

La place du Beau dans la ϕ de Plotin

Mesdames et Messieurs,

Probablement attendez-vous de moi une conférence sur l'esthétique de Plotin, et Γ le nom de /¹ la Société devant laquelle j'ai l'honneur de parler fait apparaître cette attente comme n'étant que trop légitime. Il me faut par conséquent craindre de vous décevoir, si mon but est de montrer qu'on ne peut pas parler d'une esthétique de Plotin au sens propre, et même plus, que le concept de Beau dans le système de Plotin a précisément pour tâche d'aider le philosophe à s'écarter de tout ce qui pourrait être l'objet possible d'une esthétique. Cela semble si paradoxal qu'il me faut sûrement indiquer où mène le chemin avant d'aborder l'examen à proprement parler. – Quand on considère en statisticien² les écrits sur Plotin, ce qui frappe est d'abord le manque de vues d'ensemble et, ce qui montre encore plus clairement la difficulté de cette entreprise, les exposés existants – on peut assurément le dire sans exagérer – sont pour une part insuffisants et, pour l'autre, faux. Cela est dû en partie à de grandes difficultés d'ordre extérieur : la mauvaise transmission, la manière dont tout a été engendré, les notes prises à l'origine, le but qu'ont servi les différentes leçons selon leur intention propre. Avec les *Ennéades*, nous avons toute une série de cours particuliers, de discours, de discussions, consignés sans viser à présenter le système en entier, ordonnés par Porph[yrus], un élève zélé, d'après des points de vue qui lui ont paru après coup décisifs, vu l'état dans lequel se trouvait la philosophie à l'époque, et édités comme un tout après la mort de Plotin, sans que l'auteur ait jamais seulement pu à nouveau jeter un coup d'œil sur ses propres écrits³. Ainsi, le chemin obligé de la recherche sera probablement encore pour longtemps celui de l'interprétation isolée. D'ailleurs est parue effectivement une masse d'interprétations isolées et parmi celles-ci des travaux témoignant d'une compétence très respectable et d'une grande application. La plupart de ces travaux se donne pour but l'explication d'un traité particulier, rares sont ceux qui expliquent les concepts. Et c'est exactement ce qui est aussi le cas avec la doctrine du Beau chez Plotin. Si l'on voulait pointer la partie des *Ennéades* qui a trouvé le plus de personnes ayant travaillé sur le texte, on trouverait indiscutablement I/6, le traité du Beau. Toutefois, je n'ai pu trouver un seul examen, Γ il n'y a rien / sur le concept de beauté ni sur son importance pour l'ensemble de la pensée plotinienne.

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

² Le mot est souligné pour renvoyer en marge à un point d'interrogation. Quant aux livres ou articles consultés, voici quelques travaux que Weil a pu connaître : Arthur Drews, *Plotin und der Untergang der antiken Weltanschauung*, Léna, 1907/ H. F. Müller, "Ist die Metaphysik des Plotinos ein Emanationssystem?" (in: *Plotinische Studien I*, Hermes 48, 1913, pp. 408-425)/ Max Wundt, *Plotin, Studien zur Geschichte des Neuplatonismus*, I Heft, Leipzig, 1919/ Thomas Whittaker, *The Neoplatonists*, 2^e éd., Cambridge, 1916 (la référence apparaît dans les feuillets que Weil a destinés à la préparation du *Ficin et Plotin*) / Fritz Heinemann, *Plotins Entwicklung und sein System*, Leipzig, 1921/ Émile Bréhier, *La philosophie de Plotin*, Paris, 1922/ Edouard Krakowski, *Une philosophie de l'amour et de la beauté – L'esthétique de Plotin et son influence*, Paris, E. de Boccard, 1929.

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.

Qu'il y ait de bonnes raisons à cela ressort clairement de ce que j'ai dit plus haut, car chaque examen de ce genre Γ type / présuppose pour le moins le concept du système plotinien Γ et l'exposé d'ensemble /, tandis que chaque examen Γ de ce genre / peut se contenter de l'interprétation historique et objective. J'ose vous présenter les résultats d'un tel examen, mais je sais très bien qu'il n'est pas achevé et même qu'il ne peut pas être achevé – ce qui pourra être une excuse. Je puis donc ici seulement montrer que le concept de Beau est l'un des concepts principaux et le mettre en rapport, du moins grossièrement, avec les autres concepts fondamentaux. J'espère ainsi du moins pouvoir donner un aperçu sur le tout⁴.

2/ ⁵ Deux traités s'offrent à nous comme point de départ de l'examen: le 6^e de la première *Ennéade*, « Du Beau », et le 8^e de la cinquième, « De la beauté intelligible » ou, si l'on veut tenir compte de l'époque de rédaction, les premier et 28^e examens de Plotin⁶. On montrera Γ verra / que ces deux traités ne satisfont pas à une interprétation suffisante, mais qu'ils montrent très clairement les amorces de l'examen chez Plotin et les problèmes que la thématique et sa solution offrent à l'observateur.

Nous commençons par cet étrange état de fait : « Soit donc, si l'on veut, deux blocs de pierre d'une certaine taille, et placés à proximité l'un de l'autre. L'un ne représente aucune figure déterminée et n'a pas été ouvert : l'autre en revanche a déjà été sculpté artistement et représente l'image d'un dieu ou d'un homme. Forme divine, ce sera celle d'une Grâce ou de l'une des Muses ; forme humaine, ce ne sera pas une silhouette quelconque, mais l'art y aura cristallisé tous les caractères de la beauté humaine. Il paraît alors évident que la pierre qu'aura façonnée l'art, et à laquelle il aura donné la beauté d'une forme, sera belle non du fait d'être pierre – car l'autre serait alors également belle – mais du fait de la forme, qui est précisément ce qu'y introduit l'art » (V/8, 1)⁷. Quelles exigences adresser à cette forme ? « Qu'est-ce donc qui tourne et attire les regards des spectateurs et leur fait éprouver la joie dans la contemplation ? » (I/6, 1)⁸. On répond : le rapport mesuré des parties, la symétrie – et c'est d'ailleurs à l'époque de Plotin la doctrine répandue. Mais alors les parties devraient être belles aussi et il faudrait remonter à l'infini, et deuxièmement – c'est presque plus important –, ce qui est justement homogène, l'Un, ne pourrait pas posséder de beauté, puisque sans parties il n'est pas de proportion possible. « Et l'or, quand est-il beau ? », demande Plotin, « et l'éclair

⁴ La fin de la phrase « pouvoir donner un aperçu sur le tout » a été ajoutée à la main.

⁵ Nous signalons ainsi chaque début de 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 » également par « neuvaine »). Weil se réfère donc ici à la distinction traditionnelle entre ordre systématique et ordre chronologique des *Ennéades* exposée dans la *Vie de Plotin* aux chapitres de 4 à 6.

⁷ Plotin, *Du Beau. Ennéades I, 6 et V, 8*. Préface, traduction et commentaires de Paul Mathias, Paris, Pocket, 1991, p. 72.

⁸ Plotin, *Ennéades I*, texte établi et traduit par Émile Bréhier, Paris, Les Belles Lettres, 1976, p. 94.

que l'on voit dans la nuit, qui fait qu'il est beau ? » (I/6, 1)⁹. Mais en particulier : comment faudrait-il alors expliquer quelque chose de Beau dans le non-perceptible ? Comment une vertu, une fin, une connaissance pourraient-elles être belles ou laides ? Y a-t-il une symétrie ou une asymétrie de théorèmes ?¹⁰

Manifestement, se plonger dans les phénomènes ne sert pas à grand-chose tant que l'on tente d'expliquer les caractéristiques des phénomènes à partir de ceux-ci mêmes. Il faut prendre un nouvel élan pour faire comprendre pourquoi l'âme se réjouit et prend son envol et, pour reprendre l'expression du *Phèdre* Γ de Platon /, « se revêt de plumes »¹¹. Qu'y a-t-il donc de commun entre la belle action et la belle sculpture de pierre ? Qu'est-ce qui, de ces deux objets Γ des deux /, va au-devant de l'âme et les laisse subsister auprès d'elle et revenir à elle ? Ce n'est précisément pas ce qui est divisé ni ce qui dans le divisé se rattache aux parties et à leur rapport entre elles, mais c'est ce qui s'oppose aux parties et qui est destiné à surmonter l'être-divisé de l'objet, la forme même, l'*eidōs*, l'indivisible en soi et l'Un. Cette explication est éclairante, du moins pour l'objet sensible. Ce n'est pas la pierre configurée qui est belle, si on le prend à la lettre, mais c'est la structure de la pierre, ce qui est homogène et qui reste quand on enlève la matière, ce qui était dans l'esprit de l'artiste avant qu'il ne se soit matérialisé et qui restera quand la matière porteuse sera brisée. Pour développer le concept 3/ de Beau dans toute son extension, je veux Γ on fera bien de / laisser d'abord de côté les nombreuses questions qui, ici, s'y rattachent. Tout comme le Beau n'est accessible dans le sensible qu'à celui qui l'a déjà expérimenté, de même on ne peut faire comprendre le Beau de l'invisible et de l'intouchable qu'à celui qui s'est trouvé consciemment face à lui et qui a éprouvé « la stupeur, l'étonnement joyeux, le désir, l'amour et l'effroi accompagnés de plaisir » (I/6, 4)¹². C'est là aussi une perception, mais une perception de l'âme qui ne fait pas le détour par les organes du corps et qui,

⁹ *Ibid.*, p. 96.

¹⁰ 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 pour Plotin la beauté n'est pas une question d'harmonie ni de partition : la lumière est belle, simple, indivisible.

¹¹ 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.

¹² 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.

comme nous pouvons l'ajouter, n'a pas subi l'obscurcissement de ce passage. Il suit du caractère Γ genre / de cette expérience vécue que ses caractéristiques ne peuvent pas être expliquées.

~~Mais~~ Γ De ce point de vue / se posent les mêmes questions qui, déjà, s'ensuivaient nécessairement lors de l'observation de la beauté sensible. A quoi donc le Beau est-il maintenant à vrai dire reconnaissable ? La forme triomphe de la matière, dit Plotin face à Γ à propos de / la forme sensible dans l'œuvre d'art sensible ou, plus précisément, dans le Beau-Sensible – car Plotin connaît le concept de Beau naturel, ~~et selon l'esthétique de son époque, ne se limite aucunement aux productions de la tekhné Γ τέχνη /~~, et dans le non-sensible, la forme triomphe de la partie de l'âme qui est attachée à la matière. C'est suffisamment évident, ~~mais, si je puis ici formuler ma thèse,~~ ceci rend tout à fait impossible une esthétique dans notre Γ au sens moderne. Je veux Γ On peut / d'abord faire abstraction du fait qu'éthique et esthétique sont ici dangereusement rapprochées à cause du concept de la beauté d'une action. Γ Ce qui est déjà dans le mot $\kappa\alpha\lambda\acute{o}\varsigma$ ¹³ /. Tenons-nous-en au Beau-Sensible. De la seule définition que l'on a adoptée résulte ici déjà une aporie insoluble. En effet, l'esthétique en tant que doctrine du Beau est précisément la doctrine des formes. Ce qu'elle considère, ce sont, en terme plotiniens, les ~~eide~~ Γ εἶδη /, et choisissant entre elles et jugeant d'elles, elle s'efforce d'établir les conditions dans lesquelles une forme peut être dite belle. Assurément, elle distingue entre matière et forme, mais la matière dont elle traite est configurée. Se demander s'il est « mieux » de traiter sur le mode dramatique ou épique ~~un fait objectif,~~ une « matière poétique » revient à poser la question du rapport des formes les unes aux autres ; pour le dire plus précisément, c'est la question de la possible spécificité d'une forme. Pour Plotin, il ne s'agit pas d'un jugement sur des formes ni du rapport d'une forme plus générale et inférieure à une forme supérieure et plus spéciale, il ne s'agit pas du rapport d'objets qui fondent et d'objets fondés, mais du contraste métaphysique originel entre la pure matière et la pure forme, la ~~hyle~~ Γ ὕλη / et l'~~eidos~~ Γ εἶδος /. Ainsi, est beau tout ce qui est structuré, pour autant qu'il est structuré ou, si nous sommes tout à fait exacts, tout ce qui est Γ seulement / structuré est laid, justement parce qu'il est structuré et non pas parce qu'il est forme ; car la matière, ~~précisément~~ en tant que matière, ne se laisse jamais surmonter sans reste par la forme. Cette dernière n'est pas capable de l'absorber entièrement. Un reflet, c'est tout ce qu'elle reçoit Γ I/1, 7s. /. Ainsi donc, tout ce qui est du domaine du sensible est plus ou moins beau, plus ou moins laid, et si nous voulons trouver la pure beauté, nous devons nous rendre dans le domaine des formes. ~~Après avoir dit cela, on n'a plus vraiment besoin de justifier que~~ Γ Il suffit / que l'on quitte à jamais le domaine d'une possible esthétique 4/.

~~Si cette constatation est renversante,~~ Il est peut-être encore plus étonnant que la plupart des ~~traitements de notre thème~~ Γ études / ne soient pas parvenues jusqu'à ce point et que les rares qui

¹³ $\kappa\alpha\lambda\acute{o}\varsigma$ = beau.

aient reconnu et exposé les faits¹⁴ se soient en quelque sorte arrêtées là¹⁵ : il y aurait ici une certaine aporie, qui est du reste propre à toute l'esthétique antique : l'aporie résultant de l'identification du lien entre le Bien et le Beau. Mais on devrait peut-être questionner plus avant. Que signifie ~~cette identification~~, ce lien ? Comment seulement le maintenir ? Et là, on devrait vraiment poser la question de notre attitude présente : comment peut-on s'imaginer ce lien ? Il est ainsi à supposer Γ manifeste / que l'élément qui relie se trouve dans le concept de forme, et un regard jeté du côté de Platon suffit à montrer quel lien étroit la forme entretient avec le concept de Bien absolu. En fait, le soleil qui, ~~on le sait~~, illumine le royaume des Idées, n'est rien d'autre que l'*agathon*.¹⁶ Le fait que cette intuition se maintient chez Plotin constitue peut-être le trait vraiment fondamental de son néoplatonisme. L'Idée et le royaume des Idées – ce sont les deux concepts qui le séparent de la philosophie à la mode de son époque, le stoïcisme¹⁷. Dans ses développements particuliers, il n'est pas si platonicien qu'on serait porté à le croire de quelqu'un qui se dit élève de Platon. Il a repris certaines idées du *Peripatos* et de la *Stoa*¹⁸; quelques-uns de ses principes les plus importants ~~ne peuvent pas être compris~~ sont incompréhensibles sans le recours ~~aux théories d'~~ à Aristote. Mais pour le problème fondamental, la question de l'homme, la spécificité de son être et le but de son existence, il est ~~orthodoxe~~ Γ pur platonicien /. Toutefois, il ~~pourrait configurer~~ Γ configure / le domaine suprasensible autrement que son maître. Mais ~~on peut peut-être l'appeler~~, précisément pour cela, c'est un véritable élève de Platon, car c'est une et même tâche qui a animé tous les renégats de l'Académie ~~et qui lui a donné l'occasion de cet élargissement~~ : la question de savoir comment il faut en fait penser le rapport entre le déroulement continu de l'Idée de soleil, l'*agathon*, et l'objet terrestre particulier, tel ou tel événement du monde sensible. Il construit, et le principe de cette construction – mais je dois malheureusement renoncer à m'étendre là-dessus – est authentiquement platonicien, et authentiquement platonicien est aussi la double voie sur laquelle s'accomplit la construction¹⁹.

¹⁴ Les « faits », ce sont ici la disparition de l'esthétique causée par la doctrine du Beau.

¹⁵ Face à cette dernière phrase, on peut lire en marge : „Belegel!“. Weil se rappelle à lui-même qu'il doit donner ses sources.

¹⁶ L'*agathon* = le Bien.

¹⁷ 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.

¹⁸ Weil relève ici à juste titre le caractère synchrétique du néoplatonisme plotinien.

¹⁹ 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*.

Que nous prenions notre point de départ d'en haut, *ekei* Γ ἐκεῖ / ou d'en bas, *entautha* Γ ἐνταῦθα /, en résulte toujours la chose suivante : au centre se trouve l'Un, le Bon, le Dieu, sans prédicat, saisissable seulement en termes de théologie négative, pour être plus précis, quasi-saisissable²⁰, en fait accessible seulement à la contemplation Γ dans l'union (ἔνωσις)/. Autour de lui, le cercle de l'esprit, étendu, mais immobile, la multiplicité, mais dans l'unité. Comme troisième élément ensuite, le cercle en mouvement autour de celui, en repos, de l'intellect, l'âme du monde, encore au-dessus du monde matériel, mais déjà reliée à lui, et par ce lien finalement le cosmos, le tout bien ordonné de l'existence matérielle Γ 1/8, 2 /.²¹

Je voudrais du moins faire remarquer que, contrairement à toute apparence extérieure, on n'a pas à faire ici à un système d'émanation²² Γ p. ex. V/1, 3 /. On ne nous raconte pas d'histoires sur les

²⁰ 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.

²¹ 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.

²² 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 dans l'Introduction). 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

commencements de l'univers, sur la chute d'une partie de l'esprit pur, on ne vous donne pas de recettes pour la possibilité d'un retour à l'origine. Cependant, une contradiction semble se présenter.

5/ On peut dire que l'âme de l'homme est un immatériel, et Plotin le dit. Mais comment cet immatériel pénètre-t-il dans le corps ? Car il est évident qu'une partie de l'âme, voire une partie du *nous*²³, se trouve dans l'homme et que, sans attachement de cet élément spirituel au corps, l'homme ne serait pas homme, mais une œuvre d'art mécanique. – Mais il ne m'est malheureusement pas non plus ici possible de poursuivre la question jusqu'au point où cela serait nécessaire pour clarifier ce problème peut-être le plus intime de la philosophie plotinienne. Je dois me contenter de redonner très sommairement la solution telle qu'elle est contenue dans les traités « De l'être vivant » et « De l'homme » (I/1) Γ et IV, 8, ~~De la descente de l'âme dans les corps~~ / . Il est de l'essence de l'âme de se trouver au milieu, entre le sensible et le pur, et ce, de toute éternité. A proprement parler, on ne peut pas dire qu'elle soit tombée, bien que Plotin lui-même parle parfois d'une descente et que Porphyre ait même, dans son édition, intitulé l'un des traités (IV/8) « De la descente de l'âme ». Elle est quelque chose de médian, elle ne le devient pas et, en tant qu'intermédiaire, elle participe aux deux natures (*physeis*), à la ~~noete~~ et à la ~~esthete~~ Γ νοητή et à ἰαίσθητή²⁴ / . Elle est une partie du *noûs* et elle possède le tout dans la partie, tout comme elle est assurément aussi elle-même entièrement dans chaque partie du corps²⁵. Du reste, Plotin dit (IV/8, 7) qu'il vaudrait mieux pour l'âme qu'elle fût entièrement dans l'intelligible mais, poursuit-il, puisque sa nature est bien d'être comme elle est, elle doit participer au sensible, ne serait-ce que pour développer ses facultés. Ce n'est pas de sa faute si elle se tourne vers la matière – elle ne fait que donner, comme le fait tout ce qui est riche, et si c'est la faute de la naissance de l'homme corporel, elle porte la responsabilité Γ de cette existence / de la matière, qui capte l'éclat qui en émane. De là déjà ~~on voit~~ Γ résulte / que l'homme corporel n'est pas le vrai homme. « Le mot *nous* (= *wir*, A.D.) peut désigner ou bien l'âme avec la bête, ou bien ce qui est au-dessus de la bête. La bête, c'est le corps doué de vie. Autre est l'homme véritable et pur de toute bestialité; il possède des vertus intellectuelles, qui résident dans l'âme même qui se sépare du corps; en notre séjour même, elle peut s'en séparer. » (I/1, 10)²⁶. Telle est la situation de l'homme dans le monde, mais il se trouve en même temps au-dessus de lui. Il habite dans le sensible, mais sa patrie est le suprasensible. Il peut arriver qu'il ne connaisse plus cette

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).

²³ Il s'agit du νοῦς : l'intellect.

²⁴ Donc la nature intelligible et la nature sensible.

²⁵ 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 punitivement 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.

²⁶ Plotin, *Ennéades I*, *op. cit.*, p. 46.

patrie, qu'il ne s'en souviene plus²⁷, mais il n'en perd pas pour autant droit de cité. Il peut à tout moment se défaire de ce qui s'est ajouté en lui et se retirer entièrement dans l'esprit : « Supposez de l'or qui aurait une âme, puis qui ôte toute la boue qui le couvre ; il était d'abord dans l'ignorance de lui-même, il ne voyait pas l'or ; maintenant il s'admire en se voyant isolé de toute chose ; il pense qu'il n'a pas besoin d'une beauté empruntée ; il est assez fort, si on le laisse être à lui-même. » (IV/7, 10)²⁸.

Je crains que cette digression sur l'anthropologie de Plotin ne vous ait donné l'impression que je m'éloigne de mon sujet. Mais, en fait, la question de l'essence du Beau ne peut être dissociée de la question de la place de l'homme dans le cosmos. En effet, c'est seulement ainsi que l'on peut répondre à la question de la place de l'homme par rapport au cosmos. ~~Il est évident que cette doctrine de la position de l'homme face au cosmos renferme aussi un début de solution pour les problèmes éthiques.~~ Car en fait, si l'homme véritable est égal à la part que prend l'homme au *noûs*, l'intellect, le non-sensible en l'homme, l'être qui est ainsi distingué a, selon son essence, une place hors de ce monde sensible et face à lui. Son corps lui est un ajout fâcheux et il considère avec un certain mépris²⁹ le corporel dans le cosmos et ce qui y participe. ~~On aimerait supposer.~~ Mais il n'est qu'en partie vrai que la conséquence de cette attitude soit négation du monde, renoncement au monde terrestre. Le renoncement a lieu ou doit avoir lieu face à l'objet sensible particulier. Face à la totalité du monde, il n'est pas légitime. Le particulier est matériel et, en tant que matériel, mesuré à son Idée, il est contingent, imparfait, laid. L'esprit qui lui succombe est traîné dans la boue de la matière dont il ne peut que difficilement s'extirper et dont il ne peut que difficilement se purifier (I/6, 5).

C'est ainsi que le vrai art, effectivement, se tient éloigné du particulier : il ne veut pas l'objet, mais l'Idée. ~~C'est ainsi qu'on peut comprendre~~ On comprend ainsi l'attitude défavorable de Plotin envers le portrait comme reproduction de l'individu. Porphyre rapporte dans sa biographie qu'il avait refusé de se faire peindre : « N'est-ce pas assez de porter cette image dont la nature nous a revêtus ? Faut-il encore permettre qu'il reste de cette image une autre image plus durable, comme si elle valait qu'on la regarde ? » (*Vita Plotini*)³⁰. Il s'agit justement de parvenir à l'Idée. L'artiste ne doit pas représenter l'image d'une quelconque personne, mais une image « où l'art aura cristallisé

²⁷ 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.

²⁸ *Ibid.*, p. 207.

²⁹ 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.

³⁰ 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.

tous les caractères de la beauté humaine » (V/8, 1)³¹. Mais cette attitude face au but de l'art se limite à la reproduction de Γ ce qui / est dans le monde. Ici, on ne peut qu'enlever ce que la matière a ajouté de défigurant. L'attitude face à la totalité de l'univers est différente. Plotin a écrit un propre traité contre les gnostiques « Contre ceux qui disent que le démiurge du monde et le monde sont méchants » (II/9). On ne peut décider en toute certitude si cette attaque virulente est dirigée contre le renoncement chrétien à la chair ou contre une gnose dualiste, mais ce qui est sûr est que Plotin Γ voit / le point litigieux précisément dans le fait que ceux-ci disent que le cosmos est laid et mauvais, alors que lui, le dit bon et beau. L'« être vivant le plus parfait », le *cosmos noetos*³², se communique comme se communique le *noûs*. L'image qu'il renvoie dans la matière, notre monde sensible, ne pouvait que naître et, comme il est créature et reflet du plus parfait, rien de plus parfait ne peut être pensé dans le sensible. Il est être vivant, organisme, unité, en soi équilibré. Si ce monde pouvait parler, il dirait : « III/2, 3. C'est Dieu qui m'a fait ; venu de lui, je suis parfait ; je renferme tous les êtres animés ; je me suffis à moi-même, et je n'ai besoin de personne, parce que je contiens tous les êtres, plantes, animaux, et tout ce qui peut naître ; j'ai en moi beaucoup de dieux, des peuples de démons, des âmes bonnes, des hommes dont la vertu fait le bonheur. La terre ne s'est point embellie de toutes les plantes et d'animaux de toute sorte, 7/ la mer n'a pas reçu en elle la puissance vitale, pour que l'air, l'éther et le ciel soient tout entiers sans vie ; là-haut sont toutes les âmes bonnes ; elles donnent la vie aux astres et à la sphère culturelle du ciel qui, à l'image de l'intelligence, tourne d'un mouvement circulaire, sagement réglé, toujours autour du même centre, sans rien chercher au dehors. Tous les êtres qui sont en moi désirent le bien ; et chacun l'atteint selon son pouvoir ; tout le ciel est suspendu à lui, ainsi que mon âme tout entière, les dieux qui sont en mes parties, tous les animaux inanimés que je contiens. Ceux-ci ne participent qu'à l'existence ; les plantes ont la vie ; les animaux ont en outre le sentiment ; certains possèdent la raison, et d'autres la vie universelle ; de ces êtres qui sont inégaux, il ne faut pas réclamer un effet égal ; il ne faut pas demander au doigt de voir, mais à l'œil seulement ; au doigt, il faut demander, je pense, d'être un doigt et d'accomplir son office »³³. Je crois que ce passage vous en dira plus sur la conception du monde de Plotin qu'une explication qui serait ici bien trop insuffisante. L'unité du monde, les rapports sensés de chaque partie au tout, la beauté de ce tout est parvenue ici à son expression la plus profonde. Cela est prodigieusement Γ extrêmement / important pour toute la philosophie de Plotin : le tout est beau, seul le particulier est mauvais, précisément parce qu'il entraîne le regard loin du tout. Il est ridicule de trouver le monde laid ou mauvais « parce qu'on doit se tenir éloigné de la chose corporelle particulière : « (II/9, 18) C'est comme si deux hommes habitaient une belle maison ; l'un critique la

³¹ Plotin, *Du Beau. Ennéades, I, 6 et V, 8., op. cit.*, p. 72. La personne individuelle n'est que cette raison seconde, reflet de la forme véritable.

³² Le cosmos intelligible.

³³ Plotin, *Troisième Ennéade*, texte établi et traduit par Louis Bréhier, Paris, Les Belles Lettres, 2002, p. 282.

construction et il reste pourtant dans la maison ; l'autre ne critique pas ; il dit que l'architecte l'a bâtie avec beaucoup d'art ; et il attend que vienne le temps où il s'en ira et n'aura plus besoin de maison. Le premier pense être le plus sage et le mieux préparé à partir, parce qu'il sait nous dire que les murailles sont faites de pierres sans vie et de bois, et qu'elles sont loin de valoir celles de la maison véritable ; il ne sait pas qu'il se distingue du second, en ne supportant pas les nécessités de sa condition ; aussi bien, on ne s'irrite pas contre elles quand on aime paisiblement la beauté des pierres. Tant que l'on a un corps, il faut demeurer en des maisons construites par une âme bonne et sœur de la nôtre, qui a le pouvoir de bâtir sans peine »³⁴. ~~On voit maintenant clairement où se trouve la véritable signification de la beauté pour Plotin :~~ est beau, pouvons-nous maintenant dire, ce qui dans le particulier et pour le particulier renvoie à la cohésion du tout et à ce qui garantit cette cohésion : le suprasensible. Est beau ce qui dans le monde des sens renvoie au suprasensible, dans le cosmos qui renferme l'intelligible et le matériel, les rapports à ce qui est le plus élevé, l'*hen*³⁵. C'est de lui qu'en fin de compte tout ce qui est situé plus bas reçoit sa dignité.

Mais ainsi est en même temps déjà donnée l'énorme importance de l'expérience vécue de la beauté³⁶. À celui qui veut trouver la voie menant du sensible au suprasensible, à celui qui vise à libérer le vrai homme de son lien avec la matière, à celui-ci s'offre le Beau comme seule marque du plus élevé. La beauté est ainsi le véhicule de toute éducation éthique. Ce n'est pas une déduction que nous devrions que Γ l'on / devrait artificiellement étayer en rassemblant des passages : Plotin lui-même l'a /8 exposé dans un propre traité (I/3) : « Quel est l'art », dit-il, « quelle est la méthode, quelle est la pratique qui nous conduisent où il faut aller ? [...] Que devra être celui qui s'élève ainsi ? » (I/3, 1)³⁷. Et à cette deuxième question, il répond : ceux qui sont qualifiés sont le philosophe, le musicien et l'amant³⁸. Que le philosophe se trouve parmi les personnes énumérées va de soi Γ et nous n'avons plus besoin de tenir compte de lui /, car le musicien se transforme en ami, en amant du Beau ; mais les trois autres, – à vrai dire il n'y en a que deux, celui qui aime le beau et l'amant – sont en relation avec le domaine intelligible uniquement grâce au Beau, et leur éducation doit commencer entièrement par le Beau : « Il [= le musicien] est ému et transporté par la beauté ; incapable de

³⁴ Plotin, *Deuxième Ennéade*, texte établi et traduit par Louis Bréhier. Introduction de Jérôme Laurent, Paris, Les Belles Lettres, 2002, p. 261.

³⁵ L'*hen* = l'Un.

³⁶ 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 par-là pas 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.

³⁷ Plotin, *Ennéades, I, op. cit.*, p. 62. 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 *cosmos noetos*. Et c'est de là que ces derniers doivent poursuivre leur chemin jusqu'à ce qu'ils soient arrivés à destination.

³⁸ Plotin reprend ici sans commentaire la doctrine de la prédestination du *Phèdre* : ceux qui sont qualifiés – et ici, ce sont les mêmes – le sont par une disposition innée.

s'émouvoir de lui-même, il se prête à l'influence des premières impressions venues [...]. Il doit apprendre que les choses qui le transportaient de joie sont des êtres intelligibles, à savoir l'harmonie intelligible, la beauté qui est en elle et, d'une manière absolue, la beauté et non pas telle beauté particulière. »³⁹ Et il en va de même de l'amant : « (I/3, 2) Il faut donc lui apprendre à ne pas s'extasier devant un seul corps; il faut le faire penser à tous les corps, en lui montrant que la beauté, qui est identique en tous, est différente d'eux, que cette beauté leur vient d'ailleurs, et qu'elle se manifeste davantage dans des sortes d'êtres différents des corps, tels que les belles occupations et les belles lois [...] Alors, il faut monter graduellement des vertus à l'intelligence et à l'être »⁴⁰. Seul celui qui a ~~donc~~ vécu l'expérience de la beauté, et toute confuse que celle-ci puisse être, est habilité à s'élever vers le pur.

Assurément, on a ainsi montré très clairement à quel point le concept de Beau est important dans la philosophie de Plotin. Mais Γ pour le répéter /, cela ne peut évidemment pas déboucher, vu la fonction donnée à ce concept, sur une esthétique. Mais ~~toute l'éthique~~ Γ la possibilité de la vie « véritable » / est fondée sur lui. Ce n'est qu'ainsi que peut s'appliquer l'*apphele panta*⁴¹ (V/3, 17). Si je dois enlever ce que la matière a ajouté en moi de reste et donc de mauvais, par quoi elle cache et met en danger l'essence propre, le véritable homme en moi, il ne me reste plus d'autre poteau indicateur que l'expérience de la beauté. Toutefois, la doctrine des mœurs ne s'occupe pas seulement de cette ascension vers l'intelligible, elle parle aussi des vertus de la vie active et quotidienne. Mais ces vertus n'ont que peu de valeur. ~~La même attitude qui se manifestait dans la parabole des deux habitants de la maison s'exprime également dans la conception de la doctrine des mœurs~~ : « Pour le sage, certaines de ces⁴² actions tendent au bonheur ; mais d'autres servent non pas à sa fin ni à lui-même, mais au corps qui lui est lié ; il [= le sage] s'occupe de son corps et le supporte, aussi longtemps qu'il lui est possible, comme un musicien fait de sa lyre, tant qu'elle n'est pas hors d'usage ; alors le musicien en change ; ou bien encore il cesse de se servir de lyre, il s'abstient d'en jouer ; il a maintenant une autre œuvre à accomplir, sans la lyre, il la laisse par terre et la regarde avec mépris ; et il chante sans s'aider d'un instrument » (I/4, 16)⁴³. La véritable vertu se trouve ainsi bien au-dessus de l'organisation de la vie quotidienne et sensible, ~~et Plotin l'exprime~~

³⁹ *Ibid.*, p. 63.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 63. 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.

⁴¹ Le chemin à parcourir pour arriver à la vraie vie s'achève sur ce fameux *apphele panta* (« Retranche toutes choses », in: Plotin, *Ennéades*, V, texte établi et traduit par Louis Bréhier, Paris, Les Belles Lettres, p. 73).

⁴² Il s'agit de « toutes les choses répandues autour de lui » et qui font l'objet de son action.

⁴³ Plotin, *Ennéades*, I, *op. cit.*, p. 85.

avec suffisamment de clarté (I/2). Ce qui importe, c'est purement et simplement l'ascension vers le plus élevé⁴⁴.

L'objection qu'on peut soulever contre cette sorte de philosopher est tout aussi concevable qu'importante. On peut demander : comment donc cette expérience de la beauté se présente-t-elle 9/ à proprement parler dans ce passage remarquable ? On peut prendre comme donnée l'entière construction du *cosmos noetos*, on peut aussi considérer comme étant le but suprême de l'homme qu'il se tourne vers l'intelligible et que, partant du monde terrestre en passant par le *cosmos noetos*, il progresse vers le *hen*, l'*agathon*, le *theos*⁴⁵. Mais comment précisément l'expérience de ce qui n'est pas divisé, pas structuré, de l'Un tout simplement, peut-elle être dite une expérience de la beauté ? – On pourrait peut-être là se tranquilliser en voulant constater ici un paradoxe, une confusion ou encore un manque de netteté dans le système. Et effectivement, on doit se contenter de cette constatation pour autant que cela concerne le choix du terme. Mais cette manière spécifique de philosopher, qui est au fondement de ce tout, peut être, comme je crois, analysée un peu plus avant et caractérisée plus précisément que cela ne peut se faire par la seule constatation de la Γ d'une / difficulté terminologique. Dans ce but, un examen que j'ai jusqu'ici tenté d'é luder intentionnellement est nécessaire. Nous devons nous demander : quel rapport y a-t-il entre l'*agathon* et le *kalon*, le Bien et le Beau ? Nous en avons l'amorce dans les résultats de ce qui précède. Nous pouvons Γ On peut / déjà conclure à une certaine parenté entre les deux à partir du fait que tous deux sont pour ainsi dire dirigés contre un ennemi commun, la matière. Le Beau sensible naît là où la forme triomphe de la matière, le Bien pour l'homme, qui consiste en corps et âme, est de se détourner de la matière. Γ Quelle est la relation entre Dieu, beauté et homme ? /

Faut-il donc penser la relation du Beau au Bien comme se la représente un peu Mendelssohn⁴⁶ ? Le Beau est-il seulement l'image sous laquelle la divinité, qui est en soi bonne, se présente à l'homme fini ? Je ne crois pas que cette conception puisse être dite plotinienne, même si elle est caractérisée ainsi la plupart du temps. C'est qu'en réalité elle ne présuppose pas seulement une relation de l'homme à Dieu, mais aussi une relation de Dieu à l'homme. Mais Rien n'est plus étranger à Plotin que l'idée de tels égards de l'Un envers quelque chose qui lui est subordonné Γ VI/9, 8 /. Pour lui, ee serait Γ c'est / une impossibilité de laisser ce qui est en soi homogène prendre soin de quelque chose d'autre. Et sa sensibilité sur ce point est même si grande qu'il. Il ne dénie pas seulement au dieu suprême « toute orientation » vers quelque chose – Il lui conteste même toute relation à lui-même, puisque celle-ci, à elle seule, ne laisserait plus l'unité dans son état absolu. Le système de Plotin est

⁴⁴ 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 délivrée du corps.

⁴⁵ Le *theos* = le dieu.

⁴⁶ 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.

théocentrique et non pas anthropocentrique, ~~comme en fin de compte toute la pensée des Lumières.~~
 Tout se rapporte à Dieu, mais Dieu à rien. Il y a une providence pour l'homme, mais elle n'est pas l'affaire du suprême, elle est fournie par le plus bas des êtres purs, l'âme du monde. L'on ne doit pas non plus dire que cette providence du suprême est comprise dans l'entière disposition du système du monde ; car, ~~comme nous l'avons vu,~~ il ne s'agit pas d'un système d'émanation et naturellement il ne peut être encore moins question d'une création du monde. Ce qui se présente comme étant une succession ne se succède jamais d'après le temps, mais toujours d'après la seule dignité. Le fait que l'exposé donne souvent l'impression qu'il s'agit d'un devenir dans le temps est dû uniquement aux déficits inévitables de la langue. Plotin lui-même a suffisamment de fois indiqué qu'une vraie succession n'entre pas en ligne de compte. C'est ainsi que les êtres sont, du point de vue de l'éternité, au-dessus et en-dessous des uns les autres, dépendants selon leur être de l'être suprême, en lequel seul ils reconnaissent leur essence **10/**. ~~Et~~ **Γ** Est ici décisif / le fait que l'inférieur reconnaisse le supérieur comme étant le beau – et c'est déterminant pour notre complexe. Comment devrait-il d'ailleurs le reconnaître autrement ? Le supérieur ~~en effet~~ est plus élevé pour la seule raison qu'il est plus simple et qu'avec l'unité il donne du sens à l'être situé plus bas et se rapportant à lui. Ce qui est plus bas, par exemple l'homme, n'a pas besoin, avec la nécessité de la nature, de se tourner vers ce qui lui donne le sens ; au contraire, il y a dans l'homme un principe de liberté qui lui donne la possibilité de rester en soi-même. Mais il ne trouve pas de repos en soi-même parce qu'il ne parvient pas à l'intuition dotée de sens.

Avec ce concept d'intuition dotée de sens et donnant du sens, nous sommes enfin parvenus, ~~je crois,~~ au motif systématique de la pensée plotinienne le plus profond et aussi pour cette raison vraiment révélateur. À partir d'ici, on comprend pourquoi le beau, le vraiment beau, comme Plotin l'exprime en toute acuité, est dépourvu de forme **Γ VI/7, 33 /**. Le sens de son existence ne peut pas avoir le même mode d'être que ce à quoi ce sens est offert. « Le raisonnement fait voir que l'être qui a une forme et la forme elle-même ont une mesure, qu'ils ne sont pas, par conséquent, la réalité totale qui se suffit à elle-même et qui est belle d'elle-même, mais qu'ils résultent d'un mélange. Sans doute ils sont beaux ; mais la réalité véritable, qui est au-dessus du beau, ne doit pas avoir de mesure, et, par conséquent ne doit ni avoir de forme ni être une forme (*eidos*). La réalité première, le Premier est sans forme : à ce degré, la beauté est la nature (*physis*) du bien intelligible [...]. La forme est la trace d'une réalité sans forme ; celle-ci engendre la forme, et non à l'inverse ; elle l'engendre, dès que de la matière se présente [...]. Si donc l'aimable est non pas la matière, mais l'être informé par la forme (*eidos*) ; si la forme (*eidos*) qui est en la matière vient de l'âme ; si l'âme est, à son plus haut degré, forme (*eidos*) et désirable ; si l'intelligence est forme (*eidos*) et désirable à un degré

encore supérieur, il faut admettre que la nature première du Beau est sans forme (VI/7, 33) »⁴⁷. Le plus élevé est la source du Beau ~~et si pour cette raison on peut le nommer peut-être beau~~, et en tant que tel, il est essentiellement au-dessus de tout ce qui est formé. L'«Ev, ~~en tant que Surbeau~~, plus que beau⁴⁸, et en ce sens n'étant plus beau, donne à la beauté être et sens. Lui-même s'ouvre à la contemplation dans l'ένωσις⁴⁹ (VI/9, en part[iculier] 11), mais ~~toutefois~~ c'est ainsi que finalement nous sortons, en contemplant l'*hen*, du domaine Γ de la forme / et du beau. ~~Cela s'explique au fond plus par une nécessité linguistique. Car c'est connu, et je n'ai pas besoin ici de justification, que précisément par rapport au hen seule l'intuition a encore un droit. Toutefois et c'est la raison pour laquelle on peut tout aussi peu parler de beauté que de n'importe quel autre prédicat.~~ Ce que cette dernière contemplation voit n'est plus quelque chose de structuré ni doté de sens, mais c'est tout simplement le sens Γ qui ne peut plus être considéré par l'autre comme un autre, mais que l'on ne saisit plus que dans l'*unio mystica* (VI/9, 1s.). Si Plotin le nomme parfois le Dieu, et plus souvent, à la suite de Platon, le Bien, ce n'est en rien une prédication de son essence. Vu du monde, c'est Dieu, il est bon, – en soi l'Un est. On ne peut développer plus avant comment les niveaux plus profonds sont rapportés à ce centre du sens et de l'être, car pour cela il serait nécessaire d'exposer toute la métaphysique de Plotin. C'est la raison pour laquelle nous n'allons pas non plus aborder la manière dont est donnée dans le *noûs* une multiplicité et, par-là, une matière intelligible et ainsi la possibilité de la beauté au sens propre, tandis que l'Un est plus que le Beau et que la beauté est au-dessus du Beau (VI/7, 32). Nous voulons ici seulement retenir que la relation de l'inférieur au supérieur et celle des degrés menant à l'être suprême est l'affaire de l'intuition. Ainsi, ~~me semble-t-il~~, ce n'est que là que tout se réunit vraiment : la doctrine **11/** de l'homme dont la véritable essence gît dans la faculté de contempler des formes, l'éthique qui traite la vie active comme un mal nécessaire seulement pour la quitter au plus vite, la doctrine du Beau qui saisit ce qui nous réjouit dans la nature et dans l'art seulement comme occasion d'apprendre à partir des formes comment on remonte à leur source originelle. On peut dire, et on l'a dit, que cela représente une confusion malheureuse et ruineuse de l'éthique et de l'esthétique pour les deux parties. Ce qui est sans conteste correct. Mais on ne doit pas l'entendre au sens que Plotin n'aurait pas eu le sens du Beau. Au contraire, il faudrait assurément constater que son expérience philosophique fondamentale, si je puis ainsi m'exprimer vaguement, a été l'intuition. La question de savoir si on peut l'appeler pour cela un mystique reste toutefois ouverte, tant qu'on ne sera pas entendu sur la signification de ce prédicat. Si l'on comprend par là un

⁴⁷ Plotin, *Énéades*, VI (2^e partie). Texte établi et traduit par Émile Bréhier, Paris, Les Belles Lettres, 1938, pp. 106-107.

⁴⁸ C'est ainsi que Weil rend le grec « une beauté au-delà de la beauté » (VI, 7/, 32).

⁴⁹ L'ένωσις = l'union (avec Dieu, le Bien, l'Un)). La notion n'apparaît pas en fait dans le passage cité par Weil, mais en VI/1, 26.

esprit embrouillé sublime et qui nous élève, il fut l'ennemi le plus acharné de toute mystique⁵⁰. Mais si l'on entend par là un philosophe qui s'efforce, du reste avec la plus grande acuité et la logique la plus admirable, de dériver d'une expérience originaire qui ne peut être fondée, à partir donc d'une intuition originelle, le tout de l'être et du sens, il n'y en a en ce sens peut-être jamais eu de plus grand.

Remarque

Dans ce contexte, il n'est ~~naturellement~~ pas possible de mettre au jour les motifs systématiques de la cosmologie plotinienne. Indiquons seulement ~~que l'interprétation~~ qu'une interprétation est tout à fait impossible, dès qu'on essaye pour ainsi dire de lire la série des êtres de haut en bas. Pl[otin] lui-même, pour autant que je sache, ne l'a tenté nulle part. Il part toujours du sensible. Pour lui, comme pour Platon, la sensibilité est ce qui est problématique, le commencement du philosophe, et c'est précisément pour cela que le chemin du penser s'éloigne de ce commencement pour mener au plus élevé, lequel, comme constituant et non plus constitué (ἀνυπόθετον⁵¹), ne peut plus être décrit que sur la base de la contemplation (θεά), mais ne peut plus être expliqué Γ cf. en particulier I, 3 (ἀναγωγή⁵²) / . Cela signifie que le chemin de la connaissance commence en bas, le chemin de la déduction en haut. Nous pensons discursivement, ~~ε. à. d.~~ progressivement, symboliquement, tant que nous nous occupons ~~des objets sensibles~~ Γ de la multiplicité / des objets. C'est seulement là qu'apparaît la contemplation, là où la pensée, la connaissance du tout à partir des parties ne suffit plus parce que nous parvenons à ce qui est dépourvu de parties. Dans tout cela, il n'y a pas opposition à la doctrine de Platon. C'est seulement dans le rapport de l'archétype à sa reproduction que se trouve le nouveau. Il n'y a plus entre l'Idée et l'objet l'abîme du χωρισμός⁵³ que la μέθεξις⁵⁴ cherche à franchir, et la genèse du monde – non d'après le temps, mais selon son essence – n'est plus accessible au seul mythe, mais l'existence du sensible est ~~en dépendance directe de l'~~ Γ reliée à l'intelligible par l'origine de son unité, la ψυχή / ⁵⁵, et l'intelligible par son lieu, le νοῦς, avec sa

⁵⁰ 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).

⁵¹ ἀνυπόθετον = anhypothétique.

⁵² Anagogie au sens d'ascension. 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.

⁵³ Pour que l'anagogie soit possible, la séparation (χωρισμός) d'avec le monde sensible est nécessaire.

⁵⁴ La μέθεξις = la participation (à l'Un).

⁵⁵ La ψυχή = l'âme.

source, le Bon, l'Un⁵⁶. Une fois qu'est indiqué le chemin vers le haut, on peut aussi naturellement le redescendre, précisément parce que, en opposition avec l'ἐπέκεινα⁵⁷ platonicienne, qui exige le saut, le chemin est un et continu et il peut montrer comment le bas naît du haut. Mais l'unité n'est rendue nécessaire que par la multiplicité ~~et elle peut montrer comment~~, l'acte de contempler seulement par la pensée, le non-sensible seulement par le sensible. C'est la raison pour laquelle on ne peut pas demander ~~comment donc~~ pourquoi / la multiplicité est née, mais comment elle se maintient dans l'unité, ~~Γ~~ d'autre part /, non comment l'unité est possible, mais par quoi la multiplicité est durable. ~~Γ~~ L'être-séparé du multiple et de l'Un ainsi que la tâche consistant à se tourner du sensible vers l'intelligible ~~constitue~~ constituent pour Plotin l'héritage indubitable de Platon. Une analyse systématique aurait à montrer quelles présuppositions sont ainsi établies, présuppositions sur lesquelles on ne réfléchit plus et qui sont rendues visibles à l'observateur à partir de leurs effets dans la construction du système, ~~Γ~~ tandis que pour / les fins de cet exposé est appropriée une présentation doxographique des résultats efficaces historiquement, laquelle, naturellement, ne peut à aucun endroit revendiquer ne serait-ce que d'approcher l'essentiel de la philosophie plotinienne.

⁵⁶ 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.

⁵⁷ ἐπέκεινα signifie « au-delà de ».