

– És mégis – mondta –, tudod, hogy nem hívják őket poétáknak, hanem sokféle más nevük van, s az egész poézisnek egy kis részét, mely a zenével és a versmértékekkel foglalkozik, leválasztják, s erre alkalmazzák az egésznek a nevét. Mert csak ezt hívják poézisnek, s azokat, akik az alkotás e részecskéjét birtokolják, poétáknak.

– Igazad van – mondtam.

– Tehát így van | Erósszal is. Általában véve minden emberben minden vágyakozás, amely a jóra és a boldogságra irányul, nem más, mint a nagy és fondorlatos szerelem; de azokra, akik más utakon fordulnak feléje, például a pénzszerzés, a testedzés vagy a filozófia útján, azokra nem mondjuk, hogy szeretnek, se hogy szerelmesek, azok azonban, akik Erósz egy bizonyos alakja után mennek, s arra törekednek, megkapják az egésznek a nevét: szerelem, szeretni, szerelmesek.

– Úgy látszik, igazad van – mondtam én.

– És van egy | olyan tanítás is – mondta –, hogy azok a szerelmesek, akik önmaguk másik felét keresik.¹⁰⁰ Az én tanításom szerint viszont Erósz se nem a félnek szerelme, sem az egészé, hacsak nem jó az a fél vagy az egész, barátom; hiszen az emberek készek a saját lábukat meg a kezüket is levágtatni, ha ártalmasnak találják – pedig az övék. Tehát, úgy látszik, hogy ki-ki nem ahhoz ragaszkodik, ami a sajátja, ha ugyan nem akarja valaki a jót rokonnak és a magáénak nevezni, a rosszat pedig idegennek. Mert az, amit az emberek szeretnek, | nem más, csak a jó. Vagy te másképp gondolsz?

– Zeuszra, dehogy – mondtam én.

– Tehát – szolt ő – mondhatjuk-e úgy egyszerűen, hogy az emberek a jóra vágyakoznak?

– Mondhatjuk – szoltam.

– Hogyhogy? Nem kell-e azt is hozzátenni – mondta –, hogy azért vágnak a jóra, hogy az övék legyen?

– De igen.

– S vajon csak arra, hogy az övék legyen – szolt –, vagy hogy örökre az övék legyen?

¹⁰⁰ V. ö. 191 d - 193 d.

– Ezt is hozzá kell tenni.

– Tehát összefoglalva – mondta –, Erősz annak a vágya, hogy a jó mindig a miénk legyen.

– Tökéletesen igazad van – mondottam én.

b XXV. – Ha mármost Erősz mindig erre vágyik – mondotta ő –, milyen módon és miféle tevékenységgel keresik őt azok, akiknek a buzgalmát és erőfeszítését szerelemnek nevezzük? Miféle tevékenység ez? Meg tudod mondani?

– Ha tudnám, Diotima – mondottam én –, nem csodálnám úgy a bölcsességedet és nem járnék hozzád, hogy megtanuljam mindezt.

– Hát akkor megmondom én neked¹⁰¹ – mondta. – A szerelem: szülés és nemzés a test vagy a lélek szépségében.¹⁰²

– Jóstehetséget kíván, amit beszélsz – mondtam. – Én nem értem.

c – Megmondom hát világosabban – mondta ő. – Az emberek, Szókratész, mind termékenyek, testben és lélekben egyaránt; és amikor egy bizonyos korba jutunk, szülni és nemzeni vágyik a természetünk. Nemzeni pedig nem lehet rútságban, csak szépségben. Nemzésen a férfi és a nő egymásra találását értem. Isteni dolog ez, s a halandó lényben ez a halhatatlan: a foganás és a nemzés.
d Mindez azonban nem mehet végbe olyanban, ami l nem illik hozzá, márpedig a rút semmiképpen sem illik össze az istenivel, a szép viszont összeillik. Így tehát a szépség a szülés és nemzés Moirája és Eileithüiája.¹⁰³ Ezért ha a nem-

¹⁰¹ A következő érv (206 b 7 - e 7) elemzését ld. az utószóban.

¹⁰² A mondat kétféleképpen érthető:

(1) A szerelem: szülés és nemzés a test vagy a lélek szerinti szépben.

(2) A szerelem: a test vagy a lélek szerint való szülés és nemzés a megfelelő időben.

A következőkben Diotima mindkét értelmezést kihasználja:

(1) „Ezért ha a nemzésre és foganásra kész lény a szépség közelébe jut, felvidul ...” (206 d);

(2) „... és amikor egy bizonyos korba jutunk, szülni és nemzeni vágyik a természetünk” (206 c).

¹⁰³ Eileithüia a születésnél segédkező istennő. A Moira, azaz a sors-istennő is jelen van a születésnél. Például Hekabé, Hektór anyja a fia haláláról értesülve ezt mondja:

zésre és fogásra kész lény a szépség közelébe jut, felvidul, előmlik benne az öröm, és nemzeni fog illetve megtermékenyül. Ha azonban a rúthoz közeledik, elkomorul, búsan begubózik, elfordul, összehúzódik, s nem tud szülni, hanem kínlódva hordja tovább a terhét. Innét az a mélységes megrendülés, amit a nemzésre kész és már duzzadó lény a szépség közelében érez: mert ez nagy fájdalomtól szabadítja meg azt, aki hozzájut. Mert Erósz nem a szép szerelme – mondta –, ahogy te gondold, Szókratész.

– Hát akkor mi?

– A szépségben való nemzés és szülés vágya.

– Elfogadom – mondtam én.

– Bizony így van – mondta ő. – És miért éppen a nemzés? Mert a nemzés az, ami a halandóban örök életű és halhatatlan. S abból, amiben az előbb megállapodtunk, szükségképpen következik, hogy a jóval együtt a halhatatlanságra is vágyakozunk, ha egyszer a szerelem annak a vágya, hogy a jó örökre a miénk legyen. Ebből a tanításból szükségképpen következik, hogy Erósz a halhatatlanság vágya is.

XXVI. Tehát ezekre tanítgatott engem, valahányszor a szerelemről beszélt, s azután megkérdezett egyszer:

– Mit gondolsz, Szókratész, mi az oka ennek a szerelemnek és vágyakozásnak? Vagy nem veszed-e észre, milyen sajátos állapotba kerül minden állat, amikor szaporodni kíván, a négylábúak is meg a szárnyasok is? Hogy valósággal betegek, a szerelem egészen feldúlja őket, először, amikor párosodni kívánnak, azután pedig, amikor magzataikat nevelik? Érettük a leggyengébb is kész harcolni a legerősebbel, akár meg is halni, az éhség kínja-
it szenvedni, hogy őket táplálhassa, s akármit megtenni értük. – Az embereknél – mondotta – még azt lehetne hinni, hogy mindezt a meggondolásból teszik; de az állatok-

„neki ezt így szötte a Moira
élete szálához, kezdetben, rögtön amint én
megszültem”
(II. 24. 209 – 211).

nál mi lehet az oka, hogy a szerelem ilyen állapotba hozza őket? Meg tudod mondani?

Megvallottam, hogy nem tudom. Ő pedig azt mondta:

– És azt gondolod, hogy valaha is fogsz érteni a szerelem tudományához, ha ezt nem érted meg?

– Hiszen éppen azért jöttem hozzád, Diotima, mint már az előbb mondtam, mert tudtam, hogy tanítóra van szükségem. Mondd meg hát ennek az okát és minden másnak is, ami a szerelemhez tartozik.

– Ha tehát – mondotta – elhiszed, hogy a szerelem természetűtől fogva annak a vágya, amiben már több ízben megállapodtunk, akkor ne csodálkozz ezen. Mert erre is

d az a tanítás vonatkozik, ami az emberekre: a halandó természet igyekszik lehetőség szerint örökre megmaradni és halhatatlan lenni. Erre pedig csak így képes, szaporodással, mert így mindig újabb, másik lényt hagy hátra a régi helyett. Hiszen ugyanez a helyzet az egyedekkel is: amíg él és úgy emlegetjük, mint aki mindig ugyanaz – például az embert is ugyanannak tartják gyermekkorától öregségéig, pedig semmi sem marad benne ugyanaz, mégis egyformán hívják, holott folyton újjászületik, s valami mindig elpusztul benne, a hajában, a húzában, csontjaiban, a véreben és egész testében.¹⁰⁴ És nemcsak a testtel

e van így, hanem a lélekkel¹⁰⁵ is: a tulajdonságok, szokások, vélemények, vágyak, örömök, bánatok, félelmek, mindez senkiben sem marad mindig ugyanaz, hanem egyes sajátságok megszületnek, mások meg elpusztulnak. S ami
208 még ennél is sokkal furcsább: a nemcsak hogy ismereteink is folyton keletkeznek és pusztulnak, és nem maradunk soha ugyanazok ismereteinkben sem, hanem minden egyes ismeret is elszenvedi ugyanezt. Amit ugyanis tanulásnak nevezünk, az föltételezi az ismeret eltávozását; az ismeret eltávozása a feledés, a tanulás pedig újat tesz a távozó helyébe, és ezen a módon őrzi meg az ismeretet, úgyhogy az mindig ugyanannak látszik. Mert így őrződik és marad meg minden, ami halandó: nem úgy,

¹⁰⁴ Ez a nézet közel áll Hérakleitosz tanításához. V. ö. Hérakleitosz b 49 a, b 91, Platón: *Kratülosz* 402 a.

¹⁰⁵ A *lakomában* Platón nem említi a lélek halhatatlanságát.

hogy mindig teljesen ugyanaz marad, mint I az isteni, ha- b
nem hogy a távozó öregebb egy másikat, újat hagy maga
helyett, amely olyan, mint ő volt. Ez annak a módja, Szók-
ratész, hogy a halandó részt kapjon a halhatatlanságból, a
test is és minden egyéb. A halhatatlanoknál ez persze
másképp van. Ne csodálkozz hát, ha természettől fogva
minden lény megbecsüli magzatát, mert ez a buzgalom és
vágy a halhatatlanság kedvéért lakozik mindenkiben.

XXVII. Én pedig elcsodálkoztam e beszéden és így szól-
tam:

– Csakugyan így lenne ez, bölcs Diotima?

Ő pedig, mint a tökéletes szofisták, azt mondta: c

– Nyugodj bele, hogy így van, Szókratész. Mert ha pél-
dául az emberek becsvágyára tekintesz, csodálkoznod
kellene oktalanságukon, ha nem vennéd figyelembe azt,
amit elmondottam, s csak azt látnád, hogy milyen meg-
döbbentő hatással van rájuk a hírnév vágya, „hogyan halha-
talan dicsőséget szerezzenek örök időkre”,¹⁰⁶ s ezért ké-
szek bármilyen veszélybe rohanni, még inkább, mint
gyermekeikért, vagyonukat is feláldozni, nagy fáradság- d
gal fáradozni, s akár meg is halni. Gondolod-e – mondot-
ta –, hogy Alkésztisz meghalt volna Admétoszért,¹⁰⁷ Ak-
hilleusz utánahalt volna Patroklosznak,¹⁰⁸ vagy a ti Kod-
roszotok kész lett volna előbb meghalni gyermekei ki-
ráltságáért,¹⁰⁹ ha nem hitték volna, hogy „erényük halha-
tatlan emlékezete” megmarad, ami csakugyan ránk is ma-
radt? Távol állt volna tőlük – mondotta: mert úgy gondo-
lom, hogy éppen „erényük halhatatlanságáért” és az efféle
„dicső hírért” tesz meg mindenki mindent, és minél kiválób-
bak, I annál inkább; mert halhatatlanságra vágyakoznak. e

Mármost azok, akik testükben hordozzák a termé-
kenység magvát – mondotta –, azok inkább a nők felé for-

¹⁰⁶ Ebben a bekezdésben négy, idézőjelbe tett verstöredék olvasható.
Szerzőjük ismeretlen.

¹⁰⁷ V. ö. 179 b 5 - d 2.

¹⁰⁸ V. ö. 179 e 1 - 180 a 7.

¹⁰⁹ Kodrosz, Athén legendás királya szándékosan kereste a halált a dór
ostromlókkal vívott csatában, mert jóslatot kapott, amely szerint a dórok
csak akkor tudják bevenni a várost, ha sikerül elkerülniük a király meg-
ölését.

dulnak, így nyilvánul meg bennük a szerelem, s a gyermeknemzéssel „szereznek minden jövőre”, amint vélik, halhatatlanságot, emlékezetet és boldogságot maguknak. Akik pedig I lelkükben termékenyek, mert ilyenek is vannak – mondotta –, akik inkább lelkükben, mint testükben hordozzák a nemzési vágyat, azok azzal terhesek és azt hozzák világra, ami a lélekhez illik. És mi illik a lélekhez? A bölcsesség és minden más erény. Közéjük tartozik minden költő, aki műveket hoz világra, a mesterek közül pedig azok, akiket feltalálónak hívnak. De minden bölcsesség közül a legnagyobb és legszebb, amely az államok és otthonok belső rendjét igazgatja, s ennek a neve mértékletesség és igazságosság.

- b* Ha mármost egy ebből a fajtából való ember, aki I fiatalságától fogva a lelkében hordozza a termékenység magvát, megéri és eljut abba a korba, amikor nemzeni kíván, úgy vélem, ő is körbejár és keresi a szépet, amiben nemzeni tud; mert a rútban nem tudna nemzeni soha. Termékenysége inkább a szép testekhez fogja vonzani, mint a rútakhoz, ha pedig szép, nemes és tehetséges lélekre is talál, annál nagyobb örömmel fogja üdvözölni a kettő együttesét. Az ilyen embert nyomban elárasztja beszédeivel az erényről meg arról, hogy milyennek kell lennie I egy derék férfinak, mivel kell foglalkoznia, s hozzá is fog a neveléséhez. Mert ha megérinti őt a szép, s együtt van vele – akár a közelében, akár pedig a távolból rágondolva –, akkor beléhinti a termékenység magvát, vagyis világra hozza azt, amit régóta ott hordozott magában, s magzatát vele együtt neveli fel; úgyhogy az ilyen emberek a közönséges szülőkhöz képest sokkal erősebb közösségben élnek és szilárdabb barátságban, mert szebb és halhatatlanabb gyermekeket hoztak közösen a világra. El is fogadná mindenki, hogy inkább ilyen gyermekei legyenek, mint I emberi sarjai, s ha Homéroszra tekint és Hésziodoszra, meg a többi költőre, irigyen látja hogy olyan utódokat hagynak maguk után, melyek halhatatlan hírt és emlékezetet szereznek nekik, lévén maguk is halhatatlanok. Vagy ha akarod – mondta –, nézd, milyen gyermekeket hagyott hátra Lükurgosz Lakedaimónban:

9.fejezet

Az élőlények lelkét két képességével határozzuk meg: a megítélés képességével, amely a gondolkodás és az érzékelés funkciója, valamint a helyváltoztató mozgást előidéző mozgatással. Az érzékelésről és az észről ennyit kívántunk megjegyezni, ami viszont a mozgatót illeti, meg kell vizsgálni, hogy mi az a lélekben, ami mozgat: vajon elkülönült része-e a léleknek akár kiterjedés, akár definíció tekintetében, vagy a lélek egésze; ha pedig valamely része, akkor vajon egy további, sajátos rész-e azokon túl, amelyekről beszélni szokás és amelyeket mi is említettünk, vagy pedig ezek egyike? Itt mindjárt az a nehézség merül fel, hogy milyen értelemben beszélhetünk a lélek részeiről, és hány részről beszélhetünk. Bizonyos értelemben ugyanis határtalannak tűnik a számuk, és nem csupán azok léteznek, amelyeket meg szoktak említeni, némelyek a gondolkodó, az indulattal bíró és a vágyódó, mások az értelmes és az értelem nélküli lélekrész között téve különbséget. Mert ama különbségek alapján, amelyeknél fogva ezeket elkülönítik, más, ezektől nagyobb mértékben különböző lélekrészek is mutatkoznak, amelyek itt is szóba kerültek: a tápláló lélekrész, amely jelen van a növényekben is és valamennyi állatban, és az érzékelő lélekrész, amelyet egykönnyen se értelmesnek, se értelem nélkülinek nem tekinthetünk. Ott van továbbá a képzetalkotó lélekrész, amely ugyan mivoltát tekintve valamennyi másik résztől különbözik, de annak az eldöntése, hogy – ha elkülönült részeket tételezünk föl a lélekben – melyikükkel azonos, és melyiküktől különbözik, nem kevés nehézséggel jár. Ezekhez járul még a törekvő lélekrész, amely mind definícióját, mind képességét tekintve a többitől különbözőnek tűnik. Ezt képtelenség is volna elkülöníteni, mert a kívánság az értelmes lélekrészben, a vágy és indulat pedig az értelem nélküli lélekrészben támad: ha három részből áll a lélek, a törekvés mindegyik részében jelen lesz.

Ezzel eljutottunk a jelen előadás tárgyához: mi okozza az élőlény helyváltoztató mozgását? A növekedés és fogyás mozgását ugyanis, amely mindegyikükben jelen van, úgy tűnik, a mindegyikükben jelen lévő nemző- és táplálóképesség okozza. A be- és kilégzést, valamint az alvást és az ébredést a későbbiekben kell szemügyre vennünk, ugyanis ezek is sok nehézséget rejtenek magukban. Ami pedig a helyváltoztató mozgást illeti, azt kell megvizsgálni, mi indítja az élőlényt haladó mozgásra. Hogy nem a táplálóképesség, az világos; ez a mozgás ugyanis mindig valami végett működik, továbbá képzelettel és törekvéssel jár együtt. Semmi sem mozdul meg ugyanis – hacsak nem kényszer hatására – anélkül, hogy törekednék valamire vagy menekülne valamitől. Továbbá ebben az esetben a növények is mozognának, és volna valamiféle szervük az ilyen mozgáshoz.

Hasonlóképpen nem is az érzékelőképesség mozgat. Sok olyan élőlény létezik ugyanis, amely érzékeléssel rendelkezik ugyan, de élete végéig egy helyben és mozdulatlanul marad. Márpedig ha a természet semmit sem alkot hiába és nem hagy el semmit a szükséges szervek közül (kivéve a csonka és fejletlen lények esetében, márpedig az említett élőlények kifejtettek és nem csonkák: ennek jele, hogy nemzőképesek, valamint hogy van érett és hanyatló állapotuk) – ennél fogva a haladó mozgásra szolgáló testrészeik is meglennének.

De az értelmes lélekrész és az úgynevezett ész sem lehet a mozgató. Az elméleti képesség ugyanis nem elmélkedik olyasmin, ami gyakorlati tevékenység tárgya, és semmit sem mond az elkerülendő dolgokról meg

azokról, amelyekre törekednünk kell, márpedig a mozgás mindig egy valamit elkerülő vagy valamire törekvő élőlény mozgása. De még ha szemlél is ilyesmit az ész, nem indít arra, hogy elkerüljük azt vagy törekedjünk rá; például gyakran elgondol valami félelmetes vagy kellemes dolgot anélkül, hogy félelemre indítana – a szív az, ami ilyenkor mozgásba jön, kellemes érzés esetén pedig valamely más testrész. Továbbá ha ösztönöz is az ész, és azt javasolja a gondolkodás, hogy kerüljünk valamit vagy törekedjünk rá, mégsem mozdul az ember, hanem a vágya szerint cselekszik; így tesz például, aki az önuralom hiányában szenved.

És általában azt látjuk, hogy akinek a birtokában van az orvoslás mestersége, nem mindig gyógyít, minthogy a tudás szerint való cselekvést másvalami kormányozza, nem maga a tudás. De nem is a törekvés kormányozza ezt a mozgást: azok ugyanis, akiknek van önuralmuk, még ha fölébred is bennük a törekvés és a vágy, nem azt teszik, amire a törekvés ösztönzi őket, hanem az eszük után mennek.

10. fejezet

Látható, hogy e kettő az, ami mozgást ébreszt: vagy a törekvés, vagy az ész – ha a képzeletet a gondolkodás egyik fajtájának tartjuk. Sokan ugyanis tudásuk ellenében követik képzeleteiket, a többi élőlényben meg sem gondolkodás, sem megfontolás nincs, csupán képzelet. E kettő – az ész és a törekvés – ébreszt tehát helyváltoztató mozgást. Mégpedig az észnek az a fajtája, amely valamely célra irányulva megfontol: a gyakorlati ész. Ez az elméleti észről céljában különbözik. Egy bizonyos célra irányul az összes törekvés is: ami ugyanis a törekvésnek célja, az a gyakorlati ész kiindulópontja. A sorban az utolsó pedig a cselekvés kiindulópontja. Ennélfogva helyesen látjuk, hogy e kettő: a törekvés és a gyakorlati ész a mozgató. A törekvés tárgya ugyanis mozgat; a gondolkodás pedig azért mozgat, mert a kiindulópontja: a törekvés tárgya.

A képzelet is, amikor mozgást ébreszt, ezt nem teszi törekvés híján. Egyetlen fajta hát a mozgató: a törekvő lélek rész. Mert ha kettő mozgatna, az ész és a törekvés, valami közös forma szerint mozgatnának. Mármost látható, hogy az ész nem ébreszt mozgást törekvés nélkül (a kívánság ugyanis törekvés; és amikor valakiben megfontolás hatására mozgás ébred, akkor egyben kívánság hatására ébred benne a mozgás), míg a törekvés még a megfontolás ellenére is mozgást ébreszt; a vágy ugyanis egy fajtája a törekvésnek. – Nos, az ész szava mindig helyes; a törekvésé és a képzeleté meg hol helyes, hol helytelen. Ezért a törekvés tárgya mindig mozgást ébreszt ugyan, csak hogy ez a tárgy vagy a jó, vagy a látszólag jó. Nem mindenfajta azonban, hanem a cselekvés által megvalósítható jó. Cselekvés által megvalósítható pedig az, ami lehet másképp is.

Nos, hogy a léleknek ez a fajta képessége: az úgynevezett törekvés az, ami mozgást ébreszt, nyilvánvaló. Azoknak pedig, akik a lelket részekre osztják, ha képességek szerint osztják föl és különböztetik meg, nagyon sok ilyennel lesz dolguk: tápláló, érzékelő, gondolkodó, megfontoló, valamint törekvő lélek rész. Ezek ugyanis jobban különböznek egymástól, mint a vágyó és az indulatos. Keletkeznek egymással ellentétes törekvések is: ez akkor következik be, amikor az értelem és a vágyak ellenkeznek egymással, ilyen pedig az időérzéssel rendelkező lényeknél fordul elő (az értelem ugyanis ellenállásra buzdít amiatt, ami a jövőben következik be, a vágy meg azzal hat ránk, ami már itt van, mivel a jelen lévő kellemes feltétlenül kellemesnek és feltétlenül jónak tűnik

számunkra azáltal, hogy a jövőt nem látjuk). Ezért fajta szerint egy a mozgató: a törekvő lélek rész mint törekvő (minden törekvést megelőzően pedig a törekvés tárgya: ez ugyanis anélkül ébreszt mozgást, hogy maga mozogna – azáltal, hogy gondoljuk vagy elképzeljük); szám szerint azonban több a mozgató.

Három tényezőt különböztetünk meg: az egyik a mozgató, a másik az, amivel mozgat, a harmadik pedig a mozgó; a mozgató pedig kétféle: az egyik mozdulatlan, a másik meg mozgást ébreszt és maga is mozog. Itt a mozdulatlan a cselekvés által megvalósítható jó, a mozgató és mozgó pedig a törekvő lélek rész. (A mozgó ugyanis azáltal, hogy törekszik valamire, mozog; az aktuális törekvés pedig a mozgás egy fajtája.) A mozgó: az élőlény. Amivel a törekvés mint eszközzel mozgat, az már testi jellegű tényező, ezért a test és a lélek közös tevékenységei között kell tanulmányoznunk.

Most pedig, mintegy címszavakban szólva: az, ami eszköz módjára mozgat, ott található, ahol ugyanaz a dolog kezdet és vég – ilyen például az ízület. Ebben a domború és a homorú a vég és a kezdet (ezért emez nyugalomban van, amaz meg mozog) – és ezek definíció szerint különböznek, de nem különülnek el kiterjedésük szerint. Ugyanis lökés vagy húzás következtében mozog minden. Ezért kell valaminek – mint a körben is – mozdulatlan maradnia, és a mozgásnak ebből kell kiindulnia.

Nos, általánosan szólva az élőlény, mint mondtuk, amennyiben törekvéssel rendelkezik, annyiban képes önmagát mozgatni. Törekvő lény pedig nincs képzelet híján; és minden képzelet vagy értelmi, vagy érzékelő jellegű. Ez utóbbiban a többi élőlénynek is része van.

11. fejezet

Azt is meg kell vizsgálnunk, hogy a tökéletlenül fejlett lényekben, amelyeknek egyedüli érzékül a tapintás jutott, mi a mozgató; vajon lehetséges-e vagy sem, hogy meglegyen bennük a képzelet és a vágy? Látható ugyanis, hogy a fájdalom és a gyönyör megvan bennük. Ha pedig ez megvan, akkor szükségképpen vágy is lesz. De hogyan lehet képzeletük? Vagy talán amiként mozognak is, ám határozatlanul, úgy ezek is megvannak bennük, csak éppen határozatlan módon? Nos, az érzéki képzelet, mint mondtuk, jelen van a többi élőlényben is, a döntéshozással kapcsolatos képzelet viszont csak értelmes lényekben van meg. (Hiszen hogy ezt vagy azt cselekszi-e, annak eldöntése már mérlegelés dolga. És egyetlen mércével kell mérnie, mert a nagyobb jóra törekszenek: ezért több képzetből egyet képes alkotni.) Ezért gondolják a csak érzéki képzetekkel rendelkező élőlényekről, hogy nem rendelkeznek vélekedéssel: mert nem rendelkeznek következtetésen alapuló törekvéssel.¹⁹⁶ Ezért a törekvés nem foglalja magába a döntéshozó képességet. Néha az egyik törekvés győzi le és mozgatja a másikat, máskor meg a másik emezt – ahogy a játékban az egyik labda kiüti helyéből a másikat –, amikor a viselkedés fegyelmezetlenné válik. De természeténél fogva mindig a magasabb rendű az, amelyik az uralkodásra inkább képes és amely mozgást ébreszt. Ennélfogva háromféle mozgás lesz.¹⁹⁷ A tudás képességét azonban nem mozgatja semmi, hanem nyugalomban marad.¹⁹⁸

Mivel pedig az ítéletalkotás és a beszéd egyik fajtája az univerzáléra vonatkozik, a másik meg az egyesre (az egyik ugyanis azt mondja meg, hogy az ilyen és ilyen embernek ezt meg ezt kell cselekednie, a másik pedig azt, hogy ez a cselekedet ilyen és ilyen, én pedig ilyen és ilyen vagyok), ezért vagy ez az utóbbi vélekedés az, ami mozgat és nem az univerzáléra vonatkozó, vagy mindkettő, de úgy, hogy az egyik inkább mozdulatlan marad, a másik meg nem.

1.6 (1)

On Beauty

§1.6.1. Beauty is found for the most part in what is seen, although it is also found in sounds, when these are composed into words, and in all the arts generally.¹ For songs and rhythms are beautiful, too. And beauty is also found by those who turn away from sense-perception towards the
5 higher region; that is, practices,² actions, habits, and types of scientific understanding are beautiful, to say nothing of the beauty of the virtues.³ If there is some beauty prior to these, this discussion will show it.

What, then indeed, is it that has actually made us imagine bodies to be beautiful and our sense of hearing incline to sounds, finding them beautiful? And as for the things that depend directly on the soul, how are
10 all of these beautiful? Is it because all of them are beautiful by one identical beauty, or is it that there is one sort of beauty in the body and another in other things? And what, then, are these sorts of beauty, or what is this beauty?

For some things, such as bodies, are not beautiful due to their substrates, but rather by participation, whereas some things are beautiful in themselves, such as the nature of virtue.⁴ This is so because bodies
15 themselves sometimes appear beautiful and sometimes do not⁵ since what it is to be a body is distinct from what it is to be beautiful. What is it, then, that is present in bodies that makes them beautiful? It is this that we must examine first. What is it, then, that moves the eyes of spectators and turns them towards it⁶ and draws them on and makes them rejoice at

¹ The word μουσική ('art') is, literally, all that is governed by the Muses, including poetry, literature, music, and dance. Later these came to include philosophy, astronomy, and intellectual practices generally.

² The word ἐπιτηδεύματα ('practices') here refers to habitual activities that lead to the acquisition of moral virtue. See *Pl., Rep.* 444E; *Lg.* 793D.

³ See *Pl., Hip. Ma.* 297E6–298B4; *Symp.* 210B6–C7.

⁴ See *Pl., Hip. Ma.* 288A8–289D5; *Phd.* 100C10–103C1; *Symp.* 211B21–25.

⁵ See *Pl., Symp.* 211A3.

⁶ The word ἐπιστρέφειν ('reverting to', here 'turns') is a central semi technical term in Plotinus for the (re-)orientation of the soul in the direction of the One. Cf. 1.2.4.16; 2.4.5.34; 5.2.1.10.

the sight? By finding this and using it as a stepping-stone,⁷ we might also see the rest.

20

It is actually said by everyone that the symmetry of parts in relation to each other and to the whole added to fine coloration makes something beautiful to see.⁸ And, generally, in regard to the objects of sight and all other things, their beauty consists in their symmetry or measure. For those who hold this view, no simple thing will be beautiful; necessarily, beauty will exist only in the composite. The whole will be beautiful for them, while each of the parts will not have its own beauty but will be a contributing factor in making the whole beautiful. But it should be the case that if the whole is indeed beautiful, the parts are also beautiful. For beauty is indeed not made up out of ugly things; all of its parts are beautiful.

25

For these people, the beauty of colours, for example, and the light of the sun, since they are simple, do not have proportion and so will be excluded from being beautiful. Indeed, how [on this view] is gold beautiful? And how about lightning in the night and the stars, which are beautiful to see? And as for the beauty of sounds, the simple ones will be eliminated for the same reason, although it is frequently the case that in the beauty of a whole composition, each sound is itself beautiful.

30

35

Further, when the identical face sometimes actually appears beautiful and sometimes not, though the symmetry remains identical, would we not have to say that beauty is other than the symmetry and that the symmetry is beautiful because of something other than itself?⁹

40

But if they actually pass on to beautiful practices and discourses and attribute their beauty to symmetry, what does it mean to say that there is proportion in beautiful practices or customs or studies or types of scientific understanding?¹⁰ For how could theorems be proportional to each other? If it is because they are in concord, it is also the case that there is agreement or concord among bad theorems. For example, to say 'self-control is stupidity' and 'justice is laughable nobility' is to say two things that are in concord, or in tune, or agree with each other.¹¹

45

Further, then, the beauty of soul just is its virtues and a beauty that is truer than the previous ones. But how are these proportioned? It is not

50

⁷ See Pl., *Symp.* 211C3.

⁸ This is in particular the Stoic view, although it was widely held by others as well. See *SVF* 3.278 (= Stob., *Ecl.* 62.15); 279 (= Cicero, *Tusc.* 4.13.30); 472 (= Galen, *De plac. Hip. et Plat.* 5.3). Also, Pl., *Tim.* 87C4 D8; Ar., *Meta.* 13.3.1078a36 b1.

⁹ Cf. 6.7.22.24 26. ¹⁰ See Pl., *Symp.* 210C3 7, 211C6.

¹¹ See Pl., *Rep.* 348C11 12, 560D2 3; *Gorg.* 491E2.

as magnitudes or numbers that they are proportioned. And since there are several parts of the soul, what is the formula for the combination or the blending of the parts or of the theorems? And what would be the beauty of Intellect taking it in isolation?

§1.6.2. Taking up the matter again, let us say what, then, is the primary beauty in bodies. There is, of course, something that is perceived at first glance, and the soul speaks about it as it does about that with which it is familiar, and takes it in as something that it recognizes and, in a way, is in concord with it. But when it encounters the ugly, it holds back and rejects it and recoils from it as something with which it is not in harmony and as something that is alien to it.¹² We indeed say that the soul, having the nature it does, and finding itself among Beings in the presence of the greater Substantiality,¹³ when it sees something to which it has a kinship¹⁴ or something that is a trace of that to which it has a kinship, is both delighted and thrilled and returns to itself and recollects itself and what belongs to itself.

What sameness is there, then, between the things here and the things that are beautiful in the intelligible world? For if there is a sameness, then we assume that the things are the same. How, then, are things here and there both beautiful? We say that these are beautiful by participation in Form. For everything that is shapeless but is by nature capable of receiving shape or form, having no share in a expressed principle or form, is ugly, and stands outside divine reason.¹⁵ This is complete ugliness.¹⁶

But something is also ugly if it has not been mastered by shape and an expressed principle due to the fact that its matter has not allowed itself to be shaped completely according to form.¹⁷ The form, then, approaches the matter and organizes what is going to be a single composite made from many parts, and guides it into being a completed unity, and makes it one by the parts' acceptance of this; and since the form is one, that which is shaped had to be one, to the extent possible for that which is composed of many parts.

Beauty is, then, situated over that which is shaped at the moment when, the parts having been arranged into one whole, it gives itself to the parts and to the wholes. Whenever beauty takes hold of something that is one and uniform in its parts, it gives the identical thing to the

¹² See Pl., *Symp.* 206D6.

¹³ Substance in the intelligible world is greater than substance in the sensible world. When the soul finds itself among Forms and undescended intellects, it finds itself in the presence of Substantiality.

¹⁴ See Pl., *Phd.* 79D3; *Rep.* 611E2; *Tim.* 90A5 7. ¹⁵ See Pl., *Tim.* 50D7.

¹⁶ Cf. 1.8.9.14 18; 3.6.11.15 27. ¹⁷ See Ar., *GC* 4.3.769b12, 4.770b16 17.

whole. It is, in a way, like craftsmanship, that sometimes gives beauty to a whole house along with its parts, but sometimes it is like the particular nature that gives beauty to a single stone.¹⁸ Thus, a body actually comes to be beautiful by its association with an expressed principle coming from divine Forms.

§1.6.3. The power in the soul that has been made to correspond to beauty recognizes it, and there is nothing more authoritative in judging its own concerns, especially when the rest of the soul judges along with it. Perhaps the rest of the soul also expresses itself by bringing into concord the beautiful object with the form inside itself, using that for judgement like a ruler used to judge the straightness of something.

5

But how does the beauty in the body harmonize with that which is prior to body? How can the architect, bringing into concord the external house with the form of the house internal to him, claim that the former is beautiful?

In fact, it is because the external house is – if you consider it apart from its stones – the inner form divided by the external mass of matter. Being in fact undivided, it appears divided into many parts. Whenever, then, sense-perception sees the form in the bodies binding together and mastering the contrary nature, which is shapeless – that is, whenever it sees an overarching shape on top of other shapes – it gathers together that which was in many places and brings it back and collects it into the soul's interior as something without parts, and at that moment gives it to that which is inside as something which has the harmony and concord that is dear to it. This is just as when a good man sees in the fresh face of a youth a trace of the virtue that is in harmony with the truth that is inside himself.

10

15

The simple beauty of a colour resides in shape and in the mastery of the darkness in matter by the presence of incorporeal light and of an expressed principle or form. This is the reason why fire, above all the other bodies, is beautiful; it has the role of form in relation to the other elements, highest in position, finest of the other bodies, being as close as possible to the incorporeal, and is alone not receptive of the other elements, though the others receive it.¹⁹ For it heats them, but is itself not cooled, and is primarily coloured, whereas the others get the form of colour from it. So, it shines and glows as if it were form. That which fades in a fire's light, unable to dominate the matter, is no longer beautiful, since the whole of it²⁰ does not partake of the form of the colour.

20

25

¹⁸ Presumably, the nature that is the ensouled earth. Cf. 6.7.11.17 36.

¹⁹ See Ar., *GC* 2.8.335a18 21. ²⁰ Reading ὅλον with Kalligas.

As for the non-sensible harmonies in sounds that make the sensible
 30 ones,²¹ they make the soul grasp them so as to have comprehension of
 beauty in the same way, showing the identical thing in another way. It is
 logical that sensible harmonies be measured by numbers, though not by
 every formula but only by one that serves in the production of form for
 the purpose of dominating the matter. And so regarding sensible beauties,
 35 which are actually reflections and shadows that come to matter as if
 they were making a dash there to beautify it and thrill us when they
 appear, enough said.

§1.6.4. Regarding the more elevated beauties not given to sense-
 perception to see, soul sees them and speaks about them without the
 instruments of sense-perception, but it has to ascend to contemplate
 them, leaving sense-perception down below.²² But just as in the case
 5 of the beauties perceived by the senses it is not possible to speak about
 them to those who have not seen them or to those who have never
 grasped them for what they are, for example, those who have been
 blind since birth; in the same way, it is not possible to speak about the
 beauty of practices to those who have not accepted their beauty nor
 about types of sciences and other such things. Nor can one speak
 10 about the 'splendour'²³ of virtue to those who have not even imagined
 for themselves the beauty of the visage of Justice and Self-Control,
 'not even the evening nor the morning star as so beautiful'.²⁴

But such a sight must be reserved for those who see it with that in the
 soul by which it sees such things, and seeing it are delighted and shocked
 and overwhelmed much more than in the previous cases, inasmuch as we
 15 are now speaking of those who have already got hold of true beauties.²⁵
 For these are the states one should be in regarding something which is
 beautiful: astonishment, and sweet shock, and longing, and erotic thrill,
 and pleasurable excitement. It is possible to have these emotions, and
 practically all souls do have them in regard to all the unseen beauties, so
 20 to say, but in particular those souls who are more enamoured of these.
 It is the same with regard to the bodies that all can see, though not
 everyone is 'stung'²⁶ equally by their beauty. Those who are stung
 especially are those who are called 'lovers'.

²¹ See Heraclitus, fr. 22 B 54 DK.

²² See Pl., *Symp.* 210B6 D1; Alcinous, *Didask.* 157.16 20, 165.27 30.

²³ See Pl., *Pbdr.* 250B3.

²⁴ Cf 6.6.6.39. See Ar., *EN* 5.3.1129b28 29 quoting Euripides, *Melanippe*, fr. 486 Nauck².

²⁵ Cf. 6.7.36.4, 39.19; 6.9.4.27. See Pl., *Symp.* 206D8, 212A4 5; *Pbdr.* 259B8; *Rep.* 572A8, 600C6, 608A7.

²⁶ See Pl., *Pbdr.* 251D5.

§1.6.5. We should next ask those who are indeed enamoured of the beauties not available to the senses: 'What state are you in regarding the practices said to be beautiful and in regard to beautiful ways of being in the world and to self-controlled characters and, generally, to products of virtue or dispositions, I mean the beauty of souls?'²⁷ And 'When you see your own "interior beauty",²⁸ what do you feel?' And 'Can you describe the frenzied²⁹ and excited state you are in and your longing to be united with yourselves,³⁰ when extricating yourselves from your bodies?' For this is how those who are truly enamoured feel.

But what is it that makes them feel this way? It is not shapes or colours or some magnitude, but rather they feel this way about soul, it being itself 'without colour'³¹ and having self-control that is also without colour and the rest of the 'splendour'³² of virtues. You feel this way whenever you see in yourselves or someone else greatness of soul or a just character or sheer self-control or the awe-inspiring visage of courage³³ or dignity and reserve circling around a calm and unaffected disposition with divine intellect shining on them all.

We then love and are attracted to these qualities, but what do we mean when we say that they are beautiful? For they are real and appear to us so, and no one who has ever seen them says anything other than that they are real Beings. What does 'real Beings' mean? In fact, it means that they are beautiful Beings. But the argument still needs to show why Beings have made the soul an object of love. What is it that shines on all the virtues like a light?

Would you like to consider the opposites, the ugly things that come to be in the soul, and contrast them with the beauties? For perhaps a consideration of what ugliness is and why it appears as such would contribute to our achieving what we are seeking. Let there be a soul that is actually ugly,³⁴ one that is licentious and unjust, filled with all manner of appetites and every type of dread, mired in fear due to its cowardice and in envy due to its pettiness, thinking that everything it can actually think of is mortal and base, deformed in every way, a lover of impure pleasures, that is, one who lives a life in which corporeal pleasures are measured by their vileness. Shall we not say that, just as in the case of something beautiful added to the soul, this very vileness supervenes on the soul, and both harms it and makes it impure and 'mixed with much evil',³⁵ no longer having a life or sense-perceptions that are pure, but rather living a murky life by an evil adulteration that

²⁷ See Pl., *Symp.* 210B6 C4.

²⁸ See Pl., *Phdr.* 279B9; *Phd.* 83A7.

²⁹ See Pl., *Phd.* 69D1.

³⁰ Cf. 6.7.30.36 38. Presumably, a reference to our undescended intellects.

³¹ See Pl., *Phdr.* 247C6.

³² See Pl., *Phdr.* 250B3.

³³ See Homer *Il.* 7.212.

³⁴ See Pl., *Gorg.* 524E7 525A6.

³⁵ See Pl., *Phd.* 66B5.

includes much death in it, no longer seeing what a soul should see, no longer even being allowed to remain in itself due to its always being dragged to the exterior and downward into darkness?³⁶

40 This is indeed what I regard as an impure soul, dragged in every direction by its chains towards whatever it happens to perceive with its senses, with much of what belongs to the body adulterating it, deeply implicating itself with the material element and, taking that element into itself due to that adulteration that only makes it worse, it exchanges the form it has for another. It is as if someone fell into mud or slime and
45 the beauty he had is no longer evident, whereas what is seen is what he smeared on himself from the mud or slime. The ugliness that has actually been added to him has come from an alien source, and his job, if indeed he is again to be beautiful, is to wash it off and to be clean as he was before.

We would be speaking correctly in saying that the soul indeed becomes ugly by a mixture or adulteration and by an inclination in the
50 direction of the body and matter. And this is ugliness for a soul; not being pure or uncorrupted like gold, but filled up with the earthly. If someone removes that, only the gold is left, and it is beautiful, isolated from other things and being just what it is itself. Indeed, in the identical
55 manner, the soul – being isolated from appetites which it acquires because of that body with which it associates too much – when it is separated from other affections and is purified of what it has that is corporeal, remains just what it is when it has put aside all the ugliness that comes from that other nature.

§1.6.6. For it is indeed the case, as the ancient doctrine³⁷ has it, that self-control and courage and every virtue is a purification and is wisdom itself. For this reason, the mysteries correctly offer the enigmatic saying
5 that one who has not been purified will lie in Hades in slime, because one who is not pure likes slime due to his wickedness. They are actually like pigs that, with unclean bodies, delight in such a thing.³⁸

What would true self-control be, besides not having anything to do with the pleasures of the body and fleeing them as impure and as not belonging to one who is pure? And what is courage but the absence of
10 fear of death? But death is the separation of the soul from the body.³⁹ And this is not feared by one who longs to be alone. And greatness of soul⁴⁰ is actually contempt for the things here below. And wisdom is the intellection that consists in a turning away from the things below, leading the soul to the things above.

³⁶ See Pl., *Phd.* 79C2 8. ³⁷ See Pl., *Phd.* 69C1 6.

³⁸ See Heraclitus, fr. 22 B. 13 DK; Sext. Emp. *PHI* 56.

³⁹ See Pl., *Phd.* 64C2 65A3. ⁴⁰ See Ar., *EN* 2.7.1107b22, 4.7.1123a34 b4.

The soul, then, when it is purified, becomes form,⁴¹ and an expressed principle, and entirely incorporeal and intellectual and wholly divine, which is the source of beauty and of all things that have a kinship with it. Soul, then, being borne up to Intellect, becomes even more beautiful. And Intellect and the things that come from Intellect are soul's beauty, since they belong to it, that is, they are not alien to it, because it is then really soul alone. For this reason, it is correctly said that goodness and being beautiful for the soul consist in 'being assimilated to god',⁴² because it is in the intelligible world that Beauty is found as well as the fate of the rest of Beings. Or rather, Beings are what Beauty is and ugliness is the other nature, primary evil itself, so that for god 'good' and 'beautiful' are identical, or rather the Good and Beauty are identical.⁴³

In a similar way, then, we should seek to discover that which is beautiful and good and the ugly and evil. And first we should posit Beauty,⁴⁴ which is the Good from which Intellect comes, which is itself identical with Beauty. And Soul is beautiful by Intellect. Other things are beautiful as soon as they are shaped by Soul, including examples of beauty in actions and in practices. Moreover, bodies that are said to be beautiful are so as soon as Soul makes them so. For inasmuch as it is divine and, in a way, a part of Beauty, it makes all that it grasps and masters beautiful insofar as it is possible for them to partake of Beauty.

§I.6.7. We must, then, ascend to the Good, which every soul desires.⁴⁵ If someone, then, has seen it, he knows what I mean when I say how beautiful it is. For it is desired as good, and the desire is directed to it as this, though the attainment of it is for those who ascend upward and revert to it and who divest themselves of the garments they put on when they descended. It is just like those who ascend to partake of the sacred religious rites where there are acts of purification and the stripping off of the cloaks they had worn before they go inside naked.⁴⁶ One proceeds in the ascent, passing by all that is alien to the god until one sees by oneself alone that which is itself alone uncorrupted, simple, and pure,⁴⁷ that

⁴¹ Or 'Form'. Cf. 5.7 on Forms of individuals.

⁴² See Pl., *Rep.* 613B1; *Thet.* 176B1; *Lg.* 716C6 D4.

⁴³ The Good is both beyond Beauty because it is beyond Substantiality (cf. 6.2.18.1 3; 6.7.32.22) and identical with Beauty because it is the cause of all that is beautiful, that is, the Forms.

⁴⁴ The unusual term here is ἡ καλλονή who appears as a goddess in Plato's *Symp.* 206D. Cf. 6.2.18.1 3; 6.7.33.22.

⁴⁵ See Pl., *Rep.* 517B4 5. ⁴⁶ See Pl., *Gorg.* 523C E.

⁴⁷ Cf. 5.1.6.11 12; 6.7.34.7 8; 6.9.11.51. See Pl., *Symp.* 211E1.

upon which everything depends,⁴⁸ and in relation to which one looks and exists and lives and thinks. For it is the cause of life and intellect. And, then, if someone sees this, what pangs of love will he feel, what longings and, wanting to be united with it, how would he not be overcome with pleasure?⁴⁹

15 For though it is possible for one who has not yet seen it to desire it as good, for one who has seen it, there is amazement and delight in beauty, and he is filled with pleasure and he undergoes a painless shock, loving with true love and piercing longing. And he laughs at other loves and is disdainful of the things he previously regarded as beautiful. It is like the
20 states of those who have happened upon apparitions of gods or daemons after which they can no longer look at the beauty of other bodies in the same way.

What, then, should we think if someone sees pure Beauty itself by itself, not contaminated by flesh or bodies, not on the earth or in heaven, in order that it may remain pure?⁵⁰ For all these things are added on and
25 have been mixed in and are not primary; rather, they come from the Good. If, then, one sees that which orchestrates everything, remaining by itself while it gives everything, though it does not receive anything into itself, if he remains in sight of this and enjoys it by assimilating himself to it, what other beauty would he need? For this, since it is itself
30 supremely beautiful and the primary Beauty, makes its lovers beautiful and lovable.

And with the Good as the prize the greatest and ‘ultimate battle is indeed set before souls’,⁵¹ a battle in which our entire effort is directed towards not being deprived of the most worthy vision. And the one who attains this is ‘blessed’,⁵² since he is seeing a blessed sight, whereas the one who does not is luckless.⁵³ For it is not someone
35 who fails to attain beautiful colours or bodies, or power or ruling positions or kingship who is without luck, but the one who does not attain this and this alone. For the sake of this, he ought to cede the attainment of kingship and ruling positions over the whole earth, sea, and heaven, if by abandoning these things and ignoring them he could revert to the Good and see it.

⁴⁸ Cf. 3.8.10.1 4; 5.3.16.35 38; 6.7.18.16 31. See Ar., *DC* 1.9.279a28 30; *Meta*. 12.7.1072b14.

⁴⁹ Reading ἄν <οὐκ> ἐκπληγείη with HS⁴. Cf. 6.7.27.24 28.

⁵⁰ See Pl., *Symp.* 211A8, 211D8 E2. ⁵¹ See Pl., *Phdr.* 247B5 6.

⁵² See Pl., *Phdr.* 250B6.

⁵³ Or: ἀτυχῆς δὲ <δυνάως> ‘truly’ luckless, according to the emendation of Vitringa, endorsed by Kalligas.

§1.6.8. How, then, can we do this? What technique should we employ? How can one see the ‘inconceivable beauty’⁵⁴ which remains in a way within the sacred temple, not venturing outside, lest the uninitiated should see it? Indeed, let him who is able go and follow it inside, leaving outside the sight of his eyes, not allowing himself to turn back to the splendour of the bodies he previously saw. For when he does see beauty in bodies, he should not run after them, but realize that they are images and traces and shadows, and flee towards that of which they are images.⁵⁵ For if someone runs towards the image, wanting to grasp it as something true, like someone wanting to grasp a beautiful reflection in water – as a certain story has it, hinting at something else, in an enigmatic way, I think, who then falls into the water and disappears⁵⁶ – in the identical manner, someone who holds on to beautiful bodies and does not let them go plunges down, not with his body but with his soul, into the depths, where there is no joy for an intellect, and where he stays, blind in Hades, accompanied by shadows everywhere he turns.

Someone would be better advised to say: ‘let us flee to our beloved fatherland’.⁵⁷ But what is this flight, and how is it accomplished? Let us set sail in the way Homer, in an allegorical⁵⁸ way, I think, tells us that Odysseus fled from the sorceress Circe or from Calypso. Odysseus was not satisfied to remain there, even though he had visual pleasures and passed his time with sensual beauty. Our fatherland, from where we have actually come, and our father are both in the intelligible world.⁵⁹

What is our course and what is our means of flight? We should not rely on our feet to get us there, for our feet just take us everywhere on earth, one place after another. Nor should you saddle up a horse or prepare some sea-going vessel. You should put aside all such things and stop looking; just shut your eyes, and change your way of looking, and wake up. Everyone has this ability, but few use it.⁶⁰

§1.6.9. What, then, is that inner way of looking? Having just awakened, the soul is not yet able to look at the bright objects before it.⁶¹ The soul must first be accustomed to look at beautiful practices, next beautiful works – not those works that the crafts produce, but those that men who

⁵⁴ See Pl., *Rep.* 509A6; *Symp.* 218E2. ⁵⁵ See Pl., *Thet.* 176B1.

⁵⁶ Cf. 5.8.2.34–35. ⁵⁷ See Homer, *Il.* 2.140.

⁵⁸ The word ἀνίτησθαι (often rendered ‘to riddle’, ‘to speak enigmatically’) seems to be rendered best in the above manner.

⁵⁹ Πάτηρ (‘father’) sometimes refers to the One and sometimes to Intellect. Cf. 5.1.1.1; 5.8.1.3.

⁶⁰ Cf. 4.3.24. ⁶¹ Cf. 5.8.10.4–8. See Pl., *Rep.* 515E1–516A8.

Bárha öregszem, még egyre tanulgatok én...

Szolón gyakran ismételte ezt a verssort öreg korában. Én is elmondhatnám a magaméban, ha értelmének egyik oldalát tekintem; ámbár igen szomorú az a tudomány, amelyet húsz esztendeje gyűjt a tapasztalatom: a tudatlanság kellemesebb. A balsors kétségtelenül nagy tanítómester, de drágán fizetteti meg leckéit, és a belőlük származó haszon gyakran nem éri meg az árát. Egyébként is, mielőtt még az ember elsajátíthatná mindazt az ismeretet, amit ezek a késői leckék nyújtanak, elmúlik az alkalom, hogy hasznát vehesse. Fiatal fővel még érdemes tanulmányozni a bölcsességet; öreg korban már gyakorolni kell. A tapasztalat mindig tanulságos, elismerem; de csak hátralévő időnkre származik belőle haszon. Ki ér rá megtanulni, amikor üt a halál órája, hogy miképpen kellett volna élnie?

Ugyan mit érek oly későn és oly fájdalmasan szerzett ismereteimmel, bár fényt vetnek sorsomra és szerzőinek rosszindulatára! Azáltal, hogy jobban megismertem az embereket, csak jobban átérzem, milyen nyomorúságba döntöttek, s bár tudásom valamennyi csapdájukat feltárta előttem, elkerülni mégsem tudtam egyiket sem. Miért is nem maradtam meg örökre abban az ostoba, de édes bizalomban, amely hosszú éveken át a nagy hangú barátok zsákmányává és játékszerévé tett, hogy hálójuk foglyaként még csak ne is gyanítsam a hálót! Áldozatuk voltam, akit rászedtek, igaz, de azt hittem, hogy szeretnek, és szívemnek jólesett az irántuk érzett barátság, mert úgy képzeltem, viszonozzák érzéseimet. Ezek az édes ábrándok immár szétfoszlottak. Az idő s az értelem feltárta a szomorú valóságot, ráeszméltetett balsorsomra és megértette velem, hogy nincs el-lene orvosság, bele kell törődnöm. Így tehát korom minden tapasztalata sem teszi előnyösebbé jelenlegi helyzetemet s a jövőben éppoly kevésbé húzhatok belőle hasznót.

Születésünkör küzdőtérre szállunk, halálunkkor eltávozzunk róla. Mit ér, ha jobban tudjuk kormányozni harci szekerünket, amikor elérkeztünk a pálya végére? Legfeljebb azon gondolkodhatunk még, hogyan lépünk le róla.

Az öreg embernek, ha egyáltalán van még tanulnivalója, csak egyetlen feladata maradt: tanulja meg a halált, s az én koromban éppen ezt mulasztják el a legtöbben; mindenre gondolnak, csak erre nem. Az öregek mindig jobban ragaszkodnak az élethez, mint a gyerekek, és kelletlenebbül válnak meg tőle, mint a fiatalok. Hiszen minden munkájuk ennek az életnek szolt, ezért a végén úgy érzik, hogy kárba veszett a fáradozásuk. Minden gondjukat, minden javukat, dolgos, álmatlan éjszakáik minden gyümölcsét, mindenüket itt hagyják, amikor elmennek. Életükben nem gondoltak arra, hogy olyasmit is szerezzenek, amit magukkal vihetnének a halálba.

Mindezt idejében végiggondoltam, és ha gondolataimból nem húzram több hasznót, nem azért történt így, mintha későn jutottak volna eszembe vagy rosszul emésztettem volna meg őket. Már gyerekkoromban elkapott a világi élet örvénye, s a tapasztalat korán megtanított rá, hogy nem erre a világra születtem és sohase érhetem el benne azt az állapotot, amelynek szívem szükségét érzi. Belátva hát, hogy az emberek között úgysem találhatom meg a boldogságot, közöttük nem is kerestem többé, s forró képzeletem máris túlszökkent alig elkezdődött életemen, mintha nem is az

enyém volna, hogy rábukkanjon a kedély nyugalmára s ott örökre megpihenjen.

Ezt az érzést már gyerekkoromban táplálta neveltetésem, majd egész életem folyamán erősítette a napjaimat betöltő nyomorúságok és csapások végtelen szövedéke: ezért kutattam mindig lényem természetét és elrendelését olyan gonddal és figyelemmel, amelyet senki másnál nem tapasztaltam. Sok embert láttam, aki nálam sokkal tudósabban bölcseledett, de bölcseletük valahogy idegen volt önmaguktól. Tudósabbak akartak lenni másoknál, s úgy tanulmányozták a világegyetemet, mint ahogy egy véletlenül megpillantott gépezetet tanulmányoztak volna, pusztán kíváncsiságból. Azért tanulmányozták az emberi természetet, hogy tudós módon beszélhessenek róla, nem pedig azért, hogy megismerjék önmagukat; azért fáradoztak, hogy másokat okítsanak, s nem azért, hogy bevilágítsanak önmagukba. Sokan közülük csak arra törekedtek, hogy megírjanak egy könyvet, mindegy hogy milyet, csak olvassa el a közönség. Miután megírták és közzétették, tartalma többé egyáltalán nem érdekelte őket, legfeljebb csak annyiban, hogy el akarták fogadtatni másokkal és megvédték, ha támadás érte, de különben a maguk hasznára semmit sem merítettek belőle s még azzal sem törődtek,

hogy a tartalom hamis-e vagy igaz, csak ne cáfolja senki. Én viszont, ha tanulni vágytam, a magam tudásáért tanultam, nem azért, hogy taníthassak; mindig úgy gondoltam, hogy mielőtt mások tanítására vállalkoznánk, önmagunknak kell elegendő tudást szereznünk, és csaknem mindazt, amit életem folyamán az emberek között igyekeztem elsajátítani, szívesen megtanultam volna akkor is, ha tanulmányaimat egymagam folytatom egy lakatlan szigeten, ahová holtom napjáig száműztek. Hogy mit kell tennünk, nagyban függ attól, amit hinnünk kell, s a természet elemi szükségletein túl minden cselekedetünket nézeteink irányítják. Ezt az elvet követve, melyet mindig is vallottam, sokszor és sokáig kerestem életem valódi célját, hogy ahhoz igazodhassam, s bár ezen a világon vajmi kevésbé voltam képes ügyesen viselkedni, csakhamar megvigasztalt az az érzés, hogy a célt nem itt kell keresnem.

Olyan családban születtem, ahol erkölcs és jámborság uralkodott, később egy mélységesen bölcs és vallásos lelkésztől kaptam szelíd nevelést: így sajátítottam el még zsenge koromban azokat az elveket és szabályokat, mások szerint talán előítéleteket, amelyek sohasem hagytak el egészen. Gyerekfejjel, magamra hagyva, engedve a hízelgéseknek, a hiúság csábításának,

a remény ábrándképének és a kényszernek, katolikussá lettem, de mindig megmaradtam kereszténynek, és a megszokás ereje folytán szívem csakhamar őszintén hozzánőtt új vallásomhoz. Warens-né intelmei és példája megerősítettek ebben a vonzódásban. A vidéki magány, ahol ifjúságom legszebb éveit töltöttem, a jó könyvek, amelyeket teljes odaadással tanulmányoztam, mellette még inkább kibontakoztatták természetes hajlandóságaimat és szívbeli érzelmeimet, s csaknem féneloni hitbuzgalommal töltöttek el. Az elmélkedő elvonultság, a természet tanulmányozása, a világegyetem szemlélése mindig arra készíteti a magányost, hogy a dolgok teremtetője felé lendüljön és édes nyugtalansággal keresse mindannak a célját, amit lát, s mindannak az okát, amit érez. Amikor sorsom visszadobott a világ forgatagába, már semmit sem találtam benne, ami egy pillanatra is jóleshetett volna szívemnek. A drága kötetlenség fájó emléke mindenhová elkísért, s közönybe és utálatba burkolta mindazt, amit elérhettem, ami sikerhez és ranghoz vezethetett. Bizonytalan voltam nyugtalan vágyaimban, keveset reméltem, még kevesebbet szereztem, s még a jólét felvillanásaiban is úgy éreztem, hogy hiába szerezném meg mindazt, amire törekedni

véltem, sohasem jutnék el ahhoz a boldogsághoz, amelyre szívem oly mohón vágyott, bár tárgyát nem látta világosan. Így tehát minden hozzájárult ahhoz, hogy vonzalmaim elszakdjanak ettől a világtól, még mielőtt bekövetkeztek volna azok a bajok, amelyek azután végképp elidegenítettek tőle. Ínség és jólét, bölcsesség és tévelygés között lebegve értem meg negyvenedik évemet, a szokás sokban bűnössé tett, de szívemben nem volt rossz hajlam: véletlenszerűen éltem, az értelem által világosan megszabott elvek nélkül, s talán elhanyagoltam, de nem vettem meg kötelességeimet, amelyeket sokszor alig ismertem.

Már fiatalon a negyvenedik életévemet tűztem ki végső határpontnak, amelyen túl már semmi erőfeszítést nem teszek az érvényesülésért és lemondok minden becsvágyamról. Szentül elhatároztam, hogy ha megérem ezt a kort, bármilyen helyzetben leszek is, többé nem igyekszem változtatni rajta, és hátralévő időmet egyik napról a másikra élem le, mitssem törődve a jövővel. Megértem a negyvenedik évet és könnyen végre tudtam hajtani tervemet, bár akkor éppen úgy látszott, hogy sorsom biztosabb mederbe kerül; a lemondás nemhogy fájt volna, de igazi örömet szerzett. Megszabadulva a csalóka ábrándoktól, a hiú

reményektől, teljesen átadtam magam a gondtalanságnak és a szellemi nyugalomnak, amely mindig legfőbb vágyam és legtartósabb hajlamom volt. Elhagytam a világot és pompáját, lemondtam minden ékességről; nem kellett többé se kard, se óra, se fehér harisnya, se arany paszomány, se díszes hajviselet, csak egy egészen egyszerű paróka s egy jó erős posztóruha; s ami több ennél, szívemből gyökeresen kiirtottam a sóvár vágyat, amely értékesnek tünteti föl mindazt, amit elhagytam. Lemondtam akkor elfoglalt helyemről, amelyre egyáltalán nem voltam alkalmas, és oldalanként fizetett kottamásolásra adtam magam, mert ehhez mindig határozott kedvet éreztem.

Átalakulásom nem korlátozódott a külsőségekre. Éreztem, hogy gondolkodásomtól mindez úgyszintén átalakulást követel, nyilván fájdalmasabbat, de szükségesebbet; s mivel nem akartam félmunkát végezni, bensőmet is szigorú vizsgálatnak vetettem alá, hogy életem végéig olyan rendet teremtsék benne, amelyet halálom órájára kívántam.

A bennem lejátszódott nagy forradalom, a szemem előtt feltáruló új erkölcsi világ, az emberek esztelen nézetei, amelyeknek képtelenségét már kezdtem átlátni, bár még nem tudtam előre, mennyire az áldozatuk leszek,

a szüntelenül növekvő igény, hogy valami más jót is szerezzek az irodalmi dicsfényen kívül, amelynek a párája nyomban undorral töltött el, mihelyt megcsapott, végül az a vágy, hogy életem hátralévő részét kevésbé bizonytalan pályán fussam végig, mint az első, szebbik felét, amely már mögöttem volt: mindez rákényszerített a nagy szemlére, amelynek már régóta szükségét éreztem. Belefogtam hát, s ami tőlem tellett, meg is tettem mindent, hogy sikerrel fejezzem be vállalkozásomat.

Ebből az időből származik teljes lemondásom a világról s a magánynak az a heves szeretete, amely azóta se hagyott el. Tervbe vett munkámat csak feltétlen magányban fejezhettem be; hosszú és békés tűnődések kellettek hozzá, amelyeket a társadalom forgataga nem engedélyez. Ez arra kényszerített, hogy egy ideig más életmódot válasszak, s azután olyan jól éreztem magam ebben, hogy csak kényszerűségből s rövid pillanatokra szakítottam meg, majd szívvel-lélekkel visszatértem hozzá, mihelyt tehettem, és könnyen megmaradtam a korlátaik között; s amikor később az emberek magányosságra kárhoztattak, tapasztalhattam, hogy bár száműzésemet kínzásnak szánták, többet tettek a boldogságomért, mint amennyire én magam képes voltam.

A vállalt feladathoz olyan buzgalommal fogtam hozzá, amely arányban állott mind az ügy jelentőségével, mind a magam szükségérzetével. Akkoriban modern filozófusok között éltem, akik vajmi kevésbé hasonlítottak a régi-ekhez. Ahelyett, hogy eloszlatták volna kétségeimet és kiemelték volna a bizonytalanságból, megrendítették mindazt a bizonyosságot, amelyet a számomra legfontosabb kérdésekben már elérni véltem: az ateizmus vérmes hirdetőiként, parancsoló dogmatikusok módjára, semmilyen kérdésben sem tűrték harag nélkül, hogy bárki is másképpen merjen gondolkodni, mint ők. Sokszor elég gyöngén védekeztem ellenük, mert gyűlölöm a vitát és nincs valami sok tehetségem hozzá, de soha nem fogadtam el csüggesztő tanaikat, és ellenállásom nem utolsósorban szította föl az ellenérzést ezekben a türelmetlen emberekben, akiknek különben is megvoltak a maguk tervei.

Nem győztek meg, de nyugtalanná tettek. Érveik megrendítették, bár sohasem hatoltak belém; nem találtam jó választ, de éreztem, hogy a válasz megvan valahol. Nem annyira tévedéssel, mint inkább balgasággal vádoltam magam, és szívem különbül megfelelt nekik, mint értelmem.

Végül így szóltam magamban: tűrjem-e, hogy örökké ide-oda hányódjam az ügyesebb beszédűek szofizmái között, amikor még abban sem vagyok bizonyos, hogy az általuk hirdetett nézetek, amelyeket oly buzgón igyekeznek másokkal elfogadtatni, csakugyan a legsajátabb meggyőződésük szülöttei? A tanaikat kormányzó szenvedélyek, érdekeik, amelyeknek ösztönzésére el akarnak hitetni valamit, lehetetlenné teszik, hogy megállapítsuk, voltaképp miben hisznek. Kereshetünk-e pártvezérekben jóhiszeműséget? Bölcséletük másoknak szól; én olyat kívánok, amely nekem szóljon. Hadd keressem hát ezt minden erőmből, amíg nem késő, hogy hátralévő napjaimra biztos szabályok irányíthassák magatartásomat. Érett férfi vagyok, szellemi képességeim teljében. Ezután már a hanyatlás következik. Ha várok még, a kései fontolgatásban aligha rendelkezhetem majd valamennyi erőmmel, értelmem már nem lesz oly tevékeny, kevésbé jól fogom elvégezni azt, amit ma legjobb tudásom szerint megtehetek; ragadjuk meg ezt a kedvező pillanatot; külső és anyagi átalakulásom korát élem, hadd legyen ez szellemi és erkölcsi átalakulásom kora is. Határozzuk meg egyszer s mindenkorra nézeteimet, elveimet, és hátralévő időmben legyek az, amivé úgy

gondoltam, érett megfontolás után, hogy len-
nem kell.

Tervemet lassan, többször nekikezdve hajtottam végre, de olyan igyekezettel és odaadással, amilyenre csak képes voltam. Mélységesen átéreztem, hogy ettől függ hátralévő életem nyugalma és egész sorsom. Először az akadályok, nehézségek, ellenvetések, kanyargások és sötétségek olyan útvesztőjébe kerültem, hogy hússzor is csaknem felhagytam minden-
nel, kis híján letettem a hiábavaló kutatásról, és töprengéseimben már-már elfogadtam a köz-napi okosság szabályait, miután az oly nehezen tisztázható elvekben ilyesmit úgyis haszta-
lanul keresnék. De épp ez az okosság annyira idegen volt tőlem, annyira kevésbé éreztem magam alkalmasnak az elsajátítására, hogy ha kalauzomul választom, bizonyára éppen úgy cselekszem, mint aki tengereken és viharokon át, kormányszerkezet és iránytű nélkül igyek-
szik a csaknem elérhetetlen jelzőlámpa felé, amely egyébként nem is jelez semmilyen kikö-
tőt.

Nem hagytam magam: életemben először bátor voltam; és ennek köszönhetem, hogy elviseltem a szörnyű sorsot, amely már akkor kitárta felém a karját, bár én még a legkevésbé sem gyanítottam. Olyan buzgó és olyan őszinte

vizsgálódás után, amelyet talán halandó ember
soha nem végzett addig, minden fontos érzé-
semet egy életre szólóan meghatároztam; s ha
csalódhattam is az eredményekben, afelől legalább bizonyos vagyok, hogy tévedésemet nem lehet bűnös okokra visszavezetni, mert ez ellen semmi erőfeszítést nem sajnáltam véde-
kezésül. Igaz, könnyen meglehet, hogy a gyerekkori előítéletek és szívem titkos vágyai a számomra legvigasztalóbb oldalra billentet-
ték a mérleget. Amit oly hevesen kívánunk, nehéz nem hinnünk, s ki kételkedik abban, hogy a túlvilági élet ítéleteinek elfogadásához vagy elvetéséhez fűződő érdek a legtöbb ember hitét meghatározza, reményei vagy ret-
tegése szerint? Mindez, elismerem, gúzsba köthette gondolkodásomat, de nem rontotta meg jóhiszeműségemet, hiszen féltem attól, hogy mindenben tévedek. Ha minden eldől a földi életben, ezt tudni kell, hogy legalább tőlem telhetőleg minél több hasznot húzzak belőle, amíg nem késő, s ne legyek teljesen ál-
dozat. De akkori hangulatomban attól rette-
gem leginkább, hogy lelkem örök sorsát koc-
kára teszem az evilági javak élvezetéért, holott ezeket sohasem tartottam valami értékesnek.

Bevallom azt is, hogy nem mindig sikerült teljes megelégedésemre kiküszöbölnöm mind-

azokat az akadályokat, amelyek utamban álltak, s amelyekkel filozófusaink oly gyakran rágták a füleket. De miután elhatároztam, hogy végleg állást foglalok azokban a kérdésekben, amelyeken az emberi értelemnek oly csekély a hatalma, s minden oldalról áthatolhatatlan rejtélyekbe és megoldhatatlan ellenvetésekbe ütköztem, minden kérdésben azt a felfogást tettem magamévá, amelyről úgy tetszett, hogy közvetlenül is a legmegalapozottabb, önmagában véve is a leghihetőbb, s nem törődtem az ellenvetésekkel: megoldásukra nem voltam képes, de hiszen az ellenkező rendszer nem kevésbé erős ellenvetései amúgy is kiegyenlítették őket. Ilyen dolgokban a dogmatikus hang csak a szélhámosokhoz illik; de fontos, hogy az embernek saját felfogása legyen s azt a lehető legérettebb ítélőképességgel válassza ki magának. Ha ennek ellenére is tévedésbe esünk, igazságos bíróság nem ítélhet el érte, mert nem vagyunk vétkesek benne. Ez az a rendíthetetlen alapelv, amelyre biztonságomat építettem.

Gyötrelmes vizsgálódásaim nagyjából arra az eredményre vezettek, amelyet később közzé is tettem a *Szavojai vikárius hitvallása*-ban: ezt a munkát méltatlanul megcsúfolta és meggyalázta a mai nemzedék, de egyszer még

forradalmat idézhet elő az emberek között, ha megéri a józan ész és a jóhiszeműség fel-támadását.

Megnyugodva hát az oly hosszú és megfontolt elmélkedés után elfogadott elvekben, azóta is magatartásom és hitem soha meg nem ingatható törvényévé tettem őket, mit sem törődve az ellenvetésekkel, amelyeket korábban nem tudtam feloldani, sem azokkal, amelyeket nem láthattam előre s időnként felmerültek szellemekben. Néha nyugtalanítottak, de soha nem rendítettek meg. Mindig azt mondtam magamban: ezek csak metafizikai okoskodások és szörszálhasogatások, semmi súlyuk nincs az alapvető elvekhez képest, amelyeket agyam elfogadott, szívem megerősített, s amelyek a szenvedély nyugalmában a belső jóváhagyás pecsétjét hordozzák. Ezek a kérdések amúgy is fölötte állanak az emberi értelemnek: nos, ha nem tudok feloldani egy ellenvetést, már megdől-e a szilárd tanok egész épülete, melyet annyi elmélkedés árán, oly nagy gonddal szerkesztettem, amely annyira megfelel agyamnak, szívemnek, egész lényemnek, és olyan belső jóváhagyás igazolja, mint a többiek közül egyiket sem? Nem, üres érvek sohasem rombolhatják szét azt az összhangot, amelyet hatatlan természetem és a világ felépítése s a

benne uralkodó fizikai rend között tapasztalok. Amikor vizsgálódásaim kialakították az ennek megfelelő erkölcsi világ rendszerét, megtaláltam benne azt a támaszt, amelyre szükségem van, hogy életem nyomorúságát elviseljem. Minden más rendszerben kifosztva élnék és reménytelenül halnék meg. Én lennék a leg-szerencsétlenebb teremtmény. Ragaszkodjunk hát ehhez, amely egyedül képes boldoggá tenni, fittyet hányva a jólétnek és az embereknek.

Nem úgy tetszik-e, mintha ezt a megfontolást és a belőle leszűrt következtetést maga az ég sugallta volna, hogy előkészítsen a rám váró sorsra és képessé tegyen elviselni? Mivé lettem volna, mivé lennék akár ma is, a rám szakadt szörnyű gyötrelmekben s az életem végéig rám kényszerített hihetetlen helyzetben, ha nem találva menedéket engesztelhetetlen üldözőim elől, sem kárpótlást az ebben a világban rám kent gyalázatért, sem pedig reményt, hogy valaha is elnyerhetem a nekem járó igazságot, teljesen ki lettem volna szolgáltatva a legszörnyűségesebb sorsnak, amelyhez fogható még soha nem sújtott földi halandót?

Míg ártatlanságom nyugalmban csak megbecsülést és jóindulatot véltem tapasztalni az emberek részéről, míg nyílt és bizakodó

szívem feltárult a jó barátok és testvérek előtt, az árulók csöndben rám borították a pokol mélyén szőtt hálójukat. Kábultan a legváratlanabb csapástól, melynél szörnyűségesebb soha nem is érhet büszke lelket, a sárba taposva, bár magam sem tudtam, kitől és miért, a gyalázat szakadékába döntve, körös-körül iszonyatos homályban, amelyből csak ijesztő tárgyak váltak ki: az első meglepetés levett a lábamról; és soha nem is álltam volna talpra a váratlan baj után, ha már előtte meg nem találom azt az erőt, amely bukásaimból fel tudott emelni.

Csak hosszú évek vergődése után, eszméletemet végül visszanyerve és ismét magamra találva láttam be, hogy milyen értékes tartalmakat gyűjtöttem a balsors idejére. Miután a számomra fontos dolgokban végleges döntésre jutottam, elveimet helyzetemmel összehasonlítva megértettem, hogy az emberek esztelen nézetei és rövid életünk kis eseményei sokkal kevésbé jelentősek, mint addig képzeltem. Mivel az élet megpróbáltatásokból áll, egészen mindegy, hogy milyen fajtájúak a megpróbáltatások, ha az az eredmény következik belőlük, amelyre elrendelték őket, következőképpen minél nagyobbak, erősebbek, számosabbak a megpróbáltatások, annál inkább érdemes elviselni valamennyit. A leghevesebb

fájdalom is elveszíti erejét, ha az ember nagy és biztos kárpótlást lát maga előtt; s éppen a kárpótlás bizonyossága volt korábbi elmékedéseim legfőbb gyümölcse.

Igaz, hogy a számtalan merénylet s a mértéktelen bántalmak közepette, amelyek minden oldalról rám zúdultak, időnként feltámadt bennem a nyugtalanság és a kétely, hogy kikezdje reményemet és megzavarja békémet. A nyomós ellenvetések, amelyeket nem tudtam feloldani, ilyenkor még nagyobb erővel merültek föl szellememben, hogy épp azokban a pillanatokban teljesítsék be vereségemet, amikor a balsors irdatlan csapásainak súlya alatt már közel álltam a csüggedéshez. Sokszor a későbbi időben hallott érvek jutottak eszembe és társultak azokkal, amelyek régebben gyötörtek. Ó, gondoltam ilyenkor a csaknem fojtogató szívszorongás közepette, ki óvhat meg a kétségbeeséstől, ha szörnyűséges sorsomban pusztá agyrémnek látom mindazt a vigaszt, amellyel értelmem ajándékozott meg, ha így elpusztítja önnön művét s végképp megfoszt a reménység és a bizakodás támaszától, amelyet a balsors idejére adott segítségül? Milyen támaszt nyújthatnak azok az ábrándok, amelyekben rajtam kívül senki sem ringatózik ezen a világon? A mai nemzedék csak tévedést és előítéletet lát

mindabban az érzésben, amellyel egyedül én táplálkozom; az igazságot, a bizonyosságot az enyémmel ellentétes rendszerben találja meg; úgy látszik, el sem tudja hinni, hogy én a magamét jóhiszeműen fogadtam el, s én magam is, bár minden akaratommal belékapaszkodom, leküzdhetetlen nehézségeket talállok bennem, amelyeket nem tudok ugyan feloldani, de azért mégis kitartok a megkezdett úton. Hát egyedül én volnék bölcs és felvilágosult a halandók között? Amiért nekem megfelel valami, már biztos, hogy igaz? Alapozhatok-e felvilágosult hitet olyan látszatokra, melyekben a többi ember semmi kézzelfoghatót nem lát, s amelyek az én szememben is pusztá áltatásnak tűnnének föl, ha szívem nem támogatná értelmemet? Vajon nem lett volna jobb egyenlő fegyverekkel küzdeni üldözőim ellen, szabályaikat elfogadva, semmint a magam agyrémait kergetve túrni támadásaikat és mitsem tenni azért, hogy elhárítsam őket? Bölcsnek hiszem magam, pedig csak egy hiú tévedés hiszékeny áldozata és mártírja vagyok.

A kétely és a bizonytalanság pillanataiban hányszor álltam közel ahhoz, hogy átengedjem magam a kétségbeesésnek! Ha csak egyszer is úgy adódik, hogy egy teljes hónapot töltök ebben az állapotban, végem lett volna, vége

az életemnek. De ezek a régebben ugyan elég gyakori válságok mindig rövidek voltak, s bár mindmáig nem szabadultam meg tőlük egészen, most már oly ritkák és gyors lefolyásúak, hogy meg sem tudják zavarni békémet. Könyű nyugtalanságok csupán, s legfeljebb annyira borzolják föl lelkemet, mint a patakba hulló madártoll a víz tükrét. Éreztem, hogy ha ismét megfontolás tárgyává teszem mindazt, amit korábban már eldöntöttem, ezzel mintegy feltételezem, hogy okosabb lettem, vagy ítélőképességem tökéletesebbé vált, vagy hogy több buzgalommal vágyom az igazságra, mint első vizsgálódásom idején; mivel azonban az ilyen feltevések közül egyik sem volt és nem is lehetett igaz, semmilyen alapos érv nem ösztönözhetett arra, hogy olyan nézeteket részesítsek előnyben, amelyek a kétségbeesés szakadékaiban csak nyomorúságom elmélyítésére csábítottak, szemben azzal a felfogással, amelyet legszebb koromban, szellemi érettségem teljében, a legalaposabb vizsgálódás után fogadtam el, amikor nyugodt életem lehetővé tette, hogy mindenekelőtt az igazság megismerésével foglalkozzam. Most, amikor a fájdalomtól meggyötört szívem, a csapásoktól megtört lelkem, rémült képzeletem, a körülöttem sűrűsödő szörnyű rejtélyektől megzavart el-

mém, az öregségtől és a szorongástól meggyöngyölt képességeim mind elveszítették rugalmas erejüket, önként mondjak le minden segélyforrásomról, amit sikerült feltárnom, s jobban bízzak hanyatló értelmemben, hogy igazságtalanul boldogtalanná tegyen, mint ép és egészséges értelmemben, amely kárpótolhat a meg nem érdemelt bajokért? Nem, sem bölcsőbb, sem tanultabb, sem jóhiszeműbb nem vagyok, mint amikor eldöntöttem ezeket a nagy kérdéseket; akkor is láttam a nehézségeket, amelyek ma gyötörnek; nem állítottak meg utamon, s ha azóta újabbakat eszeltek ki, ezek csak a szőrszálhasogató metafizika szofizmái, és nem ellensúlyozhatják az örök igazságokat, amelyeket minden bölcs minden időben elfogadott, minden nemzet elismert, s kitörülhetetlen betűkkel vannak bevésvé az emberi szívbe. Ezeken a kérdéseken elmélkedve beláttam, hogy az értekek korlátai közé szorított emberi értelem nem foghatja fel őket teljes kiterjedésükben. Megmaradtam hát a magam képességein belül, s nem akartam átlépni határaikat. Ez ésszerű volt, már régen így döntöttem, és kitartottam döntésem mellett, mert szívem is, értelmem is jóváhagyta. Milyen alapon térnék el tőle most, amikor oly nyomós okok késztetnek a megtartására? Milyen ve-

szély származik abból, ha kitartok mellette? Miben lenne hasznomra, ha megtagadnám? Ha átveszem üldözőim tanait, erkölcsüket is átvegyem-e? Azt a gyökértelen és gyümölcs-telen erkölcsöt, amelyet kidíszítve tálnak föl könyveikben és hangzatos színpadi műveikben, bár a szívüket és értelmüket semmi sem hatja át belőle; vagy pedig azt a másik, titkos és kegyetlen erkölcsöt, a beavatottak használatára szánt elméletet, amelynek az előbbi csupán ál-arca, amely cselekvésük egyetlen irányelve, s amelyet oly ügyesen alkalmaztak velem szemben? Ez az erkölcs tisztán offenzív jellegű, védekezni nem lehet vele, csak támadásra jó. Mi hasznát látnám abban az állapotban, amelybe épp ők kényszerítettek? Bajaim közepette csak ártatlanságom tartja bennem a lelket; s még sokkal boldogtalanabb lennék, ha megfosztva magamat ettől az egyedüli, de hatalmas segélyforrástól, a gonoszsággal helyettesíteném! Utolérném-e őket az ármány művészetében, s ha sikerülne is, milyen bajtól mentesítene az, amelyet én okozhatok nekik? Elveszíteném önbecsülésem, és semmit se nyernék cserébe.

Így hát önmagamban elmélkedve lassanként eljutottam arra a pontra, ahol már nem ingathatnak meg elveimben a csalékony érvek,

a feloldhatatlan ellenvetések s mindaz a nehézség, amely meghaladta képességeimet és talán az emberi szellemét is. Az én szellemem megállapodott a legszilárdabb nyugvóponton, amelyet nyújthattam neki, s lelkiismeretem oltalmában annyira megszokta ott a pihenést, hogy immár semmilyen idegen tan, akár régi, akár új, nem kavarhatja fel többé s egy pillanatra sem zavarhatja meg békémet. Ebben a szellemi lankadásban és ernyedésben még azokat az érveket is elfelejtettem, amelyekre hitemet és elveimet alapoztam, de sohasem fogom elfelejteni a következtetéseket, amelyeket lelkiismeretem és értelmem jóváhagyásával vontam le belőlük, s most már mindig ezekhez tartom magam. Hadd vitatkozzon velem minden szőr-szálhasogató filozófus: csak idejét és erejét vesztegeti. Most már életem végéig mindenben ahhoz a döntésemhez igazodom, melyet akkor tettem a magamévá, amikor még jobban tudtam választani.

Ebben a lelki békében nemcsak nyugodt lelkiismeretet találok, hanem reményt és vigaszt is, amire állapotomban oly nagy szükségem van. Elkerülhetetlen, hogy az ilyen tökéletes, ilyen állandó, önmagában véve ilyen szomorú magány, az egész mai nemzedék mindig érezhető és mindig tevékeny ellenszenve s a szám-

talan merénylet, amelyben részesülök, olykor ne tegyen levertté: ha a remény meginog, a csüggesztő kételyek néha még visszatérnek, hogy megzavarják és szomorúsággal töltsek el lelkemet. Ilyenkor képtelen vagyok arra, hogy adott szellemi erőim működtetésével nyugtassam meg magam, s föl kell idéznem régi elhatározásaimat; eszembe jut, milyen gonddal, figyelemmel és őszinte szívvel jutottam el hozzájuk, s ettől visszatér minden bizalmam. Elzárkózom tehát minden új eszme elől, végzetes tévedésnek és hamis látszatnak tartom, amely csak arra jó, hogy nyugalmaimat megzavarja.

Így hát régebbi ismereteim szűk körébe zárva nem érhet az a boldogság, mint Szolónt, hogy öregedvén napról napra okosodom, s még attól a veszélyes gőgtől is óvakodnom kell, hogy olyasmit akarjak megtanulni, aminek a befogadására már képtelen vagyok. De jól-lehet hasznos ismeretekben már nemigen gyarapodhatom többé, azokban a fontos erényekben, amelyeket állapotom megkövetel, még sokat kell gyarapodnom. Ideje volna, hogy lelkemet olyan szerzeménnyel gazdagítsam és díszítsem föl, amelyet magával vihet, amikor a látását elködösítő testtől megszabadulva feltárul előtte a fátyolozatlan igazság, s belátja, milyen síralmas volt minden ismeret, amelyre

áltudósaink oly büszkék. Zokogni fog, ha arra gondol, hány pillanatot vesztegetett ebben az életben a megszerzésükre. De a türelem, a szelídség, a belenyugvás, a becsületesség, a pártatlan igazságosság olyan vagyton, amelyet magával vihet az ember és szüntelenül gyarapíthat, mert nem kell attól tartania, hogy akár a halál megfosztja értékétől. Csakis ennek az egyedül hasznos tanulmánynak szentelem öregkorom hátralévő részét. Boldog leszek, ha sikerül odáig jutnom, hogy a halálos ágyamon elmondhatom — nem azt, hogy jobb vagyok, mert az lehetetlen, de erényesebb, mint a bölcsőben voltam.

Chapter Two



ON THE DIFFERENCE BETWEEN THE *ETHICS* AND A MORALITY

No philosopher was ever more worthy, but neither was any philosopher more maligned and hated. To grasp the reason for this it is not enough to recall the great theoretical thesis of Spinozism: a single substance having an infinity of attributes, *Deus sive Natura*, all “creatures” being only modes of these attributes or modifications of this substance. It is not enough to show how pantheism and atheism are combined in this thesis, which denies the existence of a moral, transcendent, creator God. We must start rather from the practical theses that made Spinozism an object of scandal. These theses imply a triple denunciation: of “consciousness,” of “values,” and of “sad passions.” These are the three major resemblances with Nietzsche. And already in Spinoza’s lifetime, they are the reasons for his being accused of *materialism, immoralism, and atheism.*

I. *A devaluation of consciousness (in favor of thought): Spinoza the materialist.*

Spinoza offers philosophers a new model: the body. He proposes to establish the body as a model: “We do not know what the body can do . . . ” This declaration of ignorance is a provocation. We speak of consciousness and its decrees, of the will and its effects, of the thousand ways of moving the body, of dominating the body and the passions—but *we do not even know what a*

body can do.¹ Lacking this knowledge, we engage in idle talk. As Nietzsche will say, we stand amazed before consciousness, but "the truly surprising thing is rather the body . . ."

Yet, one of the most famous theoretical theses of Spinoza is known by the name of *parallelism*; it does not consist merely in denying any real causality between the mind and the body, it disallows any primacy of the one over the other. If Spinoza rejects any superiority of the mind over the body, this is not in order to establish a superiority of the body over the mind, which would be no more intelligible than the converse. The practical significance of parallelism is manifested in the reversal of the traditional principle on which Morality was founded as an enterprise of domination of the passions by consciousness. It was said that when the body acted, the mind was acted upon, and the mind did not act without the body being acted upon in turn (the rule of the inverse relation, cf. Descartes, *The Passions of the Soul*, articles 1 and 2). According to the *Ethics*, on the contrary, what is an action in the mind is necessarily an action in the body as well, and what is a passion in the body is necessarily a passion in the mind.² There is no primacy of one series over the other.

What does Spinoza mean when he invites us to take the body as a model? It is a matter of showing that the body surpasses the knowledge that we have of it, *and that thought likewise surpasses the consciousness that we have of it*. There are no fewer things in the mind that exceed our consciousness than there are things in the body that exceed our knowledge. So it is by one and the same movement that we shall manage, if possible, to capture the power of the body beyond the given conditions of our knowledge, and to capture the power of the mind beyond the given conditions of our consciousness. One seeks to acquire a knowledge of the powers of the body in order to discover, *in a parallel fashion*, the powers of the mind that elude consciousness, and thus to be able to *compare* the powers. In short, the model of the body, according to Spinoza, does not imply any devaluation of thought in relation to extension, but, much more important, a devalu-

1. *Ethics*, III, 2, scholium.

2. *Ethics*, III, 2, schol. (and II, 13, schol.).

ation of consciousness in relation to thought: a discovery of the unconscious, of an *unconscious of thought* just as profound as *the unknown of the body*.

The fact is that consciousness is by nature the locus of an illusion. Its nature is such that it registers effects, but it knows nothing of causes. The order of causes is defined by this: each body in extension, each idea or each mind in thought are constituted by the characteristic relations that subsume the parts of that body, the parts of that idea. When a body "encounters" another body, or an idea another idea, it happens that the two relations sometimes combine to form a more powerful whole, and sometimes one decomposes the other, destroying the cohesion of its parts. And this is what is prodigious in the body and the mind alike, these sets of living parts that enter into composition with and decompose one another according to complex laws.³ The order of causes is therefore an order of composition and decomposition of relations, which infinitely affects all of nature. But as conscious beings, we never apprehend anything but the *effects* of these compositions and decompositions: we experience *joy* when a body encounters ours and enters into composition with it, and *sadness* when, on the contrary, a body or an idea threaten our own coherence. We are in a condition such that we only take in "what happens" to our body, "what happens" to our mind, that is, the effect of a body on our body, the effect of an idea on our idea. But this is only our body in its own relation, and our mind in its own relation, and the other bodies and other minds or ideas in their respective relations, and the rules according to which all these relations compound with and decompose one another; we know nothing of all this in the given order of our knowledge and our consciousness. In short, the conditions under which we know things and are conscious of ourselves condemn us *to have only inadequate ideas*, ideas that are confused and mutilated, effects separated from their real causes.⁴ That is why it is scarcely possible to think that little children are happy, or that the first man was perfect: ignorant of causes and natures,

3. Even the mind has a very large number of parts: cf. *Ethics*, II, 15.

4. *Ethics*, II, 28, 29.

reduced to the consciousness of events, condemned to undergo effects, they are slaves of everything, anxious and unhappy, in proportion to their imperfection. (No one has been more forceful than Spinoza in opposing the theological tradition of a perfect and happy Adam.)

How does consciousness calm its anguish? How can Adam imagine himself happy and perfect? Through the operation of a triple illusion. Since it only takes in effects, consciousness will satisfy its ignorance by reversing the order of things, by taking effects for causes (*the illusion of final causes*): it will construe the effect of a body on our body as the final cause of its own actions. In this way it will take itself for the first cause, and will invoke its power over the body (*the illusion of free decrees*). And where consciousness can no longer imagine itself to be the first cause, nor the organizer of ends, it invokes a God endowed with understanding and volition, operating by means of final causes or free decrees in order to prepare for man a world commensurate with His glory and His punishments (*the theological illusion*).⁵ Nor does it suffice to say that consciousness deludes itself: consciousness is inseparable from the triple illusion that *constitutes* it, the illusion of finality, the illusion of freedom, and the theological illusion. Consciousness is only a dream with one's eyes open: "The infant believes he freely wants the milk; the angry child that he freely wants vengeance; and the timid, flight. So the drunk believes that it is from a free decision of the mind that he speaks the things he later, when sober, wishes he had not said."⁶

It is still necessary for consciousness itself to have a cause. Spinoza sometimes defines desire as "appetite together with consciousness of the appetite." But he specifies that this is only a nominal definition of desire, and that consciousness adds nothing to appetite ("we neither strive for, nor will, neither want, nor desire anything because we judge it to be good; on the contrary, we judge something to be good because we

5. *Ethics*, I, appendix.

6. *Ethics*, III, 2, schol.

strive for it, will it, want it, and desire it").⁷ We need, then, to arrive at a real definition of desire, one that at the same time shows the "cause" by which consciousness is hollowed out, as it were, in the appetitive process. Now, the appetite is nothing else but the effort by which each thing strives to persevere in its being, each body in extension, each mind or each idea in thought (*conatus*). But because this effort prompts us to act differently according to the objects encountered, we should say that it is, at every moment, determined by the affections that come from the objects. *These determinative affections are necessarily the cause of the consciousness of the conatus.*⁸ And since the affections are not separable from a movement by which they cause us to go to a greater or lesser perfection (joy and sadness), depending on whether the thing encountered enters into composition with us, or on the contrary tends to decompose us, consciousness appears as the continual awareness of this passage from greater to lesser, or from lesser to greater, as a witness of the variations and determinations of the *conatus* functioning in relation to other bodies or other ideas. The object that agrees with my nature determines me to form a superior totality that includes us, the object and myself. The object that does not agree with me jeopardizes my cohesion, and tends to divide me into subsets, which, in the extreme case, enter into relations that are incompatible with my constitutive relation (*death*). Consciousness is the passage, or rather the awareness of the passage from these less potent totalities to more potent ones, and vice versa. It is purely transitive. But it is not a property of the Whole or of any specific whole; it has only an informational value, and what is more, the information is necessarily confused and distorted. Here again, Nietzsche is strictly Spinozan when he writes: "The greater activity is unconscious; consciousness usually only appears when a whole wants to subordinate itself to a superior whole. It is primarily the consciousness of this superior whole, of reality external to the ego. Consciousness is born in relation to a being of which we

7. *Ethics*, III, 9, schol.

8. *Ethics*, III, definition of Desire ("in order to involve the cause of this consciousness in my definition . . .").

could be a function; it is the means by which we incorporate into that being."

II. A *devaluation of all values, and of good and evil in particular (in favor of "good" and "bad")*: Spinoza the immoralist.

"Thou shalt not eat of the fruit . . .": the anxious, ignorant Adam understands these words as the expression of a prohibition. And yet, what do they refer to? To a fruit that, as such, will poison Adam if he eats it. This is an instance of an encounter between two bodies whose characteristic relations are not compatible: the fruit will act as a poison; that is, *it will determine the parts of Adam's body* (and paralleling this, the idea of the fruit will determine the parts of his mind) *to enter into new relations that no longer accord with his own essence*. But because Adam is ignorant of causes, he thinks that God morally forbids him something, whereas God only reveals the natural consequence of ingesting the fruit. Spinoza is categorical on this point: all the phenomena that we group under the heading of Evil, illness, and death, are of this type: bad encounters, poisoning, intoxication, relational decomposition.⁹

In any case, there are always relations that enter into composition in their particular order, according to the eternal laws of nature. There is no Good or Evil, but there is good and bad. "Beyond Good and Evil, at least this *does not* mean: beyond good and bad."¹⁰ The good is when a body directly compounds its relation with ours, and, with all or part of its power, increases ours. A food, for example. For us, the bad is when a body decomposes our body's relation, although it still combines with our parts, but in ways that do not correspond to our essence, as when a poison breaks down the blood. Hence good and bad have a primary, objective meaning, but one that is relative and partial: that which agrees with our nature or does not agree with it. And consequently, good and bad have a secondary meaning, which is subjective and modal, qualifying two types, two modes of man's existence. That individual will be called *good* (or free, or ration-

9. *Theological-Political Treatise*, chap. 4. And *Letter XIX*, to Blyenbergh.

10. Nietzsche, *On the Genealogy of Morals*, First Essay, section 17.

determining the movement of the line or the semicircle). For with the idea of God all fictions and abstractions cease, and ideas follow from it in their order just as real singular things are produced in theirs (*idem*, 73, 75, 76). This is why the geometric notions are *fictions capable of conjuring away the abstract to which they relate, and capable of conjuring themselves away*. Consequently they are closer to the common notions than to the abstracts; they imply, in the *Treatise on the Intellect*, a foreshadowing of what the common notions will be in the *Ethics*. We will see, in fact, how the latter maintain a complex relationship with the imagination; and in any case, the geometric method will preserve its full meaning and extension.

ACT. Cf. Power.

ACTION. Cf. Affections.

ADEQUATE -INADEQUATE. Cf. Idea.

AFFECTIONS, AFFECTS.—1. The affections (*affectio*) are the modes themselves. The modes are the affections of substance or of its attributes (*Ethics*, I, 25, cor.; I, 30, dem.). These affections are necessarily active, since they are explained by the nature of God as adequate cause, and God cannot be acted upon.

2. At a second level, the affections designate that which happens to the mode, the modifications of the mode, the effects of other modes on it. These affections are therefore images or corporeal traces first of all (*Ethics*, II, post. 5; II, 17, schol.; III, post. 2); and their *ideas* involve both the nature of the affected body and that of the affecting external body (II, 16). “The affections of the human body whose ideas present external bodies as present in us, we shall call images of things . . . And when the mind regards bodies in this way, we shall say that it imagines.”

3. But these image affections or ideas form a certain state (*constitutio*) of the affected body and mind, which implies more or less perfection than the preceding state. Therefore, from one state to another, from one image or idea to another, there are transitions, passages that are experienced, durations through which we pass to a greater or a lesser perfection. Furthermore,

these states, these affections, images or ideas are not separable from the duration that attaches them to the preceding state and makes them tend towards the next state. These continual durations or variations of perfection are called "affects," or feelings (*affectus*).

It has been remarked that as a general rule the affection (*affectio*) is said directly of the body, while the affect (*affectus*) refers to the mind. But the real difference does not reside there. It is between the body's affection and idea, which involves the nature of the external body, and the affect, which involves an increase or decrease of the power of acting, for the body and the mind alike. The *affectio* refers to a state of the affected body and implies the presence of the affecting body, whereas the *affectus* refers to the passage from one state to another, taking into account the correlative variation of the affecting bodies. Hence there is a difference in nature between the *image affections* or *ideas* and the *feeling affects*, although the feeling affects may be presented as a particular type of ideas or affections: "By affect I understand affections of the body by which the body's power of acting is increased or diminished, aided or restrained. . . ." (III, def. 3); "An affect that is called a passion of the mind is a confused idea, by which the mind affirms of its body, or of some part of it, a greater or lesser force of existing than before. . . ." (III, gen. def. of the affects). It is certain that the affect implies an image or idea, and follows from the latter as from its cause (II, ax. 3). But it is not confined to the image or idea; it is of another nature, being purely transitive, and not indicative or representative, since it is experienced in a lived duration that involves the difference between two states. This is why Spinoza shows that the affect is not a *comparison of ideas*, and thereby rejects any intellectualist interpretation: "When I say a greater or lesser force of existing than before, I do not understand that the mind compares its body's present constitution with a past constitution, but that the idea which constitutes the form of the affect affirms of the body something which really involves more or less of reality than before." (III, gen. def.).

An existing mode is defined by a certain capacity for being af-

fectured (III, post. 1 and 2). When it encounters another mode, it can happen that this other mode is "good" for it, that is, enters into composition with it, or on the contrary decomposes it and is "bad" for it. In the first case, the existing mode passes to a greater perfection; in the second case, to a lesser perfection. Accordingly, it will be said that its power of acting or force of existing increases or diminishes, since the power of the other mode is added to it, or on the contrary is withdrawn from it, immobilizing and restraining it (IV, 18 dem.). The passage to a greater perfection, or the increase of the power of acting, is called an affect, or feeling, of *joy*; the passage to a lesser perfection or the diminution of the power of acting is called *sadness*. Thus the power of acting varies according to external causes for the same capacity for being affected. The feeling affect (joy or sadness) follows from the image affection or idea that it presupposes (the idea of the body that agrees with ours or does not agree); and when the affect comes back upon the idea from which it follows, the joy becomes *love*, and the sadness, *hatred*. In this way the different series of affections and affects continually fulfill, but under variable conditions, the capacity for being affected (III, 56).

So long as our feelings or affects spring from the external encounter with other modes of existence, they are explained by the nature of the affecting body and by the necessarily inadequate idea of that body, a confused image involved in our state. Such affects are *passions*, since we are not their adequate cause (III, def. 2). Even the affects based on joy, which are defined by an increase of the power of acting, are passions: joy is still a passion "insofar as a man's power of acting is not increased to the point where he conceives himself and his actions adequately" (IV, 59, dem.). Even though our power of acting has increased materially, we will remain passive, separated from our power, so long as we are not formally in control of it. That is why, from the standpoint of the affects, the basic distinction between *two sorts of passions*, sad passions and joyful passions, prepares for a very different distinction, between *passions and actions*. An idea of *affectio* always gives rise to affects. But if the idea is adequate instead of being a confused image, if it directly expresses the essence of the

affecting body instead of involving it indirectly in our state, if it is the idea of an internal *affectio*, or of a self-affectation that evinces the internal agreement of our essence, other essences, and the essence of God (third kind of knowledge), then the affects that arise from it are themselves actions (III, 1). Not only must these affects or feelings be joys or loves (III, 58 and 59), they must be quite special joys and loves since they are no longer defined by an increase of our perfection or power of acting but by the full, formal possession of that power or perfection. The word *blessedness* should be reserved for these active joys: they appear to conquer and extend themselves within duration, like the passive joys, but in fact they are eternal and are no longer explained by duration; they no longer imply transitions and passages, but express themselves and one another in an eternal mode, together with the adequate ideas from which they issue (V, 31–33).

AFFIRMATION. Cf. Negation.

ANALOGY. Cf. Eminence.

APPETITE. Cf. Power. .

ATTRIBUTE.—“What the intellect perceives of substance, as constituting its essence” (*Ethics*, I, def. 4). The attributes are not ways of seeing pertaining to the intellect, because the Spinozist intellect perceives only what is; they are not emanations either, because there is no superiority, no eminence of substance over the attributes, nor of one attribute over another. Each attribute “expresses” a certain essence (I, 10, schol. 1). If the attribute necessarily relates to the intellect, this is not because it resides in the intellect, but because it is expressive and because what it expresses necessarily implies an intellect that “perceives” it. The essence that is expressed is an unlimited, infinite quality. The expressive attribute relates essence to substance and it is this immanent relation that the intellect grasps. All the essences, distinct in the attributes, are as one in substance, to which they are related by the attributes.

Each attribute is “conceived through itself and in itself” (*Letter II*, to Oldenburg). The attributes are distinct in reality: no at-

ian philosophy. But Spinoza gives it a profoundly original meaning and recasts it completely by turning it back against the hypothesis of creation, and by showing how nonbeing or nothingness is never included in the nature of something. "To say that the nature of the thing required this limitation . . . is to say nothing. For the nature of the thing cannot require anything unless it exists" (*Short Treatise*, I, chap. 2, 5, n. 2). Practically, the negative is eliminated through Spinoza's radical critique of all the passions that derive from sadness.

NUMBER. Cf. Abstractions.

OBEY. Cf. Sign, Society.

ORDER. Cf. Nature.

PASSION. Cf. Affections.

POSSIBLE. Cf. Intellect, Necessary.

POWER.—One of the basic points of the *Ethics* consists in denying that God has any power (*potestas*) analogous to that of a tyrant, or even an enlightened prince. God is not will, not even a will enlightened by a legislative intellect. God does not conceive possibilities in his intellect, which he would realize through his will. The divine intellect is only a mode through which God comprehends nothing other than his own essence and what follows from it; his will is only a mode according to which all consequences follow from his essence or from that which he comprehends. So he has no *potestas* but only a *potentia* identical to his essence. Through this power, God is also the cause of all things that follow from his essence, and the cause of himself, that is, of his existence as it is involved by his essence (*Ethics*, I, 34).

All *potentia* is act, active and actual. The identity of power and action is explained by the following: all power is inseparable from a capacity for being affected, and this capacity for being affected is constantly and necessarily filled by affections that realize it. The word *potestas* has a legitimate use here: "Whatever is in God's power (*in potestate*) must be so comprehended by his es-

sence that it necessarily follows from it" (I, 35). In other words: to *potentia* as essence there corresponds a *potestas* as a capacity for being affected, which capacity is filled by the affections or modes that God produces necessarily, God being unable to undergo action but being the active cause of these affections.

Divine power is twofold: an absolute power of existing, which entails a power of producing all things; an absolute power of thinking, hence of self-comprehension, which entails the power of comprehending all that is produced. The two powers are like two halves of the Absolute. They should not be confused with the two infinite attributes that we know; it is obvious that the attribute of extension does not exhaust the power of existing, but that the latter is an unconditioned totality which possesses *a priori* all the attributes as *formal* conditions. As for the attribute of thought, it forms part of these formal conditions that relate to the power of existing, since all ideas have a formal being through which they exist in that attribute. It is true that the attribute of thought has another aspect: by itself it is the entire *objective* condition which the absolute power of thinking possesses *a priori* as an unconditioned totality. We have seen how this theory, far from being inconsistent with parallelism, was an essential component of it. The important thing is not to confuse the strict equality of the attributes relative to the power of acting, and the strict equality of the two powers relative to absolute essence.

The essence of the mode in turn is a degree of power, a part of the divine power, i.e., an intensive part or a degree of intensity: "Man's power, insofar as it is explained through his actual essence, is part of the infinite power of God or Nature" (IV, 4). When the mode passes into existence, an infinity of extensive parts are determined from without to come under the relation corresponding to its essence or its degree of power. Then and only then, this essence is itself determined as *conatus* or appetite (*Ethics*, III, 7). It tends in fact to persevere in existing. Precisely because the modal essence is not a possibility, because it is a physical reality that lacks nothing, it does not tend to pass into existence; but it tends to persevere in existing, once the mode is

determined to exist, that is, to subsume under its relation an infinity of extensive parts. To persevere is to endure; hence the *conatus* involves an indefinite duration (III, 8).

Just as the capacity for being affected (*potestas*) corresponds to the essence of God as power (*potentia*), an ability (*aptus*) to be affected corresponds to the essence of the existing mode as a degree of power (*conatus*). This is why the *conatus*, in a second determination, is a tendency to maintain and maximize the ability to be affected (IV, 38). Concerning this notion of ability, cf. *Ethics*, II, 13, schol.; III, post. 1 and 2; V, 39. The difference consists in this: in the case of substance, the capacity for being affected is necessarily filled by active affections, since substance produces them (the modes themselves). In the case of the existing mode, its ability to be affected is also realized at every moment, but first by affections (*affectio*) and affects (*affectus*) that do not have the mode as their adequate cause, that are produced in it by other existing modes; these affections and affects are therefore imaginations and passions. The feelings-affects (*affectus*) are exactly the figures taken by the *conatus* when it is determined to do this or that, by an affection (*affectio*) that occurs to it. These affections that determine the *conatus* are a cause of consciousness: the *conatus* having become conscious of itself under this or that affect is called desire, desire always being a desire for something (III, def. of desire).

One sees why, from the moment the mode exists, its essence as a degree of power is determined as a *conatus*, that is, an effort or tendency. Not a tendency to pass into existence, but to maintain and affirm existence. This does not mean that power ceases to be actual; but so long as we consider the pure essences of mode, all of them agree with one another as intensive parts of the divine power. The same is not true of the existing modes; insofar as extensive parts belong to each one under the relation that corresponds to its essence or degree of power, an existing mode can always induce the parts of another to come under a new relation. The existing mode whose relation is thus decomposed can weaken as a result, and even die (IV, 39). In this case, the duration that it enveloped as an indefinite duration is terminated

from without. Here everything is a struggle of powers therefore; the existing modes do not necessarily agree with one another. "There is no singular thing in nature than which there is not another more powerful and stronger. Whatever one is given, there is another more powerful by which the first can be destroyed" (IV, ax). "This axiom concerns singular things insofar as they are considered in relation to a certain time and place" (V, 37, schol.). If death is inevitable, this is not at all because death is internal to the existing mode; on the contrary, it is because the existing mode is necessarily open to the exterior, because it necessarily experiences passions, because it necessarily encounters other existing modes capable of endangering one of its vital relations, because the extensive parts belonging to it under its complex relation do not cease to be determined and affected from without. But just as the essence of the mode had no tendency to pass into existence, it loses nothing by losing existence, since it only loses the extensive parts that did not constitute the essence itself. "No singular thing can be called more perfect for having persevered in existing for a longer time, for the duration of things cannot be determined from their essence" (IV, pref.).

Thus, if the essence of the mode as a degree of power is only an effort or *conatus* as soon as the mode comes to exist, this is because the powers that necessarily agree in the element of essence (as intensive parts) no longer agree in the element of existence (insofar as extensive parts pertain provisionally to each power). The actual essence can only be determined in existence as an effort then, that is, a comparison with other powers that can always overcome it (IV, 3 and 5). We have to distinguish between two cases in this regard: either the existing mode encounters other existing modes that agree with it and bring their relation into composition with its relation (for example, in very different ways, a food, a loved being, an ally); or the existing mode encounters others that do not agree with it and tend to decompose it, to destroy it (a poison, a hated being, an enemy). In the first case, the existing mode's ability to be affected is fulfilled by joyful feelings-affects, affects based on joy and love; in the other case, by sad feelings-affects, based on sadness and ha-

tred. The ability to be affected is necessarily realized in every case, according to the given affections (ideas of the objects encountered). Even illness is a fulfillment in this sense. But the major difference between the two cases is the following: in sadness our power as a *conatus* serves entirely to invest the painful trace and to repel or destroy the object which is its cause. Our power is immobilized, and can no longer do anything but react. In joy, on the contrary, our power expands, compounds with the power of the other, and unites with the loved object (IV, 18). This is why, even when one assumes the capacity for being affected to be constant, some of our power diminishes or is restrained by affections of sadness, increases or is enhanced by affections of joy. It can be said that joy augments our *power of acting* and sadness diminishes it. And the *conatus* is the effort to experience joy, to increase the power of acting, to imagine and find that which is a cause of joy, which maintains and furthers this cause; and also an effort to avert sadness, to imagine and find that which destroys the cause of sadness (III, 12, 13, etc.). Indeed, the feeling-affect is the *conatus* itself insofar as it is determined to do this or that by a given idea of affection. The mode's power of acting (Spinoza sometimes says *force of existing*, gen. def. of the affects) is thus subject to considerable variations so long as the mode exists, although its essence remains the same and its ability to be affected is assumed to be constant. This is because joy, and what follows from it, fulfills the ability to be affected in such a way that the power of acting or force of existing increases relatively; the reverse is true of sadness. So the *conatus* is an effort to augment the power of acting or to experience joyful passions (third determination, III, 28).

But the constancy of the ability to be affected is only relative and is contained within certain limits. Obviously, the same individual does not have the same capacity for being affected as a child, an adult, and as an old person, or in good health and bad (IV, 39, schol.; V, 39, schol.). The effort to increase the power of acting cannot be separated therefore from an effort to carry the power of acting to a maximum (V, 39). We see no difficulty in reconciling the various definitions of the *conatus*: mechanical

(preserve, maintain, persevere); dynamic (increase, promote); apparently dialectical (oppose that which opposes, deny that which denies). For everything depends on and derives from an affirmative conception of essence: the degree of power as an affirmation of essence in God; the *conatus* as an affirmation of essence in existence; the relation of motion and rest or the capacity for being affected as a maximum position and a minimum position; the variations of the power of acting or force of existing within these positive limits.

In any case, the *conatus* defines the *right* of the existing mode. All that I am determined *to do* in order to continue existing (destroy what doesn't agree with me, what harms me, preserve what is useful to me or suits me) *by means of* given affections (ideas of objects), *under* determinate affects (joy and sadness, love and hate . . .)—all this is my natural right. This right is strictly identical with my power and is independent of any order of ends, of any consideration of duties, since the *conatus* is the first foundation, the *primum movens*, the efficient and not the final cause. This right is not opposed "either to struggles, to hatreds, to anger, to trickery, or to absolutely anything the appetite counsels" (*Theological-Political Treatise*, chap. 16; *Political Treatise*, chap. 2, 8). The rational man and the foolish man differ in their affections and their affects but both strive to persevere in existing according to these affections and affects; from this standpoint, their only difference is one of power.

The *conatus*, like any state of power, is always active. But the difference lies in the conditions under which the action is realized. One can conceive an existing mode that strives to persevere in existing—in accordance with its natural right—while remaining at the risk of its chance encounters with other modes, at the mercy of affections and affects which determine it from without: it strives to increase its power of acting, that is, to experience joyful passions, if only by destroying that which threatens it (III, 13, 20, 23, 26). But, apart from the fact that these joys of destruction are poisoned by the sadness and hatred in which they originate (III, 47), the accidental nature of the encounters means that we always risk encountering something more power-

ful that will destroy us (*Theological- Political Treatise*, chap. 16; *Political Treatise*, chap. 2) and that, even in the most favorable instances, we will encounter other modes under their discordant and hostile aspects (IV, 32, 33, 34). This is why it matters little that the effort to persevere, to increase the power of acting, to experience joyful passions, to maximize the capacity for being affected, is always satisfied; it will succeed only to the extent that man strives to organize his encounters, that is, among the other modes, to encounter those which agree with his nature and enter into composition with him, and to encounter them under the very aspects in which they agree and accord with him. Now, this effort is that of the City, and, more profoundly, that of Reason. Reason leads man not only to increase his power of acting, which still belongs to the domain of passion, but to take formal possession of this power and to experience active joys that follow from the adequate ideas that Reason forms. The *conatus* as a successful effort, or the power of acting as a possessed power (even if death puts an end to it), are called Virtue. This is why virtue is nothing other than the *conatus*, nothing other than power, as an efficient cause, under the conditions of realization that enable it to be possessed by the one who exercises it (IV, def. 8; IV, 18, schol.; IV, 20; IV, 37, schol. 1). And the adequate expression of the *conatus* is the effort to persevere in existing and to act under the guidance of Reason (IV, 24), that is, to acquire that which leads to knowledge, to adequate ideas and active feelings (IV, 26, 27, 35; V, 38).

Just as the absolute power of God is twofold—a power of existing and producing, and a power of thinking and comprehending—the power of the mode as degree is twofold: the ability to be affected, which is affirmed in relation to the existing mode, and particularly in relation to the body; and the power of perceiving and imagining, which is affirmed in relation to the mode considered in the attribute of thought, hence in relation to the mind. “In proportion as a body is more capable than others of perceiving many things at once, or being acted on in many ways at once, so its mind is more capable than others of doing many things at once” (II, 13, schol.). But, as we have seen, the ability

to be affected relates to a power of acting that varies materially within the limits of this ability, and is not yet formally possessed. Similarly, the power of perceiving or imagining relates to a power of knowing or comprehending which it involves but does not yet formally express. This is why the power of imagining is still not a virtue (II, 17, schol.), nor even the ability to be affected. It is when, through the effort of Reason, the perceptions or ideas become adequate, and the affects active, it is when we ourselves become causes of our own affects and masters of our adequate perceptions, that our body gains access to the power of acting, and our mind to the power of comprehending, which is its way of acting. "In proportion as the actions of a body depend more on itself alone, and as other bodies concur with it less in acting, so its mind is more capable of understanding distinctly" (II, 13, schol.). This effort pervades the second kind of knowledge and reaches completion in the third, when the ability to be affected only has a minimum of passive affects and the power of perceiving has a minimum of imaginations destined to perish (V, 39 and 40). The power of the mode then comprehends itself as an intensive part or a degree of the absolute power of God, all degrees being congruent in God, and this congruence implying no confusion, since the parts are only modal and the power of God remains substantially indivisible. A mode's power is a part of God's power, but this is insofar as God's essence is explained by the mode's essence (IV, 4). The entire *Ethics* presents itself as a theory of power, in opposition to morality as a theory of obligations.

PROPHET. Cf. Sign.

PROPRIA.—Are distinguished both from essence and from what follows from essence (properties, consequences, or effects). A proprium is not an essence, because it does not constitute any part of a thing and does not enable us to know anything concerning the thing; but it is inseparable from the essence, it is a modality of the essence itself. And a proprium is not to be confused with that which follows from the essence, for what follows from the latter is a product having an essence

which has its “original history” (*Urgeschichte*), in Benjamin’s sense of the term, in the dialectic of the proper and the improper.

Theory of Passions

Let us now return, after this long detour, to the problem of love that was our point of departure. An attentive analysis shows that the statement that Heidegger’s thought is “without love” (*ohne Liebe*) is not only inexact from a philosophical point of view but also imprecise on the philological level. Several texts could be invoked here. I would like to pause to consider the two that strike me as the most important.

Almost ten years after the end of his relationship with Hannah Arendt, in the 1936 lecture course on Nietzsche entitled “The Will to Power as Art,” Heidegger thematically treated the problem of love in several very dense pages in which he sketched an altogether singular theory of the passions. He begins by withdrawing passions from the domain of psychology by defining them as “the basic modes that constitute Dasein . . . the ways man confronts the *Da*, the openness and concealment of beings, in which he stands.”³⁹ Immediately afterward, he clearly distinguishes love and hate from other feelings, positing them as passions (*Leidenschaften*) as opposed to simple affects (*Affekte*). While affects such as anger and joy are born and die away in us spontaneously, love and hate, as passions, are always already present and traverse our Being from the beginning. This is why we speak of “nurturing hatred” but not of “nurturing anger” (*ein Zorn wird genährt*).⁴⁰ We must cite at least the decisive passage on passion:

Because hate traverses [*durchzieht*] our Being more originally, it has a cohesive power; like love, hate brings an original closure [*eine ursprüngliche Geschlossenheit*] and perdurance to our essential Being. . . . But the persistent closure that comes to Dasein through hate does not close it off and bind it. Rather, it grants vision and premeditation. The angry man loses the power of reflection. He who hates intensifies reflection and rumination to the point of “hardboiled” malice. Hate is never blind; it is perspicacious. Only anger is blind. Love is never blind: it is perspicacious. Only infatuation [*Verliebtheit*] is blind, fickle, and susceptible—an affect, not a passion [*ein Affekt, keine Leidenschaft*]. To passion belongs a reaching out and opening up of oneself [*das weit Ausgreifende, sich Öffnende*]. Such reaching out occurs even in hate, since the hated one is pursued everywhere relentlessly. But such reaching out [*Aus-*

griff) in passion does not simply lift us up and away beyond ourselves. It gathers our essential Being to its proper ground [*auf seinem eigentlichen Grund*], it exposes our ground for the first time in so gathering, so that the passion is that through which and in which we take hold of ourselves [*in uns selbst Fuß fassen*] and achieve lucid mastery of the beings around us and within us [*hellsichtig des Seiende um uns und in uns mächtig werden*].⁴¹

Hatred and love are thus the two *Grundweisen*, the two fundamental guises or manners, through which Dasein experiences the *Da*, the opening and retreat of the being that it is and must be. In love and hate, as opposed to affects (which are blind to the very thing they reveal and which, like *Stimmungen*, are only uncovered in distraction), man establishes himself more deeply in that into which he is thrown, appropriating his very facticity and thus gathering together and opening his own ground. It is therefore not an accident that hatred, with its “original closure,” is given a primordial rank alongside love (like evil in Heidegger’s course on Schelling and fury [*das Grimmige*] in his “Letter on Humanism”): the dimension at issue here is the original opening of Dasein, in which “there come[s] from Being itself the assignment [*Zuweisung*] of those directions [*Weisungen*] that must become law and rule for man.”⁴²

Potentia Passiva

This original status of love (more precisely, of passion) is reaffirmed in a passage in the “Letter on Humanism” whose importance here cannot be overestimated. In this text, “to love” (*lieben*) is likened to *mögen* (which means both “to want” and “to be able”), and *mögen* is identified with Being in a context in which the category of potentiality-possibility is considered in an entirely new fashion:

To embrace a “thing” or a “person” in its essence means to love it [*sie lieben*], to favor it [*sie mögen*]. Thought in a more originary way, such favoring [*mögen*] means to bestow essence as a gift. Such favoring is the proper essence of enabling [*Vermögen*], which not only can achieve this or that but also can let something essentially unfold [*wesen*] in its provenance, that is, let it be. It is on the “strength” [*kraft*] of such enabling by favoring that something is properly able to be. This enabling is what is properly “possible” [*das eigentlich Mögliche*], that whose essence resides in favoring. . . . Being is the enabling-favoring, the “may be.” As the element, Being is the “quiet power” of the favoring-enabling, that is, of the possible. Of course, our words *möglich* and

§ 12 The Passion of Facticity

The Absent “Mood” (*Stimmung*)

It has often been observed that the problem of love is absent from Heidegger’s thought. In *Being and Time*, which contains ample treatments of fear, anxiety, and *Stimmungen* in general, love is mentioned only once, in a note referring to Pascal and Augustine. Thus W. Koepps,¹ in 1928, and Ludwig Binswanger,² in 1942, reproached Heidegger for not having included love in his analytic of Dasein, which is founded solely on “care” (*Sorge*); and in a *Notiz* that is undoubtedly hostile, Karl Jaspers wrote that Heidegger’s philosophy is “without love, hence also unworthy of love in its style.”³

Such critiques, as Karl Löwith has remarked,⁴ remain fruitless as long as they do not succeed in replacing Heidegger’s analytic with an analytic centered on love. Nevertheless, Heidegger’s silence—or apparent silence—on love remains problematic. We know that between 1923 and 1926, while Heidegger was preparing his greatest work, he was involved in a passionate relationship with Hannah Arendt, who was at this time his student in Marburg. Even if the letters and poems in the Deutsches Literaturarchiv in Marbach that bear witness to this relationship are not yet accessible, we know from Hannah Arendt herself that, twenty years after the end of their relationship, Heidegger stated that it had been “the passion of his life” (*dies nun einmal die Passion des Lebens gewesen sei*) and that *Being and Time* had thus been composed under the sign of love.⁵

How, then, is it possible to explain the absence of love from the analytic of Dasein? It is all the more perplexing if one considers that on

Hannah Arendt's part, the relationship produced precisely a book on love. I am referring to her *Doktordissertation* (published in 1929), *The Concept of Love in St. Augustine*, in which it is not difficult to discern Heidegger's influence. Why does *Being and Time* remain so obstinately silent on the subject of love?

Let us closely examine the note on love in *Being and Time*. It is to be found in §29, which is dedicated to the analysis of "state-of-mind" (*Befindlichkeit*) and "moods" (*Stimmungen*). The note does not contain even one word by Heidegger; it is composed solely of two citations. The first is from Pascal: "And thence it comes about that in the case where we are speaking of human things, it is said to be necessary to know them before we love them, and this has become a proverb; but the saints, on the contrary, when they speak of divine things, say that we must love them before we know them, and that we enter into truth only by charity; they have made of this one of their most useful maxims." The second is from Augustine: "One does not enter into truth except through charity" (*Non intramur in veritatem, nisi per charitatem*).⁶ The two citations suggest a kind of ontological primacy of love as access to truth.

Thanks to the publication of Heidegger's last Marburg lectures from the summer semester of 1928, we know that the reference to this fundamental role of love originated in conversations with Max Scheler on the problem of intentionality. "Scheler first made it clear," Heidegger writes, "especially in the essay 'Liebe und Erkenntnis,' that intentional relations are quite diverse, and that even, for example, love and hatred ground knowing [*Lieben und Haß das Erkennen fundieren*]. Here Scheler picks up a theme of Pascal and Augustine."⁷ In both the essay cited by Heidegger and a text of the same time published posthumously under the title *Ordo amoris*, Scheler repeatedly insists on the preeminent status of love. "Before he is an *ens cogitans* or an *ens volans*," we read in *Ordo amoris*, "man is an *ens amans*." Heidegger was thus perfectly conscious of the fundamental importance of love, in the sense that it conditions precisely the possibility of knowledge and the access to truth.

On the other hand, in the lectures of the 1928 summer course, love is referred to in the context of a discussion of the problem of intentionality in which Heidegger criticizes the established notion of intentionality as a cognitive relation between a subject and object. This text is precious since it demonstrates how Heidegger, through a critique that does not spare his teacher, Husserl, overcame the notion of intentionality and ar-

rived at the structure of transcendence that *Being and Time* calls Being-in-the-world.

For Heidegger, what remains unexplained in the conception of intentionality as a relation between a subject and an object is precisely what is in need of explanation, that is, the relation itself:

The vagueness of the relation falls back on the vagueness of that which stands in relation. . . . The most recent attempts conceive the subject-object relation as a "being relation" [*Seinsbeziehung*]. . . . Nothing is gained by the phrase "being relation," as long as it is not stated what sort of being is meant, and as long as there is vagueness about the sort of being [*Seinsart*] of the beings between which this relation is supposed to obtain. . . . Being, even with Nicolai Hartmann and Max Scheler, is taken to mean being-on-hand [*Vorhandensein*]. This relation is not nothing, but it is still not being as something on hand. . . . One of the main preparatory tasks of *Being and Time* is to bring this "relation" radically to light in its primordial essence and to do so with full intent.⁸

For Heidegger, the subject-object relation is less original than the self-transcendence of Being-in-the-world by which Dasein opens itself to the world before all knowledge and subjectivity. Before the constitution of anything like a subject or an object, Dasein—according to one of the central theses of *Being and Time*—is already open to the world: "knowing is grounded beforehand in a Being-already-alongside-the-world [*Schon-Sein-bei-der-Welt*]."⁹ And only on the basis of this original transcendence can something like intentionality be understood in its own mode of Being.

If Heidegger therefore does not thematically treat the problem of love, although recognizing its fundamental status, it is precisely because the mode of Being of an opening that is more original than all knowledge (and that takes place, according to Scheler and Augustine, in love) is, in a certain sense, the central problem of *Being and Time*. On the other hand, if it is to be understood on the basis of this opening, love can no longer be conceived as it is commonly represented, that is, as a relation between a subject and an object or as a relation between two subjects. It must, instead, find its place and proper articulation in the Being-already-in-the-world that characterizes Dasein's transcendence.

But what is the mode of Being of this Being-already-in-the-world? In what sense is Dasein always already in the world and surrounded by things before even knowing them? How is it possible for Dasein to open itself to something without thereby making it into the objective correlate

of a knowing subject? And how can the intentional relation itself be brought to light in its specific mode of Being and its primacy with respect to subject and object?

It is in this context that Heidegger introduces his notion of “facticity” (*Faktizität*).

Facticity and Dasein

The most important contribution made by the publication (which has barely begun) of Heidegger’s lecture courses from the early 1920s consists in decisively showing the centrality of the notions of facticity and factual life (*faktisches Leben*) in the development of Heidegger’s thought. The abandonment of the notion of intentionality (and of the concept of subject that was its correlate) was made possible by the establishment of this category. The path taken here was the following: intentionality-facticity-Dasein. One of the future tasks of Heideggerian philology will no doubt be to make this passage explicit and to determine its genealogy (as well as to explain the progressive eclipse of the concept of facticity in Heidegger’s later thought). The observations that follow are only a first contribution in this direction.

First of all, it must be said that Heidegger’s first students and friends long ago emphasized the importance of the concept of facticity in the formation of Heidegger’s thought. As early as 1927, in a work that appeared as the second half of the *Jahrbuch für Philosophie und Phänomenologische Forschung* in which the first edition of *Being and Time* was published, the mathematician and philosopher Oskar Becker wrote, “Heidegger gives the name of ontology to the hermeneutics of facticity, that is, the interpretation of human Dasein.”¹⁰ Becker is referring here to the title of Heidegger’s 1923 summer-semester course held in Freiburg, “Ontology, or Hermeneutics of Facticity.”¹¹ What does this title mean? In what sense is ontology, the doctrine of Being, a doctrine of facticity?

The references to Husserl and Sartre that one finds in philosophical dictionaries under the heading “Facticity” are misleading here, for Heidegger’s use of the term is fundamentally different from theirs. Heidegger distinguishes Dasein’s *Faktizität* from *Tatsächlichkeit*, the simple factuality of intraworldly beings. At the start of his *Ideas*, Husserl defines the *Tatsächlichkeit* of the objects of experience. These objects, Husserl writes, appear as things found at determinate points in space and time that pos-

türön alétheiasz),² a példák egyaránt azt mutatják, hogy a cinizmus nem más, mint az igazság kinyilvánításának egy formája, az a mód, ahogyan az ember az aléthurgiát gyakorolja, vagyis az igazságot a maga életformájában is megalkotja. Azt hiszem, itt egy olyan témára bukkanunk – e téma nyilván további elemzéseket kívánna meg, amire a jelen keretek között nincs lehetőségünk –, amely nagyon fontos volt az antik filozófiában és a keresztény spiritualításban, és miközben a kortárs filozófiában nem játszik számottevő szerepet, abban nagyon is fontos, amit a XIX. század politikai etikájának nevezhetünk. E téma nem más, mint az igaz élet. Mi az igaz élet? Ha gondolkodásunk aktuális formája és keretei elsősorban arra ösztönöznek is minket, ami persze számos problémát vet fel, hogy rákérdezzünk arra, hogy mitől lesz egy kijelentés igaz vagy hamis, hogy mi alapján tulajdonítunk egy kijelentésnek igazságértéket, attól még elgondolkodhatunk azon, hogy milyen értelmet adhatunk az „igaz élet” kifejezésnek. Milyen értelemben használhatjuk az „igaz” megjelölést akkor, ha az életről beszélünk? Ugyanez a kérdés persze felmerülhet egy magatartás, egy érzelem, egy attitűd kapcsán is. Mi egy igaz érzés? Mi az igaz szerelem? Mi az igaz élet? Az igaz életnek ez a problémája abszolút lényegi eleme volt a nyugati filozófiai vagy spirituális gondolkodás történetének. Erről szeretnék most általában beszélni, az igaz élet témájáról, a cinizmusra támaszkodva.

Mindenekelőtt hadd kezdjem azzal, hogy felvázolom, mit értett a görög filozófia az „igaz élet” fogalmán a cinizmus megjelenése előtt vagy azzal egy időben. Az „igaz élet” kifejezés néhányszor – és nem is kevésszer – előfordul Platón műveiben is. Mielőtt feltenném a kérdést, mit is jelent az igaz élet (*aléthész biosz*, *aléthinosz biosz*), szeretnék, nagyon-nagyon vázlatosan, felidézni néhány dolgot az igazság fogalma kapcsán. *Alétheia* – igazság. *Aléthész* – igaz. Mit mondanak *aléthész*nek, igaznak általában a klasszikus görög gondolkodásban? Mit értenek

² Ld. Nazianzoszi Gergely korábban már idézett 25. homíliáját (február 29-i előadás, első óra).

az *alétheia*n? Azt hiszem, négy olyan jelentést vagy formát lehet megkülönböztetni – ismétlem, ez egy nagyon sematikus bemutatás, elnézésüket kérem –, amelyek szerint vagy amelyek miatt valami igaznak mondható.

Elsősorban természetesen az mondható igaznak, elnézést, hogy erre a jól ismert dologra hivatkozom itt, ami nem rejtett, ami kendőzetlen. *A-létheia*, *a-léthész* – jól látszik a fogalom negatív struktúrája, amely oly gyakori a görögben. Az *a-trekész* szó például, amely azt jelenti: egyenes, etimológiai értelemben annyit tesz: „nem görbe”. Az őszinteséget kifejező szó (*né-mertész*) etimológiai értelemben annyit tesz: aki nem csap be, aki nem ver át. *A-léthész*-nek az mondható, ami, mivel kendőzetlen, mivel nem rejtett, ezért teljes egészében feltárul a szemünk előtt, abszolút látható; valami, aminek egyetlen része sincs eltitkolva, eldugva előlünk. Ez tehát az *aléthész* szó első értelme. *Aléthész*nek (igaznak) azonban nemcsak azt mondjuk, ami nincs elrejtve, hanem azt is, ami híján van bármilyen hozzáadásnak és kiegészítésnek, ami semmilyen értelemben nem keveredik olyasvalamivel, ami nem ő maga. Azt nevezzük igaznak, ami tehát egyrészt nem rejtett és nem leplezett, másrészt pedig aminek a létét nem változtatja meg egy hozzá képest idegen elem, amely átalakítaná, következésképpen elrejtené benne azt, ami valóban ő maga.*

Az igazság harmadik jelentése az egyenesség (*euthüsz*: becsületes). Az egyenesség itt egyrészt a kerüléssel és a kerteléssel, a visszahúzódással és a titkolózással áll szemben, ami tehát éppenséggel elrejtí az egyenességet, másrészt pedig a sokasággal és a keveréssel, amely mássá tesz. Azt is mondhatjuk, hogy ha az *aléthész* azt jelenti: egyenes, ha az *alétheia* (az igazság) annyit tesz: egyenesség, az pontosan abból fakad és közvetlenül abból következik, hogy az igazság az, ami nem rejtett, és amiben

* Az előadáshoz készült kéziratban Foucault az igazság egy további értelmét is megjelöli, amelyet azonban később kihúzott: „az *aléthész* szó egyúttal mindannak ellentmond, ami pusztán visszatükröződés, kép, árnyék, imitáció, látszat, *aléthész*nek azt mondjuk, ami megfelel a maga lényegének, ami tehát azonos önmagával.”

nincs sem sokaság, sem keveredés. Teljesen természetes tehát, ha azt mondjuk, hogy az adott magatartás- és cselekvésmódok annyiban igazak (*aléthai*), amennyiben nyíltak, amennyiben egyenesek, amennyiben megfelelnek annak, amilyennek lenniük kell.

Nézzük az *aléthész* szó negyedik értelmét, negyedik eszmei értékét: *aléthész*nek azt mondjuk, ami minden változástól függetlenül létezik és tartja fenn magát, ami nem lép ki az azonosságból, a változatlanságból, a romolhatatlanságból. A nem rejtett, az idegen elemmel nem keveredő, az egyenes igazság, éppen azért, mert mentes a kibúvótól, a rejtőzködéstől, a keveredéstől, a görbeségtől, a zavarodottságtól (hiszen egyenes), képes arra, hogy megmaradjon annak, ami ő maga, a maga változatlan és romolhatatlan azonosságában.

Ez az a négy alapvető eszmei érték, amelyet, nagyon vázlatosan, felfedezhetünk az *aléthész* és az *alétheia* görög fogalmában. Könnyű belátni, hogy az igazság így értett fogalma, a maga különböző jelentésértékeivel és négy részre osztható jelentésmezejével, nem pusztán az állítások és a kijelentések, hanem egészen más dolgok leírására is alkalmazható. Az igazságnak ez a fogalma – az igazság az, ami mentes a rejtőzködéstől, a keveredéstől, ami egyenes, változatlan és romolhatatlan – mind a négy jelentése szerint, vagy akár hol az egyiknek, hol a másiknak megfelelően életmódok, cselekvés-, magatartás- és tevékenységformák leírására is használható. Az igazságnak ezt a fogalmát (a maga négy jelentésével együtt) magára a *logoszra* is alkalmazhatjuk, nem az állítás vagy a kijelentés értelmében értett *logoszra*, hanem a *logoszra* mint beszédmódra. A *logosz aléthész* nem egyszerűen azon kijelentések összessége, amelyeket helyesnek találunk, és amelyek igazságértékkel bírhatnak. A *logosz aléthész* az a beszédmód, amelyben semmi sem marad elrejtve; amelyben az igazhoz nem keveredik semmi, ami hamis, semmi, ami pusztán látszat, semmi, ami csak vélekedés; amely [harmadsorban] egyenes beszéd, olyan beszéd, amely megfelel a szabályoknak és a törvénynek; az *aléthész logosz* végül az a beszéd, amely ugyanaz marad,

amely nem változik át és nem romlik meg, amelyet nem lehet sem legyőzni, sem megdönteni, sem megcáfolni.

Az is világos azonban, hogy az *aléthész* és az *alétheia* szavakat nem pusztán a *logosz* leírására lehet alkalmazni. Legalább egy olyan további alkalmazási területet meg lehet nevezni, ahol nagy szerepet kapott az *aléthész* megjelölés; kétségtelen, hogy érdemes elidőzni egy kicsit ennél a területnél, akár csak egy felvetés erejéig, ennek a területnek az igazság általi megjelölése ugyanis a későbbiekben is nagy szerepet játszott a nyugati kultúrán belül: az *aléthész erósz* vagyis az igazi szerelem kérdésére gondolok.³ Az igazi szerelem – különös, egyedülálló, nagy jelentőségű fogalma ez természetesen a platonikus filozófiának, de általában a görög etikának is –, mit értsünk ezen a kifejezésen? A helyzet az, hogy az igaz szerelem kapcsán pontosan azokat a jelentésrétegeket fedezhetjük fel, amelyekről az előbb beszéltem. Az igazi szerelemtől először is idegen a rejtőzködés: mindenekelőtt azért, mert nincs semmi, amit el kellene rejtenie, híján van tehát minden szégyenletes dolognak, amelyet el kellene kendőznie. Az igazi szerelem nem keresi az árnyékot, elfogadja – mert olyan, hogy elfogadhatja –, hogy mindig legyenek tanúi a megmutakozásának. Ez a szerelem nem rejt véka alá a céljait, nem akar olyasvalamit kicsikarni a szerelmétől, amit titkolnia kellene a másik előtt, s ami mégis az ő igazi célja. Nem ravaszkodik és nem vezeti félre azt, akit szeret. Ahogy nem rejtőzik el szerelme tanúi elől, úgy szerelme elől sem rejtőzik el. Az igazi szerelem mentes a rejtőzködéstől. Az igazi szerelem másodsorban keveredés nélküli, ami azt jelenti: nem keverednek benne az örömteli és a visszatetsző dolgok, az érzéki örömök és a lelkek barátsága; ebben az értelemben tehát tiszta szerelemnek mondható, mivel keveredés nélküli. Az *aléthész erósz* harmadsorban azt követi, ami egyenes és igazságos: az igazi szerelem becsületes (*euthüsz*). Nincs benne semmi, ami ellenkezne a törvényekkel és a szokásokkal.

³ Vö. Foucault: *A gyönyörök gyakorlása* V. fejezetét („Az igaz szerelem”), id. kiad. 229–248. o.

Az igazi szerelem végül olyan szerelem, amely soha nincs alávétve az átalakulásnak, a változásnak, megronthatatlan, és mindig ugyanaz marad.

Nagyon könnyű fellelni az *alétheiának* ezt a négy jelentését az igazi szerelem meghatározásának, jellemzésének, leírásának szentelt szókratikus és platonikus szövegekben. Azt hiszem, hogy az igazi szerelemnek ez a meghatározása lehetővé teszi azt is, hogy egy lépéssel közelebb jussunk az igazi élet (*aléthész biosz*) fogalmához, amely jelen pillanatban foglalkoztat minket. Fontos megemlítenünk, hogy az igazi szerelem a platonikus filozófiában – de persze, mint azt önök is nagyon jól tudják, a keresztény misztika és spiritualitás egyik fontos részében és irányzatában is – az igaz élet *par excellence* formája volt. Az igaz szerelem és az igaz élet a platonizmus óta hagyományosan szorosan összefügg egymással: a keresztény platonizmus is nagymértékben átveszi majd ezt a belátást. Itt most nincs idő részletesen kitérni erre, de ez egy óriási és nagyon érdekes kutatási terület.

Ami az *aléthész bioszt* illeti, kezdjük mindenekelőtt azzal, hogy megvizsgáljuk az igaz élet fogalmának nem cinikus felfogását – hogy aztán rátérhessünk arra a nagyon paradox és nagyon különös értelemre, amellyel a cinikusok ruházták fel az igaz élet fogalmát. Azt kell tehát megvizsgáljunk, miként jelenik meg az igaz élet fogalma a klasszikus kor filozófiai szövegeiben, elsősorban Platónnál (ami persze nem jelenti azt, hogy a fogalom ne fordulna elő, kevésbé kidolgozott és kevésbé érdekes formában, például Xenophónnál is). Nézzük ezt a meghatározást. Nem az a célom, hogy megvizsgáljam, mi az *aléthész biosz* végső filozófiai értelme Platónnál, hanem az, hogy feltárjam az igaz élet magától értődő és szokásos értelmét, úgy, ahogyan az mindenféle különösebb filozófiai okfejtéstől függetlenül megjelenik a platonikus szövegekben.

Az *aléthész biosz* elsősorban természetesen egy nem rejtőzködő élet, vagyis egy olyan élet, amelynek nincs árnyékos oldala, képes arra, hogy mindenféle tartózkodás nélkül, teljes világosságban láthatóvá váljon mindenki