

göra sig gällande, djuret, satyren, menniskan med ett herrskande djuriskt uttryck (τοῦ ζώου καὶ σαύρου φαίμενα τὸ πρῶτον) ¹⁾. De fall af sådana hämmanden af den morfiska tillvaron genom stoffet, som tillfälligtvis förekomma under ogynnsama förhållanden utan den högre rasens repression genom en lägre, skulle utan tvifvel enligt Aristoteles uppfattningssätt blifva ständiga genom den ideala stammens uppblandning med den lägre tjänstbara stammen, hvilken Aristoteles finner utmärka sig genom ett djuriskt uttryck. Den ideala stammen skulle under sådana förhållanden utarta till ett satyrslägte och kulturens öden på samma gång blifva till det yttersta blottställda. Aristoteles' ethnologiska världsåskådning, som man alltför litet beaktat, alltför litet till dess egentliga syfte och betydelse uppfattat, erbjuder icke ringa intresse och den genomgående hänsynen till den ethniska verlden såsom grundval för den politiska, utgör en af de väsendtliga grundintressena för hans undersökning. Politiken erhåller i detta hänseende sin fulla belysning först genom naturläran. Man har alltför litet begagnat sig af denna belysning. Ett oundgängligt vilkor för en methodisk skärskådning af Aristoteles lärosystem, som i framställningsformen erbjuder så utomordentliga svårigheter, är, mer än för någon annan tänkares system, att begagna sig af den belysning, som de särskilda disciplinerna och arbetena skänka hvarandra. Det är på ett sådant förfaringsätt föreliggande undersökning hvilat.

I sammanhang med statens ethnologiska naturförhållande tilldelar Aristoteles en stor betydelse åt undersökningen af landområdet, dess beskaffenhet, formation och läge. Om en stad har ett insulärt läge, om dess territorium fördelar sig på öar och fastland, om det är bergland eller slättland, om det har den rigtiga sammansättningen af haf och land, allt detta har betydelse icke blott för ekonomin och krigföringen utan tillika för statens hela inre tillstånd,

¹⁾ De anim. gen. IV, 3. 768, b, 32. o. 749, b, 5.

för dess författning och kulturpolitik ¹⁾. Den moderna statsvetenskapen, som länge försummat detta föremål för undersökningen, har först i våra dagar omfattat det med det intresse, som den peripatetiska skolan inrymt detsamma.

Vi hafva härmed rigtat uppmärksamheten på de viktigaste grundvalarne för Aristoteles politik. Den stagiritiske tänkarens viktigaste förtjenster om den politiska vetenskapen äro dessa, att han inrymmer en så vigtig plats åt undersökningen af statens naturförhållanden, att han gör till statsvetenskapens oundgängligaste livsvillkor att rigtigt analysera de särskilda beståndsdelar, som ingå i staten, såväl de icke statliga samfundet, som de sociala klasserna, att han bestämmer statens plats i de mänskliga tingens ordning med hänsyn till dessa beståndsdelar, att han gör dessa till organiska andelar i det politiska förbundet, att han fattar staten såsom kulturstat, att han fattar den ethniska vetenskapen (icke att förblandas med moral i den kantska betydelsen), såsom den fundamentala delen af statsvetenskapen, att han visar oss det sanna herrskareidealet och lagarnes ideala tillvaro såsom den räddande makten i staten, att han visar oss, hvad ett folks lagväsande, grundadt på naturrätt, skall omfatta för att vara denna räddande makt, detta kulturvärn, denna lyckans och välfärdens dämon, denna inre försyn för ett folk.

Det var nödvändigt att framställa dessa den aristoteliska politikens grundåskådningar för att möjliggöra en uppfattning af idealstaten (πόλις ἀρίστη, πόλις μέλλουσα κατ' εὐγυνοειστέον), hvars grunddrag utgöra föremålet för den stypade framställningen i de två sista böckerna af politiken. Statens allmänna väsende måste vi äfven för idealstaten fasthålla. Hvarje stat, som motsvarar sitt väsende är redan, såsom vi funnit, en ideal tillvaro. Idealstaten åsyftar blott att visa oss de lagar och inrättningar samt de gynnsama naturvillkor, som äro egnade, att i möjligaste måtto mot-

¹⁾ Polit. II, 10. 1271, b, 32. o. 1272, b, 17. VI, 7. 1321, a, 84. VII, 6. c. 11. 1330, b, 17 o. s. v.

svara statens väsende, att upprätthålla dess autarkiska grundform, göra denna obetingadt gällande i hela den politiska verkligheten och förebygga dess nedsjunkande i de parektastiska gestaltningar, mot hvilka den historiska staten icke förmått värja sig. Det ideala af den historiska staten erhåller i idealstaten det skydd, den större säkerhet för sin tillvaro, som det saknat i den förstnämnda. Mellan den omedelbart verkliga staten och idealstaten är, kunde vi bildligt säga, samma förhållande, som mellan människorna och gudarnes statyer. Det menskliga grundväsendet kvarstår i de senare, blott att utgången af dess strid med den ändlösa massan af ändlighetens vilkor här är mindre oroande, mindre beroende af den tillfälliga lyckans ynnest. Aristoteles idealstat står i ett positivt förhållande till den historiska staten: den förra är icke, såsom den platonska staten, blott en omstörtning af den senare. Gentemot Platons abstrakta idealism framhåller Aristoteles, att vi icke skola underskatta den erfarenhet, menskligheten samlat under förloppet af en ofantlig tid, under hvilken de inrättningar, som Plato påtykar, icke hade förblifvit okända, ifall de skulle vara egnade att bidraga till mensklighetens välfärd. Nästan allt, som röret menskliga samfundslifvet är redan, menar Aristoteles, funnet, blott att människorna icke använda allt, hvad de känna, icke sammanbringa allt till en samverkande helhet (*πάντα γὰρ συζῶν ἐπιτηται μέν, ἀλλὰ τὰ μὲν οὐ συνήκασαι, τοῖς δ' οὐ χροῶνται ἠνώσχοιτες* ¹⁾). Det sammanbringande Aristoteles här har för ögonen, och som säges ännu vara försummadt, torde äfven bland annat äfven det, att de särskilda stammarna i den ethniska världen ännu icke i den historiska staten på det rätta sättet samverkat för mensklighetens kultur, att den ideala stammen, som ännu icke blifvit på det rätta sättet associerad med den tjänstbara och derföre delvis sjelf intagit dess plats och rönt missbildande inflytelser från den banausiska yrkesverlden, icke förmått utveckla hela fullheten af sitt kulturideal.

¹⁾ Polit. II. 2. 1264, a. 3.

För en närmare begränsning af idealstatens begrepp böra vi särskilja dess kulturform och dess författning eller dess egendomliga sätt konstituera suveränen.

Att vara en god menskiska (*εὖν ἢ ἀρετῆς*) och att vara en god medborgare (*πολιτικῆς σπουδαίος*) är icke under hvarje författning detsamma, men i den bästa staten sammanfalla dessa begrepp med hvarandra ¹⁾. Den spartanska staten uppammar den krigiska dygden. Denna är dess allt i allom. Men denna dygd uttömmar icke hela inbegerppet af de menskliga dygderna. Menskians anlag och krafter hafva ett större omfång. I den spartanska staten sammanfalla således icke begreppen god menskiska och god medborgare. Den ideala statens medborgaredöme deremot äsyftar att utveckla alla de anlag och krafter, som utmärka det menskliga väsendet ²⁾. Borgaredöme och menniskodöme sammanfalla här i sina grundintressen. Detta är den ideala statens kulturform. Den välfärd som menniskodömet eftersträfvat, och som består deri, att alla anlag och krafter, som utmärka menskiskan och inneslutas i menniskoanden, blifva liffulla energier, denna välfärd är det ideala borgaredömets uppgift, den bestämelse, för hvilken det är konstitueradt. Vi skola i nästföljande kapitel närmare utveckla den ideala statens kulturform, visa beståndsdelarne af dess välfärd.

Den ideala statens författning är afvikande från den historiska statens. De normala historiska författningarne äro enligt Aristoteles konungadömet, aristokratien och politin. Konungadömet är den statsform, enligt hvilken en slägt, eminentt genom sina förtjenster, innehar den politiska hegemonin hos ett folk och genom sitt inflytande bestämmer hela det politiska tillståndet. Vid undersökningen af konungadömet lägger Aristoteles till grund den af dess former, som är den pregnantaste, som derföre tydligast visar dess väsende. Om det fall inträffar, att en slägt eller individ genom sina förtjenster, sina dygder, sina talanger, sitt snille äro så eminenta, att de öfverträffa hela

¹⁾ Eth. Nic. V, 5. 1130, b, 29. o. III, 4. IV. 7.

²⁾ Polit. VII, 14. 1333, b, 5.

det tillsammanantagna öfriga folket, så är det rättvist, att denna slägt eller denna individ är oinskränkt herrskare. Detta fordrar den vedergällande, distributiva rätten (τὸ ὅσον κατ' ἀξίαν). En sådan heroisk tillvaro kan icke bannlysas eller ostrakceras, ej heller är det billigt, att en sådan herrskare herrskar turvis med det öfriga folket (οὐτ' ἀξίον ἀρχεσθαι κατὰ μέρος), då dettas sammanräknade dygd icke uppgår mot hans. En sådan herrskare är såsom en gud bland menniskor (θεοῦ γὰρ θεὸν ἐν ἀνθρώποις εἶδος εἶναι τοιοῦτον). Om någon yrkade på jemlikhet med honom, kunde han svara såsom lejonet svarade hararne, då de uppträdde i djurför-samlingen med yrkandet, att alla djur skulle hafva samma rättigheter¹⁾. Ett sådant herrskaredöme, som äger rum, då hela det politiska lifvet är incarneradt i en individs eller en slägts tillvaro, i dess natur, har dock sina olägenheter. Det måste vara frivilligt²⁾. Upprätthåller herrskaren sitt välde med våld, blir han tyran. Konungen upphör att vara konung, då folket icke mera erkänner honom³⁾. Den egentliga rättsgrunden för hans välde är den eminenta personliga förtjensten, men den fara är förhanden, att han, en gång constituerad, gör börden till rättsgrund för sin ställning. Om man, säger Aristoteles, vill uppställa konungadömet såsom den bästa författning, i hvilket förhållande skall det stå till konungens arvingar? Om konungadömet är ett arf, men herrskaresläkten, såsom ofta sker, förfaller, är detta statens förderf, ty det är icke antagligt, att herrskaren, ifall han har makt dertill, icke skulle öfverlåta herraväldet åt sina afkomlingar⁴⁾. Korteligen, Aristoteles erkänner ett konungadöme, som hvilat på förtjenst, men erkänner icke bördens såsom rättsgrund: han erkänner icke någon egentlig dynasti. Men det är svårt, att, sedan konungadömet är constitueradt, göra denna distinktion gällande, att

1) Polit. III, 13. 1284, a, 2. o. III, 17. 1288, a, 15.

2) Polit. V, 17. 1313, a, 3.

3) Polit. V, 10. 1313, a, 14.

4) Polit. III. 15. 1326, b, 22.

hindra den politiska principens återfall i familjeprincipen. Aristoteles uppfattning af konungadömet påminner om en af Solons gnomer, som innehåller, att konungadömet är ett skönt palats, men ett sådant, som saknar utgång. Det är således icke den ideala statens författning. Det konungsliga herradömet har sin egentliga grund i det sociala förhållandet, att folket består af tvänne olika beståndsdelar, en adel eller optimatklass och den stora massan: den konungslige herrskarens värf i det inre är, att vara en väktare dertöfver, att hvarken optimaterna lida något intrång i sin sociala ställning eller massan blottställles för de mäktiges öfvermod¹⁾. Då folket i den idealt bästa staten icke sönderfaller i nämnda beståndsdelar, har det konungsliga herraväldet för densamma förlorat den viktigaste organiska grunden för sitt bestånd.

Man har trott, att Aristoteles' framställning af konungadömet vore en af personliga förhållanden föränledd apotheos af det macedoniska konungadömet såsom en räddande försyn för Hellas. Denna uppfattning eller rättare fördom beherrschar isynnerhet Onoken och har utöfvat ett störande inflytande på hans uppfattning af den aristoteliska politiken²⁾. Äfven Hegel antog Aristoteles lära om konungadömet vara föränledd af personliga förhållanden till Alexander. Ingen-ting är origtigare än denna fördom. Läran om konungadömet är en väsendtlig del af den aristoteliska politiken. Det är för den nödvändigt att fasthålla bilden af den konungsliga staten för att kunna bedöma den icke konungsliga, tyraniska monarkin, och för att teorin för de normala författningarne skulle blifva fullständig eller omfatta den historiska verklighetens alla politiska formationer samt för att genom statsformernas motställning fullständigt belysa dessas egendomligheter. Framför allt har Aristoteles i sin lära velat särskilja det politiska konungadömet, som han erkänner, från det dynastiska bördskonungadömet, som han förkastar. Han har icke ansett konungadömet för det idealt

1) Polit. V, 10. 1310, b, 40.

2) Die Staatslehre des Aristoteles. Leipzig 1875.

bästa öfverhufvud. Den ideala staten gifver han icke en konungslig författning. Uppfattningen af hela den aristoteliska politiken har lidit derpå, att man icke fattat läran om den ideala staten såsom den bestämmande och centrala delen af hela verket. Hos Hegel finna vi icke engång något medvetande om tillvaron af en aristotelisk idealstat.

Eupatridstaten är nära befryddad med den konungsliga staten. Äfven den grundar sig på förtjenst. Den suveräna delen af folket i denna stat är en förtjenstadel. Men äfven här är den fara förhanden, att suveränen icke mera stöder sina maktanspråk på förtjensten utan på den pura bördens, på yttre maktmedel, isynnerhet på rikedom. Har detta inträffat, så uppstår den parekbatiska författning, som Aristoteles kallar oligarki. Det kan icke vara det idealt bästa, att en stor del af det fria folket utgör blott en passiv massa i staten. Att hafva aflägsnat detta missförhållande från den attiska staten är Solons förtjenst¹⁾. Aristoteles känner, att det historiska förloppet i Hellas visar eupatridstatens öfvergång till den oligarkiska statsformationen. Hans ideala stat är därför icke konstituerad såsom eupatridstat i den betydelse, att blott en del af folket utgör suveränen.

Politin är en blandad statsform, som gör såväl optimaterna som folket delaktiga i makten, låter bägge ingå i suveränen, men sålunda, att den omedelbart förvaltande makten, öfverhetsbetena i staten, såsom hedersembeten, tillfalla optimaterna, den förmögna och därför antagligen äfven mera bildade klassen, som dock är ansvarig inför samtliga folket²⁾. Aristoteles uttrycker sig ofta så, att politin är sammansatt af oligarki och demokrati. Då dessa äro parekbatiska statsformer tyckes det vara påfallande, att Aristoteles betecknar en af de normala författningarne såsom sammansatt af tvänne abnormala. Men meningen är tydligen den, att politin just genom en egendomlig sammansättning af de nämnda beståndsdelarne hämmar det excessiva i deras

¹⁾ Polit. II, 12. 1274, a, 15.

²⁾ Polit. IV, 17. 3288, a, 11.

skaplyne. Dock är den fara ständigt i politin förhanden, att suveränens beståndsdelar sönderfalla, att staten urartar till demokrati, till denna parekbatiska stat, att, då suveränen utgöres af folket i gemen, och den förvaltande makten är ansvarig inför det, massan, denna särskilda del af suveränen, genom sin numerära öfvervigt undertrycker hänsynen till förtjenst, undertrycker den distributiva rätten och blir den egenliga suveränen¹⁾. Äfven politin kan således icke vara den idealt bästa statens författning. Den attiska statens historia som visar politins urartning till demokrati öfvertygar Aristoteles härom med slående bevis.

Den ideala staten har icke en så kallad blandad statsform. Den liknar häri det rena konungadömet och den rena eupatridstaten. Äfven i dessa är suveränen, så att säga, af blott ett stycke. Han innehåller ett och samma genomgående grundämne i hela sin tillvaro. Detta är den konungsliga och den eupatridiska suveränens företräde, som äfven idealstaten skall tillägna sig. Men i denna är hela folket, icke blott en del af detsamma, konstitueradt såsom suverän. I detta hänseende öfverensstämmer idealstatens form med politins. Denna författnings företräde är, att ingen del af folket utgör blott en passiv massa och detta dess företräde skall den ideala staten tillägna sig. Suveränen skall utgöra ras af hela det fria folket: detta är ett oefttergiftigt vilkor för den ideala staten. Denna uppfattning har från den solonska staten gått i arf till den aristoteliska. Och dock är statsformen icke blandad. Aristoteles uppgift blir således att visa, genom hvilka inrättningar det skall förebyggas, att det fria folket sönderfaller i olika beståndsdelar med stridiga anspråk och intressen. Han skall visa, genom hvilka inrättningar det undvikas, att det politiska folket nödgas inom sig se ett optimatparti och att massans parti stå gentemot hvarandra. Han skall visa de medel, genom hvilka hela folket kan utgöra en och samma bildningsadel. Först sålunda är suveränen fullständigt konstituerad och först så-

¹⁾ Polit. VI, 2.

lunda har den ideala staten garantier mot den annars ständigt hotande faran att se det politiska folket upplösdas i det sociala folket. Vi skola i ett följande kapitel försöka att så vidt Aristoteles defecta framställningen tillåter, gifva en bild af den ideala statens inrättningar. Rigtigheten af de motiv vi här antaga ligga till grund för den aristoteliska statens författning skall då bekräfta sig.

Af det sagda framgår, att alla den aristoteliska politikens grundideer utmytna i hänsynen till den sociala frågan, att de alla gruppera sig kring den i den bestående staten pågående kampen mellan optimaterna och demos. Aristoteles har ett klart medvetande derom, att det är denna frågas behandling, som utgör den politiska filosofins vigtigaste föremål, att dess rätta uppfattning är summan af den politiska visheten (*επειτα το αυτο πολιτικην φιλοσοφειαν*). Vi måste fasthålla detta för att hafva något medvetande om den aristoteliska politikens väsende. Det är hänsynen till det sociala problemets lösning, som beherrsakar äfven Aristoteles ethnologiska uppfattning. Om staten, såsom Aristoteles antager, är grundad i naturen, så måste denna natur, då hon icke kan antagas stå i strid med sig sjelf, utan tvertom i alla sina handlingar följjer samma plan, i den ethniska verdens daning innehålla något motiv, hvars utförande i den politiska verkligheten befriar denna från den inre tvedrägt och söndring, som undergräfer densamma. Om Aristoteles skulle sett våra dagars sociala kamp, om han sett massan af det fria folket i våra verkstäder utgöra, såsom socialisterna framhålla, blott den lefvande beståndsdelen af maskineriet, skulle han förklarar, att det onda har sin källa deri, att vi använda den fria stammen till de värf, som tillkomma den tjänstbara stammen, hvilken af naturen är ämnad att utgöra den fria stammens lefvande besittning (*κτιστα εψυχογον*). Han skulle förklarar, att vi hafva en alltför ofullständig kännedom af den ethniska raceverlden, att vi icke tillgodogöra naturens anvisningar, att det, som af naturen är ämnadt att samverka till mensklighetens välfärd, ligger obegagnadt och splittradt kring jordens rund, att vi sålunda blottställa kul-

turen, blottställa mensklighetens adel, att hela vår sträfvan är fruktlös, sålänge vi icke göra vår verksamhet till en fortsättning af naturens och ansluta den politiska verkligheten till de ansatser naturen sjelf gifvit i den medvetlösa, demoniska vishet.

Kap. II. Statens af den ideala kulturformen betingade välfärd.

Staten är enligt Aristoteles det autarkiska samhället: han har till sitt ändamål den menskliga välfärdens i dess helhet, icke blott någon särskild beståndsdel af densamma. För att fatta Aristoteles' idealstat, måste vi således framför allt besvara detta spørsmål: hvad är idealet af mensklig välfärd, hvilket lif är det för människan mest önskvärda (*αισιωτατος βιος*)? Sålänge detta spørsmål är obesvaradt, är det omöjligt att på inre grunder bestämma, hvilken den bästa statsförfattning är. Det ethniska välfärdsbegreppets fastställande är för statsvetenskapen en fundamental undersökning, af hvilken allt annat beror¹⁾. Ethiken är enligt Aristoteles den grundläggande delen af statsvetenskapen (*μεσος εστιν αρα, ος εουκων, και απλη ή περι τα ηθη παραγματεια*²⁾, och det menskliga goda (*ταυθροπικον αγαθον*) är detsamma för staten, som för individen (*ταυρον εστιν ενι και πολει*), blott att det franträder skönare och gudomligare, då det förverkligar sig hos en hel folkstam med inom densamma organiserade stater (*καλλιον δε και θειότερον εθνει και πολει*³⁾). Det menskliga skall framställa sig i staten och folkens lif med större fullständighet, med mera uttryck och energi.

Välfärd är, i allmänhet sagdt, människans obehindrade verksamhet i öfverensstämmelse med hennes väsende. I verksamheten är det, som människan är lycklig eller olycklig. Det

¹⁾ Polit. VII, 1. 1323, a, 14.

²⁾ Eth. mag. I, 1. 1181, b, 25.

³⁾ Eth. Nic. I, 1. 1094, b, 7 ff.

är till den alla ethiska bestämningar måste hänföra sig. Det är icke de skönaste och starkaste, som i Olympiaer hålla segerpriset, utan de, som kämpa och i kampen segra, och så är äfven i lifvet öfverhufvud segerpriset beroende af handlingen¹⁾. Det goda är icke ett föremål, hvars besittande gör oss lyckliga, utan en viss rörelse, en viss energi i vår tillvaro och detta så, att det är energin som tillfredsställer, men icke det föremål, som genom densamma likasom indrages inom kretsen af vår tillvaro (ή εὐδαιμονία ἐνέργεια τῆς ἐστῆν, ή δ' ἐνέργεια δῆλον ὅτι γίνεται καὶ οὐκ ὑπάρχει ὥστε κτλ. μ. α. τ. 2^o). Icke engång dygden såsom varande en beskaffenhet hos vår ethiska tillvaro är det fulla uttrycket för det ethiskt goda, ty beskaffenheten kan tänkas vara förhanden utan att frambringa något godt hos en likasom slumrande eller på något vis dämpad tillvaro (τὴν μὲν γὰρ εἶτιν ἐνδύεσται μὴδὲν ἀγαθὸν ἀποτελεῖν ὑπάρχουσαν, οἷον τῶ καθεόουτι ἢ καὶ ἀλλως πως εἰρηγυῖται, τὴν δ' ἐνέργειαν οὐκ οἶον τ. 3^o). Gudomen kunna vi icke tillägga det goda såsom dygd, såsom beskaffenhet, såsom habitus, ty dess tillvaro är i alla delar och utan afbrött upptagen af verksamhet: i den gudomliga tillvaron finnes ingen plats för beskaffenheten såsom sådan, för detta hvilande goda, och vi böra tillägga den ett högre pris, än dygdens⁴⁾. Den menliga tillvaron deremot är verksam blott med afbrött och derföre intager dygden, det goda såsom habitus, här ett så viktigt rum.

Då Aristoteles i poetiken gifver oss de grundväsendliga bestämningarne öfver dramat, denna diktade bild af lifvet, och handlingens betydelse för detsamma, påminnas vi genom de uttryck, han begagnar, lifligt om hans framställning i ethiken af handlingens betydelse för lifvets drama. Det viktigaste i nämnda diktart, hvilken för Aristoteles står högst bland alla, är den dramatiska fabeln. Dramat framställer icke människor och

¹⁾ Eth. Nic. I. 9. 1099, a, 3.

²⁾ Eth. Nic. IX, 9. 1169, b, 29.

³⁾ Eth. Nic. I, 9. 1098, b, 31.

⁴⁾ Eth. Nic. VII, 1. 1145, a, 25.

deras karakterer, utan handlingar, lif, lycka och olycka. Människan har med hänsyn till karakteren en viss beskaffenhet. Denna är icke dramats uppgift: individerna handla icke för att framställa karakterer, utan dessa komma med för handlingarnes skull, med hänsyn till hvilka människan är lycklig eller olycklig. Den, som gifver oss karaktersskildringar och utvecklar för oss sköna ord och tankar, uppnår icke dramats ändamål, utan fastmera den, som gifver oss mindre af detta, men deremot förstår att dikta den dramatiska mythen och sammanknyta handlingens beståndsdelar¹⁾. Finnes det, frågar Aristoteles i ethiken, någon handling, som tillkommer människan såsom sådan, finnes det en ἔργον τῶ ἀνθρώπου? Skulle bildhuggaren och hvarje annan konstnär hafva en egendomlig uppgift, ett verk, hvari hans välfärd och det goda af hans yrke består, men människan såsom sådan sakna en egendomlig uppgift, en egendomlig handling och af naturen vara dömd till tröghet (ἀργίος πείρουεν²⁾. Handlingen i lifvets drama, vid hvilken det goda och välfärden för människan äro fästade, skola vi söka att visa.

Det, att Aristoteles vid fastställandet af lefnadsbestämnelsen lägger så afgörande vikt på verksamheten, har ådragit honom tadel af en bland den aristoteliska statsflosofins moderna bearbetare³⁾. Aristoteles är, menar *Hildenbrand*, genom sitt sätt att uppfatta den menliga bestämmelsen nödsakad att utom subjektets fullkomliga inre beskaffenhet postulera ett sådant gynsamt lefnadsläge, hvari den sedliga verksamheten finner medlen för sitt tillståndkommande. Han är nödsakad att bland annat postulera, att äfven det fysiska lifvet når sin mognad såsom villkor, för att den ethiska utbildningen icke skall hämmas. Genom denna uppfattning finner nämnda författare Aristoteles hafva gjort lefnadsuppgiften alltför utvärtes. Denna invändning är så öfverra-

¹⁾ Poet. c. 6.

²⁾ Eth. Nic. I, 6. 1097, b, 25.

³⁾ H. Hildenbrand. Geschichte d. Rechts- und Staatsphilosophie Leipzig 1860. p. 262 o. 263.

skande haltlös, att vi icke behöfva dröja vid den. Det torde icke kunna nekas, att, om det vanliga hos ett folk vore, att individerna dö, innan de nått den fulla fysiska mognaden, äfven den ethiska utbildningen härigenom skulle hämmas, att folket äfven i ethiskt hänseende vore ett slägte af dvargar.

Välfärd är öfverhufvud den menckliga naturens obehindrade och dertföre med lust förenade verksamhet i öfverensstämmelse med dygder eller varagtiga riktningar, som tillkomma de särskilda andelarne af menniskans natur, medan en af dessa andelar är den högsta, den med hänsyn till hvilken alla de öfriges verksamhet är ordnad och inrättad. För en närmare framställning beror allt på en riktig analys af de särskilda andelarne i menniskans natur, på en riktig kännedom af de anlag och krafter, som innefattas i menniskoanden, och af dessas förhållande till hvarandra. Menniskan är icke en omedelbart enhetlig tillvaro. Det menckliga såväl i den individuella som i folktilvaron framträder i en mångfald, som likväl är ordnad med hänsyn till en central grundprincip, och är sålunda medelbarligen en enhetlig tillvaro. Hvad Aristoteles säger om kosmos öfverhufvud, att det icke är episodiskt såsom en dålig tragedi, gäller äfven om menniskan och menniskoanden. Blott då en tillvaro är missbildad, är monströs, kan dess grundform icke göra sig gällande i de särskilda delarne och beherrska dem. Tillvaron tyckes då vara likasom sönderfallen i särskilda, för hvarandra främmande beståndsdelar, den tyckes vara såsom satyrerna sammansatt af olika, heterogena väsenden¹⁾.

Ingenting är för lagstiftaren vigtigare än kännedomen af menniskans väsende. Likasom den, som skall bota ögat eller kroppen, måste hafva kännedom af dessas beskaffenhet, så måste lagstiftaren hafva kunskap om menniskans hela väsende, om alla de anlag, krafter och beståndsdelar, som ingå i detta väsende²⁾. Han måste, då han tager hänsyn till

¹⁾ De anim. gen. IV, 3. 768, b, 28.

²⁾ Eth. Nic. I, 13. 1102, a, 18.

dessa, framför allt rigta sin uppmärksamhet på de högre krafterna, som utgöra ändamål och princip för de öfriga. Såsom Aristoteles i politiken yrkar på en riktig analys af ett folks beståndsdelar för vinnande af en tillfredsställande insigt i, hvad staten skall vara, så yrkar han i ethiken, som utgör den egentliga grundläggningen för politiken, på en analys af menniskans och menniskoandens andelar (τὰ μέρος τῆς ψυχῆς). Utan kännedom af dessa och deras ursprungliga, principiella förhållande till hvarandra kan lagstiftaren icke verkställa sin uppgift att ordna det menckliga lifvet i staten (πρὸς πάντα μὲν τὸν τῶ πολιτικῷ βλέποντι νομοθετητέον, καὶ κατὰ τὰ μέρος τῆς ψυχῆς καὶ κατὰ τὰς πράξεις αὐτῶν, μᾶλλον δὲ πρὸς τὰ βελτίω καὶ τὰ τέλη¹⁾).

Vi kunna för framställningen af de särskilda andelarne af menniskans väsende och deras förhållande till hvarandra lämpligen utgå från de enkla grundåskådningar, på hvilka den Platonske idealstaten hvilat, och sedan efterhand visa, i hvad mån Aristoteles skiljer sig från sin omedelbara föregångares och lärarens uppfattning. Äfven Plato baserar den ideala politiken på en analys af de särskilda andelarne af menniskans väsende. Han särskiljer trenne sådana, sinlighet eller begäret (τὸ ἐπιθυμητικόν — τὸ φιλοχρήματον), den modartade delen af själen (ὁ θυμὸς — τὸ θυμοειδὲς), genom hvilken vi vredgas, känna harmsenhet öfver lidna oförrätter, makt- och ärelystnad, samt den tänkande delen af själen (ὁ λόγος — τὸ λογιστικόν), och antager, att det hos ett folk finnes trenne motsvarande kastartade beståndsdelar (τὰ τρία ἰσὴν φύσεων), hvilka tillsammans utgöra en helhet²⁾. Hela den platonska idealstatens författning är grundad på detta antagande. Den historiska statens förvirring beror derpå, att man icke särskiljer de redan af naturen olika danade beståndsdelarne af folket, icke uppammar och vidmakthåller de olikartade naturerna, utan låter dem förblandas med hvarandra. Likasom det rätta hos individen består deri, att

¹⁾ Polit. VII, 14, 1333, a, 37.

²⁾ De republ. III, 415 o. IV, 436.

det ideala förnuttet råder öfver affekten eller den modartade delen af själen och med tillhjälp af denna såsom bundsförvänt beherrsakar sinligheten eller begären, så består den ideala statens författningsrätt och kulturform i ett dylikt förhållande mellan de särskilda kasterna. Den ideala genomvetenskapen bildade regentkassen råder öfver den modfulla, genom affekten beherrskade kasten och tillbakahåller med dess tillhjälp yrkesverldens inflytelser, inskränker yrkeskastens till dess begränsade gebit, der den blott egnar sig åt sin uppgift utan att störa de ädlare delarne af folktilvaron och sålunda begränsad och beröfvad hvarje politisk makt icke kan genom sitt inflytande nedtrycka den ideala vetenskapen till den niveau, vid hvilken dess värde blott bedömes med hänsyn till den omedelbara nytta, den kan hafva för yrkesverldens behof¹⁾. Dessa äro grunddragen af den platoniska idealstaten. Det egyptiska kastväsendet har utöfvat ett märkbart inflytande på Platos politik, ett inflytande, som är skönjeligt äfven i den aristoteliska.

Ingen af de bestående staterna i Hellas är, menar Plato, egnad att vidmakthålla den ideala, filosofiska menniskoarten. De låta denna art urarta. Såsom ett utländskt frö, planteradt i en annan jordmån, öfvervöldigas och förändrar sig efter den omgifvande jordmånen beskaffenhet, sålunda kan den idealt utrustade menniskoarten bland folket i den historiska staten icke bibehålla sin kraft, utan urartar till en annan form (τοῦτο τὸ γένος ὄν μὲν οὐκ ἔργον ἐν αὐτοῦ ὄντων ἀλλ' εἰς ἀλλότριον εἶδος ἐκτρέφει²⁾). De filosofiska naturerna nedsjunka till den af affekten beherrskade ärelystna menniskoarten, uppfyllas med obegränsade förhoppningar i den tron, att de skola vara skickliga att beherrska den helleniska och den barbariska verlden³⁾. Sålunda uppstår den hegemonistiska staten, som gör segern, makttillvexten till statens allt annat beherrskande grundintresse och därför måste försumma den ideala kulturpolitiken. Staten, som icke

1) De Republ. VI, 497.

2) De Republ. VI, 494.

mera besitter den ideala kasten ren och oblandad, saknar den sanna ledningen för sin tillvaro och söker välfärden på ett område, der den icke är tillfinnandes. Plato ser såsom Aristoteles livets högsta välfärd i skönjandet såsom sådant, i den ideala teorin. Detta högsta grundintresse för menniskoarten är, så antager Plato, vanvårdadt i den historiska staten, och i denna uppfattning öfverensstämmer Aristoteles med Plato, ehuru han likväl icke låter det fria folket sönderfalla i kastartade beståndsdelar. Den ärelystna hegemonistiska staten, i hvilken det intresse, som egentligen skall vara det ledande förlorat sin rätta ställning, sjunker ännu lägre. Den af affekten beherrskade andelen af menniskan och af folket kan icke motstå sinligheten och den förvärflystna menniskoarten, kan icke hindra denna att blifva herrskande, och sålunda uppstår den missbildning i lifvet, hvilken Plato benämner chrematism (*χρηματισμός*). Den chrematistiska staten, som upphöjt förvärfsbegäret och njutningslystnaden på thronen, tillåter icke förnuftet att utforska något annat, än huru af litet penningar kan blifva mycket. Den ideala teorin har förlorat sitt sjelfständiga värde och vetenskapen har blifvit tjänstbar under förvärfsvärldens intressen¹⁾.

Den historiska statens missbildningar bero således enligt Plato derpå, att de lägre andelarne af människans väsende göra sig gällande på de högres bekostnad, eller att de intaga en naturvidrig ställning i det hela, hvarigenom staten och dess kulturform blifva vanställda. Plato vill i sin ryktbara dialog om staten visa, huru den ideala förnuftsandelen af den menskliga tillvaron skall insättas i dess suveräna maktställning gentemot de öfriga. Blott om det finnes sådana naturer bland folket, för hvilka den ideala teorin, skönjandet af de eviga ideerna har ett större värde, än makten, blott då kan ett ordnad och lugnt statslif uppstå. I hvarje annan händelse skola medborgarne icke upphöra att kifvas om makten, emedan de icke känna någon högre tillfredsställelse, än den makten skänker.

1) De Rep. VIII, 553 o. De leg. VIII, 3 (§ 509).

Aristoteles analys af den meniskliga tillvarons beståndsdelar påminner delvis om den platoniska, men är i grunden väsendtliggen skiljaktig. Han särskiljer först den kroppsliga och den psykiska tillvaron hos menniskan, en dualitet, som är analog med den hela kosmos genomgående dualiteten mellan den materiella naturen (ή κατά την ύλην φύσις) och den moriska naturen (ή κατά την μορφην φύσις). Denna dualitet är hos Aristoteles icke dualistisk: den splittrar icke det meniskliga väsendet. Det positiva af kroppen är att såsom anlag (τὸ δυνάμει ὄν), såsom ämne vara det, som själen är!). Deras förhållande till hvarandra är således icke att tillsammans bilda ett yttre aggregat, i hvilket delarne stå i ett tillfälligt förhållande till hvarandra. Den ena är på visst sätt, hvad den andra är. Aristoteles förebrår Plato, att han förknippar själ och kropp såsom motsatser utan att visa, huru ett samband mellan dem är möjligt, att han således låter begge tillsammans blott utgöra ett yttre aggregat, att han sålunda redan i den meniskliga tillvarons enklaste förhållanden splittrar denna, låter det meniskliga väsendet bestå af tvänne heterogena grundstammar, hvilkas samband på intet vis är utredt¹⁾. Aristoteles' uppfattning, att kroppen såsom anlag, såsom ämne är det, hvad själen är, förklarar för oss orsaken der till, att det kroppsliga kan plastiskt uttrycka det psykiska lifvets hemligaste, dess innersta rörelser. Hans uppfattning innehåller nyckeln till de bildande konsternas gåta. Hela den grekiska konsten är på visst sätt en bekräftelse på riktigheten af den aristoteliska uppfattningen. Aristoteles har en positivare uppfattning af kroppen, än Plato, derföre, att han uppfattar själens ertillvaro såsom verksamhet, icke blott såsom ide. Då vi fasthålla uppfattningen af själen såsom verksam tillvaro, omfattar den kroppen, såsom den verkliga saken omfattar allt, hvad dess anlag är.

Vidare särskiljer Aristoteles i menniskans psysche tvänne grundstammar, driften (ὀρεσίς) och intellektet (νοῦς). Det är

¹⁾ De anima II, I. 413, a, 2.

²⁾ De an I, 3. 407, b, 13.

klart, att Aristoteles, då han sålunda sammanfattar det psykiska lifvets grundförhållanden, fattar uttrycken drift och intellekt i den vidsträcktaste betydelse¹⁾.

Driften är själens lif såsom sträfvan att tillägna sig det goda och afvärja det onda utan att insigt och öfverläggning ännu tänkas förenade med denna psykiska verksamhet.²⁾ Den omfattar trenne psykiska akter, begäret (ἐπιθυμία), affekten (βυβύς), och viljan (βούλησις)³⁾, och dess motivklasser äro trenne, det angenäma (τὸ ἡδὺ), det nyttiga (τὸ συμφέρον) och det sedligt sköna (τὸ καλόν)⁴⁾.

Intellektet i vidsträckt betydelse är den skönjande förmågan öfverhufvud och i denna särskiljas det praktiska förnuftet (ὁ λόγος πρακτικός) och det theoretiska förnuftet (ὁ λόγος θεωρητικός, ὁ νοῦς θεωρητικός)⁵⁾. Det förra samverkar med driften på det område, der denna är verksam. Den theoretiska anden har ett annat område. Den är icke omedelbart intresserad i tillvarons kamp, ger oss icke omedelbart anvisningar i det praktiska lifvet. Dess bestämmelse uppgår i skönjandet såsom sådant, i den ideala teorin⁶⁾. Den theoretiska anden är den egentligen gudomliga andelen af den meniskliga tillvaron och på samma gång dock äfven menniskans egentligaste väsende, ty det är med hänsyn till denna andel hos oss, som allt det öfriga är inrättadt, likasom hela universum har den centrala härden för sitt lif och sin rörelse i gudomen⁷⁾. Ett bevis derpå, att den theoretiska själens verksamhet skänker menniskan den största tillfredställelse, finner Aristoteles i det utomordentliga intresse, som ögats sinliga förnimmelser hafva för menniskan äfven utan att något behof, något praktiskt intresse att uppnå eller afvärja något förefinnes. Äfven utan att något sådant intresse bestämmer vårt förhållande, föredraga vi det att se, så att

¹⁾ De an. III, 10. 433, a, 9.

²⁾ De an. III, 7. 431, a, 8 o. Eth. Nic. VI, 2. 1136, a, 21.

³⁾ De an. II, 3. 414, b, 2.

⁴⁾ Eth. Nic. II, 2. 1104, b, 30.

⁵⁾ Polit. VII, 14. 1333 a 25.

⁶⁾ De an. III, 9. 432, b, 27.

⁷⁾ Eth. Nic. X, 7. 1177, b, 26.

säga, framför allt annat (ὁ γὰρ μόνον ἴνα πράττωμεν, ἀλλὰ καὶ μηδὲν ἐπιλονοῦσιν πράττειν τὸ ὄρᾶν αἰρούμεθα ἀντὶ πάντων ὡς εἰπεῖν τῶν ἀλλῶν). Och detta härrör derat, att detta sinne mer än de öfrige uppenbarar tingens egendomligheter och gifver stoff åt den theoretiska själen (μάλιστα ποιεῖ γνωρίζειν τι ἡμᾶς αὐτῆ τῶν ἀειδήσεων, καὶ πολλὰς δὴλοῖ διαφοράς) ¹⁾. Djurets blick beherrskas af begäret, af intresset, blott menniskan kan rigta den oafhångiga blicken på tingen, på kosmos och dess skönhet. Med hänsyn till den theoretiska själen är människans hela kroppsliga tillvaro gestaltad. De öfriga lefvande varelserna på jorden äro i jemförelse med menniskan missgestaltade (γενώδης), i det att den öfra kroppens massa är alltför stor i förhållande till den nedra kroppens, hvarigenom sensoriets rörlighet, dess tillgänglighet för intryck är hämmad. Detta missförhållande har naturen aflägsnat från den meuskliga gestalten, hon har lättat den öfra kroppens massa, upplyftat menniskan och gjort hennes sensorium tillgängligt för alla intryck, för att den theoretiska själen skulle finna villkoren för sin verksamhet ²⁾.

Af det sagda framgår, huru beskaffad den ideala kulturformen är. Den beror på detta förhållande mellan den praktiska anden och den theoretiska anden, att den förra, ehuru närmast verksam på ett annat område bland vexlande ändliga förhållanden, likväl har sin bestämmelse i den theoretiska anden, har till uppgift att bereda denna tillfälle att fullborda sitt verk. Det är en sådan kulturform Aristoteles ställer gentemot den hegemonistiska och den plutokratiska staten. Han ställer, kunde vi säga, den skådelystna staten gentemot den ärelystna och den giriga staten.

Den kulturform, som föresväfvade Plato, har således äfven Aristoteles fasthållit.

Äfven för Aristoteles är det mensklig välfärd i högsta bemärkelse att skönja det gudomliga i tingen. Men han har fattat den theoretiska andens väsende annorlunda. Den sam-

¹⁾ Metafys. I, 1. 980 a 1 ff.

²⁾ De part. an. IV, 10. 686. a, 25 ff.

manfaller ingalunda med den Platonska iden. Denna är overksam, medan den theoretiska anden af Aristoteles uppfattas såsom verksam tillvaro. Platos högsta princip är blott den logiska iden, som icke hänför sig till någon verklighet, utan blott är den abstrakta släktkategorin, detsamma, som „die absolute Gattung“ hos Hegel. Denna princip saknar de nödvändiga villkoren för att vara verksam. Den är icke verklig. Aristoteles visar, att Plato genom att lägga en sådant princip till grund för den praktiska världen i själfva verket upphäver denna. Plato kan icke, såsom Aristoteles framhåller, genom sin princip förklara rörelsen i naturen, och så kan han icke heller förklara den praktiska handlingen. Den logiska iden kan icke blifva föremål för driften, den kan icke beveka driften till handlingar. Den theoretiska anden i Aristoteles system är real: den är den praktiska andens fulländning. Såsom ynglingaåldern fulländar sig i mannaåldern, så fulländar sig den praktiska anden i den theoretiska. Realitetens element går vid denna fulländning icke förloradt. Likasom, såsom vi redan anført, själen såsom verksam omfattar det hvad kroppen är, så omfattar den theoretiska anden, såsom verksam, den praktiska anden. Äfven den är således praktisk, och i viss mening är den det ännu mer, än den praktiska anden.

Ehuru Aristoteles fattar den theoretiska anden såsom den menskliga tillvaros fulländning och dess verksamhet såsom den högsta åt menniskan förunnade, förlorar han likväl icke ur sigte den praktiska andens egendomliga beståndsdelar och verkningsområde, hvilka i den sokratiskt-platonska filosofin blifva alltför ofullständigt bestämda.

Det är närmast i läran om driften Aristoteles afviker från sina föregångare. Han förebrår Sokrates, att denne på samma gång, han reducerar dygderna till scientificka akter, upphäver den alogiska delen af själen och derigenom äfven affekten och seden (πάθος καὶ ἡθός) ¹⁾. Dygdens källa och bestämmande princip är icke, såsom de andra (οἱ ἄλλοι) mena, yttar

¹⁾ Eth. mag. I, 1. 1182, a, 20

Aristoteles, omedelbart och utan vidare intellektet. En drift till det sedligt goda ($\pi\rho\delta\varsigma\ \tau\acute{o}\ \kappa\alpha\lambda\acute{o}\nu\ \acute{\epsilon}\rho\eta\gamma\eta\ \acute{\alpha}\lambda\omicron\gamma\acute{o}\nu\ \tau\epsilon\alpha$) måste uppstå i själen oberoende af intellektet och först sedan detta skett, skall intellektet understöda driftens handlingar. Vi se, att driften till det goda i människans utveckling är förhållanden, innan intellektet är verksamt. Men äfven om vi tänka oss utvecklingen afslutad, eller att den menckliga tillvaron nått mognad, utgör driften allt fortfarande, så att säga, den eua hälften af själslifvet vid sidan af intellektet. Driften är den omedelbara källan till handlingen. Om vi göra intellektet ensam till bestämmande princip för vårt ethiska förhållande, så visar det sig, att affekterna icke följa dess ledning ($\acute{o}\nu\ \acute{\alpha}\chi\alpha\lambda\omicron\upsilon\beta\epsilon\acute{\iota}\ \tau\acute{o}\ \pi\acute{\alpha}\theta\eta\gamma$), utan tvärtom ofta ställa sig i konflikt med detsamma. Den i en god författning befintliga affekten tyckes derföre hellre, än intellektet, böra betraktas såsom dygdens grundval¹⁾. Sin uppfattning af driften såsom väsendtlig beståndsdel af den praktiska andens värld ställer Aristoteles närmast gentemot Sokrates, men derjemte gentemot Plato, ty han säger, att öfverhufvud de andre hylla en åsigt, enligt hvilken hänsynen till intellektet eller den dialektiskt scientificka kraften absorberar hänsynen till driftens sjelständiga betydelse i den ethiska världen. Den själsdel, som Plato kallar $\theta\upsilon\mu\acute{o}\varsigma$, utgör i själva verket blott ett exekutivt verktyg för den logiska iden. Driften utgör icke i Platos system någon, så att säga, plastisk beståndsdel af den praktiska andens organisation. Äfven om Platos etik gäller i själva verket den utsago, som Aristoteles faller öfver Sokrates, att denne upphäufver $\pi\acute{\alpha}\theta\omicron\varsigma\ \kappa\alpha\acute{\iota}\ \tilde{\eta}\theta\omicron\varsigma$. Driftens på sed och öfning hvilande bildning förlorar i den Platonska ethiken sitt egentliga värde för den så afgjordt förherrskande hänsynen till den logiskt scientificka kraften, hvars influenceer ensam skola såsom princip råda i den praktiska andens värld. Genom att fasthålla driften såsom väsendtlig grundbeståndsdel af den praktiska tillvaron har det blifvit Aristoteles möjligt att komma till åskådningen af en sedlig natur, då dere-

¹⁾ Eth. mag. II, 7. 120 6, b, 17 ff.

mot den Platonska idealismen upphäufver såväl den fysiska som den ethiska naturen. Dessa äro blott den logiska idens omhölje, ingenting vidare. Vi få icke låta missleda oss af sådana föreställningar i den Platonska filosofin, som $\theta\upsilon\mu\acute{o}\varsigma$, $\mu\upsilon\alpha\iota\alpha$, $\epsilon\upsilon\theta\upsilon\sigma\iota\alpha\sigma\mu\acute{o}\varsigma$, hvilka tyckas innebära ett realistiskt moment och gifva den praktiska anden en praktisk tillvaro, ty de beteckna blott medel för en icke reel princip, för den logiska iden. Det är i denna Plato förlägger hela sin spekulations fnala intresse.

För att visa driftens sjelfständiga betydelse i den praktiska världen vid sidan af intellektet påpekar Aristoteles sådana tillstånd, då människorna hafva framgång i sina handlingar och träffa det riktiga utan intellektets förmedling, utan öfverläggning ($\pi\epsilon\rho\delta\ \tau\eta\ \acute{\epsilon}\pi\iota\sigma\tau\acute{\eta}\mu\eta\gamma\ \kappa\alpha\acute{\iota}\ \tau\acute{o}\ \kappa\alpha\theta\acute{o}\lambda\omicron\upsilon$). Ehuru det i sådana fall förefaller, såsom berodde framgången på tillfällighet, är detta dock icke alltid fallet. Framgången kan bero på inneboende medvetlös natur ($\acute{o}\delta\ \pi\acute{\alpha}\nu\tau\epsilon\varsigma\ \acute{o}\iota\ \delta\omicron\kappa\omicron\upsilon\acute{\nu}\tau\epsilon\varsigma\ \epsilon\acute{\sigma}\tau\upsilon\gamma\epsilon\acute{\iota}\nu\ \delta\acute{\iota}\alpha\ \tau\acute{o}\gamma\gamma\eta\ \kappa\alpha\theta\omicron\rho\theta\acute{o}\upsilon\sigma\alpha\upsilon$, $\acute{\alpha}\lambda\lambda\acute{\alpha}\ \delta\acute{\iota}\alpha\ \varphi\acute{o}\upsilon\sigma\alpha$). Driften kan träffa det rätta äfven i fall, då vi öfverlagt, men öfverläggningen varit felaktig ($\tilde{\eta}\ \gamma\acute{\alpha}\varphi\ \acute{\omicron}\rho\eta\tilde{\iota}\ \kappa\alpha\acute{\iota}\ \tilde{\eta}\ \acute{\omicron}\rho\acute{\epsilon}\iota\varsigma\ \acute{o}\delta\alpha\ \acute{o}\delta\ \delta\epsilon\acute{\iota}\ \kappa\alpha\tau\omicron\rho\theta\acute{o}\upsilon\sigma\alpha\upsilon$, $\acute{o}\ \delta\acute{\epsilon}\ \lambda\omicron\gamma\iota\sigma\mu\acute{o}\varsigma\ \tilde{\eta}\ \gamma\lambda\acute{o}\theta\omicron\varsigma$). Så menade äfven de gamle, säger Aristoteles, att de äro lycklige, hvilkas åtrå utan intellektets förmedling träffar det rätta, och hvilka öfverläggningen icke gagnar. Dessa hafva i stället för öfverläggningen entusiasmen, som låter dem finna det riktiga och dervid är förenad med en plötslig siareförmåga ($\tau\alpha\gamma\epsilon\acute{\iota}\alpha\upsilon\ \tau\eta\ \mu\alpha\upsilon\tau\alpha\chi\eta$). Aristoteles menar derföre, att vi skola skilja mellan tvänne arter af lycka i lifvet ($\acute{o}\delta\acute{o}\ \acute{\epsilon}\acute{\iota}\theta\eta\ \acute{\epsilon}\acute{\sigma}\tau\upsilon\gamma\acute{\iota}\alpha\varsigma$), tillfälligheten, som icke har sin källa i någon inre princip och derföre är vexlande samt den varaktiga ($\sigma\omicron\upsilon\upsilon\epsilon\gamma\gamma\acute{\iota}\varsigma$) lyckan, som beror på en sådan princip eller har sitt upphof i medvetlös natur hos oss sjelfva.¹⁾ Aristoteles har på visst sätt gifvit det första uppslaget till det omedvetnas filosofin, i etheken. Genom att uppfatta driften, affekten, entusiasmen såsom väsendtliga beståndsdelar af den praktiska anden, och på samma gång af den menckliga

¹⁾ Eth. End. VII. 14 1247, b, o Eth. mag. II, 8. 1205, a, 36.

kulturen och välfärden har Aristoteles blifvit den egentliga grundläggaren af ethiken såsom själfständig vetenskap. Det är lätt att inse, hvilken utomordentlig betydelse läran om driften har för uppfostringsväsendet och för uppfattningen af ett folks bildningslif öfverhufvud.

Vi kunna icke underlåta att här erinra derom, att det är den Kantisk-Hegelska filosofins försummelse i afseende å läran om driften, som låtit det omedvetnas filosofi i våra dagar fylla en så vigtig plats i spekulationen. Den Kantisk-Hegelska spekulationen är den moderna reproduktionen af den Sokratisk-Platonska. Äfven Kant gör förnuftets kategoriska imperativ i den grad till ethikens uteslutande princip, att han fordrar, att människan med hänsyn till driften måste, ifall hon handlar sedligt, göra det goda ogerna. Handlar driften gerna, så är detta ett bevis på, att det kategoriska imperativet icke mera är handlingens uteslutande motiv. Det hör till sedlighetens grundväsende, att imperativet befinner sig i ett våldsamt förhållande till driften: blott i ett sådant förhållande kan människans moraliska väsende vara verksamt. Enthusiasmen, såsom „det godas ide förenad med affekt“, hvilken Aristoteles upptager bland den praktiska andens grundbeståndsdelar, fränkänner Kant allt ethiskt billigande. „Detta gemythstillstånd (entusiasmen) tyckes,“ yttrar Kant, „vara upphöjdt i den grad, att man vanligen föregger ingenting stort kunna utan det uträttas. Men nu är hvarje affekt blind, antingen i valet af sitt mål eller, i fall detta är gifvet genom förnuftet, i utförandet af detsamma, ty affekten är den rörelse i gemythet, som gör detta oförmöget att anställa grundsatsernas fria öfverläggning för att bestämma sig derefter. Alltså kan detta själstillstånd på intet vis förtjena förnuftets billigande“¹⁾. Affektlösheten, apathin, detta själstillstånd, som undertrycker alla driftens impulser och blott handlar under inflytande af oföränderliga grundsatser är det tillstånd, som tillvinnet sig det rena förnuftets billigande. Blott ett sådant tillstånd är enligt Kant ädelt. Det är, såsom vi finna,

¹⁾ Kritik d. Urtheilskraft p. 126 (v. Kirchman. Philos. Bibl.)

just denna ethiska ståndpunkt Aristoteles bekämpar. Äfven Kant upphäver παθος zu ηθος. I Hegels system har affekten lika litet rönt en positiv behandling. Den logiska intelligensens predominat har icke tillåtit en sådan.

Det goda och det onda för den verksamma driften är lust och smärta. Att läran om lusten på samma gång, som läran om driften, i den Aristoteliska ethiken erhållit en annan belysning, än i den Platonska, är själfallet. Lustförmimelsen ingår i det menskliga idealet, den kan icke afskilljas från det goda, som utgör målet för mensklig sträfvan. Lust är naturens ideal, och detta ingår i det sedliga idealet. Aristoteles vill icke en abstrakt söndring mellan naturen och den sedliga världen: den förra ingår i den senare. Driftens motiver äro det angenäma, det nyttiga och det sedligt sköna, samt dessas motsatser, det smärtande, det skadliga och det fula, men det är icke blott det angenäma, som är lustbringande. Det angenäma ingår i det sedligt sköna, såsom de lägre gestaltningarne i naturen ingå i de högre, och det sköna är äfven det angenämt och lustbringande för vår natur och kan blott sålunda vara driftens motiv¹⁾. Lustens rätta plats kan blott bestämmas med hänsyn till verksamheten: den är uttryck af det ohämmade i denna. Lusten fulländar verksamheten (τελειοῖ δὲ τὴν ἐνέργειαν ἢ ἡδονὴν) och åtföljer denna såsom fägring åtföljer mognad (ἐπιτηγνόμενόν τε τέλος, οὐκ ἄχραιότες ἢ ὄρα²⁾).

Det finnes, anför Aristoteles, en åsigt, enligt hvilken lusten icke ingår i det goda, i den sedliga välfärden, utan är någonting för denna främmande. Man anför såsom grund för denna åsigt, att lusten är ett med förmimelse förenadt återställande af det naturliga tillståndet. Detta återställande såsom ett varda, en genesis, sammanfaller icke med dess resultat och kan derföre icke i och för sig vara något godt. Aristoteles framhåller häremot, att lusten icke egentligen är ett återställande af det naturliga tillståndet, utan fastmera det re-

¹⁾ Eth. Nic. II, 2. 1104, b, 30 ff.

²⁾ Eth. Nic. X, 4. 1174, b, 31.

dan vordna naturenliga tillståndets verksamhet såsom obehindrad. Öfverhufvud tyckes det origtiga i den tidigare lustläran enligt Aristoteles bero derpå, att man alltför mycket förlagt lusten i det relativa, i det accidentela och derföre fattat den såsom ett undanröjande af en brist, såsom ett tillfredställande af ett yttre behof, men icke såsom en verksamhets gestaltning hos redan tillfredsställd, oafhängig naturen¹⁾. De, som säga, att lusten icke är någonting sedligt godt, begå samma misstag, som de, hvilka utan att känna till nekarn tro, att gudarne dricka vin, och att ingenting bättre ännu finnes. I följd af bristfällig analys känna de blott den sinnliga, accidentela lusten, som består i fyllandet af en brist (*ἀ: ἐξ ἐνδείας ἀναπλήρωσις*), men icke den väsendtliga lusten, som innegår i eudemonin, i den sedliga välfärdens själf, såsom beståndsdel af denne²⁾. Denna åtskilnad mellan den accidentela lusten och den väsendtliga lusten påminner om den i det föregående framhållna läran om åtskilnaden mellan tillfälligheten eller den accidentela lyckan och den väsendtliga lyckan eller entusiasmen. Vi kunna anse, att entusiasmen och den väsendtliga lusten i Aristoteles' ethiska verldsåskådning sammanfalla med hvarandra.

Man har, säger Aristoteles, anført, att lusten icke kan ingå i det goda, emedan den hämmar den sedliga verksamheten. Det förhåller sig tvertom. Den af en verksamhet uppkommande lusten kan icke hämma denna, utan måste tvärtom göra oss ännu mera verksamma. Lusten är så långt ifrån att hämma den sedliga verksamheten, att blott den, som gör det sedligt goda med lust, är sedligt god. Göra vi det under känsla af olust, så äro vi icke goda (*ἀν δὲ λυτούμενος τὰ κατὰ πράττει, οὐ σπουδαῖος*), ty vi handla då under inflytande af tvång, och under ett sådant tillstånd är vår beskaffenhet icke sedligt god (*ὁ δ' ἐξ ἀνάγκης πράττει οὐ σπουδαῖος*³⁾).

1) Eth. Nic. VII, c. 13 o. Eth. Meg II c. 7.

2) Eth. mag. II, 7. 1205, b, 13 ff.

3) Eth. mag. II, 7. 1206, a, 12 ff.

Driftens rigtiga lustförmimmelser betingas genom varaktiga beskaffenheter, som inbildas i driften genom öfning och sed. Dessas betydelse i den platoniska ethiken är den att utgöra surrogater, der den logiska insigten icke är förhånden, men för Aristoteles äro de i sakens natur grundade, för alla utvecklingsgrader nödvändiga beståndsdelar af den menskliga välfärden. Dygden är den rätta ethiska beskaffenheten eller den genom handlingens upprepande habitual vordna strukturen i driften (*ἔξες*), på grund af hvilken menskan i affekten, under dess pathiska tillstånd, iakttagert ett midtelförhållande (*συχαιωνή τοῦ μέσου τοῦ ἐν τοῖς πάθεσι καὶ τοῖς πράξεσιν*¹⁾). De yttre föremålen för driften få icke ensidigt bestämma dess ställning: den bestämmande grunden för vårt förhållande måste innehålla i karakteren, och denna är ett inbegrepp af varaktiga beskaffenheter på driftens mångfaldiga områden. Utan dem är menskans förhållande till föremålen tillfälligt: hon beherrsakar icke dem, utan beherrsakas af dem.

Karakteren (*ἦθος*) är icke en apathisk orörlighet i affekten (*ἀπαθείας τῶς καὶ ἡρεσίας*), hvad man under en alltför abstrakt och i saken icke inträngande uppfattning ansett den vara, utan fastnärva den på det rätta sättet begränsade och ordnade affekten, som låter den sedliga skönhetens motiv beherrsaka hänsynen till det angenäma och nyttiga²⁾. Ethiken har att visa oss den menskliga karakteren genom affekten inledd i hela mångfalden af lefnadsförhållanden, att visa oss den rätta beskaffenheten i affekten, huru den uppstår och vidmagthålles. Den rätta beskaffenheten upphäves likaväl genom ett för mycket, som genom ett för litet. Öfverdrift i kroppsofvingar och brist på sådana äro bägge menliga för den fysiska styrkan, och en alltför stark näring är, likaväl som en alltför svag, menlig för helsan, då deremot det rätta måttet häraf befrämjar och bevarar helsan. Likaså förhåller det sig med de ethiska beskaffenheterna, med sjelfbeherrskningen, tapperheten och öfriga dygder. Den, som sträfvar

1) Eth. Nic. II, 9. 1109, a, 22.

2) Eth. Nic. II, 2. 1104, b, 24 o. Eth. Eud. II, 4. 1222, a, 3.

att undgå allt, som fruktar allt och ingenting kan uthärda, är feg, och den, som ingenting fruktar, utan trotsigt möter allt, är dumdrigtig. Den, som njuter hvarje lust och icke nekar sig någon sådan, blir liderlig, den åter, som flyr hvarje lust, är försload (*ἀναίσθητος* τς). Tapperheten och själfherrskningen, likasom andra dygder, gå under genom ett för mycket och ett för litet (*ὕπο τῆς ὑπερβολῆς καὶ τῆς ἐλλείψεως*), men upprätthållas genom ett midtelmått (*ὕπο τῆς μεσότητος σωζονται*)¹⁾. Detta är en af grundåskådningarna i Aristoteles' ethik. För hvarje dygd uppsöker han de på dess affektområde befintliga excessiva, missbildade gestaltningarna, emellan hvilka dygden intager midtelplatsen. Äfven i det fall, att språket icke har egna benämningar på dessa excessiva bildningar i affektens förhållande, måste vi dock fasthålla dem i föreställningen för att kunna bestämma dygdens plats i den ethiska världen. Sättet att vinna de rätta ethiska beskaffenheterna är, såsom redan blifvit sagdt, upprepning, öfning och sed (*ἐκ τοῦ πολλῶς πράττειν*)²⁾. Och beviset derpå, att vi innehafla dem är den känsla af lust, som i detta fall sällar sig till våra handlingar (*συναίτων δὲ εἰ ποιεῖσθαι τῶν ἔσεων τῶν ἐπινομένων ἡδονῶν ἢ λύπην τοῖς ἐργοῖς*). Den, som försakar den sinliga njutningen och dervid erfar lust, eger själfherrskningens dygd. Den, som uthärdar faror under känsla af lust, är tapper, då deremot den, som under faran känner olust, är feg³⁾. Känslan af lust sällar sig till våra handlingar just derföre, att dessa härflyta från vårt eget herrskande väsende eller hvila på grundvalen af habituella, natur vordna beskaffenheter. Aristoteles defnierar derföre välfärden såsom verksamhet i öfverensstämmelse med varaktiga beskaffenheter hos vår tillvaro.

Den sedliga karakteren är dock icke blott en daning i driften. Ehuru dennas varaktiga beskaffenheter icke omedelbart alstras af förnuftig insigt, måste denna likväl vara

¹⁾ Eth. Nic. II, 2. 1104, a, 11 o. Eth. mag. I, 5. 1185, b, 13.

²⁾ Eth. Nic. II, 3. 1105, b, 4.

³⁾ Eth. Nic. II, 2. 1104, b, 3.

förhanden, och genom öfverensstämmelsen mellan sig och driften fullända den menskliga dygden. En akt af den förnuftiga, den skönjande, den urskiljande anden måste ingå i den sedliga karakteren och dess verksamhet. I kalokagathins begrepp ingår, att menniskan med själens öga ser gestalten af det goda, som hon i driften åtrår. Sokrates hade icke orätt deri, att han framhöll den kritiska beståndsdel af den sedliga karakteren, men han hade orätt deri, att han reducerade dygderna till blott intellektuella akter, och än vidare orätt deri, att han icke särskilde det praktiska intellektet och det theoretiska, scientifika intellektet¹⁾. Såsom föremålen, yttrar Aristoteles, äro olika, så äro äfven de delar af själen, som äro vigtrade på dem, olika. Medan den scientifika anden är rigtad på det fasta, oföränderliga, eviga i tingen, är det praktiska eller öfverläggande och föresatser fattande förnuftet sysselsatt med det förnimbara, det i rörelse och förändring inbegripna, med det, som är underkastadt vaxling, som uppkommer och förgår²⁾. Det sammanfaller likväl icke med den blott föreställande själen (*δοξα*), det är icke blott en perception af de vaxlande föremålen. Det tillhör det praktiska förnuftet att kunna anställa rigtiga öfverläggningar angående det för menniskan goda och gagneliga, icke i ett särskildt afseende (*ὄν κατὰ μέρος*), såsom t. ex. öfver hvad som länder till helsa och styrka, utan med hänsyn till välfärden i dess helhet (*πρὸς τὸ εὖ εἶ ζῆν*)³⁾. Allmänna ledande grundsatser höra derföre till dess väsende såsom förnuft, men det skall med stöd af dessa intränga i det omedelbara lifvet bland dess individuella, vaxlande lefnadsförhållanden och omständigheter⁴⁾. Det praktiska förnuftet är således i dess omedelbara gestalt lefnadskonst och har härigenom en från den scientifika anden skiljaktig tillvaro. Denna skiljaktighet hade den Sokratiske-Platonska filosofin förbisett. Det är klart, att Aristoteles, på samma gång som han kom till en mera

¹⁾ Eth. Eud I, 5. 1216, b, 3.

²⁾ Eth. mag I, 35.

³⁾ Eth. Nic. VI, 5. 1140, a, 25.

⁴⁾ Eth. Nic. VI, 7. 1141, b, 14 ff.

positiv uppfattning af drittens plats i den praktiska världen, äfven måste bestämma det praktiska förnufts väsende och ställning annorlunda, än detta skett i den Sokratiske-Platoniska ethiken. Denna utgör i alla Aristoteles' ethiska skrifter den motbild, mot hvilken han uppställer sina grundsatser.

Då vi erinra oss Aristoteles utsago, att Sokrates genom sin lära upphäfver πάθος καὶ ἔθος, och gör dygderna till vetenskaper, sålunda undergräfvande sjelfva terrängen för den praktiska anden, finna vi den inre grunden till den världshistoriskt tragiska kollisionen mellan Sokrates och det attiska folket. Detta folk, som dömdes en af sina ädlaste söner till döden, handlade i sjelfbevarans intresse och utförde den nödvändiga reaktionen mot en princip, som var upplösande för den politiska verkligheten, en reaktion, som dock blott till hälften var berättigad, ty det attiska statslivet hade redan inträdd i det stadium af förvirring, under hvilket den praktiska anden förlorar sin gestaltande kraft, går förlustig sina anspråk och nödgas se intresset öfverflyttas från sitt forum till ett annat, der folkets välfärd icke mera är det omedelbara spörjsmålet. Den Sokratiske principen, det abstrakt allmänneliga (τὸ κοινόν), kan enligt sitt väsende icke fortgå till sådana gestaltningar, som kunde blifva föremål för driften, den kan icke utgöra en ledning för handlingen. Det abstrakt allmänneliga blott såsom sådant är icke verksamt på det område, der driften handlar. Vi kunna, tvertemot Sokrates antagande, veta, hvad det godas begrepp är, och dock under driftens inflytande handla osedligt, utan att en omedelbar kollision inträffar emellan vårt vetande och våra handlingar, ty vetandet om det allmänna är icke verksamt på den terräng och bland de individuella förhållanden, der driften handlar.¹⁾

Den sokratiske principen eller det abstrakt allmänneliga har i den platoniska spekulationen erhållit en för sig bestående, sjelfständig tillvaro (χωρῶσα), såsom ide²⁾. Denna spekulativ, som således hvilat på samma grundämne, som den So-

¹⁾ Eth. Nic. II, 6.

²⁾ Metapl. XIII, 4. 1078, b, 30.

kratiske, innehåller likalitet nyckeln till den praktiska världen. Iden är, menar Aristoteles, blott en logisk distinktion utan real betydelse (τὸ εἶναι ἰδέαν λεγεται λογικῶς καὶ κενῶς)¹⁾. Då han i ethiken underkastar det godas ide (τὴν ἰδέαν τοῦ ἀγαθοῦ) en särskild granskning, kommer han till det resultat, att äfven om en sådan ide finnes, kännedomen deraf icke skulle lända det mensklige lifvet och handlingen till någon båtнад (μή ποτ' οὐδὲ χήσιμος πρὸς ζῶν ἀγαθὸν οὐδὲ πρὸς τὰς πράξεις)²⁾. På hvarje område har det goda, som eftersträfvade artbegränsning. Kroppens och läkarekonstens eftersträfvade goda är helsan, strategins segern, och så är den ethiska vetenskaps uppgift det mensklige goda (ανθρωπῶνον αγαθόν). På intet område är det godas ide föremål för sträfvan. Den gagnar ingen vetenskap eller gagnar alla lika mycket, ty den hänför sig icke till någon omedelbar verklighet. Man kan icke heller säga, att det godas ide, om den också icke omedelbart är handlingens föremål, likväl vore af värde för kännedomen af det goda, som är handlingens föremål, att vi i iden hade en mönsterbild, förmedelst hvilken vi kunde bättre skönja, hvad som är för oss godt, och lättare uppnå det efter vunnne kännedom deraf. Denna åsigt står i strid med alla vetenskapsens förfaringssätt. De sträfva alla efter något godt och söka afhjälpa en brist, och icke desto mindre lägga de kunskapen om det godas ide tillsides. Och dock är det icke sannolikt, att de förfarne i de särskilda facken icke skulle känna ett sådant hjälpmedel. Det vore äfven förunderligt, om det kunde gagna väfvaren eller timmermannen i dennes yrke att känna det godas ide, eller om den, som skådat den, skulle vara en bättre fältherre eller läkare. Läkaren tyckes icke göra helsans ide till föremål för sin eftertanke, utan fastnema människans helsa och ännu riktigare individens, ty alltid är det individer, åt hvilka läkarekonsten egnar sig³⁾. Man måste i hvarje vetenskap utgå från dess egendomliga

¹⁾ Eth. End. I, 8. 1217, b, 20.

²⁾ Eth. End. I, 8. 1217, b, 23.

³⁾ Eth. Nic. I, 4.