

principer (δὲ γὰρ τὰς ἀρχὰς οὐκείας λαμβάνειν). Denna fördran uppfyller icke Plato, då han grundar ethiken på det godas ide. Han förfar, såsom om den, hvilken vill bevisa, att triangelns vinklar utgöra två räta, skulle göra själens odödlighet till bevisningsgrund ¹⁾.

Såsom vi finna, berör Aristoteles i det anförda den Platonska ethikens sjelfva grundval. Det är en inträngande kritik af den platonska idealstatens anda, dess väsende, dess ethiska halt. För att fatta Aristoteles, ställning, till Plato måste vi sammanställa det, hvad han i den egentliga politiken ytrar om Platos idealstats organisation med den anförda kritiken af dess ethiska väsende, dess inre motiv och intressen. Platos idealstat är blott en organisation för den dialektiska iden, för dess herravälde. De vise eller regenterna i hans stat äro de, som inträngt till vetandets kärna, till den logiska iden, och införa denna i staten, göra den till dess grundprincip. Då vi se, till hvilka consequenser Plato i sin idealstat ledes, då vi se honom helt och hållet förrinta den individuella personlighetens rätt, egendomen, familjen och alla på familjens grund uppvuxna samfundsbildningar, då vi se detta den dialektiska idealismens raseri mot det verkliga livet, finna vi, att det icke är blott ett theoretiskt intresse, som uppfördrar Aristoteles att med en så skoningslös skärpa blotta den principiella delen af Platos ståndpunkt. Beskaffenheten af Platos idealstat visar oss, hvarföre det är för Aristoteles af så ufomordentlig vigt att fasthålla åtskilnaden mellan det menckliga goda och det godas ide. Då Plato såg den inre söndringen i den attiska staten, såg partiernas vilda, oförsonliga kamp om fördelar, om makt och njutningar, ville han, för att finna en ändalykt på dessa slitningar, förgöra allt, som annars är föremål för den menckliga viljan och det menckliga intresset. Hon trodde sig härmed förgöra det politiska lifvets hydra, den fruktbara källan till söndringar och olyckor, utan att märka, att han på samma gång förflyttade statslifvet på ett område, som icke mera är statens. Plato

¹⁾ Eth. mag. I, 1. 1183, a, 39 ff.

söndersliter hydran, dödar njutningslystnadens dämon i sin stat utan att märka, att han på samma gång ingripit i en annan tillvaro, att han undandragit den praktiska anden vill koren för dess bestånd. Det är njutningarnas förintelse, detta ökneus majestät, som länge bländar och bedårar oss i den Platonska verldsåskådningen, likasom i dess moderna reproduction, den hegelska idealismen, innan vi blifva varse, att den abstrakta princip, som här lägges till grund, icke innefattar någon sådan gestaltning, hvarigenom den kunde utöfva en ledning för lifvet. Det är af vigt att framhålla, att det är Platos abstrakta uppfattning af det godas urform som framkallar hans destruktiva förfarande vid idealstatens organiserande.

Zeller finner Aristoteles' kritik af det godas ide vara orättvis. Denne ytrar, såsom vi anført, att, om det godas ide hade något gagu för den menckliga verksamheten, det vore oförklarligt, att de sakkunnige i de särskilda facken, timmermannen, väfvaren, läkaren, fältherren, som alla hafva något godt till sin uppgift, icke begagna detta hjälpmedel. Härtill anmärker nämnda författare att "den ethiska filosofin icke är bestämd att tjena handverket och icke heller hos Aristoteles är det, men borde vara det, ifall han skulle hafva rätt att göra Plato en förebräelse, hvilken man lika lätt kunde göra mot hans egna bestämmingar, ty äfven de Aristoteliska undersökningarne skola väl lända väfvaren och timmermannen till föga gagn i deras yrken" ¹⁾. Denna invändning beror på missuppfattning. Hos Aristoteles är ethikens föremål det menckliga goda och icke det godas ide, som genom sin logiska allmänlighet lika mycket hänförs sig till alla fack. Den ethiska principen har hos Aristoteles sin reala artbegränsning och lennar det icke oafgjordt, till hvilket område den hänförs sig. Skulle det gifvas en det godas allmänna ide, så borde äfven det goda, som väfvaren och timmermannen frambringa, hafva nytta deraf, men det ethiskt goda är icke en allmän ide, och något anspråk på, att det

¹⁾ Die Phil. d. Griechen II, 2, 470, 2.

borde kunna gagna välfärens och timmermannens fack, kan således icke göras. Det viktigaste af de ställen i ethiken, der Aristoteles distingerar sin ståndpunkt gentemot Platos, har således, såsom synes, undgått Zeller. Skulle han närmare granskat detta ställe, skulle han väl icke kunnat fälla det omdöme öfver Aristoteles att „hans afvikelse från Plato (i uppfattningen af människoanden) icke är betydande“¹⁾. Han anser, att det egentligen egendomliga för den Aristoteliska skolan är det naturvetenskapliga, vid sidan hvaraf den platoniska dialektiska idealismen upptagits, utan att dessa element blifvit med hvarandra förmedlade²⁾. Denna uppfattning är icke riktig. Zeller förbiser, att Aristoteles' ethiskt-politiska undersökningar äro fullt ut lika epokgörande, som hans naturvetenskapliga. Zeller är i sin uppfattning beroende af Hegel. Denne tänkare har icke haft någon verklig insigt i den kvalitativa åtskilnaden mellan Platonsk och Aristotelisk spekulatior. Han anmärker såsom brist hos Aristoteles, att han behandlat logiken som ett inbegrepp af tankeformer, som hafva innehåll utom sig. Genom en dialektisk behandling blir logiken en form, som är sitt eget innehåll: logiken blir under en sådan behandling spekulativ filosofi, som förenar form och innehåll³⁾. Då Hegel hos Aristoteles trambåller såsom en brist, att logiken icke erhållit den fundamentala plats, hvilken Hegel vill vindicera åt densamma, har han intet medvetande derom, att det just är den dialektiska logikens betydelse såsom grundprincip för spekulatioren Aristoteles i hela sin filosofi bekämpar och vederlägger. Att den aristoteliska etikens egendomlighet undgått Hegel behöfva vi icke tillägga.

Vi hafva sökt visa, huru Aristoteles, i motsats till den Sokratiske-Platoniska filosofin, uppdrager gränserna för den praktiska världen och särskiljer dess beståndsdelar. Eudemonins inre väsendetliga vilkor är en genom öfning och sed, ge-

¹⁾ Anf. arb. p. 388.

²⁾ p. 639.

³⁾ Werke, 14, pp. 413—416.

nom fortsatt upprepning af handlingen uppkommen habitus, en konstant struktur i driften och den skönjande förmågan. Blott genom en sådan daning i den praktiska anden upphör det att vara tillfälligt, huru vi handla gentemot lifvets mångfaldiga vexlande förhållanden, blott genom en sådan daning kunna vi beherrska det yttre fenomenela i lifvet. Det är klart, hvilken stor betydelse Aristoteles i följd af nämnda uppfattning tillägger traditionen i den praktiska världen. Han tillråder den största varsamhet i reformer af ett folks lagväsende. Lagen har makt att vinna efterlefnad blott genom seden. Men denna beror på tidens läng (ὁὐὰ χρόνου πλῆθος)¹⁾. Endligt den uppfattning, som på den Platonska ståndpunkten är den ideala, borde den logiska insigten i lagarnes principer ständigt ånyo alstra det behöfliga intrasset för deras efterlefnad. Ett genom seden bildadt naturförhållande med relativ fasthet, som icke gör det bestående ständigt beroende af den dialektiska tankens domslut, ett sådant ethiskt naturförhållande ingår icke med nödvändighet i den praktiska andens väsende, i dess inre organisation, sådan den uppfattas af Plato.

Då eudemonin eller det högsta sedliga goda icke är blott en habitus hos den praktiska anden, utan en verksamhet i öfverensstämmelse med varaktiga beskaffenheter, måste den gynnas i någon mon af ett lyckligt lefnadsläge, af lyckliga lefnadsomständigheter, såsom yttre villkor (προσδεῖται ὁ εὐδαίμων τῶν ἐν σώματι ἀγαθῶν καὶ τῶν ἐξῆς καὶ τῆς τούτης, ὅπως μὴ εὐποδίζηται ταῦτα). Dessas utevaro kan hämma verksamheten, följaktligen äfven den sedliga bestämmelsens tillstånd kommande. Den som förklarar, att en man, som marteras på sträckbänken, kan i sedligt afseende hafva uppnått det högsta goda, blott han är dygdig, uppställer med eller utan afsigt en värdelös sats²⁾. Aristoteles antager icke en abstrakt motsats mellan natur och sedlighet. Naturens ideal, lusten, ingår äfven i det sedliga idealet, men lusten åtföljer verksamheten, och dennas fullständiga tillståndkommande beror af vissa

¹⁾ Polit. II, 8. 1269, a, 15.

²⁾ Eth. Nic. VII, 14. 1153, b, 17. ff.

yttre villkor, öfver hvilka icke menniskan ensam, utan tillika lyckan herskar. Aristoteles' uppfattning af de yttre maktmedlens förhållande till eudemonin betingas af hans uppfattning af eudemonin såsom verksamhet. Det verkamma lifvet är det bästa (*ἄριστος βίος ὁ πρακτικός*)¹⁾. Dock är det yttre goda blott villkor för eudemonin, men icke inre beståndsdel af densamma. Den hegemonistiska och den plutokratiska statusens missrigtningar bero derpå, att menniskorna i följd af en förvirrad föreställning förvexla eudemonin med dess yttre villkor och derföre sakna de ethiska måttbestämningarna för dessa. De nämnda missrigtningarna bero derpå, att menniskorna eftersträfvat rikedom och makt utan att uppskatta dessas värde med hänsyn till kulturlifvet öfverhufvud.

Det som afgör öfver eudemonin är de af dygder understödda energierna. Ingenting tyckes i det menskliga lifvet hafva en sådan beständighet, som dessa. De tyckas för menniskan vara en ännu oupplösligare besittning, än vetenskaperna, och bland dessa äro de bästa äfven de beständigaste eller de, som oupplösligast tillhöra de verkliga lyckliga. De kunna icke bringas i förgätenhet²⁾. Den, som besitter dessa välfärdens inre beståndsdelar, kan icke förfalla i sedligt elände (*οὐδέτις ἐν γένει τῶν μακαρίων ἀδύστος*), äfven om lyckan beröfvat honom sin ynnest. Ty han kan icke handla lågt. Äfven då skickelsens hårda slag träffa honom, skall det sedligt sköna genomskimra hans handlingar (*διελάμνεται τὸ καλόν*), i det han bär de tyngsta olyckor med resignation, icke till följd af känslolöshet (*μηδὲ δι' ἀνελγησίας*) utan på grund af själsstorhet³⁾. Och dock har han icke i sedligt hänseende uppnått det högsta goda, om sådana öden, som de episka sångerna förtälja om konung Priamus, drabba honom. Det högsta sedliga såsom positivt tillståndskommande verksamhet är således icke oberoende af yttre, gynsamma omständigheter³⁾.

¹⁾ Polit. VII, 3. 1325, b, 16.

²⁾ Eth. Nic. I, 11. 1100, b, 10.

³⁾ Eth. Nic. I, 11. 1100 b 30.

⁴⁾ Eth. Nic. I, 11. 1101, a, 7.

Den praktiska andens värld är icke den högsta, och det finnes äfven för menniskan en välfärd och en verksamhet, som ligger bortom dess område. Den praktiska anden tillkämpar det sedligt sköna en existens bland ändliga förhållanden på jorden: han befinner sig i kampen om tillvaron. Om det icke är blott en slump, att denna kamp lyckas, så måste det finnas ett vara, som icke behöfver tillkämpa sig en tillvaro, och som genom sitt inflytande utgör en försyn för kampen om tillvaro i den praktiska världen. Förmågan att skönja detta vara är det theoretiska förnuftet, som är den högsta principen i menniskoanden, den egentligen gudomliga andelen af vår tillvaro. Den theoretiska andens energi är den fulländade eudemonin (*ἡ τούτου ἐνέργεια κατὰ τὴν οὐρανὸν ἀρετὴν εἴη ἐν ἡ τολεία εὐδαιμονία*)¹⁾. De största praktiska dygder yttras i statslifvets och krigets göromål. Men dessa hafva ett slutligt syfte utom dem själfva (*παρὰ τὴν πράξιν*). Ingen åstundar kriget för krigets skull, och äfven statsmannen åsyftar utom statusens välfärdande (*παρὰ αὐτὸ τὸ τολιτεύσθαι*) makt och ära eller åtminstone välfärd för sig och sina medborgare, ett ändamål, som är ett annat, än själfva statskonsten (*ἐτέραν οἴσων τῆς πολιτικῆς*). Om nu, menar Aristoteles, bland alla praktiska handlingar statsmannens och krigarens äro de största och skönaste, men dessa trakta efter ett utom dem liggande ändamål, det theoretiska förnuftets energi deremot icke eftersträfvat något utom sig sjelf och derjemte åtföljes af en egen domlig lust, som förhöjer energin, så tyckes denna i högsta mått innebära alla den menskliga välfärdens kännetecken²⁾.

Den praktiska anden intager samma ställning till den theoretiska, som förvaltaren af ett hushåll till husets herre. Den förra bereder den senare sorgfritt lugn (*συχώρη*), för att han, ej upptagen af omsorgen för det nödvändiga, må kunna egna sig åt sköna och honom anstående värf. Så är den praktiska anden en förvaltarinna, som genom att beherrska lidelserna bereder den theoretiska anden tillfälle att full-

¹⁾ Eth. Nic. X, 7. 1177, a, 16.

²⁾ Eth. Nic. X, 7. 1177, b, 3 ff.

den skönjande verksamheten (τί λείπεται πλὴν θεωρίας) ¹⁾. Den theoretiska anden i Aristoteles' spekulation är således en förinnerligad gestalt af Homeri θεοὶ ῥεῖα ζώοντες, af det mödolösa lif, som föresväfvat skaldens själ, såsom tillvarons fulländning. Det uttryck, som Aristoteles finner konsten hafva gifvit gudarne, är uttrycket af den theoretiska själen, af seendets, skönjandets energi, som tillfredsställer genom sig själf, icke genom ett annat intresse, som dermed vore förenadt, och detta uttryck i gudarnes anlete skall äfven vara den menskliga kulturens innersta grundform, till hvilken alla menskliga intressen ytterst hänföras. „Gudarnes hela lif är“, yttrar Aristoteles, „sällhet, och människans högsta välfärd, hennes eudemoni beror derpå, att en likhet med den gudomliga energin (ἐνέργεια τῆς τοιαύτης ἐνεργείας) är förhanden i hennes väsende. De öfriga varelserna på jorden äro icke delaktiga i eudemonin, emedan den skönjande själens oafhångiga intresse är för dem fullkomligt främmande. Blott på det område, der detta intresse kan framträda, blott der framträder eudemonin, och i ju högre mått detta intresse är förhanden, desto större är eudemonin, icke derföre, att dessa tillfälligtvis åttölja hvarandra, utan emedan det skönjande lifvet såsom sådant tillfredsställer, genom sig sjelft är värdetullt. Eudemonin är ett själens skönjande lif“ (ἐφ' ὅσον δὴ διατείνεται ἡ θεωρία, καὶ ἡ εὐδαιμονία, καὶ οἷς μᾶλλον υπέρχει τὸ θεωρεῖν, καὶ εὐδαιμονεῖν, οὐ κατὰ συμβεβηχὸς ἀλλὰ κατὰ τὴν θεωρίαν. ἀπὸ τῆ γὰρ καδ' αὐτὴν τιμιά. ὅστ' εἴη ἂν ἡ εὐδαιμονία θεωρία τις) ²⁾.

Den theoretiska anden är enligt Aristoteles' uppfattning icke mindre real, än den praktiska, derföre, att den är höjd öfver den omedelbara kampen om tillvaron. Äfven den theoretiska anden är i viss mening praktisk, ty den är verksam, ehuru verksam på ett annat område af realitet. Den aristoteliska filosofin inskränker icke realiteten blott till det område, der ändlighet, existensens svårigheter, nöd och bekymmer göra sig förnimbara. Äfven människoanden är delakt-

¹⁾ Eth. Nic. X, 8. 1178, b, 7.

²⁾ Eth. Nic. X, 8. 1178, b, 25 ff.

borda sitt verk, sin handling (ἡ φρονησις ὡσπερ ἐπιτέροπος τις ἐστὶ τῆς σοφίας, καὶ παρασκευάζει αὐτὴν σχολῆν καὶ τὸ ποιεῖν τὸ αὐτῆς ἔργον, κατέροσα τὰ πάθη καὶ τὰ αὐτὰ σωφρονίζουσα) ¹⁾. Vi se här orsaken, hvarföre Aristoteles icke kan afhandla den praktiska anden utan hänsyn till den theoretiska. Man kan måhända, anmärker han, förundra sig öfver, att vi i en ethisk-politisk undersökning afhandla den theoretiska anden, som tyckes ligga utom dess fält ²⁾. Den ideala staten måste taga hänsyn till människoanden i dess helhet, till alla dess beståndsdelar och isynnerhet till de högsta för att under en sådan hänsyn bestämma sin kulturform. Den historiska staten har felat derutinnan, att han icke med fullt medvetande af saken sökt fatta sin ställning till kulturlifvet i dess helhet.

Att den theoretiska andens intresse vaknat hos ett folk, att det har sin tillfredsställelse vid att skönja föremål, som ligga bortom den närmaste verklighetens nöd och bekymmer, att det har i sitt kulturlif detta öfverskott utöfver hvad tillvarons kamp kräver, detta är det egentliga beviset på dess autarki (ἡ τε λεγομένη ἀνάγκεια περὶ τὴν θεωρητικὴν μάλιστ' ἂν εἴη) ³⁾. Vi se här den inre väsendtliga betydelsen af autarkibegreppet i den Aristoteliska politiken.

Att den theoretiska andens skönjande lif och dess dygder utgöra fulländningen af välfärd, finna vi, yttrar Aristoteles af gudarnes lif, af den gestalt, i hvilken vi föreställa oss denna. Vi antaga att gudarne isynnerhet äro sälla. Men hvilka handlingar skola vi tillägga dem? Månne handlingar af redbarhet i handel och vandel? eller af tapperhet, i det gudarne skulle blottställa sig för fårar, emedan detta vore sedligt skönt? Eller handlingar af frikostighet, af själbeherrskning? Allt detta tyckes vara alltför ringa för gudarne och dem ovärdigt. Och dock lefva de, såsom alla antaga, och äro följaktigen verksamma: de slumra väl icke såsom Endymion. Den verksamhet vi kunna tillägga gudarne är blott

¹⁾ Eth. mag. I, 35. 1198, b, 12 ff.

²⁾ Eth. mag. I, 35. 1197, b, 27.

³⁾ Eth. Nic. X, 7. 1177, a, 27.

sig i en högre realitet. Dess välfärd beror derpå, att den såsom theoretisk ande innesluter i sitt väsende en likhet med den gudomliga energin. Vi få icke, säger Aristoteles, lyssna till deras råd, som anvisa oss att såsom människor och dödliga inskränka vårt sträfvande till det menliga och dödliga, utan måste fastmera, såvidt möjligt är, sträfa att vara odödliga och inrätta hela vårt lif med hänsyn till den ädlaste delen af vårt väsende¹⁾.

Människan måste hafva en måttstock (*τὴν ὄρον*) för sitt förhållande till de mångfaldiga intressen, som i den praktiska världen äro föremål för driften. Att säga, att vi skola förhålla oss såsom det praktiska förståndet föreskrifver, är riktigt, men innehåller icke en noggran bestämning (*ἀκριβῶς μὲν, οὐ σαφῶς δέ*). Det förhåller sig med denne utsågo såsom med den, att vi vid valet af näring skola följa läkarens föreskrift. Det, som ligger till grund för denna föreskrift är hänsynen till helsan, och så är den theoretiska anden, ehuru den icke omedelbart föreskrifver oss, hvad vi skola göra i den praktiska världen, likväl den bestämme, för hvars skuld det praktiska förnuftet handlar. Detta förhåller sig till den theoretiska anden, såsom läkarekonsten till helsan. Hvad helsan är för kroppen, detta är den ideala teorin för den menliga kulturvärlden. Den begränsning i vårt förhållande till den praktiska världens mångfaldiga föremål och intressen är således den bästa, som mest är egnad att befrämja vårt skönjande af den gudomliga tillvaron (*πορφύσει τὴν τοῦ θεοῦ μάλαστα θεωρίαν*). Det är med hänsyn till detta slutliga intresse de ethiska beskaffenheterna, genom hvilka människan skall iaktaga det rätta harmoniska jemmättet, erhålla sin begränsning²⁾.

Det är lätt att finna, att Aristoteles, då han visar oss den praktiska andens väsendliga beståndsdelar och bestämmelser dess förhållande till den theoretiska anden såsom det centrala grundintresset, blott återger det helleniska folkets världshistoriska kulturform. Den ideala teorin, den ädla

¹⁾ Eth. Nic. X, 7. 1177, b, 31.

²⁾ Eth. Eud. VII, 15. 1249, a, 24. ff.

skådelystnaden var det egentliga grundmotivet i dess lifs gestaltning. Den theoretiska andens oafhängighet hos det helleniska folket var den egentliga hemligheten af dess kulturlif, den källa, ur hvilken dess rikaste skatter, dess myth, dess konst, dess dikt, dess häfdeckning och filosofi framqvält, för att under alla kommande tider utgöra mensklighetens oförgångliga bildningsmedel. Då man med öfverraskning funnit Aristoteles i sin ethik gifva teorin ett så utomordentligt rum, har man icke nog beaktat, i hvad mån hans lära har sin källa i det helleniska folkets andliga grundform, i dess världshistoriska kulturförfattning. Det som kan förklara, att Aristoteles lära icke föranledt detta beaktande, är att Aristoteles, ehuru han icke förbiser öfriga yttringar af den theoretiska anden i den helleniska kulturen, såsom konsten och folkreligionen, likväl i främsta rummet fattar den såsom princip för vetenskapen och filosofin. Plato och Aristoteles skjuta filosofin i förgrunden af kulturlifvet, såsom motvigt mot det alltför anthropomorphiska i folkreligionen. Då det menliga hade hemfallit åt inre söndring, då den praktiska världen hotades med upplösning genom intressenas oförsonliga inbördes kamp, ville Hellas tänkare strängare än tillförene särskilja mellan en ursprunglig grundform för tillvaron och det blott anthropomorpha samt sålunda fasthålla ett område för den theoretiska anden, dit intressenas söndring icke kunde intränga, och som derigenom kunde utgöra ett medium, hvaren den bittra kampen kunde försonas. Det är i ögonen fallande, att både Aristoteles och Plato vilja vindicera åt filosofin en viktigare, en mera ingripande plats i kulturlifvet, än den tillförene haft. Plato anslutar sig till den, såsom han antyder, gamla striden mellan filosofin och poesin (*παλαιὰ τὴ διαφορά φιλοσοφίας τε καὶ ποιητικῆς*) och för denna till dess yttersta spets. Den logiska iden nödgar honom till en negativ, en fullkomligt destruktiv uppfattning af det skönas värld, såvidt denna bereder menniskoanden lust, inför lusten i det menliga bildningsidealet¹⁾. Aristoteles kommer icke i strid med kon-

¹⁾ De republ. X, 607.

sten från denna synpunkt. Den konkretare ståndpunkt, hans filosofi intager, låter honom erkänna konsten såsom verk af den theoretiska anden, och äfven af det anthropomorfiska i folkreligionen har han, tro vi, haft en mera affirmativ uppfattning, än Plato.

Läran om den ideala teorin såsom lifvets fulländning är redan förberedd genom Anaxagoras. Denne tänkare har, såsom Aristoteles anför, sett denna fulländning i ett tillstånd hos den theoretiska anden. Tillfredsställelsen af att skönja uranos och hela verldsalltets ordning (*θεορῆσαι τὸν κόσμον καὶ τὴν περὶ τὸν ὅλον κόσμον τάξιν*) är enligt Anagoras den egentliga grunden, hvarföre människan skall föredraga vara framför icke vara ¹⁾. Dock har den theoretiska anden en annan ställning i den Aristoteliska filosofin, än i den Anaxagoreiska. Denna senare förlorar sig bland de verkande, materiella orsakerna, bland det som genom tingens yttre natursammanhang är nödvändigt. Den visar oss icke de finala principerna, det goda och sköna såsom verksamma orsaker i tingen ²⁾. Anaxagoras visar oss det faktiskt nödvändiga, men icke det idealt nödvändiga, det som genom sin naturs enkelhet icke kan vara annorlunda än det är. Det är denna inre nödvändighet, som är den theoretiska andens föremål. Naturen är dess föremål, såvidt den inre nödvändigheten, de gudomliga principerna genomskimra hennes tillvaro. Såsom bildhuggaren Phidias, då han skapade Athenes bildstod, inlagt i gudinnans sköld sitt eget anlete och med en hemlig konst så förvecklat det med sitt verk, att det icke kunde borttagas utan hela bildstodens upplösning, så är gudomens anlete inbildadt i Universum. Att skönja detta anlete i tingen är mensklig välfärd ³⁾.

Då Aristoteles motställer det praktiska förnuftet och det theoretiska, måste han uppfatta det senare så vidsträckt, att det innefattar äfven den sköna konstens värld. Denna

¹⁾ Eth. Eud. I, 5, 1216, a, 13.

²⁾ Metaph. I, 4, 985, a, 18.

³⁾ De univ. c. 6, 399, b, 33.

är ett verk af den theoretiska anden, skapadt i dess intresse, ett af de förfaringssätt, genom hvilka själen finner sanning (*οὐς ἀληθεύει ἢ ψυχῆ*) ¹⁾. Man tillägger, såsom Aristoteles framhåller, konsten vishet (*σοφίαν*), isynnerhet försåvidt den icke arbetar för behofven (*πρὸς ἀναγκαῖα—πρὸς χροῖσιν*), utan bidrager till ett sådant bildningstillstånd, hvarunder den skönjande själens verksamhet är sjelfändamål (*πρὸς διαγωγῆν*) ²⁾. Konsten är det område af den theoretiska andens värld, som står den praktiska anden närmast, ty i likhet med denna gestaltar den sin tillvaro i det föränderligas element ³⁾. Dock måste konsten, såsom verk af förnuftet, visa oss en inre nödvändighet i sina gestaltningar. Det är denna inre nödvändighet, som är den theoretiska andens väsendtliga föremål. Konsten måste därför i den theoretiska andens intresse gifva äfven det, som i den omedelbara verkligheten är tillfälligt, karakter af en inre nödvändighet, som frambrytter emot människornas förväntan (*παρὰ τὴν δόξαν*), till deras öfverraskning och förundran, emedan det yttre sammanhanget mellan tingen eller händelserna icke kan förklara denna inre rörelse i tillvaron ⁴⁾. Konsten upplyftar den omedelbara naturens och historiens föremål i en sfer, der fenomenerna och händelserna icke falla utom den inre väsendtligheten, eller der denna väsendtlighet icke blott delvis gör sig gällande i den fenomenala gestalten eller i förloppet af händelser inom en särskild krets af sådana, utan blir skönjelig i hela gestalten, i hela förloppet af händelser eller i hela handlingen ⁵⁾. Dikten är därför mera filosofisk och af större värde, än historien (*φιλοσοφώτερον καὶ σπουδαίτερον ποιήσις ἱστορίας ἐστίν*) ⁶⁾. Den visar oss icke blott hvad som skett, utan tillika skeendets inre nödvändighet (*κατὰ τὸ εἶκος ἢ τὸ ἀναγκαῖον*), den ger oss

¹⁾ Eth. Nic. VI, 3.

²⁾ Eth. Nic. VI, 7, 1141, a, 9, o. Metaph. I, 1, 981, b, 17 ff.

³⁾ Eth. Nic. VI, 4, 1140, a, 1.

⁴⁾ Poet. c. 9, 1452, a, 4 ff.

⁵⁾ Polit. III, 11, 1281, b, 12.

⁶⁾ Poet. 8, 1451 b, 5.

icke den empiriska verkligheten, omedelbart sådan den är (τὰ γινόμενα), utan sådan den bort vara (οἷα εἶν γένοιντο) ¹⁾. Konsten har icke blott att efterbilda, utan tillika att förfullständiga den omedelbara verkligheten, fullborda dess ansatser i den morphiska principens intresse, hvars högsta gestaltning den theoretiska anden är (ἡ τέχνη τὰ μὲν ἐπιτελεῖ ἃ ἡ φύσις ἀδυνατεῖ ἀπεργάσασθαι, τὰ δὲ δὲ μίμνειν) ²⁾. Då Aristoteles betecknar den theoretiska anden med νοῦς ποιητικὸς, i motsats till νοῦς παθητικὸς, tyckes uttrycket vara hämtadt från den theoretiska andens förhållande i konstens verd. Denna är icke en produkt af den blott föreställande själen, af den empiriska, afhängiga fantisin, som blott bevarar de yttre tingens spår i själen, utan ett verk af förnuftet, som upplyftar den föreställande själen i en högre sfär och på samma gång renar affekten, hämmar dess afhängighet af den empiriska stoffartade tillvaron och sålunda bereder en med lust förenad lättnad i själslifvet (πᾶσα γίνεσθαι τὴν χάριτον καὶ τὸν φέρεσθαι μὲθ' ἡδονῆς) ³⁾.

Af det sagda framgår, att konsten enligt Aristoteles' uppfattning fyller ett viktigt rum i det ideala kulturlifvet, i ett folks eudemoni. Aristoteles' idealstat står i ett helt annat förhållande till konsten, än Platos. Denne förvisar den empiriska och den dramatiska poesin från sin stat. Han vill blott en skådelystnad, som är rigtad på iden, men erkänner icke den skådelystnad, som ett kulturfolk tillfredställer i theatern. Ett af de intressantaste spörsmål, som Plato infört i den politiska filosofin, är spörsmålet om theatern såsom bildningsanstalt, om dess betydelse för ett folks välfärd. Men ehuru denna var det egentliga forum för kulturlifvet i den helleniska staten, lika viktigt för den theoretiska andens förhandlingar, som pnyx för den praktiska andens, intager likväl Plato i sin undersökning af nämnda kulturelement en blott negativ ställning till det bestående.

¹⁾ Poet. 9. 1451, a, 36.

²⁾ Phys. II 8. 199, a, 15.

³⁾ Polit. VIII, 7. 1342, a, 14.

Den efterbildande poesin visar oss, menar Plato, icke den förståndiga och lugna karakteren, som alltid förblir sig lik, ty denna är icke lätt att efterbilda och kan, om den efterbildas, svårigen uppfattas af den brokiga mängd af människor, som strömmar till theatrarna. En sådan efterbildning skulle för dessa innehålla bilden af ett trämmande själstillstånd (ἀλλοτρίου γὰρ ποῦ πάθους ἢ μίμνησις αὐτοῦς γίνεσθαι) ¹⁾. Om den efterbildande konstnären skall vinna anseende hos mängden, måste hans föremål vara den upprörda och mångskiftande sinnesförfattningen (τὸ ἀγανακτικὸν τε καὶ παύλον ἡθὺς): han måste såväl i tragedin som i komedin framkalla den lifligaste rörelse i affekten, i den lägre delen af själen, och detta kan blott ske på bekostnad af de högre själskrafterna. Den efterbildande poesin, som framställer de pathiska tillstånd i affekten, närar och vattnar den del af själen, som borde förortka, och låter det herrska i oss, som borde beherrskas, på det vi skulle blifva bättre och lyckligare. Med rätta utsluta vi således, menar Plato, den efterbildande poesin från den stat, som skall hafva goda lagar, emedan den väcker och närar denna del af själen samt genom att göra den stark undergräver den tänkande delen af själen, fördrande på samma vis som de, hvilka i sin statsförfattning låta de sämre herrska på bekostnad af de bättre. Äfven den efterbildande skalden inför efterhand en dålig författning i hvarje själ (καὶ τὸν μιμητικὸν ποιητὴν φήσομεν κατὰν πολιτείας ἰδίᾳ ἐξάστου τῆ ψυχῆ ἐπιτελεῖν). Endast den del af poesin upptages i idealstaten, som innehåller hymner till gudarne och äresånger öfver ädla män (ὁμῶνος θεοῖς καὶ ἐγκώμια τοῖς ἀγαθοῖς). Om den lustberedande sångmön (ἡ ἡδυσμένη μουσα) vinner insteg i staten, hon må tjusa i meliska sånger eller i episk dikt, så skola känslor af lust och olust regera i staten i stället för lagen och i stället för förnuftiga grundsatser ²⁾. Detta är den platoniska idealstatens förhållande till den efterbildande poesin och theatern.

¹⁾ De republ. X 604, 20.

²⁾ De republ. X, 605—607.

I sin dialag om lagarne tyckes Plato vara mera skon-
sam mot konsten, men underkastar dess verksamhet en djupt
ingripande, all frihet tillintetgörande censur. Han inser
svårigheten för konsten att förblifva vid sin ideala höjd, då
massan blifvit delaktig i makten, då den med sin röst, sin
opinion, sina intressen och tycken ingriper i staten och på
samma gång i det allmänna kulturlifvet. Den attiska demo-
kratins politiska laglöshet, dess tumultuariska skaplynne i
staten gå hand i hand med anarkin i de musiska konsterna.
Då det attiska folket under den gamla goda författningen be-
fann sig i ett tillstånd af frivillig tjänstbarhet under lagarne,
var publiken i theatrarne ännu icke en larmande massa, som
genom sina tygellösa bifallsyttringar gaf domslut öfver hvad
som var skönt och hvad som icke var det, och diktarne, som
gjorde till sin uppgift att följa konstens lagar, tjänade icke
njutningslystnaden och mängdens regellösa, ständigt vexlande
tycken. Till anarkin i de musiska konsterna ansluter sig
anarkin i det enskilda och offentliga lifvet. De, som miss-
akta den ideala konstens lagar och icke mera veta, att sådana
finnas, de erkänna icke heller mera fäder och moder, de
missakta svurna eder och statens lagar. Det titaniska vä-
sendet, som sagan ontalar, återtager sitt förlorade väjde, sin
fordna fria tillvaro¹⁾. Plato yttrar derföre i dialogen om
staten, att väktarne skola uppföra sitt vaktorn i musiken,
ifall de vilja förebygga laglösheten i dess källa²⁾. Han har
studerat den attiska statens förfall i dess theater. En bild
af det chaos, som föregår kosmos' danning genom den gudom-
liga demiurgen, tyckes Plato finna i det af massan beherr-
skade kulturlifvet i den attiska staten.

Vi hafva framhållit den intressantaste delen af den Pla-
tonska statens ideala kulturpolitik, emedan den Aristoteliska
politiken blott genom sin motställning till denna kan erhålla
sin rätta belysning. Platos kulturpolitik är blott negativ
gentemot den historiska kulturen. Då han undertrycker miss-

¹⁾ De leg. III. p. 700 f.

²⁾ De republ. IV. 424.

bildningarne, förintar han på samma gång sjelfva det posi-
tiva och väsendtliga af det bestående. Aristoteles är posi-
tiv och dock ideal. Han står på anthropologisk grund, medan
Plato står på dialektisk. Aristoteles vill icke förflytta kul-
turlifvet på ett område, som icke mera är människans, men
hans kulturpolitik är derföre icke mindre ideal, än Platos,
utan är det fastnere i ännu högre grad, då den har kraft
att intränga i verkligheten. En saks sanna idealitet kan icke
gå ut på att undandraga saken dess nödvändiga livsvillkor,
att reducera den till principer och elementer, som icke mera
äro för densamma egendomliga. Aristoteles är icke främ-
mande för den attiska statens djupa missförhållanden, han
är icke likgiltig för vådorna af massans väjde i staten och
kulturlifvet. Han finner, att den suveräna massan genom sina
instinkter kan fördervä konsten¹⁾. Den dramatiska poesins
begynnande förfall hos Euripides, som enligt Aristoteles vi-
sar sig deri, att denna skald uppoffrar idealiteten för den
empiriska verkligheten²⁾, har han utan tvifvel sammanställt
med massans väjde i den attiska staten. Hvad den Platon-
ska kritiken såsom sådan af sjukdomsfenomenen i kulturlif-
vet beträffar, måste vi antaga, att Aristoteles skänkt Plato
sitt bifall, men han kan icke söka det ondas källa på samma
håll som Plato, ej heller begagna samma medel för dess
hämmande. Ofvan citerade satser visa, att Aristoteles, i det
han närmare begränsat det område, hvilket konsten med inre
nödvändighet upptager, vetat till fullo uppskatta des kultur-
värde.

Ehuru vi i den oafslutade framställning af konstens
användning vid den ideala statens offentliga uppfostran, som
gifves oss i 8-de boken af politiken, finna en omisskänlig hän-
syftning på Plato, har dock dennes förvisning af skalderna
från staten, hvarken i den del af politiken, som vi ega, eller
i någon annan af Aristoteles' till oss komna skrifter uppta-
gits till formlig granskning. Vi veta dock, att Aristoteles

¹⁾ Polit. VIII, 7. 1342, a, 18 ff.

²⁾ Poet. 25. 1460, b, 32 ff.

theatern i Platos stat, är detta offerställe, men offret hem-bäres egentligen icke åt folkets gudar, utan åt iden. Att om-bilda denna plats till en sådan, der de mångfaldiga, annars hemliga gestalter och krafter, som äro inneslutna i djupet af människans väsende, blifva skönjliga för våra förundrade blickar, är att vanställa densamma och förleda människorna att skänka ett större intresse åt det menckliga, än åt iden.

I nära samband med konsten står den religiösa folk-mythen. Denna är ett viktigt verk af den theoretiska anden och kulturen är en af den ideala republikens väsendtligaste an-gelägenheter, föremål för dess främsta omvårdnad. En be-tydlig del af republikens område är afskild för den hiera-tiska förvaltningens bestridande ¹⁾. Hela den positiva religio-nen och mångfalden af gudar äro upptagna i den ideala staten och i nära samband dermed äfven heroskulturen ²⁾.

Aristoteles särskiljer i mythen tvänne beståndsdelar, den metaphysiska och den ethiska eller antropomorfiska ³⁾.

Till den metaphysiska hör antagandet af en enhetlig hög-sta princip, en genomgående inre nödvändighet i tingen och af, ett urämne, som icke sammanfaller med de ändliga vex-lande elementerna. Mythens *ἀνάγκη, νέμεσις, ἀδράστεια* äro uttryck för den förra principen. De äro, säger Aristoteles, ingenting annat, än olika benämningar för gudomen (*οὐκ ἄλλο τι πλὴν ὁ θεός*). De uttrycka den princip, som genomtränger hela tillvaron, härvid ledsagad af den eviga rätten, hvilken hämnas på dem, som öfverträda den gudomliga lagen, och i hvilken alla, som vilja uppnå välfärd, böra vara delaktige ⁴⁾. Det är denna inre nödvändighet, som är äfven spekulatiöns föremål. Derjente finner Aristoteles, såsom sades, i mythen aningen om ett grundämne, om ethern. Han söker visa nödvändigheten att i vetenskapen antaga ett sådant grund-ämne (*τὸ πρῶτον σώμα—σῶμα θεῶν*), som icke ökas eller min-skas, icke är underkastadt någon förändring, någon vexling,

¹⁾ Polit. VII, 10. 1330, a, 12.

²⁾ Polit. VII, 12. 1331, b, 17 f.

³⁾ Metaphys. XII, 8. 1074, a, 38.

⁴⁾ De univ. 7. 401, b, 8.

företagit en sådan. Nyplatonikern Proklos omtalar i sina kom-mentarier till Platos dialag om staten Aristoteles' polemik mot Plato i nämnda fråga. Aristoteles finner det, säger han, "förvärdt (*ἀτόπως*) att från staten förvisa tragedin och kome-din, då man genom dessa diktarer kan måttfullt tillfreds-ställa affekterna (*ἐπιμέτρως ἀπομιμησάμεν τὰ πάθη*) och i de sålunda tillfredställda affekterna hafva verksamma bildnings-element, sedan man befriat dem från det tryckande i desam-ma". Det, som här anföres, sammanfaller i själva verket med hvad ofvan nämndes om konstens kathartiska verknin-gar, om den rening af driften och lättnad i själslifvet, kon-sten bereder. Den grundtanke, som Aristoteles i sin konst-politik förfäktar, blir klar, då vi erinra oss, huru han, i motsats till Platos uppfattning, bestämmer den praktiska an-dens väsende. Driften och entusiasmen äro, såsom vi fun-nit, enligt Aristoteles väsendtliga beståndsdelar af den prak-tiska andens organisation, de höra till dess oundgängliga inre villkor och kunna icke ersättas genom de logiska krafternas utveckling. Det är denna ethiska uppfattning, Aristoteles tillgodogjort i sin konstpolitik gentemot Plato. Den prak-tiska världen kan, såsom föremål för den theoretiska anden, icke förlora sina nödvändiga beståndsdelar. Platos negativa uppfattning af affektens ställning i den efterbildande poesin beror på hans bristfälliga uppfattning af den praktiska an-dens väsende, af dess nödvändiga livsvillkor. Driften är för honom blott ett ethiskt chaos, förliknadt vid den förvirrade tillvaro, som den gudomlige demiurgen förefann, då han da-nade kosmos. Det är blott en inre oundviklig consequens i Platos system, att han, då han upplöst den praktiska ver-liden, äfven upplöser konsten, såvidt denna hemtar sitt före-mål från den praktiska världen. Det, som i idealstaten åter-står af den efterbildande poesin, är hymner till gudarnes ära: människan får icke blifva dess egentliga föremål, hon får icke framträda på skådeplatsen. Vi kunde säga, att Plato åter-för den dramatiska poesin till dess första rudimentära form. Denna utgjordes af en sångchör kring ett upphöjdt offerställe, der en frånvärande gudom prisades. Det, som återstår af

icke inträder i de motsatser, hvarmed de öfriga elementerna äro behäftade. Det etheriska urstoffet, hvaraf de uraniska tingena bestå, är genom nämnda egenskaper af gudomlig beskaffenhet. En aning om denna tillvaro finner Aristoteles i folkmythen. Alla människor hysa några föreställningar om gudarne, och alla såväl Hellener som Barbarer, hvilka hysa sådana föreställningar, låta gudarne bebo den uraniska ethern, uppenbarligen i följd af den oföränderlighet, som tillkommer begge. Under hela den förflutna tiden, så långt mensklighetens minne går tillbaka, synes ingenting förändrats i det uraniska lifvet¹⁾. Aristoteles ser i dessa folkmythens aningar spillror af en vishet, som gått förlorad genom en störning i den menskliga utvecklingen. Ty det är icke en gång, utan ofataliga gånger, som hvarje konst och hvarje filosofi blifvit upptunna och åter gått förlorade²⁾. Folkmythen innehåller sålunda conceptioner af den theoretiska andens egentliga grundföremål, af de föremål, hvilkas skönjande utgör dess sällhet, den egentliga fulländningen af mensklig välfärd.

Men utom dessa conceptioner af det uraniska och det gudomliga lifvet innehåller den religiösa folkmythen, såsom nämndes, en annan beståndsdel, den menskliga, den antropomorfiska, den del, genom hvilken den praktiska världen ansluter sig till den gudomliga. Menniskorna hafva, yttrar Aristoteles, gifvit gudarne en konungslig författning, emedan de sjelfva haft en sådan i den tidsålder, då mythen erhållit sina grunddrag. Såsom de låta gudarnes gestalt likna sin egen, så äfven deras författning (*ὅσπερ δὲ καὶ τὰ εἶδη ἑαυτοῦς ἀφομοιοῦσιν οἱ ἄνθρωποι, οὕτω καὶ τοῦς βίους τῶν θεῶν*)³⁾. Då Aristoteles, såsom på detta ställe är fallet, omtalar någon herrskande riktning bland människorna, kan man alltid vara öfvertygad om, att han finner en inre grund, en inre giltighet för densamma. Vi tro derföre, att det är ett alltför hastadt antagande af Zeller, att Aristoteles skulle intaga

¹⁾ De caelo I, 3. 270, b, 5 ff. o. Meteor. I, 3. 339, b, 19.

²⁾ Metaphys. 1074, b, 10.

³⁾ Polit. I, 2. 1252, b, 24.

samma negativa ställning till det antropomorfiska i folkreligionen, som Plato. Allra minst kunna vi medgifva Zellers riktigheten af det påstående, att den antropomorfiska delen af mythen enligt Aristoteles skulle härröra af statsmannaberäkning, från början vara uppdiktad för ett beräkningssändamål¹⁾. Aristoteles lär, att människans natur och väsende äro gudomliga (*τὴν φύσιν αὐτοῦ καὶ τὴν οὐσίαν εἶναι θεῶν*) och finner detta förhållande afspegla sig redan i hennes kroppsliga tillvaro²⁾. Hennes psykiska lif förutsätter ett stoff, som är analogt med det uraniska urstoffet (*αναλογίαν οὐσα πρὸς τὸν ἀστέρων στοιχείω*)³⁾, analogt således med *τὸ πρῶτον σομα* eller *τὸ σομα θεῶν*. I den theoretiska andens verksamhet, som skall afspegla sig i hela den praktiska världens organisation och vara dess yttersta syfte, finner Aristoteles en likhet (*ὁμοιωμα τ*) med den gudomliga anden. Det gudomliga står sålunda i ett positivt förhållande till det antropomorfiska: det förra är icke med våld inbildadt i det senare. Plato låter den gudomlige demingen, som skapar kosmos, med våld (*βία*) lägga den chaotiska tillvaron under ideernas herravälde. Detta våld finnes icke i den Aristoteliska verldsåskådningen. Ehuru vi hafva blott sporadiska yttranden af Aristoteles angående religionen, kunna vi dock antaga, att han haft insigt deri, att religionen kan hafva positiv betydelse för människan blott genom att uttrycka ett förhållande mellan det antropomorfiska och det gudomliga. Kan religionen icke visa oss någon gestaltning, i hvilken det menskliga, förknippadt med det gudomliga, beherrsas af detta, så upphör den att bestämma målet för vår sträfvan. Aristoteles finner den Platonska iden bristfällig i det hänseende, att den icke kan vara ett godt för oss (*τὸ ἴμην ἀγαθόν*), att den icke står i något direkt förhållande till den praktiska världen, och derföre icke kan vara föremål för vår sträfvan (*οὐκ ἂν εἴη πρᾶκτὸν ἀνθρώπω*)⁴⁾. Han kan följaktigen icke

¹⁾ Anf. arb. II, 2. pp. 628—629.

²⁾ De part. an. IV, 10. 686, a, 27 ff.

³⁾ De gen. an. II, 3. 736, b, 37.

⁴⁾ Eth. Nic. I, 1. 1096, b, 31.

anse den del af den religiösa folkmythen, som visar det gudomligas uttryck i afseende å menskliga förhållanden vara för densamma oväsentlig, då det ingalunda kan vara tvivel underkastadt, att han tillägger religionen sedlig betydelse. Derföre tilldelar Aristoteles i öfverensstämmelse med folkmedvetandet äfven heroerna en kult i sin stat. Herosbegreppet är af en icke ringa betydelse för Aristoteles' verldsåskådning. Han känner till en mer än mensklig, heroisk och gudomlig dygd (τὴν ὑπέροχον ἡμᾶς ἀρετὴν, ἡρωϊκὴν τὴν καὶ θεῶν), erinrande om hvad Homerus, en hos Aristoteles ofta anlitad källa, ur hvilken den Aristoteliska anthropologin är till stor del hämtad, låter Priamus säga om Hektor, att denne syntes vara afkomling af en gud, men icke af en dödlig människa ¹⁾. Vi tyckas således icke vara berättigade att antaga, att Aristoteles skulle helt och hållet förkastat det antropomorfska i folkreligionen, utan måste fastnå, så ofullständiga och aforistiska hans yttranden om saken äro, finna det otvivelaktigt, att han i mythen conception af en ideal mensklighet sett ett viktigt, ett väsentligt kulturelement. Om Aristoteles hade funnit antropomorphismen i allo förkastlig, hade han icke kommit till den positiva erkännande uppfattning af fornälderns konst, som vi hos honom finna. I sjelfva verket kunna vi anse, att orsaken, hvarföre Plato bekämpar antropomorphismen i konsten, är den, att han icke erkänner densamma i religionen.

Likväl är den åtskilnad, Aristoteles gör mellan den antropomorfska och den egentligen gudomliga delen af mythen, en vigtig ingrediens i hans verldsåskådning och analog med åtskilnaden mellan den praktiska anden och den theoretiska, hvilken är af så grundväsendtlig betydelse för hans filosofi. Den praktiska, antropomorfska anden är verksam i det föränderliga element, i det, som äfven kan vara anorlunda, då deremot den theoretiska anden är rigtad på det eviga och oföränderliga, det enkla, som blott kan vara hvad det är. Den strängare åtskilnaden mellan dessa gebit göres

¹⁾ Eth. Nic. VII. 1. 1145. a, 19.

först af filosofin och vi tyckas sålunda finna den uppgift, som filosofin har i ett folks kulturlif, det syfte, i hvilket filosofin skall bearbeta den religiösa mantikens bildningsinnehåll.

Då det menskliga i samhället hemfallit åt söndring, då är det skede af utvecklingen inne, när en strängare åtskilnad än tillföre måste göras mellan det menskliga och det gudomliga, på det att ett element i vårt medvetande och vår andliga tillvaro må finnas, som icke hemfaller åt söndring. Schiller säger med hänsigt till den grekiska fornäldern:

Da die Götter menschlicher noch waren,
Waren Menschen göttlicher.

Men då människorna upphört att vara gudomliga, då den individualistiska egoismen hotar den sedliga verkligheten med upplösning, måste gudarne vara människor mindre än tillföre. En reaktion mot det antropomorfska i religionen är derföre lätt skönjelig ej blott hos Plato, utan äfven hos Aristoteles. Att Zeus är εἰδὲς νεῶν är för honom af större intresse, än det, att han är människa. Ju mera den helleniska staten hemföll åt inre upplösning, med desto större intresse rigtade Hellas' vise uppmärksamheten på det uranska lifvet, på denna fasta, stadgade, genom den eviga rätten orubbligt ordnade tillvaro, på ett lif, som stod öfver de åtmotsatsernas strid hemfallna elementerna i den lägre naturen. Den ideala staten skall vara en återglans af det uranska lifvet och dess välfärd: den skall genom att fylla den menskliga hogen med den theoretiska andens grundintressen och föremål höja det menskliga lifvet öfver de elementära intressenas kamp, hvilkas rof den historiska staten hade blifvit.

Den fundamentalta delen af filosofin (ἡ πρώτη φιλοσοφία) är enligt Aristoteles theologi (θεολογική ¹⁾), och i denna, i skönjandet af det gudomliga lifvet utmynnar hela det menskliga bildningslifvet. Den organisation af den praktiska världen

¹⁾ Metaph. VI. 1. 1026. a, 13.

är den bästa, som mest är egnad att beträmja τῆν τοῦ θεοῦ θεωρίαν. Såsom gudarne i den Homeriska världen åtfölja hjeltarne på handlingens tummelplats, så låter Aristoteles den theoretiska anden följa den praktiska i det menskliga kulturlifvet: den är dess egentliga dämon, den af vestalerna vårdade rena lågan i statens helgedom, af hvars aldrig afbrutna flammande framgången af männernas strider, deras välfärd i den praktiska världen beror.

I följd af upphöjdheden af de föremål, åt hvilka den filosofiska spekulationen hän gifver sig, kan denna göra skönjandet såsom sådant till vetenskapens oafhångiga bestämelse. Filosofin är icke verksam för nyttan, för det yttre behovet. Dess första ursprung är förundran öfver det gåtfulla i tingen (ὅτι γὰρ τὸ θεωρεῖσθαι οἱ ἄνθρωποι καὶ νῦν καὶ τὸ πρῶτον ἤρξαντο φιλοσοφεῖν). Den, som känner förundran, sträfver att komma ur ett tillstånd af ickevetande. Om det är ett sådant tillstånd, människorna afvärja genom filosofin, så är det klart, att denna vetenskap eftersträfvas för dess egen skull, för den ideala teorins skull, men icke för att tillfredställa något annat behof (φανερὸν ὅτι ὁ ἀτὸ εἰδέναι τὸ ἐπίστασθαι ἐδιώκων, καὶ οὐ χρήσεώς τινα ἐνεκεν). Såsom blott den gäller för att vara en friman, som är för sin egen skull, men icke för en annans, så är filosofin den enda fria bland alla vetenskaper, ty den är den enda, som är för sin egen skull (ὁ γὰρ οὐδὲ μὴν αὐτὴν ζητοῦμεν χρεῖαν, ἀλλ' ὅσπερ ἄνθρωπος φάμεν ἐλευθέρος ὁ αὐτοῦ ἕνεκα καὶ μὴ ἄλλου ὧν, οὐτω καὶ αὐτὴ μόνῃ ἐλευθέρα ὅσα τῶν ἐπιστημῶν μόνῃ γὰρ αὐτὴ αὐτῆς ἐνεκὴν ἔστιν). Dertföre kunde det tyckas, att dess åtnjutande icke tillhör mensklig förmåga. Ty människans natur är i många hänseenden afhångig, hvarföre äfven Simonides ansåg, att blott gudomen egde denna äreskatt (θεὸς ἂν μόνος τοῦτο ἔχοι γέρας), men att människan borde söka en annan för hennes natur egnad vetenskap (τῆν καθ' αὐτὸν ἐπιστήμην). Om diktarne hade rätt med sin utsago, att det gudomliga är afundsamt, så skulle afunden isynnerhet i detta fall vara antaglig, och alla, som eftersträfva det oafhångiga och fria, vore då olyckliga människor (ὄπισθωχῆς εἶναι τοὺς περριτοῦς).

Men hvarken är det gudomliga afundsamt, eller få vi anse någon vetenskap för prisvärdare, än denna. Ty den gudomligaste är äfven den prisvärdaste (ἡ γὰρ θεωρεῖσθαι καὶ τιμωρεῖσθαι). Men den gudomligaste är filosofin i en dubbel mening. Å ena sidan är den vetenskap gudomlig, som mest är gudomens besittning, och å andra sidan den, som har det gudomliga till föremål. Filosofin är gudomlig i bägge dessa betydelse, ty gudomen gäller allmänt såsom en orsak, en princip, och den är, om icke ensam, likväl företrädesvis i besittning af denna vetenskap. Nödvändigare, än denna, äro följaktligen alla vetenskaper, men bättre är ingen (ἀνεγκλιώτερον μὲν οὐδὲν παῖσι τούτης, ἀμεινον δ' οὐδεμία)¹⁾.

Vi hafva nu visat, huru Aristoteles tänker sig de särskilda andelarne af människans väsende och deras egendomliga förhållande till hvarandra, eller hvad den verksamhet innebär, som enligt Aristoteles är mensklig välfärd. Vi hafva visat, hvad ideal mensklighet enligt Aristoteles är, hvilket bildningsuttryck den skall hafva. Då vi känna detta, känna vi på samma gång den ideala statens bestämelse, den uppgift, för hvilken den består. Borgaredömet sammanfaller i den med människodömet. Dess uppgift är att beträmja de menskliga energierna i hela deras omfång och att härvid låta en energi vara den yttersta och högsta, med hänsyn till hvilken de öfriga gestalta sig, på det den menskliga tillvaron och den politiska verkligheten icke må vara episodiska såsom dåliga tragedier.

Det är lätt att finna, att Aristoteles, då han återger bilden af ideal mensklighet, blott visar oss de vitala elementerna af den helleniska världen. Aristoteles afslutar den egentligen produktiva epoken af den theoretiska kulturens utveckling i Hellas, likasom Homerus grundlägger den. Vi finna en påfallande frändskap mellan dessa den menskliga bildningens utomordentliga heroer, mellan den, som grundlagt, och den, som afslutat det helleniska bildningslifvet. Ingenting

¹⁾ Metaph. I, 2. 982, b, 11 ff.

vore intressantare, än att i detalj ådagalägga denna frändskap. Vi hafva redan nämnt, att Homerus är en hos Aristoteles ofta återopad auktoritet, att den ethiska anthropologin hos honom till stor del är hämtad från denna källa. Det är i ögonen fallande, att läran om affekten, om θυμός i den från den Sokratiske-Platoniska filosofin afvikande betydelse, detta begrepp hos Aristoteles erhåller, är infuerad genom den Homeriska verldsåskådningen. Aristoteles anmärker gentemot Platos uppfattning af θυμός, att denna är icke blott den princip i själen, genom hvilken vi känna harmsenhet öfver lidna oförrätter, utan tillika princip för sympathiin och vänskapen ¹⁾. Hvem finner icke denna uppfattning förherrlig-gad i det Homeriska hjetidealet. Från den Homeriska verlden har Aristoteles öfverfört herosbegreppet i sin spekulation. Det är från denna källa, han hemtat kännedomen om entusiasmen såsom en grundbeståndsdel i den menskliga storheten, en beståndsdel, förutan hvilken herrskaren är blott skuggan af en sådan. Äfven den theoretiska själens idealitet återfinner Aristoteles, såsom vi i det föregående anført, hos den Homeriska gudaverlden. Det är bekant, att Aristoteles genom användning af den Homeriska världens bildnings-elementer uppfostat sin konungslige läryunge och gjort honom skicklig till herrskarens värf, skicklig till stora bedrifter. Den filosofiska etikens mognad hos Aristoteles visar sig i detta positiva förhållande till den källa, hvarur Hellas' storhet utgått. Vi måste fasthålla denna, såsom vi tro, icke beaktade sida af den Aristoteliska anthropologin för att ställa den i dess rätta dager.

Kap. III. Den historiska staten.

Summan af Aristoteles' kritik af den bestående staten i Hellas är, att denna i sitt inre blifvit en oförsonlig kamp om makt, på samma gång som staten i sitt förhållande utåt låter beherrska sig af en hegemonistisk politik, som gör herraväldet öfver andra till statusens grundintresse. Den upp-

¹⁾ Polit. VII, 7. 1327, b, 38 ff.

fattning, som ett folk i sitt förhållande till andra har af sitt högsta goda, fortpantat sig med inre nödvändighet till statens inre, till området för medborgarnes förhållande till hvarandra, och omvändt, om staten i sitt inre är byggd på en beständsdel våldsamma herravälde öfver en annan, måste detta dess väsende afspegla sig i dess förhållande till andra stater.

„De helleniska stater, hvilkas författningar gälla för att vara de bästa och de lagstiftare, som hafva gifvit dem dessa författningar, tyckas hvarken hafva ordnat statsinrättningarne med hänsyn till de högsta ändamålen, ej heller beräknat lagarne och uppfostran på utvecklingen af alla dygder, utan af materielt intresse hafva låtit bestämma sig af hänsynen att befrämja de dygder, som genom de yttre följderna af dem tyckas tillskynda vinst och öfverlägenhet öfver andra. (ὅστε πρὸς τὸ βέλτιον τέλος φαίνονται συντάξαντες τὰ περὶ τὰς πολιτείας ὅτε πρὸς πάσας τὰς ἀρετὰς τοῦ νόμου καὶ τὴν παιδείαν, ἀλλὰ φορτικῶς ἀπέκλιναν πρὸς τὰς χρησίμους εἶναι δοκούσας καὶ πλεονεκτητέρας). I öfverensstämmelse med dessa lagstiftare hafva sednare några författare hyllat samma grundsatser. Ty i det de upphöja den lacedemoniska statsförfattningen öfver alla andra, beundra de denna lagstiftarens plan, enligt hvilken alla hans inrättningar äro beräknade på att herrska och vara öfverlägsen i krig (ἀγανταὶ τοῦ νομοθέτου τον σκοπόν, ὅτι πάντα πρὸς τὸ κρατεῖν καὶ πρὸς πύλεμον ενομοθετησαν). Och dock kunna dessa åsigtter lika lätt vegeleggas genom förmuftsgrunder, som de numera äro vegelegda genom erfarenheten (Epanimondas' segrar åsyftas). Sparta har förlorat makten, har förlorat den af dess lagstiftare åsyftade välfärden. Det har således icke haft en god lagstiftare, ty det vore förväntadt att antaga, att Sparta under bibehållande af sina lagar, och då ingenting hindrade det att begagna den, försått att vara lyckligt“.

„Man får icke anse en stat vara lycklig och hafva haft en god lagstiftare derföre, att denna uppfostrat folket till att herrska öfver sina grannar. Denna riktning i statusens förhållande till andra är förenad med stora vådor i det inre.

Ty det är klart, att, om nämnda förhållande utåt är riktigt, hvarje medborgare, som har makt dertill, måste sträffa att uppsvinga sig till herre öfver staten, ett försök som Lacedaemonierna räknade konung Pausanias till last, trots den höga värdighet, han hos dem innehade. Grundsatser och lagar af nämnda beskaffenhet äro således hvarken statskloka eller nyttiga och sanna. Blott det, som på samma gång är för staten och för den enskilda det bästa, skall lagstiftaren inplantera i medborgarnes hog och sinnen. Följaktigen bör man icke bedriva de krigiska öfningarne för att underkufva dem, som icke förtjena det (ὅνα καταδολώσονται τοὺς ἀναξίους), utan först och främst för att icke sjelt komma under ett främmande ok (ὅνα πρῶτον μὲν αὐτοὶ μὴ δουλεύουσιν ἑτέροις), för det andra för att utöfva en trivilligt erkänd hegemoni till andras fördel (ὅπως ζητῶσι τὴν ἡγεμονίαν τῆς ὠφέλειάς ἐνεκα τῶν ἀρχομένων, ἀλλὰ μὴ πάντων δεσποτείας) och slutligen för det tredje för att despotiskt beherrska dem, som genom sina naturliga egenskaper äro tjänstbara (τρίτον δὲ τὸ δεσπόζειν τῶν ἀξίων δουλεύειν).¹⁾

»Att lagstiftaren måste vara betänkt på att underordna krigsväsendet och hela den öfriga lagstiftningen under hänsynen till freden och det sorgfria lugnet är en sanning, som betygas icke mindre af erfarenheten än genom förfuftsgrunder. Ty de flesta krigiska stater upprätthållas, sålänge de föra krig, men gå under, såsnart de uppnått herraväldet. De förlora, såsom jernet, under freden sin skärpa, sin spänstighet. Men skulden är lagstiftarens, som icke uppfostrat dem till förmåga att fylla det sorgfria lugnet med ädel verksamhet.« (ὅτι δὲ δεῖ τὸν νομοθέτην μάλλον σπουδάσειν ὅπως καὶ τὴν περὶ τα πολεμικὰ καὶ τὴν ἄλλην νομοθεσίαν τοῦ σχολάσειν ἐνεκεν τάξει καὶ τῆς εἰρήνης, μαρτυρεῖ τὰ γινόμενα τοῖς λόγοις· αἱ γὰρ πλείστα τῶν τοιούτων πόλεων πολεμοῦσαι μὲν σώζονται, κατακταμένα δὲ τὴν ἀρχὴν ἀπώλλονται. τὴν γὰρ βαφὴν ἀφαιῶν, ὡσπερ ὁ σίδηρος, εἰρήνην ἄγοντες. αἴτιος δ' ὁ νομοθέτης οὐ παιδεύσας δύνασθαι σχολάζειν).¹⁾

¹⁾ Polit. VII, 14. 1333. b, 5 ff.

Detta är en af den Aristoteliska politikens grundskådningar gentemot den historiska lagstiftaren, att denne icke lärt folket att tillbringa det sorgfria lugnet (σχολή), icke uppammat de energier i menniskoanden, genom hvilka folket äfven utan öfverhängande faror kan bibehålla sin spänstighet, icke varit nog betänkt på att gifva rigtning och gestalt åt de krafter, som blifva fria, då de trängande göromålen, faran och den yttre situationens kraf upphöra att taga hogen i anspråk. Det är dock enligt Aristoteles framför allt det sorgfria lugnet, som sätter de menskliga dygderna på prof. Kriget tvingar på visst sätt till själfbeherrskning, till en viss begränsning af begären, men njutningen af välstånd och den af fienden ostörda friheten att efter behag använda tiden göra snarare människorna öfvermodiga (ὁ μὲν γὰρ πόλεμος ἀναγκάζει δικαίους εἶναι καὶ σωφρονεῖν, ἣ δὲ τῆς εὐτυχίας ἀπόλαυσις καὶ τὸ σχολάζειν μετ' εἰρήνης ὑβριστὰς ποιεῖ μάλλον). Om det finnes sådana elysiska fält (ἐν μακάρων νήσοις), som skallderna skildra, så måste deras invånare mer än andra vara i behof af rättvisa och själfbeherrskning, mer än andra hafva hog för den tillfredsställelse, som den ideala teorin skänker, emedan, på samma gång som deras krafter icke tagas i anspråk af tvingande göromål, af farliga, kritiska situationer, det yttre goda, som lätt kan förderfva menniskan, i all ymighet erbjuder sig för njutningslystnaden. (μάλιστα γὰρ οὐτοὶ δεήσονται φιλοσοφίας καὶ σωφροσύνης καὶ δικαιοσύνης, ὅσοι μάλλον σχολάζουσιν ἐν ἀφθονίᾳ τῶν τοιούτων ἀγαθῶν).¹⁾

Den förebråelse, som Aristoteles låter drabba den historiska staten derföre, att den icke egnat den rätta omvårdnaden åt förädlingen af de krafter, som genom freden och välståndet frigöras, är rigtad icke mindre mot Athen, än mot Sparta. Det är isynnerhet genom ett offentligt uppfostringsväsende denna omvårdnad kan inträda, men detta är i Athen försummat i följd af dess alltför demokratiska författning och har i Sparta, som icke försummar denna angelägenhet, erhållit en alldeles ensidig karakter, åsyftande blott härdning

¹⁾ Polit. VII, 15. 1334. a, 25 ff.

ligen stammar, som af naturen och icke blott genom lagstiftarens handling äro tjenstbara. Ett urval måste således göras. Förnuftigtvis kan naturen, menar Aristoteles, hafva ämnat blott en del af människorna till tjenstbarhet, men icke de öfriga, och man får således icke utan urval eftersträffa att despotiskt herrska öfver alla, utan blott öfver sådana, som af naturen äro tjenstbara, likasom man för att anställa ett gästabad eller offer icke får jaga människor, utan blott de jagbara djuren¹⁾. Med det tadel, som rigtas mot helotismen i Sparta kan Aristoteles således blott åsyfta det, att denna stats grundläggare bragt i tillstånd af tjenstbarhet en stam, som icke är af naturen dertill ämnad, att han nyttjat våld, då han icke utgått från naturens egna anvisningar. Sparta befinner sig derföre i sitt inre i ett beständigt krigstillstånd. Plutarchus berättar ur Aristotelisk källa, att ephonerna hvarje år vid sitt embetes tillträdande formligen förklarar Heloterna krig, på det att helotmord skulle vara frigtaget från blodskuld²⁾. Den suveräna stammen upptages således redan i följd af denna sociala organisation af en ständigt omtanke att bevara sin maktställning: dess väsende är maktdrift, alla dess intressen absorberas i denna drift. Den spartanska folkanden är redan i följd af sin sociala författning till sitt inre väsende ickeautarkisk, den saknar det andliga skaplynnets fullständighet. Ett intresse absorberar alla andra. Helotismen har hämmat den ideala bildningen i Sparta, hämmat utvecklingen af de fria energierna i menniskooanden.

Osäker i sitt inre, måste den spartanska staten ständigt vara sysselsatt med omtanken att förstora sin makt utåt och förinta de yttre farorna, på det dessa icke må förena sig med de inre fiaror, som ständigt hota. Den spartanska staten är, såsom redan Plato säger, blott ett läger, och Aristoteles gör den spartanska lagstiftaren den förebräelse, att han i hela systemet af sina lagar blott åsyftat en särskild dygd (*μείζους ἀρετής*),

1) Polit. VII, 14. 1324, b, 36.

2) Plut. Lyc. 28.

för kriget¹⁾. Med hänsyn till uppfostringsväsendets försummande i de flesta bestående stater yttrar Aristoteles, att hvar och en lever, såsom han behagar och på ett sätt, som enligt Homerus råder bland cycloperna, herrskar öfver hustru och barn (*ἐν δὲ ταῖς πλεῖσταῖς τῶν πόλεων ἐξημέληται τῶν τοιοῦτων, καὶ ζῆ ἕκαστος ὡς βοόλεται, κυκλωπικῶς θεωρεῖται πατρῶν ἰδ' ἀλόχου*²⁾). Det är dock i sitt uppfostringsväsende ett folk bestämmer hela grundformen för sin andliga tillvaro. Det är der grundstenen för dess autarki lägges, då denna icke blott är ett tillfredsställande af en gigantisk maktlystnad, utan väsendtligen beror på en omfattande bildning, som gifver näring åt den menskliga hogen och sysselsätter den med ädla uppgifter samt derigenom afböjer denna skymf, att ett folk, sedan krigets oroande allvar upphört att spänna viljans nerver, förfaller i yppighet och sinliga njutningar.

Det är isynnerhet genom Spartas exempel Aristoteles visar oss den hegemonistiska statens skaplyne och inre upplösning. Främst påpekar han det missförhållande i denna stat, att en invandrande krigarstam underkufvat en urbefolkning, genom hvars arbete den suveräna stammen förskaffar sig sorgfrihet i ekonomiskt hänseende (*τῆν τῶν ἀναρχαίων σκολόν*). Det bör visserligen vara lagstiftarens första omsorg att gifva det politiska folket denna sorgfrihet, i fall en god stat skall blifva möjlig, men den spartanska statens lagstiftare har i detta hänseende icke förfarit på det rätta sättet. Likasom Penesterna i Thessalien, så hafva Heloterna i Sparta ofta upprest sig mot sina herrar. De utgöra ett ständigt bakhåll, som blott afvaktar statens motgångar för att under dem finna tillfällen att öfverfalla densamma (*ὡς περ γὰρ ἐπεσφύοντες τοῖς ἀναρχίμασι διατελοῦσιν*). Aristoteles tadlar icke Spartas lagstiftare derföre, att han infört lifegenskapen i sin stat, utan derföre, att han icke funnit det rätta sättet (*τὸν βέλτιστον τρόπον*) att organisera den³⁾. Det finnes nem-

1) Polit. V, 9. 1310, a, 12 ff.

2) Eth. Nic. X, 10. 1180, a, 26.

3) Polit. II, 9.