder schön, mehr oder minder hässlich, und wenn wir die reine Schönheit finden wollen, so müssen wir uns in das Reich der Formen begeben. ~~Ich brauche nach dem vorhin Gesagten wohl nicht mehr zu begründen~~, Es Γ braucht /, dass der Bereich einer möglichen Ästhetik damit endgültig ver /4 lassen ist. ~~Wenn diese Feststellung verblüffend ist, so-~~

Es ist es vielleicht ~~noch~~ überraschender, dass die Mehrzahl der ~~Behandlungen unseres Themas~~ Γ Abhandlungen¹² / nicht bis zu diesem Punkte vorgedrungen ist, und dass die wenigen, die den

¹¹ καλός = beau.

¹² Il a fallu ici nous appuyer sur la version mise au propre qui livre cette solution, car ce qui est écrit en marge est illisible.

Sachverhalt¹³ erkannt und ausgesprochen haben, sich bei ihm gewissermaßen beruhigten¹⁴: es liege da eine gewisse Aporie vor, die übrigens der ganzen antiken Ästhetik eigen sei: die Aporie, die aus der Identifizierung Verbindung von Gutem und Schönerm folge. Aber man sollte vielleicht weiter fragen. Was bedeutet diese Identifizierung Verbindung? Wie ist sie überhaupt zu halten? Ja, man müsste nach unserer gegenwärtigen Einstellung geradezu fragen: wie kann man auf sie verfallen? So ist zu vermuten Γ offenbar /, dass das Bindeglied im Begriff der Form liegt, und schon der Blick auf Platon zeigt, wie eng die Form mit dem Begriff des absoluten Guten verknüpft ist. In der Tat ist ja die Sonne, die das Ideenreich erleuchtet, nichts Anderes als das *Agathon*.¹⁵ Dass sich diese Anschauung bei Plotin erhält, ist vielleicht gradezu der Grundzug seines Neuplatonismus. Die Idee und das Reich der Ideen – das sind die beiden Begriffe, die ihn von der Modephilosophie seiner Tage, von der Stoa trennt [sic]¹⁶. Er ist nicht so platonisch in den einzelnen Ausführungen, wie man von einem Manne glauben sollte, der sich einen Schüler Platons nennt. Er hat Gedankengut des Peripatos wie der Stoa aufgenommen¹⁷, einige seiner wichtigsten Sätze sind ohne Rückgang auf die Lehren des Aristoteles gar nicht zu verstehen Γ unverständlich /. Aber im Grundproblem, in der Frage nach dem Menschen, der Art seines Seins und dem Ziel seiner Existenz ist er ~~orthodox~~ Γ reiner Platoniker /. Allerdings, könnte er gestaltet das übersinnliche Reich anders aus als sein Lehrer. Aber man kann ihn vielleicht gerade darum Γ ist er / einen echter Platonschüler nennen; denn es ist die gleiche Aufgabe, die alle Abtrünnigen der Akademie getrieben hat, die auch ihn zu dieser Erweiterung veranlasst: die Frage, wie denn nun tatsächlich der kontinuierliche Fortgang von der Ideensonne, dem *agathon*, zum einzelnen irdischen Ding, zu diesem oder jenem Vorgang in der sensiblen Welt zu denken sei. Er konstruiert, und das Prinzip dieser Konstruktion, auf die hier einzugehen ich mir leider versagen muss, ist echt platonisch, und echt platonisch ist auch die Doppelheit des Weges, auf dem sich die Konstruktion vollzieht¹⁸.

Ob wir von oben, vom *ekei* Γ ἐκεῖ / oder von unten, *entautha* Γ ἐνταῦθα / unseren Ausgang nehmen, immer ergibt sich Folgendes: im Mittelpunkt steht das Eine, das Gute, der Gott, prädikatlos,

¹³ Les « faits », ce sont ici la disparition de l'esthétique causée par la doctrine du beau.

¹⁴ Face à cette dernière phrase, on peut lire en marge : „Belege!“ Weil se rappelle à lui-même qu'il doit donner ses sources.

¹⁵ *Agathon* = le Bien.

¹⁶ Contrairement à ce qu'affirme ici Weil, on fera remarquer que le stoïcisme était déjà passé de mode à l'époque de Plotin. L'effet de mode constaté remonte en fait à au moins un siècle avant. En effet, alors que la première période du stoïcisme débute avec Zénon, Cléanthe et Chrysippe (fin du IV^e et III^e siècles av. J.-C.) et que le stoïcisme moyen, avec Panetius et Posidonius occupe les II^e et I^{er} siècles av. J.-C., la dernière phase, dite impériale, s'étend avec Sénèque, Épictète et Marc Aurèle, aux I^{er} et II^e siècles apr. J.-C.

¹⁷ Weil relève ici à juste titre l'aspect syncrétique du néoplatonisme plotinien.

¹⁸ Admettant avec Platon que le lieu d'aboutissement de l'ascension est le Bien, Plotin indique deux étapes : « La première part des choses d'ici-bas ; la seconde est pour ceux qui, parvenus déjà dans l'intelligible et y ayant pour ainsi dire posé le pied, sont forcés de cheminer jusqu'au sommet. » (I/3, 1, Plotin, *Ennéades*, I, texte établi et traduit par Émile Bréhier, Paris, Les Belles Lettres, 1976). Il s'agirait donc des deux parties de la ligne décrite dans la *République*.

nur in négative Theologie erfassbar, richtiger gesagt, quasi erfassbar¹⁹, nur dem Schauen Γ in der Vereinigung (ἔνωσις) / wahrhaft zugänglich. Um ihn, der Kreis des Geistes, ausgedehnt, aber ruhend, Vielheit, aber in der Einheit. Als Drittes dann, bewegter Kreis um den ruhenden des Intellekts, die Seele der Welt, noch über dem Materiellen, aber schon in Verbindung mit ihm, und durch sie schließlich der Kosmos, das wohlgeordnete Ganze der materiellen Existenz Γ I/8, 2 /.²⁰

Ich möchte ~~wenigstens~~ anmerken, dass allem äußerlichen Anschein zuwider hier kein Emanationssystem²¹ vorliegt Γ z.B. V/1, 3 /. Es werden keine Geschichten erzählt vom Beginn der Welt, vom Fall eines Teiles des reinen Geistes, keine Rezepte gegeben für die Möglichkeit der Rückkehr zum Ursprung. Allerdings scheint sich ein Widerspruch zu erheben.

¹⁹ Weil a ici en tête ce passage où Plotin se demande comment parler de l'Absolu. Il propose alors la *via negationis* : « Nous pouvons parler de lui, mais non pas l'exprimer lui-même. Nous n'avons de lui ni connaissance ni pensée. – Comment parler de lui, si nous ne le connaissons pas lui-même ? – C'est que, sans le saisir par la connaissance, nous ne sommes pas tout à fait sans le saisir ; nous le saisissons assez pour parler de lui, mais sans que nos paroles l'atteignent en lui-même. Nous disons ce qu'il n'est pas ; nous ne disons pas ce qu'il est » (V/3, 14). Plotin, *Ennéades V*, texte établi et traduit par Émile Bréhier, Paris Les Belles Lettres, 1931, p. 68.

²⁰ Par l'image des cercles concentriques, Plotin décrit la structure hypostatique de monde et nous aide à comprendre l'unité des trois hypostases que sont l'Un, l'Intellect et l'Âme. Cette dernière, bien que se mouvant à l'extrémité des rayons, reconnaît, ainsi que les deux autres, le centre comme sien.

²¹ Weil reprend ici à son compte la réponse négative que H. F. Müller donnait lui-même à la question posée par son article, "Ist die Metaphysik des Plotinos ein Emanationssystem?" (cf. art. cité ci-dessus). A ce sujet, il faut savoir que dans le lot de feuillets conservé par l'IEW concernant Plotin, une page manuscrite intitulée „Dr. Weil“ présente une liste de passages référencés des *Ennéades* et mentionne cette étude accompagnée d'un commentaire dont nous laissons l'entière responsabilité à l'auteur : « Un mauvais article, comme tout ce que Müller écrit sur Plotin ». Comme l'indique déjà le titre de la page („Dr. Weil“), ces notes préparatoires ne peuvent être de la main de Weil. En fait, elles ont été prises par quelqu'un qui les lui a destinées. Or, en comparant l'écriture de cette page avec une lettre manuscrite qui lui fut adressée à l'époque où il venait de se lancer dans son *Ficin et Plotin*, nous pensons pouvoir dire avec certitude que leur auteur est un certain Werner Schwarz, qui aide alors Weil dans ses recherches plotiniennes ([WIA], [CC], Schwarz à Weil, le 14/10/1929). Le thème de la lettre est Plotin et ce même W. Schwarz, dans une lettre précédente, celle-ci dactylographiée ([WIA], [CC], Schwarz à Weil, le 18/09/1929), faisait part à Weil de son travail en cours sur l'allégorèse chez Plotin et tentait de fournir une réponse à Weil relative à la question de savoir si l'on pouvait trouver chez Plotin une « représentation d'une émanation des esprits de la sphère » (Schwarz cite Weil, mais malheureusement, nous n'avons pu retrouver cette lettre, dans laquelle Weil mentionnait également son projet d'édition de *Ficin* qu'il venait de lancer). Dans l'attente de plus amples recherches, Schwarz est d'avis qu'il faut parler d'influence et non d'émanation.

L'argumentation de Müller consistait à dire que l'expression « émanation » (ἀπόρροια, sur la racine du verbe « couler ») est une image et non pas un concept bien défini. C'est donc par métaphore que Plotin parle d'un flux débordant de l'Un. Et parler ainsi est nécessité par le fait qu'on ne peut rien dire sur l'Un, si ce n'est par analogie. En prenant à la lettre l'analogie, on en arrive alors à défendre une doctrine émanatiste, comme le faisaient par exemple les gnostiques, que Plotin précisément combattait. L'âme est en fait énergie créatrice, et non pas débordement. L'Un refermé sur lui-même ne coule pas, mais il crée. Or, pour Weil également, théologie négative et refus de l'émanatisme vont de pair, et les « histoires » que, selon Weil, l'on ne peut alors plus raconter sur la genèse du multiple à partir de l'Un font écho à cette phrase de Müller : « [...] man kann von den Emanationen aus dem göttlichen *Pleroma* zwar allerlei erzählen, aber das ist keine Philosophie mehr, nicht einmal eine Begriffsdichtung. » (p. 425). Fritz Heinemann, que nous avons mentionné en note comme une source possible de Weil, était aussi contre l'émanatisme.

En fait, Hegel avait déjà dit : « Scission, émanation, écoulement ou procession, émergence, chute sont des mots qui dans les temps modernes devaient également être mis à contribution, mais qui en fait ne voulaient rien dire » (cf. G. W. F. Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, Tome 4, *La philosophie grecque*, traduction et notes par Pierre Garniron, Paris, Vrin, 1975, p. 907).

5/ Man kann sagen, dass die Seele des Menschen ein immaterielles sei, und Plotin sagt so. Wie aber kommt dieses Immaterielle in den Körper? Denn dass ein Teil der Seele, ja ein Teil des *nus*²² im Menschen ist, dass ohne Verbundenheit dieses Geistigen mit dem Körper der Mensch nicht Mensch, sondern ein mechanisches Kunstwerk wäre, das ist klar. – Es ist mir leider auch hier nicht möglich, die Frage so weit zu verfolgen, wie es nötig wäre, um dies vielleicht innerste Problem der Plotinischen Philosophie zu klären. Ich muss mich mit einer sehr summarischen Wiedergabe der Lösung, wie sie in den Abhandlungen „Vom Lebewesen“ und „Vom Menschen“ (I/1) Γ u[nd] IV, 8, ~~Über den Abstieg der Seele in die Körper~~ / enthalten ist, begnügen. Es ist das Wesen der Seele, in der Mitte zu stehen zwischen Sinnlichem und Reinem, und zwar von Ewigkeit her. Man kann nicht im eigentlichen Sinne sagen, sie sei gefallen, obgleich Plotin selbst bisweilen von einem Absteigen spricht und Porphyrius in seiner Edition sogar eine der Abhandlungen (IV/ 8) „Über den Abstieg der Seele“ überschrieben hat. Sie ist Mittleres, sie wird es nicht, und als Mittleres hat sie an beiden Naturen (*phuseis*), an der ~~noete~~ ~~und an der esthete~~ Γ νοητή und an der αἰσθητή²³ / teil. Sie ist Teil des *nus* und hat im Teil den ganzen, wie ja auch sie selbst ganz in jedem Teil des Körpers ist²⁴. Allerdings sagt Plotin (IV/8, 7), es wäre besser für die Seele, wenn sie ganz im Intelligiblen wäre; aber, fährt er fort, da ihre Natur einmal so ist, wie sie ist, muss sie am Sinnlichen teilnehmen, schon um ihre Fähigkeiten zu entwickeln. Es ist nicht schuld, dass sie sich der Materie zuwendet – sie gibt nur, wie alles Reiche gibt, und wenn das Entstehen des körperlichen Menschen Schuld ist, so trägt ~~ist~~ Schuld Γ ~~daran~~ an dieser Existenz / der Materie, die den ausgestrahlten Glanz in sich auffängt. Schon daraus ~~sieht man~~ Γ ergibt sich /, dass der körperliche Mensch nicht der wahre Mensch ist. „Das Wort Wir hat zwei Bedeutungen; das eine Mal nehmen wir das Tier mit hinzu, das andere Mal das, was über diesem ist. Das Tier ist der belebte Körper. Der wahre Mensch ist aber etwas Anderes, rein, mit den Tugenden des reinen Geistes, die in der ~~abgesonderten~~ Seele wohnen, die sich absondert, die sich hier schon absondert, hier schon abgesondert ist“. (I/1, 10). So steht der Mensch in der Welt, aber er steht zugleich auch über ihr. Er wohnt im Sinnlichen, aber seine Heimat ist das Übersinnliche. Es kann geschehen, dass er diese Heimat nicht mehr kennt, dass er ihrer nicht gedenkt²⁵, aber sein Bürgerrecht geht ihm nicht verloren. Er kann sich jederzeit das Hinzugesetzte ablegen und sich ganz in den Geist zurückziehen. „Wenn das Gold eine Seele hätte und von sich abstieße, was Erdiges an ihm ist, nachdem es sich vorher nicht kannte, weil es sich nicht als Gold sah, dann würde es sich selbst

²² Il s'agit du νοῦς : l'intellect.

²³ Donc la nature intelligible et la nature sensible.

²⁴ Weil décrit ici la situation duelle dans laquelle se trouve l'âme, qui se porte aussi bien vers le haut que vers le bas. Et dans ce dernier cas, si l'âme est dite chuter, c'est par image, car ce n'est pas par punition qu'elle se perd dans la matière. En fait, l'âme voit dans l'ici-bas un champ d'action et d'expérience, où elle peut déployer ses facultés, comme le suggère d'ailleurs Weil tout de suite après. L'âme, après avoir été attirée par la matière, peut à nouveau se hisser vers le « là-bas ». On notera par ailleurs qu'elle ne cesse jamais d'être une, indivisible, lorsqu'elle est reliée au corps.

²⁵ Alors que la mémoire est une fonction de l'âme, Plotin fait du corps un obstacle à la mémoire. Mais il n'empêche que l'âme puisse oublier des souvenirs liés à la vie sensible.

anstaunen, wenn es sich allein sieht und würde sehen, dass es keine geliebte Schönheit braucht, dass es selbst Herr ist, wenn es man es nur bei sich selbst bleiben ließe."(IV/7, 10).

Ich fürchte, dass dieser Exkurs über Plotins Anthropologie Ihnen den Eindruck gemacht hat, als ob ich von der Sache abschweifte. Aber in Wirklichkeit ist die Frage nach dem Wesen des Schönen nicht von der **6/** Frage nach der Stellung des Menschen im Kosmos zu trennen. Denn nur so ist die Frage nach der Stellung des Menschen zum Kosmos zu beantworten. ~~Es ist klar, dass Diese~~ **Γ** Lehre von / Stellung des Menschen zum Kosmos birgt den Ansatz auch für die Lösung der ethischen Probleme ~~birgt~~. Denn in der Tat: wenn der wahre Mensch gleich ist dem Anteil des Menschen am *nus*, ~~dem Intellekt~~, dem Unsinnlichen im Menschen, so hat das Wesen, das so ausgezeichnet ist, seiner wahren Essenz nach eine Stellung außerhalb dieser sinnlichen Welt und ihr gegenüber. Sein Körper ist ihm lästige Zutat, und auf das Körperliche im Kosmos und am Kosmos sieht er mit einer gewissen Verachtung²⁶. ~~Man möchte annehmen, **Γ**~~ Aber das stimmt nur zu einem Teil /, dass die Konsequenz dieser Einstellung Weltverneinung, Abkehr vom Irdischen ist. Abkehr findet statt oder soll stattfinden gegenüber dem einzelnen Sinnending, sie ist unberechtigt gegenüber dem Ganzen der Welt. Das Einzelne ist materiell und als Materielles zufällig, an seiner Idee gemessen unvollkommen, unschön. Der Geist, der sich ihm ergibt, wird in den Schlamm der Materie gezogen, den er nur schwer verlassen, von dem er sich nur schwer reinigen kann (I/6, 5).

So hält sich ja auch die echte Kunst vom Einzelnen fern: sie will nicht das Ding, sondern die Idee. ~~So ist auch~~ Plotins abschätzige Haltung gegenüber dem Porträt als der Wiedergabe des Einzelnen ~~zu verstehen~~. **Γ** wird daraus verständlich /. Er habe sich geweigert, berichtet Porphyrius in seiner Biographie, sich malen zu lassen: „Genügt nicht“, sagte er, „dieses Bild, das die Natur um uns herumgegeben hat? Muss man auch noch ein Bildnis des Bildes hinterlassen, das noch länger sich erhält, als ob so etwas ein der Betrachtung würdiges Werk wäre?“ (*Vita Pl[otini]* I)²⁷. Es gilt ~~eben~~, zur Idee zu kommen. ~~Es **Γ**~~ Der Künstler **Γ** soll nicht das Bild irgendeines Menschen bilden, sondern ein Bild, „das aus allen Schönen die Kunst gemacht hat.“²⁸ (V/8, 1.) Aber diese Einstellung ~~zum Ziel der Kunst~~ beschränkt sich auf ~~die Wiedergabe dessen, **Γ**~~ das /, was in der Welt ist. Hier kann man nur fortnehmen, was die Materie entstehend hinzugetan hat. Anders ist die Einstellung gegenüber dem Ganzen der Welt. Plotin hat eine eigene Abhandlung ~~gegen die Gnostiker~~ geschrieben „Gegen die, die behaupten, dass der Schöpfer der Welt und die Welt schlecht seien“ (II/9). ~~Es ist nicht mit Sicherheit auszumachen, ob dieser scharfe Angriff sich gegen christliche Abkehr vom Fleische oder~~

²⁶ Dans son *Ficin et Plotin* (cf. *op. cit.*, p. 95), Weil partira de cette notion de mépris du corps de la part de Plotin pour établir ce paradoxe que Ficin, qui se dira néoplatonicien, se soit cependant tant préoccupé de soins à apporter au corps.

²⁷ Porphyre, *La vie de Plotin et l'ordre de ses écrits*, in : Plotin, *Ennéades, I*, texte établi et traduit par Émile Bréhier, Paris, Les Belles Lettres, 1976, p. 1.

²⁸ La personne individuelle n'est que cette raison seconde, reflet de la forme véritable.

~~eine dualistische Gnostik richtet, sicher aber ist, dass~~ Plotin Γ sieht / den Streitpunkt grade darin, dass jene den Kosmos hässlich und schlecht, er ihn gut und schön nennt. Das „vollkommenste Lebewesen“, der *Kosmos noetos*²⁹ teilt sich mit, wie sich der *nus* mitteilt. Sein Spiegelbild in der Materie, unsere sinnliche Welt, musste entstehen, und da sie Geschöpf und Abbild des Vollkommensten ist, kann im Sinnlichen nichts Vollkommeneres gedacht werden. Sie ist Lebewesen, Organismus, Einheit, ausgeglichen in sich. Wenn diese Welt sprechen könnte, würde sie sagen: “ (III/2, 3) Mich hat Gott gemacht, und von dort bin ich entstanden, vollkommen aus allen Lebewesen, mir selbst genug, bedarf nichts und habe nichts nötig, weil alles in mir ist, Pflanzen und Tiere und das Werden alles Gewordenen und viele Götter und Völker der Dämonen und gute Seelen und Menschen, die durch ihre Tugend glücklich sind. Γ Denn es ist nicht so, dass / die Erde geschmückt mit allen Pflanzen und Tieren mancher Art ist und ~~7/ dass nicht kam~~ bis zum Meere die ~~Gewalt~~ Macht der Seele Γ kam / , ~~damit~~ alle Luft Γ jedoch / und aller Glanz des Äthers und der gesamte Himmel nicht der Seele teilhaft wären, – sondern dort sind die Seelen Γ und alle sind gut /, geben den Sternen Leben und der wohlgeordneten und ewigen Drehung des Himmels, die den Geist nachahmt und sich im Kreise bewegt, verständig immer um dasselbe: denn sie sucht nichts draußen. Alles in mir begehrt des Guten und alles erreicht es gemäß seiner Kraft Γ seinem Vermögen/δύναμις / und die Götter in meinen Teilen und die Tiere alle und die Pflanzen und was ~~wenn~~ etwa in mir seelenlos zu sein scheint. Und das eine scheint nur das Sein zu besitzen, anderes das Leben, ~~wieder~~ Γ noch / anderes hat Wahrnehmung, ~~manche~~ schon Vernunft, ~~manche~~ Γ wieder anderes / das volle Leben. Denn man darf nicht das Gleiche vom ~~Ungleichen~~ Γ von dem, was nicht gleich ist / verlangen. Vom Finger nicht das Sehen – sondern ~~das kommt~~ vom Auge zu – dem Finger kommt aber ein anderes, ich meine Finger zu sein und ~~seine Pflicht zu tun~~ Γ seine Natur zu erfüllen/. ~~“Ich glaube, dass diese Stelle ihnen mehr sagen wird über Plotins Weltanschauung, als eine Auseinandersetzung, die hier doch nur dürftig ausfallen könnte.~~ Die Einheit der Welt, die sinnvolle Bezogenheit jedes Teils auf das Ganze, die Schönheit dieses Ganzen ist hier zum tiefsten Ausdruck gekommen. Es ~~Das~~ ist für Plotins ganze Philosophie ~~ungeheuer~~ Γ überaus / wichtig: das Ganze ist schön, nur das Einzelne ist schlecht, eben weil es den ~~Blick~~ Γ Blick / vom Ganzen fortzieht. Es ist lächerlich, die Welt hässlich oder schlecht zu finden, „weil man sich vom Γ einzelnen / körperlichen Ding fernzuhalten hat: “(II/9, 18) Das wäre, wie wenn zwei Leute dasselbe schöne Haus bewohnten und der eine tadelt die Zurüstung und den Baumeister, und bleibt doch in ihm, der andre tadelt es nicht, sagt vielmehr: der Baumeister habe es mit großer Kunst gebaut, wartet aber ~~auf~~ wann die Zeit komme, in der er fortgehen wird, zu der er kein Haus mehr gebraucht, – der erste ~~andere~~ aber glaubt, weiser zu sein und bereitwilliger zum Fortgehen, weil er zu sagen weiß, dass die Mauern aus seelenlosen Steinen und Hölzern gefertigt sind und dass viel zu der wahren Behausung fehle, und er merkt nicht, dass er sich nur dadurch vom

²⁹ Le Cosmos intelligible.

anderen unterschiedlich ist, Γ unterscheidet /, dass er so das Notwendige nicht trägt, und dass so er sich nicht dagegen ereifern würde, wenn er nicht insgeheim die Schönheit der Steine liebte. Man muss aber in Häusern bleiben, solange Γ wenn / man einen Leib hat, Häusern, die gerüstet sind von einer guten verschwisterten Seele, die große Macht hat, ohne Mühe zu bauen“. ~~Es wird jetzt deutlich, wo die eigentliche Bedeutung der Schönheit für Plotin liegt:~~ schön, so können wir jetzt sagen, ist in der Welt der Sinne das, Γ was im Einzelnen und vom Einzelnen auf den Zusammenhang des Ganzen hinweist und auf das, was diesen Zusammenhang verbürgt: das Übersinnliche. Schön ist /, was auf das Übersinnliche hinweist, im Kosmos, der Intelligibles und Materielles umfasst, die Bezogenheit auf das Oberste, das *hen*.³⁰ Von ihm zuletzt empfängt alles Niedrigere seine Würde.

Damit ist aber zugleich schon die ungeheure Bedeutung des Schönheitserlebnisses³¹ gegeben. Wer vom Sinnlichen zum Übersinnlichen den Weg finden will, wer den wahren Menschen aus seiner Verbindung mit dem Stoffe zu lösen trachtet, für den bietet sich als einziges Anzeichen des Höheren das Schöne. Die Schönheit ist ~~so~~ das Vehikel aller sittlichen Bildung. Das ist keine Folgerung, die Γ man / ~~wir mit zusammengetragenen Stellen~~ künstlich stützen müsste: Plotin selbst hat dies **8/** in einer eigenen Abhandlung dargelegt. (I/3) „Welche Wissenschaft“ so sagt er, „oder welche Methode oder welche Tätigkeit führt uns dort hinauf, wohin wir gehen sollen? [...]“³² und was muss das für ein Mensch sein, der hinaufgeführt werden kann?“ (I/3, 1) . Und auf diese zweite Frage antwortet er: geeignet sei der Philosoph, der Freund des Schönen, der musische Mensch und der Liebende³³. Dass der Philosoph unter den Aufgezählten ist, versteht sich von selbst Γ und wir brauchen ihn nicht weiter zu berücksichtigen, denn der musische Mensch wandelt sich zum Liebhaber Liebenden ~~des Schönen /~~; aber die übrigen drei – eigentlich sind es nur zwei, der Liebhaber des Schönen und der Liebende, – sind nur durch das Schöne in Verbindung mit dem Intelligiblen Reich, und so hat ihre Erziehung durchaus vom Schönen zu beginnen: „(Der musische Mensch) ist leicht beweglich und beflügelt zum Schönen, aber nicht recht im Stande, sich aus sich zu bewegen, hingegeben dem Zufälligen [...]. Man muss ihm zeigen, dass das, zu dem er beflügelt war, jenes war, die intelligible Harmonie und das Schöne in ihr und das Schöne überhaupt, nicht irgendein Schönes“. Γ (I/ 3, 1) / Und ähnlich ist es beim Liebenden: „(I/3, 2) Man muss ihm zeigen, dass in allen Körpern dasselbe ist,

³⁰ L'*hen* = l'Un.

³¹ En termes de théologie négative, l'Un serait la négation du multiple. Mais Weil tient cependant à souligner qu'il peut être vu de manière moins négative, et ce comme un principe de valorisation métaphysique du sensible. On n'apprend certes pas par là ce qui fait l'essence ou la nature de l'Un, mais on définirait ainsi rationnellement sa relation au sensible. Mais intervient tout de suite après l'élément irrationnel que constitue l'expérience vécue.

³² Plotin se pose donc ici la question de savoir quelles voies suivre pour atteindre l'accomplissement de soi : il y en a deux : l'une part du sensible pour s'élever vers le haut, tandis que l'autre est réservée à ceux qui sont déjà parvenus au *ccsmos noetos*. Et c'est de là que ces derniers doivent poursuivre leur chemin jusqu'à ce qu'ils soient arrivés à destination.

³³ Plotin reprend ici sans commentaire la doctrine de la prédestination du *Phèdre* : ceux qui sont qualifiés – et ce sont ici les mêmes – le sont par une disposition innée.

und dass es etwas anderes ist als die Körper, dass es von woanders her kommt, dass es in anderem mehr ist, muss ihm schöne Handlungen und schöne Gesetze zeigen [...] und von den Tugenden darf man schon zum Intellekt aufsteigen, zum Seienden.“³⁴ Nur der ~~also~~, der das Erlebnis der Schönheit gehabt hat, und mag es noch so dumpf sein, ist befähigt, zum Reinen aufzusteigen.

Es ist damit wohl in aller Klarheit gezeigt, wie wichtig der Begriff des Schönen in der Philosophie Plotins ist. Zu einer Ästhetik Γ , um das zu wiederholen, / kann es selbstverständlich bei dieser Aufgabe des Begriffes nicht kommen. Aber die ~~ganze Ethik~~ Γ Möglichkeit des „echten“ Lebens / ist auf ihm begründet. Das *aphhele panta* (V/3, 17)³⁵ wird nur so anwendbar. Wenn ich fortnehmen soll, was die Materie an Übrigem und deswegen Schlechtem zu mir hinzugetan hat, wodurch sie das eigentliche Wesen, den wahren Menschen in mir verdeckt und gefährdet, so bleibt mir kein anderer Wegweiser, als das Schönheitserlebnis. Allerdings, die Sittenlehre beschäftigt sich nicht nur mit diesem Aufstieg zum Intelligiblen, sie spricht auch von den Tugenden des tätigen und täglichen Lebens. Aber diese Tugenden sind nur von geringem Wert. ~~Die gleiche Einstellung, die sich im Gleichnis von den beiden Hausbewohnern zeigte, spricht sich auch in der Auffassung der Sittenlehre aus:~~ „Für den Weisen werden die Taten ³⁶ zum Teil auf das Glück hinstreben, zum anderen Teil aber nicht um des Zweckes willen geschehen und überhaupt nicht seinetwegen, sondern wegen des ihm verbundenen Körpers, für den er versorgt und den er erträgt, solange es möglich ist, wie ein Musiker seine Leier, solange er sie gebrauchen kann; wenn es nicht mehr an dem ist, wird er eine andere nehmen, oder er wird aufhören, die Leier zu benutzen und ~~mit der Leier zu wirken~~ Γ die Leier zu spielen /, da er ein anderes Werk ohne Leier hat; sie wird vor ihm liegen, und er wird über sie hinwegsehen, und er wird ohne Instrument singen“ (I/4, 16). ~~So ist also~~ Die eigentliche Tugend Γ ist / weit über die Regelung des täglichen und sinnlichen Lebens erhaben, ~~und Plotin spricht das deutlich genug aus~~ (I/2). Worauf es ankommt, ist einzig und allein der Aufstieg zu Höherem³⁷.

Der Einwand, der sich gegen diese Art des Philosophierens erhebt, ist ebenso naheliegend wie gewichtig. Man kann fragen: wie kommt denn nun eigentlich das Schönheitserlebnis **9/** zu dieser ausgezeichneten Stelle? Man mag den ganzen Aufbau des *kosmos noetos* als gegeben hinnehmen, man mag auch als höchstes Ziel des Menschen ansehen, dass er sich zum Intelligiblen wendet, und

³⁴ La montée pour l'amant se présente de la même manière que pour le musicien : par étapes, il doit être mené de la beauté sensible à la beauté spirituelle. Il doit d'abord apprendre à rassembler sous le concept de beau tous les beaux corps et que ce Beau est identique en tous les corps, mais qu'il est en soi fondamentalement différent de ces corps, qu'il vient donc d'ailleurs et qu'il se trouve représenté exponentiellement dans d'autres objets comme les beaux comportements ou les belles lois. C'est ainsi que l'on dirige son intérêt vers les incorporels comme la beauté des sciences ou des vertus.

³⁵ Le chemin à parcourir pour parvenir à la vraie vie s'achève sur ce fameux *aphhele panta* (« retranche toutes choses », in : Plotin, *Ennéades*, V, texte établi et traduit par Louis Bréhier, Paris, Les Belles Lettres, p. 73).

³⁶ Il s'agit de « toutes les choses répandues autour de lui » et qui font l'objet de son action.

³⁷ C'était donc le sens de la comparaison du sage avec le musicien : Plotin ne voit pas non plus en ce dernier l'artiste-artisan, mais celui dont l'âme s'est libérée du corps.

von der irdischen Welt durch den *kosmos noetos* zum *hen*, zum *agathon*, zum *theos*³⁸ vordringt. Aber wie kann gerade das Erlebnis des Ungeteilten, Ungegliederten, schlechthin Einen ein Schönheitserlebnis genannt werden? – Man könnte sich vielleicht dabei beruhigen, hier eine Paradoxie, eine Verworrenheit, eine Unschärfe im System festzustellen zu wollen. ~~Und tatsächlich muß man sich mit dieser Feststellung begnügen, soweit es die Wahl des Terminus betrifft.~~ Aber die spezifische Art des Philosophierens, die dem Ganzen zugrunde liegt, lässt sich, ~~wie ich glaube,~~ etwas weiter analysieren und genauer bezeichnen, als es mit der bloßen Feststellung ~~der~~ Γ einer / terminologischen Schwierigkeit geschehen kann. Es ist zu dem Zweck einer Untersuchung nötig, der ich bis jetzt geflissentlich aus dem Wege gegangen bin. Wir müssen fragen: Welches Verhältnis besteht zwischen dem *agathon* und dem *kalon*, dem Guten und dem Schönen? Den Ansatz haben wir in den Resultaten des Vorhergehenden. Eine gewisse Verwandtschaft ~~können wir~~ zwischen beiden Γ lässt sich / schon daraus erschließen, dass beide sich sozusagen gegen einen gemeinsamen Gegner richten, gegen die Materie. Das sinnlich Schöne entsteht da, wo die Form die Materie besiegt, das Gute für den Menschen, der aus Körper und Seele besteht, ist die Abwendung vom Stoff. Γ Was ist das Verhältnis von Gott, Schönheit, Mensch? /.

Ist nun das Verhältnis des Schönen zu dem Guten so zu denken, wie es sich etwas Mendelssohn³⁹ vorstellt? Ist das Schöne nur das Bild, unter dem sich die Gottheit, die an sich gut ist, dem endlichen Menschen darstellt? Ich glaube nicht, dass diese Anschauung Plotinisch genannt werden darf, auch wenn sie meistens so bezeichnet wird. In Wirklichkeit setzt sie nämlich nicht nur eine Bezogenheit des Menschen auf Gott, sondern auch eine Bezogenheit Gottes auf den Menschen voraus. Nichts ~~aber~~ ist Plotin fremder, als der Gedanke einer solchen Rücksicht des Einen auf irgendetwas, das unter ihm steht Γ VI/9, 8 /. Für ihn ~~wäre das~~ Γ ist es / eine Unmöglichkeit, das in sich Einheitliche um etwas anderes Sorge tragen zu lassen. ~~Ja seine Empfindlichkeit in diesem Punkte ist so groß, dass.~~ Er Γ spricht / nicht nur „jede Gerichtetheit“ auf etwas dem höchsten Gotte ~~abspricht~~ – er bestreitet sogar jede Beziehung auf sich selbst, da schon diese die Einheit nicht mehr absolut sein ließe. Plotins System ist theozentrisch, nicht anthropozentrisch, ~~wie letzten Endes das ganze Denken der Aufklärung.~~ Alles bezieht sich auf Gott, Gott sich auf nichts. Es gibt eine Vorsehung für den Menschen, aber die ist nicht das Geschäft des Höchsten, sie wird vom niedrigsten der reinen Wesen besorgt, von der Weltseele. Man darf auch nicht sagen, dass in der ganzen Anlage des Weltsystems diese Vorsehung des Höchsten enthalten sei; denn ~~wie wir sahen,~~ es handelt sich nicht um ein Emanationssystem, und ~~natürlich~~ noch weniger ~~um~~ von einer Welterschöpfung Γ kann die Rede sein /. Was sich als aufeinander folgend aufweisen lässt, folgt nie der Zeit, immer nur der Würde nach

³⁸ Le *theos* = le dieu.

³⁹ Il pourrait s'agir de cette œuvre de Moses Mendelssohn : *Von den Quellen und Verbindungen der schönen Künste* (Considérations sur les sources et les rapports entre les beaux-arts), 1757.

aufeinander. Dass die Darstellung häufig den Eindruck macht, als handle es sich um ein Werden in der Zeit, liegt nur an den unvermeidlichen Mängeln der Sprache. Plotin selbst hat oft genug darauf hingewiesen, dass ein echtes Nacheinander nicht in Frage kommt. ~~So stehen denn~~ Diese Wesen Γ stehen / von Ewigkeit her über- und untereinander, ihrem Sein nach abhängig vom Höchsten, in dem allein sie ihr Wesen erkennen **10/**. ~~Und~~ Γ Es ist hier entscheidend /, dass das Niedere das Höhere erkennt – das ist für unseren Zusammenhang ausschlaggebend – als das Schöne. Wie sollte es es auch anders erkennen? ~~Denn~~ Das Höhere ist nur darum höher, weil es einfacher ist, nur weil es dem Tieferstehenden, das sich auf es bezieht, mit der Einheit Sinn gibt. Das Tiefere, z.B. der Mensch, braucht es nicht mit Notwendigkeit seinem Sinnverleihenden zuzuwenden, vielmehr ist in ihm ein Prinzip der Freiheit, das ihm die Möglichkeit gibt, in sich zu bleiben. Aber in sich findet es keinen Halt, weil es nicht zur sinnerfüllten Anschauung kommt.

Mit diesem Begriff der sinnerfüllten und sinngebenden Anschauung sind wir, ~~glaube ich~~, erst bei dem tiefsten und darum auch erst bei dem wirklich aufschlussgebenden systematischen Motiv des Plotinischen Denkens gekommen. Von hier aus wird verständlich, warum das Schöne, das wahrhaft Schöne, wie Plotin in aller Schärfe ausspricht formlos ist Γ VI/7, 32 /. Der Sinn seiner Existenz kann nicht die gleiche Seinsart haben, wie das, dem dieser Sinn zuteilwird: „Der *logos* zeigt, dass das Gestalthabende und die Gestalt und das *eidos* jedes abgemessen sind, dass aber dieses nicht ganz und nicht selbstgenügsam und nicht von sich aus schön ist, sondern auch dies gemischt ist. Es müssen also diese schönen Gegenstände abgemessen sein, nicht aber das Wirklich[e] – oder Überschöne; dann aber kann es weder Geformtes sein, noch ein *eidos* sein. Gestaltlos also ist das in erster Linie und zuerst Schöne, und die Schönheit dort oben ist die Natur (*physis*) des intelligiblen Guten [...]. Die Spur des Formlosen ist die Form; dieses also erzeugt die Form nicht die Form dieses, und erzeugt sie, wenn die Materie hinzukommt [...]. Wenn nun liebenswert ist, nicht die Materie, sondern das vom *eidos* zum *eidos* Gebrachte, das *eidos* über der Materie aber von der Seele kommt, die Seele aber reiner das *eidos* ist und liebenswerter und der Intellekt mehr *eidos* als sie und noch mehr liebenswerter (!) [sic], so muss man die erste Natur des Schönen als formlos setzen“ (VI/7, 33). Γ Das Höchste ist die Quelle des Schönen, ~~und wenn man es darum auch vielleicht selbst schön nennen kann~~ und so ist es doch als diese wesentlich über alles Geformte erhaben. Das „Ev, ~~als das Überschöne~~ mehr als schön⁴⁰ und in diesem Sinne nicht mehr schön, gibt der Schönheit Sein und Sinn. Es selbst erschließt sich der Schauung in der $\epsilon\nu\omega\iota\varsigma$ ⁴¹ (VI/ 9, bes[onders] 11), aber / so kommen wir ~~allerdings~~ zuletzt, bei der Betrachtung des *hen*, aus dem Gebiet Γ der Form und / des Schönen heraus. ~~Das ist im Grunde auch mehr durch sprachliche Notwendigkeit zu erklären. Denn es~~

⁴⁰ C'est ainsi que Weil rend le grec « une beauté au-delà de la beauté » (VI, 7/, 32).

⁴¹ L' $\epsilon\nu\omega\iota\varsigma$ = l'union avec l'Un, Dieu ou le Bien. La notion n'apparaît pas en fait dans le passage cité par Weil, mais en VI/1, 26.

~~ist bekannt, und ich brauche das hier nicht zu belegen, dass gerade dem *hen* gegenüber nur noch die Anschauung ein Recht hat. Allerdings und darum kann hier so wenig von Schönheit wie von irgendeinem anderen Prädikat gesprochen werden,~~ Was diese letzte Schauung sieht, ist nicht mehr ein Geformtes, nicht mehr ein Sinnerfülltes, sondern es ist der Sinn schlechthin, Γ der nicht mehr wie ein Anderes vom Anderen angesehen werden kann, sondern den man nur noch in der *unio mystica* fasst (VI/9, 1 f.) /. Wenn Plotin es bisweilen den Gott, häufiger, im Anschluss an Platon, das Gute nennt, so ist damit nichts von seinem Wesen prädiziert. Von der Welt hergesehen, ist es Gott, ist es gut – an sich ist das Eine. Es kann hier nicht entwickelt werden, wie die tieferen Stufen auf dies Zentrum des Sinnes und des Seins bezogen sind, denn dafür wäre die Darstellung der ganzen Metaphysik Plotins nötig. Wir werden darum auch nicht darauf eingehen, wie im *nus* eine Vielheit, damit eine intelligible Materie und so die Möglichkeit der Schönheit im eigentlichen Sinn gegeben ist, während das Eine das Überschöne ist, die Schönheit über das Schöne (VI/7, 32). Wir wollen hier nur festhalten, dass die Beziehung des Niederen zum Höheren, der Stufen zum Höchsten das Verhältnis der Anschauung ist. Damit, ~~scheint mir,~~ schließt sich erst alles wirklich zusammen: Die Lehre **11/** vom Menschen, dessen wahres Wesen im Vermögen liegt, Formen zu schauen, die Ethik, die das tätige Leben wie ein notwendiges Übel nur behandelt, um es auf dem schnellsten Wege zu verlassen, die Lehre vom Schönen, die das Erfreuliche der Natur und der Kunst nur zum Anlass nimmt, an den Formen zu lernen, wie man zu ihrem Urquell aufsteigt. Man kann sagen, und es ist gesagt worden, dass eine unglückselige und für beide Teile schädliche Vermengung von Ethik und Ästhetik sei. Dies hat ohne Frage seine Berechtigung. Aber man darf es nicht in dem Sinne nehmen, dass Plotin ein Empfinden für das Schöne gefehlt habe. Vielmehr müsste man wohl feststellen, dass sein philosophisches Grunderlebnis, wenn ich mich vage so ausdrücken darf, die Anschauung gewesen ist. Die Frage, ob man ihn deswegen einen Mystiker nennen darf, bleibt allerdings wohl offen, bis man sich über die Bedeutung dieses Prädikats geeinigt hat. Versteht man darunter einen erhabenen und erhebenden Wirkkopf, so war er der schärfste Feind aller Mystik⁴². Begreift man darunter einen Philosophen, der von einem nicht weiter begründbaren Urerlebnis, einer einzelnen Uranschauung das Ganze des Seins und des Sinns, übrigens aber mit dem größten Scharfsinn und bewundernswerter Folgerichtigkeit abzuleiten sich bemüht, so hat es vielleicht nie einen größeren gegeben.

⁴² La fin de la conférence de Weil est une allusion au Hegel des *Leçons sur l'histoire de la philosophie*. Dans le chapitre consacré à Plotin, Hegel rappelait en effet l'opinion répandue voulant que sa philosophie n'était que *Schwärmerei*, « vision d'exalté » (cf. G. W. F. Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie, op. cit.*, p. 861). Caractérisation à laquelle s'oppose Hegel, qui ne voyait là rien d'échauffé, l'idée de base de la philosophie plotinienne étant « l'intellectualisme » (*ibid.*, p. 869).

Anm[erkung]

Es ist in diesem Zusammenhang ~~natürlich~~ nicht möglich, die systematischen Motive der plotinischen Kosmologie aufzudecken. Es sei nur kurz darauf angewiesen, dass ~~die~~ eine Interpretation völlig unmöglich wird, sobald man versucht, die Reihe Γ der Wesen / sozusagen von oben nach unten zu lesen. Pl[otin] selbst hat das, soweit ich sehe, auch an keiner Stelle versucht. Immer geht er vom Sinnlichen aus. Es ist ihm, ebenso wie Platon, die Sinnlichkeit das Fragwürdige, der Beginn des Philosophierens, und grade deswegen führt der Weg des Denkens von ihm fort zum Höheren, das als Begründendes, nicht mehr Begründetes (ἀνυπόθετον)⁴³ nur noch auf Grund der Erschauung (θεά) beschrieben, nicht aber mehr erklärt werden kann Γ vgl. bes[onders] I, 3 (ἀναγωγή)⁴⁴ /. Das heißt, dass der Weg der Erkenntnis unten anfängt, der Weg der Ableitung oben. Wir denken diskursiv, ~~d.h.~~ schrittweise, symbolisch, solange wir uns mit ~~den sinnlichen~~ Γ der Vielheit der / Gegenstände befassen. Erst da, wo Denken, das Erkennen des Ganzen aus den Teilen, nicht mehr zureicht, weil wir an das Teillose gelangen, tritt die Schau ein. In alledem liegt kein Gegensatz zur Lehre Platons. Erst im Verhältnis des Urbildes zum Abbild liegt das Neue. ~~Es~~ Zwischen Idee und Ding ist nicht mehr der Abgrund des χωρισμός⁴⁵ den die μέθεξις⁴⁶ zu überbrücken sucht, das Entstehen der Welt – nicht der Zeit, sondern dem Wesen nach – ist nicht mehr dem Mythos allein zugänglich, sondern die Existenz des Sinnlichen ist Γ durch den Ursprung seiner Einheit, die ψυχή⁴⁷, mit dem / ~~in direkter Abhängigkeit vom~~ Intelligiblen, das Intelligible durch seinen Ort, den νοῦς, mit seinem Quell, dem Guten, dem Einen, verbunden. Ist dieser Weg nach oben einmal gewiesen, so kann man ihn natürlich auch herabgehen, eben weil er, im Gegensatz zum platonischen ἐπέκεινα⁴⁸, das den Sprung verlangt, einer und kontinuierlich ist, und kann zeigen, wie das Niedere aus dem Höheren entsteht. Aber die Einheit wird nur durch die Vielheit notwendig, das Schauen nur durch den Gedanken, das Unsinnliche nur durch das Sinnliche. Darum kann nicht gefragt werden, ~~wie denn~~ Γ warum / die Vielheit ~~entstanden~~ sei, sondern wie sie sich in der Einheit erhält, Γ andererseits / nicht, wie Einheit möglich sei, sondern wodurch die Vielheit Bestand habe. Γ Die Getrenntheit des Vielen u[nd] d[es] Einen⁴⁹ u[nd] / die Aufgabe, sich vom Sinnlichen zum Intelligiblen zu wenden, ~~ist~~ sind für Plotin das unbezweifelbare Erbe Platons. Eine systematische Analyse hätte zu zeigen, welche Voraussetzungen damit aufgenommen sind, Voraussetzungen auf die nicht mehr reflektiert wird, und die aus ihren

⁴³ ἀνυπόθετον = anhypothétique.

⁴⁴ Anagogie au sens d'ascension vers l'un ou vers Dieu. Le prosélyte a confiance dans l'enseignement que lui donnent ses maîtres. Sans cette foi, moyen d'instruction, il n'y a pas d'accès possible à la contemplation, mais elle n'appartient qu'aux débuts de l'anagogie.

⁴⁵ Pour que l'anagogie soit possible, la séparation (χωρισμός) d'avec le monde sensible est nécessaire.

⁴⁶ μέθεξις = participation à l'Un.

⁴⁷ ψυχή = l'âme.

⁴⁸ ἐπέκεινα = « au-delà de ».

⁴⁹ Le νοῦς est séparé de l'Un, comme le créé du créateur. Mais dans la perspective de l'anagogie, le νοῦς se rapproche de l'Un.

Wirkungen im Systemaufbau dem Betrachter sichtbar werden.—Für Γ, während für / die Zwecke dieser Abhandlung ~~ist~~ eine doxographische Darstellung der historisch wirksamen Ergebnisse angemessen ist, die natürlich an keiner Stelle den Anspruch erheben kann, an das Wesentliche der plotinischen Philosophie auch nur zu rühren.