

POUČNA KNJIŽNICA „MATICE HRVATSKE“.
KNJIGA XXXII.

DR. ALBERT BAZALA:

POVIJEST FILOZOFIJE.

SVEZAK I.

POVIJEST NARODNE FILOZOFIJE GRČKE.



DIONIČKA TISKARA U ZAGREBU.
1906.

POVIJEST FILOZOFIJE.

NAPISAO

D^{R.} ALBERT BAZALA.



SVEZAK I.

POVIJEST NARODNE FILOZOFIJE GRČKE.



U ZAGREBU.
IZDALA »MATICA HRVATSKA«.
1906.



UVOD.

§. 1. Što je filozofija?

Etenim duo esse haec maxima in
philosophia: iudicium veri et finem
bonorum.

Cicero.

Riječ filozofija.

Riječ je filozofija po svome postanju grčka, te znači isprvice ljudi u k mudrosti,¹ a pripovijeda se, da ju je prvi izrekao i prvi sebe nazvao filozofom Pitagora. — Ovaj bješe naime jednom došao u peloponeski grad Fliunt i zadivio učenošću i rječitošću svojom Leonta, tiranina fliuntskoga. U jednom razgovoru upita Leont Pitagoru, u kakovo se umijeće najviše razumije, a Pitagora mu odvrati, da ne zna nikakova umijeća, već da je — filozof. I začudi se Leont ovome novom imenu, pa će ga upitati, tko su ti filozofi i po čem se razlikuju od drugih. Na to odgovori Pitagora: sličan da mu se čini život ljudi i onaj sabor, što se obdržava najsjajnijim igrama, uz silnu navalu ljudi iz cijele Grčke; jer kao god što ondje neki traže slavu i odlični vijenac, a drugi dolaze radi dobitka i tražeći da što kupe ili prodadu, a ima i neka vrst i to najplemenitija onih, koji ne traže ni odobravanja ni dobitka, nego dolaze, da vide i pomjivo promatraju, što se i kako se radi: isto smo tako i mi došli u ovaj život — — — — kao na mnogobrojni kakav sabor, pa jedni služe slavi, a drugi novcu, rijetki su pak pojedinci, koji za sve to ne mare, već pomno ispituju prirodu svega; ovi se zovu revnitielji mudrosti, to jest filozofi; i kao što je na onom sastanku odličnije gledati, a ništa ne uzeti za se, — tako je i u životu od svih zanimanja najodličnije

promatranje stvari i spoznavanje.² — Ciceron dodaje k ovoj priči, da su se do Pitagore svi oni, koji se bave posmatranjem stvari (qui in rerum contemplatione studia ponebant), zvali mudracima, pa se tim imenom zovu prije Pitagore, a i poslije njega sve do Sokrata, svi, koj i se bave nautom. Ali je bilo i prije Pitagore u svakom kraju ljudi, koji su se prirodnim svojim sposobnostima i duševnim i tjelesnim odlikovali ponad drugih: gdje bi se dakle našao pojedinac, kojemu je priroda podala bistar um i lako shvaćanje, a uz jasnoću se misli pridružila i jasnoća govora i razlaganja, razumljivo je, da je onda takav čovjek u svojem krugu vodio prvu riječ: u zajedničkom bi se vijeću pozorno slušala svaka njegova riječ, nepomično bi mu gledali na usne, s kojih se odkidao zvonki i bistar govor i s odobravanjem bi na njegovo razlaganje kimali glavom; njegova bi misao pobijedjivala. Pa ne samo u javnim poslovima, nego i za domaće i privatne išli bi k njemu po savjet; ako je valjalo započeti važni posao ili u kući što znatnije odlučiti, obratili bi se na njega; ako je nastala razmirica medju susjedima, dolazili bi k njemu, da im sudi pravo. — Bio im je i savjetnik i sudac i učitelj — na kojega bi se ugled u prijepornim pitanjima i kasnije pozivali, a mudre riječi njegove prenosile bi se od usta do usta i podavale kao nauk mlađeži. Ne rijetko se k onim sposobnostima pridružila vještina i okretnost, a možda i lukavost, po čem su postali ovakovi pojedinci za svaki posao sposobni, te bi im se kadgod povjeravalo vodstvo i uprava javnih prilika ili bi ga se sami domogli. Sposobnost ova u političkom životu i djelovanju praktična mudrost životna podala im je ime mudrača (*τοποί* ili *τοφισταί*). Tim se imenom zovu u Grkâ mislioci prije Sokrata: ono sedam mudraca i najstariji filozofi. Pitagora je po spomenutoj pripovijesti, kako je zabilježena u Cicerona, prvi sebe nazvao iz čednosti tek ljubiteljem mudrosti, veleći: mudar je samo bog, čovjek težeći za mudrošću može da bude tek ljubitelj mudrosti: filozof — *φιλόσοφος*.³ — Ako i nije stalno, da je Pitagora začetnik toga izričaja, toliko se zna, da se on i prije Sokrata upotrebljavao, a znanstvenim je nazivom postao upravo po Sokratu i Platonu, koji ga stavljaju u oprek s nadutom učenošću sofista, te filozof po Platonu stoji upravo po sredini izmedju neuka i mudra.⁴

Od toga je doba sudbina toga izričaja bila raznolika. Svaki mu je filozof prema svojemu posebnom stanovištu podavao osobito značenje, tako te je povijest filozofije u neku ruku upravo povijest njezina značenja.

Povjesni razvoj filozofije u Grka. Filozofija prema mitologiji kao znanost.

U početku svoga razvoja filozofija je isto što nauka u opće, te stoji u prvom redu u opreci s mitologijom. U svakoga naime naroda ima pričā, u kojima je izložio svoje misli o bivanju i dogadjaju u svijetu, odbijajući dakako sve na djelovanje neosjetnih, nadzemskih bića božanskih. U tim je pričama prikazao svoje misli o postanju svijeta i bića u njem, te njegovu uzdržavanju, u njima je odredio i čovjeku položaj u svijetu, njegove dužnosti, podao smjer njegovim željama i nadama.

Mitski nazori su djetinja filozofija čovječanstva, što ju stvara mašta i čuvstvo. Sve znanje ovoga doba ima u prvom redu, da služi praktičnim svrhama i životnim potrebama, imalo je dakle biti pomoćnik u borbi za život. S vremenom se dakako želja za znanjem razvila i osilila toliko, te je čovjek počeo težiti i na ono znanje, koje nema nikakove sveze s praktičnim životnim potrebama: težnja za znanjem postala je samostalna; znanje se počelo cijeniti znanja radi, ne mareći za to, ima li djelovnu (praktičnu) vrijednost ili je nema. Čovjek se počeo zanimati za sve, što ga okružuje, nastojeći steći jasniji sud o svijetu i promjenama u njemu, o čovjeku i njegovu položaju u svijetu. — Nastrojeći da se riješi mitskih nazora, počeo je promatrati pojedine stvari te bivanje i promjene jednih tumačiti prema bivanju i promjenama drugih i tako je nastojao mišlju obuhvatiti cijeli svijet, da mu upozna bivstvo i razabere svrhu. Već ovo nastojanje oko određenijega tumačenja pojava i jasnijega shvaćanja svijeta valja zvati filozofijom. S pravom za to Pitagora u spomenutoj priči kaže, da je filozofija posmatranje i spoznanje svih stvari. I Platon je shvaća kao stjecanje znanja, dakle kao spoznaju pravoga bivstva svega što postoji, što u istinu jest, a po Aristotelu već je ona istraživanje posljednjih uzroka svega bivanja i spoznaja počela svih stvari. — Filozofija obuhvataše

još za Platona i Aristotela u sebi sve znanje i sve nauke, čemu se ni čuditi ne treba, kad je sve znanje onoga doba doista mogao pojedinac u svojoj glavi sabrati.

Filozofija prema pojedinim naukama kao najopćenija nauka.

Želja za znanjem zahvaća sve širi krug; ljudi počinju ispitivati i malene pa i neznatne na oko stvari, a nerazdijeljena cjelina znanja ljudskoga počinje se cijepati. Nastaju pojedine nauke, koje se sve više i više odjeljuju od svoje majke i postaju samostalne, te napokon podijeliše medju se sav svijet, sve područje ispitivanja: filozofiji preostaje onda zadaća, da ih opet ujedini u cjelinu i tako ona postaje jezgra svih nauka. To se u razvoju znanstvene težnje kod Grka dogodilo za Aristotela, po kojem je filozofija ispitivanje o posljednjim osnovima (principima) stvarâ.⁵ I pojedine nauke doduše teže za znanjem, te su i one u neku ruku filozofije, ali općena ova nauka o uzrocima i osnovima stvari je „prva filozofija“ ($\pi\varphi\omega\tauη \varphi\lambdaοσοφία$). Ona se bavi pitanjima (problemima), koja ne spadaju u područje pojedinih nauka ili ih pojedine nauke ne mogu da riješe. U njoj se sastaju sve pojedine nauke; ona je najopćenija znanost, jer radi o posljednjim najvišim pitanjima.

Filozofija kao nauka o životu.

Razvijajući se ovako i mijenjajući pojam filozofije sve se više gubi sveza, što ga je znanje nekoć imalo s djelovanjem, sa životom. Znanje mitološkoga doba skroz je praktično, sva se mudrost sastoji što u umijeću kojega zanata, što u razboritom udešavanju i upravljanju čudi, što opet u spretnoj upotrebi stičenog iskustva na polju privrede. To je doba, gdje se i lukavost još cijeni kao vrlina čovjekova, jer odaje veliku djelovnu sposobnost njegova znanja. U kratko: znanje je imalo da služi posve praktičnim svrhama u prvom redu zadovoljujući potrebama svakidašnjega života, a onda oplemenjenju srca i vježbanju u čudorednosti i pobožnosti. Filozofija — kao nastojanje spoznati istinu (studium cognoscendae veritatis) uzela je kao zadaću čistu, umnu (teoretičku) spoznaju, i to je drnja opreka, u koju se mlada znanost stavila s dotadanjim nišljenjem. Znan-

stvena je težnja osilivši u mladenačkom poletu nastojala, da se riješi svih vezova, koji je spajaju s praktičnim potrebama; ona nije htjela da ikomu služi, pa ni samome životu, hoteći da bude sama o sebi, sama sebi svrhom. Ovaj mladenački polet vodi Pitagoru i Platona i Aristotela, po njem je nastala gotovo pogibao, da nauka postane skroz nepraktična, čineći nesposobnim za međusobni život i saobraćaj s ljudima, a možda je i vrlo rano pala koja ta riječ o i sad još spominjanoj nepraktičnosti učenjakâ. Evo što kaže Kalija u Platonovu „Gorgiju“⁶: „Filozofija je nešto ugodno, ako se tko umjereno bavi njom u pravo doba, bavi li se njom prekomjerno, tad je propast za ljude; jer ako i jest možda od prirode nadaren, pa se i preko prave dobe bavi filozofijom, nužno je, da postane neiskusan u svemu, u čem treba da je iskusan, tko hoće da bude lijep, dobar i ugledan muž. Takovi ljudi ne poznaju ni zakona gradskih, ne znadu, kako se valja u javnim i privatnim poslovima služiti govorom u saobraćaju s ljudima, oni ne poznaju ni naslade ni požude ljudske, u opće ne poznaju mišljenje ljudsko, a kad dodju na koji privatni ili javni posao, smješni su, kao — mislim — političari, ako se stanu baviti filozofijom, i raspravljati o njoj . . .“

Teoretički i praktički ideal.

Ovo je mišljenje toliko zanimljivije, što pokazuje, kako je u naroda one životne energije, kakav je bio grčki, mišljenje bilo protivno čisto teoretskom zanimanjima bez svrhe za život, za djelovanje. Djelotvorno držanje prema stvarima, kakovo se očituje u uspješnom očitovanju svih sila i sposobnosti, previše je odgovaralo značaju grčkog naroda, a da bi se prepustio čistom umovanju; upravo u djelovanju i stvaranju nalazio je Grk sreću svoju. — To je i razlog, zašto Grci nigdje nijesu posebno izgubili svezu s životom i njihova filozofija nikad nije postala teorijska spoznaja svijeta. Ona nije bila samo posmatranje i spoznaja stvari, nego je nastojala odrediti i oblik života, odrediti položaj čovjeka u svijetu, te njegovu htijenju i djelovanju podati sadržaj i pravac. I upravo to je njezina golema vrijednost. Za to i kaže Kalija na spomenutom mjestu dalje, da ljubav k znanju znanja radi resi čovjeka malada i u koga ima te ljubavi, u toga

je i plemenita osjećanja; a tko istinu ne ljubi, od toga ne valja očekivati nikada niti što lijepo, niti što plemenito; ali ako se odraštao čovjek izgubi u pustom teoretskom promatranju, postaje nemuževan, jer bježi od vreve javnoga života, i od trgova, koji (kako veli pjesnik) proslavljuju muževe, već sakriven u kutiću sa tri četiri mladića šapuće i tako boravi život, a plemenito i valjano nije nikada što rekao, a ni učinio.⁷

Tako je u Grka bila jaka težnja za djelovanjem, da se gotovo nigdje nije prekinula nit, koja veže znanje s djelovanjem. U Platona se doista čini kad god — (a možda su to i utjecaji Sokrata, koji umire) — kao da će prijeći u neko izbjegavanje svijeta i čisto zrenje, a i u Aristotela se čista spoznaja stavlja na prvo mjesto, kao najviša svrha, ali ipak ova dva mislioca nijesu mogli da zataje svoju grčku narav, te se i u njihovu sustavu odražuje jasni ideal životni sa stalnim i određenim ciljevima. Aristotel je ipak više od Platona odijelio spoznaju od djelovanja, znanje od djelovnoga života, te se u njega razvija ideal životni, koji pokazuje, da Aristotel ipak već gubi svazu s grčkim tлом. — Sva je filozofija do Aristotela nastala u slobodnoj Grčkoj, ma da je ova već za Platona bila rastrovana borbama i trvenjima, približujući se rasulu. Aristotel je već vidio propast njenu, te on prema svim borbama i strujama u doba najveće kulture klasične Grčke stoji još samo kao posmatrač, koji kao takav i postavlja životni ideal znanstvenog posmatrača. Filozofija se iz života povukla u samotnu izbu zamišljena učenjaka. Došlo je vrijeme, kad se grčki narod izgubio kao samostalan i prenio kulturu svoju na srovi još tada i neugladjeni Rim.

U doba velikih promjena državnih i gospodarstvenih postaje nesiguran i život i imutak ne samo pojedinca nego i cijelih naroda, borba za život biva sve teža i okrutnija. Pa ako se u doba povoljnih prilika gospodarskih i društvenih može narod predati i čisto znanstvenoj težnji, kad su mu prilike životne osigurane ili bar snošljive, u doba, kad i život dodje u pogibao i stane se kolebatи, onda i opet pojedine nauke stupaju u službu svakidašnjega života, kao životno zanimanje i vrelo opskrbe i prehrane, a filozofija postaje životna nauka, koja traži pute k sreći, u kojoj pojedinac traži mir i zadovoljstvo. Znanost se

posvema podredjuje životu, te postaje sredstvo za srećan život; filozofija pak postaje mudrost životna, ali ne više u smislu općenom nego pojedinačnom. Smjer Epikurov i struja stoička upravo postaviše za cilj svega iztraživanja pitanje: U čem stoji krepost, kako je moguće naći sreću? A kad se i ta težnja za srećom izjalovila, kad je pod udarcima raspaljenih strasti i neobuzdanih nagona paša i ponosna kula stoičkoga mudraca, stavio se čovjek i opet pod okrilje vjere. Zaželio se mira kao izmučen putnik, što polazi od kuće željan vidjeti svijeta, a kad ga nade iznevijere i kad ga ostave sile, čezne tek za napitkom svježega izvora i za počinkom blažena sna. — Čovjeku kao da je pred očima sinulo blaženo doba mitskih vremena, koje mu se u opreci s krutom zbiljom činilo lijepo kao davni san ljudstva, san, u kojem doduše nije bilo toliko znanja i umijenja, ali za to s tim više iskrene čestitosti i čedne, mirne sreće . . . Filozofija se nekoć otela okrilju mitologije i religije i prošla je svojim putem. I na tom je putu prosvijetlila čovječanstvo, davši mu izkusiti plod sa drva spoznanja i ocrtaoši mu sliku svijeta i života, da se u njima snadje; ali njeni izvori presahnuše. Drvo spoznanja rodilo je samo sumnju, a slika svijeta i života već nije mogla da zadovolji potrebama uma i srca. Tada se filozofija i opet smiruje u vjeri. — I to je svršetak njezin u starom vijeku. Κύριος τῶν ἀνθρωπῶν ἐστὶ πρηγμάτων. — Sve ljudsko ide u krugu . . .

Filozofija nauka o nauci i nauka o životu.

Na određenju zadaće filozofije i shvatanja njena pojma radi i dalje srednji i novi vijek, sad ističući više teoretičku, sad više praktičku stranu. Jednom se drži, da filozofija ima samo posljednje spoznaje pojedinih nauka sakupiti u jednu cjelinu i tako stvoriti sliku o svijetu, nazor o svijetu: životima da služi spoznaji. — Na tom stanovištu i nastaje kao najviši ideal tip učenjaka, koji je odrekavši se svijeta i života s ljudima, u zabiti i tišini stoji u službi čiste nauke, kao svećenik istine. Po drugom određenju filozofija uzima svu spoznaju za osnov, na kojem će odrediti vrijednost života, pravi sadržaj i pravac htijenju i djelovanju ljudskom. U jedno se doba ističe više znanje znanja radi, dok se u drugo doba odriče čovjek vi-

soke težnje — spoznati istinu samo za to, da je spozna, već traži znanje kao sredstvo za uređenje života: *z n a n j e i m a d a s l u ž i ž i v o t u*. A na tom se stanovištu kao ideal ukazuje *č o v j e k u r a d u u v r e v i ž i v o t n o j*, gdje dragocjeno blago učenjakova rada promeće činom, radeći o dobrobiti čovjeka i o unapredjenju ciljeva životnih. Razlika između oba smjera očita je: jedan je više teoretičan, jer nad sve stavlja spoznaju, te po njem *n a u k a o s p o z n a j i* sačinjava središte filozofije, drugi praktičan, jer stavlja život i djelovanje na prvo mjesto, te je po njem *e t i k a u* središtu filozofije. Onaj je prvi više individualističan: pojedinac hoće da znade, a to može postići, ako stoji samo u duševnom saobraćaju s ljudstvom; za njega je život borba i prevladavanje misli; sam on stoji kao pojedinac odijeljen od života i djelovanja, daleko od težnjâ, nevoljâ i potrebâ ljudi: Arhimed, koji ne čuje opsade sirakuske. I doista samo *k a o p o j e d i n a c* može da se preda i posveti idealnoj težnji istraživati i ispititivati čistu istinu istini za volju. Onaj je drugi smjer više socijalan, društven: on traži živo sudjelovanje u životu naroda i čovječanstva, po njem život nije borba sjenovitih misli, nego živih ljudi s raznim težnjama, koje treba razviti, usavršiti i u sklad dovesti. Odrediti vrijednost života i ciljeve mu, te tako podati životu oblik i sadržaj, to je po ovom drugom smjeru zadaća filozofiji, koji je baš po tom društven, što računa s težnjom čovječanstva, kojemu kao cjelini uzetom nije do znanja znanja radi, nego u prvom redu do uređenja života: *č o v j e č a n s t v o h o će d a ž i v i*, i to da dostoјno živi položaja svoga, što ga u svijetu zauzima. Pojedincu može dakle biti preča teoretska strana, kao član velike zajednice ljudske i kao saradnik u životnoj borbi tražiti će on, da prema visini umne prosvjete odredi oblik i sadržaj života, nužno mu je dakle preča praktična strana.

Težnja za blagotom i težnja za znanjem.

Dvije su težnje značajne u razvitoj ljudskoj naravi: *t e ž n j a z a b l a g o t o m i t e ž n j a z a z n a n j e m.*⁹ Dok je još čovjek živio u najjednostavnijima prilikama, zadovoljavajući se čednom hranom i priprostim ležajem, jedva se može i govoriti o znanju u njega: sve se njegovo znanje sastojalo u vještini

izdjelavati orudje za svakidašnju upotrebu u lovu i u umijeću urediti sebe i svoj stan. Znanje je njegovo imalo da udovolji težnji za blagotom. Znanje je njegovo jedva presezalo potrebe, a potrebe njegove jedva su i vrlo malo presezale potrebe njegova organizma. Priroda oko njega i sve, što je u njoj, imalo je za nj samo toliko vrijednosti, koliko je bilo od koristi za nj. U ovom bi stanju tek koja ta neobična pojava poremetila jednoliki tijek njegove čudi i izazvala u njega začudjenje. S nепouzdanjem bi tada najprije gledao u nju, bojeći se, ne nosi li mu zlo ili nesreću. Čim bi pak minula, riješio bi se tjeskobna čuvstva i opet dalje provodio miran i bezbrižan život svoj. Kada su se u njega porodile i druge potrebe, koje ne traže zadovoljiti samo najjednostavnijima zahtjevima njegova tijela, kad je počeo graditi umjetne stanove kad je počeo praviti odijelo i umjetno oružje i posudje, u kratko kad je postajao kulturan, onda se sve više u njega proširuje krug znanja, osobito kad je jednom od neuredna i bezbrižna, lovačkoga i ribarskoga pa od nestalnoga pastirskoga života prešao na stalno i uredjeno obradjivanje polja. Sad je već bio više no prije ovisan o prirodi i bivanju u njoj, te je upravo bio prinužden posmatrati je i istraživati, da uzimogne rad svoj urediti prema načinu i izmjeni dogadjaja u njoj. Valjalo mu je dakle motriti postanje i razvoj pojava, uzroke i posljedice i tako se počeo zanimati ne samo za pojave zemaljske, nego i za one u zraku i svemiru, ako je držao, da utječe na pojave zemaljske; promatrao je tijek sunca i mjeseca, bilježio i računao vrijeme i pamtio promjene godišnjih doba, koliko o njima ovisi studen i toplina, kiša i vjetar, bljesak s grmljavinom i teški grad. Nužda, razvitije životne potrebe i težnja za većom blagotom prisilila ga da traži, nužda ga je naučila misliti. Težnja za blagotom potakla ga je, da upravo prisili na ispitivanje. Ovako je težnja za blagotom bila poticaj težnji za ispitivanjem i istraživanjem, promatranjem i proučavanjem i što se više usavršivala težnja za blagotom, to je jača bivala težnja za znanjem. Ovako je stotine i stotine godina pomalo sabirao iskustva svoja, da prema njima udesi svoj život. Plod takova rada su stara pravila i rečenice, što se tiču gospodarenja, obradjivanja polja, timarenja stoke, lijčenja ljudi i potrebnih životinja. U vrijeme pak mira i dokolice prepustio bi se snatrenju i razmišljanju o svem

i tražio sebi razjasniti, što je doživio, tad je smislio maštom zadnje uzroke svemu bivanju.

Mitski nazor djetinja filozofija ljudstva.

Čudom bi se čudio, kako zemlja izorana i zasijana tjeraklicu, kiša nasporuje sjetvu, a jesen donosi obilan plod. Čudi se, kako sunce polazi svojim putem po nebeskom svodu, a kad zadje, nebo se ospje bezbrojem zvijezda. Pod dojmom tih veličajnosti u prirodi zapitao bi se: od kuda sve to i kako nastaje? Tad se pred duhom njegovim zaredaše oni oblici bujne ugrijane mašte, priroda je oživjela i počela govoriti k njemu: tad je po prvi put Helijs povezao svoja sjajna kola po bijelome nebnu i prvi put zašao u Okean, da se u njem okupa; a Gaja (Zemlja) prvi je put tad nazvana majkom svega, vječnom božicom nikad izmorenom; prvi put je tada Perun i Zeus zagrmio oblacima i bacio žarku strijelu i Posidon trozubom svojim utišao more, Hore (ure) zaigraše veselo svoje kolo i Vesna donije prvi put blago pramaljeće. Već Platon i Aristotel istakoše, kako je čudjenje ¹⁰ početak umovanju: po Platonu je čudjenje upravo stanje, u kojem se nalazi filozof redovito, a Aristotel veli, da su od čudjenja ljudi sada i prvi put počeli umovati isprva se čudeći malenim stvarima dovodeći u sumnju, u što se do tada vjerovalo, a napokon se počeše čuditi i većim stvarima: mjesecu, suncu, zvjezdama i postanju vasioni, a tko sumnja i čudi se, drži, da ne zna, pa je za to i u neku ruku filozof, ljubitelj priča, jer se i priča bavi čudesnim dogadjajima.

Ovako je čovjek od čuda tražio uzroke, a gdje ih nije mogao upoznati i naći, tamo ih je smisljao; to smisljanje, to satvaranje — ποίησις — uzroka već je u neku ruku filozofija, ma i djetinja filozofija čovječanstva, jer se u njem nalazi težnja obuhvatiti svijet kao cjelinu, iznaći mu posljednje uzroke i razabratи bivanje i dogadjanje, ali već tuj je sve ovo nastojanje bilo zapravo za to, da odredi životu sadržaj. Kad je zanislio bogove kao uzročnike svega bivanja u svijetu, bilo mu do toga, da odredi, što mu je raditi i kako živjeti. S razvojem prosvjete postaje nužno osnovati nazor životni na znanosti: nazor o svijetu, u kojem se kao u zrcalu ogleda slika života, mora biti znanstveno utvrđen;

samo u jašnom i odredjenom nazoru može se odraziti jasna slika života: z n a n s t v e n i nazor o svijetu postaje osnov u m n o m e nazoru o životu.

Znanost osnov filozofiji.

Kad su se prilike životne razvile, kad se znanje obogatilo što saobraćajem sa susjedima, što putovanjima, kad je napokon blagostanje zavladalo, poče se u p o j e d i n a c a , kojima je bio obezbijedjen obustanak, te ih nije u prvom redu poticala praktična potreba na razmišljanje, isticati t e ţ n j a z a z n a n j e m kao samostalan faktor. Isto vrijedi za narode. Kad je narod posjedovao, što mu je najnužnije, počeо je težiti na plemenitiji užitak, na znanstvena ispitivanja i bez praktične svrhe. I Aristotel već ističe, da treba neko gospodarstveno razvito stanje, da uzmogne nastati znanost kao samostalno zanimanje. Nema sumnje, da će te prilike i uredjenje državno znatno utjecati a cjelokupnu sliku nazora o životu, ali samo oblikovanje toga nazora i borba za sve višim ciljevima, za sve savršenijim, potpunijim zamišljajem svijeta, to je bilo svagda djelo pojedinaca, koji su se ponajviše daleko uzdigli nad srednju mjeru znanja, te podali čovječanstvu novi nazor o svijetu, a s njim i nove težnje i nove ciljeve. Težnja za znanjem u vrijeme, kad filozofija prelazi iz mitsko-religioznog razdoblja u znanstveno, postaje u p o j e d i n a c a samostalna, te oslobođena jedno vrijeme od dužnosti, da služi praktičnim svrhama, mni se slobodnom i da je sama sebi svrhom. Tada je počeо čovjek da se zanima za sve; sve je poticalo njegovu znatiželjnost. Kao malo dijete počeо se i opet pitati: što je to, od kud je i kako je postalo? I nijesu više bile samo neobične pojave, koje su ga poticale na to pitanje, nego upravo najobičnije, svakidašnje. To je početak z n a n o s t i i z n a n s t v e n e f i l o z o f i j e . Pojedinac se ne zadovoljava više čudesnim smišljajima mitskih vremena, već naстојi tražiti zbiljske uzroke dogadjaju u prirodi. Na onom je nazoru o svijetu radio cijeli narod, a sad tek pojedinac; za to je ondje bila praktička svrha prva, dok je ovdje prva teoretička, jer na njemu rade pojedinci, kojima je život osiguran, te se mogu bez životnih briga posvetiti, da traže istinu — istini za

volju. Ondje je čovjek smislio cijeli svijet bića božanskih, da udesi svoj život, ovdje mu je u prvom redu do spoznaje. Tako je moralo da bude u prvo vrijeme, kad se težnja za znanjem odijelila od težnje za blagotom, tada počela koračati svojim putem. Svrha se dakle izražavanju morala pomjeriti: dok je u mitsko doba sve znanje osnov životnom nazoru i dok se priča prenosi od koljena na kojeno kao nauk mладjima, moralo je doći vrijeme, da znanje postane i samo svrhom, da se uzmogne nazor o životu staviti na utvrđeno tlo nauke. Ali se onda u mladenačkom zanosu ljudskom za znanosti zaboravila ili smetnula s uma praktična strana njena, s tim više, što je u sve većoj razdiobi posla, koja s napretkom kulture nužno nastaje, mogla čista nauka postati i životno zanimanje za pojedince, bilo kojima su druge životne prilike to dopuštale (Platon), bilo kojima je to bilo vrelo dohotka i opskrbe (sofiste, Aristotel).

Filozofija veže znanost sa životom.

Tako je onda moguće, da se težnja za znanjem otkinula od djelovanja, stvorivši idealni cilj teoretičkog života (*βίος θεωρητικός*), gdje umnik samo umije i traži da nadje čistu istinu. — „Želeći izbjegći neznanju“ — veli Aristotel na spomenutome mjestu — počeli su ljudi umovati očito za to, jer su težili za znanjem samo znanja radi, a ne radi kake potrebe — i kao što velimo za čovjeka slobodna, koji je samo radi sebe, a nije drugoga radi, tako je i ona (filozofija) jedina slobodna nauka. Jedina je ona radi sebe same“

Nije doduše posve razumljivo, zašto bi se bila u čovjeka porodila pusta želja izbjegći neznanju, kad joj ne bi poticaj došao od težnje za blagotom,¹² niti je čovječanstvo izvedljivo, te bi težilo za znanjem samo znanja radi, kad mu ne bi pružalo sredstava za bolje i udobnije uredjenje životnih prilika. No ne mareći za to ne smijemo zaboraviti, da mi nijesmo samo gledaoci u velikom pozorištu svijeta, nego da u ozbiljnoj igri životnoj sudjelujemo doduše kao gledaoci i slušaoci, ali i na pozornici kao djelatnici. Pojedinac se doduše može povući na stranu, da sam djelotvorno ne sudjeluje u toj igri; unutar zidina svojih usred učenih knjiga i odijeljen od svijeta on će uhoditi zakučaste i nevidljive tragove istine, a sve samo istini za volju, čovječan-

stvu je pak ona igra odviše ozbiljna, a da bi se moglo zadovoljiti tek spoznajom spoznaje radi. Život je tuj, koji ga sili, da traži od nauke odgovor ne samo na pitanje: što je svijet i od kuda potječe?, nego i na pitanje: čemu sve to i kamo?

Čovječanstvo traži od svega znanja praktičnu realnu vrijednost za život u smjeru materijalnom, da si udobnije i lakše uredi život i da si olakša borbu za opstanak i u smjeru idealnom, da bolje uredi međusobne odnose članova i da radu pojedinčevu i radu cijele zajednice prema razvoju prosvjete određiciljeve. Čovječanstvo traži svezu između istine i blagote, znanosti i života, ono traži na jasnom i odredjenom nazoru o svijetu odredjeni i jasni nazor o životu i sud o njegovoj vrijednosti, da zna, za čim mu je težiti i što mu je raditi. Vrijedno je ovdje napomenuti riječi Ciceronove:¹³ Doista je spoznaja i promatranje stvari manjkavo na neki način i tek početničko, ako ne slijedi iza njega djelovanje. To pak djelovanje vidi se u zaštiti ljudskih probitaka i tiče se dakle zajednice roda ljudskoga, te valja ovu pretpostavljati i spoznati. I to baš najbolji činom pokazuje i sudi. Ako bi se čovjeku, dok se zanima stvarima najvrednijima spoznaje i dok ih posmatra, javila nevolja i pogibao domovine, kojoj bi mogao priteći i pomoći, tko bi tako poblepan bio u posmatranju i ispitivanju prirode, te ne bi sve odbacio, sve kad bi mislio, da može izbrojiti zvijezde, izmjeriti veličinu svijeta. A to bi isto učinio u neprilici ili pogibelji roditelja i prijatelja. Otuda se pak razabira, da valja od nastojanja i dužnosti oko naobrazbe više cijeniti dužnosti oko pravde, jer se odnosi na ljubav k ljudima, od koje ništa ne smije da bude časnije čovjeku“.

Filozofija in sensu cosmico.

Nazvavši se i čednjim imenom ljubavi k mudrosti filozofija ostaje mudrost životna ili bar težnja k njoj; to je njezina osnovna crta, koju ima jednako u nazoru mitskom, kao u nazoru znanstvenom; crta, koja svagda u njoj izrazito izbija, kad naučni napredak postane općena svojina. To je crta, po kojoj filozofija, i ako je osnovana na nauci, presčeće preko nje i dobiva nešto

zajedničko s umjetnošću: ona je znanost kao posmatranje svijeta, a kao oblikovanje života je umjetnost. I s pravom veli Kant za filozofiju, koja postavlja kao jedini cilj samo spoznaju svijeta, da je „školska mudrost“. Osim na pitanje: što mogu da znam? treba da filozofija odgovori i na pitanje: što mogu da radim? čemu se imam da nadam? što je čovjek? To je filozofija u pravom značenju, ili kako kaže Kant u značenju *s vještesskom (in sensu cosmicu)*. Zadaća se ova ne da dakako riješiti bez obzira na pojedine nauke: jer se čovjek ne može zadovoljiti danas nazorom, koji ne bi bio osnovan na znanosti, ali se ne zadovoljava ni tek djelomičnim nazorom, već traži jedinstvenu spoznaju svijeta. Filozofija je po tom nužnom odnošaju k znanosti najopćenija nauka, koja treba da općene spoznaje pojedinih nauka svede u jedinstvenu cjelinu bez protuslovlja.¹⁴

No filozofija je i više nego zabava dokona učenjaka, ona je nauka za život i mora da stoji u najužoj svezi sa životom određujući mu prema stupnju prosvjete sadržaj i postavljajući mu cilj djelovanja. Povjest filozofije pokazuje, da se u doba velikih izuma i novih otkrića, koja su proizvela promjene u naukama i napredak, kao vrednije ističe teoretička težnja za znanjem; filozofija se onda shvaća poglavito kao nazor o svijetu. Čim se pak naukom osvojene tekovine počinju utvrđivati i proširivati, onda se znanje dovodi u vezu sa životom materijalnim i idealnim. Kao nazor o svijetu filozofija je dakle u svezi s pojedinim naukama i prikazuje visinu znanstvene težnje od vremena do vremena, a kao nazor o životu u svezi je sa svim u opće kulturnim težnjama čovječanstva u svako pojedino doba, te im određujuće vrijednosti i podaje smjer. Ona je u jednu ruku znanost, ali se u drugu ruku uzdiže nad znanost, te upravo tim postaje od nauke školske nauka životna, od mudrosti školske mudrost životna. Filozofija kao najopćenija nauka na osnovi znanstveno utvrđena nazora o svijetu, koji mora zadovoljavati zahtjevima uma, satvarana nazor o životu, koji će zadovoljiti potrebama čuda i srca.

U nastojanju zadovoljiti potrebama i težnjama uma razvile su se pomalo iz filozofije pojedine nauke, od kojih svaka

obuhvata dijelak iskustva — dijelak prirode. Što dublje čovjek nastoji prodrijeti u tajne prirode, to mu više raste gradja, množe se sve više i pitanja, koja valja da riješi. Znanosti se nužno sve više dijele i svaka za sebe uzima tek neznatni dio iskustva, da ga ispituje. U tom dijeljenju i specijalizovanju lako se prekine ona veza, koja je nauke držala s majkom — filozofijom; u pojedinim naukama nestane često reći bi osjećanje za onu zajednicu, koje su samo dio i poradi koje su. — Ali čovjek je, dobro kaže Weissenfels,¹⁵ „stvoren da pregleda i da u težnji za pojedinošću ne spusti s vida cijelinu“. Po svezi s filozofijom dobivaju znanosti svezu s općenom kulturom, s cijelim životom naroda. Gdje ta sveza nestaje, tamo nauka nije bitni sastavni dio narodnoga napretka i ne utječe na njegov razvoj; njezino nastojanje nije u svezi s potrebama naroda, njezine tekovine ne unapredjuju život naroda.

Nestatak takove nauke jednako bi se malo opazio unutar kulture narodne — kako se malo osjeća njezin bitak. Ona je ures na narodnom tijelu kojim se stvara pričin kulture, iz kojega nikad ne nastaje svježi život. Po svezi s filozofijom nastaje naukama živi dodir s potrebama i ciljevima narodnim: po svezi s njom utječu one na život narodni uredjujući ga i unapredjujući po načinu i obliku u smjeru narodne osobujnosti, te stvaraju tako u potpunom smislu kulturu narodnu. Po svezi s filozofijom nauke ne životare tek, nego žive u narodu, a od njihova života dolaze opet obrnuto i filozofiji novi elementi. Tako nauke, koje su u svezi sa životom narodnim, mogu i stvoriti filozofiju, koja će biti slika svijeta i života gledana u zrcalu duše narodne, a jedino ovakova filozofija znači posebno poglavljajući razvoju općene prosvjetne misli.

§. 2. Zadaća povjesti filozofije.

Istina je više rasprostranjena nego li se to misli; ali ona je često oslabljena i okljaštrena. Ištičući tragove istine u starih izvadit će se zlato iz mulja, dragulj iz rudnika, svjetlost iz tmine, i to će biti trajna neka filozofija — *perennis quaedam philosophia.* *Leibnitz.*

Bez povjesti filozofije nema filozofije.

Ni za koju znanost nije poznavanje njezine povjesti tako važno kao za filozofiju. Može biti i dobar matematičar i tko

ne zna povijest matematike, a i fizika, prirodopis i zemljopis, filologija dadu se proučavati i bez poznavanja povjesti tih nauka, i to za to, jer povijest njihova nije bitni sastavni dio njihov.

Sasvijem je drugačije s povijesti filozofije. Ona sačinjava dio filozofije, te je ona s povjesnoga gledišta posmatrani razvojuma ljudskoga: pojedini momenti u tom razvoju to su filozofijski sustavi. Svakda se trsilo čovječanstvo, da upozna prirodu, cilj bivanja i svoju svrhu u njoj, a prirodaao sfinga u svakodoba postavlja zagonetke, o kojima je ovisna sva sreća ljudi, i svako doba čeka na svoga Edipa, da te zagonetke odgonene. Svako vrijeme ima svoje posebne probleme, koje drži za najznatnije. Kako se mijenjaju životne prilike, tako nastaju novi ciljevi i nove potrebe, te se prema općenim problemima od vremena do vremena zauzima drukčije stanovište: što je jednom pokoljenju bila najveća skrb i na što je vezalo nadu i na čem je osnivalo vrijednost života, drugome je laki nehaj, jer njegovi interesi leže na drugoj strani. U svako se doba stvara novi vidik, s kojega se reći bi od sebe rješavaju neka pitanja, oko kojih su se prijašnja pokoljenja trudila: s promijenjenim stanovištem postaje gdješto jasno i običnu čovjeku, što je u prijašnje doba i najumnijima bila teška zagonetka. No s novim vidikom nastaju i nova pitanja i nove zagonetke: i tako se redaju slike jedna za drugom i svaka prikazuje svijet i život na svoj osobiti način. Pohod je kroz povijest filozofije kao pohod kroz galeriju slikâ, koje s raznih strana u najrazličnjem svjetlu sad oštrijim i življim, sad opet bljedjim i mutnijim bojama prikazuju svijet i život: do polecnoga idealizma eno kruti materijalizam, ondje do prozaičnoga pozitivizma surovi naturalizam; uz samosvijesni racionalizam naivni sensualizam, prema determinizmu stoji indeterminizam, sve u najraznijem svjetlu, od crnih slika beznadnoga pesimizma do svjetlih sunčanih likova optimizma, kojemu ni neuspjeh ne slama krila. Prema tomu odnošaju pojedinih sustava prema povjesnom razvoju razumljivo je, tko želi steći sliku o svijetu i životu, da se mora upoznati sa svim ovim slikama s pojedinih i jednostranih gledišta. Povijest filozofije neprestano utječe na razvoj nauke same, što kod ostalih nauka ne biva, i što dovoljno objašnjuje, zašto bez povijesti filozofije nema filozofije. Utjecaj povijesti

na razvoj filozofske misli pokazuje se u dva smjera: u pozitivnom kao utvrđenje istine, u negativnom kao preprečenje zablude. Za to je poznavanje povjesti filozofije s jedne strane pojedino misliocu korisno, da uzmogne odabratи što bolje stajalište i s otvorena vidika pregledati svu prirodu, u drugu je ruku potrebno prosudjivaču, da uzmogne odrediti vrijednost pojedina sustava u velikom nizu razvoja filozofske težnje ljudske. I u tom pogledu ima filozofija nešto zajedničko s umjetnosti; ona nastoji cijelu zbilju jednim pogledom obujmiti i satvoriti sliku svijeta. Ove slike imadu poput klasičnih umjetnina neku trajnost, one ne stare tako brzo kao prirodoznanstvene teorije, već imadu svagda neku, makar i relativnu vrijednost — usprkos pobijanju i pripovijedanju o prevladanim stanovištima. Misao na rad — riječi su Falckenbergove¹ — jednoga Platona Aristotela i heroja novije filozofije svedjer dokazuje svoju oplodnu moć. Nigdje nema tako poučnih zabluda, nigdje nije novo samo upotpunjene i usavršenje staroga — ma da se i čini posve novo i makar da se obara na sve, što dotada postoji — kao baš u filozofiji, u povesti filozofije. Sustavi filozofiski obaraju jedni druge, ali se ne uništaju: i jedan nazor o svijetu, obarajući drugi iz njega odabire, što mu se čini najbolje, pa tako na njem dalje gradi.

Dvoja zadaća povjesti filozofije.

Čovječanstvo doduše napreduje u umnom pogledu, ali problemi filozofiski kao da uvijek ostaju isti, sad se jedni namećući duhu, da ih riješi, sad drugi izmjene, a i čovječanstvo se vraća na svoja prijašnja rješenja. Sva je zbilja velika zagonetka, koju revno i prosvjete željno čovječanstvo nastoji da odgonene, sad s jedne, sad s druge strane i tako sve dublje prodire u nju. Prema tome je zadaća povjesti filozofije dvojaka: ona mora razložiti pojedinu sliku, kako ju je zamišljaо pisac i prikazati njen postanje i svezu joj s prošlosti; onda mora odrediti koju vrijednost ima cjelina sustava ili pojedina misao u njem za razvoj općene umne težnje čovječanstva.²

Da povjest filozofije uzmogne zadovoljiti prvomu svojem zadatku, potrebno je, da se stavi na stanovište pojedinoga filozofa, pa da zaroni što dublje u njegovu nauku i da misli njegove

razloži i da pokaže, koje posljedice iza njih slijede i prema kojemu cilju smjeraju.

Individualni faktor.

U tom poslu postupa historičar kao i umjetnik, koji predmet, što ga kani naslikati, stavlja isprva u zgodno svjetlo, da ga uz mogne što bolje očiti, a onda odabire i luči, ističući ponajglavnija obilježja, koja po njegovu sudu sačinjavaju bilo u kojem pogledu prednosti onoga predmeta. A upravo u misli — veli Fouillée zgodno³ — ima jedan čas, gdje ona postizava svoj najviši oblik i gdje se otkriva u svojoj čistoj bitnosti: taj čas valja uhvatiti u razmatranju, jer čas, gdje se čini filozof, kao da se nad sebe uzzigao — to je čas, u kojem se očituje baš on s a m. Ali kao što su časovi, gdje je čovjek svoj i gdje došao do toga, da izreče s v o j u misao bez sjenke, rjedji od časova polovičnosti i polusvjetla, tako ima i gdjekojih stranica i gdjekojih misli potpunih, u kojima se filozof očituje najbolje. Nije se naime lako dugo održati na najvišoj točki, koju bi tko mogao postići: koliko puta je mogao lakše da padne sam dublje od sebe. Ipak će historičar svrnuti svoj pogled povrh svega na one rijetke misli, u kojima se filozof uznesao. On će bolje pogledati sustave, ako ih bude gledao s njihovih velikih strana, nego s njihovih malih: njegovo razlaganje u svem reproducirajući vjerno crte lika povjesnoga bit će istinitije baš u onom času, kad bude ljepše. Slikar, koji hoće da predoči velikoga čovjeka, mora u prvom redu da zadrži sličnost materijalnu, ali ni to nije sve: on mora svojim izražavanjem ići za pravom sličnosti moralnom, pa smije li on onda svoj lik prikazati u časovima običnim, u časovim ravnodušja? To bi značilo odabratи čas, gdje je unutrašnji čovjek upravljan od izvanjske nužnosti, gdje je njegova sloboda prekrivena premoću okolnosti: on bi mislio, da slika čovjeka sama, a ipak bi predočio samo utjecaj stvari na njega. Djelu bi tomu manjkala vjernost u onom času, u kojem bi mu manjkala ljepota. Slikar mora birati u životu velikoga čovjeka lijepe momente, koji su ujedno i istiniti, gdje čovjek ima svoju osebujnost, izvornu misao, osebitno neko stanje, koje ga zadahnjuje posebnim životom, u jednoj riječi, u jednome značajnom obilježju. Tako

mora da radi i povjesničar s obzirom na umnike filozofijske. On mora tražiti po njihovim djelima najneobičnija očitovanja vlastitih njihovih misli. U filozofiji kao i u umjetnosti velika kritika ne radi o pogreškama nego o ljestvama.

Socijalno-kulturni faktor.

Filozofija sa svim tim nije skup duhovitih misli (placita philosophorum) i zabluda ljudskih, nego je u svako doba određena težnjama i potrebama svoga doba, o kojima upravo ovisi to, koja će pitanja izbiti na površinu; te potrebe odlučuju i o načinu pitanja i o smjeru njihovih rješenja. Upravo zato nazori filozofski pojedinoga doba nijesu djelo misaone radnje s a m o pojedinčeve. Pojedinac je doduše duša sustava, pa je sustav po tom njegov duševni rad, plod njegove tvoračke snage, a nije samo puki odraz mišljenja običnih ljudi (Mittelmensch).⁴ Filozof se ne rijetko daleko uzdiže nad svoju okolinu, ističući se dubljim pogledom u svijet i plemenitijim osjećanjem i određenom voljom. Priznati taj dio djela pojedincu pri stvaranju nazora o životu ne znači jošte odijeliti ga od sve njegove okoline i od prilika suvremenih i općenih težnja i potreba. Nijedno veliko djelo ne nastaje bez prethodnika, koji pripravljaju put, i svaki se sustav mora smatrati savršenstvom svoga doba, a prosvjetnu misao utvrđenom voljom cjeline. Pa ipak podiže veliki sustav i shvaćanje i život na veću visinu, jer se u njemu kao središtu sastaju sve misli, što ih je pojedinac tvoračkom snagom svojega ja složio i u jedinstvo sveo, on je kao žarište, u kojem se sastaju sve zrake, da se onda i opet rasprše i dalje djeluju. Tim je pojedini sustav djelo mnogih faktora, s kojima mora povjest filozofije računati; ona mora da se ukloni skrajnosti p o t p u n o g a i n d i v i d u a l i z m a , p o k o j e m b i p o v j e s t f i l o z o f i j e b i l a t e k p o v j e s t d u h o v i t i h m i s l i i r e č e n i c a p o j e d i n i h l j u d i , a bez reda, ovisnih o pukom slučaju, čašovitim možda željama i hirovima, a ne bi bila, što u istinu jest, r a z v o j o p ē n e s v i j e s t i , slika svijeta i života ovisna i o pretečama pojedinim naukama i njihovoj visini, ovisna i o značaju i o čudi naroda.

Trojako tumačenje filozofiskih sustava.

Povjest filozofije prikazujući dakle postanje nekoga sustava imat će doduše da istakne ličnost filozofovu i njegove lične odnošaje i doživljaje, jer su u njima najbliže uzroci i povodi njegovu mišljenju (to je *psihološko tumačenje*), ali će ujedno istaknuti prilike svakoga vremena, geografski položaj, klimatske odnošaje, političko uredjenje, gospodarstveno stanje, visinu duševne kulture i razvitost pojedinih nauka, koliko se u njima nalaze dalji povodi i poticaji umnikovim mislima (to je *kulturno-historijsko promatranje*); a napokon mora da se osvrne i na prošlost, da na nju nadoveže. Iz predjašnjih će se sustava razumjeti mnoga misao, mnoga će se iz porječnosti u prijašnjim sistemima moći izvesti: neriješena pitanja prelaze kao baština iz jednoga sustava u drugi i nastavljaju se u njima, zašto sustavi filozofijski i ne sačinjavaju odjelite strogo ograničene cjeline, nego neprekidni niz, u kojem jedan član u drugi zahvata (to je *pragmatično tumačenje*).⁹ Tako povjest filozofije nije skup privatnih mnenja ni čudnih i slučajnih misli, nego razvoj ljudske prosvjetne misli, kojoj su pojedinci u pojedino vrijeme podali odredjeni i jasni tipični oblik. Ona pokazuje, „kako se u „koje vrijeme sudilo o pravu i o dužnostima, o čudorednosti „ pojedinca i društva, kako se shvaćao prvi princip čovjeka i „svemira, kako je sebi pojedino razdoblje pomišljalo svemir „u svojem općenom razvoju, a kako u njegovim zakonima po „sebnim. O ovim osnovnim pitanjima ovise sva druga. Da ih „uzmognе riješiti, mora povjesničar upoznati velike umove filozofske, koji su ostvarili sadašnjost i posegnuli u budućnost. „Kako je Hegel označio: najsavršeniju svijest, koju može neko „razdoblje o sebi postići, to je, što povjesničar kod njih traži. „Grčka petoga i četvrtoga stoljeća prije Kr. sva je u Sokratu, „Platonu i Aristotelu. To biva otud, što su umovi filozofijski „ujedno najosobitiji (najindividualniji) po svojoj originalnosti, „a i najopćeniji po vjernosti, kojom odrazuju misli (ideje) svoga „vremena: poznajući bolje sebe oni poznaju bolje i druge i oni „su obvezani skupiti u sebi sadašnjost, da uzmognu posegnuti u „budućnost. Čudorednost Platonova skuplja u sebi i ujedno

nadvisuje čudorednost Grčke u 4. stoljeću; u njoj bi se mogla vidjeti istodobno povjest Grčke prošle i povjest buduće Grčke. „Pravnici stoički pokazuju isto tako starinsko pravo i novo „pravo, oni skupljaju u sebi društvo, koje se svršuje i pokazuju „jedno, koje se započinje“.⁶

No ako se povjest filozofije ima ovako da uklanja i n d i v i d u a l i s t i č n o m shvatanju na jednoj strani, jednako se valja da klonc s h e m a t i č n o g a s h v a t a n j a; dok ono prvo drži sustave samo skupom (manje više uredjenih) misli duhovitih ljudi o svem i svačem, ovo drugo drži postepenim mirnim razvojem općenoga uma, „svjetskoga duha“ (Weltgeist) — što je jednak krivo, kao ono prvo. U takav shematisam upada W i h e l m F r. H e g e l, kad vrijednu inače misao o postepenom razvoju uma pretjeruje tako, te drži, da se razvoj sustava u vremenu mora podudarati s razvojem po sadržaju.⁷ Zasluga je H e g e l o v a, da je učinio kraj individualističnom shvatanju u povjeti filozofije.⁸ Ali njegovo mišljenje je druga krajnost. Sustavi filozofijski, kako je već spomenuto, nijesu samo odraz općenoga mišljenja, nego se u njima ističu individualne misli, težnje i potrebe pojedinaca, koje cijelome sustavu podaju individualno obilježje. Ovaj individualni faktor u razvoju duha ljudskoga ne smije zanemariti povjest filozofije, ako hoće da podpuno udovolji prvoj svojoj zadaći.

Kritika.

Drugu će zadaću povjest filozofije ispuniti, ako provede k r i t i k u pojedinoga sustava. Odredivši mu nedostatke, ocijenit će ga prema tome, koliko je doprinio općemu razvoju filozofske misli. Kritika ova treba da ide u dva smjera: u negativnom i u pozitivnom; u prvom mora ona da istakne nedostatke (jednostranosti i zablude), a u drugom prednosti i utjecajnu snagu te oplodnu moć sustava, o kojoj ovisi vrijednost njegova za razvoj umnoga shvatanja svijeta i života. Za sav taj posao teško je odrediti načela, prema kojima će se prosudjivati nauke pojedinih sustava i njihova vrijednost ustanoviti. Toliko je stalno, da kritika mora biti n a u č n a, a prema tome i općena, te joj s toga ne smije služiti podlogom dogmatično⁹ neko stanovište t. j.

stanovište, koje eke tvrdnje unaprijed uzima kao istinite; nadalje ne smije tom prosudjivanju biti podlogom ni odredjeno filozofjsko uvjerenje historičarevo, niti mu napokon smije biti ishodištem bilo koji odredjeni sustav filozofijski. Prema tome preostaje naučnom prosudjivanju samo stanovište koje se drži sustava samoga, stanovište i m a n e n t n e k r i t i k e, koje se zove tako, jer ostaje unutar (immaneo) sustava.¹⁰

U negativnom dakle smjeru pripada povjesti filozofije posao, da odredi zablude u nekom sistemu. Ove zablude mogu biti dvovrsne: ako je tvrdnja neka sama o sebi kriva, onda se takova zabluda zove n a č e l n a (principijelna); druga vrsta zabluda nastaje krivom p r i m j e n o m (kadgod i valjanih) načela i n e d o s l j e d n o š č e u mišljenja i zaključivanja. Kritičko ispitivanje s obzirom na zablude ove druge vrste ima da ustanovi, koliko se misli pojedinoga filozofa m e d j u s o b n o slažu i koliko mu ih je uspjelo sastaviti u n e p o r j e č n u u sebi s k l a d n u cjelinu. Načelo za ovo prosudjivanje jest: formalno logička dosljednost (konsekvencija). Ističući pogreške ove vrsti ne pobija se, kako se kadgod misli, sustav sam, dä, što više, on se tim većma utvrdjuje: ispravljujući posljetke izvedene iz njegovih tvrdnja (principa), historičar unutar sustava nastoji bolje misliti, nego li sam mu osnivač. Odredivši ovako i n e d o s l j e d n o s t i n e k o g a s u s t a v a i z a b l u d e u p r i m j e n i treba uzeti u obzir i o s n o v e same. Kao osnov služi svakome sustavu jedna ili više tvrdnja, na kojima počiva cijela umna zgrada, i ove osnove treba osvijetliti. Bili ovi osnovi kako mu drago krivi, svagda ima u njima nešto vrijednosti i istine; „besmisao (absurdnost) ne bi se mogao ni shvatiti ni izreći, a sustav, koji bi počivao na posve besmislenom načelu, ne bi mogao ni živjeti niti se razvijati“.

Zablude načelne sastoje se u nekoj nepotpunoj istini, ni pošto pak u nekoj posvemašnoj (apsolutnoj) nevaljalosti. Ponajviše su zablude takove, te se uzima, da općeno vrijedi, što vrijedi djelomično, ili se prema djelomičnom opažanju neke činjenice istaknu odviše, te tim druge za njima zaostaju ili im se podredjuju. Za to treba pokazati, k o l i k o ima istine u pojedinim načelnim tvrdnjama, koje se čine da su potpuna istina, a nijesu nego tek djelomična, radi česa i ne mogu da protumače sve, što

bi kao potpune morale protumačiti. Načelna se dakle tvrdnja, „koja sebi prisvaja veću moć, pobija, ako se pokaže, da ona „nije posvemašnja istina, da njeno zakonito područje nije sve, što misao obuhvata ili sve, što zbilja podaje“.¹¹

S tim je dovršen negativni posao; pozitivni ide na to, da odredi vrijednost sustava prema načelu i n t e l e k t u a l n e p l o d n o s t i,¹² t. j. koliko su utjecali na razvoj i usavršenje nazora o svijetu i životu, a u tom su pogledu n e m a n j e o d i s t i n a v a ž n e i z a b l u d e, jer su često svedene na pravu mjeru dovele na nove misli i nove poglеде, te je opravdana tvrdnja Windelbandova: da su u povjesti filozofije velike zablude važnije od malih istina.

Vrijednost povjesti filozofije u pogledu intelektualnom i moralnom.

Prema svemu, što je dosljice spomenuto, očita je vrijednost povjesti filozofije za samu filozofiju; filozofija se ne da proučavati bez poznavanja njezine povjesti. Prema ovoj intelektualnoj koristi stoji i druga jedna, više moralne vrijednosti, koju je istakao lijepo u svojoj povijesti filozofije već spomenuti Fouillée. Povjest filozofije stavlja nas u saobraćaj s velikim misliocima: mi privlačimo nešto od njihovih nauka, njihovih osjećaja, njihova duha: mi naučimo ljubiti i tražiti istinu. Upravo po njoj i ljubimo one, koji su je ljubili kao mi, koji su je dijelom već otkrili. Povjest filozofije nas zadahnjuje i udivljenjem i zahvalnošću prema našim predšasnicima: ona nam pokazuje, da su svi filozofi — umjesto da se drže protivnicima, gotovo neprijateljima — prijatelji i drugovi u istraživanju. Ne povode li se protivnici i pristaše jedne nauke jednako za istinom, koju ona nauka možda sadržava?“?¹³

Povjest filozofije odvraća tako od jednostranosti i nesnošljivosti dogmatizma na jednoj i klonule nemoći skepticizma na drugoj strani te potiče vjeru u istinu i nadu, da joj se ljudstvo neprestano sve više približuje. Ali tko hoće da shvati i ocijeni umnika kojega, mora ga najprije znati l j u b i t i. „Općena simpatija — veli na jednom daljem mjestu isti pisac — filozofova ne smije da je skeptične ravnodušnosti: povjesničar ne smije biti nalik na ljudi u društvu koji su ljubežljivi prema svakome,

jer nikoga pravo ne ljube, te njihova samo prividna naklonost pokazuje upravo tvrdoću srca, do kojega nije moguće prodrijeti. Pravo bratstvo filozofsko ima svoje načelo samo u žaru k vjeri u um. Najviša (najsladjja) zapovijed moralna mora se primjeniti i na filozofe i njima podati najbolje pravilo kritičko: Ljubite se medjusobno! Tko ne sluti, da su zakoni svijeta moralnoga sakriveni pravi zakoni duha (logike) i prirode?“

Problemi filozofiski.

Pitanja, što ih povjest filozofije pred nas iznosi, problemi, kojima se bavi, dvojaki su: teoretički i praktički. Oni se prvi tiču spoznaje (theoria), ovi drugi djelovanja (praksis). Što mogu znati? Što je svijet? — to su glavna pitanja, na koja valja da odgovori teoretička filozofija, dok praktička filozofija ima da riješi pitanja: Što mi je raditi? Čemu se mogu da nadam?

Medju teoretičkim problemima najznačniji je problem o spoznaji, koji ispituje spoznaju samu, njeno postanje, jamačnost i sigurnost njezinu, doseg i granice. S obzirom na izvor spoznaje, njeno postanje i bivstvo ima tri spoznajno-teoretska smjera: empirizam (empirija, iskustvo) uči, da je iskustvo jedino vrelo spoznaje, racionalizam (ratio, um) drži, da spoznaja izvire izuma, dok se kriticizam stavlja prema spoznaji na kritičko stanovište, osvrćući se naime na sumnje ispituje on samu suštinu spoznaje, a onda je tek primjenjuje. S obzirom na doseg spoznaje empirizam i racionalizam uzimaju sadržaj svoj kao jamačan, te su za to dogmatični, kriticizam pak dolazi kad god i do konačne sumnje u sposobnost ljudske spoznaje te postaje skeptičizam (skepsis, sumnja.)

Spoznajni je problem osnov svim ostalima, u prvom redu metافيzičkom, koji smjera na spoznaju svega, što postoji, na spoznaju prirode u opće. Ali i fizika u najširem smislu kao nauka o prirodi (physis, priroda) radi o spoznaji prirode; no dok fizika istražuje pojedinačne zakone prirodne, metafizika nastoji iznaći najdublji osnov bitka i vrhovnim nekim principima protumačiti svijet, svu zbilju; ujedinjujući spoznaje svih posebnih nauka nastoji se dovinuti skladnom u sebi i ujedinjenom, neporječnom nazoru o svijetu. Po svojem dakle zadatku

dolazi metafizika iza fizike ($\mu\epsilon\tau\dot{\chi}\ \tau\dot{\chi}\ \varphi\sigma\pi\chi\dot{\chi}$). Ime svoje dobila je ta nauka otud, što je Aristotelova „prva filozofija“ u poredjaju djela dobila mjesto iza fizike; u nekom smislu može se za nju i danas reći, koliko je u opće moguća, da dolazi iza fizike, jer se ne da satvoriti bez nauka prirodnih.

Po starom razdjeljenju raspada se ona u tri dijela: u ontologiju, kozmologiju i psihologiju. On to logija (nauka o onom što jest, $\tau\dot{\chi}\ \delta\tau\chi\dot{\chi}$) radi o tom, što je bitak, kakvoća (kvalitet), kolikoća (kvantitet), nadalje radi o bivanju i promjeni, te o djelovanju; kozmologija (kosmos, svijet) je nauka o svijetu kao cjelini, te su joj glavni problemi: prostor, vrijeme, gibanje, bivstvo tvari (materija) i zazbiljnost (realnost) svijeta; napokon psihologija (psyche — duša) radi o bivstvu duše, postanju svijesti i o snošaju duše i tijela. U metafizici ima više smjerova.

Kako nam iskustvo podaje kao tri pojavnna oblika svega u prirodi: tvar, život i duh (svijest), to monizam (mónos — jedini) svodi sva ova tri oblika na jedan osnov; dualizam (duo — dva) postavlja dva osnova: tvar i duh, a pluralizam (plura — više) izvodi bitak svega iz mnogih osnovnih zazbiljnosti. Uzima li se kao jedini osnov svega u prirodi tvar, materija, tada nastaje smjer materializam, uzme li se kao osnov duševnost, zove se idealizam; izmedju ova dva smjera stoji realizam, koji drži jednakost zazbiljnom tvar kao i duh. S materijalizmom više je u svezi mehanističko shvatanje svijeta, po kojem se materija sama od sebe giba, tim gibanjem proizvodi sve pojedinačne pojavnne oblike, bez unaprijed određena cilja, dok je s idealizmom više u svezi teleologisko ($\tau\dot{\chi}\lambda\dot{\chi}\dot{\chi}$ — cilj) shvatanje svijeta, da sav svijet u svojem razvoju i u pojedinim pojavama smjera k nekom odredjenom cilju.

Ovi su problemi dalji osnov problemima praktičkim, koji se zovu i problemi vrijednosti (Wertprobleme) o tom, za čim je vrijedno težiti i što je vrijedno, da se ostvari. Medju tim praktičkim problemima prvo i najodličnije mjesto zauzimaju problemi etički, o medjusobnom životu ljudi i njihovu djelovanju prema odredjenim načelima. Uz te se probleme vežu sociologiski, o životu i djelovanju društva pa onda oni, koji se tiču pravne (pravna filozofija), umjetnosti (estetika, filozofija umjetnosti) i vjere (filozofija vjere).

Ovako dakle na spoznajnom problemu počiva metafizički, kao filozofija um, a na metafizičkom opet etički kao filozofija volje. Tim nije dakako kazano, da etika, estetika, pravna filozofija i filozofija vjere kao znanosti imaju svoje ishodište u metafizici samoj, najmanje pak u onakovoj, kakovom se obično metafizika drži, nego tek to, da će o riješenju problema teoretskih ovisiti mnogo, gotovo posve, stanovište prema problemima praktičkim — koji onda zajedno svedeni u cjelinu podaju životu i djelovanju oblik i sadržaj, te tako satvaraju nazor o životu. U tom je pogledu nazor o svijetu osnov nazoru o životu, filozofija uma osnov filozofije volje, koja tako i jest viša od filozofije uma.

Razdoba povjesti filozofije u općem, a napose filozofije staroga vijeka.

Filozofija se od vremena do vremena mijenjala: svagda joj se drukčije odredjivala zadaća i drugi joj je bio sadržaj, na koji su utjecale što prilike u društvu, u državi, napredak u naukama, rastenje i padanje umjetničkoga osjećaja, živost i jačina vjerskoga čuvstva, tako te se u povjesti filozofije očito vide neka razdoblja, koja se u glavnom podudaraju s većim i važnijim odsjccima svjetske povjesti. Ponajprije se i povjest filozofije dijeli u tri glavna odsjeka: povjest staroga, srednjeg i novoga vijeka. Povjest filozofije staroga vijeka svršuje se u jednako po prilici vrijeme, kad prestaje zapadno rimsко carstvo.

Filozofija srednjega vijeka svršuje se u isto vrijeme po prilici, kad i politička povjest njegova, s preporodom se počinje novovjeka filozofija.

Povjest se filozofije staroga vijeka dijeli napose u dva velika odsjeka, kojih granicu čini znatni povjesni dogadjaj: propast države grčke. U prvo doba po prilici od 600. do smrti Aristotelove g. 322. pr. Kr. filozofija je posljedak narodne grčke kulture i ima posve narodno obilježje; u drugo doba od 322. pr. Kr. do oko 500 god. poslije Kr. narodna se grčka kultura proširuje do općene kulture svjetske; to je doba filozofije helenističko-rimiske, koja se počinje s Epikurom i stoičkim smjerom, a svršuje s novo-platonizmom.

§. 3. Filozofija u istočnih naroda.

Indijci.

Kad se govori o filozofiji istočnih naroda, valja na prvom mjestu spomenuti Indijce. To prvenstvo pripada im više po starini njihove filozofije nego po utjecaju.

Doba Rgveda (1500—1000 pr. Kr.).

Najstarija vjera Indijaca — a u vjeri se vidi prva filozofija svakoga naroda — je naturalistički politeizam. Oni obožavaju sile i djelovanja prirode smatrajući ih očitovanim volje besmrtnih i premoćnih bića božanskih, koja se dadu smiriti žrtvama. To je filozofija R g v e d a, prvoga dijela svetih knjiga indijskih, zvanih V e d a, što znači znanje. Osebina je indijskoga politeizma, da pojedina božanstva nijesu nikad bila odredjene ličnosti s posebnim silama i posebnim djelokrugom, nego se u sazivanju svakome od njih pripisuje sva moć. Tako biva, da se sad pridaju oznake jednoma, koje su se čas prije pripisivale drugome, i da mu se pripisuju djela, koja će se čas kasnije pripisati drugome. Božanstva dakle ne zastupaju samo dio prirode i njezinih sila, nego svako u času sazivanja zastupa svu moć prirode. Ovakov je politeizam nužno vodio k panteizmu, kako ga prikazuju Sūtre i Upanishad.

Prijelaz k ovome doba čini sumnja u bitak božanstva i istodobno misao o jedinstvu svjetskoga osnova.

Ne znajući pitam, koji valjda znadu,
Mudre ispitati krajeve svijeta,
Tko je, nerodjen, bio ono jedno?¹

Tko je — pita se — ono jedno, u kom je sve uronjeno, da iz „Njega“ proizlazi sav svijet, da sve stvorove prodire „Ono“ i kroz sve stvorove prolazi u najraznoličnijim oblicima bivstovanja? „Ovu suunnju i misao o jedinstvu najbolje pokazuje t. z. himna o stvaranju iz Rgveda:

„Tada ne postoji ništa ni nebitak ni bitak,
„Ni svijet ni zrak ni nebo nad njim,
„Tko je dakle držao zemlju — tko ju je krio u sebi?
„Gdje bijaše duboki ponor, gdje more?

„Nije bilo smrti tada, ni besmrtnosti,
„Ni svjetlo danje ni noćno nije se vidjelo,
„Jedino „Ono“ disaše bez daha u samoniklosti svojoj.
„Jedino, osim kojega ne bijaše ništa drugo.

„Tminom bijaše u početku zavita sva zemlja
„Pučina bijaše bez svjetla
„I onda se, što je u ljudski bilo skrito,
„Ono jedno rodilo silom (umnoga) žara.

„Iz njega se rodi, postavši prva,
„Kao sjeme spoznaje ljubav;
„Korijen u nebitku nadjoše
„Mudraci tražeći u nagonu srca.

„I kad popreko mjeru svoju položiše,
„Što bijaše tad dolje, što bijaše gore?
„Nosioći sjemena, sile, koje se micahu:
„Dolje samosvojnost, gore napetost.

„Ali komu je pošlo za rukom istraživati to?
„Tko je čuo, otkud stvorenje potječe?
„I bogovi su iz njega nastali —
„Tko dakle da kaže, otkud dolaze oni? —

„On, koji je stvorenje proizveo,
„Koji na nj gleda s najvećega nebeskoga svjetla.
„Koji ga je učinio, ili nije učinio
„On to zna — ili možda i nemozn a?

No kod te sumnje nije mišljenje stalo; ono traži spoznati to biće, zaroniti u dubinu božanstva. Nastaje traženje božanstva, čežnja za bogom i za spasenjem u njemu: ova je čežnja a osnovna crta indijske filozofije. U „Prajāpatihimni“ nastoji se ovaj jedan bog pobliže odrediti.

Kao zlatno sjeme izidje on u početku;
Tek što se rodi, bi jedini gospodar svijeta;
On utvrđi zemlju i nebo —
— Tko je taj bog, kojemu žrtvujući služimo?

Koji dah daje i snagu poklanja, on kojega
Zapovijedi svi slušaju, i isti bogovi,
Kojega je odsjev besmrtnosti i smrt —
— Tko je taj bog, kojemu žrtvujući služimo?

On, koji kao jedini kralj upravlja svijet,
Kad diše, i kad sklapa oči,
Koji vlada nad dvonogim i četveronogim
— Tko je taj bog, kojemu žrtvujući služimo?

Koji je utvrdio nebeski kraj i zemlju
I sunčani sjaj postavio i nebeski podupr'o svod,
Koji po srijedi prolazi prostorom zračnim,
— Tko je taj bog, kojemu žrtvujući služimo?

Kojemu se mole boritelji obiju vojska,
Pomoći se nadajući u zabrinutom srcu,
I kojega izlazi i daleko sjaji sunce,
— Tko je taj bog, kojemu žrtvujući služimo?

Kad jednom velike dodjoše vode,
Pune zarotka svakoga, koje rodiše vatru,
Izidje iz njih on, kao životni dah bogova,
— Tko je taj bog, kojemu žrtvujući služimo?

Koji moć sam pregleda vode,
Pune sila, što stvoriše žrtvu,
On, koji je jedini bog bio među bogovima,
— Tko je taj bog, kojemu žrtvujući služimo?

Ne učinio nam zlo, koji je stvoritelj zemlje,
Koji je stvoritelj neba, u istinu postojeći,
Koji je stvorio sjajne velike vode,
— Tko je taj bog, kojemu žrtvujući služimo?

Prajāpati! — Ti si to i nitko drugi,
Koji sve ovo nastalo obuhvaća i drži,
Bilo nam, što želimo, Tebi žrtvujući,
Nas, koji te poznajemo, učini gospodarima dobara!³

Uporedo s određenjem božanskoga bića ide i ideja p-a-n-te-i-z-m-a i s njim ideja c-m-a-n-a-c-i-j-e. Prajāpati bijaše sam.

Tad se porodi u njega želja: žrtvom bih htio biti i stvorene stvoriti! I žrtvujući uronio je u sva bića, te krijući svoje postanje, unišao je u niži svijet: najprije žrtvovaše i nasta čovjek, i opet žrtvovaše i nastadoše druga bića. Žrtvovanje ovo pomišlja se kao dijeljenje. Prajāpati kao jedinstvo želi se razdijeliti u mnoštvo, i tako iz jednoga svjetskoga osnova izlazi sve stvorene. Ovu misao razvija pjesma o Purushi. Purusha je golemo prabiće, on je gospodar svijeta i besmrtnih bogova, iz kojega dijeljenjem nastaju sva bića.

Brahmanom (svećenicima) postadoše njegova usta,
 Iz ruku njegovih nasta rājanya (plemstvo i vojništvo).
 Iz njegova koljena vaičya (narod) a iz nogu .
 Čudra (pokorenog pleme) stvorenim biše.⁴

Doba Brahmana (g. 1500—500 pr. Kr.).

Doba R g v e d a (po prilici od g. 1500—1000 pr. Kr.) dovršeno je — razdijeljenje u kaste vodi nas već u doba Brâhma na (od 1000—500 pr. Kr.), s kojim nastaje i drugi duh. Vedrina i svježost Rgvedâ nestaje, otkad se poslije pobjede plemstva indskoga sav život povukao iz Pendjaba u dolinu Ganga. Pod žarkim nebom usred bujne prirode klone i hitar duh, mišljenje privlači na sebe nešto od one sparine tropskih krajeva i postaje sneno, i pod utjecajem mašte gubi se u mističkom snatrenju. Žrtva i molitva postaju središte duševnoga života i s uređenjem staleškim prelazi gotovo posvema u ruke svećenika, koji su i nad pobjediteljima plemićima znali steći premoć. Pod njihov nadzor dolazi sav život: oni postavljaju obredc, uređuju uzgoj, određuju način života. To je doba Brâhma na, Sûtre i Upa n i s h a d a. U Brâhma na m a je glavni sadržaj žrtva i legende, filozofiske misli rijetke su, tek mjestimice razasute, Sûtra uređuje život prema četiri stupnja (âçrama) a jezgra filozofiskoga mišljenja nalazi se u Upa n i s h a d, od kojih su uajvažnije V e d â n t a (t. j. kraj Veda).

Dva su se pojma u brâhmanskoj periodi razvila: Prajāpati postaje bog obreda, Brahman i duša svijeta, ātman. Ovaj ātman prodire sav svijet, sačinjavajući mu zazbiljnu suštinu; Brahmanu, što znači molitva, a onda svetost, u molitvama se moli vjernik.

To su dva imena za jedno isto biće: âtman je duša svijeta, a Brahman njegova svetost.

Veliki ovaj duh utjelovljen u svemiru bdiye, dok sve spava i stvara po volji; on je tvorna snaga, on je besmrtan; u njem počivaju svi svijetovi i nitko nije izvan njega niti može izići iz njega. O tom biću nema spoznaje: ni osjećalima ni umom ne može se spoznati, nego se očituje u srcu kao nagon i volja, a najvećma u snu.

Ne govorima, ne mišljenjem
Niti gledanjem se ne dohvaća on.
„On jest“ — ovom riječi se
Spoznaje i nikako drukčije.

„On jest“ — tako je spoznatljiv,
U koliko je bivstvo spoznaje i bitka,
„On jest“ — tko tako ga spoznaje,
Komu postaje jasno njegovo bivstvo.⁵

S tim u svezi zabacuje se znanje

„Kao slijepi u tmini lutaju,
Koji se neznanju klanjaju,
Još su više zasljepljeni,
Koji se sa znanjem zadovoljuju“.

Pravo znanje je spoznaja Brahmana, koju ima samo onaj, „čije je srce u najusrdnijoj svezi s najvišim duhom“. Ne može tu spoznaju postići svaki, ona je posebna milost Brahma-nova; „duh ovaj ne spoznaje se ni poukom, ni običnim razmišljanjem, ili ako se mnogo o njem čuje: samo čovjek će ga spoznati, koga on odabere: „duh bira sebi tijelo nekoga čovjeka i boravi u njem kao u svom vlastitom“. Prvi put do te spoznaje je premoć duha nad osjećalima. „Znaj — veli se na jednom mjestu u Upa-nishadama — da je duh posjednik kolâ i da su ta kola tijelo; znaj i to, da razum, koji se na ta kola uspeo, njima i ravna i da srce visoko diže uzde“. — Drugi korak je spoznaja, da je mnoštvo predmeta opsjena osjetna i da se iza njih krije jedinstvo. „Osjećala to su konji, a kola prelaze preko osjetnih predmeta kao preko ceste. Mudri pak uvažavajući jedinstvo duha i osjećala i srca vide u osjetnim predmetima samo jedno biće, koje oni označuju:

*

bije, koje uživa“. ⁶ Tko hoće dakle — a to je najviši cilj čovjeka — da u sebi očuti Brahma, mora da se riješi znanja, što ga podaju oči i uši, jer sva osjetna spoznaja samo je prividjanje (mâya):

Nad osjećalima je srce, nad srcem razum, nad razumom
visoka duša.

Nad visokom dušom nevidljivi svijet, nad svijetom naj-
veći duh,

Nad najvećim duhom nema ništa, on je granica, on je cilj
puta“.

U svim tjelesima skriven ne vidi se taj duh nigdje i osjeća-
lima nije moguće doći do njega, a ipak je on — sve znanje.

Ne okom — ne uhom, nego umom, koji sve prodire, može se do-
prijeti do njega, kad čovjek podvrgava osjećala svoja srcu, a
srce umu, um — visokoj duši, onda se visoka duša u jedno
spaja s najvećim duhom. Tako se dolazi do božanstva, otkud
se ne vraća više k zemlji: „doista čovjek koji upravlja mu-
„drošću svoja kola, koji obuzdava srce svoje, taj dolazi na
„onostrane obale bivstvovanja i stupa u sveti dom boga Višnu“.

Iza svega ovo nužno slijedi onda i nastojanje oslobođiti se
čutilnoga svijeta i uroniti u ono najviše biće umom. „Traži spo-
znanju brahme pobožnim razmatranjem: duboko razmatranje je
„Brahma“. Život, koji nas u tijelo veže i koji nas u tom spre-
čava, nužno se ukazuje kao neko zlo i jedini je još s a n, u kojem
se sjedinjuje čovjek s božanstvom, tim najdubljim osnovom
svega žića, koji manji od zrna goruščnoga počiva u srcu
ljudskom, a veći je od svih svijetova, jer prodire sve. Sve je u
bogu i sve je jedno.

Panteistički ovaj monizam nije bio ni malo raskinut tim,
što se uzima pet počela (clemenata), od kojih se sastoji svijet.
Ovi elementi: eterска tekućina, voda, zemlja, vatra i zrak ču-
tilno su opažajni. Što dakle vrijedi za osjetnu spoznaju, vrijedi
i za njih: samo je pričin, da se od njih svijet sastoji. Osnovno spo-
znanjno stanovište, da je svijet iskustva prividan, ne dopušta Ind-
ijsima, da bi pojave kušali tumačiti iz spoja tih elemenata; jedva spoznavši koju činjenicu zbiljsku, već dolaze pod utjecaj
mašte i vraćaju se k svojem vjerskom shvatanju. Empirijska
spoznaja nije v i d y ā, znanje, nego a v i d y ā, neznanje. Onda

nijesu više prirodni zakoni, koji izvode pojave, nego je Brahmân, koji prelazi od sna k bdijenju, od bdijenja u san, neprestano stavljajući u život sve, što se giba, i sve, što se ne giba. Mnoštvo pojave u svijetu je samo pričin, zazbiljnost je samo jedna: âtman: kao vjetar ili vatra, što prima oblik onoga, u što zalazi, tako i taj duh svih bića, koji je jedini, prima oblike svih oblika i očituje se izvanjskim načinom:

U meni nastala sav sve-mir,
U meni postoje i vasiona,
U meni i nastaje; taj Brahman,
Koji drugoga nema, to sam ja sâm.⁷

Stvaranje i propadanje svijetova. Ćudorednost.

Stvaranje svijeta je prijelaz od jedinstva k mnoštvu, a razaranje njegovo je povratak u jedinstvo.

U kome je uvezena sav svemir,
Sve, što se miče i ne miče,
U Brahmanu propada sve,
Kao u oceanu mjeđuhri pjene.

U njemu, u kojemu bića svijeta
Utječući postaju nevidljiva,
Nesta u i nastaju opet,
Vidljiva kao pjena morska.⁸

Sve se vraća k izvoru svojemu, da onda opet na početku drugoga stvaranja izidje iz njega.

Sva bića, o Kaunteya,
Vraćaju se u moju prirodu
Na kraju svijeta, na početku
Svjeta stvaram ih na novo opet.⁹

Misao o stvaranju kao emanaciji (isijevanju) iz vrhovnoga bića i o povratku u nj, zajedno s mišlju o ponavljanju ovoga kozmičkoga procesa bila je od osobite znatnosti za određenje čudorednosti. Gdje se mnoštvo drži o padom od vrhovnoga bića, tamo nužno nastaje pesimizam, nazor, koji drži svijet zlim: a kao cilj svega bivanja postavlja se povratak k je-

dinstvu. —— Svoj prirodi i svemu stvorenju se pridaje čežnja i smjer natrag k vječnom izvoru svega, oslobođenje od samostalna bitka u pojavnom mnoštvu i povratak u jedinstvo: Sve čezne za spasenjem iz mnoštva, iz zla, za ujednjnjem s Brahmanom. U svezi s tim se zabacuje svako na tojanje održati se u svijetu mnoštva: sve teženje (kâma) i djelovanje (karman) drži se zlim; onim se čovjek veže uz svijet mnoštva, ovim proizvodeći osobujne stvari stvara mnoštvo pojavno; ni osobnost (individualnost) čovjeka ne cijeni se, jer je i čovjek, što osobniji, to dalje od zajedničkoga osnova, u koji treba da se vrati sav stvor. Tako nastaje čudorednost odričanja i nedjelovna mira, kojoj je cilj spasenje (moksha). Ovo se spasenje sastoji u znanju ātmana: spoznati se ne kao posebno biće nego kao dio vrhovnoga bića, kao izljev Brahma, znati se jedno s ātmanom, čutjeti jedinstvo individualnoga duha (ātman) s apsolutnim duhom (parama-ātman) to je oslobođenje od zla, od teženja i htijenja, to je spasenje.

Znanjem uzdižu se znaoci gore
Onamo, gdje zahtijevanje zamukne,
Kamo ne dopire dar žrtveni,
Ni pokajanje neznalaca.¹⁰

Tko zna ātmana, taj je bez zahtjeva, ali i bez straha, njegov je život nepomučen strašcu, njemu se rješavaju sve sumnje i djela njegova postaju ništa,¹¹ on je dokinuo mnoštvo i dokinuo sve željenje i

Kad sva strast nestane,
Što grijezdi u ljudskom srcu,
On, koji je smrtan, postaje besmrtn
I već ovdje postiže Brahmanta.¹²

Ovoliko slijedi za čudorednost iz misli o postajanju svega stvora iz vrhovnoga bića i povratku u nj. U svuci pak s višekratnim stvaranjem svijeta стоји nauka o scobi duša (samsâra). Način seljenja ovisi o načinu života: Kad je čovjeku vratiti se u krilo božansko, vode ga onamo znanje i djela i njegovo predjašnje iskustvo. Svaka misao i svaki čin donosi sa sobom dobar ili zao plod. Tko je bio nečist i previše popuštao osjećalima, ili drugim riječima, tko je neznajša, taj se vraća u krilo materino, da novo

tijelo primi; drugi se na novo rode u nekretnom bilju, svak prema djelima svojim. O djelovanju ljudi ovisi njihovo stanje. Prilike, ukojima se nalaze i sve vremeno zlo samo je neizbjegivi posljedak zla čudorednoga počinjena u predjašnjem jednom životu. K r i v n j a i z a s l u g a su zakoni svemira. „Originalna je to i du boka zamisao — veli Fouillée — po kojoj fizičko stanje svijeta u svakom času vremena slijedi iz njegova moralnoga stanja.³¹ Prema riječima Tainovim nema u brahmanizmu izvanskog udesa, koji bi upravljao život bića: svako biće po svojoj griješki ili svojoj kreposti stvara sebi svoj vlastiti udes. Nema ni zakona prirodnih, koji bi vezali dogadjaje, ovi su vezani samo zakonom čudorednim. Po svojoj vlastitoj prirodi, sreća se pridružuje vrlini i nesreća zloći kao sjena tijelu. Svako je djelovanje, krepreno i griješno, prirodna sila, a sva djelovanja, i krepna i griješna, uzeta zajedno jedine su sile prirodne. O njima ovisi svakovremeno stanje svijeta, koji je tako kao cjelina posljedak moralnih (čudorednih) zakona. Pa ako se u svijetu mnoštva, u svijetu pri-vidjanja čini, da vladaju drugi zakoni, z a k o n č u d o r e d n i j e d i n i j e z a k o n z b i l j s k o g a s v i j e t a. Misao o čudorednosti kao vrhovnom zakonu svijeta i kao jedinom zakonu zbiljskoga svijeta jedna je od najvećih misli, što ih je zamislila vjerska metafizika indijska. — S metafizičkim ovim mislima u skladu je i ovisi o njima određenje života i svrha mu.

Nazrijevajući u čovjeka očitovanje božanstva uništije čudorednost brahmanizma samostalnost pojedinca (autonomiju), zašto se i nije mogla u tom shvatanju razviti čudorednost jake odlučne volje, ni čudorednost izrazite ličnosti: čovjek se gubi u vrhovnom biću kao dio nemajući samostalna bitka za sebe. Za to mu se i ne može postaviti kao cilj razvoja samostalnost, koja bi ga odijelila posvema od najdubljega osnova svega bitka, nego se upravo obrnuto traži od njega, da se što više udube u božanstvo, da bude s ātmanom jedno. Etika (nauka o čudorednosti) traži od čovjeka, da se odreče svijeta, koji je samo prividaj, i da se preda samotnom razmišljanju i molitvi. Ujedno je s panteizmom brahmanskim u svezi i to, da čudorednost njihova traži pregaranje i trapljenje (tapas): želje prikivaju čovjeka uz pojavnji svijet i odbijaju od vrhovnoga bića; valja zatomiti želju u srcu; odreći se zemaljskih dobara i živjeti u siromaštvu valja

onome, koji hoće da se ujedini s Brahmom. Kada se smrtnik riješi požuda, koje su u srce njegovo prodrle, onda postaje besmrтан, onda uživa čisto bivstvo Brahma. Ova trapnja i pregaranje, ova askeza prelazi nužno u mirovanje, k v i j e t i z a m (quies, mir) koji se sastoji u tom, da se čovjek odreče i djelovanja i utjecanja na ovaj pojavnji svijet, da se odreče pomoći tijela svoga i da tako bude nepomičan, kao nepomičan što je i Brahma.

Put do tога cilja vodi kroz četiri stupnja. Na prvom je stupnju čovjek učenik brahma (brahmaçarin): on radi za brahma, a ovaj ga uči Vede. Sa ženitbom stupa on u drugo doba, gdje postaje otac obitelji (gṛhastha). Kad ostari i djeca mu odrastu, ide kao pustinjak u šumu (vānaprastha) i zamišlja se u božansko biće, napokon se — i to je stupanj potpune pobožnosti, koji samo neki postižu — odreče svega i kao prosjak živi od milostinje drugih ljudi. Onda je postao sannyāsin.¹⁴ Ovim stupnjevima hoće se da izgladi opreka, koja nužno nastaje izmedju čudorednoga idealja i životnih potreba. Nema sumnje, da sva ta čudorednost ima nešto prisiljeno, umjetno, neprirodno.

Čudoredni idejal pustinjakov ne može da postoji sam za sebe i ne da se općeno provesti u konkretnom životu. On treba kao osnov drugi jedan ideal umjereniji i niži, koji će bar donekle računati sa zajedničkim životom i skrbiti za životne potrebe svoje i onih savršenijih. Čudoredni ideal nije dakle općen i ne mogu svi da se u njemu spasu. Najveći dio ljudi upućen je na to, da djelovanjem skrbi za potrebe života zemaljskoga, kako će drugi odabrani, savršeniji za sebe i za njih ostvariti čudoredni ideal.

U drugu ruku ne valja pustiti s vida čudorednu vrijednost brahmanizma, koja mu dolazi od shvaćanja medjusobnoga odnošaja bića. Kako su sva bića u bogu i po tom zajedničkom osnovu u medjusobnom vezu srodstva, svi se ljudi drže braćom, dijelom jednoga bića božanskoga. S toga se osobito ističe načelo ljubavi k svim bićima, koje je vrelo mnogih čudorednih dobara. Ovo načelo baš kao i nauka o seljenju duša, koje utjecaj na čudoredni život nije neznatan, izvire iz metafizičkih osnova, koji su i kasnije ostali isti i u tom leži historijska znatnost brahmanizma.

Srednji vijek (od g. 500 pr. Kr.).

S U p a n i s h a d a m a se svršuje starije doba filozofije indijske, iza kojega dolazi doba s r e d n j e g a v i j e k a od 500 god. pr. Kr. dalje. Na asketski način života Upanishada nadovezuje Yoga-nauka od Patanjalia.

Askeza u Yoga-filozofiji.

Već u Upanishad je bila razvita misao, da duša ima tri stanja: bdijenje, san sa snima i tvrdi san. Prvo je stanje, kad je duša zasljepljena od māye, drugo, kad odbaci od sebe, što je tjelesno, te besnena gleda tijelo, što spava, a treće, kad je kao mrtva. Bdijenje, sanjanje i tvrdi san tri su stupnja ātmana, od kojih se treći drži za najviši cilj, za najveće blaženstvo. Yoga-nauka postavlja i četvrti stupanj (turiya), koji je

postojano znanje

Od znanoga nerazlično,
Koje svagda zna Brahmana;
Od vječnoga vječno se zna.

Ovaj postup se sastoji u tom,
Da silom svi porivi
Duga bivaju potisnuti, —
Drukčije nego u tvrdom snu.

Duh naime ugasne u tvrdome snu,
Ali ne ugasne, kada je potisnut,
Nego Brahmanom, neustrašivim,
Postaje, sámo svjetlo spoznaje.¹⁵

Onda duh ne spoznaje ni prema unutra sebi ni prema vani svijet, niti je svijestan ni besvijestan, nevidljiv, nepojmljiv, umiren, blažen, bez vremena, — takav je četvrti stupanj, ujedno najveći. U ona tri je samo četvrtina spoznaje, u ovom četvrtom tri četvrtine.

Razni sustavi.

Yoga-filozofija je asketski elenuenat u brahmanizmu dotjerala; glavno joj je trapljenje i kontemplacija. Osim sustava Yoga proizшло je iz vedske filozofije više sustava, koji su više

ili manje ostali u istom krugu misli. Nyāja od Gōtāme je sustav logike; ali se rješavajući probleme ne udaljuje od spoznajnoga stanovišta brahmanskoga doba; strogo se Upanishada drže dva sustava Mīmānsā, koje jedan dio potječe od Jaini - a i Vedānta. Kao udžbenik Vedante vrijedi Brāhma-sūtra od Bādarāyaṇe, komentirana od Čāmkare, atomističku nauku zastupa Vaiśešikam od Kaṇade. Od slobodoumnih sustava vrijedno je spomenuti materijalistički sustav Cārvāka, koji -- kako veli Deussen — frivolnošću i cinizmom svoju zapadnu braću, ako je moguće, prestiže; slobodoumna je Jaina, vjerska sljedba Jinei Bauddha, sljedba Buddhina. Kovome posljednjem smjeru vodi Sāmkhya filozofija od Kapile;¹⁶ u današnjem obliku joj je autor Içvara Kṛṣṇa; kao učenik ovoga smjera spominje se i Gāudapāda.

I Sāmkhya-filozofija postavlja spasenje kao posljednji cilj, ali spasenje -- bez boga, i tu se razilazi s pravovjernim sustavima Mīmānsē i Vedānte. Sāmkhya naime ne polazi od metafizičkoga monizma, da je sve u vrhovnom biću, nego od iskustvenoga dualizma, da postoji tvar i mnoštvo duševnih bića. Postavljajući u oštru opreku obadva principa poriče se tvari zazbiljnost, kao jedina prava zazbiljnost ostaje duševni princip. Što naime više duh sebe sama spoznaje, to više zaostaje za njim tvar u zazbiljnosti. Svijet je pričin, zazbiljan je samo duh. Napokon se cilj svega teženja i spasenja postavlja u oslobođenje duha od tvari; ovaj se spašava, kad spozna (ne istovetnost svoju s Brahmanom nego) razliku svoju od tvari; onda se ne sastavlja više s tvari, on je oslobođen od daljnega seljenja.

Racijonalizam Sāmkhye sastoji se u tom, što drži, da je umom moguće spoznati cilj ljudskoga djelovanja i da ga čovjek sam može postići bez pomoći Brahmanove. U posljedcima svojim ona se približuje, gotovo podudara, s brahmanizmom; spoznavši svijet kao pričin i tvar kao nezazbiljnu odvraća se od svijeta tvari; tako nastaje ista čudorednost odricanja i trapljenja kao i u brahmanizmu; slijedi li ona iz panteističkoga monizma ili iz gotovo ateističkoga dualizma, posve je svejedno. I Sāmkhya uzima, da duša ne propada s tijelom, nego i dalje živi -- samo što je po njoj moguće i potpuno oslobođenje za uvijek, dok se po brahmanskoj nauci iza odredjena vremena „na početku stva-

ranja“ i opet vraćaju sve duše u tvar. I misao o seljenju duše zajednička je, kao što je zajednički i pesimizam. „Atman je tvoja duša, tvoj unutrašnji upravljač, besmrtni, što je od njega — različno, bolno je“. Sa spoznajom te razlike duha od tvari u Samkhya filozofiji i individualnoga duha od općeuoga **apsolutnoga** u brahmanizmu nestaje i volja k životu, te sve nastojanje ide na oslobođenje, spasenje. U tom je nastojanju čudorednost Sāmkhya-sustava ipak više aktivna, nego brahmanska. Ovdje se spasenje postizava tim, da čovjek uroni duhom i srcem u bivstvo velikoga Brahme, ali gdje je čovjek sam sebi prepušten, tamo je spasenje borbom i radom mučno postignuti, cilj, koji je upravo za to, jer je neovisan od milosti Brahmanove, za svakoga jedan i svakome pristupan. To je i razlog, zašto je posljednji cilj brahmanizma — **svetost**, a Sāmkhya-filozofije — **kreplost**. Onaj je više teoretičan, po njemu je spasenje spoznaja metafizičkoga osnova svijeta, ovaj je više praktičan: spasenje je posljedak čudorednoga djelovanja.

Buddhizam.

Na osnovima Sāmkhya-filozofije uzdiže se buddhistička nauka, kojoj se kao začetnik spominje Gotama Buddha (što znači prosvjetljeni). Rodjen oko g. 560. u gradu Kapilavastu od kraljevskoga roda Sākyja, umr'o je oko 480. pr. Kr.¹⁷

Buddha se odvraća od svega teoretskoga raspravljanja, on zabacuje sve umovanje brahma o bivstu božanskog bića, o duši, raspravljanja o životu onkraj groba i o besmrtnosti; njemu ne treba spoznajna teorija ni poznavanje prirode; glavno mu je čudoredni život. On polazi od pesimističkoga nazora, da je življenje bolno, i jedina mu je teoretska pretpostavka, da je uzrok boli neznanje. Ovo neznanje nestaje sa spoznajom četiri istine, koje preko osmerodjelne staze vode k cilju, unirvanju.

„Dvije su skrajnosti, od kojih mora biti daleko, tko duhovni život vodi. Koje su to dvije skrajnosti? Jedna je život u nasladi, u veselju i užitku; ovaj je nizak, neplemenit, neduhovan, nedostojan, ništav. Drugi je život trapnje: ovaj je turoban, nedostojan, ništav. Od ove dvije skrajnosti je savršeni daleko,

on je spoznao put, koji u sredini leži, put, koji oči otvara, i duh, koji vodi k miru spoznaje, k prosvjetljenju, u nirvânu. A koji je to put u sredini, što ga je spoznao savršeni, koji otvara oči, duh, koji vodi k miru, spoznaji, prosvjetljenju, nirvânj? To je ova sveta o s m e r o d j e l n a s t a z a, koja se zove: prava vjera, prava odluka, prava riječ, pravi čin, prav život, prava težnja, pravo mišljenje, pravo udubljenje. To je put u sredini, koji je spoznao savršeni, koji vodi k miru, spoznaji, prosvjetljenju, nirvâni.

To je, pustinjaci, sveta i s t i n a o b o l i: porod je bol, starost je bol, bolest je bol, smrt je bol, s nedragim zajedno živjeti je bol, od draga rastavljen biti je bol, ne postići, što se želi, je bol, u kratko, peterostruko držanje uz svijet je bol.

To je sveta i s t i n a o p o s t a n j u b o l i: to je želja za bitkom, koja vodi od rodjenja k ponovnom rodjenju, zajedno s ugodom i požudom, koja tu i tamo veselje radja; želja za na-sladom, želja za postajanjem, želja za moći.

To je sveta i s t i n a o p r e s t a n k u b o l i: ugašenje žedje potpunim uništenjem požude, napuštene, kad se čovjek riješi, kad se oslobodi, kad joj ne da mjesta.

To je sveta i s t i n a o p u t u k p r e s t a n k u b o l i i to je o s m e r o s t u p n i p u t, koji se zove prava vjera, prava odluka, prava riječ, pravi čin, prav život, prava težnja, pravo mišljenje, pravo udubljenje.

Ja sam spoznao to i gledao: ne može propasti duha mojega spasenje, to je moje posljednje rodjenje i ne ću se u buduće više roditi“.¹⁸

Posljednji je cilj postići nirvânu. Što je nirvâna, nije lako reći; toliko je stalno, da je krivo držati je uništenjem bitka, prije-lazom u ništa, te Oldenberg ima pravo, kad drži, da se unutar buddhističkoga mišljenja i ne može pitati, znači li nirvâna bitak ili uništenje bitka; to pitanje стоји izvan granica buddhističke nauke. Pojam nirvâne nastao je u brahmanskoj nauci, i ondje znači, što i prvotno riječ znači, ugasnuće, uništenje osobnosti. U buddhizmu je ona oslobođenje od boli, blaženi kraj svih ne-volja, potpuna sreća, za kojom se ovdje uzalud teži.¹⁹

Buddhizam prema brahmanizmu.

Postignuće toga cilja ovisno je od života pojedinčeva, kako se sastavlja iz svega njegova djelovanja; iz brahmanizma uzima se i nauka o ponovnom rodjenju i seljenju duše, dok očišćena ne steče blaženo stanje, nirvânu. Buddhizam se uzdigao i nad kaste: po njemu nije spasenje ovisno o tom, kakova je tko roda, i nijesu samo brahmani pozvani k spasu; svaki može postići vrhovni cilj, ujediniti se s Brahmanom. Tko nema željâ, tko podnosi nepravdu, udarce i okove, tko je blag i ustrpljiv, tko ne bije i ne ubija živo biće, tko udaren ne užvraća, tko je i s neprijateljem blag, taj je pravi brahman. Buddhizam osobito ističe načelo jednakosti i načelo ljubavi, traži potpuno uništenje egoizma (ljubavi k sebi) i na drugoj strani potpuni altruizam, s kojim je osnovana čudorednost skrajnje blagosti, poniznosti i ustrpljivosti. Značajan je u tom pogledu jedan razgovor izmedju Buddhe i učenika njegova Pûrne. Ovaj je naime htio, da putuje u neki divlji kraj, da ljude uči novoj nauci čudorednoj: „To su ljudi — reče Buddha — žestoki, okrutni, nagli u srdžbi, bijesni, preuzetni. Ako ti bace u obraz zle i drske riječi, ako se u srdžbi stave protiv tebe, što ćeš misliti onda?“

„Ako mi bace u obraz riječi zle i drske, evo što će misliti: To su sigurno dobri ljudi, koji mi dobacuju u obraz ružne riječi, ali oni ne udaraju na me ni rukom ni udarcima kamenja“.

„Ali ako te udare rukom ili udarcima kamenja, što ćeš onda misliti?“

„Mislit će, da su ovi ljudi dobri, da su mili, jer me ne udaraju batinom ni mačem“.

„Ali ako te udare batinom ili mačem?“

„Dobri su ti ljudi, ljudi mili, koji me udaraju batinom i mačem, samo kad mi ne oduzimlju potpuno život“.

„A ako ti oduzmu i život potpuno?“

„To su dobri ljudi, to su ljudi mili, koji me s tako malo боли oslobadjavaju tijela puna nečistii!“

„Dobro, dobro, Pûrna, ti možeš stanovati u kraju onih barbarâ. Idi, Pûrna, oslobođeni oslobadjaj, utješeni tješi, prijevši do nirvâne posvema učini, da i drugi onamo dodju!“²⁰

Vrijednost buddhizma prema brahmanizmu leži upravo u tom, da je proglašio vjersku jednakost i stvorio čudoredni ideal jedan za sve; tim dakako nije kazano i to, da taj čudoredni cilj mogu svi postići. Naukom o boli i preziranju svijeta, svojim četirima istinama postavlja on čudoredni ideal tako visoko, tako daleko, da mu nestaje sveze s realnim životom. Iz potrebe približiti ga potrebama i zahtjevima društvenoga života nastaje u čudorednosti dvojaki ideal, jedan viši (esoterički) nedjelovni ideal pustinjaka i drugi niži (eksoterički), koji se sastoji u djelovnom očitovanju dobrohotnosti, u neograničenoj ljubavi k drugima, koja s najvećom blagosti podnosi uvredu i pogrdnu, silu i nepravdu. No ako i jest dobrohotnost najobilnije vrelo čudorednih dobara, ne valja ni njezinu vrijednost precijeniti na štetu drugih vrela, iz kojih jednakovo izvire obilje čudoredno vrijednih čina. Pa ako je možda kad god (i u čudorednom pogledu) bolje koju nepravdu podnijeti i koju bol zatomiti u srcu, ne smije se podnošenje nepravde u opće staviti kao čudoredno opravданo. Braniti pravo svoje i tudje čudoredna je dužnost, koja kad god može biti i preča od dobrohotnoga popuštanja, te ni načelo dobrohotnosti ne valja proširiti na štetu načela prava i pravde, jer i — što je pravo, bogu je drago.

Napokon valja spomenuti i to, da buddhizam i brahmanizam, imajući pred sobom samo transcendentni cilj: ujedinjenje s Brahmanom, koliko god su pri tom razvili čudorednost duroke ljubavi, toliko im nedostaje na drugoj strani smisao za čudorednost gradjanskoga života; kreplosti gradjanske nijesu u čudorednom idealu došle do izričaja, koji im u cjelini čudorednoga života pripada.

Perzijci.

Indijcima, s kojima su imali i zajedničku u pradomovini vjeru, najbliži su Perzijci. Indoijanski zajednički elemenat se u njih pročišćuje i uzdiže do razborita i trijezna shvaćanja o životu. Kao najstariji reformator vjerski u Perzijanaca spominje se Zarathustra (Zoroaster), njemu se i pripisuju svete knjige Avesta, koje su za Perzijce isto, što Vede za Indijce.

Po indijskom mišljenju je osnov svemu u svijetu jedno božansko biće. Mišljenje perzijsko izvodi sve stvorene iz dva

osnova (principa) : iz svjetla i tmine, dobra i zla, što ih predstavljaju božanstva Ormuzd i Ahriman. Iz dualizma ovoga nužno proizlazi borba. Borba je i svijetu značajna. Tu se bori dobar duh Ormuzd sa zlim Ahrimanom, svjetlo s tminom, krepot s ojačinom, duh s tvarima. Oni se bore o vlast. Konačno će uzmaknuti tmina pred svjetлом i zlo ispred dobra, smrt pred životom. Pobjeda je Ormuzdova sigurna. To su metafizičko-religiozne predpostavke, koje i život ljudski čine borbom, u kojoj se onome, koji vrši zakon, zajamčuje i konačna pobjeda. Glavni zahtjev u Perzijanaca smjera na djelatnost, na ostvarenje čudorednih dobara. Ne traži se izbjegavanje zla, nego borba s njim, ne mir nego rad. Po tom čudorednost postaje više aktivna od indijske, koja u svakom koraku prelazi u kvijetizam volje. Razumljivo je, da i gradjanski život dolazi do veće vrijednosti, dužnosti građanske stavljaju se u isti red s vjerskim. Čovjek, koji obradjuje polje svoje i uzdržava kuću svoju, toliko je učinio, kao onaj, koji žrtvuje stotinu žrtava. Perzijska se čudorednost ne odriče zahtjeva smiriti se u Ormuzdu i traži u vjeri svoje završenje, ali kako ne prelazi u ideal brahmanskoga posmatrača, ni Yogina askete, ni buddhističkoga pustinjaka, postaje pravednija prema zahtjevima zemaljskoga života. Slobodna od indijskoga pesimizma ona je čudorednost vedra života i rada, a ne čudorednost umiranja i mira. Radi zla u svijetu ne odriče se svijeta niti nemocno pred njim uzmiče, nego u borbi ga prevladava i uzdiže se do vedre visine, otkud i život dobiva smisao i sadržaj.

Perzijcima manjka bujna mašta, koja vlada indijskim mišljenjem i vodi ga preko činjenica iskustva u nedosežnu i nedoglednu neizmjernost, gdje se gubi u mističnom liku Brahmana. Nije tim kazano, da Perzijci u opće nemaju fantazijskih tvorevina, ali je stalno, da mašta ne upravlja mišljenje njihovo, već se ono drži iskustva i računa s potrebama praktičnoga života. Otud mu i sva trivenost i razboritost, koju su već stari Grci pohvalno isticali, a i danas se drži nazor njihov vjerski kao najčišći i najrazboritiji od svih, što ih je istok stvorio.²⁴

Babilonci.

Trijeznošću svojom i razboritošću srođno je njihovo mišljenje mišljenju semitske rase, koje je jedan dio prodr'o

u dolinu Eufrata i osnovao ondje državu i došao do kulture, koja seže u veliku daljinu i koju danas umijeće i znanost ispod ruševina, iz kraljevskih grobnica uskrisuje. Spomenici te kulture sežu u treću tisuću godina prije Krista i pokazuju već vrlo razvito gospodarstveno stanje i uredjene pravne odnošaje, kako se vidi i iz zakona kralja Hammurabia (oko 2250 pr. Kr.)²², koji je male državice ujedinio. Isto su tako imali Babilonci obilnu epsku mitologiju i kozmologiju. U prirodnim silama su nazrijevali očitovanje bogova, te se osobito razvila magija (čaranje); u svezi s njom aстроlogija (gatanje i vračanje prema položaju zvijezda), kojih su ophodnju i međusobne odnošaje izračunali. I bogove su podijelili u skupine po 7 i 12 prema planetima i zviježđu; njima bi onda pripisivali utjecaj na udes države, značaj i čud ljudi i sudbinu prema tome, pod kakovom se tko zvijezdom rodio, prema njihovu bi položaju proricali budućnost. Kako se god o tom sudilo, pokazuje ovo gatanje, da je sve mišljenje njihovo bilo pod utjecajem vjere. Bogovi su nebeski gospodari čovjeka, čijim udesom upravljaju, daju mu život, duševne darove i tjelesne sposobnosti i oduzimaju; oni su gospodari nad sudbinom, životom i smrću, srećom i nesrećom ne samo pojedinaca nego i naroda. Oni su kraljevi nad kraljevima, koji bdiju nad zeinljom, oni su čuvari čudoredja, osvetnici zla. Nad svim božanstvima, među kojima se ističe Anu gospodar neba, Bel gospodar zemlje i zemaljskih sila, i Ea, bog mora i voda, stoji Marduk, kojemu slavu pronosi priča o stvorenju, u kojoj se opisuje borba Marudukova sa zmajenim Tiamatom, i onda kako Maruduk stvara iz Tiamatova tijela nebo i zemlju; napokon ostalo sve u prirodi; određuje godišnje doba i krugove svijeta; stvara životinje i najposlijе stvara Ea iz zemlje čovjeka. No bogovi se rasrde na ljudski rod i odluče ga potopiti. Ea hoće da spase ljude i zove vjernika Hasisadru, da gradi brod i spašava ga.²³

Izraelci.

Priča ova nastala je najvjerojatnije u južnom dijelu Mezopotamije, koji obiluje poplavama i od onud je prešla k Izraelima, kojih kozmologiju podaje prva knjiga Mojsijeva. Koliki je utjecaj babilonske kulture bio u Kanaanu, kad su onamo

došla plemena izraelska, danas je vrlo prijeporno pitanje, ali svakako će biti pretjerana misao, koja na babilonsku kulturu hoće da svede nazore o svijetu i mitologiju svih naroda (t. zv. panbabylonizam).²⁴ U tu skrajnost ne mora se upasti, ako se i pripše veliki utjecaj babilonskoj kulturi; utjecaj njezin na Izraelce preko Kanaanejaca ne da se poreći, no uza sve to ostaje m o n o t e i s t i č k a i d e j a i t c o k r a t s k o u r e d j e n j e n j i h o v o najveće i najslavnije djelo“, kojega ih dosada nije ni p a n b a b i l o n i z a m lišio. Njihov je bog Jahve, on je kralj naroda, što ga je sebi izabrao; on mu je oslobođitelj iz bijeda, koji ga vodi u obećanu zemlju, gospod, kojega proroci naviještaju. Svijest, koju su o sebi imali kao odabranom narodu, povukla im je još granice prema drugim narodima i tim su sačuvali od izvanjskih utjecaja vjeru svoju, u kojoj je ideja božanstva najčišće i najuzvišenije bila shvaćena. Jahve je sveto i pravedno biće, koje ljubi narod svoj, ali ga i pedepše, kad se odmetne od njega. U onom odlučenju i leži uzrok, zašto vjera njihova nije samo državna, nego i narodna: ona prodire ne samo sav život pojedinčev i državni, stvarajući teoretsko uredjenje, nego se istovjetuje posve s narodnošću: ljubav k narodnosti postaje i ljubav k vjeri i obrnuto. Država i narodnost prožeta je i upravljana vjerom; unutar vjere ostaje i mišljenje njihovo kroz sve vrijeme narodne ujedinjenosti i slobode. Za to i nije toliko ekstenzivno, premda je narod od prirode bogato nadaren, koliko intenzivno u smjeru čudoredno-religioznom. Na tom području leži i njihova historijska vrijednost i utjecaj, koji je po kršćanstvu presegao daleko izvan granica Palestine; o tom utjecaju, koji se osniva na sadržanoj vrijednosti njihove vjere, bit će govora na drugom mjestu.²⁵

Kitajci.

Govoreći o istočnim narodima valja da se spomenu i Kitajci.²⁶ U njih se kao pravi mislilac i čudoredni reformator navodi K o n g - t s e iz porodice Kong, poznat pod imenom Confucius, što je nastalo od kriva imena Kong-fu-tse.²⁷ Čudorednost njegova nije nastala u vjeri nego u prirodnoin redu, i sastoji se u skladu sa „zakonom neba“. U tom formalnom odredjenju podsjeća mnogo na čudorednost grčku, ali nije toliko

utilitaristična kao ova. Osnovna misao Kong-tse-ove čudorednosti je podredjenje pod zakon svijeta, koji je i um svijeta; iz ove osnovne misli izvodi se podredjenje zajednici i poslušnost prema roditeljima i glavarima. Glavne su krepstosti: pravednost i čovjekoljubivost. „Mudroga je ponašanje uvijek djelovna nikad neumorna čovjekoljubivost“.

Kako Kong-tse promatra čovjeka uvijek u svezi s općenim redom svijeta, razumljivo je, da svakome pojedincu ograničuje krug djelovanja. Sebe nadvladati i pravo upotrebljavati razum, znati granicu svoga dosega, to je sredstvo za postignuće čudo-rednoga cilja. „Ne gledaj i ne slušaj, a da se ne poslužiš razborom, ne govori bez njega, to su načini prevladavanja sama sebe“. — Za to se preporučuje umjerenost. „Srednji je put staza mudrosti. Malo ili ustraje na njem. Oprezni i uzdržaljivi rijetko će pasti u zabludu“. Egoizam se zabacuje. „Tko samo na svom interesu radi i sam prema tome načelu radi, najvećega je preziranja vrijedan. „Sve ljude treba ljubiti i raditi prema njima, kako bismo željeli, da oni rade prema nama“. Iz vršenja dužnosti i djelovne ljubavi k čovječanstvu satvara se stanje s a v r š e n s t v a: krepst je usavršenje čovjeka samoga. Čudorednost se Kong-tseova tako ne uzdiže nad prirodne granice ljudskoga bića, ona ne traži oslona u vjerskim mislima — ali se s druge strane i ne gubi u misticizmu kao indijska. Sustav Lao-tse-a, savremenika Kong-tse-ova, podsjeća mnogo na indijsko mišljenje. Kao osnov svega bitka uzima Lao-tse bezimeno neodredjeno božanstvo, koje se može zvati Tao. Ovo se božansko očituje kao nebo (duh) i kao zemlja i očituje se u čovjeku, koji ujedinjuje u sebi zemlju kao materijalni princip i nebo kao princip duhovni. Iz boga Tao izviru sva bića, ali ne isijevanjem, kao kod Indijanaca, nego stvaranjem i u njega se vraćaju sva. I osnovi su čudoredni ovdje isti kao u Indijanaca: čudoredni je ideal sveti čovjek, koji se nastoji približiti Tao-u, približenje se postizava spoznajom Tao-a. Znalač čovjek prezire osjetnost, cijeni samo razum, te je bez želja: „Tko je uvijek bez želja, taj gleda božju duhovnost, tko uvijek želje ima, gleda njegovu vanjštinu.“²⁸ Svet je čovjek i pravedan i popustljiv, ljubezan i milosrdan, jednom riječi gotov — brahman ili buddhista. Krepstan čovjek, koji Taoa spoznaje, najbolji je vladar. Lao-tse za to od vladara traži, da budu sveti

ljudi, jer će onda biti pravedni i čestiti. Vlast bez čudoredja ništetna je: samo zakonima upravljati nemoguće je. Što više za branu i ograničenja, to više tatova i razbojnika. Drugih mislilaca, koji se dijelom uz Lao-tsea, dijelom uz Kong-tsea prislanjaju, većinom su samo imena poznata (Jang, Mich, Tsvang). Kao nastavljač nauke Kongtsove, koji tu nauku primjenjuje na politički život, spominje se Meng-tse (Mencius 371—288. pr. Kr.) On drži narod više vrijednim i plemenitim od vladara. Tirane smatra razbojnicima i drži ih vrijednima jednake pravde i kazni kao obične razbojниke. Nadalje zabacuje kaste i ropstvo i dopušta samo dva — kako misli u prirodi osnovana — razreda, jedan, koji radi duhom, te mu pripada upravljati ljudima, i drugi, koji radi rukom, te mu pripada hranići one, koji upravljaju. Takav je prirodni zakon. Na vladare se tuži, da narod nepromišljeno uvlače u nevolju i drži pravednu konstituciju jedinim izlaskom iz društvene bijede.²⁹

Egipćani.

Više nego sa spomenutim narodima dolazili su Grci u doticaj s Egipćanima,⁴ kojih se utjecaj kad god i precjenjivao. Za mnoge se Grke zna, a za mnoge se držalo, da su bili u naučima kod Egipćana, ali o tom, kakove su bile te nauke, malo se znade. Stalno je, da su mnogo njegovali matematiku i da su se naukom bavili isključivo svećenici, ali misao, da su tu nauku držali tajnom, danas je napuštena. Osobito je bilo razvijeno poštovanje mrtvaca. S tim je u svezi, da se misli kreću ponajviše oko života po smrti, i da su u najužem dodiru s vjerom, da ovise o njoj. I na Grke su utjecali poglavito u vjerskom pogledu. Od njih je valjda u Grčku preseljena i misao, da se duša seobom očišćena smiruje u društvu bogova. No da ni ovaj narod, s kojim su Grci u vrlo živahnom saobraćaju stajali, nije imao ni dubljega ni trajnijega utjecanja, dovoljno pokazuje, da se zapadno mišljenje može samo umjetnim načinom svoditi i osnivati naistočnim sustavima. Zapadno mišljenje je razvoj duha zapadnoga, koji ima svoje samoniklo vrelo u filozofiji grčkoj.



KNJIGA PRVA.



POVJEST NARODNE GRČKE FILOZOFIJE

OD PRVIH POČETAKA DO SMRTI ARISTOTELOVE

(600-322. PR. KR.)



ODSJEK PRVI.

§. 1. Filozofija grčka i njezin razvoj.

Povjest se filozofije počinje s grčkim umovanjem. Nije duduše filozofija grčka ni prva ni najstarija; baš nasuprot: ona se javlja, kad su najslavniji dani istočne filozofije već davno prošli. I grčka je duduše slava davno jenjala, od gradova slavnih ostadoše samo ruševine kao svjedoci ponosne im negda veličine i sjaja, ali duh grčki i danas još živi: još danas provejava on sve zapadno mišljenje, i na prosvjeti grčkoj počiva sva zapadna prosvjeta. To podaje filozofiji grčkoj u razvoju zapadne kulture prvo mjesto.

Istočna filozofija nije prešla u zapadno mišljenje, nije postala dijelom zapadne kulture niti je utjecala na njezin razvoj. Babilon i Ninive propadoše davno prije, nego se našao baštinik, da preuzme prosvjetna dobra njihova i da ih razvije i usavrši. Indijci su bili daleko i s Perzijcima se razmjerno kasno upoznao zapad, a kad se upoznao, našao se kao neprijatelj, protivnik neprijatelj protivnikove prosvjete. Egipćani pak zakriše svoje znanje koprenom otajstvenosti, koju su samo odabrani smjeli da podignu. Uz to je sva istočna filozofija ostala trajno pod utjecajem priče i vjerovanja. Umovanje je njihovo svagda bilo ovisno od fantazijskih tvorevina narodne mašte i nikad se nije uzdiglo do umnoga shvatanja svieta. Svijet je za njihovo mišljenje bio prepun samovoljnome utjecaju poosobljenih prirodnih sila, na ljudsku zamišljenih božanskih bića, te nijesu mogli razviti misao o medjusohnoj svezi dogadjaja, kako slijede jedni iza drugih i iz drugih: oni u kratko nijesu mogli da satvore znanost. **S v i j e t j e u s v j e t l u t o g a u m o v a n j a o s t a o k a o s.** Grcima

pripada prednost, da su se prvi riješili mitskih nazora, pročistili mišljenje od poetičkih misli narodne mašte i udarili osnov umnom shvatanju svijeta, po kojem je sav svijet uredjena cjelina. S grčkim tek umovanjem nastaje znanost, koja ide za tim, da u prirodi rasipane i porazbacane oblike pojavnje svede na jedan ili više uzroka, da ih u misli ujedini, uredi i sastavi u cjelinu. *P o t o m u m n o m p o s l u p o s t a j e s v i j e t k o z m o s.* Grci su prvi shvatili, da je um osnov redu u prirodi, dovinuli se spoznaji o zakonitosti svega bivanja, osnovali znanost i za to se s njihovim umovanjem počinje povjest filozofije. — Od umovanja istočnih naroda došla je na zapad tek po koja misao, i to preko Grka, ali na sam razvoj zapadnoga mišljenja nijesu utjecali. Grčko je mišljenje kao vrelo svjetla rasposlalo sjajne svoje trake na sve strane zapadnoga svijeta i proslijetilo nazor o svijetu i o životu svih zapadnih naroda: grčka je filozofija udarila osnov svoj kasnijoj filozofiji, osnovna načela njezina bila su i kasnijem umovanju temelj. Na njoj počiva sva umna zgrada filozofije evropskih naroda. U tom je golema njezina vrijednost za razvoj općene prosvjetne misli. Uzme li se na um još i jednostavnost razvoja njezina i preglednost,¹ pa jasnoća, kojom su kraj maloga razmjerno opsega svoga znanja razvili osnovne oblike umnoga shvatanja svijeta i života sa svih mogućih pogleda, onda je razumljiv utjecaj grčke filozofije na sve kasnije sustave filozofske, te se kasnija filozofija rješavajući svoje probleme od vremena do vremena vraća na nju i na njena rješavanja.

Samoniklost filozofije grčke.

Filozofija je grčka samonikla. Grci sami nijesu svagda imali toga suda o svojoj filozofiji već su držali, da joj valja izvor tražiti u istočnih naroda. No činjenica je, da je ta misao potekla od istočnjaka samih. U aleksandrinsko vrijeme egipatski su se svećenici pozivali na to, da su neki grčki učenjaci bili u njih i poprimili njihove nauke i uredbe, kako je pisano u njihovim starim knjigama, dok su na drugoj strani židovski učenjaci aleksandrinskoga doba, a po njima kasnije i kršćanski govorili o utjecaju Mojsije i proroka na filozofe grčke. Što se više poznavala istočna filozofija i što se nalazilo više sličnih

ili jednakih misli, to se više vjerovalo u istočnjački utjecaj. I u novije su vrijeme neki učenjaci dokazivali istočnjačko porijetlo (A. Roeth, Gladisch); mišljenje je ovo pobjeo Edward Zeller u velikom djelu svojem: *Filozofija Grka u njezinom povjesnom razvoju*.² Misao naime o istočnom porijetlu grčke filozofije osniva se na dva razloga, a to su: predaja i unutrašnja srodnost nekih sustava grčkih s nekim u istočnih naroda.

No Zeller ističe ponajprije, kako vijesti o tom utjecaju nijesu dosta pouzdane, a uz to i ne govore za neposrednu ovisnost grčke filozofije od istočne, nego tek o tom, da su istočni narodi dali Greima nekih poticaja u pojedinim naukama, što se može i mora dopustiti, a da se uza sve to ne dopušta, da je razvoj same filozofije grčke pod neposrednim utjecajem istoka. Grci nijesu nijedan sustav napravo presadili s istoka, nego su primljene s istoka poticaje prilagodili svojoj prirodi i tako stvorili narodnu grčku filozofiju.

Ni drugi razlog za ovisnost Grka od istoka ne dostaje; jer se mogu naći „pojedine predodžbe i običaji, pa i cijeli nizovi njihovi u odijeljenim prosvjetnim područjima, koji su međusobno slični, mogu se osnovne misli na oko ponavljati, a da otud ne treba zaključivati na povjesnu svezu. Kod analognih (sličnih) naime uvjeta razvoja naći je uvijek, osobito kod naroda po porijetlu srodnih, mnogo dodirnih točaka, sve ako ti narodi i nijesu bili ni u kakvom međusobnom saobraćaju“. Što je Zeller ovako ustvrdio, pokazala je kasnija etnografija. Navlastito je istakao Bastian,³ da su zajedničkim pojavama uzrok zajedničke osnovne predodžbe, koje svagdje dovode k jednakim oblikovanjima, gdje se jednakci uvjeti nadju. Zato i mogu biti među narodima mnoge sličnosti, a da ih ne valja svestiti jedne na druge, budući da su mogle nastati i samostalno. U opće valja držati, da se sva kultura podiže iz elemenata, koji se po jednakim zakonima razvijaju, ali se ne razvijaju jednoliko (Bastian). Napokon Zeller⁴ ističe i raznolik značaj grčke filozofije i istočne: istočni narodi nigdje nijesu nastojali prirodnim načinom protumačiti svijet, nego im mišljenje — isprva skloni bistrom i jasnom shvatanju razumskom — naglo zapada u mitsko shvaćanje, te se zato nigdje ne uzdiže nad mitske tvorevine

o postanju svijeta (kozmogonije). Stoga nijesu nigdje stvorili sustava filozofskoga, za kojim bi se Grci povodili, niti su odredili naučni postup (metodu), koji bi bili Grci poprimili. Grčka filozofija upravo nosi obilježe samoniklosti, te joj treba tražiti najdublji izvor u naravi grčkoga naroda: *filozofija je grčka plod zreloga duha grčkoga*

Filozofija grčka djelo pojedinca.

Kad se tako kaže, lako bi nastala misao, kao da je grčki narod sav bio prosvijetljen i uman kao Aristotel i tako plemenita osjećaja kao Platon: djela naprednjih umnika ne bi bila drugo nego puki odraz svega društvenog mišljenja. No to nije tako. Tko poznaje povjest grčkih naroda, znat će dobro, koliko je na javni život njihov utjecala niska mržnja i zavidljivost, koliko je tu bilo nesloge, strasti stranačke i lukava nadmudrivanja, koliko podmitljivosti, da se i ne spominje, koliko je bilo nevjernosti i beznačajnosti, koja je i posloviočnom postala: Graeca fides, nulla fides — grčka vjera, nikakova vjera. Uzme li se sve to na um, onda grčka filozofija postaje velikim dijelom djelo umnoga pojedinca, koji se, nadvisivši srednju mjeru običnoga čovjeka, uzdigao do višega mišljenja i plemenitijega osjećanja, a onda u borbi s dotadanjim nazrijevanjem općenu kulturu povisio: pojedinac i cjelina zajednički rade na razvoju prosvjete, te „povjest grčke filozofije pokazuje općenu, ali ipak ujedno živo individualizovanu sliku duševnoga razvoja u opće“.⁵

Pesimizam. Prirodne prilike zemalja grčkih. Naseobine.

Krivo je i drugo mišljenje, da je sav život Grka bio svečan dan: kao da nad Heladom uvijek samo blago sunce sja i vedri joj se dan smije: dolinama se ore korovi veselih mladića i djevojaka, sve kao da igra, veseli se, pjeva.. „Udesi Grka nijesu bili tako vedri, kako se često po analogiji njihova neba pomislja; to pokazuje povjest, to pokazuje čućenje duboke ljudske boli, koja provejava njihovom tragedijom“ — i kako je u novije vrijeme istakao *B u r c k h a r d t⁶* — njihovom pričom, koja tugaljivom nekom čežnjom podsjeća na sretna, blažena vre-

mena zlatnoga doba. U istinu nije život njihov bio lak i bezbrižan. Helada je skroz gorovita zemlja i što je doline, slabo je rasprostranjena i raširena: to sve čini, te je plodnost zemlje bila razmjerne malena, a oskudnost je od iskona bila u Heladi kod kuće.⁷ Ali upravo te prilike učinile su Grčku velikom. U jednu su je ruku visoke gore štitile od izvanjskih nasrtaja i provala, te je Helada bila najsigurnije zaklonište kulture i kulturnog rada, za koji se hoće mira. U drugu je opet ruku oskudnost upravo silila na živahnji rad i ponuka na veliku djelatnost; a kako je cijela zemlja ne samo okružena, nego i bezbrojnim zaljevima ispresjecana, tako joj je more najprirodniji put otvaralo u svijet, nukajući Grke na trgovinu i dovodeći ih tako u živi saobraćaj s drugim kulturnim narodima, što je bilo od znatna utjecaja na prosvjetljenje njihovo. Ovim je saobraćajem došlo u Grčku obilje novih misli: upoznadoše strane narode, njihove uredbe i život, običaje i nazore, vjerovanje i pjesmu, obred i umjetnost. Sve je to dakako za živi i tvorni duh grčkoga naroda bila obilna hrana, koja ga je okrijepila i podigla na visinu, s koje je mogao sve ove raznolikosti pregledati i ujediniti u jedno. Uz to je razlikost tla u samoj Grčkoj podala prilike za najraznoličniji život i zanimanje, te se razviše već u samoj Grčkoj najraznoličnije uredbe i običaji. Koliko je ta raznolikost tla bila štetna na jednoj strani ne dajući Grcima, da se ujedine u jednu državnu zajednicu, toliko je na drugoj strani bila od velike vrijednosti, jer se Grk već na malenom prostoru stare Helade upoznao s najraznoličnjim oblicima društvenoga, javnoga i privatnoga života i stekao tako u malo znanja razne poglede na život.

Sama pak priroda silila je Grke i izvan njihove oskudne zemlje u bogatije krajeve, gdje osnovaše svoje naseobine. Naseljivanjem ovim povisila se kulturna djelatnost grčkoga naroda: zanimanje inu je postalo mnogostruko, te se po malo razviše sve grane kulturnog rada. Uz napredak materijalni dobio je i duševni život novih poticaja, a kako su prilike tih naseobina bile raznolike, to su se i u raznom smjeru razvili nazori, koje iz matere zemlje onamo donesoše naseljenici. K tomu valja uzeti na um i to, da nijesu bili uvijek najgori, koji su odlazili u naseobine, nego se upravo najodličniji najradije otputio u tudji kraj, da ondje potraži novu sreću. Otkinuvši se od očinskoga

doma postao je i samostalniji prema njegovim tradicijama, a da ipak nije nikad izgubio potpune sveze s njim. Poznavanje narodâ proširilo mu je duševni vidokrug, nove prilike potakoše ga na novi rad, nove misli se porodiše i nove uredbe nastadoše. „Kolonije bile su veliko pokušno polje duha helenskoga, na kojem je ovaj pod najvećom raznolikosti prilika, koja se uopće dadu pomisliti, mogao iskušati svoju sposobnost i razviti zarotke, koji su u njemu drijemali. Stoljeća je trajao svježi i vedri razmahi kolonijalnoga života; na većini su područja mladi gradovi prestigli stari zavičaj: sve gotovo velike novosti od njih su proizašle; a došlo je i vrijeme, gdje je u njima umno udubljenje u zagonetke svijeta i ljudskog života moralo naći stalno sjedište i trajnu njegu“.⁸

Kako su se pak ove kolonije kao vijenac porazmjestile oko stare Helade, tako je ona i kasnije ostala njihov zajednički vez: kolonije podaju početke i iznose nove misli, a onda ih naglo presadjuju na očiščeno tlo, gdje se tek potpuno razviše i usavršiše.

Optimizam djelovanja.

Priroda je Grke obilno nadarila najraznoličnjim duševnim darovima, od kojih Crito i set, pisac grčke književnosti, spravom ističe kao prvu od svih sposobnost za sve poslove. Nagorna djelovanje i očitovanje energije živote tako je značajan po Grka, te sve njegovo mišljenje ide uporedo s djelovanjem, uporedo teorija s praksom. Za to on i teži, da razvije sve svoje sposobnosti duševne i tjelesne. Držanje njegovo u svijetu i prema stvarima u njem je uvijek djelatno, pa za to boli životne i ne dovode do odricanja (resignacije). Nevolje mogu ga pognuti, ali ne satrti, a nesreća ga ne dovodi do negacije volje. Optimizam grčkoga temperamenta, koji je tvoran, plastičan, svagda upravljen na svijet, znajući cijeniti naslade, prevladava životnu bol. Djelovanje Grka oslobadja od pesimizma, ono ga usrećuje; ono mu je veselje i utjeha, pa konačno kraj svih nepogoda ostaje bezbrižan i vedar.⁹

Izrazita ova crta u značaju grčkoga naroda dovoljno objašnjuje, zašto Grk ne napušta sigurno tlo zbilje uza svu tvračku snagu mašte svoje i idealističnu težnju. Mišljenje nje-

govo prožeto idealizmom skroz je realistično i nigdje --- osim gdjegdje u Platona --- ne začini u mistično sanjarenje i snatrenje; duh se ne dijeli od tvari, niti mišljenje od djelovanja, nazor o svijetu neposredno vodi k nazoru o životu. I kao što je po Croisetu poezija grčka poezija života, tako je i filozofija njihova filozofija života.

Iz ove težnje za djelovanjem i očitovanjem svih svojih sposobnosti razvija se nužno nastojanje za h a r m o n i j s k i m r a z v o j c m c i j e l o g a č o v j e k a: iz nje je proistekao uzor lijepa i dobra čovjeka, iz nje nastojanje za duševnim ravnovjesjem, zašto Grk i jest razuman u maštanju, razborit u čuvstvovanju i promišljen u strasti. Svakda nastojeći održati sklad duševnih sila, nužno dobiva njegova životna filozofija obilježje i n t e l e k t u a l i s t i č k o.

Čovjek je biće unimo, a umna spoznaja moć, kojom se može život valjano i dostojno urediti. Za to se i traži svakda prevladavanje časovitih afekata, nagonskih i strastnih poziva — ali ipak nikada asketsko uništavanje njihovo. Uništiti ih značilo bi ubiti životnu energiju, a Grk je htio da živi, da djelotvorno živi.

Upravo iz te svrhe za nj izvire i potreba, da umom određuje čine, a osjetnost i požudnost da umjeri (modificira), koliko je potrebno za umne svrhe.

Mnogostranost interesa. Smisao za zbilju i oština opažanja.

U tako živahnoj djelatnosti leži dalje uzrok, da se Grk nije ograničio samo na jedno područje djelovanja, nego je u životu razvio sve grane kulturnoga rada. Uzme li se k tomu na um njegova prirodjena izvjeđljivost (Platon veli, da su Grci željni nauke), onda je razumljivo, zašto je cijela priroda u svoj raznolikosti svojoj jednako privlačila duh njegov. Grk je bio u najužoj svezi sa stvarima, osjećao s njima i tako s cijelom prirodom, koja je za nj bila velika knjiga života.

Smisao za zbilju¹¹ silio ga je na oštvo opažanje izvanjskih pojava, da ih točno razluči (analizira) i tim jasnije upozna. U toj sposobnosti leži razlog, zašto je i umjetnost grčka postigla toliku savršenost. Osim izvanjskih pojava zanimali su Grka najviše običaji i načini života u raznih naroda i od vremena

do vremena pritjecala je nova gradja duševna. Putujući po svijetu jedni kao trgovci, drugi u gradjanskim ratovima nad-vladani protivnici, drugi opet kao plaćenici, „koji nudjaju svoje koplje onome, koji najviše daje danas jedu kruh asirskoga kralja, a sutra tjeraju kroz žedni grkljan egipatsko pivo, koji su jednako kod kuće na Eufratu kao i u pješčanoj pustari nubijskoj“ — svi ti povećali su znanje Grka o zemljama i narodima. Što su pojedini doznali, to se sve pripovijedalo na velikim zborovima u Olimpiji i u Delfima i na drugim mjestima, gdje bi se od vremena do vremena sastajali Grei iz svih krajeva. Bile su to skupštine cijelogrčkoga naroda: tuj bi se sastajali ljudi iz najudaljenijih krajeva, izmjenjivali bi misli medjusobno o uredbama svojim i zakonima i pripovijedali jedan drugome, što su lijepo o tom čuli i vidjeli u drugih naroda.

Tako počeće isporedjivati običaje razne i način života, iza „isporedjenja došlo je do prosudjivanja, iza ovoga pak razmišljanje o uzrocima razlikâ, pa onda trajnost u mijeni i traženje općeno vrijednih mjerila ljudskoga djelovanja i vjerovanja. Tako je pooštreno i obogaćeno opažanje dovelo do isporedbenoga posmatranja, ovo do kritike i duboke refleksije (razmišljanja i umovanja). Taj je izvor u tijeku vremena koju tu ponosnu rijeku nahranio, iz njega je izišlo medju ostalim poslovno pjesničtvo, crtanje ljudskih značajnih tipova, riječ mudrosti, što ih izobilna sasuše gradjani duboka uma i državni, koji su svijeta vidjeli“.¹²

Sloboda prema tradiciji i religiji.

Po svem tome se pružalo Grku široko polje rada; on nije ni tradicijama bio vezan, ni posebnim sklonostima prikovan na neko samo zanimanje. On je imao smisla za sve: svako opažanje, bilo kako neznatno, bilo je vrijedno za nj, svemu je obraćao svoju pažnju, da tako obogati svoj duh i da napreduje. Motreći sve i razmišljajući o svemu dovinuo se u svemu slobodnjem smatranju od svih istočnih naroda: nigdje ga nijesu narodni vjerski nazori, nikad domaće uredbe i običaji spriječili u tom, da ne primi, što je kao vrijedno upoznao. Već samo uredjenje grčkih državica podavalо je dosta slobode, te se mogla razviti

slobodna znanost, a uz to im vjerski nazori njihovi nijesu sprečavali slobodna istraživanja i umovanja.

Religija grčk nije se nigda u odredjenim naukama ustalila, već je ona, kako zgodno kaže Gomperz, posuda, koju su plemeniti dusi ispunili najčišćim sadržajem; oblici njeni bili su od pjesnika i umjetnika razviti do uzora najčišće ljepote. Ovakova religija neprestano se razvija, mitski se nazori pročišćuju, bogovi kao zastupnici fizičkih sila postaju s vremenom zastupnici čudorednoga reda i čuvari njegovi. Kako Grci nijesu imali odredjenih vjerskih nauka, tako nijesu imali ni posebnoga stalaža svećeničkoga, kako je to bilo u istočnih naroda. Religija je grčka neprestani razvoj i usavršenje grčke mitologije, a kraj takih prilika političkih i vjerskih mogla se filozofija slobodno razvijati, pa i blagotvorno utjecati na razvoj društvenih prilika i opet na oplemenjenje nazora vjerskih. Ova sloboda zajamčila joj je veliki razvoj i napredak, ali kako je on i izvanske tijedne elemente primao jednako slobodnim prosudjivanjem, tako se nije moglo dogoditi, te bi igdje ma kako ovi elementi bili prekinuli, a kamo li uništili grčko osjećanje: kraj sve živosti duha, kojom je obuhvatio sve, ostao je po mišljenju, čućenju i djelovanju — svagda Grk.¹³

Umjetničko obilježje filozofije grčke.

No ako i jest zašao u daljinu, Grk se nije nikad izgubio u pojedinostima: analizom (razlučivanjem) zadobio je jasan pogled u pojedinosti, a tada je trebalo ove pojedinosti ujediniti u cjelinu. Za to je i opet nedostajalo snage istočnim narodima, dok je Grk pokazao, kako umije provesti i sintezu (sastavljanje), te iz rastavljenih, razlučenih dijelova sastaviti umjetničku cijelost. To je upravo značajno svojstvo Grka, da svuda sastavljaju, vežu i ujedinjuju. Spoznaja njihova ide na jedinstvo svijeta, sklad u njemu, poredak i bivanje po odredjenim zakonima. Isto tako traže oni sklad i jedinstvo u životu čovjeka —svuda naстоje Grci prevladati kaos i postaviti kosmos (red), i to je osnovna težnja cijele njihove filozofije, koja po tom i dobiva svečano

u m j e t n i ċ k o o b i l j e ž j e.¹⁴

Kad je dakako mišljenje postalo slobodno i steklo uvjerenje o svojoj snazi, onda duh grčki zamislja svijet, koji odgo-

vara zahitjevima njegova um: stvara svijet „prave“ zbilje, prema kojoj je sav ovaj svijet, što ga očima gledamo, tek — sjena, prividjanje. Što se više ovako zbiljski ovaj svijet gubi i razilazi u svijet pojnova, što se više osjetna zbiljnost stvari zapostavlja misaonim tvorevinama umnim, drugim riječima: što se više ističe čisto pojmovno logičko mišljenje, to se jače na drugoj strani očituje nelogična težnja naravi grčke. Grk ne će samo da razumije, on hoće da i vidi — on se ipak ne može da otme osjetnom opažanju i tako njegovo mišljenje postaje i opet plastično — sve misli, sav nazor o svijetu dobiva konkretnе oblike, i što je um upoznao, to mašta reda i oblikuje. Gdjegod bi se um zaletio u maglovite nejasnoće abstraktnoga mišljenja, tamo ga mašta zadržava želeći kao na slici prikazati sav splet misli. Na drugoj je strani opet um svagda držao maštu u granicama prirodnosti, te već ni mitologija grčka ne pokazuje onako čudnih tvorevina, kako ili je stvorila neobuzdana mašta istočnjačka. Pa kao što se umjetnost grčka prirodno razvijala, tako je bilo i s filozofijom. Kad se prvi put duh oslobođio mitskih nazora i počeo umnim okom posmatrati svijet, nužno mu se ukazao kao jedna cjelina. Svijet je za nj bio nešto novo, ili bar ga je počeo u drugom svijetu gledati. I kao što mi, kad ugledamo novi ili neobični predmet, uhvatimo u oku cjelokupnu sliku a ne pojedinosti, tako je i u prvo vrijeme umovanja Grk promatrao svijet kao cjelinu. Nijesu pojedinačna pitanja privlačiva njegovu pažnju, već se sva njegova filozofija sastojala u jednom pitanju: od česa sastoji sav svijet?¹⁵ Mišljenje nastoji tako prevladati svu mnogolikost i svesti je na jedno. Tu leži razlog, zašto su prvi mislioci grčki tražili jedan osnov, jedno počelo, iz kojega bi se dale izvesti sve pojavnne stvari.

Svima je bila kao osnov koja tvar i tako je prvo mišljenje filozofjsko monistično i materijalistično. Kako je pak bila mogućnost tuj, da mišljenje polazeći s raznih gledišta svede sav pojavnji svijet sad na ovu, sad na onu tvar, tako nastadoše razni pogledi na svijet, koji su međusobno neovisni i nemaju ništa zajedničko. Ne nastavlja se i ne nadovezuje na predjašnji nazor, nego se postavlja novi, drugi. S Heraklitom postaje i samo bivanje problem, a s Anaksagorom počinje se dualistično shvatatanje, koje postavlja dva osnova: duh i tvar. Sa sofistima

postaje i spoznaja problemom. Prvi su naime mislioci u spoznajnom pogledu empiriste. Ali u želji shvatiti prirodu sve se više prepustiše mišljenju previše se pouzdajući u njegovu spoznajnu snagu. Tako je nastala sva sila sustava, a posljedak svega bila je — sumnja u sve, skepticizam.

Sad se tek spoznaja obraća k unutrašnjosti čovječjoj, te ova postaje predmetom istraživanja: tuj nastaju pitanja o mogućnosti spoznaje i njenoj vrijednosti, tu se javljaju praktični problemi o svrhama ljudskoga djelovanja. Sokrat je mišljenje grčko izveo iz sumnje, te čini prelaz k velikim sustavima, Platonovom i Aristotelovom, kraj kojih stoji, ali „neovisan od Sokrata“, Demokritov — u kojima se ujedinjuju problemi teoretički i praktički. Filozofija ujedinjuje u sebi fiziku i etiku i razvija nauku o mišljenju i spoznaji — logiku, a u Aristotela pristupa k njoj još i metafizika kao posebna nauka. Sustav Platonov i Aristotelov sačinjava vrhunac razvoja helenskoga mišljenja, kao plod grčke narodne kulture, te je usvakome od njih provedeno harmonijsko shvatanje svijeta, jedinstvo duha s prirodom, od koje se ni idejalistični Platon ne odvraća. U sve ovo mišljenje pristaje lijepo i helenski nazor o životu: čovjek je kao gradjanin čudoredno biće i otud mu dužnosti.¹⁶ Cudorednost je ovisna o politici i otud njezine i prednosti i mane, nad koje se nije nadvinuo ni Platon ni Aristotel.

Grčki nazor o svijetu i životu.

Tako se u svem umovanju Grka razum i mašta, znanost i umjetnost vežu, ispravljaju i upotpunjaju. Tuj lež razlog, zašto Grk nije nikad precijenio umnu sposobnost ljudske naravi, pa ako i cijeni um, ako i spoznaje vrijednost znanosti same o sebi, on ne može da razvije samo jednu sposobnost na štetu drugih; već se svuda veže mišljenje, čuvenstvovanje i djelovanje — znanost, umjetnost i život. Umjetnost prodire i znanost i život, a znanost je u svezi s umjetnošću i životom; znanost je grčka ne samo umna nego i umjetnička, umjetnost njihova i umna i puna životne zbilje, a život njihov razvoj umnih i umjetničkih sposobnosti: tako se u Grka razvio skladni umjetnički nazor i o svijetu i životu.

S propašću grčke države filozofija sve više gubi narodno oznaće baš kao i grčka kultura — to je doba helenizma, gdje se kultura grčka miješa s tudjinskim elementima, a po tom i filozofija dobiva univerzalistično obilježje. Filozofija, koja je po sofistima i Sokratu došla u dodir sa životom i ostala u Platona takova, u Aristotela je nagnjala spoznajnoj strani. Posljedak je toga bio u helenističko doba razvoj pojedinih nauka, koje tako svoje postanje vuku od Aristotela. Prekinuta nit između znanosti i života u to se doba i opet nastavlja, ali sad više u individualističnom smjeru, sad u smjeru humanoga općenoga kozmopolitizma, s kojim sve više nestaje etičkoga interesa, nego se gubi u religiji. I umjetnička jedinstvenost mišljenja gubi se u e l e k t r i c i z m u, koji iz raznih sutava odabire (eklego — odabiram), što mu se u njima svidja, napokon se mišljenje ne moćno odriče spoznaje u s k e p t i c i z m u, te se sve više navraća na staze religije. S novo-platonskim smjerom, kao posljednjim ogrankom stare filozofije, u kojem se spaja nauka Platonova i Aristotelova s religioznim mislima istočnih naroda, nestaje stara filozofija kao samostalni faktor u razvoju prosvjetne misli.

§. 2. Prosvjetne prilike u Grčkoj prije nastanka filozofije.

Pojedinac u mitskom svijetu.

Slabim svjetлом obasjava luč povjesti doba, u koje nastaje filozofija grčka, gdjeno još blješteći sjaj mitskih vremena ne dopušta oku jasna pogleda, da razbere, gdje prestaje priča, gdje počinje istina. Komu su kao svagdje i tu počeci maleni i nezнатni, te se otimlju opažanju. Filozofijski su sustavi, makar se visoko cijenio utjecaj okoliša ipak djelo pojedinčeva — ali tek malo po malo nastajući trebalo je dugo vremena, dok se pojedinac odlučio od cjeline, u kojoj živi, te počeo živjeti svojim vlastitim životom duševnim. Znak je mitskih vremena, da čovjek u njima živi poglavito životom zajedničkim, osjećajući se više članom zajednice, nego pojedincem, da jednako čuti čuvstva zajednice i misli njezine misli. Duševni je život u to doba jednolik: niti je u bitnosti razlučen (diferenciran), niti ga individualni faktori ne mijenjaju znatno. Doba je to

zajedničkih narodnih običaja, kojima se povod i znamenovanje još pamti i cijeni tako, te nijesu samo puke forme, nego doista osnovi društvenoga reda — i doba narodne pjesme, koja se pronosi od usta do usta kao nauk i vjera, kao nazor o životu i svijetu. No i običaji i pjesma nastaju s malo individualne svijesti i pojedinac sebi nije svijestan o tom, da bi bio rekao ili učinio nešto, po čem bi se razlučio od zajednice — tako te ih nije smatrao svojim duševnim vlasništvom, već ih odmah predao cijelom narodu kao njegovu svojinu, i to s pravom, jer je iz njega govorila duša narodna, a ne njegova individualna. Narodnom se zato pjevaču i ne zna za ime, a niti će ga kasnija nauka iznaći: on je bio govornik zajednice, u kojoj se izgubio, kao što se je izgubilo mišljenje njegovo u narodnome; a pjesma njegova postala je općeno dobro narodno.¹

Narodna pjesma.

U tom nerazlučenom i neindividualnom životu duševnom pjesma je vrelo vjere i nauke, knjiga mudrosti i pobožnosti, — ona je sve. U njoj su u nekom obliku prikazane misli o postanju svijeta, o upravljanju i utjecanju bogova; u njoj je sva teologija i kozmologija; nadalje je u njoj sve, što narod znade o prirodi, o životinji, bilju i rudama, sva dakle njegova zoologija, botanika i mineralogija. Ne manjka tu ni ono, što se znade o drugim narodima i njihovim zemljama, o životu i običajima, dakle geografija i etnografija, a za razumijevanje ljudi našao je ključ u duši svojoj — eto tako i psihologija njegova. Napokon narod ima i sud svoj o vrijednosti života, o tom, kako ga valja urediti, koliko je na činu njegovu vlastite krivnje ili zasluge — on ima sud i o tom, kakav je udes ljudi i što će da bude s njima, kad im mrak pokrije vjedje — eto i njegova etika i eshatologija. Pjevač narodni nije samo pjesnik, koji u istinitost svojih pjesama vjeruje, on je na svoj način i istraživač: a skup svih odgovora, što ih podaje na pitanja, koja mu se svedjer nameću, veže se sve većma u vezivo, koje sve obuhvaća i kojega pojedine niti zovemo m i t o m.² Pjesma je narodna tako ujedno znanost i vjera, filozofija i teologija. Radeći poglavito maštom zadahnuo je narod životom sve, što je mogao i

zamislio u ljudskom obliku. Na snijegom pokrivenim glavicama vrhovitoga Olimpa zamislio je sebi cijelu porodicu bogova, koji s onih zamjernih visina upravljaju svijetom — sva je zemlja, sav svemir njihovo područje, oni vide sve i znaju; oni mogu sve. To im podaje božansko obilježe, inače su posve nalik ljudima: zajednica njihova samo je prilika zajednice ljudske, a u djelovanju se njihovu očituju posve ljudski motivi: ljubav, mržnja, pa i strast. S ljudima imadu jednaka čuvstva i težnje, s njima imadu iste mane, slaboće i opačine. A i dogadjanje u prirodi mogao je sebi narod da protumači samo kao djelovanje nekih bića i tako je iza svake pojave ili skupine pojava tražio neko božansko biće. Zemlju je zamislio kao božicu, koja radja, a obasjava je sunčani bog, koji se na sjajnim kolima vozi po nebeskom svodu. Zeus oblači nebom, stvara grmljavinu i šiba bljeskom vrhove gora. Neptun stišava uzburkano more, a Pluton smiruje izmorene smrtnike u sjenovitom Hadu. Ovo mnogoboštvo moglo je prijeći u sveboštvo (panteizam): bogovi su grčki tek dijelovi prirode i njezinih sila: što je više misao o jedinstvu prirode dozrijevala, to se većma odredjeni ovi oblici božanski gube u cjelini, koja je dakako nužno božanska; pojedina božanstva nestaju, a u duši nastaje misao o neizmjernom božanstvu bez imena i bez određena oblika.

Bogovi grčki. Razvoj k panteizmu i monizmu.

Plastično se mišljenje grčko opiralo ovakovu shvatanju, pa i kad je već umovanje zabacilo antropomorfne predodžbe o božanstvima, još uvijek je ostao Zeus, a i do njega drugi bogovi kao simboli prirode i njihovih sila. Za to se grčko mišljenje nije nikad moglo pročistiti do potpuna monoteizma (jednoboštva). Vjersko mišljenje grčko gledalo je isprva u bogovima tek prirodne sile. Borba Titana s Uranom slika je velikih elementarnih promjena u prirodi, gdje zemlja — Titan su sinovi zemlje — kao da se opire silama nebeskim (Uran) i nastoji ih svladati; dubokoumna je to personifikacija, što prirodnih sila, što kulturnoga nastojanja čovječanstva. Čovječanstvo je Titan, koji nastoji suzbiti sile prirode i koji ih napokon suzbija. I sad čovječanstvo nije više prepusteno silama

prirodnim, upoznalo je već i djelovanje njihovo i znalo se njima poslužiti. Nad zemljom je prestala vlast neba, vlada Uranova prijedje u ruke Krona, sina Gajina. I Krono, koji djecu svoju proždite, još je uvijek poosobljena samo prirodna sila, koja stvara i uništaje, što je stvorila. S Zeusom i olimpskim bogovima nastaje u svemiru mir i poredak: nestaje silnih promjena i golemih prevrata, priroda je zašla u mirne staze vječnoga udesa: Zeus, Posidon i Pluton podijeliše upravu nad svijetom. Pokušaj Giganta, da poremete ovaj red, suzbit bi, i tako započe nova era. Vlast nad svijetom preuzme sva sila božanskih bića, koja na prvi pogled samovoljno upravljuju njime. No iza onoga šarolikoga svijeta hirovitih božanskih bića diže se ne posve jasna sila, nepomična, kruta i nesmiljena, koju je Grk izrazio hladnom riječi: udesa.

Daljnji razvoj mišljenja vjerskoga u dva se smjera razvijao: u jednu se ruku politeizam naginje k monoteizmu. Zeus postaje vrhovno svima nadredjeno božanstvo, u njegovim se rukama sastaju sve niti uprave svijeta. Pa ako u politeizmu nijesu bogovi bili isto što udes, ako dakle nije najviši red u svijetu bio istovjetan s vrhovnim bićima, koliko mišljenje ide k monoteizmu, toliko se istovjetuje Zeus s udesom. On postaje napokon gospodar i udesa samoga, gospodar sve prirode: u njegovim je rukama ne samo udes ljudi, nego i zakon prirode. Uporedo s tim mišljenjem ide i drugo, koje je vodilo k panteizmu: što se više vrhovno hožanstvo istovjetuje s udesom, koji kao kruta nužda zastupa nepromljenljivi poredak u prirodi, to se više bogovi približavaju prirodi. Grk ih nije zamisljao kao bića, koja izvan svijeta stojeći njime upravljuju, nego kao dijelove prirode, i tako se oni vratiše u krilo prirode, kako su iz njega proizašli. Priroda je jedna i sve je jedno veliko božanstvo. Tako je mitski panteizam pomalo vodio k filozofijskom panteizmu, po kojem je sve u prirodi tek dijelak cjelokupnoga jednoga božanstva.

Estetsko obilježje religije. Homerski nazor o životu.

Ni s antropomorfnim se predodžbama o bogovima nije moglo da zadovolji razvitije i prosvjetljenije mišljenje. Ono se

moralo da spotakne o slaboće njihove, o njihovo djelovanje puno strasti i mržnje, o njihove zadjevice i neprestane borbe, kako ih je prikazala priča. Mišljenje je težilo na to, da božanske sile budu ujedno i čudoredne, da budu bogovi zastupnici i čuvaci reda čudorednoga, kao što bđiju i paze na red prirodnji. Svijet homerskih bogova više je savršen u pogledu ljepeštvom nego u čudorenju.³ Prirodni politeizam grčki ima svoj osnov u mišljenju, koje stoji izvan kruga čudorednih misli, i za to nije bio čudoredan. S toga Grk i nije tražio u božanstvu izvor čudoredja, za njega se čudorednost sastoji ne u odnošaju nekom prema višem biću, nego u tom, da se drži prirodnoga reda. Prekršenje toga reda je grijeh, a bogovi su tek osvetnici poremetnje, koja nastaje prestupanjem prirodnoga reda. Glavni je stoga grijeh obiect, koja prekoračuje, a glavna krepstva razboriost, koja drži mjeru.⁴ Umjerenost u svem osnovno je načelo grčkoga čudoredja, do kojega Grk dolazi na osnovi promatranja prirodnoga reda, koji treba da vrijedi i za nj — kako je sebe smatrao — kao dio prirode

Grk nije imao „svetih knjiga“, iz kojih bi crpao nauku čudorednu: on ju je uzimao iz života. Učitelji čudoredja nijesu bili kao u istočnjaka, svećenici, nego pjesnici. U homerskim pjesmama orisani oblik čudoredja ostao je i kasnije u glavnim crtama nepromijenjen. Krepstva je u homerskom svijetu znacila iznajprije snagu, ali ne kao puko očitovanje sile, nego kao sposobnost za rad oko boljka cjeline. Kako je djelovanje dakle dobivalo vrijednost svoju po primisu svojem k dobru zajednice, rano se počeo cijeniti razbor, koji snagu samu po sebi nerazboritu tek čini korisnom: krepstva postaje razborita sposobnost (énergie intelligente). Utilitarizam onaj učinio je znanje potrebnim za čudoredno djelovanje. Treba „u srcu znati i razumjeti, što li je dobro, što li je zlo“, te je dobar, koji „u srcu poznaje“ pravdu, a zao, koji znače opaćinu i nedjela svakojaka. Ova je intelektualistička crta, po kojoj čudorednost postaje djelo uma (intelekta), u čudorednosti grčkoj narodna, te je već jasno izražena u Homera. No znanje se saino ipak ne drži već i jamstvom, da će se dobro u istinu učiniti: ono je samo potreban uvjet čudoredna djelovanja, na koje ga vode čutni motivi: strah pred bogovima i zanijera od ljudi, a k svemu i obzir na vlastitu blagoštu.

Žalosno iskustvo v astito i tud e ukazuje mu čudoredno djelovanje, što se tako zove, boljim od nečudorednoga, te mu težnji razviti sve sposobnosti nameće neko ograničenje: ne da prezire naslade, nego da ih razborito uživa. Mjera je osnovno obilježje grčkoga čudoredja, koje tražeći s k l a d n o očitovanje čovječjih sila ujedinjuje u sebi dobrotu i ljepotu: čudoredan je harmonično razvit čovjek. Ova skladnost izvire iz razborite savijesti, koja nastaje od zdrave rasudljivosti, što upravo znači riječ grčka: sofrosyne. Razboritost nuka na pravednost i odvraća od nasilja, ona upravlja djelovanje izmedju grebena zala i neugode k nepomućenom ugodnom uživanju svih zemaljskih dobara. Grijeh i opačina može po tom mišljenju biti samo neznanje — ili ludost i zabluda uma (ate). Za narodno grčko mišljenje, kako ga vidimo u Homera, iz životnoga se iskustva razvija oblik čudoredja sa dvije značajne crte: jednom više negativnom, koja određuje granice — to je razboritost, i drugom više pozitivnom, koja ih ispunjava — to je lijepa dobrota.

Od ovoga samostalnoga čudoredja, koje je plod ozbiljnoga životnoga shvatanja vodio je put do religije tim, što se razborita savjest smatra darom bogova. Ma da je vez samo izvanjski, prema izvorima grčkoga čudoredja i religije jedino je takav mogao da bude. Tako je Grk počeo u božanstvima svojim nazrijevati — zastupnike sudbine, iz ruku kojih dobiva sve dobro i зло, koji će naplatiti dobra djela njegova, a kazniti zla. Nade njegove u tom nijesu dakako presezale granice zemaljskoga života. Njegovim se doduše mišljenjem o životu „jadnih“ ljudi prema blaženim bozima povlači neki tugaljivi ton o prolaznosti života. Kao lišće, što ga vjetar u jesen na tlo baca, a u proljeće novo raste, tako — veli Homer — i rod ljudski: jedan pogiba, drugi se radja; i što čovjek bogovima zavidja, jedina je blažena besmrtnost. Život drži punim jada, te nema tužnjeg stvora od čovjeka,⁵ pa ipak mu je život sam o sebi mio — smrt ga oslobadja zla, ali njom i prestaje mišljenje, prestaje svijest, a čovjek postaje sjena i u tom je stanju još nesretniji. Ne traži Grk dakle sreću nego na ovome svijetu, a za snošenje životnih neprilika i poteškoća tražio je oslona u božanstvu. Držeći bogove višim bićima, o kojima je ovisan, uredio je ipak neki čudoredni odnosaj prema njima, uslijed čega je

bio prinužden držati ih ipak izvorom čudoredja; božanstvo je moralo da bude čudoredno. Predodžbe o bogovima iz mitskih vremena morale su se dakle podvrći promjeni, trebalo je iz njih izbaciti sve nečudoredne elemente, što je lirska poezija malo po malo i učinila.

Pjesnici su bili zvani, da spasu narodu vjeru u priču, tu „blistavu otažbinu sjajnih laži“; oni je dakle učiniše jezgrom najviših misli čudorednosti; no tim je na drevnoj priči ostalo isto tek ono sjajno odijelo, u koje je pjesnik zaodio nove, svoje misli. Po tom alegorijskom tumačenju prestala je priča biti povjest bogova: presadjena sa tla poezije na tlo čudoredja nije mogla više da uspijeva, pa je bila pogibelj blizu, da se na tlu čudoredja prepozna njezin čisto pjesnički značaj, da joj se poreče svaka druga vrijednost, osim koliko je – poezije na njoj. Kako se god alegorijsko tumačenje prirodno razvilo iz odnosa priče i čudoredja, tako je moralo da bude u kasnije vrijeme kobno. Za sada je napredak čudoredni tražio, da politeizam grčki dobije čudoredno obilježje, no ipak se on nije nikad s čudorednošću stopio posvema i nikad nije vjera postala osnovom čudoredju: ovo se razvilo iz prirodnih odnošaja medju ljudima, koji su osnov i državi grčkoj, po čem je čudorednost dobila narodno-političko obilježje.

Jonjani.

Već od sedmoga stoljeća ovamo dogadjaju se u životu grčkoga naroda znatne promjene. Grčki je brodar osvojio cijelo Sredozemno more, oko kojega je bio cio tada poznati svijet. Od Male Azije i Crnoga mora do Gibraltara -- ili kako bi Grk rekao do Heraklovih stupova --- križale su grčke ladje morem, a svuda po razvitim obalama, u najboljim zaljevima spuštiše se male naseobine, iz kojih će se razviti znatni gradovi. Najsmjeliji su u tim pothvatima bili malo-azijski Jonjani, koji su se trgovanjem naučili od Feničana. I upravo povoljne prilike, u koje dodjoše svojim trgovanjem, učiniše ih začetnicima i ujedno rasadnicima zapadne kulture. Na obalamu Male Azije rascvjetataše gradovi; u njima se razvio bujan, prema tradicionalnoj jednostavnosti, i mnogolik život. Ljudi dodjoše iz dalekih krajeva kući ne samo puni blaga, nego i s novim mislima, novim

željama. Sve veće imućstvo dopušтало им је, да рiješени брига за свакидаšњи крху живот уреде лјепше и bolje, а уз то да се у bezbrigi i dokolici posvete науци и umjetnosti.⁶ Najвиše је меджу jonskim gradovima bogatством i težnjom za prosvjetom isticao Milet, koji је i postao kolijevком grčke filozofije. Uz то су i političke prilike 7. i 6. stoljeća prije Krista bile podobne u jednu ruku да потакну i na naučni rad. Trgovinom se naime obo-gatio gradjanski stalež, i postavši ugledan i uplijan, nastojaše skršiti premoć aristokracije. I nastadoče stranačke borbe go-tovo svuda: u Grčkoj, na otocima, u Maloj Aziji. То је понукало mnogoga potomка odličnih obitelji, да се повуče из javnогa života i da se posveti науци.

Demokratskoj pak stranci stajали су на čelu smioni ili častoljubni ljudi, који су умјели себи nakon pobjede своје stranke prisvojiti svu vlast i nametnuti se u pojedinim gradovima za tirane: Trazibul u Korintu, Polikrat na Samu, Pitak na Lezbu, Periandar u Korintu, Pizistrat u Ateni, Gelon i Hieron u Sirakuзи. Dvorovi njihovi postadoče središte duševnoga života, ognjišta umjetnosti i znanosti, камо би долазили пјесници, који су још увјек били једни носиoci проповеди и зnanja, али пјесма је njihova drukčija. U borbama je nainie stranačkim bilo prilike, да се pojedinac осjeti slobodnijim, nevezanim: nastalo је doba nekog interegna, u kojem se razvila u pojedinca svijest o vlastitoj vrijednosti. Samosvijesni taj pojedinac, pun pouzdanija u себе, не ће да više govori u име народа, већ hoće da pjesmom izrazi čuvstva, svoje misli i želje svoje. On se uzdiže pače toliko, te svoj vlastiti sud nameće narodu, sad mu savjetujući, sad ga opominjući, sad opet kudeći. Pojedinac se odlučio od cjeline i postao samostalan, ali је bilo pogibelji, да ће raskinuti sve veze i prekoračiti sve granice.⁷

Sedmero mudraca.

U to se doba javljaju mudri ljudi, који hoće da navrate живот u granice ума. Bili su то одлични грађани, којих је углед vrijedio u gradu. Pozivajući se na своје poznавање живота i na своје bogato iskustvo, они постaju učitelji живота, они опомињу на razboritost i umjerenost i postavljaju животна pravila.

Mudre riječi njihove, većinom poslovice, predaju se kao nauk mlađima, a o njima ide glas kao mu u d r a c i m a. To je doba onih s e d a m m u d r a c a, medju kojima se spominje osobito začetnik grčke filozofije Tales iz Mileta, zakonodavac Solon Atenjanin, Bias Prijenjanin i Pitak tiranin mitilenski. Kako se u neprestanim trivenjima činilo, da će se život kao nabujala rijeka razliti preko granice, to je razumljivo, da i pjesnici ovoga doba i „sedam mudraca“ neprestano preporučuju umjerenost. Ne odviše — *μηδὲν ἄγαν* to je zajednička misao lirike i mudrih poslovica.⁸

Kozmogonije.

U svim ovim prilikama navikao se pojedinac prema mitu i tradicionalnim predodžbama zauzeti kritičko stanovište i počeo je misliti samostalno.

Očitovala se ta samostalnost najprije kod pjesnika u preudešavanju i preoblikovanju mita prema zahtjevima veće prosvjete i u nastojanju u jednu cjelinu sastaviti nazore vjerske, pri čem je mnoga priča bila okljaštrena, a mnoga i promijenjena. Tako su nastale pjesničke tvorevine, što raspravljavaju o postanju svijeta, poznate pod imenom k o z m o g o n i j a.⁹ Po grčkom mišljenju ne nastaje svijet na riječ nekoga vrhovnoga bića, nego se drži, da je priroda ili tvar u njoj vječna — a ta se tvar ili sama iz sebe razvija nekom nutrašnjem silom ili je neko božansko biće, većinom Zeus, oblikuje. U jednom i drugom pak slučaju iz prvotne se tvari izlučuju neke pojave, sile i stanja, te moći poosobljenja postaju od njih božanska bića. Tim pak kozmogonije postaju ujedno t e o g o n i j a m a, jer govoreći o postanju svijeta govore i o postanju bogova.

Najstarija je ovakova kozmogonija Heziodova „Teognija“, koja sve izvodi iz kaosa, tmine i noći. Neizmjerna praznina, u koju ne prodire ni tračak svijetla, to je početak svijeta po Heziodovoj kozmogoniji, uz koju stoje i neke orfičke kozmogonije, koje se tako zovu po svojem tobožnjem začetniku, tračkome pjevaču Orfeju, a izvode postanje svega iz nejasnoga i nerazlučenoga počela, stavljajući na početak tminu, ne svjetlo, ne um nego besvjesnu tvar. Sve ove pjesnike kozmogonija valja

smatrati začetnicima misli o razvoju i prethodnicima jonskih filozofa. Što iz tamnoga počela izvode sve, razlog je, da ih Aristotel zove teolozima, koji iz noći radjaju. Druga vrsta kozmonogija stavljajući Zeusa na početak, a do njega Hronos (vrijeme) i Zemlju, mladja je i već pod utjecajem onoga smjera, koji je isao za pročišćenijim i savršenijim pomisljanjem bogova, što su imali da budu bića, u kojima će biti ostvareni čudoredni ideali. Ovaj čudoredni pokret osobito je razmahalo pjesništvo gnomsko.

Solon i Teognid.

S o l o n jasno ističe misao, da je Zeus vrhovni čuvar čudorednoga reda, da je vrhovni izvršitelj pravde, a isto je tako jasno njegovo uvjerenje, da se dobro naplaćuje, a zlo kazni.¹¹ U T e o g n i d a doduše slučajevi, gdje zao čovjek dobro prolazi, dok pravedni i dobri trpi i pati, bude sumnju, ali čini se, da to nije ipak uzdrmalo njegovo uvjerenje u vječnu pravdu: „quia quod summa lex imperavit, etsi iniustum nobis videatur, iustum sit, necesse est“.¹²

Orfici. Metempsihоза.

I estetski politeizam Grčke morao je da uzmakne pred zahtjevima etičke prosvjete; bogovi mitski gube sve više jasni, zorni oblik, što im ga je podalo pjesništvo, sve više im nestaje ljudski oblik, za pomisljanje nestaje sve više odredjenih granica izmedju pojedinih lica i sve se stapa u pomisao o jednom neizmjernom neosobnom božanstvu, kojega ne može pamet pravo da dosegne, kad ga oko ne može da zrije. K ovakovom su p a n t e i z m u vodile osobito nauke orfičke, u kojima ima, kako veli Gomperz, malo znanosti, nešto slikovita jezika i mnogo mitologije, a pune su panteističkih misli, izraženih u oblicima narodne priče: „Zeus je nebo, Zeus je zemlja, Zeus je sve i što još ima povrh toga“. — Na drugoj strani pjesništvo lirsko i mladje teogonije rječavajući se antropomorfnoga predočavanja vodile su k monoteizmu. S jednim i drugim smjerom pak dala se spojiti misao o nagradi i kazni ljudskih čina, koja je opet nužno vodila na drugu o b e s m r t n o s t i duše. Bio je to naprosto zahtjev (postulat) čudoredne svijesti, budući da isku-

stveno opažanje nije uvijek potvrdjivalo nagradu i kaznu u ovozemnom životu. Ponajviše se ta besmrtnost, možda i pod utjecajem istočnih naroda, pomicala kao *s e o b a d u š a* (metempsihozija). Poglavito su orfici tu misao njegovali. Jezgra se njihova mišljenja, da dogadjanje u prirodi ne ide samo pravcem od života k smrti, nego i od smrti k životu, sve je postajanje dakle bivanje u krugu (*κύκλος γενέσεως*). Smrt je nastavak života ili kao blaženo stanje duše odijeljene od tijela ili kao povraćanje njenog u druga tjelesa, da okaje svoja u predjašnjem životu počinjena zla djela. Ovaj život je samo posljedak djelovanja u jednom predjašnjem. Duša je odsudjena da prelazi iz jednoga tijela u drugo, dok se očišćena ne smiri u krugu blaženih. To blaženstvo postaje cilj čudorednoga života. Tim je težište života pomaknuto iz ovoga svijeta u onaj drugi nadzemski, bes-tjelesni. Duša teži za odrešenjem od tijela, čezne za onim, po homerskom mišljenju, tužnim životom blijedih sjena. Tijelo se počinje smatrati zatvorom, da, grobom duše (*πόρος - σήρυγη*), koja dok je u svezi s njim, ne može da postigne čistoću. Otud slijedi neka askeza, preziranje tijela i njegovih dobara. Ovaj život je samio priprava za onaj drugi poslije smrti, te tako s orficima ulazi u životno shvatanje grčko neki elemenat, koji ga je kasnije posvema rastvorio. Čudorednost dobiva neku mističnu težnju, koja raskida harmonijski odnos duše i tijela, što je toliko značajan za grčko mišljenje.

Pitagora.

Na pročišćenje čudorednih misli utjecao je osobito Pitagora¹³ iz Sama (po prilici od 580. –500.), koji je valjda radi razmirsica morao iseliti iz otadžbine, proputovao Grčku i Egipat, te se upoznao s raznim obredima i naukama, a napokon se nastanio u Krotonu u donjoj Italiji, gdje je osnovao družbu za unapredjenje čudorednoga i vjerskoga života. Došavši u najveće stranačke borbe, našao je jednakе prilike, u kojima su se nalazili i gnomici i sedam mudraca, za to mu je jezgra nauke čudoredne s njima ista, samo mnogo ozbiljnija i stroža, osobito podižući svijest o dužnosti i ističući bezuvjetni poslub. Taj je duh vladao i dalje u družbi Pitagorinoj i poslije njegove smrti,

jer je ugled njegov toliko vrijedio, da se nije ništa mijenjalo uredjenje života, a i osnovi nauke ostali su svagda isti. Svaku sumnju bi raspršila, svaki prigovor stišala riječ: On (Pitagora) je rekao. Tko je htio da bude primljen u družbu, morao je proći dugu kušnju; kažu, da mu je valjalo pet godina mučati, prije nego je mogao da postane članom, i onda još nije bio upućen u tajne društva.¹⁴ Vjerske misli Pitagorine nalik su na one gnomičara, vidi se težnja k monoteizmu, a ipak se politeizam ne zabacuje posvema i odrešito. Od orfika je Pitagora preuzeo nauku o besmrtnosti i seobi duše. S tim je u svezi, da se način života u Pitagorinoj školi odvratio od osjetnosti ne cijeneći osjetne naslade već nagnjući trapnji postao više duhovan. Oko Pitagore se okupio priličan broj učenika, pa je vjerojatno, da su imali neke zajedničke obrede (misterije) i da im je politički i privatni život bio donekle određen. Osim toga se u Pitagorinoj školi njegovala osobito matematika i lječništvo, a od umjetnosti osobito glazba. Izgubivši kasnije političko znamenovanje postala je škola Pitagorina znanstveno sijelo, koje je neko vrijeme znatno utjecalo na razvoj duševnoga života grčkoga.

Zlatna pjesma.

Životna pravila saveza Pitagorina sastavljena su u t. zv. zlatnoj pjesmi,¹⁵ koju ovdje u slobodnom prijevodu donosimo:

Besmrtnе najprije bogove, zakonom kako je određeno,
 Časti i zakletvu poštuj, a za tim heroje dične
 I podzemne štuj bogove, po zakonu radeć.
 I roditelje časti i najbliže po rodu,
 Od ostalih pak po čestitosti biraj prijatelja, koji je najbolji.
 Blagoj popuštaj riječi i djelima korisnim;
 Nit da mržiš prijatelja svoga malene poradi grješke,
 Dogod možeš: jer nasilje do nužde stanuje blizu.
 To evo ovako znadi, a vladati navikni ovim:
 Trbuhom najprije i snom i strašću
 I gnjevom. Da nijesi učinio sramotno nikada niti sa drugim
 Niti sam; — od svega najvećma stidi se sebe,
 Za tim pravdu vrši činom i riječju

Nit se nerazborit biti ma u čemu nemoj priviknuti,
Već znaj, da umrijeti je sudjeno svima.
Novac sad steći bilo ti drago, sad opet izgubiti,
A što božanskim udesom smrtnici jada imadu,
Kakvu god sudbinu imas, tu snosi niti se gnjevi:
Pomoći je smjeti, koliko možeš, nu tako misli:
Ne daje dobrima od toga mnogo sudska.
Mnogi ljudima govori i zli i dobri
Dolaze k ušima; nad tima niti se čudi niti dopuštaj
Da te obuzmu: laž ako se govori koja,
Blago uzmakni. Što ti pak velim, svagda neka se izvrši:
Nitko neka te riječju ne nagovori, a niti činom,
Da učiniš što ili da rečeš, što tebi ne bi korisnije bilo.
Razmišljaj prije čina, da ne bude ludo;
Jadnog je čovjeka svojstvo raditi i zboriti ludo.
Već ti izvršuj, što ti ne će biti kasnije mučno.
Ne čini, česa ne razumiješ, nego se uči,
Što treba i najugodnije tako ćeš provesti život.
Nit za zdravlje tjelesno ne valja nehajan biti,
Ali u pilu i jelu i vježbama umjeran
Biti, a mjerom zovem ono, što te ražaliti ne će.
Ne troši bez potrebe, kao da ne znaš za lijepo,
Nit budi ropski: injera je najbolja u svemu.
Radi, što škodit ti ne će, i promisli prije, no radiš.
Niti san na nježne oči primi,
Prije no si čin promislio svaki onoga dneva:
Gdje zgriješih? što učinih? Što propustih dužna učiniti?
Počevši od prvoga redom podji zatim:
Zlo li učini, sebe prekor; ako li dobro, veselo budi.
Tako radi i u tom se vježbaj, za tim trebaš da težiš
I to će te na put božanske kreposti staviti
Tako mi onoga, koji nam četvorni broj dade,
Izvora vječne prirode.¹ To ako izvršiš,
Znat ćeš besmrtnih bogova i smrtnih ljudi
Uredbe, kako se pojedino razilazi, kako li se zajedno drži;
Znat ćeš, što pravo je: priroda posve slična u себи;
Te niti ćeš se nadati, čemu ne valja, niti će ti biti nepoznato išta;
Znat ćeš, da ljudi sami navaljuju na sebe zlo,

Koji trpe, jer dobra, kad je uz njih, niti vide
Niti čuju: riječiti zla se malo ih znade.
Takva sudbina vara pamet smrtnika i kao valjci
Sad se ovamo, sad onamo kotrlaju u neprestanome zlu.
Tužna pratileca svadja škodi potajno,
Jer je prirodjena, te je ne valja izazivati, nego popuštajući
Zeuse oče, od velikih bi zala tijeošio sve, izbjegavati.
Kad bi pokazao svima, kakve je koji čudi!
Ti budi pun nade, jer božanskoga roda su ljudi,
Kojima svetinje priroda pojedine otkrivajući pokazuje;
Do njih ako ti je stalo, držat ćeš se, što ti zapovijedam,
I izlijecivši dušu ćeš spasti iz ovih jada.
Uzdrži se od jela, što ih zabranimo, i u očišćenju
I u odrešenju duše prosudjujući misli na svako
Pojedino, razum, gori što stoluje, uzevši za upravljača najboljega.
A kad ostaviš tijelo i u eter slobodni udješ,
Besmrтан bit ćeš, bog besmrtni, ne više smrtan.

Pitagorina etika.

Ova pjesma podaje čudoredne propise, kako su vrijedili u školi Pitagorinoj; ma da sastav pjesme spada u kasnije vrijeme, ona daje sigurno vjernu sliku reda životnoga Pitagorine škole. Willmann¹⁷ s pravom drži zlatnu pjesmu saveznim redom čudorednih propisa, najkraćim nacrtom filozofije Pitagorine i izvadak iz njenih najglavnijih nauka. I po tim je naukama čudorednost razboritost življenja i jezgra joj umjerenost, koja se cijeni upravo za o, jer je najkorisnija. Ona doduše nadovezuje na vjeru u božansko biće, pa ako i ne izvire iz nje, uzdiže se po njoj nad utilitarizam pučkoga morala do čudorednosti čiste savjesti. Svaki treba danomice da drži sud nad dje-lima svojim, da se prekorí nad zlima, veseli nad dobrima. Tako će se usavršiti u dobru. Čudoredni napredak je i Pitagori kao i gnomicima posljedak — spoznaje sama sebe. Kao lječništvo što odstranjuje bolest tijela, tako ova spoznaja liječi bolest duši¹⁸ i čini, da je u svako doba spremna na odlazak u drugi bolji svijet.

Ovakove su misli prolazile dušom grčkoga naroda, prije nego se duh njegov oslobodio štitništva mašte i nastojaо snagom bistra uma obuhvatiti svijet.

Kroz dugi niz godina sabralo se svakojako znanje, trebalo je samo od njega sazdati znanost. Sve prilike potrebne za razvoj nauke našle su se oko god. 600. pr. Kr. na obalama Male Azije u jonskom gradu Miletu, kojemu po tom i pripada čast, da je kolijevka filozofije.





ODSJEK DRUGI.

Kozmologiska perioda.

§. 3. Jonski filozofi.

Problem tvari.

Traženje počela.

Mjada filozofija grčka tek skinuvši sa sebe mitsko ruho ipak pokazuje, otkud je proizašla; i zato joj je ishodište isto, koje i mitu. Mit je naime išao na to, da razloži dogadjanje u prirodi, nastajanje, rastenje, napredovanje i propadanje, pa stao pričati o onim čudesnim silama, što sve to izvode. A da se sve mijenja, ta misao činila se sama po sebi razumljivom ili drugim riječima: *m i j e n a s a m a* nije bila problem. Ni prvim filozosima nije ni malo uznemirila dušu činjenica, da se sve mijenja: oni je naprsto prihvaćaju; no ako je priča iz te mijene zamislila bića, koja voljom svojom tijek dogadjaja uređuju, filozofija uzima sav svijet kao jednu cjelinu, u kojoj traži nešto, kraj sve mijene, stalno. Čim se mišljenje nije odmah predalo mašti, već se ogledalo po zbilji, nastojeći razabrati odnose medju stvarima, nastao je početak znanstvenog pogleda na svijet. Vidjelo se, da su pojave jedne s drugima u svezi, da jedne potpomažu druge, što se moglo najočitije vidjeti na organskim pojavama, koje se razvijaju iz anorganskih i prelaze u njih. Biljka se brani zrakom i vodom, ako je usadjena u zemlju, a sama opet kao hrana razvija životinjsko tijelo, a od koje su koristi za razvoj plodina opet izmetine životinjskoga organizma, bilo je i te kako poznato svakome, tko od zemlje

živi. Misao o prolaženju iz anorganskoga oblika u organski i obrnuto morala je dovesti i na drugu: da uopće ništa ne propada, a utvrdila je tu misao iskustvena činjenica, da nigdje ništa ne propada posvema. I sad je lako nastala misao, da su sve stvari samo raznoliki oblici jedne te iste vječne i nepromjenljive tvari ili više njih: filozofija je tražila tvar, iz koje sve stvari nastaju.

Tal (Thales) (oko 624–548). — Voda kao počelo.

Tal Milečanin uzeo je za počelo *(ὕγεια)* svih stvari vodu — i to je prilično sve, što se može o njem pouzdano reći. Već činjenica, da se on ubraja medju sedam mudraca i da je u javnom životu sudjelovao, pokazuje, kako je blizu stajao praktičnoj mudrosti starih, pa mu se pripisuju neke mudre riječi, medju njima osobito ona poznata: Spoznaj sama sebe! Poput onih ni on valjda nije ništa pisao, nego je usmeno predavao misli svoje učenicima. Ni to se ne može znati, kako je došao na misao, da uzme vodu kao počelo.

Aristotel¹ iznosi jednu samo vjerojatnu misao, da ga je valjda na to dovelo opažanje, da je hrana svih bića vlažna i da bilje bez vlage propada i sjeme bilinsko i životinjsko da je vlažno. No već je i mit uzimao za oca svih stvari Okean, kojemu je majka zemlja, pa je zato vjerojatnije, da je Talovo mišljenje još uvijek pod utjecajem kosmogonije, a toj misli i naginge Aristotel. Čini se po svemu, da je Talu kao počelo vrijedila ne sama voda, nego tvar u vlažnom stanju u opće, iz kojega se najlakše tumači postajanje krutina i kapljevina i nestajanje njihovo i propadanje. Lako, da je Tal ovomu počelu primisljao i životnu snagu, te tako cijeli svijet držao živim bićem, na što puti i jedna Aristotelova misao, da je Tal držao, da u svemu ima duše i da je sve bogova puno.² Po Aristotelu je Tal i magnetnoj rudači pripisivao dušu, jer privlači kamenje.³ No i misao, da je tvar živa (hilozoizam), slaže se s mitskim predodžbama te i ona pokazuje ovisnost ili bar srodnost Talova mišljenja s nezanstvenim mišljenjem priče. Znanost je dakle Talova vrlo malena, a ipak je korak Talov bio odlučan i znatan.

Što je mjesto mitskoga Okeana stavio zbiljsku tvar, znatan je napredak prema mitu, budući da ne daje prilike, da se to počelo shvati kao osoba, dok je Okean poosobljena (personificirana) prirodna tvar. Ali korak je Talov bio i odlučan. Kad se jednom iskustvena tvar uzela za počelo, otvoren je bio put pokušajima drugu koju zbiljsku tvar uzeti za osnov svega u svijetu. Vidjelo se, da je uzduh opsežnija tvar, jer prodire i zemlju i vodu i živo i mrtvo, pa se mislilo njom zgodnije odgovoriti na pitanje o prvoj tvari, iz koje sve nastaje i u koju se sve vraća. To je učinio sugradjanin Talov Anaksimen Milećanin.

Anaksimen (oko 588.—524.). Uzduh počelo.

Uzduh mu je neizmjeran, obuhvaća cijeli svijet, te je i osnov (princip) svega života kao u našem tijelu duša, koja je je takodjer uzduh.⁴

Jednako je Anaksimenu s Talom stanovište hilozoističko, koje uključuje u sebi i materijalističko: duša je tvar kao sve drugo u prirodi. Ali za jedan je korak Anaksimen pošao dalje od Tala tim, što je razvoj iz pratvari sveo na dva u z r o k a: pojavu razredjenja i zgušćivanja. Uzduh mu je naime od vaj-kada u neprestanom gibanju, pa premda u sebi jednoličan, dobiva razne oblike zgušćivanjem i razredjivanjem. Razredjenje mu je isto što i toplina, a zgušćivanje isto što studen. Pa kao što je dah, što je Anaksimenu istovjetno (identično) s uzduhom, idući na rastvorena usta topao, a na stisnuta usta hladan, tako valjda mišlaše Anaksimen,⁵ od razrijedjena uzduha nastaje isparivanjem vatra, a od ove opet, kad se zgusne, nastaju zvijezde i nebeska tjelesa, a od zgusnuta nastaju vjetar, oblaci, voda, zemlja i najposlije kamen.

Anaksimenovo je mišljenje skroz prirodoznanstveno, te se na svakom koraku oslanja na iskustvene činjenice. To ga je mišljenje i dovelo na misao, da je zemlja u središtu svemira: oko nje kruže sva nebeska tjelesa, koja iz zemlje imadu svoje postanje. Ovako Anaksimena vodi razmišljanje i na misao o postanju svijeta. Prema vijesti Plutarhovoj⁶ držao je on, da postoji izmjenično (periodično) stvaranje i rastvaranje svijeta,

te tako nastaje mnoštvo svijetova jedan za drugim, u čem se vidi utjecaj učitelja mu starijega savremenika Anaksimandra, koji mu je dao i povoda, da uzme počelom neku neizmjernu, uvijek gibivu tvar, ali tim, što ju je uzeo iz iskustvenoga područja, bliži je Talu, nego Anaksimandru. Oba su naime s obzirom na prirodu počela fizici, jer ga nalaze u iskustvu, dok je Anaksimandar metafizik, jer umovanjem traži počelo iza iskustva.

Anaksimandar (611. - 547.). — Pratvar.

Umna je svakako bila misao Anaksimandrova, da počelo svih tvari mora biti neizmjerno, neograničeno, da se ne bi postajanje jednom iscrplo i prestalo novo stvaranje; pratvar mora da je od vijeka i do vijeka (ζέντων καὶ ἀεὶ τρέπον), da je besmrtna i nepropadljiva; ona mora da obuhvata sve i da svime upravlja.⁷ Ali gdje ima takva tvar? U iskustvenom svijetu je nema, jer tu je neprestana mijena, propadanje i nestajanje. Uz to su i sve iskustvene tvari ograničene. Da dakle zadovolji zahtjevu svesti sve pojave na jedno načelo, Anaksimandar je umom sastavio (konstruirao) svojstva te pratvari: iz iskustvenoga prešavši u područje metafizike stavio je mjesto vidljivih konkretnih tvari, kakove su voda i uzduh, za osnov umom zainišljenu tvar, koja da je osnov našem iskustvu. Tako je Anaksimandar nastojao osjetno iskustvo izvesti iz jednoga neosjetnoga — smisljenoga počela, kojemu je i određenje natavi samo zahtjev (postulat) uma. Mišljenje ga nuka, ono zahtijeva, da sebi tako predoči tu pratvar.

Ona je nešto neizmjerno u prostoru i neograničeno u vremenu (εἰς πᾶν), ali kakova su joj svojstva, toga Anaksimandar nije odredio i to mu već stari prigovaraju.⁸ Izvan svake je sumnje, da ju je držao za tijelo, te se po tom ne odvaja od hilozoističkoga materijalizma Talova i Anaksimenva, a stalno je i to, da je nije istovjetovao ni s jednom od iskustvenih tvari. Anaksimandar se valjda nije izjavio o njenoj kakvoći, ali je, čini se, pod njom pomišljao neku neodredjenu tvar, koja ima u sebi još nerazlučene sve iskustvene tvari, nešto slično, kao što je kaos mitologiskoga shvatanja.⁹ U skladu je s tim, što Anaksimandar veli, da pratvar izluciće iz sebe pojedinačne stvari.

Tako se iz nje najprije izlučila toplota i studen, a od njih nastade vлага, i tu se sastaje metafizik Anaksimandar s fizikom Talom. Iz vlage se izlučila zemlja i uzduh i vatra, okružujući zemlju odasvud. Kad se ta vatrena ljska rasprsnula, stvorile se sami krugovi, sunce i mjesec i zvijezde, koji iz svih otvora isijevaju vrućinu. Zemlja, valjkastoga oblika, jednako udaljena od svih tjelesa, lebdi između njih nepomično.¹⁰

Anaksimandar je i o postanju organskih bića iznio neke misli, koje se u mnogom podudaraju sa današnjom naukom o razvoju organizama. Prva živa bića nastaloše u vodi i imadžahu ljskavu kožu, tek kasnije izidjoše na suho.¹¹ I čovjek je nastao od životinja drukčijega oblika (na jednom se mjestu veli, da je nastao od ribe),¹² jer je vrijeme dojenja u njega najdulje. Iz pratvari nastaju uvijek novi svijetovi i opet prelaze natrag u pratvar,¹³ kako je učio kasnije i Anaksimen.

Povraćaju pojedinih stvari u pratvar podaje Anaksimandar motiv, koji potsjeća na vjerske misli istočnih naroda, naročito Inda. One propadaju dajući odmazdu, zašto su se izlučile iz pratvari i začeće samostalni bitak (eksistenciju). Po tome nužda, koja svu izmjenu stvari proizvodi, postaje ujedno čudoredna sila, prirodni red postaje redom čudorednim.¹⁴

Anaksimandar je od jonskih filozofa najznačniji i utjecaj njegov na razvoj filozofije bio je najveći. Kad se jednom mjesto iskustvenih tvari uzela tvar iz područja neosjetnoga, moralo je s vremenom nastati pitanje: što u istinu postoji, ili drugim riječima: što ima pravi bitak? Već su Tal i Anaksimen rekli, da su sve stvari samo oblici jedne osnovne — i prema tome zapravo postoji samo ona jedna. Ali dok je još kako tako bilo moguće vjerovati, da je zemlja, voda ili uzduh jedino, što postoji, Anaksimandrovo je mišljenje razbilo vjeru u bitak iskustvenoga svijeta i tako izazvalo u život problem bitka. Uporedo s tim išla je i druga misao. Ako iskustvo naše nije u jecgri ono, što nam osjećala kažu, koja je onda vrijednost osjetne spoznaje? Sumnja u bitak iskustvenoga svijeta vuče za sobom sumnju u osjetnu spoznaju i tako nastaje problem spoznaje.¹⁵

Milet je dao početak, ali mu nije bilo sudjelno, da uzgoji zasadjenu biljku, koja se u kratko vrijeme tako lijepo razvila.

Razvoj javnih prilika — propast slobode Jonjana i razorenje Mileta god. 494. — prekinuo je tek započeti posao. No umni pokret bio je već toliko jak, te se nije dao ničim zaustaviti i tako si je filozofija na drugom mjestu našla sigurno ognjište daleko na zapadu u jonskoj naseobini Eleji u donjoj Italiji, kamo ju je presadio pjevač (rapsod) Ksenofan. Ondje se i onako već nastojanjem Pitagorinim razvio živahan naučni rad, pa je sad novim mislima pojačan i time se kroz neko vrijeme ondje usredotočio sav gotovo filozofiski rad. A i na drugoj strani, na istoku, domala se nastavlja prekinuta nit u gradu Efezu.

Izmedju istoka i zapada, izmedju Heraklita i Elejaca, nastaje opreka, u kojoj izbiše pojmovi bitka i bivanja, dok im je stanovište prema osjetnoj spoznaji jednako — oba smjera je zapostavljaju: um je postao samosvijestan, te prezirući iskustvo pouzdaje se u svoju vlastitu snagu, da će razmišljanjem i doumljivanjem riješiti misterij prirode. Grčka se filozofija odvraća od empirizma, kojemu je iskustvo jedini izvor spoznaje, k racionalizmu.

§. 4. Heraklit i Elejci.

Problem bitka i bivanja.

Heraklit.

Jonski su se filozofi bavili matematikom i fizikom i astronomijom, oni su opažali pojave, mjerili i računali i tako je njihovu razmišljanju bio osnov u iskustvu. I sam Anaksimandar, koji je iz područja zrenja, iz konkretne prirode zašao u apstraktno područje pojmovno, ima svoje ishodište u iskustvenom opažanju, tek što ono nije moglo da zadovolji zahtjevima njegova uma.

Heraklit (po prilici od 535—475) je prvi filozof, koji se ne da voditi od prirode, već pušta slobodan let misli: duhovito i duboko umovanje ishodište je njegove filozofije. On je doduše opažao i prirodu i upoznao utjecaj topline na život u prirodi, u kojoj uz neprestano mijenjanje ipak vlada neki red. To su sve bila mladenačka njegova opažanja, koja su duhu njegovu podala obilnu gradju; ali on ne ostaje kod iskustva, nego odmah na osnovi nekih činjenica stvara sudove, koji ga opet dalje vode i sad se više, sad manje slažu s iskustvom.

On ne opaža toliko, koliko umije. No niti mu je jezik bio podatan pojmovnom izricanju, niti se mlado filozofsko umovanje već moglo dovinuti čisto apstraktnomu mišljenju, pa gdje ga ovo izda, tamo se upliću u tijek misli zorne predodžbe i simboli. To je razlog, da je Heraklit filozof ujedno i pjesnik, zašto ga je i starina zvala „nejasnim“. ¹ Nejasnoću su njegovu neki smatrali hotomičnom, te je odbijali na ogročenje i oholost. Istina je, da je Heraklit prezirao puk, koji nemajući razbora sluša pjevače i vjeruje u njihove lude priče. Homera bi, reče, valjalo izbaciti iz agona, a ni o Heziodu, tom starom učitelju grčkog naroda, nema on dobra suda, kao ni o učiteljima svojim, Pitagori i Ksenofanu, veleći: „Mnogoznalost ne uči pameti, jer bi naučila Hezioda i Pitagoru, Ksenofana i Hekateja“²; zato mu je „jedan koliko tisuće, ako je valjan“. Heraklit dakle doista prema pjesnicima i prema filozofima stoji u neprijaznom odnošaju (kojemu je možda razlog i precjenjivanje sama sebe, oholost), a ni političke prilike u Efezu, gdje je prevladavao demokratski živalj, nijesu mu bile počudne; sve to dovelo ga je do nekoga preziranja ljudi, da se povukao iz javnoga života i dao se na filozofiju. I dok su predjašnji filozofi živjeli djelovnim javnim životom, dok su utjecali na razvoj prilika u državi i zanimali se za njih, Heraklit je prvi filozof, koji umije u samoći. Spisi njegovi imali su u sebi nešto, što je opominjalo na prekomjerni ponos njegov, a samosvjesno držanje njegovo prema svoj prošlosti moglo je biti uzrok, te se u svojoj samostalnosti mnio na visini, s koje može govoriti kao prorok ludoj svjetini i otud mjestimična nejasnoća njegova sloga i nerazumljivost, koja je i dala povoda mišljenju, da je pisao svoja djela u stanju poremećena duha.³ No ugled, što ga je u starih imao, najbolje pobjija ovo mišljenje, pa valja većma držati, da u načinu pisauja odsijevaju individualne neke osobnosti njegove, a možda je i mjestimice uživajući u kojoj misli i uasladjujući se ljepotom njenom i dublinom, hotomično podao neki posebni izričaj, ali glavni razlog leži u borbi s jezičnim potičkoćama: misao premašuje jezik, a riječ ne može da dosta izrazi, što je zamislio um. Sokrat, je kažu, rekao o djelu njegovu: „što sam razumio vrijedno je, a ja mislim i ono, što nisam razumio. Za to bi trebalo delfijskoga ronioca“ — da uroni u tajanstvenu mudrost Heraklitovu.⁴

„Sve teče“. Izgaranje simbol bivanja.

Kao jezgra Heraklitove nauke svagda se spominje riječ: *πάντα ρε* — sve teče. Predšasnici su Heraklitovi tražili ono: što je u svoj izmjeni stalno, što je zajednički osnov svemu dogadjanju. No Heraklit nigdje ne nalazi takovo što, već vidi tek, kako „sve prolazi i ništa ne ostaje“.⁵

Čovjek ne može ni u jednu rijeku da stupi dva puta, jer uvijek pritiće nova voda i tako on stupa u nju, a ipak ne stupa u istu. Sve se zazbiljno dakle mijenja, prelazi iz jednoga stanja u drugo: ništa ne стоји. Nema stalna postojanja, bitka, nego samo bivanje. Osnov prirode nije od vijeka gibiva tvar, nego gibanje samo. Sva je priroda podvrgnuta neprestanoj promjeni, te joj nije osnovom nešto stalno, nepromjenljivo, nego nestalnost sama, promjenljivost. Osnov joj nije bitak i postojanje, nego promjena, bivanje: samo ovo je vječno, stalno. Heraklit dakako ne može sebi ovo bivanje zamisliti, a da mu ne stavi kao simbol neku iskustvenu pojavu. Ta pojava, koja je simbol svega bivanja, je *v a t r a*, ali ne kao tvar nego kao *i z g a r a n j e*: cijeli svijet neprestano je izgaranje.

Ova je misao Heraklitova od velike važnosti, jer je u njoj prvi put izražena mogućnost i nevidljivih gibanja, tako te se i ono, što je nepomično za naše oko, u istinu giba. Toga se tiču i riječi Aristotelove: „Neki tvrde, da nije istina, da se samo neke stvari gibaju, a druge ne, nego da se gibaju sve i svagda, ako se ova gibanja i izmiču našem opažanju“.⁶ Ovo gibanje izmjena je čestica kao kod izgaranja i zato je po Heraklitu osnov bivanja vatra ne toliko kao tvar, koliko što je poradi svoje gibivosti najzgodniji simbol gibanja. Ima doduše i misli Heraklitovih, koje bi se mogle shvatiti i tako, da on uzima za osnov svemu vatru kao tvar. To bi bio znak, da se Heraklit vratio na stanovište Talovo ili Anaksimenovo, što ga je već Anaksimandar prevladao; neka ovakova mjesta mogu se doduše odbiti na poteškoće izražavanja u apstraktnom mišljenju, ali valja ipak držati, da postoji i neki utjecaj Milečana. Što mu je ta vatrica isto, što i božanstvo, pokazuje, da se mišljenje njegovo kreće još uvijek posve u granicama hilozoističkog pantheizma, ma da se može to božansko biće shvatiti i kao vječno bivanje, koje se u vatri očituje.

Sudbina i božanski um.

Heraklit zamislivši bistvo prirode kao vječno gibanje, gdje nikad ništa nije, nego postaje, biva, nije stao kod toga zaključka: njegovu naime jasnom pogledu nije moglo izmaći očajanje, da sve bivanje ide po stalnoj nekoj izmjeni u izvjesnim granicama i odredjenom vremenu. To ga pak nužno vodi na misao o z a k o n i t o s t i svega bivanja, tek što i opet ne može, da je čisto pojmovno zamisli, kao oblik bivanja, već je objašnjava mitskim pojmom s u d b i n e, koja sve drži u svojim granicama. Ova je zakonitost isto, što i božanska sila, um božanski. Nužda sudbine i božanski um ujedno su i pravda, prirodni poredak ujedno je i čudoredni red, pa prekorači li sunce granice, Erinije će ga, pomoćnice pravdine, dostići.⁷ Zakonitost prirode najposlije je božanstvo samo, koje može zvati, „tko baš hoće“, i imenom Zevsa.⁸

Vidi se, Heraklit se nastojao otresti mitskoga mišljenja, te se već dovinuo, makar i nejasnom pojmu općene zakonitosti prirodne, ali su mu mitski pojmovi još uvijek bliži, rekao bih, podesniji, da njima tumači i objasni mišljenje svoje.

Bivanje izmiri opreka. Dva puta.

Neprestano bivanje nosi u sebi neku porječnost: što biva, što postaje, istodobno jest, jer jest nešto, a opet i nije, jer tek postaje. Bivanje se dakle sastavlja od dvojega protivnoga: bitka i nebitka, jer ako sve teče, onda je svaki čas samo prijelaz od jednoga stanja k drugom, od mirovanja gibanju, od života k smrti i obrnuto, iz bitka u nebitak, iz nebitka u bitak, neprestano nastajanje i propadanje. Ovo bivanje Heraklit ne zamišlja bez reda, nego u stalnoj izmjeni, za koju postavlja d v a p u t a.

Vasiona vatra — sad pomisljana više kao tvar — prelazi iz svoga plinovitoga stanja zgušćivanjem u vodu, a ova postaje zemljom, onda se opet zemlja razrjedjuje do vode, a voda se rasplinje u paru. Sve stvari prelaze tim putem, od koji se prvi zove put prema dolje, a drugi — put prema gore. Tim je Heraklit htio svoju nauku da stavi u sklad sa starijima o neprestanom propadanju svijeta, što postoji, i nastajanju novih svjetova

zaporedo. U prirodi dakle ima neprestana borba i izjednačenje, izmirenje oprekā u nečem trećem, novom: iz borbe nastaje sve, u njoj propada sve: „rat je otac svemu, sve mu kralj“.⁹ Budući pak da Heraklit kao i Milečani drži do jedinstva svijeta, to je prinužden držati, da su sve oprcke ipak ujedinjene u apsolutnom biću. Ovo je apsolutno biće dan i noć, ujedno ljeto i zima, rat i mir, sitost i glad, ono je živi organj, koji uništaje i ujedinjuje. Pa ako iskustveni svijet i pokazuje neprestanu borbu i trvanje tamo, kud ljudsko oko ne dosiže, nego tek pronicavi um, tamo vlada „nevidljivi“ sklad (harmónija).¹⁰

Što je Heraklit postavio dva puta: jedan od vatre k zemlji, a drugi od zemlje k vatri,¹¹ čini se, da je u prvi čas imalo samo fizikalno značenje, a tek u razvoju sustava dobili su ti putevi i neko vrijednosno obilježje: počeo je put prema gore vrijediti kao bolji, jer znači primicanje prema svemirskoj vatri, dok je put prema dolje odmicanje od nje, pri čem mu i vrijednost pada.

Heraklitova psihologija i etika.

Duša ljudska kao osnov života dio je božanske vatre¹² i u tom je Heraklit jednak hilozoistima, što mu je duša istovjetna s ostalim tvarima, samo nješto finija; zdržena je u tijelu s vodom i zemljom: i što više opći s tijelom, to postaje vlažnija i manje vrijedna; samo suha duša, puna vatre božanske, mudra je i valjana. Tim Heraklit nužno dolazi do misli, da je duša u tijelu kao i u zatvoru, u verigama, koje joj ne daju slobodna leta, a kako drži, da je i sav prostor do mjeseca ispunjen ziom, tek dalje iza mjeseca injesta su blaženih,¹³ razumljivo je, da ga onda želja onamo vuče, po čem mišljenje njegovo dobiva mistični smjer: odijeljenje duše od tijela. Dok živimo, duše su naše mrtve i u nama pokopane, a tek kod umremo, uskrsnut će i oživjeti.¹⁴ S tim je mislima u svezi i izvirc iz njih zahtjev besmrtnosti dušine: duša u tijelu prinuždena na boravak s njim podnosi teško breme na tom putu, gdje se udaljuje od božanske vatre; ali umovanjem i čudorednim djelovanjem, koje je isto, što umno djelovanje, rješava se duša tijela i približuje se vatri božanskoj, dok se u Hadu ne posveti. I za to „ljude u Hadu čeka, što i ne slute“.¹⁵ Lako, da je Heraklit s tim spojio i nauku

o seljenju duša, o odmazdi po smrti, ali ni sama misao o besmrtnosti duše nije kod njega posve ujamčena.

Heraklit nije izrično tvrdio nepromjenljivo postojanje pojedinačne duše, kako je to i razumljivo kraj nauke o neprestanom bivanju, po kojoj je sve postojanje samo varka osjetna. Usprkos tome on se tu prilagodio narodnomu mišljenju i vjerovanju, po kojem dušama u Hadu pripada i ta zadaća, da budu čuvarice živih i mrtvih.¹⁵ Ne valja se čuditi tome, što Heraklit ovako u porječnosti s osnovnom naukom svojom ipak drži do narodnoga vjerovanja; um mu svijestan si opreke, u koju je stupio s narodnim mišljenjem, traži ipak s njim doći u sklad, a to ide svagda na štetu principa, koji tim ne biva do kraja proveden. Filozofija je utjecala na pročišćenje čudorednih i usavršenje vjeskih misli grčkoga naroda, ali ih se nije nikad riješila, već jo svagda ostala u najširim granicama narodnoga mišljenja. Ako i mišljenje neoborivom nuždom vodi mislioca na panteizam uslijed monističke težnje, da se sve shvati iz jednoga osnova, da, što više, ako je i izrečen, svagda uz ono jedno božanstvo, ostaju i drugi manji bogovi i božice: niutski politeizam živi kraj filozofskoga panteizma i materijalizma.¹⁶

Cudoredui nazori Heraklitovi posvema pristaju u krug ovih misli. Vatra kao jezgra svijeta ujedno je i um svijeta, a vrhovni zakon neumoljive nužde zakon je općenoga uma, kojega tračak je i um ljudski. U svem djelovanju valja se povoditi za tim općenim umom tako, te udesiti život razborito znači udesiti ga prema načinu, kojim se upravlja svijet. Čudorednost se dakle sastoji u podvrgavanju pod općeniji vrhovni zakon. Na ovom se zakonu osniva i zakon gradjanski: jer svi ljudski zakoni dobivaju svoju snagu od jednoga božanstva; jer ovaj može, koliko hoće, dostaje svima i nadvisuje ih. Pouzdanje u općeni zakon dovodi do duševnoga mira: treba se riješiti zla, kojim okružuju čovjeka osjećala, i treba postati sličniji vatri — to je čudoredni cilj, po kojem se Heraklitova nauka približuje misticizmu pitagorovaca i istočnih naroda.

Utjecaj Heraklitove nauke seže daleko preko granica starine, pa i današnje nauke prirodne u mnogome stoje na heraklitskim osnovima: i danas se sve pojave svode na gibanje po stalnim zakonima, a i o utjecaju topline na život u prirodi miš-

ljenje se prirodnih modernih znanosti slaže s Heraklitovim. I misao o nevidljivim gibanjima, sasvim je moderna. Navodeći riječi prirodoznanca Lewesa: „za današnju znanost gotova je činjenica, da su tvarne čestice neprestano u gibanju , ako se ta gibanja i otimaju našem opažanju“ veli Gomperz¹⁷:

„A sada neka se pomisli, da je Heraklit pisao u doba, koje našu nauku o toplini i nije poznavalo, baš kao ni nauku o svjetlu, zvuku, koje je jednako malo znalo o valovima u zduhu i svjetlu, kao i o tom, da je svakom osjetu topline uzrok molekularno gibanje, pa i u krutim tjelesima, u doba, koje o prirodi kemijskih i celularnih procesa nije ni slutilo, i napokon u doba, koje nije imalo mikroskopa, koji našemu začudjenom pogledu otkriva gibanje i ondje, gdje nenaoružamo oko vidi samo ukočeni mir. Tko to sve uoči, steći će najviše sud o genijalnoj dubokoumnosti efeškoga mislioca, a najviše će se možda čuditi tome, da ova sitna anticipacija nije nosila obilnjega ploda za detaljno poznavanje prirode. S priznjom činjenice, da ima nevidljivih gibanja, probijen je nasip, koji je zaustavljao i sprečavao prodiranje u tajne prirode; ali tek druga spoznaja prokrčila je put, misao o isto tako nevidljivim, nerazorivim i nepromjenljivim tjelešcima, od kojih se sastavljaju sve stvari i koja neoštećena izlaze iz svake promjene oblika; ovaj veliki duševni čin atomista mogao je onaj nazor učiniti doista plodnim i nagraditi ga obilnim uspjehom“.

Relativizam. Obilježje nauke.

Heraklit je tražio ono, što jest, što postoji, a našao je, da ništa nije i da sve biva. On je tražio bitak, a našao je bivanje. Tražio je najdublji osnov prirodi, pa ju je našao u vječnoj mijeni, gdje neprestano stvara i rastvara. Ta mijena jedino je vječno, nepromjenljivo, a p s o l u t n o, drugo sve je nestalno, promjenljivo, r e l a t i v n o. To Heraklit nemogući izraziti u općenom суду, objašnjuje ovim primjerima: „Morska je voda najčišća i najblažnija; za ribe pitka i životu korisna, čovjeku gadna i štetna.“¹⁸ Jedna te ista stvar je dakle i s obzirom na svojstva sad ovakova, sad onakova: svojstva (kvaliteti) su promjenljiva. I s obzirom na vrijednost jedna te ista stvar može biti i vrijedna i nevrijedna, pa su i vrijednosti pro-

mjenljive. Sve može biti i ne biti, sve može vrijediti i ne vrijediti, mi jesmo i nismo, — to je nagli i lakoumni zaključak iz Heraklitova mišljenja, koje ne mari za to, da nijedna stvar ne može u istom pogledu biti i ne biti; ali može u jednom biti, u drugom ne biti. Voda morska nije u istom pogledu i dobra i zla, nego u jednom pogledu (za ribe) je dobra, u drugom (za čovjeka) je zla. Po Heraklitovoj nauci oprekā sve je i dobro i зло, ili što je isto, ništa nije ni dobro ni зло. „Kod boga je sve lijepo i dobro i pravedno, ljudi pak drže jedno za pravedno, a drugo za nepravedno“. Ljudi samo drže! što tko drži za pravedno, to i jest takovo. Ili drugim riječima: dobro i зло jedno je te isto: dobro je nestajanje zla, зло nestajanje dobra. Posljedice ovoga mišljenja za svijet vrijednosti — osobito za čudorednost — vrlo su kobne: one raskidaju svaku dužnost i obvezu, te otvaraju široka vrata samovolji i hirovitom individualizmu, gdje se opreke snose ili pače podupiru; gdje nešto jest i nije, vrijedi i ne vrijedi, tamo nema pravila, nema norme, tamo odlučuje časoviti hir, a sva se čudorednost obara u prah. Je li Heraklit ove skrajnje posljedice znao i povukao? Vjerljatno je, da u naglosti oholih svojih misli nije ni pomislio na njih, dok mu je narodna čudoredna svijest svratila mišljenje na drugu stranu. Kad se naime dovinuo misli o općenoj zakonitosti, onda ga je otud misao vodila na čudoredno područje. Samo u tom času je mogao dobiti osnov za čudorednost, da i medjusobne odnošaje ljudi valja urediti na osnovi uma, kojim jedino se upoznaje ono, što je općeno, dakle i óno, što općeno vrijedi. S toga stanovišta pak dobro i зло nije isto ni jednak, već je dobro, što se s općenim svjetskim umom podudara, s toga je stanovišta i prirodni poredak ujedno čudoredni red, vrhovni zakon prirodni ujedno zakon čudoredni — misao, koju je mogao Heraklit naći već u Anaksimena, ali i misao, koja ga vodi na stazu narodnoga mišljenja, gdje je Zeus ne samo gospodar fizičkoga svijeta, nego i čuvar čudorednoga reda. Heraklitova je nauka, kako zgodno ističe Gomperz, tako u jednu ruku r a d i k a l n o r e v o l u c i j o n a r n a , jer ruši sve granice između dobra i zla, dok je u drugu ruku historijski konzervativna, jer naukom svojom utvrđuje ono, što je historijski nastalo. „On jest i nije ognjište stalnosti, on jest i nije prevratni borilac“.

Sustav Heraklitov nosi svoje obilježje: nestalnost i promjenljivost, u kojoj nema stalne, čvrste točke, stalna mira duhu, da stane. Neprestano biva gonjen, da upozna svijet, a nikad ga ne spoznaje, jer čim ga je spoznao, već nije isti. „Ja sam sebe tražio“, veli Heraklit, ali se nije našao. „Otud u njega neka stalna snuždenost; snuždju se gledajući ovaj val, koji nosi sve stvari; u njem se diže kao čežnja neka za nepomičnim osnovom, za nekim bitkom, koji se zasiti sama sebe prije no što se zaželio sama sebe. Sve prolazi — reče on, a Platon drži, da bi mu mogao reći: sve, izuzevši dvoje: ja, koji mislim i predmet moga mišljenja ili istina istovetna s bićem“.¹⁹

Ksenofan (576.—480.).

Do oprečnih upravo zaključaka dolazi mišljenje grčko na zapadu u clejskoj školi, kojoj je začetnik Ksenofan.

„Mnogi, koji je oko godine 500. prolazio grčkom zemljom, sastao je sijedoga pjevača, gdje snažno stupa praćen od roba, koji mu nosio kitaru i neznatno kućanstvo. Na sajmištima i trgovima okružuje ga svjetina u gustim hrpama. Izvjesljivom mnoštvu pruža on cijenu robu, priče o junacima i osnivanjima, ispjevane od njega sama ili od drugih, a upućenijima pružio je iz tajnih spravišta pameti svoje odabране dijelove, kojih je zavodljivi sadržaj umio omiliti otpornoj čudi slušača. Ubogi pjevač, kojemu se slasna pečenka činila primjerenom nagradom za slavljenoga umjetnika, to je najsmjeliji i najmoćniji novotar svoga doba. Pjevački zanat daje mu oskudan život, ali mu je bio i zaštitni u pogibeljnem djelovanju vjerskoga i filozofiskoga misionara“. — Ovim je riječima vrlo zgodno označio Gomperz²⁰ Ksenofana kao pjevača narodnoga i protivnika narodne vjere. U jednoj se ličnosti sastao pjesnik, koji još pjeva priče o bogovima i junacima, i filozof, koji se svom žestinom bori protiv toga, da s bogovi pomišljaju kao ljudi i da im se pridjevaju ljudske slaboće i mane.

Homer nema većega neprijatelja od nastavljača svoga, rapsoda Ksenofana, koji veli:

Sve su bogovima pridjenuli Homer i Heziod,
Što je kod ljudi sramota i prijekor;

I najviše razglašiše o bogovima opakih djela:
Krasti i blud činiti i varati jedan drugoga.²¹

On se obara i na one, koji misle, da se bogovi radjaju, kako je učio Heziod, i da su obličjem, glasom i osjećanjem nalik na ljude. I do skrajnosti tjera ovako pomišljanje božanstva veleći:

Kad bi baš volovi ili lavovi imali ruke,
Rukam' da slikaju i djela izvršuju kao Ijudi,
Slikali bi likove bogova i tjelesa bi im načinili
Takva, kakvo bi sami imali obličeje:
Konji na konje, volovi opet na volove nalik.

Ksenofan dokazuje, da ima samo jedan bog.

Prema svemu ovom veli Ksenofan, da je samo „jedan bog medju bozima i medju ljudima najveći, niti po obličju nalik na ljude, a niti unom.²² Sve ove izjave ipak ga ne bi uzdigle nad mišljenje gnomika i Pitagore, da nije svoj monoteizam nastojao i utvrditi, osnovati na nekom umnom razmišljanju. — Nemoguće je, veli Ksenofan²³, da nastaje ono, što u istinu jest, najmanje se pak može o božanstvu govoriti, da je nastalo: jer bi moralo postati ili od nečega sličnoga ili od nečega nesličnoga. U prvom bi se slučaju moglo reći s istim pravom, da jc ono slično nastalo od božanstva. Možda je Ksenofana na tu misao putilo opažanje, što od drveta nastaje plod, a od ploda se i opet razvija drvo, gdje se jednako može reći za jedno, da je nastalo od drugoga i obrnuto. U drugom pak slučaju nastalo bi božanstvo iz nečega, što mu nije slično, dakle iz nečega, što nije božanstvo — a to je po gotovu nemoguće, da nešto, što jest, nastaje od nečega, što nije. Ovakim je umovanjem Ksenofan došao do zaključka, da je božanstvo od vijeka, nepropadljivo i vječno. A treba li da je najmoćnije i najbolje, onda za Ksenofana nužno slijedi, da je i jedno. Kad bi bilo više božanstva, ne bi bilo ono ni najbolje ni najmoćnije, jer bi naime bila ona božanstva medjusobno slična i sprečavala bi se u svojoj moći — a ipak je nužno, da bog svime vlada, a njim da ne vlada nitko; treba dakle da je jedno božanstvo.

Tim je razmišljanjem božanstvu Ksenofan pridao oznake počela u mletskih filozofa: pa je i njemu božanstvo počelo svih

stvari; ono je neograničeno i neizmjerno, u njemu je sve, a a izvan njega ništa, ono je jedno sa svim stvarima — *εν καὶ πᾶσιν*.

No i dalje ide umovanje Ksenofanovo. Ako je božanstvo jedno, onda je u sebi i jedinstveno, posvuda jednolično. Kao u Anaksimandrovu neizmijernom počelu gube se u Ksenofanovu božanstvu svojstva svih stvari i postaje jedno, a nije vjerojatno, da je više od Anaksimandra znao reći o tom, kakva je ta jednoličnost. Nejasnoću svoga mišljenja nastojao je ispraviti slikom, koja bi dala slutiti, na neku vezu s matematičkom školom Pitagorinom. Božanstvo je, veli Ksenofan, kao kruglja, kruglja, gdje su oko jednoga središta sve čestice poredane u nekoj jednoličnosti. Uz to je oblik kruglje najbolje prikazivao u sebi uključenu cjelinu, kojoj se niti može što dodati, niti oduzeti, a da se bitno ne promjeni, što ga je kraj dosta materijalističkoga mišljenja moglo dovesti na misao, da je božanstvo (koje je isto sa svemirom) okruglo.²⁴

Neepromjenljivost kao svojstvo počela.

No svim tim ne bi Ksenofan došao u opreku s Milećanima, da nije iz jednoličnosti zaključio i na ne promjenljivost božanstva: što se mijenja, prelazi od jednoga stanja k drugom, postaje nješto, što još nije, dok božanstvo uvijek jest; uz to bi mijenjanjem nastalo više jednakih počela, a ipak je samo jedno — pa za to ono uvijek ostaje isto, niti se mijenjujući, niti gibajući.²⁵ I dok je počelo za mišljenje mile skih filozofa upravo od iskona u sebi bilo neprestana mijena, u Ksenofana ono postaje nepomično, negibivo. Ali kako sad iz te nepomičnosti i negibivosti protumačiti gibanje i postojanje, neprestanu mijenu i mnoštvo predmeta u iskustvenom svijetu? Trebalo je sve bivanje i postajanje i sve mnoštvo pojavnih predmeta proglašiti prividjanjem naših osjećala. Ksenofan toga koraka nije učinio. On još uvijek svraća svoje oko na zbilju. Priroda sa mnoštvom pojava svojih još ga uvijek privlači, da ih protumači. Tako primjerice drži, da je od zemlje i vode sve nastalo,²⁶ da su zvijezde vatreni oblaci i sve to mnoštvo pojava i promjenljivost njihova se mirno snalazi u jedinstvenosti i jednoličnosti i nepromjen-

ljivosti njegova počela. Ova porječnost u sustavu Ksenofanovu ima svoj razlog i u tom, što on nije svoje metafizičke nazore do kraja proveo; a zašto ih nije do kraja proveo, možda se dade opravdati iz sumnje, koja mu nije dala doći do potpune izvjesnosti, te je i sam kolebao kad god izmedju iskustvenih činjenica i zaključaka svoga uma.

Skepticizam Ksenofanov.

Toga pouzdano nijedan čovjek nije znao, niti će ga biti,
Koji bi znao o tom, što o bogovima i svemu govorim,
Jer sve da i najsavršenije pogodi reći,
On sam ipak ne zna (da li je tako), jer u svemu samo je pričin.²⁷

I kako je počeo, tako i svršuje. Svećenik narodne pjesme i kuditelj vjere, na jednome mjestu pjeva slavu bogova i dičnih heroja, a na drugome mjestu obara sve u prah — taj čovjek ujedno je i sijač i žetelac. „S jednom rukom sije sjeme, iz kojega će niknuti snažno drvo u gaju grčkoga umovanja, a s drugom rukom brusi oštricu sjekire, koja je bila određena, da ovo i mnogo drugo snažno drvo obori.²⁸

Parmenid (rodj. 515.).

Kad je jednom Ksenofan ustvrdio, da je božansko biće jedno, vječno i nepromjenljivo, lako je Parmenid iz Eleje primijenio ove označke na ono, što u istinu jest, pa porekao sve mnoštvo pojavnih predmeta, promjenu njihovu i bivanje. Što je za Heraklita bivstvo svega, proglašio je naprsto varkom. Znade on doduše i sam, u kakovu se opreku stavio sa iskustvom, ali držeći njegovo znanje varavim, više vjeruje umu, njegovim zahtjevima i doumcima. A ne će li se i taj um prepričen sam sebi pokazati varavim? Ta se misao Parmenidu ne nameće, on vjeruje u bitak onoga, što je umom spoznao.

Dvoje znanje.

Kao što ima dva svijeta: svijet nepromjenljiva i negibiva bivstvovanja prema svijetu bezbrojnih promjenljivih i nestalnih stvari, tako ima i dvojako znanje: jedno istina, drugo mi-

je nje. U velikoj filozofskoj pjesmi „O prirodi“ — koja se u starini vrlo cijenila, ali se sačuvala tek u odlomcima, — pjesnik-filozof spominje²⁹, kako su ga nimfe, kćeri sunčeve, odvele do visokoga eterskoga sjedišta osvetnice pravde. I božica ga ljubežljivo primi, desnicom ga za desnicu prihvati, riječ progovori i ovako reče:

Sinko, s božanskima združen upravljačim
Dolazeći na konjima, koji te dovezoše u moj dom,
Budi mi zdravo, jer te nije udes hudi uputio
Na ovaj put — jer daleko baš od staze je ljudske —
Nego pravo i pravda. Sve treba da spoznaš:
I ja ma čno srce istine, što uvjeravala koo,
I ljudska mijenja, u kojih prave neima vjere.³⁰

Bitak jest, nebitak nije.

Što je dakle u toj knjizi istine? Oko nam naše kaže, da se stvari mijenjaju i da nestaju, a mi radimo i služimo se njima, kao da jesu. Običnomu dakle mišljenju stvari i jesu i nijesu; za nj poстоji nešto, što u istinu nema postojanja, a tvrdeći neprestanu promjenu, tvrdi obično mišljenje, da postoji nepostojanje — ili kako Parmenid to izriče: po običnom mišljenju nebitak (nepostojanje) jest, a bitak (postojanje) nije. Prema tome stoji drugo mišljenje: govoriti se može samo o onom, što jest; jer govor izriče misao, a misao se uvijek tiče nečesa. Misao, kojom bi se pomicalo ono, što nije, ticala bi se ničesa, bila bi dakle prazna. Nepostojanje dakle, ili nebitak ne da se pomicati, ali još manje je moguće, da taj nebitak jest, t. j. da nebitak ima bitak. Samo za bitak se može reći, da jest, dakle nebitak nije.

Ded dakle, ja će ti reći, a ti poslušaj, kad čuješ riječ,
Koji su jedini istraživanju puti k spoznaju:
Jedan, da bitak jest i da nebitak nije;
Uvjere ovo je put, ali se istini dolazi s njime;
Drugi, da nije i da je nužno da i nebitak ima.
Za ovaj ti put velim, da je nevjerljatan posvema,
Jer što nije, niti bi spoznao, jer ga doseći ne možeš,
Nit bi ga mogao reći³¹.

Božica pravde povest će nas putem uvjere, da samo bitak jest, a nebitak da je ništa (*εστι γάρ εἶναι, μηδὲν δ’οὐκ εἶναι*), ali prije toga obara se svom žestinom na obično mišljenje — da li se tim i na Heraklita nišanilo, nije izvjesno³² — i na one, koji ne luče bitak i nebitak. Tako misle ljudi „neznajše, koji sa dvije glave lutaju“:

i gluhi i slijepi zapanjeni, ludo pokoljenje,
Kojima je isto bitak i nebitak i opet
Nije im isto: natražni put je oviina svima.³³

Svojstva bitka.

Istina je dakle to, da bitak jest, da je ne postao i ne propadiv. Za bitak nema razlike u vremenu: za nj se ne može reći ni da je bio, ni da će biti, on jest od uvijek, neprestano.

A i kakovo bi za nj postanje tražio?
Otkud je mogao porasti? Iz nebitka — to ti ne dopuštam
Reći ni misliti, jer se ni misliti ne da ni reći,
Da bitak nije. I koja bi ga nužda potakla,
Prije ili kasnije da iz ničesa započne biti?
Tako je nužno, da ili jest posvema ili nije.
Iz nebitka ne će nikad ni uvjere snaga³⁴
Učiniti, da nastane drugo nego nebitak.

Pomišljanje dakle bitka ne da se spojiti ni s postajanjem ni propadanjem. Parmenid dosljedno provodi pojam bitka. Ne samo u vremenu, nego i u kakvoći je bitak nerazlučiv, posvema u sebi jednak, jedinstven i jedini; tu nema mnoštva, neima gibanja ni promjene, nema ni praznine, koje bi ga rastavljale u dijelove. Bitak je sav u sebi jednak, pun i nepomičan, ali nije neograničen, nego u sebi cjelina, kao kruglja, koja se drži u neprestanom ravnovjesju.

Bitak je ograničen.

Sve je puno bitka,
Tako je suvislo sve, bitak do bitka stoji.
I nepomičan je u granicama velikih okova

Bez početka, bez svršetka, kad postanje i propadanje
Vrlo daleko iščeznu; otjera ih istinita vjera.
Isti u istome ostajući za sebe stoji,
Tako čvrsto ostaje ovdje. Teška ga nužda
U okovima granica drži i naokolo zatvara.
Za to i ne bi bilo pravo, da je neograničen bitak;
Jer nije potreban ničesa, a kad bi bio, svega bi potreban bio.

Nego jer bitku je skrajnja granica odredjena,
Odasvud je nalik na gromadu okrugla tijela
Od sredine jednako daleko posvud: jer ni veće
Niti što manje ne treba da je ovdje ili ondje.³⁵

Parmenid je doista odredio pojam bitka — u opreci sa Heraklitom, koji nalazi samo promjenu u svijetu, ali i u opreci sa Milećanima, kojima je počelo neizmjerno i neograničeno. Očito mu je pred očima lebdjela misao, da je kruglja najsavršeniji oblik — a ne mogući ipak pomicljati apstraktni bitak bez sadržaja i oblika, podmetnuo mu je oblik kruglje. A što je sa sadržajem?

Mišljenje i bitak.

Parmenid je proizašao od misli, da je mišljenje i bitak isto. Samo što jest, reče, dade se misliti i tako neima bitka izvan misli, izvan svijeta:

„Isto je misao i ono, zašto je misao,
Jer ne će bez bitka, u kojem je izrečena,
Naći misao: ništa naime nema niti će biti
Izvan bitka, jer ga je udes svezao tako
Da jedini bude i nepomičan.³⁶

Tako za Parmenida misao i pomicljani sadržaj, duh i tvar upada zajedno, a to je smisao njegovih riječi:

Punoča je misao.³⁷

Iz jedinstva mišljenja sa njegovim sadržajem slijedi i to, da je bitak istovjetan s cijelom tvarnošću; u tom pak pogledu mišljenje Parmenidovo ostaje na istom stanovištu, na kojem je i materijalistički hilozoizam Milećana.

Nema bivanja. Parmenidova fizika.

Parmenid je svojom metafizikom došao u potpunu opreku s iskustvom, pa je valjalo to iskustvo naprsto zanijekati, poreći; i on je doista porekao sve, što iskustvo podaje: nastajanje i propadanje, bivanje i mnoštvo.

„Sve to su samo mnijenja,
Što ih postaviše ljudi misleći, da su istinita:
Nastati i propasti, ne biti i biti,
I mjesto mijenjati i sjajnu promijeniti boju“.

Prirodno bi bilo, da Parmenid ostane u svojoj metafizici, jer za njega ne može opstojati fizika, koja upravo radi sa svim onim obilježjima, što ih je on zabacio kao neispravna. Iskustvo je varka — u njemu nema istine. No Parmenid se stavlja ipak i na stanovište običnih ljudi, te govori o svijetu kao promjenljivom sa mnoštvom stvari, koje se gibaju i mijenjaju, nastaju i propadaju. Što dakle govori u drugom dijelu svojega spisa, samo je „varavi ures riječi“, mnijenje ljudsko.

Ovaj dio je nekakova uvjetna fizika, koja vrijedi samo onda, ako pojmovi nebitak, promjena, mnoštvo u opće što znamenuju.

Ljudi — veli on — sve izvode iz dva počela, koje je jedno drugom oprečno: kao bivanje iz bitka i nebitka. Tako prema svjetlu stoji tmina, prema vatri studen, koja je Parmenidu istovjetna sa zemljom, prema danu noć, prema punoći praznina. Kako je Parmenid iz tih oprocka izvodio postanje iskustvenoga svijeta, ne da se pouzdano reći, jer je vrlo malo odlomaka ostalo od ove problematične fizike. No kako je sve postajanje shvaćao kao neprestano miješanje oprekâ i kako je svjetlo i vatru stavio u isti red s bitkom, čini se, da mu je vatra u tom iskustvenom svijetu bila osnov, iz kojega je izvodio sve postanje, čim bi se dakako približio Heraklitu. Uopće se čini, kao da se u toj fizici priklonio već dotadanjim naukama: primjerice u astronomiji pitagorovcima, a o postanju čovjeka Anaksimandru, držeći, da je čovjek nastao iz mulja zemaljskoga.³⁸

Razumnost i mišljenje ljudsko smatraše ovisnim o tjelesnom ustrojstvu; prevladava li više toplina — (koja je iskustveni oblik bitka) — onda je mišljenje bolje i čišće, nego ako prevladava studen, koja je srodnija nebitku.³⁹

Nauka Parmenidova.

Parmenidovo je mišljenje početak onoga umovanja, koje će prepušteno samo sebi, bez obzira na iskustvo, dovesti do cijepi-dlačarenja i natezanja pojmovnoga, koja će se izvrći u pustu igru riječima. Sofistika grčka u najgorem obliku pravdaštva (eristike) ima tuj svoj početak. Očit je na Parmenida i utjecaj jezika. Riječ je skamenila pojam bitka, iz sustava je njegova nestalo života, i mnogo toga u njegovoj nauci postaje tek — prazna riječ, bez sadržaja, a sve se vraća na neplodnu formulu: bitak jest.

„Heraklit je nijekao bitak i tvrdio bivanje. Parmenid nijeće bivanje i tvrdi bitak. Bitak je za Heraklita bio ocean vatre u neprestanom gibanju, za Elejce je kao uvijek nepomični ocean leda“.⁴⁰

Zenon (490. – 430.).

Oko godine 450., tako se pri povijeda, došao je u Atenu na veliku narodnu svečanost panatenejsku sijedi starac, od kojih 65 godina, no još uvijek lijep i stasit. Do njega je išao čovjek u muževnoj dobi, najljepše veličine i ugledne vanjštine.

Bio je to Parmenid s ljubimcem svojim Zenonom. Glas o njihovom dolasku brzo se raširio po gradu, a mladi obrazovani Atenjani ili koji se zanimaju filozofijom, pohrliše k njemu, jer se čulo, da su donijeli iz Eleje i spise Zenonove. Svi su bili izvjesljivi, pa baš na Zenona? Oštrjna, kojom se Parmenid oborio na svakidašnje mišljenje, izazvala je isto tako oštri otpor, a porugu, što ju je dobacio „dvoglavima“, uzvratise i oni porugom i smijehom. Bilo je ljudi, koji su duhovitim načinom razotkrivali porječnosti u nauci Parmenidovoj, drugi su je opet jetkim sarkazmom popratili, a treći je izvrnuli u šalu. Svijet se smijao. Ali se već pri povijedalo, da je Zenon sastavio cijelu vojsku dokaza protiv rugača Parmenidovih, i za to su svi bili izvjesljivi na te spise, koji su imali da budu potkrepa nauci Parmenidovoj, i u kojima je Zenon protivnicima ne samo odgovorio nego i pokazao na primjerima, kako je baš njihovo mišljenje smiješno.⁴¹

Zenon se dao na to, da brani nauku Parmenidovu. On je iznio dokaze za to, da nema mnoštva, ni gibanja. Kad je Parmenid istovjetovao bitak s tvarju, a tvar s punoćom — onda

se očito može govoriti samo o ispunjenom prostoru, da jest. Sve stvari su jedno: nema izmedju njih granica ni prazna prostora, prazni prostor ne postoji. No ova punoća svega i njegova neprekidnost izkljunciće i mnoštvo rastavljeno prostorom i gibanje — a toga se tiču dokazi Zenonovi.

Nema mnoštva.

Sastao se — kažu⁴² — Zenon s Protagorom i upitao ga: Reci mi, Protagora, zar jedno zrno, kad padne, čini štropot? Kad ovaj reče, da ne čini, upita ga Zenon, da li drugo zrno ili treće i četvrto ili stoto čini štropot? Kad i opet reče, da ne čini, upita ga Zenon: A mjerov zrnja kad padne, hoće li učiniti štropot ili ne će? Protagora reče, da hoće. „Čudan si, Protagora, — reći će Zenon — nije li mjerov skup od stotinu i stotinu zrna? Jedno zrno ne daje štropota, drugo ga ne daje, ni treće i tako redom, a sad najednom od zrna, koja ne štropaju, nastaje štropot, kako misliš, da je to moguće?“ Ovako je Zenon nastojao pokazati, kako i mišljenje mnoštva ima svojih čudnih posljedica, dok od samih bezbučnih zrna nastaje buka, kao da od bezbroj ništica najednom nastaje nešto.⁴³

S ovakovim bi dokazima Zenon jedne osvojio, a druge zapanjio, te nije samo svojim savremenicima, nego i kasnijim misliocima njima nametnuo tešku zadaću, da ih riješe. Sa stanovašta prirodnih nauka i psihologije danas se ovaj dokaz lako obara. Poznata je stvar, da je titranje zraka uzrok glasu, i što je ovo titranje manje, to je i glas slabiji. Kad jedno zrnce padne, može titraj uzduha biti tako malen, da ga ne čujemo, ali otud, što za nas (subjektivno) ne postoji nikakov štropot, ne valja reći, da ga u opće i za nikoga nema. Što jedan više ne čuje, drugi, u koga je finije uho, još uvijek čuje. Napokon dolazimo do tako slabih titraja, kojih ne može uho više da razabere kao glas, ali otud još ne slijedi, da ovi titraji o sebi neosjećani od nas, (objektivno) ne postoje. Svi glasovi, što ih ne čujemo, samo su preslabi, te nam ne dolaze do uha, na drugoj ih ima, koji su prejaki, te nas zagluše. Šta dakle mi zrnce ne čujemo i što njegov štropot za nas ne postoji, te je subjektivno jednak 0, ne slijedi, da njemu odgovara i izvan nas objektivno 0. Čim

se pak dopusti da objektivno ima titraja, koji subjektivno ne postoje, onda doduše titraji pojedinih zrnaca ne daju subjektivni osjećaj štropota, ali nekoliko njih zajedno može one objektivne male titraje sastaviti u tako jako gibanje uzduha, te od toga nastaje štropot. Onda i nema više ništa čudna na tome, da jedno zrno pada bez buke, a tisuće njih s golemlim štropotom.

Nema gibanja.

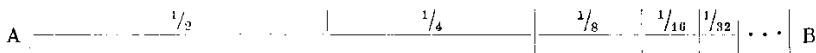
Zenon je naveo dokaze i za to, kako je obično mišljenje i s obzirom na gibanje puno neskladnosti.³⁴

Hoće li predmet, koji se giba od točke A do B, da u opće dodje do B, treba da najprije provali polovinu puta, a prije nego će na kraj te polovice doći, treba da dodje do njezine polovice ili (što je isto) do četvrtine cijelog puta; ali i prije nego će na kraj četvrtine doći treba da prevali njegovu polovicu, t. j. jednu osminu cijelog puta i tako u neizmjernost, te se u opće ne će maknuti s mjesta. „Nema dakle gibanja“ — i opet je glasio odlučni, ali i začudni zaključak Zenonov. No to nije sve. Brzonogi Ahil utrukuje se s kornjačom, koju je pustio nešto naprijed, i sada ne može više da je stigne. Kako? — pitali su mnogi u čudu, a Zenon bi im smiješći se odgovorio: Dok Ahil dodje, gdje je kornjača bila, ona je već dalje otišla, a dodje li on na ovo drugo mjesto, ona i opet dalje — i tako je uvijek pred njim, i to ide u neizmjernost. Brži dakle ne može da dostigne sporijega. Eto, to je obično mišljenje.

Zenonovi dokazi.

Zenon i s ovim dokazima ne dokazuje ništa. U prvom slučaju oslanja se Zenon na to, da se prostor A do B mora podijeliti u neizmjerno mnogo dijelova najprije na pola, prva polovica u $\frac{1}{4}$ četvrtina u $\frac{1}{8}$, osmina u $\frac{1}{16}$ i tako u neizmjernost i da za ovo neizmjerno mnogo dijelova treba neizmjerno mnogo vremena. Tako bi doista za svako gibanje trebalo neizmjerno mnogo vremena, ili drugim riječima ne bi u opće nastalo. No ako se i nešto dade — (a dade se sve, što je prostorno) — dijeliti u neizmjerno mnogo dijelova, otud još ne slijedi, da je neizmjerno veliko. U tom je krivo mislio Zenon. Svi ovi dijelovi puta AB

zajedno uzeti ipak ne daju neizmjerno veliku nego ograničenu olinu. Zbroj dijelova $\frac{1}{2} + \frac{1}{4} + \frac{1}{8} + \frac{1}{16} + \frac{1}{32} + \dots$ po geometrijskoj postupnici iznosi u svemu 1, kao što se to dade i slikevno prikazati. Prvac AB uzmimo kao cijelost, dakle kao neku jedinicu: i on se sastoji od svoje $\frac{1}{2}, \frac{1}{4}, \frac{1}{8}, \frac{1}{16}, \frac{1}{32} \dots$



Isto tako možemo u neizmjernost djeliv prostor prekoracići, a da ipak nijesmo prekoračili neizmjerni prostor, a Ahil, ako kornjaču i ne dostigne, kako veli Zenon, može je prestići, jer ni put kornjačin, sastojeći se od neizmjerno mnogo sve manjih i manjih putova, nije neizmjeren. Strjelica što leti — govoraše — ne leti, nego stoji, ma rekli ljudi, koliko mu drago, da leti. Evo zašto? Sve vrijeme, dok leti sastoji se od samih točaka, u kojima strjelica jest, dakle stoji. I kroz prostor prolazeći ona se u svakom hipu negdje nalazi, a nalaziti se znači stajati. Zbroj samih stajanja ne može dati gibanja, strjelica dakle stoji i onda, kad se giba. Zenon je u ovom dokazu prostornu i vremenu suvislost rastavio u niz nepomičnih točaka, onda dakako strjelica u tim (prostornim ili vremenim) točkama stoji. Ali — valja reći — gibanje ostaje uvijek gibanje i tijelo, koje se giba, u svakom je času u gibanju iz jednoga (neizmjerno malenoga) prostora n drugi. Zenon je rastavivši prostor i vrijeme u točke, u takove iste točke rastavio i gibanje, pa je tako dobio, kao da se gibanje sastoji od samih točaka. Sam je dakle kriv, ako mu se čini, da strjelica, dok leti, stoji; da je on, kako bi bilo trebalo, gibanje rastavio u sama neizmjerno mala gibanja, kao što je prostor rastavio u točke, ne bi ništa čudno bilo. Onda bi svakoj točki prostora i vremena odgovaralo malo gibanje, a ova gibanja bi dala veliko gibanje isto takim zbrojem, kao što prostorne i vremene točke daju prostor i vrijeme.

Dijalektika.

Zenon je najodrešitiji nastavljač nauke Parmenidove, pa su za to već u njemu izbile sve jednostranosti elejske škole. On se posve odbio od ispitivanja prirode, pa se dao samo na pojmovno razlaganje, dokazivanje i pobijanje. To je neprestano

baratanje s pojmovima, koje je moglo doduše zadovoljiti mlađenačkoj svadljivosti Zenonovoj,⁴⁵ a moglo je služiti i tome, da zapanji i zabljčešti, inače je neplodno kao i umovanje Parmenidovo. Upotrebivši ne bez oštoumlja osnovna pravila našega mišljenja nastojao je — kako Platon veli -- tek nekom promjenom dokazati isto, što i Parmenid. Ovaj je učio, da je sve jedno, a Zenon dokazuje, da nema mnoštva.⁴⁶ Izmedju opreka: ograničen ili neograničen, neizmjeran ili konačan, velik ili malen -- vješto on provlači misao,⁴⁷ te je čas oštoumno, čas poput čarobnjaka zavaravajuć vodi onamo, kamo on hoće. Vještina ova, kojom se služi u postupanju s pojmovima, dala mu je ime osnivača dijalektike. Tako se isprva zvala sposobnost razgovor upravlјati tako, da se dodje do nekoga zaključka, a onda znači ispitivanje i prosudjivanje mišljenja oštrim i istančanim razlučivanjem pojnova.

Heraklit i Parmenid — racionaliste.

Takova je i Zenonova dijalektika, u kojoj se za čudo sa staju najveći protivnici, Heraklit i Parmenid: jedan i drugi je pripraviše. I Heraklit i Parmenid zabaciše osjetnu spoznaju. Oči i uši su Heraklitu⁴⁸ iši svjedoci baš kao i Parmenidu, i obojica proglašiše osjetnu spoznaju samo varkom: jedino umnim razmišljanjem dovija se čovjek pravoj spoznaji. Obojica s nekim prijezirom odvraćaju od m n i j e n j a ljudi, koje je osnovano na osjetnoj spoznaji, te prema njemu stavljuju z n a n j e, koje izvire iz uma. Oni su izmedju iskustva i spoznaje stvorili jaz i udarili osnov racionalizmu, koji je već u Zenona svoje plodove donio. Istina je, da se u tom smjeru razvila kritička sila duha ljudskoga, te je elejska škola bila rvalište, na kom se zapadno mišljenje uglađilo i očeličilo, te steklo svijest o svojoj snazi, i to je njezina najveća zasluga.⁴⁹ Ali je istina i to: racionalizam prvih filozofa s velikim je pouzdanjem u snagu uma ljudskoga samosvijesno prešao preko iskustva, misleći, da mu ga ne treba, ali budućnost će dokazati, kako mu je oština vlastitoga oružja podrezala životnu snagu. Dijete samosvijesna racionalizma bio je nemoćni skepticizam.

Meliso.

Mladji zastupnike lejske škole, Meliso, ne drži se više posvema nauke Parmenidove, već se gdjegdje od njega udaljuje, kao da hoće da oštре crte sustava Parmenidova ublaži. „Ako ima ništa, — to je početak njegova spisa — što bi se o tome ništa dalo reći, da jest; a ako nešto jest, ili je postalo ili je od vijeka. No ako je postalo — onda je postalo ili iz onoga, što jest, ili iz onoga, što nije. Iz nebitka ne može da nastane ni ovakav nepravi bitak, kakov nam obično opažanje zajamčuje, nekmoli jednostavno čisti bitak. Ali ni iz bitka nije moglo da nastane ono, što jest bitak, jer bi onda bilo, a ne bi nastajalo. S toga je bitak od uvijek.“ K ovomu sasvim zenonskom dokazu pridružuju se i drugi. Bitak ne može propasti, jer se ne može pretvoriti u nebitak, a prijeći u drugi kakav bitak značilo bi i opet, da jest i da ne propada, ovako dakle bitak ne može propasti.

Što nije postalo, nema početka, a što ne propada, nema svršetka, a što ni početka ni svršetka nema, to je neograničeno — bitak je dakle neograničen. Tom se tvrdnjom Meliso već udaljio od Parmenida, Anaksimandru za volju. „Ako je — nastavlja Meliso — bitak neograničen, onda je i jedan; jer kad bi ih bilo dva, ne bi mogli biti neograničeni, jer bi imali jedan prema drugomu granica“.⁵⁰ S Parmenidom i Zenonom poriče i Meliso prazni prostor i gibanje.

Bitak je i nepomičan: „jer što je jedno, uvijek je sebi jednako, a što je u sebi jednako, niti može propasti niti postajati veće, niti se može preoblikovati, niti može bolovati, niti patiti“.⁵¹ Ovim se posljednjim riječima bitku podaje i duševni život, nepomućen i božanski: on uvijek samomu sebi dostaje, niti što treba, niti za čim žali. Prema svemu bi se činilo upravo nužno, da i Meliso istovjetuje bitak s punoćom i da mu tim izadje pomicanje materijalistično. No Meliso mu priznaje neizmjernost prostornu, ali mu odriče tvarnost, i tuj se i opet udaljuje od Parmenida. „Ako jest bitak, treba da je jedan, a ako je jedan, ne smije imati tijela; jer kad bi imao širinu, imao bi i dijelove i ne bi bio jedan“.⁵² Doduše i on kao i Parmenid drži ovo jedno istovjetno sa svemirom, ali mu je ono više duševno i prema tomu više podobno, da bude ujedno i vrhovno božansko biće kao u Milečana.⁵³

§. 5. Posrednici.

Elementi. Atomi. Broj.

Logička opravdanost elejskoga i iskustvena Heraklitova principa.

U dva je smjera mišljenje grčko došlo do skrajnosti: Heraklit vidi u svijetu samo zakonitu promjenu, a ništa stalno, Elejci pak traže nepromjenljivi osnov svemu bivanju, pa našavši ga i satvorivši ga i dotjeravši pojam bitka izgubiše put k svijetu bivanja, iz nepomičnoga i nepromjenljivoga bitka nije se moglo protumačiti iskustvo. Oni zato i mnoštvo iskustvenih predmeta i bivanja proglašiše tek mnijenjem, dok je na drugoj strani Heraklit porekao svaki nepromjenljivi i trajni bitak. No bivanje se ne da poreći, — toliko ima Heraklit pravo, — a Elejci su slušali samo zahtjev našega mišljenja, kojim nas nuka, da svemu bivanju tražimo neki stalni osnov. Trebalo je dakle naći put od elejskoga bitka k Heraklitovu bivanju; trebalo je pojam bitka tako sastaviti, da bude odgovarao zahtjevima elejske škole, a ipak da bude podoban za tumačenje promjene, gibanja, mnoštva i svih iskustvenih stvari.

Da se to uzmogne učiniti, valjalo je promijeniti stanovište prema cijeloj zbilji i sa drugih je pogleda nastojati shvatiti. Što su se opreke toliko začstrile, ima svoj glavni razlog u tome, da su svi mislioci uzimali svijet kao cjelinu i iz cijelosti nastojali shvatiti sve pojedino. Pojedine se stvari iz cjeline izlučuju kao iz Anaksimandrove neodredjene stvari, ili se sve razvija iz svemirske vode i uzduha ili su samo prolazni razvojni momenti u zakonitom razvoju svemirske vatre. Tad najednom dolaze Elejci, pa dokazuju, da bitak, jer mora biti nepromjenljiv, isključuje bivanje. Tim je bio ovaj put dovršen; njime se nije moglo dalje. Valjalo je promijeniti dosadašnji smjer: udarilo se protivnim putem i kušalo poći od pojedinosti k cjelini. I kao što se prije iz velikoga izvijalo maleno, tako će se sada iz malena nastojati složiti, sastaviti veliko. Jedno se tim postiglo. Dok se naime ono veliko svemirsko počelo, kao jedno i uepromjenljivo nije moglo da složi s pojmom bivanja, ništa nije smetalo, da se sada zamisle kao osnov bivanja mnogi manji dijelovi, koji će donekle odgovarati elejskom pojmu bitka, t. j. bit će nepromjenljivi, jedinstveni, pa i ne-

propadivi, a ipak će u drugu ruku miješanjem i sastavljanjem moći satvoriti pojedine zbiljske stvari, te tako tumačiti postajanje i propadanje, dakle neprestano bivanje u svemiru. Prema jednom počelu starijih filozofa uzima se sada više njih: mjesto monističkoga shvatanja dolazi pluralističko. No i u drugom jednom pogledu se mišljenje promijenilo. Po razvojnom (evolucionističkom) mišljenju predjašnjih filozofa tvar je o sebi bila bezlična, gotovo reči kaotična, te je istom u razvoju poprimajući neke oblike satvarala pojedine predmete. Sad se onim tvarnim čestima pripisivale raznolika svojstva (elementi) ili raznoliki oblici (atomi).

Početak mehanizma.

Sada se moglo sve bivanje tumačiti naprsto kao gibanje onih čestica, koje gibajući se stupaju u svakojake sveze jedne s drugima, te satvaraju ono obilje iskustvenih predmeta svake vrsti. Svijet cijeli se počeo shvatati kao niz gibanja: mjesto evolucijonizma postao je osnov tumačenja mehanizam, pa je i opet bio otvoren put pokušajima. Mogao se uzeti odredjeni broj počela (Emperiklo) ili neodredjeni, njih bezbroj (Anaksagora i atomiste); moglo se uzeti, da su ta počela medjusobno različna svojim svojstvima (Emperiklo i Anaksagora) ili da su po svojstvima jednak, a tek po obliku i veličini različna (atomiste). A kako mehanističko shvatanje osim tvari treba za tumačenje i pojам sile, mogla se i ta sila pomicljati izvan onih počela ili u njima samim. Bilo je dakle prilike, da nastanu i opet raznoliki pogledi na svijet, što je sve ozivljavalo duh grčki. Uz to je i započeti već pod kraj 6. stoljeća duševni saobraćaj postajao sve veći, misli su se brzo raznosile i izmjenjivale: jedan je mislilac za drugoga znao, na njega se osvrtao ili ga pobijao. U takovu životom saobraćaju stoje suvremenici Emperiklo iz Agrigenta, Anaksagora iz Klazomene i Leukip (nešto mladji je Demokrit), kojih posredovanje ide od elejskoga smjera k Heraklitovu, i pitagorovi, kojih posredovanje ide opet od Heraklita k nauci elejskoj. Što je Heraklit samo bivanje istakao, nestalo je iz svijeta sve stalnosti, no otkako su Elejci onako odrešito istak-

TRIO

nuli, da je našemu mišljenju pojam bitka neophodno nuždan, pitagorovci su nastojali, da u onome bivanju nešto stalno nadju. Kao matematičarima lebjdela im je pred očima pomisao o promjenljivosti olina i oblika, u kojoj promjenljivosti ima i nešto stalna; kako se god članovi izmijenili, njihovi odnošaji ostaju isti i dadu se brojem izreći. To sve putilo ih je, da uzmu broj za onaj stalni bitak i za početak svega. Glavni je zastupnik ovoga smjera Filola j, mladji savremenik Empe doklov.¹

Empedoklo.

Empedoklo (po prilici od 495—435.), odlične obitelji i na veliku glasu kod svojih sugrađana, kažu da se bacio u Etnu, kako bi ga držali bogom. U jednom odlomku ističući orfičku misao o seljenju duše, kaže on:

„Nužno je i bogova odluka davna
Vječna, zakletvama utvrđena silnim,
Ako opako ubivstvom okalja udove
Nesmotreno ili sagriješivši krivo se zakune
Koje božanstvo, kojemu dugi je dosudjen život,
Da trideset tisuća ljeta daleko od besmrtnih luta,
Rodeći se kroza to vrijeme u svakojakim oblicima ljudskim
Mučne života mijenjajući pute.
Tako sam i ja bjegunac od bogova i prognanik
Neslozi kao mahnit se predajući.“²

Onda priповijeda dalje, što je sve prije bio: dječak i djevojka i ptica i nijema riba, a sad evo luta među smrtnicima. I zaplakao je videći neobično ovo boravište novo, gdje se okolo po livadama i tmini klati „Ubivstvo“ i „Mržnja“ i crne kere i bolesti razne i ata, koja zaludjuje um. Tuj vidje do krvavoga boja čedni sklad, do ljepote rugobu, do iskrenosti himbu, propast i postanje, san i bdijenje, šutnju i govor. Tad mu se obitavalište ljudi pričinilo tamnom pećinom. Jadni ljudski rode — taj mu se iz ustiju poklik diže — nesretni! Iz kolikih je svadja i uzdisaja nastao. Život je ljudi pun zala i kratak. Poput dima ili odnosi brza smrt. Slaba u tijelu im moć spoznaje, te se uzalud diče, da su umom shvatili cijeli svijet, ni vidom,

ni sluhom ne će ga ljudi shvatiti, a niti umom. Već tko je od besmrtnika dolutao amo, spoznat će ne više, nego li ljudska što vidi pamet.

Misao ova o ograničenosti i neznatnoj vrijednosti spoznaje ljudske podsjeća posvema na Parmenida, ali dok onoga u nebeske tajne upućuje božica mudrosti, ponosni, da, oholi i častoljubivi Empedoklo govori kao bog, koji je medju ljude sašao: besmrtnik u smrtnom liku. Na početku pjesme o „Prirodi“ saziva bogove i bjeloruku djevicu Muzu, neka odvrati od njegovih riječi ljudske zablude ludost, kako će mu iz svetih ustiju čista poteći rijeka, da kaže, koliko je smrtnicima pravo da čuju!³

Četiri „korijena“ stvari.

Četiri su — to pravo čuj — korijena stvarima svima:

Vatra i voda i zemlja i uzduha golema visina.

Otud je nastalo sve, što bijaše, jest i što će biti.⁴

I drugo ću ti reći: niti postanje ima ikoja od ljudskih

Stvari, ni pogubne smrti svršetak,

Nego samo je miješanje i rastavljanje

Pomiješanih stvari ono, što postanjem nazivlju ljudi.⁵

Empedoklo dakle u suglasju s Parmenidom poriče postajanje i propadanje, ali ne poriče bivanje, već ga tumači miješanjem i rastavljanjem elementa, kojima pripadaju obilježja Parmenidova bitka: oni ne postaju, ne mijenjaju se, ne propadaju. U sebi jednolični, međusobno raznih svojstava miješajući se prevladava sad jedan sad drugi i tako satvaraju, što ima u prirodi stvari.

Svojstva počela.

Počela su jednaka i po vrsti jedno nalik na drugo,

Svako svoju ima službu i svoju narav,

Izmjenice vladaju u kružnome tijeku,

Jedno prodire drugo i raste po sudjenoj izmjeni

I k njima niti što nastaje, niti propada⁶.

Ta i kako bi što propalo, — veli Empedoklo sasvijem u duhu elejske škole, — kad nema prazna prostora. No da se onda ni elementi ne mogu prodirati, kako traži njegova nauka o spo-

znaji, ako izmedju čestica njihovih nema prazna prostora, na to Empedoklo nije mislio. On je zadovoljan tim, da je našao tvari, koje će zadovoljiti zahtjevima uma glede bitka, a ipak biti podobne tumačiti bivanje. Elementi s nepromjenljivim svojstvima (kvalitativno nepromjenljivi) stupili su na mjesto ukočena bitka, a priroda je i opet živa igra čestica, koje kao u vrtlogu tjerane od vihra jedne kroz druge prolaze uvijek u drugom sastavu, a ipak uvijek iste. Jednakom se zato žestinom kao i Parmenid obara na one, koji misle, da išto nastaje ili propada posvema, a nije tek sastavljanje i rastavljanje.

Kao slikari kad zavjetne slikaju dare,
 Ljudi, koji umjeću svoju pametno znadu,
 Kad ovi dakle primu u ruke raznobojsne masti,
 Zgodno miješaju ovamo više, manje onamo,
 Pa iz toga na sve slične likove prave,
 Drveće stvarajući, muževe, žene,
 Zvjeri i ptice i ribe u vodi što žive,
 I bogove vječne u časti najveće:
 Tako se ne varaj u srcu, od drugud ljudima da je
 Izvor, koliko se rodilo rodova bezbroj,
 Nego za izvjesno drži, tu riječ od boga čuvši.⁷

Sila i tvar. Ljubav i mržnja kao kozmičke sile.

Elementi Empedoklovi, dok hoće da zadovolje elejskomu bitku, moraju sami biti nepomični, pa valja zato gibivu snagu izvan njih tražiti. Empedoklo je prvi rastavio silu od tvari. Prema monističkom evolucionizmu mleetskem stoji dualistički (jer su dva principa: sila i tvar) mehanizam Empedoklov. Ali Empedoklo ne može da zašuti u sebi pjesnika, koji mu ne da, da sili onu traži u zbiljskom svijetu, nego mu iz bogate zalihe mašte pruža dva bića, dva poosobljena stanja duše ljudske: ljubav i mržnju.

Izmjenice vladajući sad ljubav sastavlja počela u kozmos, sad ih opet mržnja na sve strane raznosi. I tako jedno nastaje iz mnogoga, od ovoga jednoga, kad se razidje u dijelove svoje, nastaje i opet mnogo. — I ljudski je život takav: ljubav drži

zajedno česti njegove, a kad se medju njih uvuče mržnja, onda se svaka približuje kraju života.⁸

Ovim je silama Empedoklo mogao da tumači neprestano nastajanje, a isto tako i neprestano propadanje svijeta. I opet se prepusta bujnoj mašti svojoj, da u njenom svjetlu prikaže tu izmjenu:

„I opet ču da se zaputim na put pjesme,
Predjašnjima što rekoh riječima dodajući ove:
Mržnja kad dodje do najnižih dubina
Vrtloga, i sred vihra ovoga ljubav kad prodje.
Onda sve ovo zajedno ide, da bude jedno,
Ne najednom, nego dragovoljno dolazeći od kuda koje.

I nastaje doba, gdje jedino — ljubav vlasta.⁹ Ali mržnja ipak nije izišla sva, s krajevima udova svojih ona seže u carstvo ljubavi i počinje se sve više opet širiti po njem. Ljubav uzmiće i prevladava mržnja. To je drugo doba. Kad pak mržnja osvoji sav svijet, sve će se razići. Iza toga će doba i opet nastati drugo, u kojem će ljubav započeti da sastavlja razdruženo i veže rastavljenog.

Postupni razvoj organizama. Postanje čovjeka.

Od ostalog mišljenja Empedoklova vrijedno je istaknuti osobito ono, što se tiče organskoga svijeta. Tuj se osobito ističe misao, da sastavljenije tvorbe i razvitiji oblici dolaze iza manje sastavljenih i razvitih. Tim dakako Empedoklo tvrdi postupni razvoj organizma. On traži izmedju bilja, životinja i ljudi srodnost, izvodeći jednakost postanje vlasima u ljudi, perju u ptica, luskama u riba i lišću u bilja.¹⁰ Najprije je iz zemlje izišlo drveće, onda su nastali životinski oblici iz zemlje miješanjem elemenata, ali ne u cijelosti, kako su danas, nego u dijelovima.

Ni čovjek nije postao po Empedoklu od jednom. Kao vrlo sastavljen biće razvio se iz jednostavnijih oblika. Nezgrapno je doduše mišljenje njegovo, da su najprije iz zemlje izišli pojedini dijelovi životinjskih tjelesa, koji su se rastavili, kako se koji kamo namjerio. I tako je

„Mnogo je nastalo sa dvije glave, sa dvoja prsa,
Od volujskoga roda s ljudim oblikom ili opet izadje
Od ljudskoga roda s volujskom glavom.¹¹

Od ovih se oblika izgubiše svi, koji nijesu bili sposobni za život, te tako ostadoše sami svrhoviti oblici. Bilo još ovo mišljenje kako mu drago nezgrapno, ono već podsjeća na današnje prirodoslovno mišljenje, da se u postupnom razvoju bića održe oblici, koji su za život najspasobniji, koji se najbolje umiju prilagoditi prilikama. Otkad se izgubiše oni čudesni oblici, od onda novi ne nastaju više iz zemlje miješanjem elemenata, nego raspoljivanjem.¹²

Spoznaja.

Što se spoznavanja tiče, držao je Empedoklo, da se duša sastoji od svih elemenata, i da sjednakim spoznajem jednako.

„Zemljom zemlju gledamo, vodom vodu,
Uzduhom uzduh božanski, a vatrom zatornu vatu,
Ljubavlju ljubav i mržnjom pogubnu mržnju“.¹³

Malene čestice tijela otkidaju se i prilagodjuju se šupljinama (porama) osjećala, ili izlaze iz osjećala i prodiru u predmete i tako se spoznaje.¹⁴ Poradi svoga senzualizma (nauka, koja svu spoznaju izvodi iz osjećanja, sensus) Empedoklu ne može biti osjećanje različno od razumskoga spoznavanja, samo što drži, da je ovome sijelo u krvi, jer da se ova sastoji od najviše počela.¹⁵ To sve dakako ne smeta Empedokla, da jednako kao i Parmenid zabaci osjetnu spoznaju i da traži izvor pravome znanju jedino u umu, ma da mu ni duša ne može biti nego neki (posebni) skup čestica.

Duša.

Kraj svega materijalističkoga shvaćanja duše Empedoklo ipak drži, da je ona božanskoga porijetla. Radi počinjenih zala treba da prodje kroz razna tjelesa, gdje se očisti grijeha, te se opet vraća u nebesko sjedište. Ne da se razumjeti, kako je Empedoklo ove orfičke misli o duši složio s onim drugima, a možda su stajale izvan kruga filozofijskih misli, te bi valjalo lučiti pjesnika Empedokla od filozofa.¹⁶ Isto je tako teško razumjeti, gdje je mogao naći u sustavu svojem mesta za božanska bića, o kojima sudi slično kao Ksenofan.

„Bogu se približiti ne možemo, niti ga očima doseći
 Našim, niti rukama uhvatiti, što je
 Najveće uvjere put za ljudski um.
 Ne resi ga ljudska na ramenima glava
 Ni noge, ni ruke,
 Nego je um samo čist i neizmjerni,
 Brzim što mislima leti kroz svijet.“

Empedoklo стоји под оčitim utjecajem orfika, u svezi je s pitagorovcima, a izmedju Elejaca i Heraklita nastoji posredovati. No dok mu to bar donekle polazi za rukom, nikako ne pristaju u njegov sustav lijepc doduše i zanosne kad god misli o duši i njenom odnošaju k bogovima.

Empedoklo pjesnik i čovjek.

I inače su spomenute u sustavu njegovu neke porječnosti, koje pokazuju, da nije bio toliko strogi mislilac, koliko duhoviti pjesnik, koji ne može zamisliti svijet bez onih sila i bića, koja mu upravo podaju sav čar. Taj pjesnički pogled na svijet ne rijetko se upleće u trijezno umovanje filozofa. A što bi i bio svijet po njegovu mišljenju, a bez onih bića? Samo vihor čestica, koje lete amo i tamo. Uz to je pjesničku čud Empedoklovu osobito privlačila orfička nauka, koja baš u otajstvenosti svojoj ima mnogo poezije. U njoj je našao povod držati, da je i on u ljudskom tijelu lutajući demon, te je vjerovao u svoje svećeničko i proročko poslanstvo. Ljudi su ga držali čarobnjakom, koji ima moć stišati vjetrove, izlječiti bolest, mrtve uskrisiti. Pa kad bi gradom Agrigentom prolazio u svečanome odijelu ovjenčane glave, urešen vrpcama i cvijećem, u hrpmama bi ga opkolila svjetina tražeći jedni, da ih izlječi, drugi da im proreče budućnost. Sve to nametnulo je biću njegovu izgled neobičnosti, koja se i u djelima njegovim očituje, gdje govori ne kao smrtnik, već kao „besmrtni bog“. I smrt je njegovu okružila tradicija maglom tajinstvenosti: kažu, da se survao u Etnu, da bi ga držali bogom.

Anaksagora.

Sasvim je oprečan Empedoklu više po čudi nego po mišljenju savremenik mu Anaksagora (oko god. 500.). Dok

*

je onaj pjesnik, kojega vodi bujna mašta, i koji ni u životu ni u spisima svojim ne zaboravlja na svoju umišljenu ulogu božansku, ovaj je trijezni, strogi i dosljednji mislilac, pravi učenjak, kojemu je „nebo otadžbina, a posmatranje zvijezda životna zadaća“.

Bezbroj čestica. Homeomerije.

„U početku bijahu sve čestice zajedno“ — tako počinje Anaksagora svoj spis „O prirodi“, --- „neograničene po množini i po malenkosti, jer i malešnost bijaše neizmjerna. I dok je sve bilo jedno, ništa se nije dalo razlučiti od malešnosti. Sve je obuzimao uzduh i eter, obadvaju neograničeni: i oni su u svemu i po mnoštvu i veličini najveći“.¹⁷ Anaksagora evo ishodi od kaučićnoga stanja, koje podsjeća na Anaksimandrovu neizmjernu tvar. „Prije nego se sve razlučilo, što je ovako zajedno bilo, nije se razabirala nikakova boja, smetala je mješavina svega: i vlage i suše, topote i studeni, svjetla i tmine, i mnoge zemlje, što je unutra bila i mnoštvo neizmjernih čestica međusobno nesličnih, jer ni drugih stvari nijedna nije nalik na drugu. Pa kad je tomu tako treba držati, da su u onome skupu sve čestice jedno“.¹⁸ Iz ove zajedničke pratvari izići će onda pojedine stvari, ali tako, da količina tvari ne буде ни veća ni manja nego jednak.¹⁹ Za to „o postanju i propadanju ne sude pravo Grei, jer nijedna stvar ne postaje niti ne propada, nego se samo miješa i razlučuje od onih čestica, što postoje; i tako bi pravo zvali postajanje miješanjem, a propadanje razlučivanjem“.²⁰

Ove su čestice nenastale, nepromjenljive, nepropadive i broj je njihov uvijek jednak. Promjene u pojedinim predmetima nijesu drugoga ranga nego samo izmena nekih čestica, mjesto kojih dolaze druge. Tako Anaksagora slično s Empedoklom nastoji složiti bitak s bivanjem — ali i to je prilično sve, u čem se slaže s njim. Dok je naime ovaj postavio četiri elementa, očito se činilo Anaksagori, da se iz njih ne dadu protumačiti svojstva svih stvari. On je dakle uzeo, da ima neizmjerno mnogo čestica, a kako se nije moglo ni pomicati, da bi sastavljanjem nekih svojstava nastala nova, sasvijem druga, kako — drugim riječima — Anaksagora nije ni slutio što o kemijskom

spajanjui, nužno je držao, da čestice već od iskona imadu sva svojstva iskustvenih predmeta. Uzeo je dakle za osnov svega bezbroj čestica različnih po obliku, boji i po sposobnostima.²¹ Takovima česticama je držao najmanje dijelove onih tvari, koje se dijeljenjem raspadaju u vijek u istovrsne čestice, na primjer zlato, željezo.

No kako se ovo odredjenje čestica osniva na mehaničkom rastavljanju, a ne na razlučivanju kemijskom, razumljivo je, da medju tim česticama ima i vrlo sastavljenih. Uz čestice zlata i željeza spominju se i čestice mesa i kosti, čemu se dakako nije ni čuditi kraj manjkavoga znanja kemije u ono doba. Budući pak da supo Anaksagori čestice djelive u same istovrsne dijelove, zove ih Aristotel *i s t o d j e l n i c e* (homeomerije).²²

Um kao princip bivanja.

U početku bijaše dakle inješavina svih ovih čestica — i tada pristupi um i uredi ih.²³ Jednako s Empedoklom i Anaksagora treba neku pokretnu silu, koja će staviti čestice u gibanje, a to će učiniti um. O tom, kako valja taj um pomicati, razilaze se mnijenja učenjaka. Anaksagora veli za nj, da je neizmjeran, nepomiješan ni s kim, on je od svih stvari najtahniji (najoštromanjiji?) i najčišći, te ima misao o svemu i može najviše. On vlada svim, što ima dušu, i upravio je gibanje čestica. On je rastavljen od tvari sam za sebe i jednostavan.²⁴ Zatvara se čini, da je Anaksagora taj um doista pomicao netvaran, dočim Windeln drži, da je mišljenje Anaksagorino skroz materijalistično, pa će i um ovaj biti tvaran ili kako ga on određuje i prevodi: *m i s a o n a t v a r*. I doista, ako se pomisli, kako svi mislioci grčki do Anaksagore dušu pomicaju samo kao finiju tvar, koja je princip života u ljudi i ostalih živilih bića, lako je vjerovati, da je i Anaksagorin um (voda) ovakova fina tvar, koja je uredila sve čestice prema nekoj svrsi. Opravdanije se ipak čini mišljenje, koje um Anaksagorin drži netvarnom, inteligentnom silom, neovisnom od materije. Anaksagora se bez sumnje već udaljuje od materijalizma svojih prethodnika i utire put dualizmu Platonovu, ako i ne valja držati, da ga je Anaksagora zamišljao već kao osobu, koja svijesno i po određenoj svrsi djeluje.²⁵

Teleologija i mehanizam.

Ovaj dakle um stavio je u gibanje čestice. On je početnik gibanju. Pa ipak Anaksagora nije upotrebio taj um za telколоgijsko tumačenje svijeta; stavivši u gibanje čestice više um ne utječe na njihov tijek, nego po strani stojeći samo motri njihov m e h a n i z a m. To mu i Platon i Aristotel²⁶ prigovara. Na jednom mjestu u „Fedonu“ pripovijeda Sokrat, s kakovim se veseljem dao na čitanje djela njegova, kad je čuo, što uči u njemu Anaksagora, da naime um uredjuje sve i postavlja, gdje je na bolje. Mislio je, da će u toj knjizi naći za svaku stvar kazano ne samo, kakova jest, nego i to, zašto je bolje, da je tako, kako jest. I što sam više čitao — veli Sokrat — vidim, da taj čovjek ne upotrebljava um, niti navodi kakav uzrok za uređenje stvari, nego postavlja uzduh i eter i vodu i drugo mnogo i čudno. I jednako mi je bilo pri duši, kao da tko reče, da Sokrat sve, što radi, umom radi, a kad poduzme spominjati uzroke za svako pojedino, što radim, da bi rekao, kako ja ovdje sjedim, jer mi se tijelo sastoji od kosti i mišica, da su kosti krute i zglobovima rastavljene jedne od drugih, a mišice ih privlače ili popuštaju, budući da se nalaze oko kostiju s mesom i kožom, koja ih zajedno drži“.

Um je na jednom mjestu zahvatio u onu nerazlučenu tvar i nastalo je g i b a n j e u k r u g u kao vir. I tuj se najprije izluči zrak i eter, koji je, čini se, isto što i Heraklitov svenirskeganj. Zrak se onda vrteći sve više zgasnuo u vodu i napokon u zemlju; od zemlje se otkinuše pojedini dijelovi, koji se u eteru užariše. Tako nastadoše zvijezde. Anaksagora se u opće mnogo bavio promatranjem nebeskih tjelesa: mjesec je držao zemljom, a sunce užarenom gromadom, od koje se takodjer otkidaju kad god komadi i padaju ohladjeni na zemlju u obliku meteora. Prvo je postanje živih bića tumačio iz vlage, topline i zemlje; a kasnije rasplodjivanjem. Princip života je um, koji u živim bićima i osjeća i misli. Prema onima, koji su poricali, da se osjećalima spoznaju svojstva stvari, on to drži, samo misli, da njihova spoznaja ne seže do najmanjih čestica.²⁷ Anaksagora se dakle ne odbija posve od osjetne spoznaje, ali ipak i on drži, da se pravo znanje postiže tek umnim razmišljanjem.

Dualizam Empedoklov i Anaksagorin.

Empedoklo i Anaksagora ne slažu se u broju elemenata, ali se slažu u tom, da su im elementi kvalitativno različni, da se razlikuju po svojstvima. Iz miješanja ovih raznovrsnih čestica nastaja raznovrsni pojavnji oblici, koji dobivaju ime prema česticama, kojih je najviše u kojem od njih. I u tom se slažu ova dva mislioca, što osim elemenata uzimaju još i silu, koja ih kao nepomične pokreće; manje ili više, koliko je već bilo moguće, pomišlja se ta sila nalik na dušu, koja se držala principom života i gibanja. To je bio ma i neznatni početak vrlo znatnom kasnije smjeru u povjesti filozofije. Monizam dotadanjih filozofa prelazi kasnije u dualizam, t. j. za tumačenje pojava u svijetu uzimaju se dva razna principa, jedan tvarni i jedan duševni, kojima ujedinjenjem u ljudskom biću odgovara tijelo i pokretna duša. Anaksagora je uz to i začetnik teleologiskoga tumačenja, jer sve ako ga možda nije htio, dao mu je povoda. Njegov „um“ daje doduše samo prvi poriv, a onda se dalje sve samo od sebe giba i miče; on dakle shvata sam razvoj pojava mehanički; ali se moglo uzeti — i činilo se kasnije — da „um“ neprestano utječe na razvoj svijeta bilo od slučaja do slučaja (okazionalizam, occasio, prilika, slučaj), bilo opet tako, da unaprijed zamisli i odredi osnovni nacrt, (plan) svijeta, koji će onda u svojem razvoju poprimiti sve ove unaprijed odredjene oblike i tako biti svakda skladna cjelina (harmonia praestabilita — unaprijed uredjeni sklad). Ove dvije misli, koje su u raznim promjenama nastale u povjesti filozofije te koje su glavni oblici svršnoga (teleologiskoga) shvatanja svijeta, imadu dakle svoj prvi povod u Anaksagorinu odijeljenju uma od tvarnih negibivih čestica.²⁸

Leukip i Demokrit.

Uopreci s ovim misliocima uzeše atomiste Leukipa i Demokrita, da su čestice sve jednakih svojstava. Izim toga ne služe se nikakovim drugim principom za tumačenje svijeta, pa je njihovo mišljenje monističko, a uz to posvemekanističko bez primjese teleologije.

Ličnost Leukipova.

Nije posve jednostavna stvar, ako se radi o tomu, da se odredi, koliko ima na tom smjeru zasluge Leukipove, a koliko Demokritove.²⁹ To je tim teže, što je već vrlo rano Leukipov lik stavljén u sjenu od Demokrita — iščezao. O njegovu se živoju ne zna gotovo ništa, a djela njegova uvrštena su u Demokritova. Ovomu se, kako je razumljivo, počela pripisivati sva zasluga, te se napokon posumnjalo, da je Leukip kada postojao. Oslanjajući se na svjedočanstvo Aristotelovo, koji ga na više mesta spominje, općeno se drži, da Leukip nije izmišljeno ime³⁰ (najmanje pak pseudonim Demokritov),³¹ nego historijska ličnost, ali su se zasluge njegove kasnije zaboravile. Ono malo, što je pisao, izgubilo se u množini Demokritovih djela, a Leukip sam, budući da se od „druga“ svoga nije znatno razlikovao, sasvim je razumljivo, kraj njega je zametnut bio i zaboravljen.

Nauka: Nebitak postoji. Atomi.

Ne može se doduše reći, da je Leukip bio učenik Parmenidov,³² stalno je, da je učio kod Elejaca. Aristotel spominje³³ neke dokaze Leukipove, koji podsjećaju na Zenonove i pokazuju, da mu je ishodište u elejskoj školi. „Moraju postojati neke krute stvari nedjeljive, ako neće da budu same šupljine, ali to je nemoguće, jer ne bi bilo ništa postojano osim tih šupljina i sve bi bilo prazno³⁴ — no mora biti i prazan prostor, jer bi inače sve bilo jedna nerazdjeliva gromada,³⁵ sve bi bilo puno i u toj punoći ne bi moglo biti nikakova pomicanja. A uz to iz ove jedne gromade ne bi moglo nastati ništa, jer iz jednoga nerazdjeljivoga ne može nastati mnogo, ali ni iz mnogoga ne nastaje jedno, nego je sve samo³⁶ združenje (*πυπλοκή*) i okružavanje (*περιπλεξίς*).“ Ništa dakle po Leukipu nije jednostavno, sve je sastavljeno, skup raznoliko ponamještenih čestica. Elejskoj dakle nauči dopušta on kao i Empedoklo i Anaksagora, da pravo uzevši nema postajanja ni propadanja, pri čem bi nešto nastalo iz ništa ili prešlo u ništa³⁷: skup onoga, što postoji, uvjek je jednak, ni veći ni manji. I sve je tvarno. Bitak je istovjetan s tvarju. Da taj bitak ne bude nepomičan, uzima Leukip

bezbroj čestica tvarnih nerazdjeljivih i nepromjenljivih, a ujedno — i tu je bio dosljedniji od Empedokla i Anaksagore, koji su to poricali, — i prazni prostor, u kojem se te čestice gibaju. Ne postoji samo punoča, tvarnost, nego i praznina, koja je ništa, to je jezgra nauke atomističke, koja bi se dala označiti riječima: *N e s a m o b i t a k n e g o i n e b i t a k p o s t o j i .³⁸* Iz jednoga i drugoga tumači se svijet, i to sasvim mehanički. „*N i j e d n a s t v a r — v e l i L e u k i p — n e n a s t a j e b e z u z r o k a, n e g o s v e s r a z l o g o m i p o n u ž d i .³⁹*“

Više nego Empedoklovi elementi i Anaksagorine istodjelnice odgovaraju pojmu Parmenidova bitka ova nerazdjeljiva — za to se zovu a t o m i⁴⁰ — neiznjerno malena tjelešca, koja su i posve jednolična. Ukočeni bitak elejski rastavio se praznim prostorom u bezbroj malih dijelova različnih samo po veličini i obliku i s tom je promjenom Leukip stekao najjednostavniju podlogu za tumačenje pojava. No postojanje tih tjelesa ne može nam potvrditi naše osjećanje, pa s toga zgodno podsjeća *W i n d e l b a n d*, da atomistika, koja je bila toliko znatna za unapredjenje prirodnih nauka, nije proizašla iz iskustva ni iz opažanja, nego iz najviših pojnova metafizičkih i iz općenih potreba za tumačenje zbilje. Na drugoj strani Leukip — za koga se kaže, da je iz Mileta — pokazuje ovisnost od jonskih filozofa⁴¹ u toliko, što mu je u opreci s Anaksagorom i Empedoklom tvar već od iskona gibiva: nije sila izvan stvari, nego svojstvo u njoj. Gibanje je atomima immanentno, kao i kod miletskih filozofa što je immanentno pravtvari. Čini se, da je Leukip na ovoj osnovi izveo postanje pojavnoga svijeta, a možda se upustio i u pitanja psihologiska i spoznajno-teoretska,⁴² bar se tako može nagadjati iz jednoga mjesta Aristotelova. Kako je daleko svoje općene misli primjenio, ne zna se, kao god što nije poznato ni to, kako je iz kvalitativno jednakih čestica mogao tumačiti svojstva stvari iskustvenih. No ma da ovo i ostane uvijek nepoznato, ne da se poreći, da je *L e u k i p p r a v i o s n i v a č a t o m i s t i k e*.

Dakako da se tumačenje u atomističkoj školi obratilo više običnim stvarima, nastojeći koliko je više moguće osvojiti cijelo iskustvo i na nj primjeniti nauku atomističku. To je učinio *D e m o k r i t i z A b d e r e*.⁴³

Demokrit. Njegovo znanje i zasluge za atomistiku.

On je u mnogom nadvisio i sjajnim i mnogobrojnim djelima svojim toliko u sjenu stavio učitelja svoga, da se u povjesti filozofije gotovo samo njegovo ime spominje i njemu nauka nauka atomistička pripisuje. Pa ipak nema sumnje, da je Demokrit poglavito fizičar,⁴⁴ koji je u jednostavnoj i zornoj nauci Leukipovoj našao najzgodnije sredstvo za tumačenje pojava prirodnih, po čem je i postao najveći prirodoslovac staroga vijeka. Dok je dakle Leukip udario temelje atomistici, Demokrit je bez bitnih promjena⁴⁵ provodi u pojedina područja iskustva i primjenjuje na pojedine nauke, u prvom redu na pojave izvanjskoga svijeta. U tom je radu Demokrit gdjegdje nauku svoga učitelja ispravio, gdjegdje proširio osobito tim, da je osnove atomističke nauke primijenio na organski svijet, napose na zoologiju i botaniku, pa napokon i na pojave unutrašnjega iskustva.

Znanjem je svojim Demokrit daleko nadvisio sve savremenike svoje. „Ja sam — veli on sam⁴⁶ — od svih svojih savremenika najviše zemlje proputovao istražujući najdalje i nebeskih pojava i zemalja vidjeh najviše i mudrih sam ljudi čuo najviše i u sastavljanju likova s dokazivanjima nitko me nije pretekao ni u Egiptu tako zvani arpedonapte (mjernici), s kojima sam u svem u tudjini bio pet godina“. Gomperz⁴⁷ s pravom ističe, kako Demokrit govori poglavito o opsegu svoga znanja, a ne prelazi u hvastavost, kako su to činili savremenici mu sofiste. Bio je u Ateni, ali se nije isticao.⁴⁸ Ta je crta našega filozofa to neobičnija u vrijeme, gdje se rado dičio svaki svojim znanjem. Nepoznat i u tišini bavi se on zanemarenom onda fizikom, dok se u vrevi atenskoga života pretresaju najviše pitanja čudoredna. Po vremenu živi Demokrit u doba Sokrata i sofista, kadno su „dani jonske filozofije već prošli“, te se već radja nauka o čudoredju, utirući put velikom cjevitom Platonovom nazoru o svijetu i životu. Nije doduše ovaj novi smjer nauke ostao bez utjecaja na Demokrita. Vidi se to na velikom zanimanju, što ga posvećuje razmatranjima čudorednim, makar da pri tom ne prelazi daleko granice narodnoga grčkoga morala, vide se i u njegovu spoznajno-teoretskom stanovištu, na koje

je očito utjecao Protagora, no uza sve to Demokrit po svoj nauci svojoj spada u doba filozofije o prirodi, koja ima svoj početak u mletskih mislilaca: atomistika je zreli plod na stablu stare jonske filozofije.⁴⁹

Svojstva atoma i gibanje. Slučaj.

Zajednička je Demokritu s Leukipom osnovna misao, da od ništa ne postaje ništa; što jest, ne propada, sve bivanje je samo mijenjanje. Jednako uzima s njim, da u istinu postoje samo atomi i prazni prostor. Ovi su atomi različni po obliku i po veličini, no čini se, da im je oblik držao za osnovno svojstvo.⁵⁰ Atomi su dakle osjećalima nedosežno malena tjelesa (corpora), malene kocke, četverci, osmerci, ali inače posve istovrsni,⁵¹ dakle i jednake specifične težine. Iz sastava ovih čestica nastaju svakojaki predmeti, koji se razlikuju po težini i gustoći i tvrdoći prema tome, da li je više ili manje i kakovih atoma sastavljeno u jednu gromadu i da li su praznine izmedju pojedinih atoma veće ili manje i da li bolje pristaju jedni uz druge, jer se pri sastavljanju, kako je već držao Empedoklo i Anaksagora i Leukip, pridružuje jednako jednakome, kao što se životinje jednake pare s jednakima i kao valovlje što uglato kamenje slaže kuglatome i okruglo k ogruglome.⁵² Gibajući se od ikona potiskuju se sve čestice medjusobno, i udarajući jedne u drugu prouzrokuju vrtlog, u kojem se sve miješa i kreće. (Prije se s krivom uzimalo, da su atomiste početak gibanja tumačili kao padanje težih atoma, uslijed česa bi se jači dizali u visinu.⁵³) Onda se srodne čestice dolazeći zajedno vežu i sastavljaju oko drugih, koje se onda takodjer počinju redjati. Tako nastaju pojedini predmeti kao uredjeni skupovi atoma, kaos se rješava u kozmos. Taj uredjeni svijet ne ostaje vječan, nepromijenjen, čestice neprestano igraju, lteći po neizmjernom prostoru, jedne sastave raskidaju te ulaze u svedjer nove, pa se tako svijet uvijek propadajući neprestano obnavlja, a nikad se ne ponavlja.⁵⁴

Krivo bi mislio, tko bi držao, da je red kao svrha, prema kojoj se sve gibanje udešava. Demokrit je doduše u organskom svijetu mnogu svrhovitost vidio, a napose mu je čovjek mali uredjeni svijet (*μικρὸς κόσμος*) — mikrokozam prema makrokozmu,

velikom svijetu. No sve to opažanje nekih svršnih oblika i uređaja ne odvodi ga ni malo od osnovne misli atomističke, kako ju je već Leukip izrekao: da njšta ne biva bez uzroka, nego sve s razlogom i po nuždi.⁵⁵ Demokritova je nauka potpuno provedeni mehanizam: sve gibanje je gibanje atoma bez ikakova utjecaja izvan njih. Anaksagora je na početak gibanja stavio utjecaj umne sile, premda izvodi kasnije sve bez njena utjecaja, te tako miješa teleologiju i mehanizam. Demokritovo je mišljenje dosljedno i jednostavno, ali se ipak lako nametnula sumnja, nije li bivanje kraj sve nužde, kojom se atomi sastavljuju, ipak prepusteno slučajnom sukobu čestica. Jer ako se i sastavljaju i vežu „po razlogu i po nuždi“, k o j e će se vezati i sastaviti u kojemu času — reći će se — in ultima alinea ipak je slučaj. I sama svršnost u gradnji organizama samo je jedna i opet u posljednjem pogledu slučajna pojava, kojoj se uzrok ne može odrediti nego neprestanim pozivanjem na sve dalje i dalje uzroke (*regressus in infinitum*) — uvijek izvan nje. Bit će da je tako mislio Aristotel,⁵⁶ kad Demokritu spočitava, da je učinio svijet djelom slučaja.

Pomisli o vrtlogu, gdje se atomi potiskuju tako, da se istovrsni sastavljaju, teži padaju u sredinu podižući lakše, i sve se kreće, toj je pomisli vrlo bliza misao, da je sav svemir kao kruglja, koja lebdi u praznom prostoru, no inače atomističko mišljenje u astronomiji nije daleko doprlo, gdjegdje pače zaostaje za ranijim, a ipak naprednjim mislima pitagorovaca. Poredak nebeskih tjelesa izvodi Demokrit slično s Anaksagorom⁵⁷ otud, da teža i gušća nebeska tjelesa padaju k sredini, dok se lakša i tekuća tvar više drži kraja. I zemlja je bila po Demokritu kao plivajući delos u moru zračnom; budući laka plivala je u praznom prostoru, dok se nije zgusnula i i ustalila.⁵⁸ Oblikom je nalik na disk, koji je nešto svinut k sredini i u sredini šupalj.⁵⁹ Demokrit dakle poredi zemlju s okruglom pločom, premda bi poredba s krugljom bila iz vrtloga čestica prirodnija, uz to je pitagororcima već davno poznata. No slika diska služi mu samo za poredbu, jer po njegovu mišljenju i nije okrugla, nego u dužinu raztegnuta, i to za podrug širine.⁶⁰ U red ovih spadaju i misli Demokritove o uzrocima, zašto je zemlja nagnuta⁶¹, o položaju sunca i mjeseca u svemiru,

te o njihovoj veličini, pa tumačenje pojave nebeskih (na pr. bljeska i groma).⁶²

Tumačenje pojava prirodnih.

Glavnu je pažnju posvetio Demokrit pojavama u prirodi, koje tumači etiologiski, tražeći svakoj uzrok u nizu pojava (*zūtis — uzrok*), pri čem se dakako nužno stavio u opreku s običnim mišljenjem, koje njihovo postanje izvodi iz djelovanja nadzemaljskih bića ili im podaje čudesno neko znamenovanje. U Demokritovu sustavu nema mjesta za čudesa, gatanje se ukazuje u njemu kao obmamljivanje neukih. U spisu „o prilikama u podzemlju“ veli za one, koji prividno ožive, da su samo obumrli ili bili tek onesviješteni; još je u kostima morale ostati malo duše, jer drugčije ne bi bili mogli na novo oživjeti.⁶³ A što pjetli pjevaju u zoru, biva naprsto zato, što se hrana u cijelo tijelo podijeli, tek siti počnu pjevati.⁶⁴ Tko bi dakle pojavama, osobito sanjama,⁶⁵ pridavao neko znamenovanje za udes i nalazio u njima znakove, kojima očituju nadzemaljska bića čovjeku svoju volju, naklonost ili zlovolju? Demokrit u njima ne vidi ništa drugo, nego — gibanje atoma. O postanju ljudi i živilih bića drži, da su kao crvi izišli iz vode i mulja. U nizu ovih raspravljanja kadgod i o sitnim stvarima (na pr. ispadanju zubi) bila je već od Eimpedokla običajna tema i raspravljanje o radjanju, te se ni toj Demokrit nije uklonio.⁶⁶

Elementi. Duša.

Prelazeći od atoma k elementima, podržaje on staru razdoblju: voda, vatrica, zemlja i zrak (eter). Najznatnijim elementom ipak drži valjda pod utjecajem Heraklitovim vatru, jer su njeni atomi glatki i okrugli, najmanji i najgibiviji.⁶⁷ Blizu je ležala misao, da se ovi atomi uzmu kao nosioci života i duševnoga dogadjanja, i da se ovo shvati kao gibanje vatreñih atoma. Duša kao skup vatreñih atoma⁶⁸ nije dakle bitno različna od tvari, nego samo finija, odličnija stvar.

Po tom bi psihologija Demokritova bila posve materijalistička, a njegovo mišljenje monističko; ipak se ne da poreći, da Demokrit stavljajući razliku duše i tijela ipak uzima bar za

čovjeka dva principa, od kojih je duša vrednija, te u njoj valja nazirati pravo bivstvo čovjeka. Premda dakle nijesu duševni i tjelesni atomi bitno različni, postavlja se izmedju njih neka razlika, a tim se uvlači u monistički sustav neki dualizam, koji je od znatnih posljedica osobito za spoznajno-teoretsko i za čudoredno mišljenje. U drugu se ruku neposredno nadavala misao, da među mnogim atomima tvarnim ima i po koji atom vatré, tako te i bilje⁶⁹ i kamenje nešto osjeća i spoznaje. Demokritu je dakle sav svijet oduhovljen, te on po svem tom nije veći materijalista, nego su to bili svi mislioci prije njega.

Osjetno opažanje. Svojstva tjelesa.

Osjetno opažanje tumači Demokrit kao dodiranje atoma tjelesnih s atomima duševnim. Od tjelesa se naime otkidaju sličice (*εἴδωλα*)⁷⁰ i prodiru u osjećala, te stavljuju u gibanje vatrene atome, i to je o s j e ē a n j e. Razumljivo je, da je ova teorija sličica bila najzgodnija za tumačenje vidnih i slušnih osjeta, pa ju je Demokrit za ta dva područja osjetna najviše i razvio.⁷¹ I san mu je gledanje, jer za sna se pred duševne atome stavljuju sličice predmeta, te uzrokuju sanje.

Ova teorija zamjećivanja morala je da posluži i za tumačenje kakvotnih (kvalitativnih) razlika na predmetima. Oblik naime i veličina atoma mogli su da protumače doduše i težinu i gustoću i tvrdoću predmeta, ali kako će od kvalitativno jednakih atoma nastati razne boje i glasovi, razni mirisi i okusi, pa to plota i studen? Kako će se protumačiti promjena kakvoće (*χλοίωση*) na stvarima? Demokrit je među svojstvima predmeta razlučio p r v o t n e (primarne), koji su osnovna svojstva atoma ili izviru iz njih, to jest: veličinu, oblik, težinu, gustoću, gibivost i tlak — od d r u g o t n i h (sekundarnih), koja se iz tih svojstava ne daju izvesti, kao što su boja, glas, okus, miris, plota. Postanje ovih izvodi on (valjda pod utjecajem Protagore) iz medusobnoga dodira tvarnih sličica sa vatreñim atomima duševnim. Ove kakvoće dakle nijesu na predmetima samim, nego su posljedak utjecaja predmeta na dušu ili drugim riječima one nijesu o b j e k t i v n e u predmetima, nego tek s u b j e k t i v n e, u subjektu, koji ih osjeća. Prema različnosti

subjekata može dakako utjecaj tvarnih atoma biti različan, što ujedno tumači, zašto jednomu može biti nešto ugodno, toplo, slatko, dok je drugome to isto neugodno, studeno, gorko. Pače u istom subjektu prema njegovu položaju može isto pobuditi razne osjete.

Demokritova spoznajna teorija.

Ovaj relativizam Demokritov ne vodi ga ipak do potpuno-
goga subjektivizma, jer osjećanju ne poriče objektivni osnov.
Kad kaže, da je samo „po mnijenju“⁷² slatko, gorko, toplo,
hladno, šareno, a u istinu su samo atomi i praznina, onda tim
samо poriče vrijednost osjećala za spoznaju istine. Osjetna
spoznaja ne podaje pravo znanje, već samo mnijenje, ali za
to ipak nije sve puko mnijenje. Ima i objektivna spoznaja;
ta se stječe mišljenjem. Spoznaja je dakle — i tu se vidi ovis-
nost spoznajne teorije Demokritove o psihologiji njegovoј —
dvovrsna: jedna mračna (*πεινάτη*), koja kakvoće osjetne drži kao
nešto osobna, što pripada stvarima, i druga (*γνωστή*), koja im
doduše ne poriče bitak, ali im osnov traži u nedosežnim za
osjećanje atomima, njihovu sastavu i gibanju. To doduše do-
hvaća samo um u mišljenju, koje je i opet samo gibanje vatrenih
atoma duševnih, što — i to je sva razlika izmedju osjećanja
i mišljenja — nastaje od finijih i sitnijih sličica, nego su one
kod nastanka osjećanja. Razumljivo je, da u atomističkoj teo-
riji i mišljenje nije moglo biti drugo, nego finije osjećanje, kao
neko pooštreno gledanje onoga, što se običnome oku otimlje.

Čovjek uvijek prima one sitne dojmove, ali ne svraća na
njih pažnju poradi krupnijih i jačih dojmova na osjećala. No
ni ovim razlučenjem dojmova finijih od krupnijih nije Demokrit
svoju teoriju spoznajnu uzdigao nad senzualizam. U drugu je
opet ruku Demokrit potpuni racionalista, jer mu mišljenje nije
više ni razvojni stupanj osjećanja, niti je u opće s njim u svezi,
nego u p o r e d o ide s njim: po njemu može biti mišljenje
i bez osjećanja, neovisno od njega, kako su i one sitne sličice
neovisne od krupnih, što prodiru osjećala.⁷³

Etika Demokritova.

Nema sumnje, da su misli Demokritove o psihologiji i spoznajnoj teoriji utjecale na njegovo shvatanje čudorednosti, no otud još ne slijedi, da etika njegova iz svjetovnoga nazora nužno izvire, a još manje je opravdano držati, da sačinjava u sebi uključeni sustav.⁷⁴ Ona doduše po sadržaju stoji na visini Sokratove etike, što ima svoj razlog u tome, da se obojica uzdižu od osjećanja k mišljenju, kao vrednijoj djelatnosti ljudske psihe, i da obojici lebdi pred očima narodni moral grčki.

No dok Sokrat na jasnim pojmovnim odredjajima podiže cijeli svoj sustav etički, Demokrit tek tuj i tamo osvjetljuje i utvrđuje svojom psihologijom i spoznajnom teorijom, što mu iskustvo i životno opažanje — ti osnovi popularnoga morala — kao čudoredno dobro ili zlo nadaju. Po tim izvorima moralna je refleksija njegova na istom stupnju kao i ona u gnomika i elegičara. To pokazuje i očevidni utjecaj Teognidov na nj, a pokazuje i oblik čudorednih izjava njegovih, koji podsjeća na gnomsku refleksiju. On voli jednostavne i prirodne oblike, bez suvišna nakita, voli kratkoću i jezgrovitost, kojom se baš odlikuju mudre rečenice gnomičara.⁷⁵

Ishodišna je misao Demokritova, da je u g o d a i n e - u g o d a granica onoga, što valja i što ne valja činiti. Već ova misao pokazuje ga kao eudemonistu (*εὐδαιμονία* — sreća), no krivo bi mislio, tko bi otud držao, da će on preći u h e d o n i z a m, gdje se osjetna naslada stavlja kao cilj. Baš naprotiv on veli: „Ne treba svaku nasladu uzimati, nego samo onu, koja se tiče lijepa“. Cilj čudoredna života nije naprosto uživanje, nego mir duševni, zadovoljstvo, neka skladnost duše, koja se postizava umjerenoscu užitka i primjerenim životom⁷⁶. Sve oznake narodnoga grčkoga morala već nam se ovdje ukazuju: izbor užitka i umjerenost u njima i sklad duše kao ostvarenje ljepote i dobrote. Onaj isti ljepotni princip, koji ide kroz svu narodnu etiku grčku, i ovdje je izražen: uredjen život kao posljedak uređena značaja, skladne duše: „kojima je značaj lijepo uredjen, onima je i život dobro uredjen“.⁷⁷ No „lijepo je u svemu, što ima mjeru, prekomjernost pak i nedostatak ne mili se“.⁷⁸ Nestalna ova granica između obilja i nestašice, bogatstva i siro-

maštva, užitka i oskudijevanja, neodredjenost onoga principa, po kojem čudorednost postaje umjeća životna, iziskuje zdravo prosudjivanje životnih prilika, da se u njima čovjek uzmognе snaći, iziskujući dakle, da se čovjek ne pusti posvema nagonskom i osjetnom životu, nego da umom uredjuje sve svoje težnje i djelovanje, da ne pretrpi zla. „Kao liječništvo što liječi bolest tijela, tako mudrost rješava dušu boli“,⁷⁹ koje joj nastaju, ako se prevrši mјera užitka, veselja, ugode. Ovako se i n t e l e k t u a l i z m o m nekim, koji traži gospodstvo uma nad osjetnim i nagonskim životom, prevladava ishodišni c u d e m o n i z a m. Nije dobrota u uživanju samom, nego u razumnom uživanju svih ugoda, među kojima Demokrit, kao pravi Grk, ne prezire tjelesnih. Ova razboritost u užitku i kod Demokrita se i u popularnoj etici kao zahtjev čudoredni nameće iz obzira na vlastitu blagotu, iz pomišljanja na svoju korist: „ugodu treba odnemariti, ako ne koristi“.⁸⁰

Utilitarizam Demokritov.

No pokazalo se, da je časovito veselje često uzrok teškim neugodama, da oslabljuje tijelo, škodi mu zdravlju. Neuspjeh, beskorisnost pače i štetnost⁸¹ nekih užitaka razlozi su, zašto se traži umjeravanje njihovo razboritimi (zdravim) prosudjivanjem: treba omjeriti ugodu o neugodu, koja bi iz nje mogla nastati, korist o štetu, veselje o žalost, tko hoće da prodje životom „što manje se žalosteći i što više veseleći“.⁸² „Koji od tijela traže nasladu prekomjerno ili u pilu ili u jelu ili ljubavi, svim su ovima naslade kratke i za malo vremena, dok baš jedu i piju, ali žalosti su mnoge“, jer „ako tko prevrši mјeru užitka, najugodnije će mu postati najneugodnije“. Tako dakle „ljudima zlo nastaje iz dobra, tko se ne zna voditi ni upravljati dobro“.⁸³ Razboritost umnožaje užitak i čini — nasladu većom. — „Teško je doduše boriti se s požudama“, a razumno je čovjeka svojstvo sebe prevladati; samo djeca, ne muževi, žele prekomjerno. Kod tjelesnih je požuda svakako veća pogibelj, da postanu prekomjerne i da prouzroče neugodu. Jednom zadovoljene vraćaju se još veće, i svedjer većoin žestinom poremećuju ravnovjesje duševno, kao vihor što uzbiba mirno, ali

ne mrtvo more.⁸⁴ Tuj leži razlog, da se duševnci naslade, u kojima te pogibelji nema, stave nad osjetne naslade, one prve kao promjenljive, časovite, smrtnе, ljudske, prema onim drugima nepromjenljivima besmrtnim, te bolje čini, koji ove druge bira, što se na mnogim mjestima u najraznijem obliku napominje

Blagota posljedak mišljenja. Krepost i znanje.

Kako je duša najfinija tvar, kako mišljenje podaje najbolju spoznaju, tako i duševne naslade podaju pravu blagotu. Sreća ne stanuje ni u hrani ni u zlatu, nego u duši, duša je stan božanstva, da, što više, o duši ovise dobro tijela i za to se valja za nju više brinuti. Savršenost duše bolja je od savršenosti tijela. I ako se u početku činilo, kao da je sreća po Demokritu posljedak uživanja, na kraju se ona ukazuje kao djelo razmisljaja, koje nagonske porive i osjetne požude kao nerazboriti dio duše podvrgava razumu. Tuj opet dolazi u doticaj s popularnim mišljenjem, kojemu je znanje bitni sastavni dio krepstvi.⁸⁵

Utilitaristički eudemonizam Demokritov i popularni nužno vodi do mišljenja, da je „griješenju uzrok nepoznavanje boljega“. Zlo ili što je isto, čovjeku štetno i neugodno, može da počini čovjek samo u nekoj zabludi, sljepoći uma ($\psi\delta\tau\varphi\lambda\sigma\tau\alpha\epsilon$) ili neznanju ($\chi\gamma\omega\mu\sigma\sigma\gamma\tau$). Cudorednost je Demokritova razboritost u djelovanju i teženju, koja ne odbija ni jedno veselje, iza kojega ostaje kasnije neki višak neugode, ona je mudrost životna, koja traži razborito odricanje nekih naslada za volju većih i boljih, te tako od osjetne naslade uzdiže do težnje za plemenitijim užicima.

Demokritov optimizam. Vrijednost čestitosti.

Cijelim nazorom prosijeva životno veselje, optimizam, koji čini svijet lijepim i dobrim, samo ako se čovjek zna u njemu snaći: „Bogovi ljudima daju sve drugo i odavna i sada, osim što je zlo i štetno i beskorisno. Ovoga ni odavna ni sada ne daju bogovi ljudima, nego se sami približuju tome po sljepoći uma i nepoznavanju“. Ludošću svojom propadaju — rekao bi i Homer.

Pored ovih misli, koje stoje u smjeru utilitarističkom i eudemističkom, ne manjkaju druge, koje nalaze dobrotu u čistoći srca i čestitosti mišljenja. „Ne valja se radi straha uzdržavati od grijeha, nego poradi dužnosti“.⁸⁶ — Ništa se više ne valja stiditi ljudi, nego sebe, niti činiti zlo većma, ako nitko ne će sazнати, nego ako saznađu svi, nego najvećma se stiditi sama sebe i ovaj zakon postaviti duši, da ne čini ništa beskorisno“.⁸⁷ „Dobar nije onaj, koji ne čini krivo, nego koji ne će da čini“. Čovjeka ne valja cijeniti prema onome, što radi, nego prema onome, što hoće,⁸⁸ tako da „neprijateljem valja držati ne samo onoga, koji čini krivo, nego i onoga, koji hoće“. Mjerilo čudoredju, koje se prije stavljalo u izvanjski uspjeh, te se dobrota odredjivala prema koristi ili prinosu k osobnoj blagoti — ovim se mislima stavljaju u srce čovjeku, u njegovo cijelo htijenje. O nakani, s kojom se dao na djelo, ovisi čudoredna mu vrijednost ili nevrijednost, a ne o uspjehu. Ove misli pokazuju Demokrita kao čovjeka duboka čudoredna osjećanja, kojega doduše prirodjeni nagon k djelovanju puti na uspjeh i korist kao mjerilo dobra i zla, ali mu srce i um kaže, da baš sva čudoredna vrijednost čovjeka ne ovisi o tom, da je ona u njem, u njegovu mišljenju i htijenju, u njegovoj duši. „Bolji se za krepst čini onaj, koji radi po namisli (Gesinnung) ili razboritom uvjerenju, nego po zakonu i nuždi. Jet potajno će griješiti, kojega od nepravde odvraća zakon, a tko po dužnosti radi iz uvjerenja, nije moguće da učini ni tajno ni javno što opaka“.⁸⁹

Ipak cijeni Demokrit (možda takodjer po Protagori) zakone kao dobročinitelje za život ljudski; ne bi oni priječili da svaki na svoj način živi, kad ne bi jedan drugome zlo činio, ovako pak pokazuju oni ljudima, koji ih slušaju, njihovu vlastitu krepst.⁹⁰

U niz ovih i ovakovih misli pristaju i druge o koristi države, o obiteljskom životu, o uzgoju, o prijateljstvu i saobraćaju sastavljujući nazor životni, kojim odiše plemenito čućenje i mišljenje, ozbiljno shvatanje dužnosti i života više, nego li se moglo očekivati u materijalističkom sustavu, kakav je Demokritov.

Najbliža budućnost atomistike. Njezin utjecaj.

S Demokritom je atomistika bila na vrhuncu, s njegovom smrću gotovo iščezava.¹ Što je ovako atomistika baš u vrijeme najvišega rada oko grčke filozofije bila potisnula u zaborav, ima mnogo razloga. Ponajprije je mehanističko shvatanje njenog bilo u opreci s vjerskim mišljenjem, koje je više prijalo teleologiji. Uz to su problemi prirodnih već bili potisnuti od čudorednih, koji su i opet više navodili mišljenje u smjer teleološki. Nije od mala utjecaja bilo ni to, da je već Atena postala središte nauke i obrazovanosti, te je Demokrit kao najkasniji zaštitnik prirodne filozofije izvan Atene morao da ostane zanemaren. Sve su te prilike učinile, da su najveći mislioci bili protivnici atomistike. Koliko mišljenje Demokritovo ide sasvijem drugim smjerom, vidi se već otud, da ga Platon gotovo i ne spominje, a Aristotel oštrom kritikom potresa osnove njegove. Atomistika nije utjecala na razvoj filozofije u najbližoj budućnosti, pa ako se kasnije i opet od vremena do vremena vraća, sad je morala da uzmakne pred mnogo jačom strujom pitagorovačkom.

Po povjesnom utjecaju atomistika ne zaostaje za najvećim sustavima filozofije grčke. Poslije smrti Aristotelove već je podiže Epikur i od onda dolazi u povijest filozofije sad kao filozofska sad kao fizička teorija. Da se u tom razvoju znatno promjenila, razumljivo je. Dugo vremena držalo se, da su atomi malena tjelešca (korpuskularna teorija). Što je po Demokritu medju atomima prazan prostor, koji je upravo ništa, potiče Giordana Bruno, da ga pomišlja ispunjena eterom, koji je ujedno svjetski duh, svjetska duša. I u novije se vrijeme još fizika i kemija služila atomističkom korpuskularnom teorijom, samo su po njoj svi atomi okrugli, te ovisi sastav samo o poređaju; položaj njihov poradi okrugla oblika ne odlučuje. Ali što je Demokrit uzeo bezbroj tjelešaca razna oblika i veličine, to novija nauka prirodna radi samo s jedno 73—76 elemenata, a već se misli, da će se i ovi elementi dati svesti na manje njih, pače na jedan, možda ugljik, koji se n. pr. nalazi u svim organskim spojevima. Ova misao bila je već osnov alhimijske, koja je iz svih tvari htjela da satvori zlato. Kad je Rusu Men-

delejevu (i u isto doba Nijemcu Meieru) uspjelo elemente predati u određenu sustavu, već je to u modernoj kemiji pobudilo misao o srodnosti clemenata. Ta je misao utvrđena bila, kad je pošlo za rukom radium pretvoriti u helium i tako se danas principijelno bar priznaje istovrsnost svih elemenata. Ni prazna prostora ne poznaju današnje prirodoslovne nauke, sav je prostor ispunjen eterom, koji je poradi svoje lakoće i gibivosti baš kao prazni prostor. U filozofskoj teoriji atomističkoj rano se išlo za tim, da se korpuskule, kojih se tvarnost još uvijek dade pomicati, ako se i ne dadu u istinu dijeliti ni mehanički ni kemijski, zamijene veličinama, koje odgovaraju matematičkoj točki: no otud je nastao problem protumačiti iz ovih već netvarnih točaka postanje tvarnosti i prostorne protežnosti. Tuj valja spomenuti osobito pokušaj R u g j e r a B o š k o v i ē a, koji je u učenom svijetu na daleko poznat.⁹² Ni novija fizika se nije mogla da zadovolji svagda krupnim pojmom tjelesnih atoma, pak ih nastojala učiniti naprsto ishodištem silâ, ili dalje naprsto skupom svojstava (Ostwald), po čemu su već postali samo pomoćnim pojmom (*Hilfsbegriff*): atomi prestaju biti konstitutivni principi, koji satvaraju tvar i svijet, nego samo heuristični principi, kojima se služi prirodna nauka za i nalaženje pravilnosti u prirodi.

Pitagorovci.

Već je spomenuto, da su pitagorovci sačinjavali družbu za unapredjenje čudoredna i vjerskoga života i da su se bavili naukom. Uza sve to ne valja misliti, da izmedju pojedinih pitagorovaca nema razlika u mišljenju, ili da je nauka u svako doba bila ista. Neke su im misli zajedničke i postojane, ali kraj svega toga moguće je bilo nauku osnovnu u svakojakom smjeru razviti. Ni zanimanje nije im bilo jednako. Jedni su se bavili više matematikom, istražujući odnošaje brojeva i primjenjujući svoja istraživanja na geometriju (Pitagorin poučak), što ih dakako vodi na misao, da brojevni odnošaji nijesu puke mišljevine, već da i u zbilji vrijede. Drugi se zanimaju glazbom, pri čem su, čini se, i sklad glasovni svodili na odnošaje brojevne, računajući, kakovih dužina žice, medjusobno

zvućeći daju blagoglasje.⁹⁵ I tuj se pokazalo, da broj vlasti svime, da o njemu ovisi ne samo kakvoća glasa nego i to, da li sastavljen s drugima sačinjava ugodnu cjelinu ili neskladni spoj. Treći se opet od njih dadoše na astronomiju i fiziku. U pitanjima o postanju svijeta prisloniše se uz Heraklita te uzimaju, da je u sredini svemira vatra, koja sve kreće i oživljuje. Ova je vatra bila prva, a oko nje se okupilo deset tjelesa božanskih, najdalje nebo sa zvijezdama, onda planeti, medju kojima sunce, pod njim mjesec, pod mjesecom zemlja, a pod ovom tijelo, što ga zvalu protuzemlja,⁹⁶ izmišljeno, da bude potpuni broj deset, koji držahu svetim, a iza svega toga središnja vatra.⁹⁷

Harmonija sfera. Svemirska vatra.

Opažanje pravilna gibanja nebeskih tjelesa i opet ih je nukalo, da ga nastoje brojem odrediti i na brojevne odnošaje svesti, što im je sve nametalo misao, da je broj i redu u svemiru osnov. Sav svemir po njihovu je mišljenju krug⁹⁸ i pojedina tjelesa u njemu su okrugla, te se u prozirnim ljudskama (sfarama) kreću oko središnje vatre, medju njima i zemlja, koja krećući se tako izvodi noć i dan. U toliko je mišljenje pitagorovaca vrlo blizu današnjemu, koje ima svojega velikoga začetnika u Koperniku⁹⁹; zemlja je prestala biti neko osebujno tijelo, ona je postala zvijezda medju zvijezdama. Što se sa zemlje ne vidi središnja vatra, odbijali su na to, da joj je uvijek ista strana okrenuta; s istoga se razloga ne vidi ni protuzemlja, koja leži izmedju zemlje i središnje vatre. Dakako da su pitagorovci pomicali sebi u stalnim brojevno određenim odnosajima udaljenost zemlje i nebeskih tjelesa od središnje vatre, a otud je onda --- kako je razumljivo kraj zanimanja glazbom — slijedila i druga vrlo poetična misao, da one ljudske (sfere) gibajući se po svemiru oko središnje vatre zvuče i sastavljaju međusobno t. zv. harmoniju sfera.⁹⁹

Nema sumnje, da su u astronomiji pitagorovci kud i kamo nadmašili svoje savremenike, ali mišljenje njihovo nije znatno samo s te strane, nego je zanimljivo upravo i s toga, što su na misli svoje astronomiske nadovezali čuvstveno shvatanje svemira. Središnja vatra nije samo tvarni organj, nego je

svemirsko ognjište, svemirski žrtvenik. „I kao molitelji što obhadjaju oko žrtvenika, tako i zvijezde kruže oko svetoga izvora svega života i svega gibanja. I kao što je bilo ognjište bogom čašćeno središte svakoga ljudskoga doma, kako je nikad neugasiva vatra, što je plamsala na gradskom ognjištu u pritaneju, bila sveto središte grčkoga zajedničkoga života, tako je i svjetsko ognjište središte svemira ili kosmosa. Odovud se rasprostire svjetlo i toplina, odovud dobiva sunce svoj žar, što ga šalje obim zemljama i mjesecu, upravo kao što je majka nevjestina kod svadbene svečanosti običavala upaliti plamen novoga kućanstva na roditeljskom plamenu i kao što je novo osnovana naseobina sa ognjišta otadžbine vatu uzimala. Sve niti helenskoga nazora ovdje se sastaju: živo veselje na životu, poštivanje prema svemiru, kojim upravljaju božanske sile, veliki smisao za ljepotu, mjeru i sklad i ne najmanje povjerljivo veselje na miru države i obitelji. Tako je vatrenim krugom olimpskim kao zidom okruženi svemir vrijedio za ovo shvaćanje ujedno kao umiljat dom, kao svetinja i kao umjetnina. Jednako uzvišena slika svijeta i koja bi jednako uznosila srce, nije se više tako zorno vidjela.“¹⁰⁰

Sve je broj. Broj kao formalni princip.

Od svega toga zanimanja lako se pitagorovcima u elejsko-heraklitskom sporu nametnula misao, da broj sačinjava bivstvo stvari. On u jednu ruku zadovoljava zahtjevima elejskoga bitka, kao jedan, stalan i nepromjenljiv, a da uza sve to ne isključuje mogućnost bivanja, da, što više, on izražava i njegovu stalnost i zakonitost. Tim je dakako prijeporno pitanje bilo potisnuto na stranu, jer se pitagorovcima ne radi više o tom, kako će složiti sa stalnim i nepromjenljivim bitkom promjenljivost pojavnoga svijeta, nego im je u prvom redu do toga, da bivstvo svega, pa i bivstvo bivanja, i z r a z e brojem, u kojem im se ukazuje i stalna jezgra stvari i stalnost te zakonitost u njihovu bivanju i u postajaju, mijenjaju i propadanju. Brojevi dakle označuju samo o b l i k e bivanja i bitka, oni su samo osnovni oblici svega. Tim je u filozofiju uveden bio novi pojam: *p o j a m o b l i k a*¹⁰² prema s a d r ž a j u.

Sadržaj je promjenljiv, nestalan, mijenja se, a oblici stalni brojem odredjeni, nepromjenljivi, vječni. Razlučenje ovo oblika od sadržaja bilo je u povjesti filozofije od velikoga utjecaja, kako će se vidjeti već kod Platona, a za pitagorovce same bio je to korak od posebnih zanimanja k metafizici, koja se dade skupiti u rijeku: *S v e j e b r o j . Shvatiti valja to tako, da su pitagorovci držali, da broj određuje bivstvo stvari, a ovo je upravo ono, što u istinu jest. Kako su im pak ti brojevi oblici, to su oni svoj formalni princip shvatali i kao pralik,¹⁰³ prema kojemu se satvaraju konkretnе stvari. Brojevi su kao uzori čista bitka, prema kojima se pojedine stvari oblikuju ili kako su po Aristotelu oni taj odnošaj izricali: pojedine su stvari njihova prilika (*μίμησις*),¹⁰⁴ čim njihova iskustvena raznolikost postaje moguća i shvatljiva.*

Prvi je zastupnik ove nauke bio F i l o l a j. Osim njega spominju se kao pitagorovci S i m i j a i K e b, koje Platon u svojem razgovoru o duši navodi kao prijatelje Sokratove, onda E h e k r a t iz Fliunta, pa T i m e j Lokranin; od svih drugih vrijedno je spomenuti još i A r h i t u i z T a r e n t a i suvremenika mu L i s i s a, kojemu se — valjda s krivom — pripisuje zlatna pjesma.¹⁰⁵

Broj kao spoznajni i realni princip. Sklad.

Polazeći dakle od matematike razvili su pitagorovci misao, da su brojevi počela svega. U njima su mislili naći, kako Aristotel¹⁰⁶ veli, sličnost s onim, što jest i što biva, više nego da za počelo uzmu vatru ili zemlju ili vodu, kaošto su učinili predjašnji mislioci. Broj im je bio izričaj bivstva stvari, izraz najbitnije jezgre njihove, koja u svim promjenama ostaje ista, za to su i rekli, da je bivstvo svega broj. I upravo po svojoj formalnosti, kojom je potisnuo za čas na stranu realni princip i s njim pitanje o postanju svega, činio se broj zgodan, da postane spoznajnim principom, i tko njega spozna, spoznao je ono, što u istinu jest. „Sve doista, što se spoznaje, ima broj, jer ne bi bilo moguće ni pomisliti ni spoznati što bez njega.“¹⁰⁷ Broj je dobio spoznajno-logičku vrijednost, on je reći bi matematički oblik logičkoga pojma, u kojem se sastavljaju bitne oznake predmeta.

Premda je pitagorovce ovako mišljenje isprva vodilo na područje logike, oni ne moguće dosljedno provesti formalnost brojevnoga počela, nego učinivši ga i sadržajnim počelom, zadjoše i opet u metafiziku, a napokon se sva nauka o brojevima prometnula u simboliku brojeva. Ponajprije su osnovnoj opreci brojeva, po kojoj se dijele u parne i neparne, podali metafizičko značenje. Primijenivši je na zbilju podaše joj znamenovanje, kako se izriče u pojmu neomedjenosti i omedjenosti, pa se reklo: kao što se svi brojevi sastavljuju iz parnih i neparnih, tako su i omedjenost i neomedjenost sastavni dijelovi svega, te pojedine stvari u sebi ujedinjuju omedjenost i neomedjenost,¹⁰⁸ kako se i po Heraklitu u bivanju izmiruju opreke i sastavljaju sklad. Na osnovi ove umjetno satvorene opreke omedjen — neomedjen lako se dalo prikazati kao vjerojatno, da je pomisao o izmiru opreka sasvim prirodna i da se cijeli svijet i sve, što je u njem, u sklad sastavlja od omedjena i neomedjena. Kasnije dobivaju ove opreke još i drugo odredjenije značenje, omedjenost se poredi sa životom, svjetлом i s dobrotom, a neomedjenost sa smrti, zloćom i tminom; napokon se i sastavila cijela čitulja ovih opreka, njih deset na broj, kako ih navodi Aristotel:

omedjeno	neomedjeno
parno	neparno
jedno	mnogo
desno	lijevo
muško	žensko
mirno	gibivo
ravno	savito
svjetlo	tmina
dobro	zlo
četvorina	pravokutnik.

Ali budući da su sva počela, od kojih se stvari sastavljaju, tako raznolika i oprečna, ne bi ih bilo moguće ujediniti, da nema sklada, koji je upravo ujedinjenje raznovrsnoga i izmirenje oprečnoga. Ovaj sklad je osnov broja kao ujedinjenje opreka par i nepar, pa je tako najdublji osnov svega harmonija, za što se može jednako reći, osnov je svega broj ili osnov je svega sklad.

Korijen svih brojeva je jedinica,¹⁰⁹ jer se od nje svi brojevi sastoje, a po tom je ona i osnov svega. Sama nije broj, a ipak je prije svakoga broja i u svakom broju. Nekim je pitagorovcima — Zeller misli mladjima¹¹⁰ — bilo ovdje ishodište. Iz jedinice nastala je neodredjena dvojka (*ἄριστος; δύς*),¹¹¹ koja prikazuje spomenute parove opreka jedno — mnogo, muško — žensko, i druge kao: veće — manje, živo — neživo, organičko — neorganičko. Ova dvojka stoji prema jedinici kao trpna tvar naprama djelatnom uzroku, pa su se na njih svodili ne samo brojevi i sva stvarnost, nego i logičke kategorije. Tako je logičko značenje jedinice oznaka rodna, dok neodredjena dvojka u logičkom pogledu znači vrsne razlike. Sastavom obih dobiva se odredba (definicija). Tako primjerice riječ biće označuje u svakom slučaju jedno, a spojeno je s djelovima neodredjene dvojke: organičko — neorganičko, i opet razumno — nerazumno daje odredbu čovjeka: biće organičko i razumno.¹¹²

Simbolika brojeva.

To sve je vodilo na to, da se brojevima poda ne samo logička i spoznajna vrijednost, nego i sadržajna, po čem su brojevi postali znakovi predmeta i bića, pojava i svojstava.¹¹³ Jedinica se uzela kao znak točke, dvojka kao simbol crte, dok trojki odgovara ploha, broj četiri označuje tijelo. I na fiziku se primjenila simbolika brojeva, te su se pravilna tjelesa uzela kao znakovi počela: kocka znači zemlju, četverac vatru, osmerac uzduh, dvadeseterac vodu, a dvanaesterac eter kao krug, koji sve obuhvata.¹¹⁴ Jedinica kao osnov svih brojeva uzela se za simbol boga, onda vrhovnoga uma i dobrote, a dvojka kao simbol demona, tvari i zla. Napokon su se brojevi uzeli kao simboli čudorednih odnošaja i kreposti, dakako na osnovi svakojakoga umovanja. Reklo se primjerice, pravednost se sastoji u tom, da se jednakome daje jednak, da se jednakouzvraća jednakim, tako se broj četiri, jer se sastoji od $2 + 2$, ili 9, jer se sastoji od 3×3 , uzeo kao znak (simbol) pravednosti. Broj pet sastojeći se od prvoga parnoga i prvoga neparnoga broja $2 + 3$ (jedinica se nije uzimala kao broj, nego osnov brojeva), značio je brak kao vez muža sa ženom. Tuj je bilo otvo-

reno polje svakojakomu mišljenju, uslijed čega su se za jednu te istu stvar uzimali najrazniji znakovi, što je kraj nesistematičnoga umovanja posve razumljivo. Jedino u pogledu prvih deset brojeva bilo je umovanje više sustavno. Jedinica je sama po sebi značila najviše božanstvo, dvojka i trojka dobiše simboličku vrijednost po tom, što su prvi brojevi, jedan parni, drugi neparni, broj četiri kao prvi četvorni broj značio je zemaljsku pravednost, broj pet je postao vrijednim simbolom po tom, što je zbroj, a broj šest po tom, što je umnožak prvoga parnoga i neparnoga broja. Ovakovim umovanjem dobilo prvih deset brojeva osobito značenje, poglavito broj deset kao simbol svih stvari, jer se sastavlja od prva četiri broja: $1 + 2 + 3 + 4 = 10^{115}$; on je ujedno znak savršenstva i potpunosti, sklada u svoj prirodi. To je broj, što su ga i u zakletvi sazivali, zovući ga četvornim brojem.¹¹⁶

Svjetska duša. Pitagorovačka psihologija i etika.

Da li su već stariji pitagorovci uzimali, da svijet postojeći od vijeka do vijeka oživljuje svjetska duša, nije stalno, makar Platon u svojem Timeju spominje ovu nauku u svezi s pitagorovačkom науком о brojevima. Nije po tom stalno ni to, da li su dušu smatrali izljevom svjetske duše. Toliko je stalno, da su ne samo svijet, nego i dušu držali skladom, ali nijesu s tim vjerojatno spajali nikakovo dublje psihologjsko shvaćanje, kao god što nijesu na etičke odnošaje pojama sklada primjenivali više nego i na sve drugo, makar zovu krepost skladom.

Sva psihologija¹¹⁷ pitagorovačka u svezi je s čudorednim zadatkom njihove družbe. Dušu drže za besmrtno biće, nalik tijelu, kojemu je život ovaj kazna. Vezana uz tijelo ona je kao u grobu. Odriješena od tijela luta po svijetu, dok je ne odvede pratilac Herme pred sud, o kojem ovisi ili blaženstvo ili nesreća, da bude vezana teškim okovama od Erinija. Sa svim ovim mislima veže se i misao o povraćanju duše u tijelo, koja da se ponovno rodi (palinigeneza) i da se prolazeći kroz tjelesa čisti od grijeha. I tuj nijesu misli pitagorovaca složne: jedni drže blaženost vječnom, a isto tako i kazan u Tartaru, dok

drugi drže, da se i blažene duše nakon odredjena vremena vraćaju u svijet u nova tjelecsa.

Etika pitagorovačka imajući poglavito religiozni značaj nije ipak, a dosta je to čudno, dobila u pitagorovačkoj nauci znanstvenu podlogu, nego je svagda ostala naprosto praktična mudrost strogoga i ozbiljnoga dorskoga života.¹¹⁸ Kao poglavite kreposti preporučahu se poštivanje bogova i roditelja, vjernost i prijateljstvo, posluh prema zakonima i državnoj vlasti, kako to pokazuje makar i kasnije ispjevana — zlatna pjesma. Po tom se čudorednim mišljenjem ne uzdižu nad ostale mislioce svoga vremena, koji ga takodjer nijesu osnovali na svojim teoretičkim prepostavama. Kad ovaj nesklad teoretske spoznaje i čudorednih zahtjeva dodje do svijesti, nastat će u prvi mah prijelom, iz kojega će se prirodno nametnuti zadaća umovanju, da na nazoru o svijetu osnuje životni nazor. To nas vodi u drugo doba povjesti filozofije grčke.





ODSJEK TREĆI.

Antropologijska perioda.

§. 6. Razvoj prilika prosvjetnih u 5. stoljeću. Sofiste.

Mišljenje prvoga doba metafizičko i dogmatično.

Prošlo je jedva podrug stoljeća živa nastojanja grčkoga duha od vremena, kad su se prvi mislioci probili kroz varavi čar bajnoga nazora mitskoga tražeći, da se dovinu stajalištu, otkuda će se neočaranu maštrom vidu pružiti bistar, jasan pogled na svijet, otkuda će duševnim okom dublje zaviriti u *mysterium magnum* — veliku tajnu prirode. I kao što čovjek, kad se uspne na poviše mjesto, otkud mu se daleki vidik otvara, jednim reći bi pogledom u prvi mah želi pregledati sav kraj, a onda tek opaža u njem pojedine krasote, tako je i pogled filozofa prvih bio uprt na prirodu u njenoj cijelosti: jednom, kako iz sebe najraznoličnjim promjenama izvija pojedine zbiljske stvari, drugi put opet, kako se od nekih osnovnih počela ta cijelost sastavlja. U toj težnji i nastojanju obuhvatiti prirodu kao cijelost leži razlog, zašto je mišljenje toga doba pretežito *metafizičko*. Prema stečenome općenom stanovištu uđešavalо se i rješavanje posebnih pitanja. Gdje se pak činjenice opažanja i svakidanjega iskustva nijesu dale s njime složiti ili su pače stajale s njim u očitoj opreci, tuj su mislioci prvoga doba iz neprilike našli laki izlaz tvrdnjom, da je to samo prividjanje. Po tom je filozofijsko mišljenje prvoga doba i dogmatico: ono je već unaprijed uvjerenо o spoznajnoj snagi duha ljudskoga i posvema se u nj pouzdaje tako, te se uzdiže i nad ono, što se običnomu mišljenju čini najsigurnije, nad činjenice svakidašnjega iskustva.

Opreka mnenja i istine.

Mišljenje obična čovjeka označilo se kao puko m n i j e n j e, koje ne nosi u sebi biljega i s t i n e. U tolikom je zanosu nova rada duh stupio k riješenju zagonetke svijeta, smjelo je prešao preko svih zapreka: filozofija je s pouzdanjem u um mislila, da se može nadnesti ne samo nad spoznaju osjećala, nego i to, da se može uzdići nad svaki prigovor, nad svaku sumnju i postići potpunu jamačnost. No već činjenica, da je jedan sustav nastajao za drugim, jedan obarao drugi, dok je svaki sebe isticao posjednikom istinita mišljenja, već ta činjenica bila je kadra uzdrmati vjeru u obećanu potpunu istinu. Sa svakim je tako novim metafizičkim sustavom sve više rasao skeptički duh.¹ A k tomu se prema zapletenim i teško shvatljivim mudrovanjima učenjaka stavlala u sve veću opreku jednostavnja i svakome razumljiva filozofija osjecala, te je k njima mišljenje sve više naginjalo kao izvoru spoznaje. Što je prirodnije, nego da dalji razvoj filozofije podje smjerom k s k e p t i c i z m u, koji podsijeca korijen svakoj znanstvenoj težnji, i k s e n z u a l i z m u, za koji s osjećanjem nastaje i prestaje sve znanje. Povjest je pokazala, da samosvjesni um starijih mislilaca nije dorastao bio postavljenoj si zadaći, te je s neuspjeha njegova morala nastati reakcija, s kojom se počinje d r u g o r a z - d o b l j e u p o v j e s t i g r ē k e f i l o z o f i j e.

Političke prilike u 5. stoljeću.

Od početka petoga stoljeća amo velike su se promjene dogodile u životu grčkoga naroda, koje nijesu mogle ostati bez utjecaja na razvoj filozofije. Na početku toga stoljeća stoji teška i krvava borba s Perzijcima, koja je onda jednom i nikad više državice grčke složila na zajedničku obranu i znatno r a z v i l a s v i j e s t n a r o d n u i p o n o s g r ē k i prema ostalome barbarskome svijetu. Borba grčka bila je borba za samostalnost i slobodu, a sretnome izlazu njezinom imadu Grci da zahvale sav svoj napredak u petome stoljeću. Što je malena četa Grka odoljela premoćnoj sili perzijskoj, to je moralno povisiti u njih s v i j e s t o v l a s t i t o j s n a z i, a gdje se uz samosvijest pridruži vidljiv uspjeh, tamo nastaje

živahan rad, u kojem se sposobnosti mogu da razvijaju u svakom smjeru. A pridruži li se k tomu još i častoljubje i težnja za slavom, onda nastaje natjecanje i takmljenje, te se sposobnosti moćno razvijaju do najvećeg savršenstva. To se sve zabilo u Grčkoj u petome stoljeću, koje je upravo za to najsjajnije doba grčke povjesti. Kulturni je rad toga stoljeća obuhvatio ne samo sva područja ljudskoga znanja i umjenja, nego je postigao i zamjernu visinu i stvorio djela, kojima se još danas divi svijet. Oko toga su napretka radili umni mislioci i učenjaci svake ruke: pjesnici i umjetnici, kipari i graditelji, državnici i govornici. No nije to bio rad samo pojedinaca. Sav je narod obuzela kao neka moćna struja, te se svuda moglo opažati živo zanimanje za rad umjetnika i učenjaka. Cijeli je narod sudjelovao na zajedničkom radu oko državnoga napretka, pokazivao težnju k nauci i smisao za umjetnost, a od svih grčkih gradova najviše na slobodnom tlu Kekropova grada: Atena je postala središte političkoga i duševnoga života grčkog a.²

Poslije velikih pobjeda kod Salamine, Plateja i Mikale Atena je kao od prirode bila ponukana, da na moru traži svoju moć. Pod vodstvom umnih državnika Temistokla i Aristida ona je brzo zagospodovala cijelim egejskim morem. Temistoklo je uredio luku Pirej i spojio je s gradom, a Aristid je malec one otoke razasute po egejskom moru skupio u savez, kojemu će na čelu biti Atena. Saveznici su za sigurnost svoju i za obranu, koju im je podavao savez, doprinosili vojниke, brodovlje i novaca. Lukavi atenski političari znali su ih ponukati na to, da mjesto vojnika šalju više novaca i brodovlja, što se pomalo prometnulo u neku vrst danka, koji su saveznici morali goditnike plaćati. Atena je rasla o muci svojih saveznika, što je bilo kobno za kasniji njezin udes. Atena je postala najbogatiji grad grčki, te se u njoj sada usredotočio sav život grčki. Sva sila ljudi nagrnula je onamo, jedni da traže zarade i privrede, drugi tražeći slavu i čast: zanatljije i radnici i mornari sa svih strana, umjetnici, pjesnici i učenjaci iz svih krajeva grčkih sastadoše se ovdje. U najzgodnije vrijeme došao je na čelo države umni Periklo, koji je moć atensku utvrdio, što

uvjerljivom riječi, što lukavošću, a što opet silom — grad uresio i učinio ga stjecištem učenjaka grčkih, ognjištem znanosti — τῆς Εἰλλάδος τὸ πρωτεύειον τῆς σοφίας;³ — i umjetnosti. Četrdeset je godina Periklo upravljao Atenom u svakom pogledu i u to je vrijeme ona bila na visini svoje moći i slave. Herodot ima sigurno pravo, kad sav taj razvoj i napredak pripisuje demokratskom uredjenju atenskom. „Pod tiranima se Atenjani nijesu nadvinuli nad svoje susjede, a čim se onih riješiše, daleko ih nadvisiše“.⁴ Kraj potpune gradjanske jednakosti mogli su da se razviju veliki samostalni i samonikli umovi. Tko je što znao i umio, mogao je u Ateni doći do ugleda i časti, a i Periklo je živo potpomagao svaki prosvjetni rad.

Promjena odgoja. Težnja za obrazovanost.

Sve ovo nastojanje oko prosvjete našlo je odziva u pučanstvu atenskom. Sve je obuzela neka neodoljiva težnja za većom obrazovanosti, nego mu je podaje saobraćaj u svakidašnjem životu, koji je za atenskoga mladića do onda bio jedina škola. Kad je prošao osnovnu nauku, gdje je učio čitati, pisati i računati, kad je u gimnaziji izvježbao tijelo, da bude gibko i spretno, da mu hod bude elegantan i cijela pojava odlična, kad je uz to naučio udarati u kitaru i uz nju pjevati pjesme starijih pjesnika, kojih su misli imale ujedno da budu osnov moralnom uzgoju — kad je to sve prošao, onda bi ga otac poveo u vijeće, u sudnicu i gdje se već gradjani sastaju, da vijećaju o udesu grada. Tuj je imao prilike, da se nauči, što dolikuje gradjaninu i da se tako pripravi, kad će i on kao gradjanin utjecati na javni život; tuj se naučio govorništvu, koje mu je bilo najpotrebnija vještina, i sve ostalo naučio je gledajući i slušajući. Grad je grčki bio u potpunome smislu učitelj i uzugajatelj svoga podmlatka.

Doskora se počelo uvidjati, da će i nauka od velike potpore biti za razvoj prirodnih sposobnosti, da će znanje povisiti sposobnosti u djelovanju, te će konačno o njemu ovisiti pojedinčev ugled u gradu, njegov utjecaj, čast i slava, koja je u Grka bila jedno od najglavnijih poticala djelovanja. Znanost, kako su se njom bavili pojedinci, morala je da izidje iz svojih

skromnih prilika, da postane svojnom svih. Rasadnici njeni bili su donckle već pjesnici, ali kulturnim sredstvom postala pravo tek onda, kad se počela uvidjati njezina korist za potrebe životne. No što je atenskome mladiću bilo povrh svega potrebno da zna i umije? U vijeću, u skupštini, u sudnici, svuda se isticao, svuda je valjao samo — dobar govornik. Do onda je tek rodjeni govornik mogao da se dove ugledu i moći, sad je više prevladavalo mišljenje, da govornik postaje, *orator fit*, da se naukom dade govornička sposobnost pribaviti. Tko je od prirode nadaren, tomu će darove nasporiti, a tko ih od prirode nema, nauka će mu ih naknaditi. Tako se počela razvijati nauka o govorništvu, s kojom je u uskom savezu bila grammatica kao nauka o dijelovima govora, njihovu skladanju i sastavljanju — i logika, kao nauka o pravilima za pobijanje i dokazivanje, koja je bezuvjetno potrebna govorniku. Te su dvije nauke morale da služe kao pomagala govorniku, koji je htio da mu bude govor lijep i bistar, da osvoji i uvjeri. U tim je prilikama i filozofija morala da izidje na trg.⁵ Ljudi su htjeli da doznađu, što to ima u knjigama filozofa — jedni iz želje za znanjem — drugi iz znaličnosti, a treći, jer je to već tako spadalo k obrazovanosti.

Pjevač i sofista.

Negda je po gradovima grčkim obilazio pjevač s kitaram u ruci, pjesma njegova bila je sva nauka, a on sam prosvjetitelj naroda svoga. Taj je predstavnik stare grčke prosvjete sve više izumirao, a mjesto njega dolazi sofista.⁶ I kao što je onaj u grimiznom odijelu kod svečanih zgoda opijevao junačka djela predja, sada sofista u istome rulu jednako svečano stupa pred sakupljeni narod, da drži svoje kićene govore, da razlaže nauke filozofa i tumači djela pjesnika. Ti putujući učitelji bili su širitelji prosvjete onoga vremena. Za novac prodavali su oni mudrost: više tudju, nego svoju, i smatrali poglavitim zanimanjem svojim užgajanje mladića. A ovi bi hrili k njima ne žaleći platiti veliku kad god naukovinu, sjedjeli bi im do koljena i pozorno slušali na svaku njihovu riječ; a sofista bi se znao učiniti dostojanstven i važan, govorio bi u biranim riječima, odgovarao na sva pitanja u dugim govorima

sad zodijevajući govor svoj u pjesničko rukoh, sad u dugim raspravljanjima navraćajući i neopazice tijek misli onamo, kamo bi sam želio. Putujući po gradovima grčkim konačno bi se nastanio u Ateni, gdje je u ono vrijeme najživlje bilo nastojanje oko nauke. Demokratsko uredjenje podavalo svakome prilike, da se u javnosti istakne, ali je za to bilo i potrebno, da si prisvoji neku obrazovanost. A tko bi bio mogao vrijediti obrazovanim, ako nije bio u školi kojega sofiste, gdje se naučio kićenome govoru, biranim riječima i znanstvenim izričajima? U toj je školi bio državnik Periklo, povjesničar Tukidid, ugledni gradjanin Kalija, pjesnik Euripid, sve znatni ljudi onoga doba. Iz svih grčkih krajeva dodjoše ti učitelji u Atenu; tu je Protagora iz Abdere, Gorgija iz Leontina, Prodika s otoka Keja, Hipija iz Elide, Trazimab iz Halkedona, Polos iz Agrigenta, Euclis s otoka Para i iz njihove škole Kritija i Kalikle.

Sofista u Ateni.

Dolazak sofiste bio je u gradu veliki dogadjaj, što je živo prikazao Platon u „Protagori“, gdje se ujedno (ako se i odbije gdješto na ne baš nepristrano ertanje Platonovo) pokazuje, da mnogi mladić i nije znao, čemu ide k sofisti i što će u njega naučiti. Jednoga dana – tako pripovijeda Sokrat – rano u jutro, još bijaše mrak, pokucu na njegova vrata Hipokrat, sin Apolodorov, i stupi naglo do njegove postelje. „Spavaš li, Sokrate, zapita, il si već budan?“ „Što je, reče Sokrat, da se nije što zlo dogodilo?“ „Nipošto, nego znaš li, što je nova? Protagora je došao i ostao u Kalije.“ I sad poče pripovijedati Hipokrat, kako je već dan prije u večer doznao i već kao sinoć htio da dodje k Sokratu, ali je bilo prekasno, no u jutru još nije ni svanulo, i već je bio kod njega. Isprirovjedivš to naglo reče: „Nego ajde, Sokrate, idemo k Protagori.“ Ova neustrepljivost mladoga Hipokrata bila je trijeznomu i mirnomu Sokratu sumnjiva, pa će ga zapitati: „A znaš li ti, Hipokrate, tko je Protagora i po što ideš k njemu?“ U čudu odvrati Hipokrat, da nije li Protagora mudar, te će i njega učiniti mudrim? „Mudrosti ima mnogo, na to će Sokrat, mudar je tesar u svojem

zanatu i kipar, graditelj brodova i liječnik i učitelj gombanja -- svi su ovi mudri, svaki u svojoj umjeću. Nego mi reci, Hipokrate, kad bi ti pošao k slikaru ma Zeuksisu ili Paraziji, s kojom nakanom bi išao i što bi želio da postaneš? Ta i Zeuksis i Parazija su mudri u svojoj struci.“ „Očito je“ -- odvrati Hipokrat -- „da bili išao k njima s nakanom, da postanem slikar“. „A k sofisti Protagori? S kojom nakanom ideš k njemu i što želiš da postaneš?“ Hipokrat je bio primudjen na jasni odgovor i već je osjećao, kako mu teško biva odgovoriti na to. Lako rumenilo mu je obliće lice kad je morao da reče Sokratu, ako ide k Protagori, valja da će postati sofista. Sokrat je u toj smetenosti mladića vidio znak, da on ide k Protagori i ne znajući, po što da ide, kako su i mnogi atenski mladići hrlići k njima, jer su vidjeli da — drugi tako rade, a sami nijesu razmislili, e da li je to potrebno, razborito i u čemu će kroz to napredovati. Tako i Hipokrat, koji je već nerado rekao, da ide k Protagori želeći učiti sofistiku, bio u još većoj neprilici, kad ga je Sokrat upitao: A znaš li ti, što je sofista? Na ovo pitanje već nije Hipokrat Sokratu dao odgovora; no nama je ipak dati odgovor na pitanje: Što su dakle ti sofiste i koji je njihov zanat?

Sofista kao učitelj mlađeži.

Kakovo se danas značenje s tom riječi veže, nije ga u početku imala. Isprva je sofista bio -- kako se držalo -- čovjek znalač, koji znade sve i sva. On je upućen u nauke filozofa, on poznaće pjesnike narodne, putujući po svijetu „mnogih je ljudi vidio gradove i upoznao mišljenje“, a sve to umije lijepo prikaziti i razložiti, pa je tako bio najzgodniji, da bude učiteljem mlađeži, koji će je pripraviti za djelovanje u državi.

Tako Protagora obećaje mladića uputiti u upravljanje kuće, da bude što bolje mogao gospodariti, a kako je grad isto, što veliko kućanstvo, obećaje mu i uputu u gradjanski život, te će postati najspasobniji da upravlja i vodi poslove gradske. A kako je govorništvo bilo tome najbolja priprava, to su sofiste, i onako govornici od prirode, poglavito podavali mlađićima naputke i savjete, da se izvješte u govoru. Gorgija nije ni htio, da ga zovu sofistom, nego se zvao retor, govornik. Što je kašnije

riječ dobila ružno značenje, valja odbiti na Sokrato, Platono i Aristotela pobijanje nazora njihovih i njihovih nastavljača, kojih je mudrost doista bila kad god vrlo sumnjiva. Ponajviše im se spočitavalo, da su učinili od mudrosti zanat,⁸ naprosto trgovinu, pa još k tome — mudrosti, koja se tek pričinja, da je mudrost, a nije.⁹

Sofista govornik i prosvjetitelj puka.

Nastojanju i radu sofista ne može se poreći opravdanost, jer ga je tražio duh vremena, kojemu je trebalo učitelja, da nauke učenjaka i posljetke njihova naučna rada saopće znanja i prosvijetljenja željnoj publici, ali tako, da od tih proizidje i neka korist za život. Tako su u istinu bili prvi sofiste mudri govornici, a njihova nauka bila je filozofija i ujedno retorika, *έπιτορποι φιλοσοφοῦσαι.*¹⁰

Oni su u narodu grčkom kroz neko vrijeme ispunjavali onu zadaću, što u naše doba vrše novine: u njih je mogao čovjek doznati za način i život ljudi, Grka i barbara, za njihovo državno uređenje, oni su znali povjesne dogodjaje i poznavali književna djela pjesnika i učenjaka, poznavali njihove nazore o bogu i o prirodi i čudoredne misli njihove. Znali su raspravljati o državi, o zakonu, o postanju njihovu i opravdanosti, jednom riječi o svemu, što bi ih tko zapitao. Sofiste su u prvom redu prosvjetitelji puka.

Sveznanje sofista — njegove prednosti i nedostaci.

U svem tom zanimanju krila se velika pogibelj, koju je u „Uspomenama Sokratovim“ lijepo označio Ksenofon. Hippija, poznati sofista iz Elide, u jednom govoru dobaci Sokratu kao porugu, da je isto već od njega čuo, na što mu Sokrat odgovara: „Ja govorim ne samo isto, nego i o istom, ali ti propadi svoje mnogo znanosti o istom nikad ne govorиш isto.“¹¹ I doista, mnogo znanost ima nekih mana, koje gotovo prirodno iz nje izviru. Povrh svega se s njom lako i obično već neka površnost i što znanje dobiva na opseg, gubi na dubini, čvrstoci i svestranoj spoznaji logičkoga dosega pojedine nauke ili misli. Na drugoj pak strani podaje ona bez

sumnje spremnost u svakoj gotovo zgodi, i to baš poradi toga, jer sofista baš kao ni moderni novinar ne mjeri uvijek strogošću učenjaka doseg i jamačnost svojih tvrdnja, zašto lako nadje puta i izlaza (makar i na oko samo) i ondje, gdje se učenjak tek nesigurno i oprezno probija. To sve podaje njegovu znanju izgled sigurnosti i odlučnosti, a lakoća njegova prikazivanja i blistavi sjaj njegovih riječi zamamljivom snagom osvaja slušatelja, te mu se ne može odoljeti. Na pola novinara, na pola profesora — to je sofista, kako ga je zgodno označio Gompertz. Upravo zato je i prosvjeta, što su je i oni podavali, bila više svestrana, nego duboka, što će valjda značiti Aristotelove riječi, da se sofistika pričinja znanošću, a nije.

Taj su nedostatak znali sofiste prikriti govorničkim uresom i zvučnim frazama, ponosnim, samosvjesnim i dostojanstvenim držanjem i umjetnim kretnjama. Sofista je postao predopćinstven svojim glumac, kojemu je bilo do uspjeha, kad god i samo do uspjeha. Zar je onda čudo, da su govorovi njihovi bili kao sjajno urešeno posudje, kojemu nije odgovarao jednakо sjajni sadržaj? K tomu se pridružila još i jedna mana — hrvastavost — koja je bila izvor drugih pogrešaka, što su ih protivnici njihovi — i ne uvijek s krivom — izrabili protiv njih, te je ime njihovo postalo mrsko. Poznato je, da su sofiste rado govorili o svojem znanju i o umijenju. Sveznali Hipija pohvalio se na jednome sastanku u Olimpiji ne samo znanjem svojim, nego i time, da je sve odijelo i obuću, pa i prsten na ruci svojom vještinom napravio. Da tu svoju sposobnost dokažu, rado bi isticali, kako umiju smjesta o svem govoriti i na svako pitanje odgovoriti.¹² Oni su pače obećavali učenike svoje tome naučiti. U tu im svrhu podahu neke općene misli (loci communes), izričaje i rečenice, koje se dadu svuda upotrebiti, te onaj, koji ih zna, ne može doći u nepriliku, jer će u najgorem slučaju prijeporno pitanje znati obići i skrenuti raspravljanje, kud je njemu drago.

Šteine posljedice sofističke nauke.

Lako je uvidjeti, koliko je svadljive Atenjane privlačila ta vještina — ali ne valja smetnuti s uma ni to, koliko je ova-

kovo sredstvo proračunano bilo samo za uspjeh. Istina i neistina, pravo ili krivo postaje pri tom sporedna stvar, te nije teško uvidjeti, koliko je ta prividna mudrost morala štetno djelovati osobito u čudorednom pogledu. Da što više. Oni se uvježbaše i u „mudrosti“, koju im protivnici ne mogu dosta da spoštitu — govoriti za neku stvar i protiv nje, pro i contra. Oni su učenicima podavali i naputke, kako će i slabijim dokazima uspjeti, kako će slabiji razlog učiniti jačim: *τὸν ἄττῳ λόγον χρέωτο πεποιηκέναι*. Nijesu li pak htjeli, da se hvastavost njihova pokaže neopravданom, valjalo im je uvjek novo i novo pružati općinstvu, samo da zadovolje nje-govoj znatižljnosti, — a pri tom sve više postadoše ovisni od njega, te nijesu više bili rasadnici prosvjete, nego javni go-vornici, koji su se svakojakim sredstvima otimali o naklonost javnoga mnijenja. Tako su s vremenom promijenili ulogu svoju: isprva su podavali publici, što je trebala, a kasnije kako je željela. Shvatljivo je, da se kraj takova djelovanja nije moglo govoriti o objektivnoj, općenoj vrijednoj istini, jer ako se o jednoj te istoj stvari može sad ovo sad ono, ne samo suditi, nego i dokazati, morala je sva spoznaja postati sumnjivom. Sve djelovanje sofista nužno je vodilo na — skeptičizam.

Sofista tip duha vremena.

Krivo bi bilo misliti, da su sofiste ovaj skeptički duh u životu grčke nauke stvorili, baš nasuprot, oni su ga već našli pripravljena, a njihovo je djelo bilo jedino to, da su ga otvoreno zastupali kao svoje teoretsko stanovište. Sofista se stavio na čelo savremene struje, on je postao izraziti tip duha vremena. Nigdje se on ne uzdiže nad svoje vrijeme, on pliva sa strujom sumuje, koja je tako silno obuzela u ono doba grčki duh. Razvoj i značaj sve predjašnje filozofije doveo je do toga, da je ponosni isprva um stvorio samo ruševinu i da mu je iza dvjestagodišnjega rada uspjelo samo to, da sebe poreče, iza kako je sve porekao.¹³

Taj je um porekao narodnu vjeru u bogove, označivši ih izmišljotinom pjesnika,¹⁴ taj je um oštrom kritikom svojom s narodnih priča skinuo sav ures i sjaj, prikazao ih u običnom

svjetlu, on je porekao Helija i Selenu, proglašivši onoga gorućom gromadom, a ovu mrtvim kamenom. A narod je sve to znao i vidio i uživao gledajući u komedijama Aristofanovim smiješne likove bogova i smijao se, kako se smije čovjek onome, o čemu sumuja, ili što prezire.¹⁵ K svemu je tome taj um porekao i spoznaju osjećala. No s razvojem liječničke nauke (Alkmeon Krotinjanin, Hippokrat), koja je poglaviti pažnju posvetila osjećalima, sve se više ublaživala opreka između umu i osjećala, jer se u jednu ruku postavlja sveza osjećala s moždanim (Alkmeon), a u drugu se ruku osobito u nauci o temperamentima (Hippokrat) počela sva duševnost shvatati ovisnom od tjelesnoga ustrojstva. U središte interesa došla su pitanja o odnošaju umu i osjećala, pitanja spoznajna. Pa ako je od Heraklita ovamo um svagda — pače i u Demokrita — poricao osjećala, sad se počeše osjećala smatrati jednim izvorom spoznaje (sensualizam). S tim je sensualizmom bila u svezi misao o nestalnosti i promjenljivosti svega znanja: svaka je istina samo za vremena, općeno vrijedne spoznaje nema (relativizam), a napokon je i sama spoznaja postala pitanjem, kojemu je odgovor bila — sumnja. Osjećala prekoše um.

I druga jedna crta u predjašnjem umovanju odlučila je o dalnjem razvoju filozofije. Prvi su mislioci poglavito obarali pažnju svoju prirodnim pojavama, filozofija je njihova bila nazor o svijetu, s kojim je uporedo tekao, ali neovisno od njega, nazor o životu. Praktički (éudoredni) interesi nijesu bili u skladu s interesima teoretičkim (spoznajnim), nazor o životu nije izvirao iz nazora o svijetu. Umnici su grčki prevladali pjesnike, ali nijesu prevladali éudorednih nazora njihovih. I to je nesuglasje moralo doći do svijesti. Na uzdrmanom temelju religije grčke nijesu se mogli da postave čvrsti osnovi éudorednja. Prošlo je vrijeme, kad bi se sa Sofoklom reklo¹⁶: „Ima zakona uzvišenih, u nebeskom eteru rodjenih, kojima je Olimp otac jedini, niti ih je stvorila smrtna narav ljudi, niti će ikada pasti u zaborav“. Tad je već bio Olimp prazan, nije bilo više bogova na njem, — pušte bajke — a tim se nametnulo pitanje: otkud zakon éudoredni? otkud dužnost? otkud pravo? — najposlijе: što je u opće

dobro? A kako je tek moglo na ta pitanja da odgovori doba, u kojega je oslabila čudoredna svijest?

Prilike atenske od sredine 5. stoljeća.

Atena se naglo uspjela do najveće slave, ali je isto tako nagla bila i njezina propast. Atenjani su znali razviti najbolje svoje sposobnosti, ali i razmahati najgore strasti. Periklo ih je doduš umio dugo godina susprezati, ali i njegova je zvijezda tamnjela, a kad je zaklopio oči, postaje ljubimac neobuzdanoga naroda makar samo na vrijeme neobuzdani Alkibijad. Kakova je razlika izmedju Perikla i Alkibijada, takova je gotovo bila izmedju atenskoga naroda prije i onoga poslije početka peloponeskoga rata. Politika je Atenska već i prije skrenula sa svojega prvoga pravca: gospodstvo njeno na moru prometnulo se u tiraniju. Saveznici nijesu mogli da smognu dosta novaca za nezasitnu Atenu, koja je još samo silom mogla da održi savez, a morala ga je držati, jer je od od njega crpla korist. A kakav čudoredni sud je mogao steći čovjek, gledajući nasilje veće države prema slabijoj, gledajući nezasitnu pohlepu njenu? Nije li morao tim duboko pasti smisao za pravdu? Došao je i peloponeski rat, koji je snagu atensku do kraja iscrpao; nesto moći i ugleda atenske države, a s njime nesto i čudoredja. Dvije pojave valja osobito istaknuti poradi njihova utjecaja na čudoredno stanje, to su kuga u Ateni i razvoj demokracije.

U svojoj povjesti peloponeskoga rata živo je certao štetne posljedice kuge na čudorednost u Ateni Tukidid, kad veli: „Što je prije skrivaо, da naime ne radi iz težnje na nasladu, laglje se sada svaki na to usudjivao, videći naglu promjenu sudbine, gdje bogati naglo umire, a oni, što čas prije nijesu imali ništa, odmah dobivaju njihovo. S toga su svi težili za ovim prolaznim plodovima i htjeli, da ih se naužiju, držeći jednako kratkovječnim i život i blago. I nitko nije bio voljan truditi se oko onoga, što se dotle držalo za lijepo, držeći, da nije sigurno, ne će li ga zateći smrt prije, nego do njega dodje. Što je već bilo ugodno, ili što je s koje mu drago strane za tu ugodu bilo zgodno, to se uzelo za dobro i korisno. Straha od bogova je ne-

stalo, zakon nikakav nije mogao ograničiti ljude, koji su videći, gdje svi jednako propadaju, držali, da je svejedno pokoravati se bogovima i zakonu, ili se ne pokoravati, budući da se svaki nadao, da za prestupke ne će biti kažnjen, jer osude ni doživjeti neće, a uz to su držali, da im mnogo već zlo prijeti, rad kojega se valja života bar nešto naužiti, prije nego li ih ono zlo stigne¹⁷.

Koliko se ove riječi Tukidove tiču baš samo onoga vremena, dok je kuga bjesnila u Ateni, toliko je stalno, da taj dogadjaj nije mogao ostati i bez kasnijih posljedica.

Poremećeno jednom stanje ne da se lako pridići. Kad je jednom u padanju, onda sve naglije hrli k propasti poput kamena, što se otkinuo s brda, te se sve većom brzinom spušta u nizinu i nije ga više moguće uzdržati. Kratko vrijeme, što nije vladao zakon, učinilo je, da je dem (puk) atenski postao silnikom, pa kaogod što je baš on bio, vodjen od čestitih ljudi, prijatelj svih velikih čina, tako je sada bio prijatelj samo onome, koji mu je umio bolje ulagivati. Dem je postao raspušten i željan zabave, u nasladi je nalazio svrhu života onaj narod, koji je prije malo godina sudjelovao na radu najuzvišenijih djela, što ih ljudski um zamislio i ljudska ruka u kamenu ovjekovječila. A i od kakovih se ljudi taj narod dao voditi? Ili zar je Kleon bio najdostojniji nasljednik jednoga Aristida i Perikla? K svemu su neuspjesi atenski i s njim skopčane nagle promjene u državi morale u pojedinca ojačati čuvstvo samostalnosti i neovisnosti, nagla promjena odredbi i zakona posve je uzdrmala vjeru u njihovo božansko porijetlo, pa se reklo: Tko je u vlasti, taj postavlja zakon po svojoj volji i za to je „zakon silnik, koji ljudi sili na mnogo protiv naravi“.¹⁸

Sojiste na čelu čudorednoga pokreta.

Sa svim tim postadoče čudoredna pitanja predmetom svacijega razgovora i općenoga zanimanja, a i opet su bili sofiste, koji su se s tim pitanjima najviše bavili i općenom mišljenju podali neko znanstveno odredjenje. Unutrašnja trvanja i razdori medju gradjanima, mržnja i zavist potkopaše čudoredni život. Mjesto zajedničkoga rada oko narodnih ciljeva prevladalo

je častohljepje i najgore samoživstvo. Običaji propadoše, a zakon se nije cijenio, jer se više nije pripoznavala njegova opravdanost, da veže i steže pojedinca u njegovim težnjama. Pravo i zakon — reklo se — tek su ljudske odredbe, što ih smisliše lukavi mogućnici, da njime ograniče od prirode slobodnoga pojedinca i da tako sebi učvrste moć. Bolje poznavanje naroda s raznim običajima i zakonima kao da je išlo u prilog ovome umovanju o promjenljivosti i nestalnosti zakona ljudskih, a prema tome i pogodovalo mišljenju, da ni vrijednost njihova nije bezuvjetna, za sve i svagda jednak, već da se prema prilikama ravna. Čudoredne odredbe raznih naroda pokazuju toliku raznolikost, da se ne može o njihovoj bezuvjetnoj vrijednosti govoriti. Posljedak toga umovanja bilo je uvjerenje: nema općeno vrijedna čudoredna zakona.

Relativizmu spoznajnomu odgovara tako relativizam čudoredni. I dok se dotad sva čudorednost sastojala u tom, da se umom određuje djelovanje, sad se pojedinac nije više dao spuniti ni upravljati, nego je htio, da svim svojim težnjama i željama, nagouima i strastima udovolji. Zakon (*νόμος*) kao odredba ljudska (*θέσις*), koji je u raznih narodih različan, te po tome konvencionalan, nešto slučajno, stavio se u oprek u s onim, što je u svih ljudi zajedničko, što od prirode (*φύση*), a prirodnom se smatrala narav pojedinčeva sa svim joj strastima i nagonima. Pa kao što je u teoretskom pogledu o sjećanju poreklo u m, tako je ovdje n a g o n p o r e k a o r a z b o r. Posljedak svih tih prilika, opažanja, iskustva i razmišljanja bilo je čudoredno bezvladje, koje odgovara teoretskoj bezlogičnosti, a iz svega je slijedio skrajnji i n d i v i d u a l i z a m, koji je otvarao široka vrata samovolji i podavao pravo jačemu.¹⁹

Jesu li sofiste krivi propasti Grčke?

Opreka izmedju zakona kao uredbe ljudske i prirode središte je etičkoga umovanja u sofistici: otud se dalo pokazati, da zakonima ne pripada nikakova obvezna snaga, te poradi toga sofiste nijesu bez krivnje na propadanju čudoredja, na žalosnim prilikama državnim i društvenim, koje dovedoše Grčku do propasti. U postavljenoj opreci izmedju zakona i prirode

podala je sofistika opravdanje razvratnosti i bezvladju, ili da se sa B u r c h a r d t o m²⁰ kaže: sofistika je podala samo formulu prosvjetnim prilikama, kako ih je našla, no upravo tim je (možda i nehotice) podala kao neko obrazloženje i ujedno opravdanje prilika atenskih²¹ prema onoj: *c o m p r e n d r e c'est tout pardonner* — razumjeti znači sve oprostiti. Tko bi zato s v u krivnju na sofiste svalio, što su prilike u društvu i državi po zlu pošle, učinio bi u dvojem pogledu krivo. Ponajprije nije vjerojatno, da bi tek nekolicina ljudi mogla odrediti pravac društvenom razvoju, podrobiti čudorednost i obrniti ugled zakona: nasuprot valja da je duh vremena već bio u svakom pogledu skeptičan, a prilike društvene i državne rastrovane, a najočitiji odraz svih tih prilika bila je — nauka sofista. Nijesu se prilike udešavale prema nauci, nego se prema prilikama udesila nauka. Drugo valja od sofista starijih, kamo spadaju poglavito Prodig, Protagora, Gorgija, Hipija, strogo lučili mladje, koji su nauku njihovu dotjerali do kad god i nezgrapnih skrajnosti, premda se ne može poreći, da je sve djelovanje nastavljača njihovih slijedilo nužno iz nauke onih i njihova držanja. Općeno se priznaje, da su stariji sofiste bili čestiti ljudi. Za Prodigka se zna, da je bio čovjek ozbiljan i trijezan, koji je lako samo po svom sveznanju kao i Hipija došao na glas kao sofista,²² a mišljenje Protagorino i Gorgijino još će nas pobliže zanimati. Nema sumnje, da ni Sokrat, ni Platon, ni Aristotel nijesu bili prema njima dosta pravedni, prikazujući njihove nauke tako, da već tim pada neko ružno svjetlo na cijelu sofistiku. U tom se svjetlu prikazivao rad sofista sve do Hegela, koji prvi ustao na obranu njihovu istakavši, koliko je djelovanje njihovo opravdano bilo.

Posvema opravdati nastojao je sofiste u svojoj grčkoj povjesti G e o r g G r o t e, koji je tako daleko išao u obrani njihovoj, da kao najvećega sofistu prikazuje Sokrata. U novije su vrijeme djelovanje sofista u pravom svjetlu — priznajući mu opravdanje, ali i ne tajeći njegove štetne posljedice — prikazali osobito Z e l l e r, D i l t h e y napose B u r c h a r d t. Sofistima se prigovara, da su učili „slabiji razlog učiniti jačim“, no Burckhardt²³ ističe pravdaštvu Atenjana, gdje se i u sudnici i u javnim skupštinama sigurno ta vještina već odavna poznavala.

Što im se prigovara, da su postavili nauku o pravu jačega, tu Burckhardt vidi u sofističkoj nauci samo konstatiranje zbiljskoga stanja, gdje jači (silom ili govorom) daje zakon. Da su sofiste to zbiljsko stanje označili ujedno opravdanim, da su drugim riječima činjenicu zbiljsku učinili normom, da su ono, što jest, učinili onim, što treba da bude, ili je pravo da bude — to je njihova zabluda, a možda i njihov grijeh. A ni sve većem bezvjerju nijesu sofiste posve krivi, makar da su i tu zauzeli stanovište, koje je prema njihovu cijelomu položaju posve razumljivo. Protagora otvoreno veli: „O bogovima ne mogu znati ni da li jesu, ni da li nijesu, jer mnogo toga prijeći da znam: nejasnoća i što je kratak život ljudski“.²⁴ Otud onda nije bilo daleko do Kritijinoga naturalističkoga tumačenja vjere u bogove i do Dijagorina besboštva.²⁵ Već su se ljudi navikli tražiti u pričama samo izraz čudorednih istina, a ne, što su negda bila, povjest bogova. „Bogovi su umjetno stvorenii“ — ta je misao bila posljedak racionalističkoga tumačenja priče — „ne od prirode, nego zakonima uvedeni, jedni ovdje, drugi ondje, kako su se već u tom sporazumjeli zakonodavci“.²⁶

Najglavniji su zastupnici sofističke nauke Protagora,²⁷ Abderanin i Leontinjanin Gorgija.

Protagorin spoznajno-teoretski relativizam.

Ishodište je Protagorinoj nauci, čini se,²⁸ u Heraklita, da ništa nije samo o sebi, nego uvijek postaje. Prema tome ni stvari, kako ih opažamo, nijesu, nego i one postaju, i sve, što se čini, da jesu, postaju tek po odnosu svojem k čovjeku, koji ih opaža. Tko će primjerice moći kazati, da je ovo vino slatko ili ono kiselo, — takav je bio po prilici tijek Protagorinih dokaza — kad je ono, što je za mene slatko, drugome još uvijek kiselo, ili što je meni već kiselo, drugome još uvijek slatko? Očito, da nije vino slatko ni kiselo, nego prema odnosu svojem k čovjeku, koji ga kuša, postaje ono sad sladko, sad kiselo. Ili što je jednomu crveno, može drugome biti narančasto, očito zato, što ni boje nijesu svojstva stvari, nego posljedak nekoga djelovanja stvari na čovjeka. Ili što je veliko jednomu, drugomu je malo, očito dakle ni veličina nije na

stvari samoj, nego jedna te ista stvar, na pr. odijelo, postaje veliko ili malo prema tome, da li ga obuče mali ili veliki čovjek. Sve dakle, što na stvarima osjećamo kao svojstva: boju i glas, okus i miris, oblik i toplotu, sve je to samo posljedak njihova utjecaja na čovjeka.² Objektivnih svojstava dakle po nauci Protagorinoj nema, sva ta svojstva nastaju tek u nekom gibanju. Kad se oko giba k predmetu, koji je i onako samo gibanje, onda nastaje sukob, u kojem se jedno gibanje ukazuje kao gledanje, a ono drugo gibanje kao boja.³ No ako su — rekao bi Protagora — sva svojstva samo stanja, koja nastaju u medjusobici subjekta, koji osjeća, i objekta, onda je očito, da kakvoće stvari ne postoje, nego ako ih čovjek osjeća. „Nema ni studeni ni topline, ni slatkoće, niti u opće, što osjećamo, ako se ne osjeća“.⁴ O kakvoći predmeta odlučuje dakle ovaj osjećajući subjekat ili drugim riječima: svaka je stvar u svakom času onakva, kako se i baš u onom času kome pričinja ili kako je Protagora rekao: „Svima je stvarima mjera čovjek, onima, koje jesu, da su i kakove su, onima, koje nijesu, da nijesu“.⁵ O tom, kakove su stvari u opće, pače i o tom, kakove su za drugoga, ne može nitko znati; ja znam samo, kakove su za mene i mogu reći, kakove su za mene. Što bi općeno vrijedilo, ne može nitko reći, jer ni za pojedinca nijesu stvari uvijek iste: vino, koje mu je jučer bilo slatko, može mu danas biti kiselo, a toplota, koja mu je zdravu bila prevelika, može mu bolesnu biti premala. Sve je dakle nestalno, sve samo, kako se čini pojedincu.

Sve je subjektivno. No ako je sve, kako se čini, onda prestaje i razlika izmedju istine i neistine, nego je sve istina i neistina.⁶ Što se jednomo čini, da jest, ne mora se činiti drugome, da jest, što dakle jednomo od ove dvojice istina, drugome je neistina i obrnuto, a ipak obadva imaju (subjektivno) pravo. Svi dakle ljudi govore istinu.

Što Protagora osjetne kakvoće (boju, glas, miris, tek, toplotu) ne drži objektivnim svojstvima predmeta, nego posljetkom utjecaja izvanjskoga svijeta preko osjećala na opažajući subjekat, toliko mu se mora priznati, da ima pravo. Današnja fizika i pokazuje, što kao boju osjećamo, da nije drugo, nego

titranje etera, a glas da nije drugo, nego titranje zraka, a ni miris ni okus ne će drugo biti nego gibanja,³⁴ te doista izvan osjećajućega subjekta i nema bojā ni glasova, ni mirisa, ni što drugo, kako se osjeća. U objektivnom je svijetu sve gibanje. Svijet treba čovjeka, da postane svojstvima raznim urešen, bez njega je bez svojstava, bez boja i glasa, bez mirisa i okusa. No kako je god osnovna misao Protagorina valjana, njegov ga je sensualizam morao voditi do subjektivizma. Protagora naime ne pozna drugo, nego osjećanje, u najboljem slučaju još i mišljenje: duša mi nije drugo, nego skup osjećaja i tu su osjećaji osamljeni, između njih se ne postavlja međusobica, oni se ne porede, niti se ne ispravljaju.³⁵ Već je Platon prigovarao Protagori veleći, da je žalosno, ako u nama nastaju osjećaji, a ne dovode se zajedno u svezu. Kao osamljen odista je svaki zamjećaj opravdan, jer se o njemu u opće ne može reći, da je neistinit, ali gdje nema veze medju pojedinim osjećajima, tamo promjenljivost duševnoga sadržaja nužno vodi sa sobom i promjenljivost cijelog subjekta; nitiko ne ostaje isti, koji je bio čas prije. Što pak za mišljenje etičko znači dokinuti identitet osobe, očito je svakome. Onda nije više nitko kriv, jer nije u drugom času isti, koji je bio kod čina. U znanstvenom pogledu morao je potpuni subjektivizam Protagorin učiniti nemogućom svaku znanost. Gdje nema subjekta, koji veže, poredi, ispravlja i ujedinjujući preradjuje osjetni gradju, drugim riječima, gdje čovjek sa svojim časovitim slučajnim osjećajima, čustvima i nagonima postaje mjera svega, tamo mjesto objektivne istine mora da stupi subjektivno mišljenje. Neprolazna je ipak zasluga Protagorina, da je mjeru stvarima tražio u čovjeku, u subjektu; svaka stvar za nas postoji samo kao sadržaj naše svijestí. Tim je Protagora podao poticaj, da se ispituje taj subjekat, da se ispituje spoznaja, um je sam sebe postao svijestan, filozofija se obraća k čovjeku i za to se ova perioda zove antropologiska. A što je Protagora uzeo kao mjeru stvari i skustveni subjekat, to je ispravio Sokrat, kad je stavio mjeru u objektivnu subjektivnost, kakova se očituje u mišljenju: misaoni čovjek je mjera svega.

Gorgijin nihilizam.

Gorgija³⁶ polazi od nauke clejske. Što Dileks njegovu želju za putovanjem, njegovo usiljeno držanje, njegovu ljubav za sjaj — pa napokon i neke (fizikalne) nauke nastoji odbiti na utjecaj Empedoklova, ne prijeći držati, da je na Gorgiju mogao utjecati i Parmenid i Zenon i Meliso. Način njegova dokazivanja pokazuje, kako dobro je upućen u Zenonovu dijalektiku. U samoj teoriji osjećanja čini se, da se prislonio uz Empedoklovu nauku o porama:³⁷

Mišljenjem se spoznaje pravi bitak i ono je istovjetno s bitkom, to je ustvrdio Parmenid i nastojao umovanjem sav svijet razriješiti u pojmove, koji sačinjavaju bitak. Zenon je s ovim od iskustvenoga svijeta odlučenim pojmovima operirajući nastojao otkriti porječnost osjetnoga opažanja. Ne dugo iza toga okrenula se oštrica clejske dijalektike na nauku, u kojoj se rodila — a to je učinio Gorgija. Ako je sav bitak u pojmovnom mišljenju ili u pojmovima, onda je ova priroda skup osjetnih predmeta prema onim pojmovima nešto, što ne postoji u istinu. Za to Gorgija svojemu djelu podaje natpis: „O prirodi ili o onom, što ne postoji“. No ako je u pojmovima bitak, onda nastaje pitanje, gdje su ti pojmovi? Protagora je pokazao, da se mišljenje subjekta od časa do časa mijenja, da je sve samo mnijenje. U subjektu dakle ne nastaje pojmovno mišljenje, gdje su dakle? Ničim se ne da dokazati, da ti pojmovi u istinu gdje postoje. Što se osjećalima iskušava, odavna se već drži nebitkom, a sada se pokazuje, da ni ono, što se bitkom držalo, ne postoji. Ni bitak dakle u clejskom smislu ne postoji (ni subjektivno ni objektivno), ne postoji dakle ništa. To je **Gorgijin nihilizam**.

Dilthey³⁸ ima pravo, kad drži, da Gorgija tim ne poriče postojanje svijeta, nego poriče pojmovnu spoznaju svijeta. Jer ako jest išto — veli Gorgija³⁹ — ne da se spoznati, budući da misao nije isto, što zbilja; kad bi naime bilo tako, onda bi bilo dosta misliti, da čovjek leti, ili da se kola voze po moru, i čovjek bi letio, a kola bi se po moru vozila. I drugčije umije Gorgija dokazati, da se ne može spoznati zbilja. Kad bi naime zbilji odgovarala misao, onda onome, što nije zbiljsko, ne može

odgovarati misao. No Skila ili Himera nije ništa zbiljsko, pa ipak se pomišlja. Pomišlja se dakle nešto, što nije zbiljsko; a što slijedi otud? Da se zbiljsko ne pomišlja. No kad bi se i spoznati dalo, ne bi se dalo priopćiti, jer kao pojam, što nije isto sa stvari, tako nije ni riječ isto što i pojam. W i n d e l b a n d bi htio u Gorgijinom razlaganju vidjeti izrugivanje elejskoj dijalektici, a G o m p e r z drži, da je htio Gorgija pokazati, do kakovih besmislica ona vodi. No u istinu je Gorgija čisto ozbiljno mislio sa svojom naukom, koja konačno izlazi na to, da neima ništa — osim što osjećala kažu. Jednako kao Protagora poriče on općemu spoznaju u pojmovima i ograničuje se na puko osjećanje. A sigurno je krivo, kad W i n d e l b a n d Gorgijin rad zove neplođnim za filozofiju. Baš naprotiv je tvrdnja, da se bitak ne da spoznati, morala ponukati na istraživanja o uvjetima spoznaje te odnošaju spoznaje i bitka, a i tvrdnja, da se spoznaja ne da saopći, morala je potaknuti na razmišljanje o odnošaju riječi prema pojmu ili bar mislioce ponukati na njihovo promjenljivo i nestalno značenje. Baš u toj nauci dobilo je kasnije mišljenje najbolje poticaje za logička i speznajno-teoretska pitanja, pa je lako i Sokrat dobio od njega poticaja, da kuša spoznaju i opet osnovati na pojmu, a pojam odrediti riječju. Za Protagorinu se nauku zna, da je već u Platona dala mnogo novih poticaja, a nije li moguće, da je Gorgijin rad utjecao na razvoj logike, te po tom pripravio i logiku Aristotelovu?

Eristika. Euatto i Protagora.

Nema razloga držati Gorgijino djelovanje manje ozbiljnim od Protagorina, što dakako ne priječi držati, da su obojica jedan svojim subjektivizmom, drugi svojim nihilizmom učinili nemogućom znanost — i što oni nijesu htjeli ili nijesu imali odvažnosti učiniti, to su učinili e r i s t e. Već je Protagora izmislio a n t i l o g i c k u vještina o svemu raspravljati p r o i c o n t r a,⁴⁹ jer da se prema svakoj misli dade postaviti oprečna misao — s jednakom opravdanošću. Ova vještina se nužno izrodila u umjeću o svem sumnjati i medju oprečnim mislima natezati mišljenje, gdje se poglavito radilo o tom, da se protivnik smete, da se zaplete u porječne tvrdnje, a sve na veselje i smijeh

slušača.⁴¹ Bilo je tu zgodno sastavljenih pitanja, pa odgovorio tko, kako mu drago, svagda mu se pokazalo, da ima krivo. Pokazat će primjerice crista nekomu pokrivena čovjeka i zapitati ga: „Poznaš li ovoga čovjeka?“ Reče li, da ga pozna, kazat će mu, da ne govori istinu, budući da ne može znati, tko je pod onim pokrivačem; reče li, da ga ne pozna, i opet je rekao neistinu, jer on doista poznaje onoga, koji je pokriven.⁴² Tako bi erista kazao: „Korisko je nešto drugo nego Sokrat; — no Sokrat je čovjek, dakle Korisko nije čovjek — ili Korisko je nješto drugo nego ostali ljudi, ali on je čovjek, dakle je nešto drugo, nego što je sâin.⁴³ Vrlo su rado, čini se, sofiste dokazivali, da je nemoguće što učiti, jer što tko zna, ne može učiti, a što ne zna, ne može tražiti. Znalac ne uči ništa, a neuki ne shvaća ništa.⁴⁴ Slušači bi udarili u grohotan smijeh na ovakova razlaganja, a protivnik bi samo u još veću nepriliku zapao, kad bi poduzeo pobijati ih. Šalama, doskočicama, ujedljivim primjedbama popratio bi erista njegovo pobijanje, slučači bi se veselili, a protivnik bi konačno zbumjen i ojadjen morao uvidjeti, da mu je posao jalov. Erista pak bi ponosno gledao oko sebe, svijestan si svoje duševne premoći. Očvidno je, da cristi nije do istine, nego do toga, da protivnika na svaki način pobije, makar samo prividno; ako je sam u neprilici, zna se izvući svakojakim mudrolijama, a ne koristi li ni to, tad naprosto protivnika zagluši morem riječi ili ga najčudnijim, besmislenim tvrdnjama tako zapanji, da mu nema što odgovoriti.

Obilnu je gradju podavao eristici i sam jezik, a čud je naroda bila sklona nadmetanju u igri riječi, u dosjetkama i šaljivim pitanjima, kojih nedužnost dakako daleko zaostaje za lakrdijaškim načinom erista, od kojega su (može se sigurno reći) zazirali stariji sofiste, premda su mu baš oni začetnici. Svoju su mudrost eriste u njih učili, a kakova već jest, nije čudo, da se i protiv svojih začetnika okrenula. To će biti smisao priče o Euatlu i Protagori, koja je već i prije bila poznata, ali je dobro pristalo primijeniti je na odnošaj erista prema učiteljima im sofistima. Euatlo je, veli se, učio sofistiku u Protagore i ugovorio s njim, da mu polovicu naukovine odmah plati, a polovicu, kad prvu parnicu dobije. Poslije svršena nauka Euatlo ne prima parnice, a i ne plaća Protagori dužnu polovicu. Ovaj

ga tuži, pa ovako obrazloži tužbu: „Na svaki si način dužan platiti, Euatlo. Odsude li te suci, dužan si platiti na temelju osude, a odriješe li te, tad si dobio parnicu, pa valja da i opet platiš po našem ugovoru. A Euatlo mu odgovori: „Nikako nijesam dužan platiti. Odriješe li me suci, onda me sud riješio dužnosti, da platim, a odsude li me, onda sam parnicu izgubio te po ugovoru i opet nijesam dužan platiti“. Diogen Laertije priopćujući ovu priču veli, da su suci ne znajući, što bi učinili, -- odgodili parnicu.

Etički skepticizam sofistike.

Iz skepticizma spoznajnoga nužno je izvirao i skepticizam etički.⁴⁵ Gdje nema općene istine, gdje je sve mnjenje, tu se nije moglo govoriti o općenom čudorednom zakonu, sve je samo o b i č a j, koji čini, te se jedna djela drže boljima, a druga gorima. Gdje se kaže, da ne može biti zablude, kad svi jednakovo govore istinu, tamo se nužno i poriče grijeh, svaki radi, što se njemu čini dobro. Između dobra i zla nema čvrstih granica kao ni između istine i neistine, sve je slučajno, konvencionalno. Nema razloga, zašto bi jedan čin bio više vrijedan od drugoga. Zapovijesti i zabrane postavili su samodržci ili su nastale ugovorom ili slučajnim običajem, a ne izviru iz prirode ljudske. U tom se krugu misli kreće skepticizam etički u sofista, no pitanje, u čem se priroda ljudska sastoji, ostaje neriješeno -- već se razumljivo samo sobom uzima, da je od prirode čovjek slobodan, neovisan; svako dakle ograničenje njegovih nagona neprirodno je i samo uredba ljudska. U etici sofističkoj slavi pobjedu nerazumni dio nad razumnim, nagon nad razborom.

Svih ovih posljedaka nijesu stariji sofiste ni povukli, a i mogla su se pitanja čudoredna u smjeru p a n e g o i z m a doista lijepo raspredati u kućama imućnih gradjana atenskih, šećući u perivoju, sred mnogih slušatelja, ali se nijesu dala provesti u životu. I to su stariji sofiste — Protagora i Gorgija — dobro osjećali, pa su nastojali svoje misli umjeriti prema potrebnima zajedničkoga života. Nastavljači njihovi, osobito T r a z i m a h i K a l i k l e, bezobzirno su isticali skrajnji individualizam etički, koji nužno vodi do razrješenja svih vezova čudorednih i nalazi svoj potpuni izričaj u pravu jačega.

Priča Protagorina.

Što je sudio Protagora o čudoredjtu, najbolje pokazuje priča, koju je Platon u svojem Protagori zabilježio.⁴⁶

„Bijaše jednom vrijeme, kad bogovi bijahu, ali smrtnih rođova ne bijaše. No kad i ovima dodje sudjeno vrijeme postanja, oblikovaše ih bogovi u zemlji iz zemlje i vatre primješavši i onoga, što se mijesha od zemlje i vatre. I kad ih htjedoše iznijeti na svjetlo, naložiše Protomeju i Epimeteju, neka ih uredi i podijele sposobnosti svakome, kako treba. No Protomeja umoli Epimetej, da on podijeli, „a kad ja podijelim“ — reče — „ti razgledaj“. Ovako ga nagovori i podijeli. I dijeleći jednomo podaće snagu bez brzine, a slabije obdari brzinom; jedne oboruža, a kojima je neoboružanu narav dao, tima izmisli drugu nekakovu moć za spasenje. Koje je od njih u malo tijelo zaodio, tima je podijelio krila za bijeg ili podzemni stan, a koje je veličinom uzvisio, te je baš tijem spasio. I drugo ovako izjednačujući podijeli. A zamislio je to s toga, što se starao, da ne bi koji rod bio uništen. Kad je dakle protiv medjusobnoga zatora spasenje podao, zamisli i protiv Zeusova vremena olakšicu zadjevši ih gustom dlakom i čvrstom kožom, kadrom odbiti zimu, ali podobnom odbiti i vrućinu, a kad na počinak idu, da im bude svakome baš to ujedno kao vlastiti uz tijelo prirastli sag. Pod noge jednima stavi kopita, drugima pandže, a drugima dade kožu čvrstu i beskrvnju. Zatijem im hranu dade svakomu svoju, jednim zemaljsko bilje, drugima s drveća plod, drugima opet korijenje. Ima ih, kojima kao hranu dade proždiranje drugih životinja, no zato im dade slabo radjanje, a onima, koje proždirahu, mnogobrojni porod, dajući im to na spas roda. No kako Epimetej nije bio baš posve mudar neopazice potroši sve sposobnosti, a preosta mu još neobdaren rod ljudski, pa ne znadijaše, što da učini. U toj neprilici dodje mu Prometej, da razvidi podijeljenje, i vidi, da su ostale životinje brižno svime nadijeljene, samo čovjek bijaše gô i neobuven, nepokrit i neoboružan, a već se približavao sudjeni dan, kad je trebalo da i čovjek izadje iz zemlje na svjetlo. Ne znajući dakle Prometej, kakav bi spas čovjeku našao, ukrade Hefestu i Ateni mudrost zemaljsku zajedno s vatrom — jer *

bez vatre bilo bi nemoguće, da je itko prisvoji ili da bude korisna, i tako je podijelio čovjeku. Sad je dakle čovjek imao mudrost za uzdržavanje života, ali nije imao gradjanske mudrosti. Ova je bila kod Zeusa, ali Prometeju nije više bilo dopušteno unići u tvrdjavu, u kuću Zeusovu, a uz to su i strašne bile straže Zeusove. U zajedničku pak kuću Atene i Hefesta, gdje su se rado svojom umjećom bavili, kradom unidje i ukrađući vatrenu vještini Hefastovu i umjeću Ateninu dade je čovjeku i otud nastala obilje čovjeku za život, a Prometeja je kasnije radi Epimeteja, kako se pripovijeda, za tu kradiju stigla kazan. Kad je ovako čovjek imao dijela božanskih vlasnosti ponajprije i jedini od živih bića vjerovaše u bogove i poradi svojstva s njima i pokušava postavljati žrtvenike i kipove bogova, a za tim vještinom svojom proizvede i glasove i riječi i iznadje kuće i odjeću i obuću i pokrivala i hrani zemaljsku. Ovako opremljeni ljudi isprva stanovali razasuti, gradova naime ne bijaše. Propadahu dakle od životinja, jer su svuda od njih bili slabiji; radnička vještina bila im je dovoljna pomoćnica za prehranu, ali nedostatna za borbu protiv zvjerova. Nijesu naime još imali gradjanske vještine, koje je dio radnička. Nastojali su dakle, da se sakupe i spasu gradeći gradove. Ali kad bi se sakupili, činili bi krivo jedan drugome, jer ne imaju gradjanske kreposti, tako se i razidjoše i opet propadahu. Onda Zeus pobojavši se za rod naš, da ne bi propao posvema, pošalje Herma, da unese u ljude stid i pravdu, da im to bude ures gradova i vez prijateljstva. I zapita Herme Zeusa, na koji bi način podijelio pravdu i stid ljudima: da li kako su podijeljene vještine, tako i ovo da podijelim: Jedan, koji ima lječničku vještinsku, dovoljan je mnogim u tom nevještima, a tako i s drugim zanatima, zar da tako i stid i pravdu podijelim medju ljude ili ču je svima dati? „Svima“ — reče Zeus — „i svi neka je imadu, jer ne bi mogli nastati gradovi, ako bi imali samo neki kao kod ostalih vještina. I zakon im daj od mene, koji ne bude umio osjećati stid i pravdu, da ga ubiju kao nevolju grada“.

Sudeći po tome Protagorino je mišljenje nativističko: on drži, da je čudoredna svijest prirodjena čovjeku, od prirode je čovjek ponukan na neko ograničenje svojih nagona, jer inače „ne bi mogli biti gradovi“. Čudorednost se dakle po Protagorino

gori iz prirodjene neke sposobnosti razvija pod utjecajem priroda. Jednako je zanimljiva i druga misao, koja se u toj priči ističe, da je čudorednost nužan osnov zajedničkome životu: ona ga tek čini mogućim. Bez „pravde i stida“, koji su mu, čini se, izvori svega čudoredja, ljudski bi se rod uništilo. S istoga razloga je i čudoredna svijest svim ljudima zajednička: nikoga nema bez uje, i svaki se opominjanjem i poticanjem i kaznama zato sili na čudoredno djelovanje, jer se drži, da po prirodnoj sposobnosti može da bude čudoredan svaki. Kod drugih sposobnosti nije tako i za to se svaki usavrši u onom, za što ima dara, a ne razumije li drugo, ne biva kažnjen niti se drži sramotom, što ne umije. Mislima ovim Protagora još uvjek nije stupio u područje čudoredne skepse, no njima i jest samo obrazložena potreba čudoredna djelovanja, a tek s pitanjem: u čem se ta čudorednost sastoji? — nastaje skepticizam etički, kad veli: „Što koja država drži za pravedno i lijepo, to i jest za nju tako i dok joj se svidi“.⁴⁷ Ako dakle ima neka općena obveza čudoredna, to je ona po sadržaju svojem prema prilikama promjenljiva, te nema ništa, što bi po svuda vrijedilo kao dobro. U prirodi je ljudskoj dakle osnovana samo svijest dužnosti; što će se dužnošću smatrati, o tom odlučuje država, za koju onda i vrijedi, dok ona hoće.⁴⁸ Sadržaj čudorednih odredaba i vrijeme njihova trajanja nestalno je i ovisi o državnoj moći. Ova razmišljanja su imala dalekosežne posljedice. Najbliža je bila pomisao, dostaže li ugled države, da odlučuje o dobru i zlu? Protagora nije o tom sebi računa dao, on se zadovoljava tim, da za sve ljudi uzima prirodjenu čudorednu sposobnost, i to ga suzdržaje od subjektivizma čudorednoga. A k svemu valja uzeti na um i to, da Protagora nije ni opreku izmedju zakona i prirode još toliko zaoštrio, koliko Hipija, koji izrazito zove zakon silnikom, što nameće čovjeku koješta protiv naravi.⁴⁹ Može li se onda očekivati drugo, nego da će Hipija podrmati ugled zakona. „Tko bi se pokoravao zakonima, pita on, kad ih zakonodavci dokidaju i opet postavljaju po volji?“⁵⁰ Od ovud nije daleko do Trazimahove tvrdnje: „Svaka vlast postavlja zakone prema svojoj volji: pučka vlada pučke, silnička silničke i druge vlade tako postavljajući pokazaše, što je njima korisno, da je za podložnike pravedno, te onoga,

koji ono prestupa, kažnjuju kao čovjeka bezakonika i nepravednika⁵¹. Protagora još uvijek drži, da se zakon znatno ne protivi prirodi ljudskoj. Primjenjujući doduše na čudoredje spoznajno-teoretsku misao, da je osjećanje mjerilo istine i neistine, izvodi on u Teetetu, da je ugoda i neugoda mjerilo dobra i zla. S obzirom na to njegova je nauka hedonistička.

Ipak on svoj hedonizam ne provodi do skrajnosti, nego ga nekim praktičnim obzirima ublažuje. Časovita naslada — rekao bi — vodi do kasnijih štetnih posljedica. Upravo za to i treba mladeži savjetnik, koji će je upozoriti na posljedice čina, iz česa se onda nadaju neke upute i načela, da se što lakše izbjegne neugodi uz što veće ugodno zadovoljenje. I zakone državne očito je Protagora, kako se i sa sadržajem one priče slaže, smatrao tek nekim ograničenjem, kojim se doduše neke ugode krate, ali podaju za to tim veće druge,⁵² te stoga ne dolaze znatno u oprek s prirodom ljudskom. Tako i sva krepštost u Protagore izlazi na praktičnu neku razboritost: kao učitelj krepštosti čini on čovjeka sposobnim za poslove domaće i državne.

Jedna krepštost ili mnoge?

Po Protagori su u raznim državama ljudi na razni način čudoredni, no unutar jedne države za njih vrijedi jedan oblik krepštosti, koji se satvara od svih zakona i običaja baš one države. Gorgija je učinio korak dalje: u njega se državni (da tako kažem) pojam krepštosti raspada u bezbroj pojedinih krepštosti: svaki pojedinac je na svoj način krepstan. Nema sumnje, da je na mišljenje utjecalo i to, što riječ grčka za krepštost (*πεντη*) znači ujedno vještina, te se posve lako dogodilo, da se zamjeni valjanost u pojedinoj umjeći s valjanosću čudorednom. Ova je zamjena bila vrlo blizu već za to, što je predmetom čudorednoga ocjenjivanja u Grka gotovo isključivo bio uspjeh, zašto se krepštost i sastoji u nekoj djelovnoj sposobnosti. Na pitanje dakle Sokratovo, što li je krepštost, odgovara Menon izričući misao Gorgjinu, kako se vidi iz Aristotela⁵³: „Ta nije teško na to odgovoriti, Sokrate. Ponajprije ako hoćeš krepštost muža, lako je reći, da je njegova krepštost sposobnost vršiti poslove gradske, i vršeći ih činiti prijateljima dobro, a neprijateljima zlo, i sam

se čuvati, da mu se ne dogodi ništa takova. Hoćeš li pak krepštost žene, nije ni to teško razložiti, da joj valja dobro upravljati kućom, uzdržavajući, što je u njoj i slušati muža. I druga je krepštost dječaka i djevojke i starijega čovjeka, bilo slobodna ili roba. I druge su mnogojake krepštosti, te nije teško o krepštosti reći, što je. Za svako zvanje i za svaku dob u svakom djelu svaki od nas ima svoju krepštost“.⁵⁴ Sokrat se s tim odgovorom ne zadovoljava, nego hoće, da mu Menon kaže, što je krepštost u opće, na što mu Menon odgovara: „Što je drugo krepštost, nego sposobnost vladati ljudima, ako se traži jedno obilježje za sve“. Taj odredjaj krepštosti vodi već ravno *K a l i k l o v o j etici sile*.

Etika sile. Kalikle.

Etičko je mišljenje nastavljača Protagorinih, Gorgijinih i Hippijinih sva više zaoštivalo opreku između prirode i zakona, jedne kao principa slobode, drugoga kao principa ograničenja, neslobode, ropstva. Sve se više počinje isticati samostalnost individua, a nagle su promjene državne pomogle, te se svijest individualne samostalnosti i neovisnosti ojačala. Preoteo je mah izraziti individualizam, koji zabacuje svako ograničenje iz obzira na druge. Ako je još Protagora držao, da je pravednost potrebna za zajednički život, sad se javljaju misli, po kojima se pravednost ukazuje kao nedostojna slobodnoga čovjeka, a nepravednost kao znak jačine i gospodstva.⁵⁵ Čudorednost nije drugo nego ropstvo, slobodan je i plemenit, tko ne pozna druge volje no svoju, tko ne zna ograničenja osim granica svoje snage. Pravednost prema drugima je znak dobroćudne slaboće i samo prijezira vrijedni puk ropske čudi stvorio je zakone, da se njima zaštiti od jakih za slobodu i samosvojnost rodjenih pojedinaca.⁵⁶ Kako su god ovake misli dokaz, da se već živo osjećalo nasilje demokracije atenske, toliko su u drugom pogledu dokaz, da je čudoredna svijest spala na najniže grane, gdje se sloboda traži u neobuzdanosti individualnih težnja, u očitovanju nasilnog egoizma, u beskrajnom zadovoljenju nagona i strasti.

Po prirodi je pravo — reko bi *K a l i k l e* — da snažniji vlada nad slabijim i da više ima; koji je od prirode snažan čovjek, on se otresa svih obzira obična čovjeka-roba, on ras-

kida verige, kojima ga uredbe Ijudske vežu, on gazi nepravedne zakone i napokon ustaje kao gospodar naš, koji bijaše prije rob: u tom se evo sjajno pokazuje pravda prírode.⁵⁷ No ako je u moći dobrota, zanimljivo je, što će odgovoriti Kalikle na pitanje Platonova Sokrata: da li je i moć nad samim sobom dobra.

Prevladavanje sama sebe nije znak moći — veli K a l i k l e — nego znak slaboće. Svim požudama s hrabrošću i razborom udovoljiti, bile kakove mu drago, to je znak jačine. Svako susprezanje je ograničenje, koje potječe otuda, što mnogima nedostaje odvažnosti i snage, da im zadovolje; i jer sami ne mogu da zadovolje požudama svojim, hvale razboritost i pravednost — nemuževnosti svoje radi, dok se onaj drugi uzdiže nad zakon svjetine, nad njihov prikor, ne mareći, što će na to ljudi reći. „Razbluda, neobuzdanost i sloboda, ako ima pomoć, to je krepštost i sreća. Sve je ostalo naprava, neprirodne odredbe ljudi, brbljarija bez ikakove vrijednosti“.⁵⁸ Što će na to Platon-Sokrat? Ako očitovanje najveće moći valja smatrati dobrim, onda je baš ono dobro, što država hoće, jer se ona kao moć veća od pojedinca nad njega stavlja i njemu zapovijeda. Kalikle se svija pod težinom onoga dokaza, te odvraća: „što moćna doduše množina robova odlučuje, nije ipak već s toga razloga bolje, jer su po broju i po tjelesnoj snazi jači“. Nije dakle samo snaga, koja odlučuje o tom, što je dobro? — pita Sokrat. Kalikle mora priznati, da k snazi mora da pristupi još jedan momenat, ona sama ne može da odluči o tom, što je dobro, što li зло. Taj momenat je — plemenština. Već je Sokrat stegnuo nit, u koju je uhvatio Kalikla. „Dakle je jedan plemenit više vrijedan nego tisuće drugih, i to radi jednoga svojstva, koji nije putka snaga.“ Sokrat ide i dalje. Tko je dakle plemenit? Zar onaj, koji je naprsto snažan? Ta se misao malo prije zabacila kao neopravdana. U čem se dakle sastoji plemenitost. U očitovanju svih sila za časovito veselje — veli Kalikle, prema kojemu mišljenju Sokrat kao plemenitost označuje gospodstvo uma. Sokrat je dokazao, da moć ne može biti čudoredno mjerilo. I ako Sokratovi razlozi u „Gorgiji“ nedostaju, onda Kalikla do danas nije nitko pobio.⁵⁷

Ovako nas etički skepticizam vodi ravno k čovjeku, koji je jednak sa sofistama tražio mjeru svega u čovječjoj svijesti,

koji je jednako kao i oni tražio da oslobodi čovjeka: no dok su oni tu slobodu tražili u nizinama osjetnoga i nagonskoga života, te tim potkopali osnove čudoredja, onaj traži slobodu na visini umna mišljenja i djelovanja, te uspostavlja ponajprije znanost; na njoj osniva čudorednost. Provodjen dubokom vjerom, da ima istina i pravda, Sokrat se ne predaje nemoćnome skepticizmu, nego nastavlja ondje, gdje sofistika prestaje. Nezadovoljavajući se prividnim dokazima, ne dajući se zaslijepiti lijepim riječima i blistavim frazama rječitih sofista, prekida ih on u najživljem tijeku razgovora u času, kad hoće da skrenu tijek govora sa započeta pravca, i pita, i traži razjašnjenje; ako mu je predug govor, traži kratki odgovor, ako mu je nejasan odgovor, traži jasnije odredjenje. On sam ništa ne zna; baš za to i traži. Ovo traže, koje ide ponajprije na pitanje: što je znanje? a onda na pitanje: što je dobro? -- ovo traže je osnovno obilježje nastojanja Sokratova. Prema sveznalim sofistama stoji neznadoša Sokrat.

§. 7. Sokrat.

Znanost na trgu u atenskom životu.

Na atenskom je trgu bilo vrlo živalino kroz cijeli dan: ondje bi se sastajali gradjani, da vijećaju i odlučuju o sudbini grada i da rješavaju sporove među pojedincima. A i onako je Atenejanin veći dio dana provodio izvan kuće, pa mu je najpriličnije bilo poći na trg: ondje će se sastati s prijateljima, da razgovaraju o prilikama kućnim i gradskim, ondje će dozнатi sve, što se u Ateni zbiva, ondje će čuti i sve važnije dogadjaje u stranome svijetu, jer su i izvanski glasnici, nemareći za vrevu u pojedinim ulicama obično pohrlili ravno na trg, gdje su svoje vijesti priočili, a što se na trgu saopćilo, bilo je saopćeno narodu atenskomu. Trg je bio srce grada. O njegovoј je živahnosti ovisila živahnost cijelog grada, veselje na njem odjeknulo je svim ulicama, a žalost njegova raztužila bi sav grad.

Ova znatnost trga u životu atenskom još je postala veća, otkad je djelovanjem sofista „filozofija izišla na trg“, te je trg postao obrazovalište atensko. Na njem je okružen od mladića atenskih iznosio sofista svoje slobodoumne misli, uvjerljivim

svojim govorom pobudio u njih težnju za prosvjetljenjem i od to doba prevladao je u životu atenskom slobodoumni duh, koji je propašću prijetio starim običajima i uredbama, koji je u umišljenoj prosvjeti na njima pokudio upravo ono, što mu podaje narodno grčko obilježje, te tim prijetio porušiti granice, koje luče Helena od barbara. Od atenskoga je trga proistekao onaj duh i prešao u sve žile tijela atenskoga, da ga pomalo rastvori. Od trga je atenskoga morao da dodje i lijek. Atena je bila obuzeta u opojenosti za novim znanjem i novom prosvjetom, koja se doskora pokazala kao štetna, pogibeljna, rastvorna. To ju je trgnulo iz opojenosti: narodni se duh podigao protiv ove lažne prosvjete.

Sokrat u razgovoru sa sofistama.

Ne dugo poslije dolaska sofista u Atenu vidjao se na trgu i u ulicama atenskim čudan čovjek; poznavalo ga je svako dijete, toliko se isticao među drugima — neobičnom svojom vanjštinom. Bio je odebeo, srednje veličine, širokih pleći, na kojima se uzdizala velika čelava glava sa dvije velike izbuđene oči, i tupim užvinutim nosom: od idejalne ljepote grčke Sokrat nije imao na sebi baš ništa, ali je za to po svem čućenju i mišljenju, po svem osjećanju bio pravi Grk. Gdje god bi se oko učenoga sofiste okupili mladići atenski, tamo bi se najednom pojavio i on: već njegovo lice izazivalo je na smijeh, a još je više smijeha bilo, kad je mirno stupio pred oduševljenoga sofistu, da prekine bujni tijek njegovih misli. Ne da se on osvojiti blistavim riječima, niti zaglušiti sjajnim govorima. On želi svemu da dodje na kraj i za to traži razjašnjenje, gdje mu se govor sofista činio više lijep, nego ispravan. On se ne zadovoljava ni svakim odgovorom, već pita dalje i uvijek dalje i traži određeni jasni odgovor. Ne dopušta on dugih razlaganja, jer je, veli, zaboravljiv, ne dopušta ni izmotavanja, nego traži kratki odgovor na samo pitanje. Sofista isprva smiješći se kad god bezazlenome na oko pitanju Sokratovu, lako odgovara, tā on zna sve. No što dalje, to neugodnija mu postaju pitanja, odgovori sve to teže idu, jer već osjeća, da ga Sokrat vodi, kamo mu nije drago, počinje se uzrujavati i ozlovoljava se sve to više.

A Sokrat ostaje miran, i što mirniji, sve neugodniji. Još nekolika pitanja i nastaje časak neugodne šutnje, slušatelji, koji su pozorno pratili sav razgovor, čudno se pogledaju. Sofista osjeća, kako su njegove tvrdnje uzdrmane, ili da se u govoru zapleo u porječnosti, iz kojih se sada ne može da izvuče. Teško mu je priznati, da ne zna, što se u početku gradio da zna; još teže mu je gledati, gdje se drugi smiju videći ga u neprilici. Iz te neprilike izbavio bi se onda včeći: Drugi put ćemo nastaviti, danas nemam više kada.

Sokrat u razgovoru s gradjanima.

No Sokratu nije do zlorada smijeha, nije njemu do toga, da zabavlja publiku atensku, već je on dobro upoznao svoje doba i površnu obrazovanost njegovu i gledao svu štetnost njezinu. Ta nijesu li prilike atenske velikim dijelom posljedak te nazovi-obrazovanosti? Sokratu je do krute zbilje i zato si je postavio za zadaću, da razbijje umišljenu obrazovanost, znanje, koje se gradi, da jest, što nije. Nije se on ograničio samo na razgovore sa sofistima, znao je naime dobro, da je ova prividna mudrost osvojila mlado i staro, obrtnika i trgovca, državnika i pjesnika, cijelo gradjanstvo — pa i strance, koji su upravo rad nje u Atenu došli. Koga bi god dakle sastao, bio domaći ili stranac, sa svakim bi zametnuo razgovor, a kad bi mu se činilo, da govori, o čem pravo ne zna, ali ipak govori, ne bi li se činilo, da zna, odmah bi ga uhvatio za riječ i zapitao, što razumijeva pod njom? Odgovor je bio odmah tuj, jer nije bio običaj ljudi u ono doba priznati, da čega ne znaju. Sam Sokrat luta po gradu, svuda pitajući, da dozna, što ne zna. Ali nije njemu odgovorom svaki odgovor i sve više postaje očito, da onaj dobri gradjanin nije posve razmislio ono, o čem je govorio, i da govori o svem, što misli, da znade, kao da u istinu znade. Da mu ipak ta spoznaja ne bude odviše gorka, dodao bi Sokrat: čini se, da smo mi obadva slabi na istini. Ne znaš ti, ali ne znam ni ja... U tim riječima leži žalac, koji je Sokratov posao učinio gradjanima atenskim nemilim, ali što je njemu do toga. Nakon razgovora morao je ipak sebi da prizna i onaj gradjanin, da znanje baš nije laka stvar, kako mu se činilo, a već ta uvidjavnost napredak je k znanju. Do

nje je htio Sokrat da privede svoje sugradjane, da prije razmisle, što znadu, što li ne znadu, nego će svoju reći.

Spozna sebe! Tu staru riječ dobacio bi Sokrat svakome, o kom bi se uvjerio, da nije spoznao svoje neznanje. Sugradjane i državnike i pjesnike i zanatlige svojim je načinom prisilio, da zavire u dušu svoju, da progledaju površnost i prividnost svoga znanja i da upoznaju, ako nešto znadu, da još ne umiju i ne znadu svega. I kao što je iz umišljenoga sveznanja sofista slijedila umišljena svemoć pojedinčeva, tako je nužno iz spoznaje ograničena znanja slijedilo samo sobom neko ograničenje volje. Sokrat je našao put i povratak k čudoredju: od prave spoznaje k pravoj čudorednosti. *Spozna sebe!* U toj riječi leži ključ rješenju svih pitanja čudorednih: od raspuštene slobode vodi ona do ograničenja individualnih težnja, od časovitih i nagonskih poriva do uredjena mišljenjem dje-lovanja.¹ Ona uspostavlja i opet harmoniju grčke duše. *Spozna sebe* — to je uvjet čudoredju i svaki valja da i spis-tuje sebe i život svoj, da razmisli, kako mu se u pojedinim prilikama držati, da ostane sam sebi vjeran, da u jednom času ne poreče ono, što je priznao i odobrio prije, da ni riječju ni činom ne poreče sama sebe.² Onda neće ni bez dovoljna razloga mijenjati, što je jednom odobrio, i tako će spoznanje sama sebe dovesti u život njegov dosljednost i odlučnost, koja će ga učiniti neovisnim od hirovitosti njegove naravi, od samovolje slučaja, zapovjedi mogućnika — učiniti će ga slobodnim. Neispitan pak život nije vrijedan čovjeku živjeti.³

Sokratovo neznanje.

Gesiom: Spoznaj sebe — Sokrat je izišao u boj protiv obijesne obrazovanosti sofista. Svojim je načinom pitanja potresao samopouzdanje njihovo i razbio njihovu prividnu mudrost. „Čuo sam ja,“ — veli Menon, učenik Gorgijin — „Sokrate, i prije, nego sam se s tobom sastao, da se gradiš, kako ništa ne znaš, i činiš druge, da ne znadu. I sada, kako mi se čini, čaraš i vračaš i uvjeravaš tako, te čovjek postaje pun neznanja. I činiš mi se svakako, ako već moram da te oponašam (u šali), najsličniji po obliku i po drugom onoj plosnatoj mor-

skoj ribi, jer i ona svakoga, koji joj se približi i koji je se dotakne, čini uzetim. I ti mi se činiš, da si meni tako vješto učinio, da sam uzet. I u istinu uzet sam i na duši i na tijelu i ne znam, što da ti odgovorim. Pa ipak sam često o krijeponi mnoge govore rekao i mnogima i posve dobro, kako mi se čini, a sada ne znam u opće reći, što je . . .⁴. Dä, to je Sokrat i htio, da mu pokaže, kako ne zna. Sam je za sebe govorio, da ništa ne zna, samo toliko zna, da ništa ne zna. Ovo priznanje ipak nije očajanje na istini; Sokrat ne poriče mogućnost znanja, ali je morao izravnati tlo, gdje je bila uzdignuta zgrada prividne mudrosti sofističke. Na njenim ruševinama tek mogao je da podigne novu zgradu znanja. Neznanje je ishodište Sokratova umovanja. On ne zavarava ni sebe ni druge, da već ima znanje, ali potiče i sebe i druge, da ga traže,⁵ a tražiti će ga moći tek onaj, koji je uvjeren, da ga još nema. Traženje je osnova crta filozofije Sokratove. No istinu tražiti može i opet samo onaj, tko je uvjeren, da ima istinu i da ju je moguće spoznati. Sokrat je uvjeren o tom, on vjeruje u istinu, i to je uvjerenje u njega dogmatično: on ga ne dokazuje, već ga prepostavlja.

Što dakle traži Sokrat? Vidio je on, da se sve izvodjenje sofista osniva na činjenici, da se mnijenja ljudska o jednoj te istoj stvari razilaze. Svaki je prosudjuje sa svoga stanovišta, gleda je na svoje oči i prosudjuje prema svojim željama i potrebama. Ova različnost činjenica ne da se nijekati, ali je i ne treba nijekati. Svim predodžbama istovrsnim, ma kako bile razne, mora da je neka jezgra zajednička: ovu zajedničku jezgru traži Sokrat, jer ona pokazuje, što je koja od stvari.⁶ Sokrat dakle traži ono, što je u mnogolikosti zajedničko, u promjenljivosti stalno, ono, što je općeno, svuda isto. Što je hrabrost, pita on — što kreplost, što dobro, što зло, što je pobožnost, što zakon?

Da ovo mnogima zajedničko nadje, treba pitati mnoge, što o kojoj stvari sude i u razgovoru samo će se od sebe pokazati, u čem se slažu i što im je zajedničko. Sokrat traži istinu zajedno s drugima u razgovoru. Sokrat za to i nije pisao. Platon u Fedru njegove misli izriče, kad veli: „Pisanje je slično slikarstvu, jer njegovi likovi stoje kao živući, a za-

pitaš li ih što, baš divno šute. Tako su i knjige. Mislio bi, da mudro zbore, a ako ih upitaš želeći razumjeti što od onoga, što je kazano, jedno ti odvraća i uvijek isto. Kad je jednom napisana, valja se posvuda svaka knjiga jednako kod onih, koji je razumiju, kao i kod onih, kod kojih ne bi trebalo, i ne zna govoriti, kojima treba, a kojima ne. Bude li iskvarena ili nepravdo pokudjena, uvijek joj treba očeve pomoći. Sama se ne zna ni braniti, ni pomoći sama sebi.⁷ Govor pak živ je i duhat, umije sebi pomoći, sposoban je govoriti, dok treba, i šutjeti, gdje treba.“

Sokratova metoda: I. ironija.

Da Sokrat svoj cilj postigne, trebalo mu je dakle najprije rasprištiti sve umišljeno znanje, trebalo je nedostatke mu otkriti, porječnosti istaknuti i pogreške iznaći. Tuj je Sokratov posao kritički, on bi se ograničio na to, da pita: to je njegova tajna, da neće nikoga da podučaje, nego hoće da uči od drugih, što — kako veli — ne zna. „To je Sokratova mudrost, da on neće da uči druge, nego da obilazeći uči od drugih, pa im ni zahvalan nije za to“.⁸ Protivnici su mu to i spočitnuli, što samo pita, a neće sam da svoje mišljenje kaže. Tako mu Hipija jednom reče: „Ti voliš samo druge ismijevati pitajući ih i pobijati sve, a sam nećeš nikomu da odgovaraš, niti o čemu da izjavиш mišljenje svoje“.⁹ Trazimah, kako priповijeda Platon, koji je često pribivao Sokratovim razgovorima, jednoga se dana kao bijesan bacio među dionike razgovora: „Kakva je to brbljarija, reče, što pravite sprdnju iz sebe i podliježete sani sebi. Ti pak — obraćajući se k Sokratu reče — ako u istinu hoćeš znati, što je pravednost, ne pitaj samo i ne otimaj se o to, da pobijaš, kad tko odgovara, jer znaj, da je lakše pitati, nego odgovarati, već i ti odgovori i reci, što misliš, da je pravednost“. I nasto mir, jedan je drugoga gledao, što će Sokrat na to. No njemu i nije bilo svagda do toga, da do kakova posljedka dodje. Za to je mirno gledao žestinu Trazimahovu i još mirnije mu odgovorio: „Ne srdi se na nas; ako smo što zlo učinili, bilo je nehotice. Tražeći svakojako ne možemo da nadjemo, što je pravednost, pa bi valjalo više, da nas žališ, nego da se srdiš na nas“.

Na to se Trazimah porugljivo nasmije i reče: „Tako mi Herkula, to je ona obična ironija Sokratova, i već prije sam to i ovima rekao, da ti ne češ da odgovaraš, nego se izruguješ, i sve prije činiš, nego da odgovaraš, ako te tko pita.“¹⁰ Sokrat i opet odgovara, da ne zna ništa, a na smijeh mu je već to, da se na njegova pitanja srde, koji vele, da sve znadu, a još čudnije, da žele čuti odgovor od onoga, koji ne zna. To je upravo Sokratova nakana uvjeriti ih o umišljenosti njihova znanja, to je njegova ironija, kojom otkriva slaboće njihove nauke čas šaleći se s protivnikom, stavljajući ga na kušnju, koliko ju je promislio, koliko li je samo rečena za hvastavost, čas porugljivo se smijući, dok ga mudrost njegova na cjedilu ostavlja. Iza duljega izbivanja dodje Hipija u Atenu i nadje Sokrata, gdje razgovara sa svojim učenicima, pa mu porugljivo dobaci, da još uvijek isto govori, što ga je već i prije čuo govoriti. „Ne govoris li ti uvijek jednako o istim stvarima?“ — upita Sokrat. „Ne, nikada, ja nastojim uvijek iznijeti novo“. „I o poznatome? Ako te na pr. tko zapita koliko se slova nalazi i kakovih u riječi Sokrat, zar bi ti odgovorio sad ovako, sad onako? Ili ako te tko pita, je li dva puta pet deset, zar danas drukčije odgovaraš, nego si odgovorio jučer?“ — „Ne, kod takovih pitanja ravnam se po tebi, pa ponavljam uvijek isti odgovor“ — odvraća Hipija, ali mora da je uudio, kako mu valja biti na oprežnu, kad sa Sokratom govori.¹¹ Ironija ima da pokaže neznanje, pa zato i ne dovodi uvijek do pozitivna rezultata, ona je negativna metoda, prema kojoj kao pozitivna stoji

2. maieutika.

Sokrat nije samo pobijao, nego je i sam pomagao, da se do spoznaje dodje. Taj je svoj postup zvao primaljstvom (maieutikom). Uvjeren, da se u predočavanju i pomišljanju svakoga nalazi već ona zajednička jczgra, koja se traži, drži on, da valja samo pitanjima i odgovorima „trudnome“ duhu pomoći, da rodi. „Nijesi li čuo — veli on Tetetu — da sam ja sin valjane i poznate primalje Fenarete? I da i ja taj zanat obavljam? S mojom je doduše primaljskom vještinom drukčije, nego s vještinom primalja; razlikuje se tim, što po njoj radjaju muževi, ne žene,

i tim, što se tiče duša njihovih, koje radjaju, a ne tijela. A najveće je u mojoj vještini, da je moguće ispitati na svaki način, radja li mladićev um izrod i laž, ili porod i istinu. Meni je tada kao i primaljama. Sam ne radjam mudrost i što su mi mnogi spočitnuli, da druge pitam, a sam da ni o čem ne odgovaram, jer nema u mene ništa mudro, s pravom su mi spočitnuli. Ali uzrok je tomu to: bog me ponukao, da pomažem pri radjanju, a nije mi dao, da radjam".¹²

Sokrat iznalazi induktivni govor i definiciju.

Dvoje je Sokrat tom svojom primajlskom vještinom privredio nauci: on je iznašao i n d u k t i v n i g o v o r i prvi je postavljao o d r e d j a j e (definicije) pojmove.¹³ Da naime dodje do bivstva stvari, polazio bi od obična mišljenja o njoj, uzeo bi nekoliko primjera iz obična života, koji se drže dobrima, pravednima, zlima ili nepravednima, pa bi tražio, u čem se podudaraju i po čem dobivaju zajedničko ime. Tako bi se iz običnoga pomišljanja izlučivalo sve slučajno, promjenljivo i nestalno i sve više bi se spoznavao sam pojam. Ne rijetko bi se tim ispravilo obično mišljenje, a svagda bi dobilo na jasnoći i odredjenosti. Ovako je Sokrat od mnogih slučajeva na osnovi isporedjenja (analogije) uvodio mišljenje (indukcija) do odredjenja pojma (definicije) u kojima je sadržano bivstvo stvari. Kriton nagovarajući Sokrata, da pobegne iz tamnice, veli mu: Ne podješ li odavle, što će ljudi o meni misliti, koji sam te mogao izbaviti, da sam htio? Sokrat odmah prihvaća ovaj razlog Kritonov, da ispita opravdanost njegovu. Treba li se osvrtati — pita Sokrat Kritona — na mnijenja ljudi u opće? Ili se treba osvrtati samo na mnijenja nekih, a na mnijenja drugih ne? Ded ovako razmotri, Kritone — Sokrat će primjerom da razloži. „Tko uči gimnastiku, sluša li on naputke svačije, ili samo nekih?“ Samo nekih. „To su oni, koji se u gimnastiku razumiju, a povrh svega liječnik i učitelj gombanja. Pa zar mu je stalo do svačije hvale i zar se nad svačijim prekorom žalosti?“ — Ne, samo ako dolazi od onih, koji su vlasni o tom suditi po svojem znanju. — „Ne će li i drugdje biti tako? — Svakako. — „Zar se valja brinuti za sve ljude, što govore?“ Ne. — „Dakle samo za neke, i to baš

one, koji se razumiju u ono, o čem je pitanje“. — Da. — „Komu dakle pristaje sud o tome, da li je pravo što učinjeno, ili nije? Tko je onaj, koji se razumije u pravdu, ako nije razbor i istina?“ Ovakovim je riječima Sokrat nastojao ispraviti obično mišljenje o vrijednosti javnoga mnijenja. Kad hoće s Eutidemom da odredi, što je pravednost, veli mu Sokrat: Napisat ćemo ovdje dva slova *p* i *n*, pod *p* ćemo pisati, što se pravedno drži, pod *n*, što se drži nepravedno. „Reci mi dakle, Eutideme, ima li ljudi, koji lažu i varaju?“ — Ima. — „Kamo bi taj slučaj stavio?“ — Pod nepravedno. — „Ima li ih, koji kradu; kamo s tim slučajem?“ — I to je jasno, da pod nepravedno. — „Pod pravednim nemamo još ništa, veli Sokrat, ali pazi, da je to sve samo s obzirom na prijatelje. Razmotrimo, kako stoji s obzirom na neprijatelje, ili gdje se radi o dobru prijatelja ovo isto. Vodja vidi vojsku svoju malodušnu. On se posluži varkom, veleći, da saveznici dolaze, i tako je ohrabri, kamo ćemo ovaj slučaj staviti?“ — Pod pravednost. — „U očajanju hoće netko da se ubije, ali mu prijatelj varkom otme mač; kamo ćemo uvrstiti ovaj slučaj varke?“ — Očito pod pravednost.¹⁴ — Takim primjerima Sokrat pokazuje, da isti čini, koji su u jednom slučaju nepravedni, mogu postati pravedni, ako ih viša neka svrha traži, a povrh svega postiže to, da se čovjek ne zadovoljava običnim, svakidašnjim pomišljanjem, nego ga nastoji rasuditi, razjasniti i odrediti. Uza svu Sokratovu na analogiji osnovanu indukciju već se onda deđukcija, kojom je stečene općene pojmove i sudove primjenjivao na pojedine slučajeve. Ovako je pomalo unosio umnost ne samo u znanost, koja je niz misli, nego i u život, koj je niz pojedinih doživljaja i čina.

Sva je filozofija prije Sokrata postupala nesustavno bez metode. S potpunim pouzdanjem u um dala se ona na rješavanje zagonetke svijeta. Ona nije polagano i mučno otkrivanje tajna prirode, nego skup duhovitih domišljaja, kojima su mislioci kao Heraklit, Empedoklo, Anaksagora, Leukip mislili bolje od svojih predčasnika pogoditi istinu. Oni nijesu iznalažili, oni su htjeli iznaći. Sokrat je prvi mislilac, koji je mišljenju odredio stalni postup za postignuće cilja. Metoda njegova je metoda traženja, kao i on sam što je tražilac istine, te s njom mišljenje grčko prelazi iz doba duhovitih domisli u doba znan-

stvena rada. Ne valja ipak misliti, da je Sokrat sam podao odredjena pravila za naučni postup iznalaženju istine. Metoda njegova za nj sama nije bila drugo, nego duhovita domisao, koju je on i ne umijući o njoj u svojim razgovorima provodio, a tek kasnije ju je sveo Aristotel u znanstveni oblik. Sokrat i nije imao na umu postaviti logičku nauku o pojmovima, niti mu je bilo na umu postavljati pravila za iznalaženje njihovo, nego je htio savremenicima svojim pokazati, da ima u mišljenju nešto zajedničko i zato stalno i općeno vrijedno. On je htio savremenike svoje da uvjeri o logičkoj nuždi umnoga mišljenja, kojim se nad pojedinačna mnijenja uzdiže — a tim je i opet bila uspostavljena premoć uma nad mnijenjem. U njemu je našao moć, koja nad svakim stoji i kojoj se svatko nužno podvrgava. Sokrat je uspostavio vjeru u um, ali ne kćenim nagovorom, nego pravom uvjerom; odbacio je zato sav pričin ljepote. „Govori su njegovi nalik na silene, razgaljene. Jer ako tko hoće sokratske govore da čuje, čine mu se isprva smiješni, jer se zaodijevaju izvana u takove imenice i glagole, kao u kožu objesnih satira. On govori o tovarnim oslima i nekakim kovačima i postolarima i kožarima i čini se, da isto govori uvijek tako, te bi se neiskusan i lud čovjek svaki izrugivao govorima. Ali kad ih vidi rastvorene i kad zadje u njih, nači će ponajprije samo, da je unutrašnjost njihova umna, a za tim, da ima u njima vrlo mnogo upravo božanskih likova vrline i da se tiču većinom, bolje reći svega, što treba da razmotri, tko hoće da postane lijep i dobar“.¹⁵

Sokrat i prirodne nauke.

Ni do same umne spoznaje nije Sokratu u prvom redu. Njegov cilj leži dalje. Njegova težnja za spoznajom izvire iz velike čudoredne potrebe. On traži istinu nad pojedinačnim mnijenjima, jer mora da bude dobrota nad pojedinačnim težnjama. Ovo uvjerenje u njega je i prije svakoga znanja: sam život mu ga nameće. I tako je sa „Sokratom — kako veli Aristotel — filozofija s neba sašla na zemlju, uvedena je u kuće i gradove, da pita o životu i čudoredju, o dobru i zlu“.¹⁶ On se odvratio od istraživanja kozmologičkih. Pitanja, što se „na nebū i zemlji

zbiva, nijesu ga zanimala. Posmatranje nebeskih tjelesa preporučao je samo toliko, da se može razpoznati doba noći, mjeseca i godine — a sve radi opskrbe i plovidbe i straže i što se već u koje doba noći ili kojega mjeseca radi. A to sve je najlakše naučiti od lovaca, što noću love, od kormilara i drugih, kojim je u prvom redu to nužno znati. Naprotiv je svako istraživanje o njihovoј udaljenosti od zemlje i ophodnje o uzrocima njihovim držao za suvišno zanimanje, od kojega nema nikakove koristi za život.¹⁷

Etika Sokratova: Krepost je znanje. Nitko ne grijesi svojevoljno.

Sokratovo se sve istraživanje tiče čovjeka i njegova života. On raspravlja o tom, što je „pobožnost i nevjerovanje, lijepo i ružno, pravo i nepravo, mudrost i ludost, hrabrost i kukavština; što je grad, što je vlast ljudi, što državnik“.¹⁸ Sav svoj rad je tome cilju posvetio. Znanje, za kojim teži, nije puko spoznavanje, nego je umijeće, to je „znanje ne samo glavom, nego i srcem, dušom, ono znači prožet biti neizmijernom vrijednosti dobrote, to je znanje, koje prelazi u djelovanje“. Ovakovo znanje nije samo izvor dobra, ono je sama dobrota.¹⁹ „Pravednost i sve druge kreposti nijesu drugo nego mudrost“.²⁰

Svaki je u onome dobar, u čem je mudar, a u čem je nerazuman, u tome je zao.²¹ Znanje ga čini valjanim, u običnom životu čini ga spretnim, u čudorednom pogledu dobrim. Sve spremnosti i vještine, sve valjano djelovanje međusobno različna u svojoj su najdubljoj jezgri znanje. Ono je zajedničko obilježje njihovo, koje Sokrat svagda traži, i što ga izriče ovako: *Krepost je znanje. „Ne čini li se i tebi, da je znanje nješto lijepo — pita Sokrat Protagoru — i da je podobno čovjekom vladati i da ga ništa već ne može nadvladati, kad jednom upozna razliku između dobra i zla, tako da uvijek biva, što znanje zapovijeda, da je razboritost kadra pomoći čovjeku“.*²² U ovim riječima leži sav intelektualizam Sokratov i optimizam: intelektualizam, koliko mu je znanje ne samo sredstvo čudoredna djelovanja, nego upravo bivstvo čudoredja, a optimizam, što misli, da između znanja i djelovanja nikad ne nastaje spor.

N i t k o n e g r i j e š i s v o j e v o l j n o — već svi ljudi hoće dobro, ali ga ne znaju; čim ga upoznaju, onda ga i čine. Sokrat ne može vjerovati, da čovjek ne bi radio ono, što je upoznao kao dobro. Pravo uzevši onda — svi su ljudi dobri, jer svi rade, što su kao dobro upoznali, a što gdjekoji čine i zlo, samo je zato, što je njihova spoznaja nevaljana.²³ Da bi um mogao biti prevladan od požuda, toga Sokrat ne dopušta. N i š t a n i j e j a č e o d u m a.²⁴ On prevladava sve, a ne biva prevladan ničim; on je moć nad požudama, ali požude ne mogu da postanu moć nad njim. Što se kaže, da je čovjek prevladan požudama i strastima, samo je dokaz, da nije bila u njega jasna spoznaja dobra. G r i j e h n e m o ž e b i t i n e g o z a b l u d a. Nejasna, mutna spoznaja dovodi do grijeha. Nema dakle radikalna zla, sve zlo je samo relativno neznanje boljega, a bezumnost najveći grijeh.

S pomoću uma, sa znanjem nestaje zla, znanje i mudrost donosi sobom i krepst. Krepst nije po Sokratu posljedak znanja i dobre volje, nego je sa znanjem dana i dobra volja. Kad bi ovo mišljenje bilo opravdano, onda bi morao napredak prosvjetni nužno sa sobom dovoditi i čudoredni napredak, ali toga povjest ne pokazuje. Sokrat je bez sumnje precijenio utjecaj uma. Svakidašnje iskustvo pokazuje, da um i prečesto podliježe časovitoj navalji požuda. Ipak ostaje Sokratovo mišljenje u jezgri svojoj opravdano: spoznaja je doista moćno p o m a g a l o čudoredja. Ona uvodi u mišljenje red i sklad, koji se nužno nastoji prometnuti (ako se i ne promeće uvijek) u red i sklad čina, ne će li da nastane porječnost izmedju logičkoga i etičkoga „ja“ u nama. Porječno u sebi doba sofistike nije te porječnosti ni opažalo, ali Sokrat ju je svojim načinom u pojedinaca dovodio k svijesti, kako pokazuju riječi Alkibijadove.²⁵ „Perikla sam slušao i druge govornike dobre, ali mi nikad nije bilo lako, niti mi se uznemirila duša, niti se srdila, da je u ropskoine stanju. Nego od onoga Marsije (tako zove Sokrata) često sam u takovo raspoloženje došao, te mi se činilo, da ne mogu živjeti, kakav jesam. Jer on me sili priznati, da na meni samome još mnogo manjka, a ja se atenskim poslovima bavim. Silem dakle, kao od sirena zaglušen bježim od njega, da ne ostarim sjedeći do njega. Jedino on od ljudi učinio je, što ne bi nitko mislio, da

ima u meni: da se čega stidim. Znam, da mu se ne mogu oprijeti, da ne treba činiti, što on kaže, a kad odem, prevlada me želja za čašću od svjetline. Onda mu izmičem i bježim od njega, i kad ga vidim, stidim se rad onoga, što sam kao dobro priznao, i često bih volio, da ga nema medju živima“. Znanje, kako ga je sebi zamislio Sokrat, je princip sklada, ono i kaos težnja i hotnja ljudskih sastavlja u kosmos uređena htijenja.

Umnost i sloboda. Čudorednost i umjetnost.

Postavivši jednom premoć uma u svijetu misli, hoće on da je i u svijetu čina postavi. O vlasti uma u prirodi bio je uvjeren.²⁶ Ni život ljudski u tom skladu prirode neka ne bude iznimika. Zašto da on sam bude djelo nerazboritih sila, časovitih težnja i nagnuća, ludihi strasti i neobuzdanih požuda, kad u cijeloj prirodi vlada i reda um? Sofistička je prosvjeta u raspuštenosti individualnih nagnuća nalazila slobodu, za Sokrata je to stanje ropsko. Sloboda se stiče umnim udešavanjem težnja. S umnim ograničenjem, koje je već pučki moral poznavao pod imenom mjere, raste sloboda: u najvećem ograničenju najveća sloboda. Um kao upravljač života nužno vodi na umjerenosnost kao osnov čudoredja. Tko se predaje nasladi, veže se na nju, tko hoće da je pravo uživa, neka je znade umjeriti, neka znade vladati njom, da ne bude vladala ona njim. Sve korak po korak i Sokrat uspostavlja po sofističkoj prosvjeti uzdrmani moral naroda grčkoga. Njegova nauka za to ne unosi u čudorednost mnogo nova, ona je bistri i na razmišljanju utvrđjeni životni moral. Na novim osnovima podiže se stara krepot grčka, r a z - b o r i t o s t, koja ujedinjuje u sebi zdravlje tjelesno i duševno, uzdiže se narodni idejal l i j e p e d o b r o t e²⁷; u njoj se sastaje znanost i umjetnost sa životom. Filozofija se uzdiže do svjetskoga pojma, nauka utječe na život podajući mu ciljevc, za kojima je čovjeku vrijedno, za kojima valja da teži. Nauka je Sokratova i stvorena za život, ona oslobadja pojedinca i u tom mu oslobodjenju podaje sreću. Blagota (sreća) je posljednji cilj etike Sokratove. Učinili gradjane svoje boljima i tim sretnijima, smatrao je zadaćom svoga života, koja mu je, kako mišljaše, od boga nametnuta. Sokrat je svećenik čudoredja.

U ozbiljnom Sokratovom shvatanju života nije put k sreći mogao biti lak: do nje vodi tek mnogo pregaranje i dugotrajna vježba. Sokrat je bio sin kipara Sofroniska i sam je učio taj zanat: na teoretsko je područje primjenio zanat majke svoje i postao primalj istine, na praktičko je područje primjenio zanat oca svoga, te postao kipar dobrote, koja je po njegovu mišljenju u suštini svojoj isto, što i ljepota. Dobrota i ljepota su sklad i jedinstvo raznolikih dijelova u jednu cjelinu, kojoj se kao svrsi pojedini dijelovi podredjuju. I kao kipar što bezličnu gromadu prirodna kamena obradjuje, dok iz mrtvoga kamena ne nastane živi lik, iz kojega provire duša, umjetnički lik, koji ne mora da je i unijetan, nego tek priroda višega reda, gdje su svjesnoj svrsi podredjeni i svi dijelovi, — tako treba da je svaki čovjek umjetnik-kipar svoje duše. Etika je Sokratova estetika dobrote. Priroda je čovjeku podala razne sposobnosti, koje u svom prvotnom stanju podaju duši oblik bezlična mramora, što čeka svoga umjetnika. Prepušten sam sebi onaj će se mramor inijenjati svedjer pod pritiskom izvanjskih sила. Vihor, što nad njim huji, kiša i snijeg, što po njemu padaju, silom će prirodne nužde promijeniti mu oblik. I čovjek, koji se pušta „prirodi“ (u smislu sofističkom), svagda je pod pritiskom izvanjskih prilika, svagda od njih ovisan, njihov rob. Izdjelani kip prkosи buri i nepogodama, kojih moć nedostaje da njegovo bivstvo promijene, ošteti ga mogu i utjecati na nj, ali se na njem i prirodne sile razbijaju, jer i iz oštećenih crta njegovih govori isti život, ista duša. Tako je i s čudorednim čovjekom. Nagomi njegovi, određeni za uzdržanje, mogu ga i upropastiti, prepusti li se njima. Sokrat ne traži doduše od čovjeka, da ih se odreče, ni da ih uništi, ali da ih ograniči. Od čovjeka se ne traži, da se odreče bogatstva i časti, zdravlje tijela ne dopušta mu se zanemariti, jer od njega ovisi djelatna sposobnost njegova, a ovisi i snaga duševna.²⁸ Toliko i Sokrat računa s „prirodom“. Ali dok su sofistama sva stanja jednakom vrijedna, jer su sva od prirode, po Sokratu dobivaju ona prema nekoj određenoj i jasnoj svrsi svoju vrijednost, o kojoj ovisi mjesto njihovo i utjecaj na život čovjeka. Prema toj svrsi valja ih poredati i tako satvoriti od bezlične prirodne gradje prirodu višega reda, prirodu svjesna skladna djelovanja, kao izražaja lichenosti,

koja zna, što hoće, a što ne će. Što je više uredjena duševnost, što je više čovjeku-kiparu uspjelo skladniji lik izdjelati, to je više izvanjski svijet izgubio moć nad njou. On je postao slobodan.

Sokratov život.

Sokrat je svoju nauku životom potvrdio, jer ako je htio, da oslobodi pojedinca, morao je sam da bude slobodan. „I doista, nitko nije mogao tako veselja stola i osjećala prevladati kao Sokrat, nitko kao on podnosići studen i vrućinu i tjelesni napor“.²⁹ On je živio umjereno, te se činilo, kao da ništa ne treba, bio je siremašan, ali nije težio za novcem — i za to ga nije nitko mogao kupiti.

Nigdje nije bio vezan, ničega se nije srce njegovo prihvatio tako, te se ne bi i odreći mogao. Ništa nije imao, ništa nije mogao izgubiti, i zato se ni zašto nije imao bojati. U svem vrtlogu strasti nije se nikoga bojao, jer što mu je svjetina mogla oteti, nije bilo ono, što je dragocjenim smatrao. Njegova dragocjenost leži u duši i čudoredju: čudoredna ga čestitost čini slobodnim — i česa se boji, jedino je, da ne počini što zlo, a što drugi ljudi zlima zovu, pusta je zabluda onih, koji nijesu slobodni.

Slobodnome, dobrome se ne može dogoditi ništa zlo ni u životu ni poslije smrti, toliko ga čudorednost uzdiže na dobra, što ih ljudi ponajviše dobrima drže.

K r e p o s t o s l o b a d j a — to je jezgra Sokratove nauke. Put do te kreposti dug je i mučan: on vodi kroz mnoge ne-agode i boli, što ih neugodama i bolima zovu ljudi: bogovi su pred krepstom stavili znoj, već je Herodot rekao, što i Sokrat drži. Sofističko je znanje lako, njihova je krepstva i sreća laka, te u čudu veli Antifont Sokratu³⁰: „Ja sam mislio, da bi filozofi morali biti najsretniji, ali ti mi se činiš, da protivno imаш od filozofije. Živiš, kako ni rob ne bi ostao kraj takova života u svoga gospodara. Jelo jedeš i piće piješ najgorje i odijelo imаш ne samo loše, nego isto i zimi i ljeti, neobuven si i bez gornje haljine. Novaca ne primaš, što veseli one, koji ga stječu, a koji ga imadu, onima čini, da živu slobodnije i ugodnije. Ako pak — kako kod drugih djela učitelji učenike svoje pozivaju, da po

njima rade, — i ti budeš tako radio, znaj, da si učitelj nesreće.“ Sofiste uzimaju prirodu ljudsku gotovom. Sokrat je drži neisklesanim kamenom, od kojega treba da čovjek-kipar načini lijepi lik. I kao dlijeto i kladivac nanoseći kamenu isprva silu stvara od njega umjetničko djelo, tako i čovjek prevladajući sebe nanosi isprva prirodi svojoj neugodnu silu, no trud se njegov naplaćuje blagotom nepomućenom i trajnom. Krijepost je blagota.³¹

Koliko je god Sokratovo shvatanje kreposti duboko promišljeno i utvrđeno narodno shvatanje, tako je u njemu već leži početak smjeru, koji će rastvoriti estetsku čudorednost, harmonijsku krijepost grčku. Dok je naime mišljenje zadovoljeno bilo tim, da dušu pomišlja odličnjim dijelom tijela, moglo se i težište bivstva ljudskoga nesmetano staviti u nju: Odijeli li jednom pomišljanje dušu od tijela, svijet duševni od tvarnoga, nevidljivi od vidljivoga, nestaje i sklada između duše i tijela, jer s tim nestaje i jednakosti. Cilj se ljudskoga teženja pomicće, čudorednost, kojoj se carstvo protezalo jednako (i gotovo više) na izvanjski svijet, čudorednost ta postaje više unutrašnja, a tim će i sve više gubiti aktivni značaj, dogod opreka duha i tijela postoji. U Sokrata je tome početak, jer je on otkrio unutrašnji svijet, kao osobito carstvo, dušu kao posebno biće u nama. I već je u njega čudorednost stavlјena u unutrašnjost. To sve moralo je život grčki učiniti sve više duhovnim. Sokrat doduše traži od Atenjana tek, da se ni za što ne brinu prije, nego za dušu, da bude što bolja, veleći, da se ne stječe blagom krepost, nego po kreposti nastaje blago i sve drugo dobro ljudima i pojedincu i u državi,³² ali je već u toj naučisjeme novome plodu, koji se na očinskom tlu grčke kulture ukazuje kao tudj, jer tjerakorijenje u novi otkriveni svijet duha.³³ Sokrat je ovaj pravac udario, ali u njega još nije raskinuta harmonija ljudskoga bića. On je ostao potpuni Grk. To se vidi ne samo po tom, kako on određuje krepost, nego i zašto je određuje.

Etika i politika. Zakoni.

Čudorednost je grčka proizašla iz države grčke, ona mora da i vodi na nju: etika se svršava i smiruje u politici. Pa ako

je blagota već pojedinčeva vrijedan cilj teženja, kud i kamo vredniji je cilj blagota velike zajednice, u kojoj tek pravo može i pojedinac da dodje do svoje sreće, zašto mu je i dužnost raditi oko njena boljka. Biti dobar gradjanin najveća je dužnost.³⁴

Jedno je u tom pogledu za Sokrata izvan svake sumnje: da čestit gradjanin može biti jedino čestit čovjek, koji za čine svoje zna i koji nosi za njih potpunu odgovornost. Čestit čovjek ne prima časti, za koje se ne čuti sposoban, jer čast sama mu ne podaje sposobnosti.³⁵ Kraljevi i vladari nijesu, koji vlast imadu, nego koji umiju vladati. S čašću ide uporedo odgovornost i za to je Sokrat najoštije osudjivao biranje kockom, kojim se podaje čast i onome, koji ne može nositi odgovornost s njom skopčanu, kojim se uprava grada dakle predaje slučaju, te o sudbini njegovoj ne odlučuje najsposobniji, nego najsretniji.³⁶ Ovako je Sokrat — što je i u znanosti i čudorednosti učinio — politici htio podati nov život, osnove, na kojima će se Atena i opet dovinuti staroj moći i slavi. To može biti samo tako, ako i u politici bude odlučivao bistri um, a ne slijepi slučaj, razbor — ne strast. Ipak Sokratu ništa nije bilo manje na umu, nego da silom mijenja postojeće stanje. On nije ni mogao odobriti politiku nasilnih promjena, nego politiku razumnoga razvijanja.

Zakon je osnov reda u državi, koji se svaki obvezuje držati, tko u državi hoće da živi. Zakon je taj dakle utvrđena volja slobodnih ljudi, koji državu satvaraju i kao gradjani podložnici i kao suradnici na upravi i zakonodávanju, tako te vršeći zakon upravo svoju volju vrše. Ovi su zakoni i promjenljivi, ali ne silom, nego kako su i nastali, odlukom gradjana. Ne svidja li se pojedincu koja uredba u gradu, ni kao gradjanin je ne smije silom oboriti ni neposluhom vrijedjati, već mu preostaje dvoje: ili ostaviti grad, koji zakonima svojim traži, što se s njegovim mišljenjem ne slaže — ili uvjeriti gradjane, kako su im zakoni zli. Iza svih zakona gradjanskih stoje „nepisani zakoni“, s kojima gradjanski zakoni ne smiju biti u sporu, jer oni izviru iz prirodnoga reda. U skladu s tim prirodnim redom dobivaju ljudski zakoni svoju vrijednost: čudorednost je — i to je opet čisto grčka crta u sustavu Sokratovu — sklad s prirodom, ona je osnovana u prirodnom redu, a ne u vjeri.³⁷

Zašto Sokrat ne sudjeluje u državnoj upravi?

Gdje Sokrat toliko potiče na rad u državi, čudno je i go-tova porječnost, što se sam nije bavio državnim poslovima, nego obilazeći po gradu³⁸ od pojedinca do pojedinca išao i nago-varao ga na krepstan život. Dvoje ga je odvraćalo od toga: prilike atenske i unutrašnji njegov glas.³⁹ On je čutio u sebi božanski poziv, da gradjane privodi dobru, pa premda je držao javnost pravim područjem djelovanja ljud-skoga, sam nije mogao da radi u javnosti. Prilike su atenske bile takove, da se ne bi u njoj mogao održati, tko bi se odlučno i bez straha usprotivio samovolji puka i nepravednim odlu-kama njegovim. Tko nije htio da se puku ulagodi i da služi hi-rovima njegovim, nije mogao da u javnosti živi. A Sokrat je držao, da je dužan živjeti — živjeti za boljak naroda. Što mu je dakle preostalo, nego da ne radi u javnosti. Narod kao cje-linu i onako nije mogao jedan čovjek da privede na put kre-posti. Valjalo je pomalo raditi idući k pojedinцу i sa svakim razgovarajući poticati na krepost. Raspaljujući strasti i odu-ševljavajući srce pučki su vodje narod na čas osvajali: i djela su njegova bila časovita, jer su često nepromišljena bila, luda, jer su bila strastvena. Sokrat nije htio oduševljavati i raspalj-i-jivati, već uzgajati i zato je morao poći od pojedinca.

Savršnost u prirodi i bog. Besmrtnost duše.

Prirodnim se naukama nije bavio, ali je bio uvjeren o svr-hovitosti svijeta. Da bi ovako savršeni svijet nastao slučajem, nije mogao vjerovati. Savršenost svijeta traži savršeno biće kao svoga reditelja;⁴⁰ bitak ovoga bića za Sokrata je dakle zahtjev (postulat) uma. On vjeruje, da ima bog, koji sve vidi i sve zna, koji stvara i uzdržava sklad u svijetu, koji je izvor sve dobrote i ljepote, vrhovni um; on vjeruje i u pravednost njegovu i brižnost, kojom se skrbi za pojedinca, za gradove i narode. U tom vjerovanju dobiva i endoredno nastojanje jači oslon. Ako se naime čovjeku dobru već poradi kreposti, što je imao i koja je sama po sebi vrijedna, ne može dogoditi ništa zla ni za ži-vota ni poslije smrti, onda mu kud i kamo jači poticaj k ne-ustrašivomu radu u dobru dolazi od pouzdanja u providnost

božju. Volja toga božanstva je podržanje prirodnoga reda, s kojim se čovjek već po čudorednosti nalazi svedjer u skladu, a pouzdanje u providnost uzdiže djelovanje čudoredno do božanske službe; jer ostvarajući čudoredni red pomaže čovjek reći bi bogu u radu njegovu na svjetskome planu. Kraj svega toga nije bio Sokrat na čistu o tem, da li je božansko biće ujedno i nagraditelj dobrih djela i kaznitelj zlih. Krepost se po njegovu mišljenju sama nagradjuje, ili bezumlje se samo po sebi osvećuje.

Isto je tako neodlučan u pitanju o besmrtnosti duše. O smrti veli, da ne zna, ni da li je dobro, ni da li je zlo, i zato je očekuje mirno. Dvije su, veli, mogućnosti o tom, što je smrt: ili s njom prestaje svako osjećanje, te čovjek posve nestaje, ili je preseljenje duše iz svoga svijeta u drugi bolji. Ako prestaje njom svaki život, ne samo tijela, nego i duše, već onda je smrt dobitak, jer nas riješava mnogih zala i stavlja u stanje potpuna neosjećanja. Ako je pak smrt preseljenje duše u drugi svijet, drži, uvjeten, da se svagda iz svih sila trsio oko dobra, da će doći u mjesto blaženih, gdje će se naći u najljepšem društvu — u društvu dobrih. Kad ga je Melet tužio poradi bezhoštva i kvarenja mladeži, oprastajući se sa sucima, koji su glasovali za njegovo odrešenje, veli: Sad nam je ići: vama u život, meni u smrt; ali koji od nas na bolje ide, nepoznato je svakome osim bogu. Ove riječi jasno pokazuju, da misao o besmrtnosti duše nije u njega još dozrila bila. Tek Platonov Sokrat ju je jasno izrekao.

Obrazovanje Sokratovo. Škola.

Sokrat je mnogo drugovao s najznatnijim sofistama, koji su ga i cijenili, kako se vidi po riječima, što ih Platon⁴¹ stavlja u usta Protagori: „Ja hvalim, Sokrate, tvoje raspravljanje. Mislim, da nijesam ni u drugome baš zao čovjek, ali zavidan sam najmanje od ljudi, jer sam i o tebi već pred drugima rekao, da se od svih, koje sam sastao, najviše divim tebi, pa baš u toj dobi, i velim, da se ne bi čudio, ako bi po mudrosti postao glasovit čovjek“. Sokrat je doista zapremio medju slavnim ljudima odlično mjesto, ali ne valja zaboraviti, da veliki dio utjecaja i slave duguje baš sofistama. Po njima je upućen u nauke sta-

rijih filozofa, koje je onda ozbiljnim izučavanjem spisa nastojao prisvojiti, po njima je upoznao razne smjerove sofističke prosvjete iz prvoga vrela, a i došao u kuću mogućnika atenskih. Tako se oko njega skupljalo svagda veliko društvo mlađića željnih nauke. Nezahvalni već sam po sebi posao njegov: učiti ljudе, da ne znaju, morao je još nepočudniji postati Atenjanima, kad su i mlađici počeli isto raditi, te je mnogi stariji od mладjega pobijedjen i postidjen otišao — srdit na Sokrata, koji je tako iskvario mlađež. Plemenito njegovo nastojanje oko boljka Atene i njenih gradjana naplatilo mu je nezahvalno i uvrijedjeno u svojoj taštini gradjanstvo — vrčem otrova.

Sokrat nije imao škole: sav je grad bio njegova škola, svi Atenjani njegovi učenici, na trgovima i pod trijemovima, u ulicama atenskim i javnim zgradama svuda je razgovarao sa svakim, ali učitelj nije nikomu bio, pa može s pravom reći: „Ja nisam bio učiteljem nikada nikomu; ako me je tko htio čuti, gdje govorim i što radim, bio stariji ili mlađi, nikome nijesam uskratio, a i novaca nijesam primao kao plaću, nego sam i ne tražeći novaca i bogatome puštao i siromašnom, da me pita, ili ako je htio odgovarajući slušati, što ja govorim. Ako je tko od ovih postao dobar ili zao, niti imam zasluge, niti sam kriv, jer nisam nikada nikome nauke obećavao“.⁴²

Povjesna vrijednost nauke Sokratove.

Utjecaj nauke Sokratove na život grčki bio je malen: pri-like su bile jače od njega, ali što je ona obuhvatila sva područja ljudskoga nastojanja, u tom je njegova historijska vrijednost. U svojoj metodi učinio je početak logici, iznašao je indukciju, analogiju i definiciju i pokazao put spoznaje ljudske od pojedinosti k općenosti, od zamjećaja i predodžbe k pojmu. Sokrat je začetnik induktivne logike i to je njegova velika zasluga. Inače se može opaziti i na nauci Sokratovoj, što i kod drugih velikih nauka ishodište ne samo raznim nego i oprečnim smjerovima. Take Sokratova nauka, premda polazi od iskustva i od običnoga mišljenja, pokazuje očito pravac k racionalizmu. Platonova je teorija znanja nastavak Sokratove: iz znanja kao domišljanja slijedi znanje, koje se postiže umom samim neovisno

od iskustva. U Sokratovoj je nauci ne samo početak Platonove dijalektike sa cijelim sustavom ideja kako se razvio iz Sokratovih definicija, nego i Aristotelovc logike. No ne samo razvoj logike nego i razvoj sve naučne etike ima u njem svoje ishodište, i opet, kako već jesu velike nauke kao raskršća, s kojih putevi vode i naprijed i natrag, te sve veći razmak biva izmedju pojedinih točaka, da im se i ne vodi zajednički izvor, i Sokratova je čudoredna nauka tako ishodište nekih smjerova, koji se zovu sokratovski.

Prije ipak nego se osvrnemo na njih, treba da još spomenemo Sokratovo stanovište prema umjetnosti. Općeno se i danas priznaje, da su grčki umjetnici savršeno prikazali u mramoru oblike i kretanje tijela. „Ljepotu tjelesnih oblika nitko nije umio ljepše prikazati od njih. Njihov je uzor bilo, kako se čini, golo snažno i stasito tijelo, vitko i gipko u svakom položaju i u svakoj kretnji. Njihovi junaci su u mirnom položaju ili u neznatnoj djelatnosti, lice im je bez osobita izražaja. Najviši napor sila, duboka potresenost duše samo se rijetko vidjela u licu. Ono se čini vedro, te ne pokazuje ništa od onoga, što grudi obuzima“. Sokrat je opazio, da toj umjetnosti lijepih oblika manjka život, da u onom savršenom liku nema duše. Za Sokrata ima nad lijepim crtama mrtvih likova ljepota karakterističnih crta, u kojima se očituju duševna stanja i koliko je duh vredniji od tvari, toliko je vredniji, da se prikaže. Tako evo i u umjetnosti Sokrat kao i u životu tvar podredjuje duhu. Umjetnici njegova vremena nijesu očito na to još pomicali. Ksenofont prikazuje Sokrata u razgovoru s Parazijom, koji se čudi, gdje Sokrat hoće u kamenu da prikazuje dušu, koja nema ni boje ni u opće što vidljivo. Sokrat ga poznatim svojim načinom privodi k tome, koliko se pogled i izražaj lica mijenja prema duševnomu stanju, te se napokon Parazija uvjerava, da je u liku i na licu i držanju ljudi moguće prikazati i pleneuitost i razboritost i obijest. To i treba prikazivati. Sokrat je i umjetnosti otvorio područje duha.⁴³

Sokratovei.

Ksenofont. Nastanak škola i njihovo uredjenje.

Nastavljači Sokratovi izuzevši Platon a ili nijesu nauku Sokratovu umjeli shvatiti, ili su je shvatili jednostrano te od

Sokratova umjetničkoga lika slobodna čovjeka nastaje kinički mudrac ili kirenski mekoputnik, a u megarskoj se critici sva stećena zasluga oko logike izgubila. Medju one prve spada poglavito Ksenofont, koji je nauku Sokratovu snizio do obična utilitarizma. Sokratska krepost u Ksenofontovu mišljenju dobiva samo po tom vrijednost, što koristi. Sokratsko znanje postaje u njega obična mudrost životna, kao u pučkoj etici, te i znanje sama sebe nije drugo nego poznavanje onoga, što čovjeku koristi, što li mu škodi. Po znanju sama sebe biva ljudima najveće dobro, a po tom, što se obmamljuju, najveće zlo, jer koji znadu sebe, znadu, što im je potrebno i upoznaju, šta mogu, što ne. I što znadu raditi, po tom dobivaju, što trebaju, i dobro im je, a što ne znadu, toga se uzdržavaju i ne upadaju u pogreške i izbjegavaju zlu stanju. Za to umiju i druge ljude suditi i njihovom pomoći stječu dobro i zla se čuvaju“.⁴⁴ I prijatelje treba stjecati, jer su od koristi, i država, koja se u Sokrata toliko uzdiže nad opjedinca, koliko općenost nad pojedinačnost, u Ksenofonta je samo poradi koristi pojedinčeve. Ni nauku, da je znanje krepost, nije Ksenofont posve shvatio. Ni nad obične misli o gatanju i proricanju budućnosti nije se uzdigao, pa zato i nije mogao shvatiti Sokratov unutrašnji glas kao proročište u vlastitom srcu. U svem je Ksenofont ipak najvjerniji Sokratovac, kojega sva zasluga leži u tom, da je nauku Sokratovu makar i popularizovanu najpouzdanije zabilježio: inače „povjest filozofije ima o Ksenofontu malo da kaže“.⁴⁵

Druga vrsta nastavljača Sokratovih, koji su jednostrano istaknuli ili shvatili koji momenat u nauci njegovoj, raspadaju se u više smjerova, koje veže ne samo jedna nisao i tradicija, nego i ponajčešće i isto mjesto. Ovu činjenicu valja osobito istaknuti, jer je znatna ne samo za razvoj znanosti, nego za razvoj obuke.⁴⁶ Nastale su naime s vremenom pojedine filozofske škole, u kojima se kao u pitagorovačkom krugu, trajno provodio neki smjer naučni, ili su se neke osobite nauke i vještine gojile. U tom su pogledu bile ove škole naučna društva. Ali svrha tih škola nije bila samo teoretičko raspravljanje i rješavanje pitanja, koja su se nametala pojedinome pravcu, nijesu te škole bile samo savez učenih ljudi, nego i znanja željnih

revnitelja, koji su tražili obuku. U tom su pak pogledu ove škole bile najviši učevni zavodi. Na čelu bi ovakovome zavodu stajao poglavar, koji je u znak svoje vlasti za vrijeme obučavanja imao skeptar: on je bio glavni učitelj i pod njegovom su školskom vlasti bili ne samo mladići, nego i stariji ljudi, koji su od mlađih godina bili učenici u istom zavodu i koji su takodje kad god držali predavanja. Po smrti poglavarevoj birali bi „učenici“, jer tako su se zvali i stariji sljedbenici ovih naučnih smjerova, između sebe poglavara, ako nije već predjašnji poglavar označio nasljednika. Za sastajalište služile su ponajviše javne zgrade, pa zajedničke gozbe i sastanci, ali su se osnivači ili imućniji sljedbenici ponajviše pobrinuli i za vlastite prostorije. Platon je ostavio vrt svojoj akademiji, koja je kasnije darovima i baština postala vrlo bogata. Teofrast je ostavio peripatetičku školu vrt i zgrade, Epikur svojoj školi kuću i vrt i zakladu za svečanosti i sastanke. Ovakove su škole nastale već poslije smrti Sokratove, iz čije nauke izviru poglavito tri smjera, koji su se u mnogom prislonili uz sofiste, za što ih s pravom Zeller zove nepravim sokratovcima.

U Sokratovom nastojanju odrediti bivstvo stvari ležala je pogibelj, da prijedje u cijepidlačarenje i da se izrodi u eristici. To se dogodilo u megarskoj i elidsko-eretrijskoj školi. Kinici i Kirenjani jednostrano su istaknuli i do principa uzdigli pojedinu oznaku u pojmu sokratske krijeponi: kinici oznaku nepotrebanja i autarkije kreposti, a Kirenjani oznaku blagote.

I. Megarani.

Megarsku je školu osnovao Euklid, kao nastavljači njeni izišli su na glas Eubulid i Stilpon. Od nauka njihovih sačuvalo se malo, ali i ovo pokazuje spoj Sokratove škole s elejskom. Za Euklida se zna, da mu je elejska nauka bila poznata. Sa Sokratom se dakle slažu Megarani u tom, da se mišljenjem spoznaje, što u istinu jest,⁴⁷ ali uvezši to u smislu elejskoga bitka, čini se, da su prvi pojmove uzeli kao bića. Na to ih je nukalo već to, da pojam sokratski ima sve oznake elejskoga bitka, on je pače i — nenašao. Sokrat je naime učio domišljanje, koje prepostavlja neko nerazvito nepročišćeno, ali

ipak već nazočno u duši znanje, koje se mora tiješiti, oslobođiti, primaljskom vještinom. K tomu pridolazi Gorgijina kritika elejske nauke, u kojoj se kao nedostatak ističe pomanjkanje realnoga bitka pojmove, te su Megarani došli na misao o pojmovima, da u zbilji postoje. Otud su dalje zaključivali slažući se s Elejcima, da nema bivanja, pače da je ono nemoguće. Sva osjetna spoznaja je prividjanje. Prividjanje je i sva mogućnost, zbiljsko je samo, što jest.⁴⁸

Pravom drže spoznaju dobra. Dobrota kao predmet prave spoznaje mora da sadržaje u sebi bitak. „Krepost raznim imenima zvana samo je jedna“⁴⁹, uvijek jednakata. Sokratova misao: krepost je znanje, dobiva u megarskoj školi (ako se znanje tiče samo bitka) značenje: k r e p o s t j e b i t a k. Ali ako je samo dobrota bitak, što je sa zloćom? Što se dobri protivi — rekli bi Megarani — nebitak je, naprsto ne postoji. Samo dobrota postoji.

Megarani su ovakovim razmišljanjima morali sve više doći u opreku s iskustvom, koje je onda za volju postavljenoj teoriji trebalo pobijati, pri čemu su prostornost i mnoštvo osobiti predmeti dijalektičkoga opovrgavanja. Ova se dijalektička vještina, koja je isprva služila dokazivanju vlastite nauke i pobijanju protivne, izvršla u puko pravdaštvo. Medju proizvode ove eristike spadaju zgodno stavljenata pitanja (Cicero ih zove *captiosissimum genus interrogationis*) kao što su poznati *l a ž a c:* ako kažeš, da lažeš, govorиш li istinu, ili lažeš? ili *r o g a t i:* Jesi li izgubio rogove? Kažeš li, da jesи, reći će: dakle si ih imao; kažeš li, da nijesi, reći će: dakle ih još uvijek imaš.

S t i l p o n polazi tako daleko, te poriče svako priricanje (prediciranje). Ako kažemo: čovjek je dobar, ili konj trči, onda priričemo pojmu čovjek, konj nešto, što on sam nije, jer očito je drugo čovjek, konj, a drugo dobrota, trčanje. Prema tome bismo bili vlasni izricati samo sudove: čovjek je čovjek, konj je konj, dobrota je dobrota.⁵⁰ S ovakovim izricanjem identičnih sudova prestaje i svaka nauka. Megarska se škola prirodno nastavlja u skepticizmu. Srodnja je s njom bila elidsko-cretrijska škola, koje su znatniji zastupnici *F e d o n i M e n e d e m i*.

Kinici.

Kiničkoj školi je osnivač Antisten Atenjanin, koji je raspravljao na vježbalištu Kinosargu, nedaleko od gradskih vrata. Učenik mu bijaše Diogen iz Sinope, poznati čudak; ovome učenici bijahu Krate Tebanjanin, žena mu Hiparhija i brat joj Metroklo.

„Krijepost je dovoljna za sreću, te ne treba ništa nego sokratska jakost“. — Od ove misli polazi kinička nauka. U početku bilo je stoga kinicima poglavito nastojanje naslijedovati život Sokratov, te su i držali, da su najbolje shvatili nauku Sokratovu.

Znanje nijesu cijenili, osim koliko je potrebno za pouku u krijeposti; što je više, puka je taština. Antisten se bavio i logikom, ali zato, da dokaže nemogućnost pojmovnoga znanja. Poput Megarana polazi i on od elejsko-Gorgijine nauke, da nije moguće ni o čem ništa izricati Definiciju drži pukim opisivanjem iste stvari u više riječi;⁵¹ pojmovi su mu samo misli ljudske o stvarima, ali poriče, da se njima izriče o stvari: oni su naprosto imena, te nemaju nikakova bitka. Bitak imadu samo pojedine stvari. Kinički ovaj nominalizam, po kojem su pojmovi samo imena, čini se, da je upravljen protiv Platona; tako se bar kaže, da je Antisten Platonu rekao: „Stol vidim, Platone, ali pojам stola ne vidim“, na što mu je Platon odgovorio: „Posve prirodno, jer oči imaš, kojima se stol vidi, ali uma, kojim se pojam stola vidi, nemaš“.⁵²

Koliko je smjer kinički oprečan nauci, toliko je na drugoj strani praktičan: „Krepot je čin, a ne nauka i raspravljanje“.⁵³

Što čovjek treba da zna, uči ga zdrava pamet. Nad ovo od prirode dano sredstvo neka se čovjek ne uzdiže. Primijenivši ovo načelo na čudoredje, značilo je to: živjeti prema prirodi,⁵⁴ u čemu se vidi stara opreka sofistička izmedju prirode i uredbe ljudske. Kinici vole oskudan život, umjerenu hranu, trošno odijelo, preziru zemska dobra, nakit, bogatstvo i čast, ne poznaju i nepriznaju razlike staleške. Tako provode zahtjev Sokratova nepotrebanja do skrajnosti. „Samo bogovi“ — veli Diogen⁵⁵ — „ništa ne trebaju, čovjek, koji hoće bogu sličan da bude, treba malo“. U toj neovisnosti idu tako daleko, da i svaku želju za zemskim dobrima smatraju zlom, pa zato

nastoje steći vlast ne samo nad požudama i potrebama tijela, nego i zatomiti sve želje, strasti i afekte, pače i isto veselje, u kojem već nalaze vezanost na uzrok veselja. „Radije bih poludio“ — veli Antisten⁵⁶ — nego se razveselio“.

Mudrac ne pozna žalosti, jer ga ništa ne može maknuti iz njegova mira, ali on ne poznaje ni veselja ni radošti, njegovom dušom ne prolaze afekti, niti je uznemiruju strasti, njega ne taru brige niti muče boli, on ne mrzi, ali i ne ljubi, on ne treba ničesa, niti čczne za čim, prema svemu je ravnodušan. U tako shvaćenoj slobodi od svega sastoji se apatična mudrost kiničkoga kreposnika. Sokratov je slobodni čovjek u toj nauci postao ukočeni lik bez srca, bez veselja — kruti kamen. U dvojem ipak pokazuje on još svoje sokratsko porijetlo: mudrac se ne da upravlјati zakonima, nego krijepošću, koja je za nj zakon; mudrac svoju krepot ne postiže lako, nego pregarajući i vježbovi. Heraklo (Herkul) je njihov heroj, u kojega se mukotrpni život ugledaju. Kad je mudrac kinički otresao od sebe potrebu i odrekao se svih želja, onda se nalazi u stanju sreće: njegova krijepost je jačina i ujedno sreća. Krijepost ova se nalazi u duši, ona je jedino dobro — zla je jedino zloča. Po srijedi između dobra i zla stoje neke stvari ni dobre ni zle, nego ravnodušne.

Kinici i kultura.

U kiničkom naturalizmu⁵⁷ leži jaki clemenat kulturni protivan. Sva je kultura posljedak razvitijih potreba, koje sve padaju s kiničkim shvatanjem nepotrebovanja. Kinik ne treba posudja ni odijela, ne treba stana, on stanuje pod vedrimi nebom, spava, gdje ga noć stigne, ruča, gdje ga glad zadesi. Diogen je, kažu, drvenu čašu, posljednje, što je imao, razbio, kad je vidio pastira, kako rukom grabi vodu iz izvora. Sve, što je umjetnost stvorila nestaje u kiničkom svijetu. Kinici nemaju ni domovine. „Mudrac ništa ne treba, onda je zadovoljan, cijeli svijet je njegov dom, on je bez pogrešaka i živi život božanski“.⁵⁸ Neuredjeni njihov život ne dopušta im stalna sjedišta, njima nije do obitelji ni do države. Diogen upitan, što je, reče: „Konzumpti polita — svjetski gradjanin“. Ako pak državu priznaju, onda je samo zato, jer je drže za druge potrebnom.

Oni sami ne sudjeluju na njoj. Princip Sokratove samostalnosti dobio je u kinika individualistički značaj, ali sasvim drugčije nego u sofistici, jer dok je u sofistici individualizam ne samo beznarodan, nego i nedruštven (antisocijalan), u kinika je on doduše protivan obiteljskoj i državnoj zajednici, ali u toj negaciji ima ipak i nešto pozitivno: mudraci su prijatelji međusobno, te sačinjavaju svoju posebnu zajednicu. Ovako se u kiničkom smjeru već pripravlja nazor životni, koji će biti osnovan na širem osnovu, nego je malena državica grčka. Dakako da se kinički nauka morała prije znatno promijeniti, nego će se uzdignuti do općenoga nazora o životu. Ovako promijenjeni nastavak njezin je stoiceka nauka.

Kirenjani.

Treći smjer nastavljača Sokratovih osnova je Aristip iz Kirene, zašto se i zovu pristaše toga smjera Kirenjani. Uz Aristipa je pristajala i njegova žena Arcta, koja je u očevu nauku uputila sina si Aristipa mladnjega. Od nastavljača znatni su Hegemija i Eumejer, koji je poštivanje bogova izvodio iz poštivanja kraljeva i drugih odličnih ljudi (eumerizam).⁵⁹

I Kirenjani zabacuju fiziku i logiku, kao suvišno zanimanje; vrijednostima ima samo etiku.⁶⁰ Da to svoje stanovište prema nauci opravdaju, nužno je, da kao i kinici pokušaju dokazati nemogućnost njezinu. U teoretskom su pogledu oba smjera skeptička, samo što kinici polaze od Gorgije, dok se Kirenjani oslanjaju na relativizam Protagorin: svaki spoznaje samo stanja, i to samo sadašnja. „Kažu Kirenjani, da mi sudimo samo po našim stanjima i samo njih spoznajemo, jedino ona su nevarava, a od onoga, što uzrokuje stanje, ne može se ništa spoznati, niti je nevaravo. Da naime osjećamo bijelinu i slatkoću, može se kazati nevaravo i nepobitno, ali da je ono, što uzrokuje to raspoloženje, bijelo ili slatko, ne može se pokazati. S toga kažu, da nema ni zajedničkoga označja (kriterija) ljudima, nego zajednička misao imena daju sudovima, jer svi zovu nešto bijelim i slatkim, ali nešto, što bi za sve bilo bijelo ili slatko, nema, jer se svaki drži svoga raspoloženja“.⁶¹

U tom subjektivizmu spoznajnom nemoguća je i objektivna dobrota; jer kako spoznaja naša doseže samo sadašnjost, tako u sadašnjosti leže i sva dobra. Krijepost je znanje upotrebiti čas. Ovako upadaju Kirenjani u potpuni h e d o n i z a m. Blagota, koja je u Sokrata pratićica i nužni posljedak krijeposne života, postaje ovdje ciljem, za kojim valja težiti; nije krijepost blagota — nego je blagota k r e p o s t. Kirenjani su u tom pogledu posve oprečni kinicima: oni vole udoban život, raskošno odijelo, vesele gozbe, naužiti se života, to je njihov cilj. S ovim se hedonizmom veže i psihologička teorija o najugodnijem, dakle najvrednijem stanju. Trovrsno je stanje duše: prvo, u kojem trpimo, nalik na more za bure, drugo, u kojem se veselimo, nalik na more gibano povoljnim vjetrom, a treće, ni ugodno ni neugodno, nalik na tišinu morsku.

U svim slučajevima života znati se tako snaći, da otud izidje što više ugode, to je kirenska m u d r o s t. Ona ne zazire ni od čega, ako konačni račun iskazuje višak ugode; sve smatra dobrim, što uzrokuje ugodu, oslanjajući se pri toj tvrdnji na sofističku opreku: priroda -- zakon. „Ugoda je dobro, ako dodje i od najsramotnijih stvari, jer ako bi djelo i bilo sramotno, ali ugodnost je sama radi sebe poželjna i dobra, i ništa nije po prirodi pravedno i lijepo ili ružno, nego samo po običaju“. Ipak čovjek ne će činiti ružno, da izbjegne očitoj kazni. Kirenski mudrae je najveći oportunist: on se umije u svim prilikama snaći i svuda si stecći udoban život. Mudrost se njegova sastoji u uživanju, ali — ako prilike traže, on se zna i odreći, pa tad misli, da je gospodar nad svojim težnjama. On ne traži ni čistu ugodu,⁶² ugodi za volju podnijet će i koju tu neugodu, samo mora konačna bilanca biti aktivna, pozitivna. R a z b o r i t o s t, koja se previše osvrće na budućnost, njemu se ne mili,⁶³ jer se on brine samo za sadašnjost. Ona mu za to i nije istovjetna s krijepošću, ali je cijeni kao sredstvo k cilju, koji je stjecanje što veće blagote poglavito zato, što rješava čovjeka praznovjerja i kojekakovih predsuda. I razboritost mora služiti njegovim slobodoumnim i egoističnim težnjama. Očito je ovdje nestala sva čudoredna vrijednost sokratske krijeposti. Kirenjani su u etičkom pogledu na istom stupnju sa sofističkom skepsom.

Hedonizam i pesimizam.

Dosljedno provedena kirenska nauka sama se ruši. Ona polazi od nedokazanoga optimizma, od misli, da je moguće život sprovesti uživajući tako, da konačno bude višak ugode. Ali što onda, ako se pokaže, da čovjek veselje plaća većom boli, da život ne podaje sreće i zadovoljstva? Pesimizam je neizbjegivi posljedak hedonične nauke kirenske, koja ističe užitak časa. Hegezija, koji se zove nagovarač k smrti (*πεισθύντος*) došao je do toga posljetka, da je život više bolan nego ugodan. „Od nevolja“ — veli on po Ciceronu — „nas smrt izbavlja, a ne od dobara, ako se pravo istražuje. O tom, nastavlja Ciceron, Kirenjanin Hegezija toliko raspravlja, da mu je to, kažu, kralj Ptolomej zabranio učiti u školama, jer su mnogi čuvši to kidisali na sebe“.⁶⁴ Nastavak je Kirenske nauke Epikurova.





ODSJEK ČETVRTI.

Doba sustava. Platon i Aristotel.

§. 8. Platon.

Starija akademija.

Platon kao učenjak i političar.

Najumniji učenik Sokratov bio je Platon. Mlade godine njegove padaju u vrijeme sverazornoga peloponeskoga rata. Pod njegovim utjecajem je i on odrastao. Slavnih dana atenskih nije vido, nego tek čuo o njima po pripovijedanju i spominjanju. Mladenačke misli njegove poticane dubokim plemenitim čućenjem, raspaljene žarom bujne mašte, koja u budućnost zrije tražeći dostojni cilj snažnoj volji, što na visoko teži, te misli njegove rado su se kretale u carstvu slavnih uspomena. Prema jadnim prilikama savremenim još mu se sjajnije ukazaše i onako sjajni dani stare slave: uskrisiti ih i opet ih učiniti zbiljom bio je mlatenački njegov san, i toliko ga je zavolio, da ga je cijeloga života podržavao, premda je ne jednom mogao i morao uvidjeti, da se prošlost ne da više uzdignuti do sadašnjosti.

Platon potječe od stare plemenite porodice atenske: on i jest bio plemić ne samo po rodjenju nego i po umu i po srcu. Mišljenje njegovo i čućenje i njegove zamisli o uredjenju života i države nose obilježje aristokratsko u najboljem smislu te riječi. Kao članu porodice, koja je kroz stoljeća tvorno utjecala na život atenskoga naroda, i Platonu su na srcu ležale prilike atenske. Sokrat, s kojim se još mlad sastao i kojega je vrlo zavolio, pokazao mu je put iz neprilike sadašnjosti. Na tom mu je putu Platon uvijek ostao vjeran: od znanosti k ži-

votu, od znanja k djelovanju. Sav je njegov rad tom mišlju bio određen. Kao Sokrat i on hoće gospodstvo uma u djelovanju, znanosti, u životu. Etika i s njom spojena politika u središtu je zanimanja Platonova. Znanost mora i jednoj i drugoj podati osnove, odrediti pravac i cilj; ona je voditeljica života. Sokrat je u jednostranosti, kakovom se svagda javljaju novi smjerovi, zabacio svako znanje, koje nema direktnu vezu s djelovanjem: odbacio je sve kozmologjsko umovanje i sav rad oko posebnih nauka, ograničio je teoriju praksom i stvorio životni nazor. Platon je primio od Sokrata taj nazor životni, ali ga je nastojao izvesti iz umomi spoznanci slike svijeta. Što Sokrat naprosto prihvata i u što vjeruje, to Platon naukom utvrđuje po određenom i jasnom postupu. Tako Platon sliku svijeta, koju je Sokrat samo velikim potezima označio, i u dijelovima izvodi, da iz nje steče jasniji nazor o životu. U Platona se grčko mišljenje ne samo dovinulo svome vrhuncu, nego i prešlo preko njega. U njegovom se sustavu sastaje sve filozofijsko mišljenje grčko prije njega. Svi smjerovi se ovdje ujedinjuju k jednostavnom nazoru o svijetu, kako se odražuje u grčkoj duši, i skladaju se u pročišćeni i oplemenjeni nazor o životu, kakav izvire iz težnja i potreba grčke éudi.

Platon umjetnik i svećenik.

Platonov sustav nije ustaljeni lik, nego slika, što nastaje pod rukom umjetnika dobivajući neprestano nove, čas življe, čas bljedje boje, čas oštريje, čas nježnije crte. Platonov sustav uvijek nastaje: sadržaj se života u njem uvijek razvija. Platonov je sustav trajna borba misli s oporom zbiljom, koja joj se neće da podvrgne. Pa kad nije mogao da oživotvori misli svoje, onda se teženje njegovo i željenje odvraća od ovoga svijeta, mišljenje njegovo otkriva idejalni svijet zadovoljenih visokih ciljeva plemenite mu duše, svijet smirenih želja, u kojem se njegov neprovedivi nazor o životu nastavlja i provodi. Platon je obuhvatio ne samo znanost i život, nego i vjerovanje grčko u jednoj ličnosti, on je mislilac i političar i svećenik. Što više! Platon je i umjetnik a prizvao, da mu pomogne graditi veličanstvenu sliku svijeta i života, a ne rijetko se dogadja i to, da umjetnik

u njemu prevlada mislioca. Koju misao još nije umom shvatio, nego tek srcem očutio, ili misao, do koje ga ljudska nauka ne može dovesti, tu prikazuje u umnoj priči. Djela njegova, koja su gotovo sva u dijaloskom obliku, puna su umjetničkoga života: misli u njima postaju slike, koje se pred očima čitateljima redaju zorno i skladno, što leži u umjetničkom govoru i sastavu njegovih djela. Oplemenjeno i udubljeno mišljenje grčkoga naroda znanstveno, čudoredno i vjersko u cjelini, u kojoj se zajedno skladaju najviše vrijednosti ljudske: istina, ljepota i dobrota, — to je sustav Platonov.

Razdoba filozofije.

Platon je uvjeren, da mora biti znanost, jer mora biti čudorednost. Ovo uvjerenje potiče ga, da utvrđuje znanost i na njoj podiže sokratsku krijepost. Najranija njegova djela posve su u duhu nauke Sokratove. Kasnije se udaljuje od uvijek štovanoga učitelja, ali udaljenje ovo nije iznevjerjenje, nego razvoj i usavršenje nauke njegove do filozofskoga sustava. Da li je Platon filozofiju podijelio već u tri dijela: dijalektiku, fiziku i etiku, nije posve pouzdano. Teliko je stalno, da se njegova djela ne dadu naprosto svrtati u te tri vrste, jer svako od njih rješava po jedno glavno pitanje, a svuda su upletena i raspravljanja o filozofijskom postupu i pitanja o svijetu tvari, i o bitku duše, o krijeposti tako, te svaki dijalog s po jednoga gledišta razvija gotovo sav sustav.

Što je znanje.

U pitanjima o spoznaji Platon kao i Sokrat ishodi od relativizma sofistike, koji ne dopušta objektivnoga znanja. Sokrat — tako prikazuje Platon u „Teetetu“ — zameće razgovor s Teodorom, koji hvali Teeteta zbog znanja. Što je znanje? — pita Sokrat. Teetet nabraja neke nauke, čim se koja bavi, ali ne može da dade odredjena odgovora na Sokratovo pitanje, dok napokon polazeći od Protagorina rijeka, da je čovjek mjera svega, i od Heraklitove nauke, da se sve mijenja, dolazi do tvrdnje, da je z n a n j e o s j e ē a n j e. U tom Teetetovom nastojanju, da dodje na kraj pitanju, vidi Sokrat muke od ra-

djanja (kako veli) misli. „Moramo dakle pokušati trudnoga od nauke Teeteta primaljskom našom vještinom odriješiti.“

Teodor: Da, treba, čini se, tako učiniti.

Sokrat: Ded dakle, Teetete, toliko o rečenom razmisli, jesli rekao, da je osjećanje znanje. Ne zar?

Teetet: Da.

Sokrat: Ako bi te dakle tko upitao, čim gleda čovjek bjelinu i crninu, čim sluša dubinu i visinu glasa, rekao bi mu, da očima i ušima?

Teetet: Da.

Sokrat: Nužno je taj tvoj govor napasti, gdje nije valjan. Gledaj dakle, koji je odgovor ispravniji: očima gledamo ili pomoću očiju gledamo, ušima slušamo ili pomoću ušiju slušamo.

Teetet: Bolje je reći, da pomoću osjećala osjećamo, čini mi se, Sokrate, nego da njima osjećamo.

Sokrat: Strašno bi bilo, sinko, kad bi mnogi osjetili u nama, kao u drvenim konjima ležali, a ne bi se svi sastavljavali u jednom neka kom obliku — zvao ga dušom, ili kako već drukčije, kojim pomoću osjećala osjećamo, što se može osjećati.

Teetet: I meni se čini većma ovo, nego ono prvo.

Kad je Teetet ovako priznao, pita Platonov Sokrat dalje. Ako je sve znanje osjećanje, a osjećanje biva pomoću osjećala, mora biti za sve, što o predmetima znamo, osjećala, kojima to znanje dobivamo, kao za zvukove što je posrednik uho, za boje i svjetlo oko. No čim spoznajemo onda razliku osjeta slušnih od okusnih? Koje osjećalo nam privodi to znanje? Pomoću kojega organa spoznajemo bitak i nebitak, sličnost i različnost, jedinstvo i mnoštvo? pomoću kojih dijelova tijela to spoznaje duša?

Teetet: Tako mi Zeusa, Sokrate, ja ne bih znao reći, osim, da u opće nema, kako mi se čini, nikakva organa za to posebnoga, kao za boje i glasove, nego duša sama po sebi, rekao bih, razmatra zajedničko u stvarima.

Sokrat: Lijep si, Teetete, a ne, kako veli Teodor, ružan, jer tko lijepo govori, lijep je i dobar. Osim što si lijepo rekao, i dobro i učinio riješivši me duga govora, kad držiš, da nenešto

d u š a s p o z n a j e s a m a p o s c b i , n e š t o o p e t p o s p o s o b n o s t i m a t j e l e s n i m . To se i meni čini i to sam htio da i ti misliš.

Teetet: Da, i ja mislim tako.

Znanje o znanju. Osjećanje nije znanje.

Osjećanje je dano svim ljudima, čim se rode, ono i životinjama daje mjeru stvari, a čovjek se, ako ni njegovo znanje nije nego osjećanje, ne bi ničim razlikovao od životinje. No osjećala privode gradju duši, ali nad ovim neposrednim znanjem, nad ovom zornom (intuitivnom) spoznajom (nepravom dakako po suštini Platonovu) uzdiže se viša neka radnja spoznajna, u kojoj leži pravo znanje. Prvi poticaj na ovu misao podaje opažanje, da čovjek može gledati ili slušati, dakle osjećati — ali ako su mu misli čim drugim zabavljene, ono će sjećanje biti nejasno, on ne će znati reći, što je osjećao. Uz to je spoznaja osjećala časovita i raskidana, bezredna i bez sveze. Osjeti dolaze i prolaze, kako dolaze i prolaze podražaji, između pojedinih stanja osjetnih ne može se osjećati sveza ni medjusobica (snošaj). Upravo je moguće gledati, kako se u duši Platonovoj radja misao o isprobredbenoj snazi duha. Za spoznavanje onih medjusobica, koje (da se odmah reče) podaju pravo bivstvo stvari — treba posebna neka radnja, koja gradju od osjećala donesenu reda u vrste dovodeći u vezu slično i srođno, radnja, koja gradju za pravo tek prihvata i čini trajnom svojinom duše, koja je obradjuje u sudovima i doumcima. Nad osjetnim znanjem je znanje o osjetnom „znanju“. Razlika osjećanja i mišljenja, osjetnoga poimanja (percepcije) i razumnoga shvatanja (apercepcije) jasno je tu spoznata i upotrebljena protiv senzualizma Protagorina. O bitku, o medjusobicama i razlikama stvari ne mogu nas izvijestiti osjećala, ali onda i nije u njima prave spoznaje. Osjetno znanje nije dakle pravo znanje, jer ne dopire do bivstva stvari.

Sokrat: U osjetnim dakle dejnovima nije spoznaja, nego tek u sudovima iz njih. Jer bitak i nebitak i pravo bivstvo dostići, čini se, moguće je samo ovima, a nemoguće onima.

Teetet: Čini se.

Sokrat: Zoveš li ti zamjećivanje i sudjenje istim, premda je tako različno?

Teetet: Ne bi bilo pravo.

Sokrat: Kakovo ime daješ n. pr. gledanju, njušenju ili kad ti je studeno, ili vruće?

Teetet: Osjećanje, što bi drugo?

Sokrat: Sve to zoveš osjećanje?

Teetet: Svakako.

Sokrat: Ali ono, rekosmo, nema dijela na istini ni bitku.

Teetet: Ne doista.

Sokrat: Nije dakle znanje.

Teetet: Ne.

Sokrat: Ne će dakle, Teetete, biti znanje isto s osjećanjem.

Tectet: Čini se, da ne će, Sokrate. I baš sada je posve jasno, da je znanje drugo, a osjećanje drugo.

Sokrat: Ali nijesmo za to ovamo došli raspravljati, da nadjemo, što nije znanje, nego što jest. Ipak smo toliko postigli, da ga ne tražimo u osjećanju, nego pod onim imenom, što ga ima duša, kad sama za sebe razmatra o stvarima.

Teetet: No baš to se zove, Sokrate, kako ja mislim, mnijenje.

Sokrat: Dobro misliš prijatelju i gledaj sada iz nova od početka, ostavivši sve predjašnje, da li sad bolje vidiš, kad si dotle došao, i reci opet: Što je znanje?

Znanje istinito mnijenje — onda razlogom vezano mnijenje.

Teetet: Svako mnijenje nazvati znanjem nije moguće, Sokrata, jer ima i krivih mnijenja. Čini se dakle, da je istinito mnijenje znanje, i tako će ti odgovoriti.¹

Što Platon sve više ide u racionalizam, valja svesti na to, da određujući pojam znanja prihvata iz starije filozofije razliku prave i neprave spoznaje. Na toj osnovi zamišlja se pojam znanja tako visoko, da isključuje osjetnu spoznaju; duh spoznajući povlači se u sebe i u sebi traži izvor znanju. Ovakovim se isprva drže mnijenja. Ali pojam je znanja unaprijed zamišljen već i tako, da ne isključuje samo promjenljivost (jer istina treba

da je i s t a uvijek) nego i neispravnost, a mnijenja ima ispravnih i valjanih, ali i krivih. Znanje, jer se bitka tiče, ne može biti nepravo, i dok god nije pravo (tako se umije), nije znanje. Ne će dakle valjati tražiti znanje u svim mnijenjima, nego samo u pravima. Razliku izmedju valjanoga mnijenja i znanja podaje „Menon“. Sokrat govoreći s Menonom tvrdi, tko ima pravi sud o putu u Larisu, da će dobro voditi, ako i nije još po njem išao i ako se ne može reći, da on taj put zna.

Sokrat: Dok tko ima pravo mnijenje (predodžbu), o čem drugi ima znanje, ništa ne će gori vodj biti on, koji ima samo pravo mnijenje, a ne zna, od onoga, koji zna.

Menon: Ništa.

Sokrat: Istinito mnijenje nije dakle za dobro djelovanje ništa gore ... te nije ništa manje korisno valjano mnijenje od znanja.

Menon: Ipak toliko, Sokrate, da onaj, koji znanje ima, u v i j e k pravo pogodi; tko pak valjano mišljenje ima, sad pogodi, sad ne.

Sokrat: Kako to veliš? Tko uvijek ima pravo mnijenje, da ne pogodi uvijek, dok pravo misli?

Menon: Svakako, Sokrate, za to se i čudim, kad je tome tako, da se mnogo više cijeni znanje od valjanoga mnijenja, da se ovo drži za jedno, ono za drugo.

Sokrat: Znaš li, zašto se čudiš? ili ēu da ti kažem?

Menon: Ded reci.

Sokrat: Jer nijesi gledao kipove Dedalove. Možda ih i nemate.

Menon: Što hoćeš s tim da kažeš?

Sokrat: Da i oni, ako nijesu vezani, odu i odlete, a ako su vezani ostaju.²

Menon: Što je dakle s tim?

Sokrat: Imati od njegovih djela nevezano, čini mi se, nije mnogo vrijedno, n. pr. uskok-čovjeka, jer ne ostaje. Vezan je mnogo vredniji, jer su djela ova vrlo lijepa. Čemu dakle to govorim? Radi valjanih mnijenja. I istinita mnijenja, doklegod ostaju, čine stvar lijepom i sve dobro, ali ne će da ostaju dugo nego uskaču iz duše ljudske, te nijesu mnogo vrijedna, dok ih čovjek ne sveže u odnošaj s razlogom.³

Načelo dovoljnoga razloga.

Znanje se nad mnijenjem uzdiže svojom o b r a z l o ž e n o š č u. Načelo dovoljnoga razloga, ako i nije izraženo, spoznao je Platon ovdje u cijeloj njegovoj vrijednosti. Sud, koji ima da bude istinit, ako nije istinitost njegova očevideća, treba da se oslanja na druge već priznate ili očevideće sudove, onda tek postaje istinit. Za to Platonov Sokrat često staje i pita, da li se što d o v o l j n o reklo, da li je mnijenje dovoljno obrazloženo, te se može zvati znanjem, ili što je za Platona isto — istinom. Misao, koja je i sadržajno istinita, ako nije utvrđena, zove se mnijenje. Ovakova je nestalna i promjenljiva, jer nema oslona: kad je razlozima svežemo, kad umijerno reči, z a š t o držimo ovo ili ono, onda se povisuje misao od mnijenja k znanju. Ovakova misao ostaje u nama, trajna svojina duše naše i dobiva vrijednost ne samo za sada nego i za buduće.⁴ Opaziti je, kako se sve više pojma znanja udaljuje od osjećnoga spoznavanja i sve više postaje tvorevina čisto duševnih sila. Priznalo se, da o s j e č a n j e ne podaje spoznaji bitka ni sličnosti ni jednakosti. Što dakle pravo znanje sačinjava, ne dobiva duša po osjećalima izvana, nego nalazi sama u sebi: i prije svakoga iskustva osjetnoga mora duša imati u sebi misli ove kao isprvični, a p r i o r n i elemenat.

Znanje je sjećanje.

Pita se dakle, otkud duši to isprvično (apriorno) znanje? Platon na to pitanje odgovara: z n a n j e d u š e j e s j e č a n j e. Kako bi to bilo? Što je tome dokaz, pita Simija u Platonovu „Fedonu“ — sjeti me, jer se ne opominjem više. „Jednim razlogom, reče Keb, sjetit će te najljepšim, da ljudi, kad ih tko pita, ako ih lijepo pita, sve odgovaraju, kako treba. Pa ipak kad ne bi već bilo znanje u njih i pravi razlog, ne bi bili kadri to učiniti.“ Stoga je i ono vezanje mnijenja isto, što sjećanje. Izvor ovoj misli Platonovoj valja tražiti u Sokratovoj nauci traženja i domišljanja, koja je u rijeku, da je znanje sjećanje, dobila jasni izražaj. Znanje kao sjećanje znanstveno je odredjenje Sokratove spoznaje sama sebe. Platon nalazi kao i učitelj njegov u toj misli vrijednost, da potiče na traženje i na rad.⁶ Svim tim

ipak nije riješeno pitanje, otkud a duši znanje , kojega se sjeća. Ovo pitanje vodi Platona na područje, na kojem se još nije čutio siguran, kad je pisao „Menona“, što se vidi po tom, da se odgovarajući na nj prislanja uz nauku o preeksistenciji i palingenezi: „Duša besmrtna i često rođena vidjela je već i ovo i u Hadu i sve stvari, pa je morala naučiti; ne bi dakle čudnovato bilo ni o krijepesti i o ostalom, kad bi se sjetila, što je prije znala. Budući pak da je sva priroda sroдna, a duša je sve to naučila, ništa ne smeta, bude li podsjećena na nešto, što ljudi zovu znanjem, da sve ostalo nadije, ako tko odlučno i neutrudivo traži. Traženje i učenje dakle uopće samo je sjećanje.“⁷

Nauka o idejama i dijalektična metoda.

Na ovoj se misli podižu najjači stupovi Platonova sustava: nauka o idejama i put do njih: metoda dijalektična.

U izgradjenju ove metode vidi se, kako Platon postupno prevladava Sokrata. Odlučenje osjetne spoznaje od znanja, kojim se spoznaje bivstvo, vodi ga ponajprije na određenje pojma, kako je već Sokrat činio. Koliko se naime znanje uzdiže nad mnenjem, toliko se pojam uzdiže nad predločavanje, on je — može se reći — vezana predodžba i prema tome najjednostavniji oblik znanja. U mnoštvu pojavnome on je jedno i nepromjenljivo, zajedničko, on je jedinstvo iz mnoštva razmišljanjem sastavljenog.⁸ Na odredjenje ovoga jedinstva u mnoštvu idu najraniji dijalozi Platonovi i n d u k t i v n i m postupom Sokratovim; osjetna spoznaja u njima se još uvijek uzima kao ishodište, od kojega se preko mnenja uzdiže mišljenje do znanja. Ma da se i drži osjetna spoznaja samo za prolazni stupanj u tom radu, izmedju iskustva i mišljenja nije svaki vez prekinut: mišljenje je razumno obradjivanje iskustvene gradje, usavršenje predodžbe do pojma. U dijalogu „Lahet“ uvodi Platon Laheta i Sokrata, gdje raspravljaju o tom, što je hrabrost. Lahet podaje nekolika odredjenja, koja vrijede samo za neke slučajevе hrabrosti. Sokrat traži odredjenje, koje će vrijediti ne samo za hrabre u oružju nego i u konjaništvu, i u svakoj ratnoj vrsti, i

ne samo za hrabre u ratu, nego i za one u pogibeljima mora i koji su u bolesti i siromaštvu i državnim prilikama hrabri, i u žalosti i strahu i prema požudama i nasladama.

,Kušaj dakle — veli Sokrat Lahetu — reći o hrabrosti, što je u svem onome isto, ili možda ne razumiješ, što kažem?

Lahet: Baš ni malo.

Sokrat: Evo ovako govorim, kao kad bi tko za brzinu pitao, što je i što se nalazi u trčanju i kitaranju i govorenju i učenju i mnogome drugome, a nalazi se gotovo u svemu, o čem je u opće vrijedno govoriti: u djelovanju ruku i nogu, ustima, glasu i pameti. Ne misliš li i ti tako?

Lahet: Da.

Sokrat: Ako bi me tko upitao: Sokrate, čim ti zoveš ono, što u svem brzinom nazivaš? — rekao bih mu: s p o s o b n o š ē u u k r a t k o v r i j e m e m n o g o o b a v i t i z o v c m b r z i n u u g o v o r u i t r k u i d r u g o m e s v e m u .

Lahet: Pravo bi ti rekao.

Sokrat: Kušaj dakle i ti, Lahete, ovako reći za hrabrost, kavova je to sposobnost ista i u nasladi i u tuzi i u svem, u čem smo netom rekli, da je imo, a zove se hrabrost.

Za prvi početak odgovara Laliet, da je hrabrost sposobnost duše. Ovim odredjenjem nije jošte kazano, k a k o v a se sposobnost duše zove hrabrošću; tim je samo odredjen rodni pojam (*genus proximum*), pod koji hrabrost spada, a manjka još odredjenje vrsti (*differencia specifica*), po kojoj se luči hrabrost od ostalih duševnih sposobnosti. U dalnjem se tijeku dijaloga nastoji odrediti i ta oznaka vrsti, aouda se kao i kod Sokrata izvode posljeci iz stečenoga pojma, te se tako valjanost njegova ispituje.⁹ Svaka misao dakle mora se ispitati, da li se slaže prema dolje sa činjenicama i prema gore s vrhovnim načelima. No i odredjeni pojmovi nijesu odijeljeni jedan od drugoga, već se jedni podudaraju, ili se pokrivaju, jedni su s drugima sad viši srođni, sad opet manje. Po tim se obilježjima sastavljuju u redove, te nije dosta spoznati samo pojam za sebe, nego ga treba u nizu ogledati, što je pod njim, što nad njim. U tom zahtjevu već prelazi Platon preko Sokrata, te dodaje k definiciji njegovoj d i v i z i j u (razdiobu) pojmove.

Stranac Elejac: Kad i pojmovi međusobno jedni u druge zadiru, nije li potrebno, da s nekom znanošću raspravlja, tko hoće da pravo razloži, koji se pojam s kojim slaže i koji se ne sastavljaju, i opet, da li ima općenih, koji ih obuhvataju, te se mogu spojiti, pa i u rastavljanjima, ako su uopće drugi pojmovi uzrok rastavljanju.

Teetet: Kako da ne treba znanja i gotovo najvećega?

Stranac Elejac: Kako ćemo dakle nazvati ovo, Teetete? Ili smo, tako mi Zeusa, i neznaajući zapali u znanost slobodoumnih, te smo tražeći sofistu našli filozofa.

Teetet: Kako to misliš?

Stranac Elejac: Rastavljanje po rodovima, da se niti isti pojam ne drži drugim, ni drugi ovim istim, ne ćemo li reći, da spada dijalektičkoj nauci?

Teetet: Da, reći ćemo.¹⁰

Što je dijalektika?

Dijalektička vještina u širem smislu obuhvaća i definiciju, u užem smislu poglavito je rastavljaće rodova i vrste, spoznavanje, u kakove sveze smiju pojmovi stupiti, u kakove ne. Dok je dakle definicija pojedine pojmove odijelila, divizija kao poglavito dijalektična vještina sastavlja ih u red i sustav. Ona ih luči po dijelovima, od kojih se sastoje, ali ne radi pri tom kao loš kulhač, koji prelama kosti: razdjoba (divizija) mora biti prirodna.¹¹ Članovi moraju slijediti jedan za drugim i ne smije se odmah od jedinstva prijeći k mnoštvu ili drugim riječima u razdiobi ne smije dakle biti skokova. Pojam, koji je jedan, mora se rastavljati u najbliže vrste, ove i opet dalje, dok se postupnim dijeljenjem ne dođe do pojedinoga.

„Od bogova je ljudima, rekao bih, dar, kako mi se čini, jednom dobačen po nekom Prometeju zajedno s najsajnijom vatrom. I stari, bolji od nas i bliže stanujući bogovima, predaje nam priču ovu, da je od jednoga i mnogoga sve, o čem se veli, da jest i da ima ograničenost i neograničenost u sebi sraslu. Mi dakle, kad je to tako određeno, uvijek treba da jedan pojam o svakoj

stvari postavljamo i da tražimo. I naći ćemo ga, jer se nalazi u njoj. I kad ga uhvatimo, poslije jednoga treba da gledamo, nijesu li dva, ako ne možda tri, ili koji drugi broj i svako pojedino od ovoga opet ovako, dok se ne dodje do jednoga početnoga, o kojem se zna ne samo, da je jedno i mnogo i neograničeno, nego i koliko je; ali pojам neograničenosti ne valja na mnoštvo primjeniti, prije nego se vidi sav broj članova izmedju jednoga i neograničenoga. Onda se može svako jedno o svem pustiti u mnoštvo. Tako su nam, kako rekoh, bogovi dali, da motrimo i učimo druge i sebe jedan drugoga. A sadašnji mudraci uzimaju jedno, koje god nadju, i mnogo brže i kraće nego valja, iza jednoga odmah im je neizmjerno mnoštvo, a iščezavaju im članovi, po kojima se baš vidi, da li raspravljam dijalektički ili cristički.¹² Posljedak je dakle dijalektičkoga postupa sustav pojmova.

Racionalizam Platonov.

Pojam dijalektike ni s tim još nije zaokružen: još jedan korak je valjalo učiniti, da bude spoznaja savršena. Na indukciju nadovezujući dedukcija još uvijek na izvanskom svijetu mjeri valjanost pojma. Platon napušta i ovo posljednje mjerilo istine, koje još sjeća na vez i ovisnost mišljenja od osjećanja, te ide na čisti racionizam s potpunim pouzdanjem u snagu uma ljudskoga. „Ako netko — veli se u „Fedonu“¹³ — vjeruje u govor neki, da je istinit, pa nadje, da je varav, očajat će na istini, jer će napokon vjerovati, da nemaju ništa „zdravo“ ni stalno ni stvari ni govor, nego se sve naprosto kao u Eutipu¹⁴ valja i gore i dolje i ne ostaje nijedno vrijeme ni u čemu.

— Da, reče Fedon, istinu govorиш.

„Ne bi li o, Fedone, reče Sokrat, žalosno bilo, kad bi bio kakav istinit i stalni govor, koji bi se i spoznati dao, a čovjek, jer je naišao na takov, koji mu se čini sad istinit, sad ne, ne bi krivio sebe ni svoju nevještinu, nego napokon ozlovoljen krivnju svalio sa sebe na govore, pa ostali život proveo mrzeći i kudeći govore i tako bi ostao bez istine i spoznanja stvari“?

— Tako mi Zeusa, reče, žalosno bi bilo, doista.

„Ponajprije dakle pazimo, reče, i ne pustimo u dušu

mislao, kao da u govorima u obče nema ništa valjano, nego upravo, da mi nijesmo bili valjani i treba snažno raditi i uznastojati, da postanemo valjani.“

Platon dakle odbija unaprijed svaki skepticizam: Zabluda ne izvire iz općene ljudske nemoćnosti, iz nemogućnosti spoznati istinu, nego iz pojedinačne nesposobnosti. Kad se ova prevlada, nestaje s njom i nemogućnost. Spoznaja je duhu ljudskom edoseljena.

„Kad će dakle duša postići istinu? Kad nastoji s tijelom motriti, očito je, da biva prevarena“.

— Istину говориш.

„Zar ne u razmislju, ako igdje drugdje, jasno je, da postiže nešto od bitka?“

— Da.

„A misli valjda najbolje, kad je ništavne smućuje, ni sluh, ni vid, ni bol, ni naslada koja, nego kad se okani tijela, te bude sama za sebe i koliko može ne družeći se s njome i ne lačajući se njega smijera na bitak“.¹⁵

Spoznaja se dakle stječe čistim umnim mišljenjem, to je posljedak, na koji Platona vodi ishodišna misao o apriornom znanju.

Pojmovna spoznaja bez iskustva. Dvije vrsti znanja i mišljenja.

Pouzdanje u spoznajnu snagu uma sad je već toliko, da se on ne samo odriče iskustvene spoznaje i ne traži za svoje izvođenje potvrde u njoj, nego se pače u opreku stavlja s njom i poriče je svuda, gdje se s izvodjenjima njegovim ne slaže. „Uzevši neku misao, koju držim utvrdjenom“ — veli u „Fedonu“¹⁶ Sokrat, — „što mi se čini, da se s njomslaže, uzimam, da je istinito i o u z r o c i m a i d r u g o m e, š t o j e s t, a š t o n e, da nije istinito“. Bez pomoći osjećala dijalektičnom metodom samo pomoću riječi i pojmovama um se doviđa najvišoj spoznaji. Platon je ovdje očito zapao u zabludu držeći, da se dade misliti čisti pojma. Tome ipak nije tako, već je pomišljanje pojma svagda vezano na bilo koju konkretnu pomisao, koja pokazuje na njegovo postanje od osjeta preko predodžbe. Ipak Platon drži, da dijalek-

tična metoda iz ovoga barbarskoga mulja (tako zove osjetnu spoznaju) izvlači dušino oko i podiže ga na visinu, otkud se gledaju čisti pojmovi. Sad mu više ne može zadovoljiti ni pojam, stečen na osnovi iskustva Sokratovom induktivnom metodom, ali jer ne može poreći, da je i on „vezano mnijenje“ i da je bar donekle određen i stalан, ne smije ga izbaciti iz područja znanja, ali je prinužden uzeti dvije vrsti znanja.

Jednom je duša u istraživanju prinužena služiti se nekim slikama iz osjetnoga područja, kao pomoćnim sredstvima i pretpostavkama, ali ne ispituje te pretpostavke same, već nadovezuje na njih razmatranja o onome, radi čega su one slike.

— To, reče Glakon Sokratu, što govorиш, nijesam dovoljno shvatio.

„Ded drukčije, reče Sokrat, — lakše ćeš upoznati, ako se još ovo spomene prije. Držim naime, da znaš, koji se bave geometrijom i računom i drugim takovim stvarima, pretpostavljaju, da svaki zna jednakost, nejednakost, oblike i tri vrsti kutova i drugo tome sroдno u svakome postupu. Uzevši ovo za ishodište držim, da ne moraju nikome računa o tom dati, kao da je to svakome jasno i počevši otud i izvodeći dalje suglasno s drugima dolaze do onoga, zašto su postavili razmatranje.

— Doista, reče, to znam.

„Ne služe li se dakle vidljivim likovima i na njih protežu raspravljanja, ali ne da o njima razmišljaju, nego o onome, čemu su oni slični, raspravljavajući poradi četverokuta u opće i njegove dijagonale, a ne radi onoga narisanoga četverokuta“.¹⁷

Mišljenje je ovakovo vezano na osjetnost i pojedinačnost, ali ipak postizava općenost, jer što na onome jednom liku nadju, vrijedi ne samo za ovaj, nego za sve istovrsne likove. Druga je vrsta misaonoga sadržaja, gdje um sam neposredno spoznaje uzmajući pretpostavke za predmet raspravljanja i doviđa se ne-pretpostavljenim počelima svega i kad ih steče, držeći se onoga, što k njima spada, dolazi na kraj, ne upotrebljavajući u opće osjetnosti, nego samo misli u pojmovima i svršava u njima. Ono prvo je razumno razmišljanje (*διάνοια*), ovo drugo je umovanje (*επιστήμη*).¹⁸ Da Platon ovo drugo više stavlja, suvišno je i spominjati. Prema ovim dvjema vrstama znanja ima i dvije vrste mnenja, kojih vrijednost ovisi o tom, koliko dijela na istini imadu.

Predodžbeno pomišljanje, kao slika osjeta, najmanje je stalno i najmanje znanja ima u sebi, nad njim je znanje, koje je doduše prilično istini (*πιστις*) ali nije ujamčeno.¹⁹ I znanosti redaju se prema stupnju čistoće i jasnoće spoznaje, koju postižu.

Dijalektika kao znanost u općem. Dva izvora spoznaje.

Najveća dakako vrijednost pripada dijalektici, koja sve znanosti spoznaje. Njoj je najbliža matematika, a onda dolaze ostale znanosti, ako im u općem to ime pripada: one naime raspravljaju o predmetima osjetne spoznaje, dakle o svijetu mijene i nepostojanosti, dok dijalektika radi o bitku. Više od mnijenja, ali niže od nauke ne nose potpunim pravom ime znanosti: jedina dijalektika zasluzuje ovaj časni naziv. Ona je osnovna nauka, znanost nad znanostima i o njima, medju njima kraljica.²⁰ Platon nije doduše izradio sustavnu nauku logičku, ali mu pripada prvenstvo, da je logiku kao osnovnu znanost u tom smislu spoznao.

Odijelivši posvema osjećanje od mišljenja Platon nije prevladao, što je ishodišna misao bila, Protagorin relativizam. Ovaj postoji i dalje kraj njegove spoznaje dijalektične kao niža vrsta znanja, koja ima malo dijela na istini; samo je vjerojatna pričika istine, što se u pojedinoj spoznaji nalazi. Medju tim dvjema spoznajama nema sveze, ni jedan put ne vodi od osjećanja k mišljenju: daje su to spoznaje, osjetna i umna, iz dva izvora: osjećanja i umnoga mišljenja. Za spoznaju osjetnu ostaje relativizam Protagorin u potpunoj vrijednosti svojoj: ona je spoznaja bivanja. Samo iz drugoga izvora izvire spoznaja onoga, što jest, a ne mijenja se. Pojmovnim se mišljenjem shvaća bitak stvari: sadržaj je njegov stalan, određen i nepromjenljiv. Taj sadržaj pojmovni zove Platon idejom.²¹

Ideje logički pojmovi.

Ovakovih ideja ima toliko, koliko ima rodnih pojmoveva, ima ih o svem, što se osjećalima poima, ili samo umom dosiže, o vrstama pojedinih predmeta i njihovih medjusobica, o ružnom i lijepom, o dobru i zlu, o svem, što se u općem zamisliti dade. Tako ima ideja čovjeka, konja, kuće, stola, snage, veličine, jedna-

kosti, brzine, krijeponst, ljestvica, istine, dobrote, u kojima je sa-držano znanje o tom, što je prava suština kuće ili stola, jakosti ili brzine, ljestvica, istine i dobrote. Spoznaja idejna nije samo jedino, što je postojano u svoj mijeni, nego je i jedino, što je c s t. Pravi bitak imadu samo i d e j e i za to im valja pridati oznake clejskoga bitka, ideja je sama o sebi jednoga oblika uvijek jednaka u istome i nikada ne prima nikakove promjenc²². Da su ideje ponajprije logički pojmovi, nema sumnje; ali da su one i više, vidjet će se kasnije, no već sada je jasno, da dvoja spoznaja Platona sili na misao o dva svijeta.

Dva svijeta: misaoni i iskustveni. Dualizam duha i tvari.

Osjetna spoznaja ima svoj predmet: izvanjski svijet, prostorni i tjelesni, mora dakle i umna spoznaja imati svoj predmet: ideje, te netjelesne i neprostorne oblike duhovnoga carstva. Ali izmedju tih svijetova ne ma sveze; to je posljednji posljedak spoznajno-teoretskoga stanovišta Platonova o dva izvora spoznaje, koji ne teku jedan u drugi, niti se gdje sastaju. I stari su mislioci uzimali mišljenje i osjećanje kao dva vrela razne spoznajne vrijednosti, izmedju kojih postoji samo razlika u stupnju: mišljenje je za njih bilo samo usavršena pročišćena finija spoznaja osjetna i za to nijesu osjećali potrebu, da monizam jonskih filozofa prekorače: s Anaksagorom je duh sebe svjestan postao, u Sokrata je već neku samostalnost prema tvari postigao, u Platonu je naslućena već otprije mogućnost posvemašnjega odijeljenja osnovana i u misli provedena. Izmedju mišljenja i osjećanja postavljen je nepremostiv jaz, razlika stupnja povišena je do razlike vrsti, a oduhovljena tvar postala je duh i tvar.

Ovo odijeljenje duha od tvari znači za Platona i oslobođenje duha od tvari, njegovu pobedu nad tvari. Platon nije stao kod dualizma. Spoznajna teorija njegova nije dopuštala, da obim po-čelima prida jednako pravo na zbiljski bitak. Razlika osjećanja od mišljenja određuje razliku duha i tvari s obzirom na realnost njihovu. Kao što je osjetna spoznaja samo slika prave spoznaje, tako je svijet tvarni samo blijeda slika svijeta duhovnoga, carstva ideja. Samo ovome pripada potpun i bitak, on jest, dok onaj nikad nije, nego uvijek postaje. U tom se sastoji Platonov idea-

lizam, da svijet u jezgri svojoj nije tvaran, nego duhovan. Iskustveni se svijet, koji je čovjeku bliz i shvatljiv, pomiče u carstvo sjena, a otkriva se novi svijet zbilje, nedosežan oku i uhu, shvatljiv jedino umu. Misao, kao slika svijeta, postaje svijet, a svijet slika misli. No iskustveni se svijet silom jasnoće svoje opire tome, da mu se otme bitak, i ne prepušta bez borbe mjesto svoje carstvu praznih oblika idejnih. Platon se neprestano bori — to podaje njegovu sustavu života, — s dualizmom, ali ga neprevladava posvema. I protiv volje mora iskustvenome svijetu da popušta, jer ako se snagom uma svojega i uzdigao nad iskustveni svijet, u jednom nije mogao da prevlada grčku narav. U jednom pogledu, koji se nikakom spoznajnom teorijom ne da odstraniti, taj prividni svijet nadmašuje idejno carstvo: na njemu umjetnički pogled duha može da se smiri u umjetničkom užitku, jer je taj svijet prividan doduše, ali zoran. Ako je dakle onaj samo umom shvaćeni svijet idejā imao da zadovolji i umjetničkim težnjama grčke duše, morao je poprimiti konkretne oblike: i de ja k a o l o g i č k i p o j a m m o r a l a j e p o s t a t i b i ē, k o j e n e g d j e j e s t i m o ţ e s e z r e t i. Tako se Platonu name-tala misao, da ideje hipostazira (da ih zamisli kao bića) i da ih stavi u neki kraj, gdje će ih um gledati. Ovaj je m i s a o n i k r a j pjesnička zamisao umjetnika Platona, koji sliku svijeta i života maštom ispunjava, gdje ga um iznevjeri. Ovaj dakle misaoni kraj, veli se u „Fedru“,²³ nije nijedan pjesnik opjevao niti će ga opjevati dostojno. „On je evo ovakav — ja naiće moram pokušati istinu reći, osobito gdje o istini samoj govorim. Bezbojno i bezlično i nevidljivo biće svega vidljivo je jedino vodiču duše, umu. Do njega mjesto ima rod pravih znanosti, ali kako se božanski duh okrepljuje čistim umom i znanosću, i duh duše, koja želi prihvatići, što joj dolikuje, veseli se, kad od vremena do vremena vidi bitak i gledajući istinu okrepljuje se i dobro joj je, dok je gibanje u krugu ($\pi\epsilon\pi\phi\phi\dot{\alpha}$) ne odnese na predajašnje mjesto. U tom dakle putovanju gleda pravednost samu, vidi razboritost, vidi i znanost, ne onu, koja ima postanje, niti koja je drukčija prenua drukčijim, kako ih zovemo, predmetima zbiljskim, nego prava znanost o onome, što u istinu jest zbiljsko. I vidjevši sve ostalo u istinu što postoji i okreplivši se — zalazi opet u unutrašnjost neba i vraća se kući“.

Zorni pojmovi — lijepa istina.

Ideje su ne samo ostvarena istina, nego i utjelovljena ljepota: one su čisti sjajni duhovni likovi. *S p o z n a v a t i i s t i n u i s t o j e, š t o g l e d a t i l j e p o t u.*²⁴ Od svih nastojanja mora čovjek ići za spoznajom, da vidi ljepotu znanja. No kako se estetski karakter znanja ne nadaje sam od sebe, valjalo ga je dokazati. Da to postigne, isključuje Platon iz estetskoga područja osjetnu nasladu, te luči ljepotu od osjetne ugode i koristi. On oslobadja ljepotu od sve tvarnosti, da se uzmogne razumjeti ljepota idejnih oblika. On pokazuje, da nije svako čuvstvo ugode vezano na blagotu i korist, i da primjerice s gledanjem lijepa predmeta nije nužno skopčana želja za njim ni žalost, ako ga ne imamo. U kratko: ide se na to, da se dokaže, kako ima i nepomućena, bezbolna, čista ugoda. Razgovarajući s Protarhom navodi Sokrat u „Filebu“ ovakove nepomućene ugode, a medju njima i ugodu od nauke.²⁵

Sokrat: Uz one, koji vele, da je svaka ugoda samo prestanak neugode, ne mogu pristati, nego, kako rekoh, to uzimam ili samo kao potvrdu, da ima nekih prividnih naslada, koje nijesu prave i da se mnoge druge čine velikima, ali su skopčane s neugodama i prestankom boli najvećih u poteškoćama tijela i duše.

Protarh: Ako bi dakle tko uzimao, da ima i pravih ugoda, da li bi pravo studio?

Sokrat: To su one, koje se tiču bojā, što se lijepima drže, i glasova i većina onih, koji se tiču mirisa i one od glasova i sve, što uzrokuje jedva osjetljivo i bezbolno trebanje, te podaje osjetljivo i ugodno zadovoljenje bez neugode.

Protarh: Kako je to opet kazano, Sokrate?

Sokrat: Baš nije odmah jasno, što velim, treba da kušam razjasniti. Ne ču ti kušati, kako bi većina mislila, razjasniti na ljepoti likova n. pr. živih bića ili nekih slika, nego uzevši — veli moje razjašnjenje — nešto ravno i zavojito i ovim sredstvima nastale plohe i tjelesa i kutovi, ako me razumiješ. To velim, da nije lijepo poradi neke svrhe, kao druge stvari, nego uvjek je lijepo samo po sebi i ima u sebi ugodu, koja nema ništa zajedničko s razdraživanjem. I boje su na taj način lijepe i imadu svoju ugodu. Razumijemo li sad ili ne?

Protarh: Nastojim, Sokrate, a i ti nastoj još jasnije govoriti.

Sokrat: Velim i za glasove one izgladjene i jasne, koji daju čisti napjев, da nijesu lijepi rad drugoga čega, nego sami rad sebe i da uz njih ide prirodjeno im milje.

Protarh: Jest, doista tako.

Sokrat: Naslada na mirisima manje je od svih božanska, ali da im se ipak ne mora nužno pridružiti bol, gdjegod i na čemu god nastane, to tvrdim protiv ovih. Nego ako me razumiješ: ove dvije vrsti ugoda uzmimo čistu i nečistu.

Protarh: Razumijem.

Sokrat: K ovima dodajmo još u g o d u o d n a u k e , ako nam se čini, da one nemaju uza se glad za znanjem niti iz gladi za znanjem ne nastaje isprvice neugoda.

Protarh: Mislim tako.

Milje od nauke — veli se dalje — nije za sve, nego samo neki ga osjećaju, za to i ne mogu svi doći do estetske spoznaje ideja. Utjecaj ove misli vidjet će se kasnije u „Državi“.

Sustav ideja i ideja dobrote.

Ideje u misaonom prostoru nijesu porazbacani likovi ni samo jedne do drugih, nego u sustavu poredani oblici, gdje se uzdiže jedna nad drugu, a sve smjeraju k vrhuncu svojemu, k ideji d o b r o t e . U tom se odnošaju svih k ideji dobrote odrazio etički značaj umovanja Platonova, koje i nije drugo nego neprestano i snažno teženje za dobrotom. Misao o tom sustavu ideja tek je kasnije nastala u Platona. Logički sustav pojmove postaje carstvo ideja, koje sve više poprima značenje idejalne prirode. S tim je u svezi, da je Platon kasnije promijenio i nauku svoju o idejama u toliko, te ne drži, da ima o svem ideja, nego samo o prirodnim oblicima i matematičkim odnošajima njihovim u jednu ruku i o onome, što ima, kao n. pr. ljepota i dobrotu, neku v r i - j e d n o s t .²⁶

Ideje uzroci pojavnoga svijeta. Ideje i svijet tvari.

Kad je Platon jednom odijelio duhovni svijet ideja od svijeta tvari, nastaje za nj pitanje, u kakovu odnošaju stoe ta dva svijeta. Kako stoe ideje prema pojedinim iskustvenim predmetima? Kao

obićeni logički pojmovi oni su prema mnoštvu iskustvenih predmeta jedinstvo, prema promjenljivosti i stalnosti, prema bivanju bitak. Istovrsni predmeti imadudijela naideji, koja njihovu vrst označuje, tako ljudi na ideji čovjeka, konji na ideji konja. No ljudi se medjusobno razlikuju, a i konji medjusobno i veličinom i jačinom, bojom vlasni odnosno dlake i sve ostalo na taj način; potrebno je dakle, da imadu dijela i na idejama o tome tako, te sva svojstva iskustvenim predmetima dolaze posudjelovanju na ovoj ili onoj ideji; mijenjanje njihovo je odilaženje nekih i dolaženje drugih ideja. Ideje dakle nijesu ukočene i mrtve, nego žive, miču se, dolaze i odilaze i čine, da iskustvene stvari postaju.

„Pokušat ću, da ti razložim pojam uzroka, kojim sam se bavio, te se vraćam na ono uvijek govoreno i polazim od onud, uzimajući, da ima nešto o sebi lijepo i dobro i veliko i drugo takovo. — Razmotri dakle, reče Sokrat, redom na onome, ako jednako misliš kao i ja. Meni se naime čini, ako osim one ljepote same ima lijepih predmeta, da nijesu ni po čemu lijepi, nego po tome, što imaju dijela na onoj ljepoti. I sve tako velim.

— Dopuštam, da je tako, reče Keb.

I tako, reče Sokrat, ne mogu više shvatiti one druge mudre uzroke; već ako mi tko kaže, da je nešto lijepo zato, jer ima živu boju ili oblik ili drugo što takovo, onda sve drugo puštam na stranu, jer me samo smućuje, i držim se jednostavno i naprsto možda i jednostrano svojega mnijenja, da nista ne čini onaj predmet lijepim, nego baš ljepota sama ili nazornost ili zajedništvo one ljepote, otukdugod i kakogod pristupila k njemu. Tako sam posve uvjeren, da po ljepoti sve lijepo nastaje lijepim. To mi se čini najsigurnije odgovoriti i sebi i svakomu i držeći se toga mislim, da ne ću nikada posrnuti, nego da sam siguran i da mogu i sebi i svakome odgovoriti, da sve lijepo tek po ljepoti nastaje lijepim. Misliš li i ti tako?“

— Da, mislim.

„I po veličini veliko postaje velikim i veće još većim, i po malešnosti manje još manjim.

— Da.

„Ideje su dakle u z r o c i, zašto je koja stvar kakova.²⁷ Po njihovu sudioništvovanju postaje lijepa i ružna, velika ili mala i na ovaj način sve drugo. Kako se god ovo činilo jednostavno, Platon je zanemario označiti, k a k o sebi pomišlja to sudioništvovanje; to mu već Aristotel s pravom prigovara. Kao idealni oblici stvari stoje ideje prema njima kao u z o r i prema slikama, koje ih nikada ne dosižu posvema: stvari su samo nalik na ideje, stoga i nemaju bitak u onoj mjeri, u kojoj ga imadu ideje. Sve tvarno ima dijela ne samo na bitku nego i na nebitku, koji je prazni prostor, neodredjena tvar i poradi toga dijela sve je tvarno manje vrijedno od ideja.

Ideje zakoni predmeta i pojava.

U određenju ovoga odnosa, da su ideje prema pojedinim stvarima kao uzori, pokazuje se njihovo pravo bivstvo. One su po svojem postanju logički pojmovi, jer samo put spoznaje vodi do njih, ali one nijesu s a m o logički pojmovi. Sva Platonova težnja ide na ono, što jest. I ne misleći poreći svaku zbilju tvarnomu svijetu, ne može se on zadovoljiti sa spoznajom p o j e d i n i h predmeta i njihovih promjena: njegova spoznaja ide na o p ē c n o s t. Predodžba o nekom predmetu je promjenljiva i prema subjektu i prema njegovu stanovištu, ona je nešto neodredjeno, što se svaki čas mijenja. Tko će ovakovo znanje držati znanjem? Ili što može biti cilj znanosti osnovane na ovome znanju, nego o p i s i v a n j e predmeta i pojava. Platon ne će ovakovu opisnu znanost, ona može biti vještina i spretnost, može se vježbom usavršiti, ali nije nauka. Znanost mora podati znanje ne o pojedinim predmetima, ne o pojedinom bivanju u svim mu potankostima, nego o p ē c n e o b l i k e predmeta i pojava, kao uzroke svih pojedinačnih predmeta i pojava u njima i na njima. Ideje su općni zakoni predmeta i pojava. Da u Platona dolaze i zakoni predmeta, nije nipošto čudno: misao, da je svaki predmet skup pojava, tečevina je kasnjega umovanja. Ako dakle današnja prirodna nauka poznae samo zakone pojava, u Platonovoj filozofiji posve prirodno dolaze i zakoni stvari, ali druge razlike između ideja i prirodnih zakona nema: prirodni zakoni danas nijesu nego „ideje“ — općeni oblici bivanja. Ni tome se nije

čuditi, da je Platon idejama pripisao posebni bitak odlučen od pojave. Ne valja smetnuti ovđe s uma utjecaj pitagorovačke škole, koja je opreku oblika i tvari stvorila i stavila oblike nad stvari; ne valja zaboraviti utjecaj religioznoga i čudorednoga mišljenja, koje je zakon stavilo daleko nad pojedinca u „vječni eter“. A zar je danas obično mišljenje u tom napredovalo? Ne drži li se i danas često, da su zakoni prirodni kao neki prazni oblici, u koje sve pojavno bivanje ulazi? Ne drži li obično mišljenje zakone kao nešto više n a d pojavama, nešto, što je uzrok svemu bivanju, kako jest? Prirodni zakoni, koji nijesu drugo nego apstrakcija od istovrsnih pojava, često se pomisljavaju kao sile izvan pojava. Ali bivanje ne biva silom, i ako kažemo, da nešto nužno nastaje, ne valja misliti na neko biće, koje tu nuždu u pojavnim bivanjem unosi. Sile i zakoni nijesu izvan stvari, nego u njima. A ipak često vclimo, da se po nekim stalnim zakonima ravna sve bivanje u svijetu, mjesto da kažemo, da sve bivanje ide u nekim stalnim oblicima. Ne govori li se često i o nepromjenljivosti tih zakona i vječnosti? Ili zar se može reći, da su Platonove ideje više ukocene i nepomične od tih zakona? Platon je tražio u z r o k ē b i v a n j a. Njegovo je idejno carstvo osnovni nacrt svemirskoga reda, i koliko je općenost formalna, toliko su i ideje forme bez odredjena sadržaja, ali ne manje od naših prirodnih zakona. I kao što prirodoslovac staje tek, kad je našao tu općenost, jer tek onda je, drži, postigao z n a n j e o svijetu, tako je i Platon držao, da je na cilju umnoga teženja, kad spozna ideje. I naša prirodna spoznaja drži, da je b i v s t v o s v i j e t a i z r a ž e n u o u z a k o n i m a i da su ovi zakoni bitak u bivanju prirodnog; promjene na stvarima tumače se utjecajem zakona na njih, što nije drugo nego Platonovo „sudioništvovanje“ ideje na njima. Platon je kao i današnji svaki istraživatelj uvjeren, da se svijet bivanja mora svesti na neke stalne osnove, na „svijet bitka“, a razlika je izmedju njih samo u tom, da ih Platon misli naći čistim umovanjem (i ne misleći o psihologiskoj mogućnosti toga umovanja) u zornim pojmovima, dok mi držimo, da bez iskustva nema spoznaje o svijetu.

Što je pak Platon ideje učinio bićima, svijetom o sebi, uzrok je to, što odnošaj općenitosti prema pojedinosti nije mogao drugačije zamisliti nego kao oblik, što ga pojedinost poprima. Po nje-

govu mišljenju (koje je i danas još nije nemoguće) ideje kao općeni oblici bivanja u prirodi imadu bitak prije pojedinosti (*universale ante res*) ; da nije zašao u skrajnji racionalizam, bio bi ideje bar u logičkom pogledu shvatio kao općenosti, koje stječemo po opažanju pojedinosti (*universale post rem*), otkud bi ga vodio put k Aristotelovoj misli, da se oblik ne da odijeliti od tvari, da su zakoni *u* prirodi, a ne *nad* njom, da dakle općenost u svakoj pojedinosti određuje bivstvo (*universale in re*). Racionalizam mu nije dao, da spoznaju tih oblika traži u prirodi, nego nad njom. To je opet učinilo, te se i u historijskom prosudjivanju isticao ponajviše i jednostrano logički karakter Platonovih ideja, zašto su se više držale više običenim općenim pojmovima nego osnovnim oblicima prirodnoga bivanja, kako se spoznaje u pojmu.

Predodžbe su neodredjena i promjenljiva bezlična gradja; njeni su dijelovi vezani slabim vezom, te se mjesto jednih lako urinu drugi. Za to ima o svakom predmetu mnogo predodžbi. One nijesu nikada dovršene, neprestano se mijenjaju i nastaju: *to je Logički svijet bivanja*. Sasvim je drunkčiji pojam. Iz njega je nestalo sve neodredjenosti, promjenljivosti i bezličnosti, njegovi su dijelovi čvrsto vezani u zaokruženu cjelinu, iz koje se niti može ništa ispasti, niti što pristupiti u nju. Pojam je jedan i ne mijenja se, on je *logički svijet bitka*. Po čem je dobio on tu stalnost? Po ograničenju, rekao bi Platon. U njem je mnoštvo i neodredjenost mnijenja postalo jedinstvo i odredjenost znanja. Ovo ograničenje ne oduzima mu život, nego mu upravo podaje bitak.

Četiri počela svega, što jest: ograničenost i neograničenost, pojavna stvar i urok.

Predodžba je pojam u bivanju, pojam je prododžba u bitku. Ovo je ograničenje i osnov ljepote, koja je umjerje i sklad, u sredini između velikoga i maloga, žestokoga i slaboga, čestoga i rijetkoga. Bezličnost i prekomjernost spada u područje neodredjenosti i nemilja. Po ograničenju postaje bitak 1 lijep: *bivanje svijeta ide u lijepim oblicima*. Prijedje li se od logičkoga značenja ideje na njeno realno značenje, i tujče se ona naći kao princip oganičenja, zakonitosti i reda.

U svijetu ima neograničena, bezlična tvar i neizmjeran prazni prostor. Ali što je taj prostor i tvar u cijelini, nerazlučeni, u bezmjeru svome? Tko ih može spoznati? Oni su nebitak, ne jer su tobože ništa, nego jer su u neodredjenosti svojoj nedosežni spoznaji; nebitak se njihov sastoji u neodredjenosti bitka, a samo određeni bitak pravi je bitak i može se spoznati. Kad se prazni prostor i bezlika stvar sastave, onda poprimajući oblik postaju od njih pojedini predmeti. Neograničenost jedna prelazi u mnoštvo ograničenosti, nebitak prelazi u bitak i to je postanje. Neograničenost vremena, kad se odredi, daje godišnje doba; neodredjenost glasova, kad se odredi satvara glazbu. I sve drugo tako. Ovo odredjenje neodredjenosti pomišlja Platon kao miješanje dva ju počela: neograničenosti s ograničenošću, te o njihovu medjusobnom omjeru ovise narav i vrijednost svega pojedinoga.

Sokrat: Ne stvara li u bolestima valjano sudioništvovanje ovih narav zdravlja?

Protarh: Svakako.

Sokrat: I ako u visoko i duboko i brzo i sporo, što je neodredjeno, ovo isto (valjano sudioništvovanje) dodje, čini ih odredjenima (ograničenima) te svu glazbu najsavršenije satvara?

Protarh: Vrlo lijepo.

Sokrat: I u studen i zadušljivu vrućinu ako dodje, oduzima im sve prekomjerno i neograničeno, te ih čini primjerenima i ujedno umjerenima.

Protarh: Što bi drugo?

Sokrat: Ne dolaze li otud i godišnje doba i sve, što je lijepo, kad se sastavlja beskonačno i neograničeno s ovim što ima u sebi ograničenje?

Protarh: Kako ne?

Sokrat:: I silu primjera neću da napominjem, kao što je ljepota i snaga, zdravlje i drugo u dušama vrlo mnogo i vrlo lijepo. Jer objest valjda i zloču svakovrsnu vidjela je božica, lijepi Filebe, da u njima nema granice ni nasladama ni zadovoljenju, te je u njih stavila kao ograničenje zakon i red; i ti si još rekao, da ona ubija, a ja velim baš naprotiv, da uždržava.²⁸

Odredjenost je princip bitka, postojanja i stvaranja, neodredjenost princip nebitka i nestajanja i razaranja; ona prva pripada idejama o sebi, ova druga tvari o sebi. U pojedinim predmetima čas prevlada odredjenost neodredjeniju tvar, čas opet neodredjenost odredjeni oblik: u borbi odredjenosti s neodredjenosti nastaje sve i nestaje. Empedoklova ljubav i mržnja, Heraklitova borba i put prema gore i dolje sve to se u Platona sastavlja s pitagorovačkim principom odredjenosti i neodredjenosti, da protumači odnošaj bitka i bivanja.

Neodredjena tvar u jednom času teži da od nebitka k bitku prijedje. Poprimajući oblik dobiva dijela na trajnosti i nepromjenljivosti ideje: pred nama iz bezlične gradje nastaje kuća, iz nerazlučene zemlje podiže se bilje i poprima (relativno) postojane oblike. No tvar od iskona bezredna ne može se podrediti ni zakonu ni redu: tišti je čvrsti oblik, što je veže. Jedva što se dakle neograničenost ograničila, jedva se jedan dio iz neizmjerne tvari izlučio, već ga opet vuče težnja naravi natrag u neograničenost. Što je postojalo, i opet nestaje. Nestajanje i propadanje je prijelaz iz stanja ograničenosti, sklada i reda u stanje neograničenosti, neodredjene pomiješanosti, ono je težnja k nebitku. Ništa ne propada posvema, ali se sve vraća iz bitka u nebitak. Po ideji dobiva tvar ograničeni bitak, te nastaju pojedini manje više trajni predmeti, po ideji se i održavaju, ostaju, što jesu: čim iz njih nestaje ideje, što znači, da je nestalo iz njih njima primjerena uredjenja njihova zakona i reda, njihove unutrašnje ljepote, rastvaraju se i raspadaju i gube se u neodredjenoj, pomiješanoj neograničenoj tvari. Poradi težnje k prvotnomu stanju tvari ne mogu tvarni oblici postići nikada potpuni bitak: oni ga imadu samo za neko vrijeme, dok sastav dijelova njihovih zadovoljava nekomu zakonu, — Platon bi rekao, dok imadu dijela na ideji. Po svojem ljepotnom obilježju unosi ideja u neodredjenu i neograničenu tvar sklad, primjereno, a to opet sačinjava njezinu valjanost i dobrotu. Svako dakle miješanje postaje valjano, ako odgovara zahtjevu mjere, unutrašnjega sklada i istinitosti. Neograničena tvar i prazni prostor prelaze iz nebitka u bitak tako, da se ograniče primajući oblik; od toga dvoga nastaje iskustvena stvar u pojavnom bitku, a o načinu miješanja (dakle i opet nekom obliku) ovisi unutrašnja joj vri-

jednost, stalnost i trajnost: ovaj unutarnji sklad kao pravi prema naravi stvari omjer ograničenosti i neograničenosti za pravo je uzrok pojedinačnoga bitka — i tako se dobivaju četiri počela svega, što postoji.

„Četiri su počela svega bitka ograničenost i neograničenost i zajedničko (iskustvena stvar) i pojam uzroka, koji je četvrt u njima.“²⁹

Dobrota kao posljednji uzrok.

Posljednji je uzrok bitka valjanost, dobrota, koja svakoj stvari dolazi od ljepote i skladna unutarnjega joj uredjenja: bitak nije samo lijep nego i dobar, dobar upravo po tom, što je lijep i skladan.

Sokrat: Za sve miješanje nije teško uvidjeti uzrok, poradi kojega neko nastaje vrlo vrijedno, ili posve nevrijedno.

Protarh: Kako govorиш?

Sokrat: Ta to zna svaki čovjek.

Protarh: Što to?

Sokrat: Kojegod miješanje nema mjere i umjerenja prirodnoga, svako nužno kvari ono, što se miješa, i ponajprije sebe; jer to nije miješanje, nego je za sve, gdje jest, u istinu svaki put nekakova nepomiješana slučajna slučenina.

Protarh: Doista.

Sokrat: Ali sad nam opet bivstvo dobra nestade u prirodilije pa, mjera i sklad svuda nam postaje ljepota i vrlina.

Protarh: Svakako.

Sokrat: I istina je, velimo, u ovoj mješavini pomiješana.

Protarh: Svakako.

Sokrat: Ako dakle ne možemo dobrotu uhvatiti u jednom obliku, u trićemo je uhvatiti, u ljepoti skladu i istini, i reći, da nju kao jednu s pravom možemo držati uzrokom onoga, što jest u miješanju i da je radinje kao dobre i ono postalo dobro.

Protarh: Posve pravo.

. . . *Ideje konstruktivni teleologiski principi.*

U valjanom je dakle spoju, u istinitosti dobrota, u dobroti je održanje: bitak je lijep, a lijepota je dobra. Svaka se stvar održaje, ako su članovi njezini u valjanome omjeru sastavljeni, ako jedni u njoj ne uništaju druge i ne ukidaju djelovanje drugih, nego se slažu kao valjane misli. Ova valjana sastavljenost ne može biti posljedak slučaja.

Sokrat: Hoćemo li reći, Protarhe, da u svem, što se zove svemir, vlada sila nerazuma slučaja, kako se što desi, ili ćemo nasuprot reći, kako su rekli i naši predci, da vlada neki um i razbor, koji sve čudno reda?

Protarh: Čudni Sokrate, ništa nije zajedničko ovim dvjema mislima: Što naime sad veliš, ne čini mi se ni pobožno reći, nego valja kazati, da um sve vlada, tko vidi svijet i sunce i mjesec i zvijezde i svu ophodnju njihovu i nikad ne bih drugčije ni rekao ni mislio.³⁰

Platon očito zabacuje atomistički mehanizam, a ne samo jer mu se čini, da se ne da dovesti u sklad i s čudorednim i religioznim mišljenjem (— Protarh govori o bezbožnosti te misli —), nego i za to, jer mu se čini nemoguće, da ostvarenje ideje u svijetu, ostvarenje zakona i reda nastane iz pukoga gibanja po nuždi. On za to zabacuje i tumačenje posljedica iz uzroka. Što se zovu tvorni uzroci (*causae efficientes*), ne mogu da podadu objašnjenje, zašto je nešto nestalo. To je bivanje u neizmjernost, bez određena cilja, to su djelovanja, a ne zna se, čemu. Pitanje: zašto je što? mogu konačno riješiti samo svršni uzroci (*causae finales*). Uzrok, koji ne pokazuje na svrhu, nije pravi uzrok.³¹

Bivanje je dakle razumljivo samo iz svrhe njegove. Prislanjajući se uz Anaksagoru prihvajač Platon teleologijisko tumačenje svijeta: ideje nijesu samo uzori svjetskoga bivanja nego i njihov cilj. Konačni cilj svega bivanja je dobrota u velikom i malom, dobrota kao unutrašnja uređenost, po kojoj se sve održaje, po čem imadu život i bitak ne samo stvari, nego i ideje. Ona je najopćeniji zakon svemira, na kojem se hrane svi ostali zakoni i na kojega djelovanje valja konačno svesti sav red u svijetu. Kao

sunce, što zemlji podaje ne samo toplinu nego, stvara i život i unapredjuje rastenje i razvijanje, tako ideja dobrote podržaje sve i hrani, a i u carstvu ideja k njoj sve teži i po njoj sve dobiva vrijednost. Ona je posljednji razlog bitka i po tom posljednji cilj spoznaje.³²

Svjetska duša.

Ideja dobra zauzima prema ostalim idejama osobiti položaj, po kojem dobiva i posebno ime: ona je božanstvo. No značaj njezin u carstvu ideja ne dopušta je pomicati kao osobno božanstvo: ona je samo općena svrhovitost prirode, umnost u svijetu, duša svjetska. Kao duša što pokreće tijelo, tako se drži, da mora i sav svijet imati nekoga upravitelja. Svrhovitost njegova traži neki kraljevski um, uma pak nema bez duše, mora da je dakle u svijetu kraljevska neka duša, koja je princip života u svijetu, kao duša u tijelu.³³ Da, što više, kao vatra zemaljska što se hrani od ognja svemirskoga, tako i duša ljudska vuče svoje postanje, dobiva snagu i život od ove vaspione duše, jer kad ne bi bilo ove, otkud bi postajale ljudske duše? Oduhovljenje svemira posljedak je teologičkog shvatanja i razvojni završetak Platonove nauke o idejama, po kojem dolazi u doticaj sa svom predjašnjom filozofijom. *Zakon svijeta na njegov je bitak, njegova istina, ljeputa i dobrota, njegova duša.*

Tu je granica, gdje Platonova nauka prelazi u religiju, granica, gdje prestaje nauka i počinje priča, u kojoj se Platon prislonio uz orsičko-pitagorovačku nauku. Da dubokomu vjerskomu čuvstvu Platonovu nije moglo zadovoljiti ono filozofske neosobno božanstvo, razumljivo je; jaka čudoredna osobnost Platonova tražila je čudorednoga osobnoga boga. Zahtjevi srca vode ga preko zahtjevauma: čudoredno i religiozno čuvstvo prevladava kozmički panteizam. Prijelaz od neosobnoga božanstva k osobnomu bio je osnovan već u tom, što se svjetska duša i božanstvo ipak ne pokriva posve. Na početku razvoja svjetskoga ne može stajati neosobna svjetska duša, nego osobni stvarač, od kojega svijet (kozmos) dobiva dušu. Timej izvodi u priči, kako je bog stvoritelj (demiurg) svijet satvorio gledajući ideje i služeći se njima

kao uzorima učinio oblike svega i sposobnosti. Tvarni je dakle svijet slika onih bestjelesnih oblika.³⁴ On je zato i najbolji i najljepši. Ipak ni ljepotom ni dobrotom ne dosije uzore svoje, jer se stvar, koja je prije bila u neuredjenosti, opire redu i skladu, opire se zakonu i teži natrag u prvotno stanje, sav svijet ima težnju k propadanju. Tvar samu nije stvoritelj stvorio, ona je vječna. Ova misao očito podsjeća na mitski kaos. Uvjet za nastanak tvarnoga svijeta je prazni prostor, u kojem se sve bivanje dogadja, koji u sebi prima tjelesa, koji ih upravo oblikuje, lučeci kaotičnu tvar u dijelove.³⁵ Svijet ideja je neprostorno carstvo, svijet iskustvenih stvari je ideja u prostoru, misao u rasežnosti, utvarium. Tvar je od početka neuredjena; bez svrhe i cilja bez sklada i reda leže u nerazlučnoj tvari sposobnosti i sile, uništjući se medjusobno. Tvar je mrtva i bezumna. Tek kad u nju dodje red i sklad, kad zakon pritodni počinje lučiti u njoj dijelove, onda dolazi u nju svrha i cilj, dolazi u nju um i život. Sa stvorenjem svijeta nastaje i svjetska duša kao principuma, života i gibanja u svijetu.

U red ovih misli spada i ono, što Platon govori o postanju duše i njezinom životu poslije smrti. U početku stvorio je stvorac ograničeni broj duša: bilo ih je, koliko je zvijezda na nebnu. Svakoj duši jedna je zvijezda nebeski stan, otkud gleda dogadjanje u svijetu. Kadikad zalazi u „nadubesje“, gdje zrije ideje. Iza odredjena vremena valja joj poći u svijet, i to ponajprije u ljudsko tijelo. O životu ovdje ovisi, hoće li se po smrti čovjekovoj smiriti, ili će morati poći u druga tjelesa, ali ne samo ljudska nego i nižih bića, da u njima okaje svoj predjašnji život.

U „Timeju“ podaje Platon svoje misli o prirodi. Mitsu oblik toga dijaloga pokazuje, da ih ne drži znanjem, nego samo mnenjem. To je s njegova stanovišta i posve razumljivo. Mišljenje, čega se tiče, tome je srođno.³⁶ Tiče li se dakle onoga, što je i stalno, tad je jasno i neoborivo, tiče li se svijeta bivanja, nestalno je i nesigurno. Svoja razlaganja ove vrsti zove zato Platon vjerljatnim pričama i ne pripisuje im osobite vrijednosti. Doista „Timej“ po sadržaju ne podaje ništa novo i stoji prilično izvan kruga njegovih filozofiskih misli, po kojima je spoznaja pojava samih nemoguća. O nebitku nema spoznaje.

Psihologija. Dijelovi duše.

U užoj svczi sa spoznajno-teoretskim stanovištem stoji u „Timeju“ razlaganje, koje nas vodi u psihologiju Platonovu.

„Bogovi su okružili besmrtnu dušu tijelom i predali joj ga na upravljanje kao kola i stvoriše u njemu povrh toga drugu neku vrst duše, smrtnu, u kojoj su postavili strašne i nužne strasti: ponajprije nasladu, najveće dražilo na zlo, onda žalost, koja tjera dobro, onda srčanost i strah, dva luda (loša) savjetnika, napokon srdžbu, što se ne da pregovoriti, i zavodljivu nadu. Primješavši ovima nerazumnu varavost osjećala i na sve spremnu ljubav nužno sastaviše tako smrtni dio duše. Ali bojeći se okaljati božanski dio bez prijeke nužde odrediše napose od ovoga smrtnome dijelu stan, postavivši prijelaz šiju kao most i granicu izmedju glave i prsiju, da oboje bude rastavljeno. U prsima pak i u prsni oklop staviše smrtni dio duše i razlučiše i opet, jer se raspada u jedan bolji i lošiji dio, prsnu šupljinu trbušnom opnom kao muške i ženske stanove. Tako su dio duše, koji ima dijela na muževnosti i srčanosti, stavili bliže glavi, izmedju šije i trbušne opne, da slušajući um zajedno s njim snažno drže u stegi rod požuda, kad god ne bude slušao zapovijed, što s kule dolazi i od uma. Srcu su dakle, kao čvoru žila i izvoru krvi, što protječe sve udove, odredili mjesto čuvara. Da se naime ništa ni izvana ni iznutra nepravedno ne dogodi protiv duše, neka na zapovijed uma srce, čim uzavri bijes požuda, sve, što je u tijelu poslušno i čega se prijetnja prima, kroz one uske prolaze na sve strane propusti i tako najboljemu omogući, da sve upravlja. Protiv udaranja srca kod očekivanja strašnjih dogadjaja i protiv nastanka srdžbe, prije upoznavši, da će svako ovakovo rasplamsanje strasti djelovati kao vatra, izmislile pleter plućni, što ga usadiše u prsnu šupljinu, koji je bez krvi i mekan, kao spužva otvorima probušen, da uzimajući u sebe dah i napitak učini žar ohladjenjem blaži i snošljiviji.“

U onome dijelu duše naše, koji je požudan jela i pića i koji po prirodi tijela osjeća potrebu, odrediše mjesto izmedju opne trbušne i one, oko pupka što leži, granice, uredivši u ovom cijelom prostoru kao jasle za hranu tijela i prikovaše na ovo mjesto taj taki dio kao divlju zvijer, koja dakle, jer je čvrsto

vezana s nama, mora biti hranjena, ako hoće ljudski rod da postoji. Da pak uvijek na jaslama se hraneći i što dalje od vladara uma udaljena što manju buku uzrokuje i riku i da najbolji dio pusti u miru razmišljati o svem valjanom, za to mu odrediše ovdje mjesto.³⁷ Tu nastaju sanje i sjenoviti likovi, koji se preko ovoga dijela nameću duši.

Iza kako je Platon ocrtao umjetni sastav tijela ljudskoga, dovodi ga u svezu s radnjama duše. Dosljedno svojem spoznajno-teoretskomu stanovištu, gdje luči čisto umnu spoznaju od osjetne, dijeli dušu u dva dijela, razumni i nerazumni dio, kojima odgovaraju razni tjelesni organi. Odijeljeni spoznajni izvori traže odijeljene duševne sposobnosti u raznim dijelovima tijela. Nerazumno se dio još jednom dijeli u lošiji i bolji. U svem dakle ima duša tri dijela: umni, kojim spoznaje i upravlja, voljni, kojim utječe na tijelo i u izvanjski svijet, i pozredni dio, kojim osjeća i žudi.

Teško je reći, kako se ti dijelovi slažu s jedinstvom duše, Platon sam priznaje, da je teško pitanje, da li jednim dijelom spoznajemo, drugim (kako se vidi u „Državi“) dolazimo u strah, a trećim čutimo požudu, ili je duša svuda ista.³⁸ Čini se, da je za bivstvo duše držao umnost, po kojoj upravo postaje duša harmonija tijela. Um ostvaruje u tijelu ideju dobrote, on postavlja skladni odnosađ duše s tijelom i uzročnik je sklada medju dijelovima dušinim. Druga dva dijela nastaju joj od sveze s tijelom i pripadaju joj (po Timeju) samo, dok je u tijelu. Jedina umnost duše je besmrtna. U drugu ruku, kad (u „Fedonu“) uzima, da sudbina duše poslije smrti ovisi o načinu drugovanja s tijelom, očito je, da i u stanju poslije smrti mora imati sva tri dijela. Bit će, da je utjecaj vjerskih i čudorednih misli uzrok, zašto Platon nije dosljedno riješio to pitanje.

Medjusobno stoje dijelovi kao tri razna i odijeljena stupnja duševne djelatnosti. Zato se i bilju pripisuje duša, koliko imaju požudni dio, u kojem se očituje potrebovanje organizma za hranom; životinjama pripada povrh toga i voljni dio, umnost, je odluka čovjekova.

Besmrtnost duše.

Po svojem bivstvu duša je osnov življenju i gibanju. Ona nije ideja, ali je idejama srodnja: nevidljiva, nepromjenljiva, jedinstvena i po tom neumrla.

Prije dolaska u tijelo imala je čistu spoznaju ideja, sprijivši se s tijelom potamnjela joj je spoznaja, ali je posmatranje u svijetu sjeća na zrenu ljepotu ideja. Onda je obuzima čežnja i opet za onim svijetom lijepih oblika, ona se otima tijelu, koje joj nameće varave oblike i mutne sne: ne služeći se njim, nego koliko je najnužnije, postaje neovisna od požudnosti i osjetnosti, te prepustačujući se mišljenju samom još u tijelu može da postigne bar donekle čistu spoznaju ideja. Ovakova duša neokaljana i čista dolazi na drugi svijet, gdje joj je dalje živjeti boljim životom. Platon vjeruje u neumrlost duše, ona mu slijedi otud, što duša kao princip života ne može potpasti smrti, koja je negacija života. Po bivstvu dakle svojem ima dijela na carstvu ideja, dakle i na neumrlosti. Kako to Platonov Sokrat dokazuje i koji se konačni cilj životu postavlja u svezi s tim, pokazuje jasno ovaj odlomak iz „Fedona“.

„Uzmimo, reče Sokrat, ako hoćeš, dvije vrste svega, što jest, vidljivu i nevidljivu.

— Uzmimo, reče Keb.

„I da je nevidljiva uvijek jednaka, a vidljiva nikad ista.

— I to, reče, uzmimo.

„Ded dakle, reče onaj, jednoj od njih pripada naše tijelo, drugoj duša.

— Tako je, reče.

„Kojoj vrsti ćemo reći, da je sličnije tijelo i srodnije?

— Svakomu je očito, da vidljivoj.

A što je sa dušom? Je li vidljiva, ili nevidljiva?

— Ljudima, reče, nevidljiva, Sokrate.

„Pa mi i govorimo o onome, što je za ljudsku prirodu vidljivo ili možda ne? Zar ti koju drugu misliš?

— Da, ljudsku prirodu.

„Što ćemo dakle o duši reći? Je li vidljiva, ili ne? —

— Nije vidljiva.

„Dakle nevidljiva?

— Da . . .

„Više od tijela slična je duša nevidljivoj vrsti, a tijelo vidljivoj?

— Svakako, Sokrate.

„Nijesmo li već i to davno rekli, da duša, kad se u razmatranju služi tijelom ili po vidu ili po sluhu ili po drugom kojem osjećalu (jer to znači razmatrati pomoću tijela, pomoću osjećala), onda luta i smućuje se i koleba kao opojena, jer se toga drži.

— Svakako.

„A kad sama za sebe posmatra, uzdiže se k čistome i vječnome bitku besmrtnome, koji je uvijek isti, i jer mu je srodnina, uvijek ga se drži, kadgod je sama za se i kad joj je moguće, te prestaje lutati, i smjerajući na njega uvijek je ista, jer se njega lača. Ovo stanje duše zove se razumnost.

— Posvema, reče, lijepo govoriš i istinito, Sokrate.

„Kojoj dakle vrsti prema prije i sada rečenome sličnija je i srodnija duša?

— Mislim, Sokrate, da će svaki priznati po tvome razlaganju, pa i najnečovjekiji, da je uopće i posvema duša sličnija onoj vrsti, koja je uvijek ista.

„A tijelo?

— Onoj drugoj vrsti.

„Gledaj dakle i ovako, kad su duša i tijelo zajedno, priroda je odredila ovome, da služi i da bude upravljeno, onoj, da upravlja i gospoduje. I po tome koje ti se čini, da je slično božauskoj vrsti, koje smrtnoj? Ili zar ne misliš, da je božansko, što upravlja i vodi, a smrtno, što se upravlja i što služi?

— Da.

„Kojemu je dakle duša slična?“

— Jasno je, Sokrate, da je duša slična božanskoj, a tijelo smrtnoj vrsti.

„Vidi dakle, Kebe, — reče — da li nam po svemu rečenome slijedi, da je božanskome i besmrtnome i umnome najsličnija duša, da je jednoga oblika i da ne propada i da je uvijek ista, a ljudskome i smrtnome da je najsličnije tijelo, razna oblika, bezumno, uikad isto. Možemo li protiv toga što reći, Kebe, i nije li tako?

— Ne možemo.

„Što dakle? Kad je tome tako, ne dolikuje li se tijelu, da se raspadne, a duši da bude nerazrešiva ili bar gotovo nerazrešiva?“,

— Kako ne?

„Uvidjaš dakle, reče, kad umre čovjek, da se ni s vidljivim dijelom njegovim, što ga zovemo mrtvacem, i koji bi se morao razići, raspasti, to ne dogadja odmah, nego prilično dugo vremena ostaje, osobito, ako tko snažna tijela umre i u povoljno doba, A kad se tijelo stisne i kad bude osušeno, kao što se u Egiptu suši, ostaje gotovo na nedogledno vrijeme. Neki dijelovi tijela, sve ako ovo i struline, može se reći, ne propadaju, na pr. kosti i žile i drugo slično. Ili možda ne?“

— Da.

„Duša dakle nevidljiva, koja odlazi na onaj drugi svijet plemeniti, čisti, i nevidljivi, u pravi svijet duhova, k dobrome i k mudromu bogu (kamo će, ako bog da, i moja duša skoro poći), ova i ovakova duša, da se rasprši i propane, kako mnogi ljudi vele? Nipošto, dragi Kebe, nego je evo ovako: Ako ode čista, te ne odnese ništa tjelesno sa sobom, jer se nije nikad s voljom družila s tijelom u životu, nego ga izbjegavala i sama za sebe bila i nastojala uvijek oko toga, da bude za sebe — što znači, da je pravo umovala i u istinu se trsila, da lako umre — ili zar to možda ne znači trsiti se da umre?“

— Svakako.

„Ovakova dakle duša ne ide li u svijet, koji joj je sličan, božanski i besmrtni i razumni? ne postaje li, kad tamo dodje, sretna, riješena lutanja i bezumnosti i straha i žestokih strasti i drugih ljudskih zala, kako vele oni, koji su u tajne upućeni, u istinu provodeći život medju bogovima? Hoćemo li tako reći, Kebe, ili drugačije?

— Zeusa mi, reče Keb, tako ćemo reći.³⁹

S vrijednošću tvarnoga svijeta nužno je pala i vrijednost zemskoga života: smrt je postala poželjna. Kao labud što pred smrt pjeva — ne od žalosti, veli Platon, kako ljudi misle, jer nijedna ptica ne pjeva, kad je tužna, nego od veselja, tako i umni čovjek veseo polazi onkraj groba. Homerskoga je Grka svijet blijedih sjena napunjao grozotom i strahom, za Platonova je Sokrata mjesto novoga života. Umirući podsjeća ovaj Kritona, da žrtvuje Asklepiju pijetla, umirući Sokrat žrtvuje bogu — zdravlja.

Transcendentni čudoredni cilj. Teoretički idejal i praksa.

Tako je već bilo dano s naukom o idejama, da Platonov mudrac u teženju svojem i željenju prijedje prek ogrаницa zemskoga života, da dakle **cilj čudoredni postane — transcendentan**. Nauka o idejama lišila je ovaj svijet ljepote i snizivši ga na pričin prave zbilje, na odsjev pravoga sjaja idejnoga nestala je tim mogućnost, da se čovjek smiri u njem. Nije on više stalno boravište, na koje se čovjek-stanovnik svim srcem veže, od kojega se sa žalošću dijeli i k njemu iz dubine i mraka podzemskoga teži — nego je prijelazna stanica, na kojoj mu je počinuti samo za čas, jer ga nemir srca vuče k dalekome cilju. Čovjek je postao putnik na ovome svijetu, otkad su se mračne prostorije žalostnoga Hada rasvijetlile vedrim svjetлом i u njem sjenoviti likovi heroja grčkih primili život. Čudoredni ideal grčki od Pitagore i Sokrata, kojih se utjecaj u tom na Platona ne može previdjeti, sve više prelazi u transcendentno područje — vjere.

Čini se po „Fedonu“ i to, kao da će mu u tom novome svijetu transcendence nestati životna snaga i volja za djelovanje: da će se izgubiti u idejalu mističnoga posmatrača, kojega je pogled upravljen samo k duhovnome svijetu, kojega je život samo mišljenje. U idejnom je naime svijetu čudoredni idejal nužno poprimio neke elemente, koji čine, te će on jedva moći zadovoljiti zahtjevima zemskoga života. Jer ako i nije težnja k nadzemskomu cilju nužno skopčana s asketskim uništenjem tijela, najglavnija crta čudorednoga idejala ipak nije pozitivno očitovanje životne energije, nego negativno odvraćanje od svijeta zbilje. A zar se na tom idejalu mogla pridići moć i slava Atene? Može li je on iz nemoćna trzanja potaknuti na snažni rad? Može li u opće umirući Sokrat uliti života u obamrlo tijelo države atenske? U tom negativnom obliku očito nije mogao čudoredni idejal da zadovolji postavljenoj si zadaći.

Izmedju zahtjeva zemaljskoga života i zahtjeva transcendentnoga idejnoga carstva nastaje prijelom, u kojem se i čudorednost dijeli u višu i nižu: jedna je za one, koji se odijeliše od svijeta i njegovih naslada, ali i od zabluda tijela i koji se predaju čistome umovanju, — druga ublažena s obzirom na potrebe i zahtjeve

zemaljskoga života i za one, koji poradi nužne skrbi za tvarni dio ljudskoga bića ne mogu da postignu savršenstvo krije posna života. To sve odgovara posvema spoznajno-teoretskomu i metafizičkomu dualizmu i podaje Platonu mogućnost, da posreduje između života u mišljenju i života u djelovanju, napokon pristaje i posvema u aristokratske nazore Platonove kao čvrsti stup njegove na staleškom načelu zasnovane države.

Ideja dobra uzrok spoznanju i djelovanju. Mudrost jezgra kreposti.

U etici se Platonovo opaža ista borba, koja i u njegovoj metafizici: kao što se ondje neprestano bori s dualizmom i radi na približenju ideje k tvari, tako bi i ovdje rado, da prevlada negativni idejal životni, da približi idejalnoga posmatrača zbilji — dakako idejalno uredjenoj zbilji. Prema pretežno negativnomu čudorednomu idejalu u „Fedonu“ (i „Timeju“) stoji više pozitivni u „Državi“. Ideja dobra nije samo konačni cilj spoznaje nego i uvjet svemu valjanom djelovanju. Ona je uzrok svemu pravomu i lijepomu. U vidljivom svijetu rodila je sunce, u misaonom svijetu upravlja istinu i tko hoće pravo da radi i posebno i javno, mora i u nju da gleda.⁴⁰ Spoznaja Platonova dakle još nije puko spoznavanje zrenje božanskih ideja nego i stvaranje; ali idejal kontemplativnoga života nužna je posljedica precjenjivanja umne sposobnosti ljudskoga bića, i u intelektualistični životni nazor grčki morao doći taj idejal prije ili poslije. On se već pripravlja u Pitagorinoj školi i kod Sokrata, ulazi već u životni nazor Platonov i dobiva premoć u Aristotela. Što se dugo grčki nazor životni uspješno otimao, da primi u sebe ovaj idejal, leži upravo u osobitom obliku intelektualizma grčkoga: da um nije samo princip spoznavanja nego i djelovanja. To je posve prirodno za čudorednost, kojoj je uspjeh poglavito mjerilo. U razvoju čudorednoga ocjenjivanja pomalo se zanemaruje uspjeh, kao puki izvanjski faktor: ne o tom, što je polučio, nego o tom, što je tko mislio i htio, ovisi čudoredna vrijednost čovjeka. I na tom se stupnju još uvjek drži um glavnim i odlučnim faktorom pri činu: volja se posve podlaže umu, spoznaja je sama promeće u čin. Dalnjim razvojem um sve više zaostaje za voljnim i čutnim motivima; volja se oslobadaju i postaje umu ravno-

pravna; um nije više gospodar, nego samo savjetnik volje. Kad se to upoznalo, nestaje umu aktivitet: on ne utječe više na život neposredno, nego tek preko volje, koja se stavlja kao posrednica između spoznaje i čina. Tu se dijeli posve teorija od prakse, znanje od djelovanja.

U Platona se to još nije dogodilo: njemu je umna spoznaja još uvjek „nešto snažna, što vodi i upravlja, što stvara“, a „na daleko najvažniji i najljepši dio mudrosti je onaj na uređenje države i kućanstva upravljeni, koji nosi ime razboritosti i pravednosti.“⁴¹

Ove krepsti, koje su glavni stupovi narodne čudorednosti grčke, dakako u nauci o idejama postaju plemenitije i savršenije; životni se nazor grčki uspinje k svojemu vrhuncu. Krepst je više samo razboritost životna iz obzira na vlastitu blagotu. Ludom zove on razboritost, a ne krepšću, koja se stoji samo u tom, da se mijenja naslada za nasladu, strah za strah, kao veći novac za manji. Ova obična krepst samo je sjena prave krepsti, jer bez odredjena cilja ne unosi u život red, već se koleba od slučaja k slučaju. Mudrost je jedini novac, za koji valja sve ostalo zamijeniti;⁴² jer ako se cijela duša dade upravljati od težnje za mudrošću, onda ne će biti sama sa sobom u neskladu. Nesklad je zloča, bolest, sramota i nemoć duše, krepst je njezina ljepota, zdravlje, u kojem joj je najbolje. Krepst je sklad sposobnosti i sila u duši i tijelu.⁴³ „Po krepsti svaka stvar svoj posao dobro izvršuje.“⁴⁴ Po njoj svaki dio duše i svaki član velike zajednice radi, što njemu pristaje, zašto je od prirode određen i sposoban. Krepst je red života, kako su ideje red i zakon svemira. Ona je umnost u svijetu volje. Živjeti u osjetnoj nasladi znači prepustiti se tvari, koja teži na nered; krepst je unutrašnja uređenost, koja se prenosi činom u vanjštinu, ona je neprestano stvaranje ljepote i dobrote u svijetu i životu. U tom je pogledu ona mudrost, za koju valja sve ostalo zamijeniti, mudrost, koja u svijetu ostvaruje ideju.

Umnik nije samo najveći čudorednik nego i najbolji i naj-sposobniji djelatnik.

„Dragi Adejmante, veli Sokrat, tko u istinu svoje razmišljanje upravlja na ono, što jest, nema kada, da gleda na djelovanje ljudi i da se u prepirci s njima izlaže njihovoj zlovolji i

bijesu, nego upravljujući pogled i pažnju na neke uvijek stalne predmete, koji su uvijek jednaki i ne trpe i ne čine nepravdu međusobno, nego su svi u opće lijepo i razumno uredjeni — tko na to upravlja pogled, taj mora to oponašati i nastojati biti što sličniji. Ili misliš, da je moguće ne naslijedovati, čim se netko diveći bavi?“

— Nemoguće je, reče Adejmant.

„Budući dakle da se revnitelj mudrosti (filozof) bavi lijepo uredjenim i božanskim, i on će, koliko čovjek može, postati lijepo uredjen i božanski; pa ipak se to često spušta s vida.“

— Posvema je tako.

„Ako se dakle osjeća ponukan nastojati, što tamo vidi, o čudoredje ljudi u javnom i kućnom životu prenijeti, a ne samu sebe usavršiti, mišliš li, da će on postati loš stvaralač razboritosti i pravde i svake državne krepsti?“

— Nipošto ne mislim.⁴⁵

M u d r o s t je tako jezgra sve krepsti i za to najopćenija krepst, koja prema ostalima stoji kao umnost duše prema drugim joj sposobnostima. Primijenjena na dio voljni i požudni postaje ona h r a b r o s t i r a z b o r i t o s t. Ove dvije krepsti imaju ograničeno područje i posebnu zadaću, te su podredjene mudrosti.

Kako je mudrost najopćenija krepst, tako je p r a v e d n o s t o s n o v n i o b l i k⁴⁶ čudoredna djelovanja. Odredjenje njeno izvire iz nauke o idejama: po njoj sve neodređeno biva odredjeno, sve prekomjerno postaje umjereno. Ona i pojedinim krepstima određuje mjeru i opseg, kako im mudrost određuje sadržaj. I pojedincu postavlja ona granice i označuje mu djelokrug. U tom ograničenju stječe čovjek jasno znanje o tom, što mu je raditi. Pravednost dakle čini od besvršna i neredna djelovanja svrsi shodni i k jasnomu cilju upravljeni rad, skladajući one tri krepsti kao u akordu. Po njoj čovjek postaje uskladan (*ὅρμοσμένος*).

Etika i politika.

Etika se Platonova razvija zajedno s njegovom politikom. Općenost u opće ima u sustavu njegovu veću vrijednost od pojedinosti i gubi se pred njom. Svrha države postavlja se nad svrhe

pojedinčeve: individuum se posvema podredjuje zajednici i nestaje u njoj gotovo posvema. Individualna etika samo je put k socijalnoj. Država je veliki pojedinac, na kojem Platon misli naći sve i jednako kao u pojedinca. „Sve dolazi u državu od pojedinca.“⁴⁷ Ali se na njoj kao na velikome pojedincu lakše može razabrati, od kojih se dijelova sastoje i kakovih joj sposobnosti treba. Platon dakle u mislima gradeći⁴⁸ pojam države stavlja u nj ono, što misli, da joj treba, da bude valjano uredjena; onda sve ove oznake prenosi na pojedinca, pa ako ih nadje u njemu potvrđene, prihvaća ih i za državu, ako se pak na pojedincu po kaže što drugo, vraća se natrag k državi i ponovno traži. Individualna etika je dakle samo metodičko pomagalo za izgradjenje državne etike. Iz trvanja — kako veli Platon — pojedinca i države kao iz kamena vadi iskru; u tom trvenju nastaje pojam države, a u ovome se onda opet određuje zadaća pojedincu.⁴⁹

Država nastaje iz potrebe.

„Ali prva i najveća potreba je pribavljanju hrane, da jesmo i da živimo.

— Svakako.

„Druga je potreba: stan, treća odjeća i što je to ne slično.“
— Tako je.

„Ded dakle, kako će država zadovoljiti ovakovom pripravljanju; jedno je poljodjelac, drugo graditelj kuće, treće tkalac, pa i postolare dodajmo ili još kojega, koji za tijelo rade.“

— Posve dobro.

„Država se dakle sastoje bar od četiri ili pet ljudi, toliko ih je nužno.“

— Čini se.

„Što dakle? Treba li da svaki od njih svoj posao vrši svima na zajedničku korist: poljodjelac primjerice da pripravlja hranu za četiri i četverostruko vrijeme i trud da potroši za pripravljanje hrane, da je zajedno ima s drugima? Ili ne će tako, nego samo za sebe četvrtinu hrane pribaviti i u četvrtini vremena, a od ostalih tri četvrti potrošit će jednu na gradnju kuće, drugu na pravljenje odjeća, a treću na obuću i ne će da ima neprilika družeći se s drugima, nego će sam za sebe svoj posao obavljati.“

Adejmant reče: „Možda je, Sokrate, onako lakše, nego ovako.“

„Tako mi Zeusa, reče Sokrat, ne bi ni čudo bilo, jer ja vidim u tvojim riječima, da se ne rod i s v a k i s v a k o m e jednak, nego se razlikuju od prirode, svaki za obavljanje drugoga posla.“

„Što dakle, reče Sokrat, čini li ti se, da će bolje raditi, tko mnoge zanate obavlja, il tko samo jedan.“

— Samo jedan, reče Adejmant.

„I to je, mislim, jasno, kad tko propusti zgodu za koje djelo, da mu propada.“

— Jasno je.

„Što se mora učiniti, ne može čekati, dok bude imao onaj vremena, kojemu je obaviti, nego je nužno, da on za svojim poslom ide, ali ne samo prigodice.“

— Nužno je.

„Prema tome više će se učiniti i ljestve i bolje, kad bude jedan po svojoj prirodnoj sposobnosti i u pravo vrijeme jedno radio riješen ostalog posla.“

— Posvema je nužno.⁵⁰

Ne osvrćući se na to, da Platonu poradi intelektualizma nedostaje shvaćanje za prirodni razvoj države, te on zanemaruje važnost obitelji za postanje države; ne osvrćući se ni na to, da ishodišno stanje, što ga uzima za ishodište, nije nipošto prvočno, nego prepostavlja, neki raznijerno visoki stupanj kulture, zašto državu sastavljuju, upravo grade dogovorom ljudi, koji baš jedan drugoga trebaju — ne osvrćući se na sve to, pogledajmo, kako Platon dalje „gradi“ svoju državu.

Ponajprije se ne zadovoljava samo s nekoliko gradjana, nego ih treba mnogo: i službe moraju među njima biti podijeljene: tu treba ratara i obrtnika, trgovca i radnika i nadničara. Ova zdrava država, u kojoj se namiruju najjednostavnije potrebe, proširuje se u bujnu državu. Ljudi nijesu više zadovoljni običnim načinom života ni jednostavnim uredjenjem, nego traže umjetno pokućstvo, predmete od zlata i slonove kosti, te se razvija umjetni obrt; ljudi traže masti i poslastice, traže zabavu i umjetnost: tako dolaze u zdravu državu umjetnici i pjesnici i povrh svega — liječnici. Skoro će postati država premalena, trebat će voditi rat sa susjedima. Bez obzira na pitanje

o opravdanosti rata računa se s njim kao dogadjajem, koji će u razvoju države nastupiti i — cijela će država morati u rat.

Ipak se čini ova vojska premalo pouzdana, pa se zato postavlja u državi posebni stalež ratnika. Dok oni prvi privredjuju, ovaj drugi čuva i brani državu: onaj radi za požudni dio države, ovaj je njezin srčani dio. Potonjemu Platon posvećuje veliku pažnju i cijeni ga mnogo u državi svojoj.

Najveća vrijednost pripada staležu državnika (*arhontima*), što ga je Platon konstruirao, da upravlja i vodi grad, da zastupa umni dio države.

Platon polazi u svojoj državi od dva principa: prirodne nejednakosti ljudi i razdiobe posla prema prirodnoj sposobnosti. Sav se pak posao državni (prema psihologičkoj razdiobi) dijeli u tri dijela: privredu, obranu i upravljanje, i svakome pripada posebna krepst: prvomu razboritost, drugome hrabrost, a trećemu mudrost. Država postaje na isti način hrabra i razborita i mudra kao i pojedinac.

„Složili smo se — reče Sokrat — u tome, da su iste razlike u državi i jednake po broju, kao u pojedinca.“

— Jest tako, odgovori Glaukon. Nije dakle nužno, kako je država mudra i po čem, da je tako i po tom istom mudar i pojedinac.

— Kako ne?

„I po čem je hrabar pojedinac i kako, po tom je i država hrabra, i tako i u drugom svem, što se kreposti tiče, jednakovrijedi u obojem (— u pojedincu i u državi).“

— Nužno je.

„I pravedan, Glaukone, mislim, reći ćemo, da je čovjek na isti način, na koji je i država pravedna.“

— I to je posve nužno.

„Ali valjda nijesmo zaboravili, da je država po tom pravedna, ako svaki od ona tri razreda u njemu vrši svoj posao. I hrabrim zovemo svakoga pojedinca po tome djelu, kad srčanost njegova u ugodi i žalosti održaje, što je um odredio kao strašno, što li ne.

— Pravo doista, reče.

I mudrim po onome malome dijelu, koji u njemu vlada i zapovijeda, jer ima u sebi znanje o tome, što koristi i pojedincu i zajednici sastavljenoj od ona tri razreda.“

— Svakako.

„Što dakle? Ražboriti zvat ćemo ih po priateljstvu i slaganju njihovu, kad upravljač i ono dvoje upravljano jednakom drži, da umnost mora vladati i kad nijesu u zavadi.“

— Da, to je, reče, razboritost i pojedinca i države.

Osnov svim krepostima u državi kao i u pojedinca je pravednost. „Jer mi smo postavili i često rekli, ako se sjećaš, da svaki mora u gradu obavljati jedan dio poslova, kojemu je po prirodi najspasobniji.“

— Da, to smo rekli.

„To je dakle, dragoviću, rekoh ja, čini se, ako na svaki način biva, pravednost, da svaki svoje radi. A znaš li, po čemu to sudim?“

— Ne, ali govori, reče (Glaukon).

„Meni se čini, da osim onoga u gradu, što smo već razmislili, dakle osim umjerenosti i hrabrosti i mudrosti mora biti nešto, što svima onima podaje snagu, da postoje i da postoje dotle, dok je ono jedno u njima.“⁵¹

Vladari umnici — umnici vladari. Staleži.

Država je dakle pravedna, — ta misao slijedi iz ograničene određenosti oblika u idejnem carstvu, — ako svaki od ona tri razreda vrši posao, za koji je od prirode nadaren i određen. Ali ne samo osnovana na pravednosti nego i mudra mora biti država Platonova. „Ne dolikuje li umnome dijelu da vlasti, jer je mudar i jer ima brigu za cijelu dušu, a srčanome, da bude poslušnik i saveznik?“ A tako i u državi. Malo ih je, koji su od prirode nadareni umnim sposobnostima, u kojih je razvita težnja za znanjem i koji u njem nalaze nasladu — ali ovome najmanjemu staležu po njegovoj mudrosti pripada, da stoji na čelu i da upravlja. U Platonovoj državi vlasti umnik, filozof.⁵² Masa naroda je bezumni dio države i mora se podvrgavati umu.⁵³ Uredjenje ovakovo zove Platon sam aristokracijom — i jest ari-

stokracija u najboljem smislu riječi: vlada najboljih, jer su najumniji. Nipošto nije njegova država idejalna u tom, da je sreća i zadovoljstvo jednako podijeljeno: ali je podijeljeno prema prirodi, kako Platon drži, i podredjeno svrhama države. U njoj nema (bar za viša dva razreda) privatnoga imutka, treći je stalež uopće prilično zanemaren te se na nj malo osvrće, što se dade iz psihologičkih i metafizičkih pretpostavaka razumjeti, ako i ne opravdati. Platon odrešito kaže, da mu se ne radi o sreći ili nesreći pojedinih staleža. „Nijesmo zamislili državu, da u njoj jedan stalež bude sretan, nego da bude sretna cijela država.“ „Svaki stalež neka vrši svoj posao što bolje, pa će napredujući grad u tom napredku svakome propriodi dopasti njegov dio sreće.“⁵⁴

Razredi u Platonovoj državi tri su glavna oblika rada i zanimanja, pa je krivo isporediti ih s kastama, jer nijesu odijeljeni jedini od drugih toliko, da bi nemoguć bio prijelaz iz jedne u drugu. Da će djeca najčešće ostati u razredu svojih roditelja i da će prema tome i ovdje odlučivati o staležu rodjenje, predpostavlja se doduše, ali samo donekle. Svačija se priroda uzima u obzir i po sposobnostima ga arhonti stavljuju u koji razred pristaje. „Ako se dakle čuvarama rodi nevaljao porod, treba ga uvrstiti u drugi odio, a ako se u drugima valjan rodi, treba ga staviti medju čuvare. To treba da je jasno, da i ostale građane, za koji je posao tko rodjen, na onaj treba svakoga pojednca poslati, da pojedinim se baveći jedno bude, a ne mnogo, i da cijela država bude jedinstvo, ne mnoštvo.“⁵⁵ U načelu nije Platon protivan prijelazu iz jednoga razreda u drugi, ako je tko vrijedan.

Nasuprot „kad bi, mislim, koji zanatlija ili drugi koji od prirode novčar bio kasnije uzdignut bogatstvom ili svezama ili snagom ili drugim čim takovim, pa bi htio prijeći u vrstu ratnika ili koji od ratnika prijeći u vrstu savjetnika, koji je neverijedan, te bi onda ovi svoje orudje i svoje časti zamijenili, ili kad bi netko preuzeo sve ovo troje raditi, mislim, da ćeš i ti ovakovu zamjenu i zanimanje sa svim držati za propast grada.“⁵⁶

Brak, obitelj i uzgoj u Platonovoј državi.

Država Platonova nije država zakona, nego država uzgoja. Ona stvara ljude, ne uredbe, ži-

votni sadržaj, ne formu. Država je uzgoj ljudi, dobra dobrih, zla zlih „Ako su ljudi — veli se — dobili dobar uzgoj, znat će držati mjeru, i ako je uredjenje države jednom u valjanom tijeku, onda je kao krug, koji uvijek raste. Uzgoj naime i obuka valjana, ako ostaje takova, stvara valjane naravi i opet valjane naravi od onakova uzgoja potpomagane napreduju još bolje od predjašnjih u s v e m u i u r a d j a n j u, kao i kod drugih živih stvorova.“⁵⁷ Platon vjeruje u neprestani napredak ne samo u pogledu čudorednom, nego i u pogledu somatsko-higijenskom i u tom optimizmu postavlja težište na uzgoj. Zakone postavljati ne drži svojom zadaćom. Od njih se ne nada poboljšanju prilika; postavljati ih čini mu se baš tako bezuspješno kao — hidru sjeći.⁵⁸ Od zakona su jedni beskorisni, jer ne polučuju svrhu, radi koje su postavljeni, a drugi u uredjenju njegove države postaju suvišni. Svoju državu osniva on na čudorednom čovjeku, koji poznaje sebe i zna svrhu svoju, kojega djelovanje određuje čudoredna svijest, strah pred zločom, a ne strah pred zakonom. Ova posve sokratska misao provodi se u Platonovoј državi tako, da država preuzima na sebe brigu za podmladak. Ovu brigu provodi ona u dva smjera. Ponajprije stavlja ona b r a k pod svoj nadzor, da dobije zdravo i krepko pokoljenje. Platon ne predaje ni pred kojim posljekom ovoga načela: žene moraju biti u pojedinstaležu zajedničke svim muževima i nijedna neka ne živi napose ni s jednim. I djeca neka su zajednička, te niti otac zna dijete svoje ni dijete oca — osobito vrijedi to za stalež čuvara.

„Svu rođenu djecu uzima odmah država i predaje na odgoju muškarcima ili ženama ili obojima, jer ovakove službe zajedničke su muževima i ženama“.

— Da.

„I djecu dobrih roditelja odnijet će u dojilište k nekim odgojiteljicama, koje stanuju napose u posebnom dijelu grada, a djecu zlih ili ako se koje od drugih rodi kljasto, sakrit će, kako valja.“

— Da, ako mora da bude čist rod čuvara, reče.

„One će se brinuti i za hranu i dovodit će majke u dojilište, kad su im pune grudi, ali će na svaki način gledati, da ni jedna svoje ne prepozna, i ako ove ne budu dovoljne, trebat

će da druge dovode, koje imadu mlijeka, i samo će se za to brinuti, da ih kroz dovoljno vremena hrane, a čuvanje u noći i ostalu muku predat će čuvaricama i odgojiteljicama.”⁵⁹

Platon si je svijestan poteškoća, koje mu nastaju otud, što razrešuje obitelj; jer ako i drži, da je za dobro djelovanje dovoljna spoznaja dobra, ne može pregledati važnost čutnih i voljnih motiva, kojima je najdublje i najplemenitije vrelo upravo u obiteljskom životu. Ako ga ipak napušta, čini to, jer vjeruje u moć spoznaje, koja će i ove čutne motive naknaditi. U njegovoј državi sve mora da ide po razumu. Kakovo je po ovoj misli zauzeo stanovište prema umjetnosti, vidjet će se odmah. Država se ne brine samo za to, da joj pokoljenje bude zdravo i jako, nego i za to, da bude čestito i valjano. Ona će dakle i uzgoj u užem smislu uzeti pod svoju pasku. Ovdje Platon za-držaje od davnine ustaljeni oblik uzgoja, ali mu sadržaj na novo određuje.

Uzgoj i umjetnost.

Grčki je uzgoj bio dvojaki: gimnastički i muzički razumijevajući pod ovim ne samo obuku u glazbi nego i poznavanje ljepote knjige i na nju nadovezani čndoredno-politički, vjerski i intelektualni uzgoj. Ne dirajući u ovo osnovno razredjenje grčkoga uzgoja, prema kojima ga načelima i za volju kojega cilja mijenja, neka pokažu oni izvaci iz „Države“. Kako je osnovna knjiga grčke obuke bila umjetnost, to je sa svrhom uzgoju dano i njegovo stanovište k umjetnosti.

„Kakav je dakle uzgoj? ili je teško naći bolji od onoga, što je nadjen u dugome vremenu? a to je valjda za tijelo gimnastika, a za dušu muzika?

— Da, reče Adejmant Sokratu.

Ne ćemo li početi s muzikom uzgajati prije nego s gimnastikom?

— Kako ne?

Govoreći o muzici misliš li pod tim i govore?

— Da.

Ali govora , reče Sokrat, ima dvije vrsti, istinitih i izmišljenih.

— Da.

Uzgajati treba obojima i ponajprije izmišljenima?

— Ne razumijem, reče, što govoriš.

Ne razumiješ li, reče Sokrat, da pripovijedamo ponajprije priče djeci? A to je u cjelini ishitreno, ako i ima nešto istine u njima. Prije ćemo dakle zabaviti djecu pričama nego tjelesnim vježbama.

— Tako je.

Tako dakle, rekoh, da se valja prije latiti muzike nego gimnastike.

— Pravo, reče.

Znaš li dakle, da je početak u svakom djelu najvažniji, osobito kod mlada i nježna bića? Najvećma se naime onda oblikuje i postavlja oblik, što ga tko želi komu urezati u dušu.

— Ta dā, svakako.

Hoćemo li dakle na laku ruku pustiti, da djeca slušaju svakojake priče od kogagod satvorene i da primaju u dušu posvema protivne misli onima, koje držimo, da bi, kad odrastu, morala imati?

— Nipošto ne ćemo pustiti.

Ponajprije dakle moramo, kako se čini, paziti na pjesnike priča i koju su priču lijepu naučili, valja je uzeti, koju ne, valja je odbiti. Odobrenci priče ponukat ćemo dadilje i majke, da kazuju djeci i da oblikuju duše njihove pričama mnogo većma nego tijelo rukama; a koje se danas kazuju, od tih valja mnoge izbaciti.

— Koje to, reče.

Po većim pričama, reče Sokrat, možemo prosuditi i manje. Nužno je naime da i velike imadu isti oblik (način) i isti utjecaj. Ili zar ne misliš?

— Da, reče, ali ne znam, što zoveš velikim pričama.

One, što su nam ih spjevali Heriod i Homer i drugi pjesnici. Ovi naime izmišljene priče načiniše, pa ih ljudima kazivali i kazuju.

— Kakove, upita Adejmant, što kudiš na njima, da ih tako spominješ?

Ono, što treba, reče Sokrat, najprije i najviše kuditi, osobito, ako tko ne izmišlja lijepo.

— Što to?

Kad netko u svojoj pripovijesti zlo prikazuje bogove i junake, kakovi su, kao slikar, ako mu slike nijesu ni malo nalik, na ono, čemu ih je htio učiniti slične.

— I pravo je, reče, to pokuditi. Nego kako, to misliš i što?

Ponajprije, reče Sokrat, najveću laž i o najvećem ružno je izmislio, tko reče, da je Uran učinio, što o njem priča Heziod, i kako mu se Krono osvetio. A što je učinio Krono i što je njemu sin učinio, sve i kad bi istinito bilo, mislim, da se ne bi smjelo samo tako govoriti nerazboritima i mladima, nego bi se većma moralo šutjeti o tom, a ako je baš nužno govoriti, neka potajno čuje što manje njih, pošto žrtvuju ne odojka nego veliku i nečuvenu žrtvu, da ih bude što manje, koji čuju.

— Da, reče onaj, teške su ovake riječi. Ali u našem gradu, Adejmante, reče Sokrat, ne treba ih govoriti ni mladićima kazivati, ako najveću nepravdu počine, da nijesu učinili ništa neobično, ni ako na oca poradi počinjene nepravde udare na svaki način, već da rade, što su i prvi i najveći bogovi radili.

— Tako mi Zevsa, reče, ni meni se ne čini pravo, da se tako govorи.

I u opće, — dalje će Sokrat, da su bogovi neprijatelji s bogovima i da zasjedaju jedni drugima i da se bore; jer to nije istina, a ne valja tako ni govoriti, dogod oni, koji nam moraju grad braniti, treba da to drže za najsramotnije, ako će za svaku malenkost zamrziti jedan na drugoga. Još manje treba pričati bojeve giganta i slikati im mnoga druga neprijateljstva bogova i heroja protiv rođaka i istokrvnika svojih. Nego ako hoćemo nagovoriti, da nijedan gradjanin nikada drugoga ne mrzi, i da to nije pravo, to upravo treba da djeci pripovijedaju starci i starice i odrasli ljudi, a pjesnike priča valja prisiliti da ovako po prilici pjevaju. Ali da je Hera od svojega sina svezana i da je Hefest bio bačen s neba od oca svoga, jer je bijenoj majci htio pomoći, take priče i bojeve bogova, što ih je spjeval Homer, ne valja pustiti u našu državu, bilo da imadu kaki prikriveni smisao, ili ne. Jer mladić nije kadar prosuditi, što je taj smisao, što nije, nego što u toj dobi primi u mišljenje, teško se dade istrati i promijeniti. Toga radi valja nada sve cijeniti, što prvo čuju, da čuju što ljepše pripovijesti s obzirom na krepst.

— To je opravdano, reče Adejmant, ali ako bi nas opet tko pitao, što je to i kakove su priče, koje bismo rekli?

A Sokrat odgovori: Adejmante, nijesmo pjesnici ja i ti ovaj čas, nego gradimo državu, a kao graditelji moramo samo nacrt znati, po kojem treba da pričaju pjesnici, pa ako protiv njega pričaju, ne valja ih pripustiti, ali nije naša dužnost izmišljati priče.

Pravo, reče, samo kakav bi bio nacrt s obzirom na bogove.

Ovakav, reče Sokrat, nekaki: *K a k a v b o g j e s t , t a k o g a v a l j a p r i k a z a t i*, prikazivao ga tko u epu ili pjesmi ili u tragediji.

Treba doista.

A bog je u istinu dobar i treba o njemu govoriti tako?

— Kako ne?⁶⁰

Gdje se kao u državi Platonovoj sve podlaže čudorednim svrhama, tamo se mora i umjetnost staviti pod čudoredno gledište. Valja priznati, da su prigovori Platonovi, koliko se tiču prinosa poezije grčke k vjerskom uzgoju, posve opravdani: ali ne valja zaboraviti na estetski karakter homerskih bogova, kojima pjesnik i nije namijenio ulogu — vjerskih uzora.

Napose, što se uzgoja čudorednoga tiče, vrlo je sumnjivo, da li je najbolji uzgoj, koji sve zlo krije, i ne će li bolje pripravljen biti za život čovjek, koji ne samo zna dobro, nego pozna i зло. Sa znanjem dobra nije time dana i spoznaja zla. I nećudoredni ljudi u životu i u umjetnosti imadu pod stanovitim uvjetima stanovitu vrijednost. Ako se dakle umjetnosti i nameće uzgojna zadaća, nije sud Platonov o njoj opravdan — ni iz obzira državne koristi, koji su za nj odlučni. Jer ako bi došao u državu njegovu i božanski pjesnik, on bi mu iskazao počast — veli — i ovjenčavši mu glavu pomazao ga mirom i otpravio ga u drugi grad; u svojoj državi zadovoljava se on poradi koristi ljupkim pjesnicima i pričateljima.⁶¹

„Ovo dakle o bogovima — reče Sokrat — i drugo takovo treba, čini, se da od djetinjstva slušaju, a drugo ne smiju da čuju, kojima je bogove štovati i roditelje i koje ne će medjusobno prijateljstvo u maloj cijeni držati.

— Mislim, reče onaj, sasvim nam se pravo pokazalo.

„Što dakle, ako treba da postanu hrabri, ne valja li im govoriti ono, što je kadro učiniti, da se budu što manje bojali

smrti? Ili možda misliš, da će ikada postati hrabar, tko ima takav strah u sebi?

— Tako mi Zeusa, reče onaj, mislim, da neće.

Što dakle, misliš li, da će neustrašiv u smrti biti i u boju voljeti smrt od poraza i ropstva onaj, koji drži, da ima podzemni svijet i da je u njemu strašno?

— Nipošto ne će.

Treba dakle, kako se čini, da pazimo i na one, koji žele o tome pričati priče, i moramo ih zamoliti, da ne kude samo onako prilike u Hadu, nego većma da ih hvale, jer inače ne govore ni istinito ni koristno za one, kojima je postati hrabrima.

— Doista treba, reče.

Izbacit ćemo dakle, na to će Sokrat, ako i opet počnemo kod Homerovih pjesama sve ovakovo:

„Volio bih i kao radnik robovati kod siromašnoga
Čovjeka kojega —

Nego svim mrtvacima, što pogiboše, vladati,

ili

„Duša iz udova odleti i u Had ode,
Sudbinu plačući svoju, mladost izgubivši i muževnu snagu,
Duša u zemlju, kao dim ode cvileći . . .⁶²

Ovo i sve takovo molit ćemo Homera i druge pjesnike, da se ne ljute na nas, ako izbrišemo, ne možda da nije pjesnički i ugodno čuti svjetini, nego baš zato, što je više pjesničko, toliko manje treba da slušaju dječaci i muškarci, koji hoće da budu slobodni i koji će se bojati više ropstva nego smrti“.

— Svakako.

„Treba dakle zabaciti sva strašna i grozovita imena o tome, kao što su: Kokit i Stiks i podzemski i kosturi i sve što se na taj način zove i što pobudjuje grozu kod slušača. Možda je to dobro za što drugo, ali mi se bojimo za čuvare naše, da ne bi od groze ove postali popustljiviji i mekši nego treba da budu.

— S pravom se, reče, bojimo toga.

— Treba li dakle to odstraniti?

— Da.

„Na sasvim drugi način valja govoriti o tome i pjevati?

— Očito.

I jadikovke ćemo izbaciti i tužaljke za znamenitim ljudima?

— Ako ono — reče — izbacimo, moramo i ovo.

„Pazi dakle, reče Sokrat, hoćemo li pravo učiniti ili ne. Mi velimo naime, da čestit čovjek za čestita, ako mu je i prijatelj, ne će smrt smatrati zlom.

— Da.

„On dakle ne će ni jadikovati, kao da se onome što zlo dogodilo.

— Ne će doista.

„Nego doista i to velimo, da je onaj sam sebi najviše dovoljan za dobar život i da baš on, ne kao ostali, ne treba drugoga.

— Istina je, reče.

„Ne će dakle njemu biti težko, ako izgubi sina ili brata ili unuka.

— Da najmanje.

„Najmanje će dakle i jadikovati, nego mirno snositi, kad god ga takav slučaj zadesi.

— Svakako.

„S pravom ćemo dakle izbaciti i tužaljke za znamenitim ljudima i prepustiti ih ženama i to nevaljanima i kukavnim muškarcima, da nam se budu stidili oni, koje velimo, da užgajamo za čuvare zemlje.

I druge prigovore stavlja Platon poeziji. Tako drži, da za uzgoj uzdržaljivosti nije koristno, kad mladić čuje i dozna, gdje najmudriji čovjek u Homera veli, da mu se najljepše čini, kad su stolovi puni

„kruha i mesa i vino iz vrča crpeći

„vinotoča toči i lijeva u čaše . . .“

Isto se tako obara na pjesnike, koji vele, da ima nepravednika sretnih i nesretnih pravednika i da je nepravdu učiniti dobro, samo ako ostane tajna i pravednost da je samo tudje dobro, a vlastita šteta.

Sve ovakove pjesnike goni Platon iz svoje državene izuzevši ni učitelje mudrosti grčke, Homera i Hezioda. On doduše dobro zna, u kakovu se opreku stavio s općenim mišljenjem, pa zato i drži, da mu se valja opravdati, zašto izgoni pjesništvo iz svoje

države. „Kad se sastaneš, Glaukon, s hvaliteljima Homerovim, koji vele, da je Heladu obrazovao ovaj pjesnik i da ga treba uzeti i učiti poradi upravljanja i unapredjenja ljudskih prilika, i da prema ovome pjesniku valja ovaj život udesivši živjeti, treba da im to pustiš i da im za dobro uzmeš, jer su, koliko mogu najbolji, i da im priznaš, da je Homer najveći pjesnik i prvak svih pjesnika tragedije, ali znaj, da u našu državu valja primiti od svega pjesništva samo pjesme u čast bogovima i pohvalu valjanih ljudi. Jer ako uvedeš u grad slatku Muzu u pjesmi i epu, upravljat će ti gradom našlada i žalost, a ne zakon i razlog, koji se općeno drži najbolji.“

— Posve istinito, reče.

Tako dakle, reče Sokrat — valja nam se braniti — da smo — s pravom iz države izagnali pjesništvo, kakovo jest. Razum nas ilio na to.⁶²

S lirskom poezijom nestaje iz idealne države veći dio glazbe, a ne manje radikalno postupa se i protiv tvornih umjetnosti i tragedije, kojih se bivstvo nalazi u mimezi (prištenju). Za prosudjivanje slikarstva i kiparstva odlučni su bili u Platona spozajno-teoretski i metafizički momenti, po kojima je ovaj svijet samo sjena prave zbilje. Već se dakle ne može po vrijednosti isporediti s onim svijetom ovaj svijet, pa što može onda vrijedan biti svijet umjetnosti, koji je od sjene sjena? Stolar, koji stol pravi, drugi je od istine, jer pravi osjetnu priliku ideje, slikar je od istine treći, slika njegova je prilika slike idejne, jer izmedju njegova djela i ideje stoje još konkretni predmeti. Jednostranost, u koju je Platon zapao, dovoljno pokazuje, da spozajno-teoretski momenti s umjetnošću nemaju ništa zajedničko.

Pitanje, jesu li predmeti doista takovi, kako ih vidimo, ili nijesu, ne odlučuje o umjetničkom prikazivanju ni malo, za nj su oni svagda onakovi, kako ili umjetnik zrije. U tom nema razlike izmedju umjetnosti idealistične i realistične, sva razlika među njima leži u tom, kakovi se elementi osjetnoj slici pridružuju: do kakvoće tih pridruženih elemenata (asocijativnih faktora) pomislenih i čutnih, njihove množine i razmjerja stoji način i jačina i opseg utjecaja umjetničkoga djela. U zornoj slici pri-

kazuje umjetnik, kako zrije svijet; u nju stavlja misli i čuvstva, nade i želje, što prolaze njegovom dušom. Za ovo zrijenje nema zakona, pa i Platon ne misli pjesnike siliti, da pričaju onako, kako on želi, ali — u svoju će državu b r a t i samo one, koji od prirode imadu dat iznaći lijepo i plemenito i to prikazivati. Platon bira umjetnost, koja njegovoj državi pristaje. Da pri tom izboru odlučuje etički momenat, razumljivo je iz njegova sustava, u kojem se umjetnost nužno gubi kao samostalni faktor kulturnoga života. To se čini to čudnije, što smo navikli Grke držati osobito umjetničkim narodom, kojemu je umjetnost bila nada sve. Ovaj sud o Grcima potječe od Rimljana, koji su o sebi držali, da su odredjeni svijetom vladati i podati mu zakon, dok su onima rado prepustili čast, da umiju mramoru ili mijedi udahnuti život i dušu. I povjest je prijala tome mišljenju: grčka je država propala i s njom grčka moć i vlast, a ostala je samo grčka — umjetnost i znanost. Sve to bilo je kadro utvrditi misao o idejalizmu grčkoga naroda, kako se stavlja u opreku s realizmom rimskim.

Istina je, da su Grci umjetnost i znanost visoko cijenili, ali je istina i to, da je i umjetnost i znanost za vrijeme grčkoga državnoga života bila elemenat toga života: otud njihova ne-prestana sveza sa životom vjerskim, čudorednim i političkim. Filozofija njihova nužno prelazi od spoznaje k htijenju, od metafizike k etici i politici i stvara u Platonu filozofijsku religiju. I umjetnost njihova pokazuje svagda onaj odnošaj k životu grčkom: ona je stvaranje najvećih vrijednosti životnih, ali kao takova je samo dio svega ljudskoga stvaranja u opće. Pa kad se jednom čudoredni sadržaj spoznao kao najvredniji, onda umjetnost nužno postaje stvaranje vrijednosti čudorednih, ali istodobno i zaostaje u vrijednosti za djelovanjem čudorednim. Život kao djelovno ostvarenje ideje dobra postaje umjetnina i čudorednik najveći umjetnik, jer je u životu svojem lijepu dobrotu učinio zbiljom,⁶⁵ dok je i naljepša umjetnina samo slika zbilje,

Idejalna država.

Platon nije državu svoju smatrao utopijom ni djelo o „Državi“ romanom državnim, slika je države njegove u nebu i

vidljiva za onoga, koji je hoće gledati i koji gledajući je hoće zazbiljnom učiniti.⁶⁶ Što joj za onda nije odgovarala ni jedna zbiljska država, ne umanjuje, drži, njezinu vrijednost. „Ili držiš li manje valjanim — veli on — umjetnika, koji stvori lik, kojemu ništa ne manjka, ako i ne može pokazati, da takav čovjek u istinu postoji?“⁶⁷ Iza neuspjelih pokušaja učiniti je zbiljom, posumnjaо je ipak, da se ova „najbolja država“ dade ostvariti, pa je pod stare dane sastavio nacrt za drugu najbolju državu, i taj nacrt je osnova „Zakonima“. Sveza ovoga djela s filozofijskim mislima Platonovim vrlo je malena, te se čini, da je u sačuvanom obliku sastavljen prema Platonovom nacrtu od sljedbenika starije akademije Filipa Opuntskoga.

Starija akademija.

Platonu nije bilo trideset godina, kad je Sokrat umro: po njegovoj je smrti otišao u Megaru, kasnije, je bio u Egiptu i vratio se u Atenu i opet otputovao, ali ovaj put u Italiju, gdje se upoznao s pitagorovecima. Još dva puta bio je u Italiji (g. 367. i 361.) nadajući se, da će moći ondje urediti državu svoju. Godine 387. osnovao je u gimnaziju zvanom po heroju Akademiju školu: a k a d e m i j u, gdje je dijelom držao predavanja, dijelom poučavao dijaloški. Po smrti njegovoј došao je na čelo škole nećak njegov Speuzip. Akademija nije nauku učiteljevu vjerno čuvala, što u ostalom kraj njena neprestana razvijanja nije čudo. U nizu stoljeća doživjela je razne promjene, te valja lučiti poglavito tri oblika njena razvoja; stariju, srednju i mladiju akademiju. Samo starija spada u ovo razdoblje. Već je Speuzip otstupio od nauke Platonove, dopustivši, da osjećanje može imati dijela na umu. Nepovoljni utjecaj na razvoj nauke o idejama imala je pitagorovačka mistika brojeva. Ni etička nauka Platonova nije se održala u akademiji na svojoj visini, nego se približuje popularnoj etici kao u Pitagorovaca. Nasljednik je Speuzipov bio Ksenokrat iz Halkedona. Starijoj akademiji pripadaju: Heraklid Pontski, Filip Opuntski, Polemon i Krates Atenjani, Kranitor iz Kilikije. U saobraćaju s akademijom stajao je od Pitagorovaca osobito Archita Tarećanin. Najznamenitiji učenik, koji je iz Platonove škole izišao, bio je Aristotel.

§. 9. Aristotel.

Peripatetici.

Grčke prilike u 4. stoljeću.

S kulturno-historijskoga gledišta znatna je u povjesti grčkoj 4. stoljeća činjenica, da negrčki narodi dolaze do utjecaja u Heladi. Upravo narod, što su ga Grci prije ne dugo vremena na Maratonu, u termopilskom klancu, kod Salamine, Platteja, Mikale u narodnom oduševljenju oružjem odbili, taj su prvi u plemenskom takmljenju pozvali u pomoć protiv braće i pružili mu savezničku ruku. Perzijskim novcem vodila se vojna protiv Atene, perzijskom pomoći dolazi na čelo Helade Sparta. U prilikama grčkim ne znači hegemonija Sparte promjenju: Grčka je dobila novoga gospodara, i ništa više; nasilje je ostalo kao prije. I Spartu je čekao udes Atene. Saveznici se digoše protiv nje (korintski rat g. 395.), a perzijsko brodovlje vodi protiv njih ovaj put — Atenjanin Konon. Mirom Antalkidinim propao je sav trud ratova s Perzijancima: maloazijski Grci došli su opet pod vlast perzijskih samodržaca. Istim mansom postaju državice grčke samostalne, ali se nad svim još uvijek uzdiže Sparta. Bitka kod Leuktre (g. 371.) učinila je kraj i njezinoj moći. I Ateni je još jednom sinula nada, da će se na novo podići do prvenstva, ali je brzo nestala. Grčka je bila rascijepana; od država u njoj ni jedna nije bila sposobna, da preuzme vodstvo. U ovo doba plemenskih razmirica i nesloga podiže se makedonska država pod moćnim kraljem Filipom II., da neemoćnu Grčku pod svoju vlast spravi. Žarki govorci Demostenovi posljednje su nastojanje grčkoga duha za narodnim jedinstvom, posljedna opomena narodu, da se ne prepusti prilikama, nego da se nad njih uzdigne i tako sebi novu budućnost, novi život stvari. Oni su posljednji već više bolni odjek idejalne grčke borbe za slobodu i narodno jedinstvo. Bitka kod Heroneje g. 338. odlučila je sudbinom Grčke, kako su ju svi predvidjali, mnogi joj se kao nužnom dogadjaju skore budućnosti naprosto predali, a samo neki je nastojali ukloniti.

Aristotel prema Platonu.

U tim se prilikama rodio i odrastao je Aristotel. Kao sin mačedonskoga kraljevskoga liječnika Nikomaha, rodjen god. 384. u Stagiri na halkidskom poluotoku, nije se srcem toliko vezao na udes Grčke, da bi zamišljao idejalnu državu, u kojoj će ona opet biti velika i moćna. Prilike su za nj tuj — on ih uzima kao činjenice i tako ih i posmatra. Politička tendenca Sokratova i Platonova manjka mu posvena. Manjka mu i umjetnički elemenat, koji u Platona oblikuje život. Sokrat i Platon žive filozofiju svoju, Aristotel je samo umije. S propašću grčke gradske države i grčke slobode raskida se vez izmedju života i umovanja, i život bude samo predmet umovanja. Filozofija postaje teoretička nauka. Prilike dovode sobom, da se pojedinac pomalo povlači iz javnosti i da sam sebi i svoju sreću gradi: svaki je na svoj način sretan. No dok mu se iz sveze sa zajednicom nameću zahtjevi, da djelovno utječe u život, ondje, gdje pojedinac uslijed prilika izvanjskih ne može ili ne čuti potrebu, da utječe na njih, tamo — cvate idejal posmatrača znanstvenoga, koji ispituje „uzroke pojava i stvari, kako jesu“. On ne oblikuje prilike prema težnjama i ciljevima sreća svoga. On umije potanko razložiti dogadjaje i ispitati im uzroke; ali pogled je njegov upravljen više u prošlost, da iz nje izvede sadašnjost, nego da u sadašnjosti zrije budućnost. To je golema razlika izmedju Platona i Aristotela. Doista nema sumnje, z n a n o s t grčka je u Aristotela postigla najveću visinu, ali filozofija, koja nije samo znanost, nego i umjetnost života, stoji na vrhuncu svojem u Platona.

Druga znatna razlika izmedju ova dva najveća mislioca grčka izvire iz porodičnih prilika. One su Aristotelovoj obrazovanosti podale drugi pravac nego mišljenju Platonovu. Kao sin liječnika sam je Aristotel bio odredjen za očevo zvanje, te je već vrlo rano došao u uski dodir s prirodnim naukama: on je, kako veli Windelband,¹ odrastao u liječničkoj prirodoznanstvenoj atmosferi i njoj ima da zahvali poštivanje iskustva i oštro oko za zbilju i brigu za istraživanje pojedinosti, što ga sve stavlja u oprek s etičkom filozofijom. Ovaj mu je smisao svagda ostao. Kao osamnaestgodišnji mladić stupio je u akademiju Platonovu

i odlikovao se u njoj. Po smrti učiteljevoj istupio je iz njegove škole i doskora zatim pošao u službu Filipa II. za uzbunjatelja Aleksandrova. God. 335. vratio se u Atenu i osnovao školu u gimnaziju Likeju, kojoj je bio na čelu do god. 323., kad je morao bježati iz Atene. Umro je 322. Već u akademiji očito je zauzeo samostalno stanovište prema Platonu, što je po svoj prilici i uzrok kasnije izmišljenome neprijateljstvu izmedju njih dvojice. No Aristotel svagda s poštivanjem govori o učitelju svojem i gdje mora oštrom kritikom da pobija nauku njegovu, netaknuta stoji ličnost Platonova.

Kritika Platonovih ideja.

Aristotel i nadovezuje na Platonovu nauku; bez ove je sustav njegov nerazumljiv, dij, upravo nemoguć. Sva se njegova filozofija kreće oko odnosa općnosti k pojedinosti, pojma k stvari. Već je Sokrat neprilično ovo pitanje potaknuo, kad je bivstvo stvari tražio u pojmu, Platon je sadržaj pojmovni običio (hipostazirao) i u tim običenim oblicima nazrijevao bivstvo svijeta, njegovu ljepotu i dobrotu. Jedno je ostalo u Platonovoj filozofiji neriješeno. Umjetničkom intuicijom gledao je on u idejama doduše zakon svijeta, ali nije mogao njima protumačiti zbilju. Prirodno dakle ishodište nauke Aristotelove bila je kritika Platonovih ideja. Ponajprije prigovara njegovoj nauci, da nije označila odnosaj ideja k stvarima. „Platon je rekao, da je sve osjetno u neprestanome tijeku i za to o njemu nema znanja, a i kasnije je tako držao. A kako se već Sokrat bavio pitanjima o čudoredju, i ništa o prirodi, i kako je u onim pitanjima tražio općenost i prvi učinio predmetom umovanja određaje, to je Platon slijedeći njega uzeo, da je predmet pojma drugi, nego predmet osjećaja. Nemoguće je dati zajednički pojam o osjetnim predmetima, kad se uvijek mijenjaju. I ove pojmove nazvao je on idejama bitka, osjetnost je kraj njih i zove se po njima; po tom naime, što imaju dijela na idejama, postoji mnoštvo predmeta istoimenih s idejom. Izraz, da stvari imadu dijela na ideji, samo je promijenjeno ime: već su naime pitagorovci rekli, što jest, da postoji po priličenju brojeva, što Platon, promijenivši ime veli, da ima dijela na ideji. Kakovo je ovo

sudioništvovanje ili prilikovanje, prepustili su drugima, da traže.²

Nadalje zabavlja Aristotel nauci Platonovoj, da za bitak ideja ne podaje dokaza, da ne može protumačiti ni pojavnoga bitka ni nastajanje ni propadanje, napokon da oteščava spoznaju. „Koji su ideje za uzroke postavili ponajprije tražeći uzroke osjetnim predmetima, nadjoše druge predmete njima na broj jednak, kao kad bi netko, hoteći brojiti mislio, da ne može, dok je malo brojeva, a kad ih umnoži, da bi mogao. Jer ideja ima jednako mnogo ili bar ne manje, koliko ima predmeta, kojih uzroke tražeći prijedgoše k idejama.“³ — „Nadalje od dokaza, koje bismo za bitak ideja naveli, ni jedan nije očevidan. Ili što znači, da postoji nešto odijeljeno od osjetnih predmeta, što je jedno za njih mnoge? No u najvećoj neprilici bi bio, tko bi htio reći, kako po idejama u osjetnim stvarima nastaje nepromjenljivost ili postajanje ili propadanje: jer ideje nijesu uzroci ni bivanja ni promjene, a i ne doprinose ništa spoznaji drugih predmeta, jer one nijesu bivstvo njihovo, inače bi morale u njima biti, ni samome bitku ne doprinose, kad ih nema u stvarima, koje imadu na njima dio, jer tako bi se mogle činiti, da su uzroci kao što bjelina primiješana čini nešto bijelim... Ali ni to nije moguće ni na koji od obično spominjanih načina, da po idejama drugo nastaje. A ako se kaže, da su ideje uzori i da druge stvari imadu dijela na njima, onda su to samo prazne riječi i pjesničke slike. Pita se naime, što tvori ovu sličnost s idejama. Može naime nešto biti i postati slično nečemu, a da nije prema njemu načinjeno.⁴ Najposlje bi za jedno te isto moralo biti više ideja, kao za čovjeka ideja živa bića i dvonošca i čovjeka o sebi. Nadalje bi ideje bile uzori ne samo osjetnim predmetima nego i idejama, n. pr. ideja roda prema ideji vrsti, tako, te bi jedno te isto bilo i uzor i slika. Pa onda i to se čini, da je nemoguće, da je napose bivstvo i ono, česa je bivstvo. Kako mogu dakle ideje, ako su bivstvo stvari, biti odijeljene od njih?“⁵

Već se u ovoj kritici pokazuju osnovna načela Aristotelove metafizike: što Aristotel Platonovoj nauci zabavlja, tiče se poglavito transcendence ideja, da bivstvo stvari ne smije biti

odijeljeno od njih samih, ako hoće da budu uzrok bivanja i spoznaje. Ako se ideja odijeli od tvari, onda je nemoguće protumačiti postanje pojavnoga svijeta. Pomisao pojavnoga svijeta sastavljena od bitka (ideje) i nebitka (tvari) u sebi je porječna: po njoj bi pojarni svijet bio i ne bio, a to je nemoguće, da nešto u isto vrijeme jest i nije. Nema dakle transcendentnih ideja ni prije stvari ni izvan njih, one su stvarima imamentne, u njima i po njima.

Cilj spoznaje.

Aristotelova kritika pobijajući transcendentni karakter ideja na jednom se mjestu ipak sastaje s naukom Platonovom, a onda se i opet odaljuje od nje: obadva sustava nalik su na dvije valovite crte, koje se u nekim čvorovima sastaju, a onda opet ide dalje svaka svojim smjerom. Aristotel polazi od metafizičkoga značaja ideja i ograničuje ga u oštrot kritici na logičko sposoznajno područje i tuj se sastaje s Platonom na tlu, što ga je znanosti osvojio Sokrat: *pojam je cilj spoznaje.* I u tom se slažu ona dva mislioca, da u osjećanju nema znanja, „jer ako i kaže osjećanje, da je takova stvar ili nije takova, „nužno je osjećati, da je ovo nešto i negdje i sada. Ali što je općeno i što je u svemu, nije moguće osjećati, jer to nije ni ovo ni sada: jer ne bi bilo općeno, općenim naime zovemo, što je uvijek i svuda. A budući da se dokaz tiče općenoga, a ovo nije moguće osjećati, očito je, da nema znanja po osjećanju. Kad bismo na mjesecu bili, vidjeli bismo, da zemlja potamnjuje, osjećali bismo, da potamnjuje, ali ne bi znali u opće zašto, jer općenost se ne da osjećati.“ Dalje se opet putevi njihovi razilaze i dok Platonu osjećanje u opće nije znanje, Aristotelu još nije znanje, iz osjećaja po Platonu ne može da nastane znanje, za Aristotela „iz mnogih pojedinosti postaje općenost jasna“. Tako Aristotel uspostavlja po Platonu prekinuti put od osjećanja k znanju. „Općenost je vrijedna, jer pokazuje uzrok“, ali osjećanje je gradja, iz koje je ta općenost. „Čini se, da je ovo u svih živih bića, da imadu prirodjenu neku sposobnost prosudjivanja, koju zovu osjećanje. I kako je u njima osjećanje, jednima od njih ostaje osjećano, drugima ne ostaje, ili u opće ili o onom, što ne ostaje, nemaju spoznaje, ona nemaju znanja osim osjećanja.

A kojima ostaje, kad osjećaju, zadrže nešto u duši. Budući pak da je takovih bića mnogo, nastaje neka razlika, tako da nekim otud nastaje pojam, a nekim ne. Iz osjećanja naime nastaje pamćenje, kako velino, a iz pamćenja čestoga o istom nastaje iskustvo: jer mnoga pamćenja sačinjavaju jedno iskustvo. A opet u i kustvu, drugim riječima u onom s v e m i o p ē e n o m, š t o s e u s t a l i o u d u š i, k a o j e d n o p o r e d m n o g o g o g a, š t o j e u s v e m u o n o m e j e d n o t e i s t o početak je umjetnosti i znanosti, umjeće, ako se tiče stvaranja (postajanja), znanosti, ako se tiče onoga, što jest“ (bitka).⁷

Ovisnost između znanja i osjećanja, tolika je, da nužno ne staje znanja, o čem nema osjećanja.⁸ Platon je na odnošaj znanja i osjećanja primijenio opreku bitka i bivanja, i odredio tako osjećanje u opreci sa znanjem. Ovoj opreci, koja se kroz filozofiju grčku vuče od Heraklita, Aristotel izmiče tvrdnjom: d a o s j e ē a l a u o p ē e n e v a r a j u. Ona doduše ne podaju znanja, ali u osjećanju nema ni istina ni neistina, nema dakle ni zablude ni varke. Neistina i zabluda može da nastane tek, ako se osjećanje, osjetni zamjećaji, tumače, ako im se uzrok određuje i ako se dovode u svezu s drugima; istom onda se može govoriti, da je ova sveza valjana ili nevaljana ili da je nešto istina ili ne. Ni osjetna varka nije drugo nego nekakovo tumačenje svijeta. I s t i n a d a k l e i n e i s t i n a n i j e u p o j e d i n i m o s j e t n i m z a m j e ĉ a j i m a n i p o j e d i n i m p o j m o v i m a, n e g o s a m o u s a s t a v l j a n j u i r a s t a v l j a n j u. Riječi same za sebe, kad se ne vežu i ne rastavljaju, nalik su na pojmove. Tako primjerice: čovjek, bijelo, znači nešto, ali ne znači ni istinu ni neistinu. Ako se kaže: čovjek, bijelo, ne može se pitati, je li čovjek istina ili ne, ako se ne doda što, na pr. čovjek je biće, bijelo nije crno. I ovako je moguće uvidjeti, da je tako. I riječ vukodlak znači nešto, ali ni istinito ni ne istinito, dok tko ne kaže, da ima vukodlaka, ili da ih je bilo.⁹ Ovako je Aristotel pitanje o istini i neistini prenio od pojedinih osjeta i pojmove na njihovu svezu u sudu. S otkrićem, da se u s u d u n a l a z i s p o z n a j a, valjalo je — to je bio uvjet svega daljnega istraživanja — odrediti valjane oblike sastava predodžbi u sudu i sudove u doumku i pokazati put, kako se dolazi do spoznaje. Tim je Aristotel postao osnivač logike.¹⁰

Logika. I. Sudjenje i doumljivanje.

O istini ili neistini možemo dakle pitati istom onda, kad imamo pred sobom s u d. Svaki se sud sastoje od imenice (određene ili neodredjene) i od glagola; bez glagola nema suda.¹¹ Sud nešto o nečemu i zriće ili nešto odriče¹²; ovom razdiobom dobivaju se sudovi jesni i niječni, pored kojih je još i neograničeni sud: n. pr. slon je ne-čovjek, što bi imalo da znači, da je slon nješto, ali nije čovjek.¹³ Što se pririče ili odriče nekomu, može se i pricati ili odricati općeno ili djelomično — ili neodredjeno, a tím se dobivaju sudovi općeni, djelomični i neodredjeni. „Općenim sudom zovemo onaj, koji izriče nešto o svemu ili o nijednome, djelomičnim, koji o nekomu izriče ili ili o nekomu ne ili ne o svemu, a neodredjenim, koji pririče ili odriče bez općenosti ili djelomičnosti, kao n. pr. da ima o oprekama jedno znanje ili da je naslada dobra“. Jasno je, da je od ovih općeni najvredniji, jer tko zna, da u trokutu iznose kutovi dva prava (2 R), znat će, da to vrijedi i za istostrani, ako i ne zna, da ima takav trokut, ali drži, da je moguć.¹⁴

Sudovi nadalje izriču, da m o r a nešto biti ili da j e s t ili da m o ž e biti¹⁵; ovi mogu biti jesni i niječni ili opet po drugoj razdiobi općeni, djelomični i neodredjeni. Otud slijedi, ako se općeni niječan sud obrne, zamjenom članova (subjekta i predikata) nastaje opet niječni općeni sud n. pr. ako nijedna naslada nije dobra, onda i nijedno dobro nije naslada. Općeni jesni sud ne mora se nužno obrnuti, n. pr. ako je sva naslada dobra, onda je bar nešto dobro i naslada, djelomični jesni sud dade se samo djelomično obrnuti, za djelomični niječni nema nužnoga obrata, n. pr. ako se o nekim živim bićima ne može reći, da su ljudi, ne mora se reći obrnuto o čovjeku, da nije živo biće.¹⁶ Medjusobno mogu se sudovi poricati, kad jedan nešto općeno pririče, a drugi izriče, da ne vrijedi općeno, n. pr. sud: svaki čovjek je bijel — poriče se sudom: nije svaki čovjek bijel; sud: nijedan čovjek nije bijel — poriče se sudom: jesu neki ljudi bijeli. Ovo poricanje zove se p o r j e č n o (kontradiktorno), ali sudovi mogu stajati i u o p r e c i, tako općeni jesni i općeni niječni sud, n. pr. svaki čovjek je bijel prema суду nijedan čovjek nije bijel, svaki je čovjek pravedan prema суду nijedan

čovjek nije pravedan. Ni porječni ni oprečni sudovi ne mogu biti istodobno istiniti.¹⁷ Već se iz razlaganja sudova vidi, kako Aristotel postavlja oblike i određujući medjusobice sudova poglavito pazi na s p o z n a j n i d o s e g n j i h o v na pitanje, što se dade iz nekoga suda samoga spoznati. Ali sud sam ne do-staje spoznaji. Znanje je sposobnost dokazivanja.¹⁸ Znamo, kad možemo reći ne samo, da nešto jest, nego i zašto jest. Spoznaja ne staje kod činjenica, nego ide na uzroke, po kojima nešto jest i zašto ne može biti drugčije.¹⁹ Kad spomenemo, zašto je i čemu koja stvar i odkud je nastala, onda tek znamo, što jest.²⁰ Ovako стоји u središtu logike Aristotelove nauka o d o u m k u i o d o k a z u. D o u m a k (silogizam) je takav oblik spoznavanja, gdje se iz dva suda nužno izvodi neki treći, koji nije u njima zadržan. Svaki doumak sastoji se dakle od dva suda, koji se zovu p r e d n j a c i (*praemissae*) i iz kojih izvire treći : z a g l a v a k (*conclusio*).

Svaki se doumak sastoji od tri pojma i ne više, dakle i od dva prednjaka i ne više.²⁰ Od ovih se pojama, kojemu se nešto pririče, a on se sam nečemu pririče, zove s r e d n j i (*terminus medius*,) u kasnijoj logici označen slovom M, ona druga dva zovu se skrajnjaci (*termini extremi*,) jedan u dolnjem prednjaku niži (zvan *terminus minor*,) koji se, jer je u zaglavku subjekt, kasnije označen slovom S, i drugi u gornjem prednjaku v i ši (*terminus major*,) koji je u zaglavku predikat, a označen je s P. Aristotel navodi tri oblika doumljivanja. P r v i o b l i k: ako se pojам A, nalazi u pojmu B, a pojам B u pojmu C, onda se i pojам A nalazi u pojmu C. Ako se dakle smrtnost pomišlja u pojmu čovječnosti, a čovječnost se pridaje Kaliji, nužno se Kaliji pridaje i oznaka smrtnosti.²¹

Prednjaci	↓	gornji: Svaki čovjek (M) je smrtan (P)
↓		doljni: Kalija (S) je čovjek (M)

Zaglavak: Kalija (S) je smrtan (P).

Ako se nešto nečemu općeno pririče, a nečemu opet općeno ili pojedince odriče, ovaj o b l i k z o v e s e d r u g i; po njemu se nikada ništa ne tvrdi u zaglavku, nego samo niječe ili općeno ili pojedinačno. Ako dakle svaki M pripada svakome P, ali ni-jednomu S, očito je, da nijednomu S ne pripada P.²² U tom se

obliku srednji pojам pririče ili odriče; u t r e č e m o b l i k u srednjemu pojmu nešto ili pririče ili odriče, ako n. pr. S i P pripadaju pojmu M, onda se oni očito djelomično podudaraju, i tako po ovom obliku može zaglavak biti samo djelomičan (i jestan i niječan).²³ Ovako se dobivaju ovi oblici silogizmeni:

1. M P	2. P M	3. M P
S M	S M	M S
<u>S P.</u>	<u>S P.</u>	<u>S P.</u>

Valjanost drugoga i trećega oblika dokazuje se tim, da se svedu na prvi oblik, koji je najznačniji i osnovni.²⁴ Doumljivanje se tiče „onoga iz općnosti“, njim se izvodi iz općeg pojedinačno. Tim, što podaje i razlog, zašto je nešto nekako, nosi ono u sebi nuždu logičku, po kojoj iz općnosti slijedi pojedinačnost, kao iz uzroka posljedica. Na tom se osniva njegova dokazna snaga, i spoznajna vrijednost. No doumak svagda biva iz suda, koji mora otprije biti poznat. Spoznaja ovoga slijedi opet iz drugih i tako bi išlo dalje u neizmernost. Znanje doumkom steceno posredovano je prijašnjim znanjem, ali da bude u opće mogla nastati spoznaja, potrebno je uzeti, da ima neposrednih sudova, o kojima ne treba dokaza i nema ga, nego su sami po sebi očevidni.²⁵ „Ne velimo dakle, da je sve znanje dokazivanje, ima naime i neposredno očevidnih sudova, o kojima nema dokaza. Da to mora biti tako, očito je, jer ako je potrebno znati prijašnje i otkud se izvodi dokaz, nužno je jednom stati kod neposrednih sudova, koji se ne mogu dokazati.²⁶ Ovi treba znati prije i oni su osnove dokazu.²⁷ Ovakovih očevidnih sudova imaju prema svojoj gradji sve nauke, među kojima je prva matematika, jer su u njoj neposredni osnovi najočitiji i najjednostavniji, a posljeci iz njih izvedeni međusobno se divno slažu i potpomažu. I filozofija kao najviša nauka mora imati svojih osnova, ali koji su to. Aristotel nije točno odredio. Stalno je, da takovim neposrednim sudom drži načelo porječnosti, da isto „ne može istodobno pripadati istome i ne pripadati na isti način“. Ovo je načelo najočitije, jer nije moguće, da nešto i jest i nije. Sve se dokazivanje konačno svodi na ovo načelo.²⁸ Ono je samo niječni oblik načela istovjetnosti

(*principium indentitatis*), da je sve istinito samo me sebi posvem a s u g l a s n o''.³⁰ U kritici Platonovih ideja razvio je i načelo, da izmedju dva suda, od kojih jedan nešto tvrdi, a drugi poriče, nema posredovanja (*principium exclusi tertii*).³¹

2. *Uvodjenje (indukcija).*

Najviši sudovi ne dadu se dokazati, ali ima način, kojim se iznalaže. Drugi naime put k znanju vodi od pojedinosti k općenosti. Znanje se ne postiže samo izvodjenjem nego i uvođenjem (indukcijom), ne samo po doumljivanju, nego i po dogadjaju.³² Ako se na pr. vidi, da je najbolji krmilar, koji se razumije u svoj posao, i isto takav vozač, uvodi se misao u općenost, da je znalač u opće i u svemu najsposobniji. Uvjerljivije je uvođenje i očitije i po osjećanju spoznatljivije i mnogima zajedničko, a doumak ima veću logičku snagu i očitiji je protiv prigovora.³³ Uvodjenje ne može postići onu spoznajnu vrijednost, koju doumak. To se razabire otuda, što ono mora sve oblike istovrsne ogledati, da uzmogne stvoriti općenost, ali jer toga ne može posvema nikada, ostaje svagda nepotpuno. Posljeci njegovi nužno su samo vjerojatni. Odnošaj indukcije prema silogizmu dade se ovako označiti: indukcija je metoda iznalaženja, silogizam metoda dokazivanja. Nastaje dakako pitanje, kako se može iznaći iz pojedinačnosti općenost, gdje se upravo iz općenosti razumije i spoznaje pojedinačnost. Ovo se pitanje za Aristotela rješava tim, što on ponajprije uzima, da je istina istovetna ili se bar pokriva s bitkom, logički razlog s prirodnim uzrokom, spoznaja s prirodom stvari. Na tom podudaranju se i mjeri istina i neistina. „Istinito misli, tko rastavljeno drži rastavljenim i vezano vezanim, a vara se, tko drži protivno, nego li su stvari''.³⁴ Istina je dakle podudaranje mišljenja s prirodom, i tko spoznaje istinu, spoznaje prirodu stvari. No put, kako priroda stvara, i put, kako naša spoznaja nastaje, ne teku istim pravcem, nego se idući protivnim smjerovima sastaju. Priroda stvarajući iz sebe ide od uzroka k posljedicama, mi spoznajući idemo od posljedica na uzroke: mi vidimo ponajprije pojave i onda im tražimo uzroke, a u prirodnom tijeku su prije uzroci, a onda tek pojave. „Dvojako je

dakle nešto prije i spoznatljivije: po prirodi i za nas". „Što je po prirodi, nije i za nas prije, ni spoznatljivije i za nas spoznatljivije. Velim naime, da je za nas i prije i spoznatljivije, što je bliže osjećalima, a naprsto prije i spoznatljivije ono, što je od njih dalje, a najdalja je općenost, najbliža pojedinačnost“.³⁵ Od osjetne spoznaje, koja je za nas prije, ide mišljenje do spoznaje općnosti, koja je prije u prirodi i već u samom osjećanju po možnosti dana, a onda se od općnosti vraća na pojedinačnost i tumači je. To je put izvodjenja (dedukcije), prije kojega mora da ide uvodjenje (indukcija). Da Aristotel stavlja indukciju na početak, razumljivo je iz njegova smisla za činjenice; a otud je opet razumljivo, ako s Platonom doduše i ima zajednički cilj, dok se onaj nad činjenicama iskustvene naprsto uzdiže u sfere idealizma, da ovaj u svom realizmu polazi od njih i vraća se svagda na njih.

Predmet znanosti.

Predmet istraživanja znanstvenoga su počela i uzroci; o njima radi svaka znanost osnovana na mišljenju ili koja ima dijela na mišljenju.³⁷ Spoznaja počela i uzroka isto je, što spoznaja bitka. Aristotelovo je djelo, da je u pojmu bitka razlučio supstanciju kao sуштину stvari i akcident, pojavnost stanja i promjene stvari, koje se izvode iz supstancije, kao njihova nepromjenljiva osnova. Onome osnovu pripada osobni bitak, onim promjenama bitak pripadni. Tako u pripadnom značenju velimo, da je pravednik obrazovan, jer za pravednika nije obrazovanost bitna nego pripadna. I akcidenti imaju bitak, ali im taj bitak pripada samo po tom, što spadaju k nečemu, što ima osobni bitak. Ovo akcidentno nije predmet znanstvenoga istraživanja. Nauke se ne bave pojavama nego uzrocima³⁸; uza sve to je potrebno, najprije dobro ogledati pripadno, da se tim sigurno dodje do uzroka. Spoznaja bitka, ili što je isto, spoznaja uzroka i počela, izriče se u definiciji, s toga je određenje pojma posljednja zadača znanosti; određuje se pak pojma oznakom roda i oznakom vrsti, u koju spada (*definitio fiat per genus proximum et differentiam specificam*). Svaki pojma pretpostavlja dakle svoj rodni pojma; ovaj opet svoj rodni pojma i svaki uvijek svoj viši. Tako se pri određenju

pojma kao i pri osnivanju znanja uspinjemo sve više, dok i opet ne dodjemo do nekoga kraja. U Platona se ovo uzdizanje svršuje kao u piramidi s pojmom dobrote; Aristotel postavlja na kraj mnoštvo vrhovnih pojmoveva, pod kojima stoji isto toliko nizova od viših pojmoveva do nižih i najnižih. Ovi najopćeniji pojmovi, pod koje se dadu svrstati svi ostali, zovu se k a t e g o r i j e (*praedicamenta*). „Od onoga, što se izvan svakoga sastava izriče, svako znači ili biće ili kolikoću ili kakvoću ili odnosajući ili mjesto ili vrijeme ili položaj, ili stanje ili čin ili trpljenje. Jest pak biće da u primjeru kažem, n. pr. čovjek, konj, kolikoća n. pr. dva lakta dug, tri lakta dug, kakvoća n. pr. bijelo, gramatičko, odnosaj n. pr. dvostruko, pol, veće; mjesto n. pr. u Likeju, na trgu, vrijeme n. pr. jučer, lane; položaj n. pr. leži, sjedi; stanje n. pr. obuven je, oružan je, čin n. pr. siječe, pali, trpljenje n. pr. biva rezan, paljen“.³⁹

Nema sumnje, da su kategorije nastale u području logike i da se iz potrebe sve priroke svrstati u neke glavne „vrste priicanja“ prislanjaju uz gramatičku podijelu riječi u vrste govora; stoga im pripada u prvom redu logičko značenje; ali nema sumnje ni u tom, da se u njihovoј razdiobi očituje i metafizičko gledište Aristotelovo i čini, da mu nijesu kategorije jednako važne; najvažnija je prva označujući s u p s t a n c i j u, prema kojoj svih ostalih devet stoje kao akcedenti (*quantitas, qualitas, relatio, ubi, quando, situm esse, habere, actio, passio*)⁴⁰; istraživanje ovih posljednjih i nije cilj nauke, nego samo sredstvo k cilju, koji je spoznaja supstaucije kao stalna osnova njihova. To nas vodi u m e t a f i z i k u Aristotelovu.

Razdioba nauka.

Prije nego se upustimo u njeno područje, treba da odredimo, koje joj mjesto u sustavu znanosti pripada. Iz spisa Aristotelovih ne razabire se jedna podjela nauka, premda se mora držati, da je točno odredio odnosaj pojedinih znanosti međusobno; u drugu ruku, kad podaje trojaku razdiobu, pruža i više nego, što želimo. Ta neprilika ipak nije velika, budući da se sve tri razdiobe dadu zajedno složiti. Uzimajući u obzir općene sudove nauka dobivaju se tri tipa. Sudovi mogu biti

naime etički, logički i fizički; etički n. pr. da li se valja pokoravati roditeljima više ili zakonima; logički, da li ima o oprečnom jedno znanje; fizički, da li je svijet vječan. Vrijedno je odmah spomenuti i to : Aristotel ističe, da između sudova fizičkih i etičkih nema prelaza ni obrnuto od etičkih do fizičkih, jer se razlikuju vrstom.⁴¹ To na posljeku znači toliko, kao da se kaže: nazor o svijetu ne utječe na nazor o životu ni obrnuto, teoretski ideal ne prelazi u praktički, već se odjeljuje od njega i istodobno uzdiže nad nj, put spoznaje i djelovanja se ne sastaje ili bar ne izlazi jedan iz drugoga : težnja uma smrnuje se u spoznaji svijeta. Važnost ovoga shvaćanja pokazat će se kasnije. Vraćajući se podjeli nauka valja spomenuti drugu razdoblju nauka, koja se izvodi iz načina, kako se duh očituje: s poznavajući ili djelujući ili stvarajući.⁴² Ova se razdoblja podudara s onom posvema, ako se uzme, da duh spoznajući (teoretski ili spekulativni) ide na spoznaju prirode, djelujući (praktički) smjera na čudorednost, a stvarajući (pojetički) ide na vještinu, dakle na tehnički dio pri spoznaji i djelovanju, koji za teoretičke nauke podaje logika, kao „um je čamisljenja“; u istom redu s njom stoji onda retorika i poetika. No pojeticke nauke stoje blizu praktičkim tako, te se inogu nauke uopće podijeliti u teoretičke i praktičke; one se tiču spoznavanja, ove stjecanja i djelovanja u svijetu stvari.⁴³ Teoretičke su matematika, fizika i teologija (nauka o bogu), kako on zove „prvu filozofiju“ ili metafiziku, jer — veli — ako ima bog, očito je, da je u prirodi, i ondje ga je moguće naći. Praktičke su nauke etika i politika; teoretičke valja dakako (po mišljenju Aristotelovu) pretpostaviti praktičkim; medju teoretičkim opet najznačnija je teologija.

Metafizika (teologija).

Bog je posljednja bitnost, što стоји иза све prirode, i spoznaja o njem je posljedak meta-fizičke spoznaje, spoznaje o onom, što jest. Nastaje dakako pitanje, čim se metafizika razlikuje od drugih nauka, kad je i njima predmet spoznaja uzroka i počela, dakle spoznaja bitka. Pojedine nauke bave se pojedinim, što jest, i rade o jednoj vrsti, koju si točno označe.

Ne bave se dakle bitkom napisem. Ali ako u općemima nešto postojano, nepromjenljivo, onda spoznaja toga mora pripadati posebnoj teoretskoj nauci, a ta je prva filozofija ili metafizika; ona radi o tom, što je bitak o sebi, radi o bitku, u koliko je bitak. Ona traži posljednju podlogu (*πονείμενον*) svega bivanja. Filozofija je nauka o uzrocima i počelima svega.

I. Substancija i akcident.

Gledamo li koji mu drago predmet u prirodi, opažamo, da se od vremena do vremena mijenja, ali kako ga ipak prepoznajemo kao isti, ne mislimo tim, da je sav promjenljiv, nego držimo, da se na njemu ili u njemu zbivaju neke promjene, pa i onda, kad je već vrlo malo sličan onome, što je od prirode bio. Čini se dakle, kao da je iza pojava u stvarima neka jezgra, koja sama ne propada i ne mijenja se, koja je osnov i uzrok promjenama. To je bila nova misao, s kojom je Aristotel stupio k rješavanju heraklitsko-elejskoga spora. S Platonom se slaže u tom, da zamišlja pojam bitka u opreci k pojmu bivanja, kao stalan, nepromjenljiv osnov promjenljivoj pojavnosti; i u tom se slaže, što drži, da je taj bitak izražen u pojmu. Platon je pojmove običio i uzeo za jedinu realnost. Tako je nastao drugi svijet pored ovoga: općenost se odlučila od pojedinačnosti i stala pokraj nje (*εν παρός πολλῶν*). Aristotel priznaje zazbiljnost samo pojedinim predmetima; ali u tom je vjerni učenik Platona, da ne drži neiscrpivu mnogoličnost pojavnih promjena za predmet spoznaje, nego onu općenu jezgru, koja u mijeni promjena i stanja ostaje; u mnogolikosti pojedinačnojima nešto zajedničko, općeno, ali ovo je u stvari i po njoj (*εν κατά πολλά*). Pojam izriče bitak, ali taj bitak nije izvan stvari nego u njoj: prema bitnosti stvari on je mišljena bićnost, koju u misli tražimo iza pojavnih stanja; prema bićnosti stvari kao prvoj substanciji on izričući, što je ta bićnost i u čem se sastoji, on je druga bićnost (*δευτέρης οὐσίας*). Što se u Platona zabilo u velikom, kozmičkom procesu, to nastaje u Aristotela u svakoj pojedinoj stvari; ondje se odlučio svi je t pojmove i zapremio metafizičku realnost, prema kojoj je pojavnost sva u cjelini samo pričin; Aristotel nije dopustio, da se jasni osjetni svijet po-

tisne u nazadak prema blijedim slikama pojmovnoga carstva, on priznaje zazbiljnost u pojavnome svijetu, ali iza te pojavnosti traži neku višu zazbiljnost. On uzima dakle stvar sa svim joj promjenama i stanjima zazbiljnom, ali luči u njoj empiričku zazbiljnost i zazbiljnost metafizičku, pri čem je ova druga osnov onoj prvoj: opreka carstva idejnoga i pojavnoga s v i j e t a prenosi se u p o j e d i n u stvar i postaje opreka supstancije i akcidenta. Aristotel je dobro znao, da ni s tim nije došao na kraj problemu o odnošaju općenosti k pojedinosti ili drugim riječima valjalo je i opet protumačiti, kako iz stalne i nepromjenljive općene jezgre nastaje obilje pojavnoga mnoštva.

2. Možnost i čin.

Tomu su imala da služe dva pojma, dva stupa Aristotelove metafizike: možnost (*δύναμις*, potencija) i čin (*ἐνέργεια*, energija, *actus*). Postanje iz nebitka nije se poslije atomističke nauke vše smjelo tvrditi, dakle je prelaz od jedinstva k mnoštvu mogao biti samo prelaz od bitka k bitku, bolje reći od jedne vrsti bitka k drugoj. Bitak je dakle — uzima Aristotel — ili u m o g u ē n o s t i ili u p o t p u n o j z a z b i l j n o s t i (entelehiji). Kako Aristotel dolazi na misao razlučiti ove dvije vrste bitka, pokazuju ovi primjeri. Da netko vidi, n. pr. čovjek vidi, velimo ne samo onda, kad u istinu činom gleda, nego i onda, kad ne gleda, ako ima mogućnost gledanja. Znanje je upotrebljavanje znanja i mogućnost upotrebljavati znanje. Kamen, koji стоји, činom u istinu стоји, ali u mogućnosti je gibiv.⁴⁴ Tom sretnom zamisli izmiruje se stara opreka bitka i bivanja kao nebitka; što u istinu ili sada nije, u mogućnosti jest: postajanje i bivanje nije prelaz od nebitka k bitku, ni obrnuto od bitka k nebitku, nego od postojanja u možnosti k postojanju činom i obrnuto od bivstvovanja činom k bivstvovanju u možnosti; ali bitak je jedan : bitak mogući (*esse potentia*) i bitak činom (*esse actu*). Postajanje je prelaz od možnosti k činu, u kojem se nepromjenljivo bivstvo stvari r a z v i j a. „Mogućnost je ono, iz čega slijedi čin“.⁴⁵ Tako je u drvetu već po možnosti Hermov kip, u sjemenu drvo po možnosti, jer „kako bi drukčije bilo mogće postanje?“.

„Ima nekih, kao što su n. pr. Megarici, koji vele, da svaka stvar ima možnost, samo kad je u činu, a kad ne djeluje, nema ni možnosti, n. pr. graditelj, kad ne gradi, nema možnosti građenja, nego samo onaj, koji gradi, Slično i u drugim slučajevima. Posljeci ovoga mišljenja vrlo su čudni, kako nije težko uvidjeti. Očito je naime, da nitko ne može biti graditelj, tko ne gradi, jer biti graditelj znači imati možnost, sposobnost građenja, a slično i u drugim umjećama. Ako je dakle nemoguće imati takove umjeće ne naučivši ih i ne stekavši i nemoguće ne imati ih ne izgubivši ih, kad ne radi, zašto ne bi imao svoju umjeću? A čim opet gradi, odkuda ju je dobio? Slično vrijedi to i za neživo. Ništa ne bi moglo biti ni studeno ni toplo ni slatko ni uopće osjetno, osim kad se osjeća; dosljedno bi ovi morali uz Protagorou pristati. Pače ni osjećanja nema ništa, kad ne osjeća i ne radi tvorno. Ova nauka uništjuje i gibanje i postanje; stojeći će uvijek stajati, sjedeći uvijek sjedjeti, jer ne može ustati, kad sjedi, a nemoguće je ustati onome, koji nema možnost, da ustane. Ako se pak to ne može dopustiti, očito je, da je možnost i čin razno, a ove nauke čine možnost i čin istim, zato uklidaju nešto, što baš nije neznatno. Dade se pomicati, da je nešto moguće biti, a ipak ne postoji, i moguće ne biti, pa da ipak jest, a isto tako i u drugim kategorijama, n. pr. da je moguće ići, ali ne ide i kad ne ide, moguće je ići. Moguće pak je ono, pri čem se ne dogadja ništa nemoguće, kad nastupi, kojega je ono mogućnost. Velim ovako: Ako neftko ima možnost da sjedi, onda, kad on doisra sjedne, ne će nastupiti ništa nemoguće, i ako nešto može biti gibanje, ili gibati i stati ili ne biti ili ne nastati jednako. Ime čina (energije) ima neki odnošaj k potpunoj zazbiljnosti (entelehiji), preneseno je pak od gibanja na ostalo, jer se čini, da je gibanje najvećim a čin. Za to se i onome, što nije, ne pripisuje gibanje, nego mu se drugo pririče, n. pr. da je pomicljivo ili da se može težiti za onim, što postoji, ali ne, da se giba. A to za to, jer će ono, što ne postoji činom, postati činom. Od onoga, što nije, gdješto je u možnosti, a nebitak imna za to, što nije zazbiljnost.⁴⁶

„Pod činom razumijeva se, da stvar jest, ali ne samo u možnosti, nego u zazbiljnosti“. Što pod tim misli Aristotel, označuje, kako sam veli, ne u pojmovima određenim, nego u analogiji

(na primjerima). Čin stoji prema možnosti kao bdijenje prema spavanju, kao gledanje prema žmirenju, kao iz tvari izlučeno prema tvari, kao obradjeno prema neobradjenome, u tim primjerima prva opreka neka znači čin, druga možnost.⁴⁷ Budući da možnost ne znači ono, što je bezuvjetno nego pod stanovitim prilikama, to prelaz od možnosti k činu i potpuno zazbiljnosti nastaje u odsutnosti zapreka. Aristotel to obrazlaže ovako: kuća u mogućnosti postaje činom, kad od svega, što je u njoj i u tvari, nema zapreke, da bude kuća, i kad ništa nema, što bi još moralo pridoći ili se promijeniti. Bio pak princip postanja u stvari ili izvan nje, svagda nastaje činom iz možnosti nešto po nečemu drugome, što već jest činom.⁴⁸ To vodi na prvi dokaz za bitak bog a. Sve bivanje je moguće samo onda, ako ima neki princip bivanja; taj princip ne može biti mogućnost, ali ne može biti ni takav čin, koji nije uvijek čin, već može kadgod prijeći i u možnost. Na početku gbanja mora stajati čisti aktualitet (čin), koji nikad ne prelazi u možnost, koji uvijek jest činom. *Takav čisti čin (aktualitet) je samo apsolutni svijesni duh.*

Supstancija kao nepromjenljivi nosilac bivanja razvija iz sebe sile i sposobnosti, koje u njoj drijemaju, i prelazi od možnosti u zazbiljnost činom; iz metafizičkoga svijeta, onoga iza našega izkustva, izlazi sav pojarni svijet, iz mutnoga izvora nesvijesti diže se svijesni duh, iz neuredjene bezlične vari umjetni lik; sve lijepo i dobro, sve uredjeno i savršeno leži kao pohranjeno u tom taminoma osnovu, da u „odsutnosti zapreka“ iz njega prodre u svjetlo iskustva. Sve sile i moći, što su bile u neograničenoj tvari Anaksimandrovoj, podijelile su se na bezbroj supstancija. Već je spomenuto, kako se Platonova kozmička opreka ideje k pojavnosti u Aristotela raspada u pluralizam supstancija s njihovim akcidentima. U tom valja nazrijevati utjecaj atomističke nauke Demokritove; na isti utjecaj valja odbiti, što prema kozmičkoj pratvari Anaksimandrovoj u Aristotela stoji množtvo supstancija, koje se razvijaju: pomišljanje toga razvoja nije naivno kao u Anaksimandru, mitski nazor o kaotičnoj stvari prevladan je mišlju o organičkom razvoju. Iz neke jezgre, koja kao u načrtu sadržaje rodna obilježja, ali je inače neodredjena, razvija se svako biće, neodredjenost njezina

dopušta, da nastanu mnogi oblici, koji poradi rodnih obilježja u jezgri sadržanih ostaju unutar jednoga tipa. S tim se za Aristotela rješava problem o odnošaju općenosti k pojedinačnosti, roda k pojedincu, pojmovnoga lika k osjetnoj slici. Svi predjašnji pokusi razbili su se na ukočenosti elejskoga bitka: Aristotel posmatrajući sve s gledišta razvijanja približuje elejski bitak Heraklitovome bivanju, pomicajući ga kao bitak, koji se razvija iz možnosti u čin, pri čem se zajednička jezgra kao nosilica rodnih obilježja, dakle nosilica općenosti, u pojmovnomo svijetu unutar nekoga općenoga obrisa mnogolikoblikuje i stvara pojavno mnoštvo.

. Tvar i oblik. Uzrok tvorni i suršni.

Opreka možnosti i čina postaje opreka tvari i obliku; razvoj je prelaz od neodredjene tvari u određeni oblik, ali ne tako, da bi tim nešto k stvari pristupilo, nego tvar nosi u sebi već u mogućnosti oblik i oblikuje se prema njemu. Tvar je dakle možnost u oblik; činom biti znači biti u obliku; a kako se čin drži vrednjim od možnosti, unosi se u tvar težnja k oblikovanju, po kojoj ona postiže svoj prirodni cilj, kad se uzdigne od možnosti do čina. Ova težnja ne vrijedi samo za tvar i oblik u pojedinom biću, nego za odnošaj bića međusobno, za cijelu prirodu. Pače i već oblikovana prirodna tvar, n. pr. drvo može postati i opet gradja, tvar za viši oblik n. pr. stup, ovaj opet može biti gradja drugome višem obliku, n. pr. kipu. Po svojem bivstvu stup je tvar, koja je poprimila određeni oblik, ali u nizu bića stup je prema drvetu oblik, ali prema kipu tvar, a tako je i sa svim drugima stvarima. Prema svim bićima nižim u istom redu svaka je stvar oblik, prema višima je tvar. Tim nastaje postupni niz bića prema dolje od čistoga oblika do bezlične tvari. Sve, što dakle postoji, ima bitak ili samo u obliku ili u svezi oblika s stvari ili napokon samo u tvari. Ono prvo je bitak činom, nikad u možnosti, drugo je bitak sad činom, sad u možnosti, a treće je bitak samo u možnosti.⁴⁹ Na krajevima niza стоји dolje tvar kao puka možnost, a gore čisti oblik, koji je uvjek činom i nikad ne prelazi u možnost, on je savršenstvo bitka, dakle najviše biće, božanstvo, koje

uvijek jest, što jest (*τὸ τι ἔστι*) bez promjene i bivanja, bez postanja i prestanka, uvijek jednako, što je bilo (*τὸ τι ἦν εἴναι*) — a to je drugi dokaz za bitak boga.

Na donjem kraju imala bi biti tvar u samoj možnosti, koja ipak ne može sama za sebe postojati, nego je svagda u nekom makar kakvom obliku; tvar je dakle samo metafizička pretpostavka. U iskustvenom svijetu nema tvari bez oblika. Svuda je neka možnost postala zazbiljna, u nekom obliku. Oblik i tvar su tako počela svega, dva prva uzroka svemu pojavnome.

„Na prvi način zove se uzrokom ono, od čega nastaje nešto tako, da je u nečem n. pr. mjestu u kipu i srebro u posudi i njima slično (tvar, materia, *ὑλη*), na drugi način zove se uzrokom oblik i uzor (forma, *εἶδος*); oni su razlog, zašto je nešto nekakovo i svoje vrsti“.⁵⁰ Osim tvari i oblika kao materijalnoga i formalnoga uzroka treba Aristotel još dva druga. Za sve naime postajanje kao prelaz od možnosti k činu neprestano treba na jednoj strani pokretna sila, koja će prvi poriv dati, a na drugoj strani treba cilj, kojemu će bivanje ići. „Na treći se (dakle) način zove uzrok ono, otkud je prvi početak promjene ili umovanja, n. pr. uzročnik je onaj, koji svjetuje kao otac sinu i u opće ono, što tvori prema onome, što nastaje i što mijenja prema onome, što se mijenja (tvorni uzrok), i napokon, uzrok je, radi čega je nešto, n. pr. zdravlje šetanju, jer je ovo poradi zdravlja. „Zašto šetaš?“ — velimo, da bude zdrav, i veleći tako držimo, da smo označili uzrok (svršni uzrok, razlog). I sve, što je izmedju onoga, što se giba, i izmedju cilja, sve je poradi cilja bilo kao djelo, bilo kao pomoćna sredstva.“⁵⁰

Cetiri su dakle uzroka „tvar, oblik, pokretna sila i zašto je što“. Od tih je tvar podloga, dok su ona tri sile i zato često upadaju zajedno, „jer i ono, što je i radi čega je, ponajviše je isto, a otkud je gibanje po vrsti je jednako ovima“. Od ovih su opet oblik i svrha međusobno srođni, jer smjeraju na savršenstvo i dobrotu: „Čin djeluje i smjera na potpunost“, potpuni savršeni bitak (entelehiju)⁵²; svršni uzrok stvara sve dobro i lijepo, on čini, te stvar postiže svoj cilj, koji je potpuno se ostvariti u obliku. Prema njemu stoji tvorni uzrok, koji djeluje po nuždi. „Što po nuždi nastaje, treba svesti na tvar i gi-

banje — a što po svrsi nastaje, treba svesti na cilj i oblik“.⁵³ Tvar je sama po sebi negibana troma. Tako leži u njoj (kao i po Platonu) nešto otporne sposobnosti, koja se mora uzrocima prevladati. Kao sama možnost ona je mirna, a kad oblikom, svrhom i pokretnim uzrokom bude pokrenuta, još uvijek prirodnom težnjom na mir sprečava entelehiju stvari, te je uzrok nesavršenosti i nepotpunosti. Od tih dakle uzroka sastavljaju se stvari u prirodi: svaka stvar ima svoju prirodu, koje potpunost poradi promjenljivosti i nestalnosti tvari sad više sad manje postiže. K tome cilju ide sve gibanje. Priroda kao skup stvari nalazi se u neprestanom gibanju, u neprestanom prelazu od možnosti k činu, a na drugoj strani prelazi od čina k možnosti, kad se stvari iz empirijskog bitka vraćaju u tamno krilo metafizičkoga osnova. Gibanje u prirodi jest od uvijek i bit će uvijek,⁵⁵ dakle moraju i uzroci biti vječni; tako se dolazi do zaključka, da je na početku bivanja i opet neki čin, koji nikad ne prelazi u možnost, jer što je možno nije bezuvjetno, može dakle i ne biti, — ne bi dakle moglo biti uzrok gibanju. To je treći dokaz za bitak boga; na početku gibanja može stajati samo čist oblik. I tim nastaje istodobno posljedak, kojemu nije bilo moguće izmaknuti. Tvar ostvarajući se u obliku ima mogućnost, da se giba, da se udizje do potpunosti bitka i opet natrag da prelazi u mogućnost — i za to u prirodi sve po vremenu i jest i nije, giba se i mitruje — samo čist oblik, koji je uvijek činom, isključuje iz sebe sve bivanje i gibanje; on je, koji uvijek giba gibivo; prvi je uzrok gibanja negativ.⁵⁵

4. Mechanizam i teleologija.

Bivanje u prirodi posmatra se sa dva gledišta: jednom kao bivanje po uzrocima tvornim, dakle mehanistički, drugi put kao bivanje k svrsi, dakle teleologički. „Priroda čini sve ili po nuždi ili po boljem“. S prvoga gledišta posmatrajući bivanje je i dogadjanje sveza uzroka i posljedica, gdje jedna pojava drugu stvara, kao budeći tromu tvar iz njena mrtvila, odstranjujući zapreke, koje sprečavaju, da oblik počne djelovati u njoj i postati likom. Ovi tvorni uzroci su dogadjaji u prirodi, koji i sami nastaju i propadaju. S više razloga Aristotel

rado prihvata ovu iskustvenu činjenicu: ponajprije postojanost uzroka stavlja bi prirodu svagda iz stanja možnosti u stanje čina i bilo bi propadanje nerazumljivo. U smislu atomističke nauke nije se ono moglo shvatiti, tomu se protivi postojanost metafizičkih substancija; trebalo je dakle prelaz od čina k možnosti protumačiti kao prestanak u djelovanju uzroka, uslijed čega se druge prilike nadaju kao zapreke, te oblik ne može više da se održi u tvari, koja tim prelazi i opet u stanje možnosti. Kraj postojanih nepropadivih uzroka bilo bi uvijek i sve nužno. Postojani uzroci bi svagda djelovali, jer uzrok, koji ne djeluje, nije uzrok. Ali kako onda protumačiti mnoge pojave, koje dodju preko svakoga ne samo očekivanja ljudskoga, nego i protiv svrhe prirodne, kao što su n. pr. nakaze, čudesni dogadjaji? Ne drukčije, nego da se u tijeku dogadjaja upletu drugi neki dogadjaji, koji ukinu ili oslabe djelovanje uzroka i nastaje nešto slučajno. Ovo slučajno ne znači, da se dogodilo nešto bez i k a k i h uzroka. Sve bivanje je u toliko nužno, što slijedi iz nekih uzroka; slučajem zove ga Aristotel, ako nastane bez ili protiv uzroka potrebnih za ostvaranje bivstva i i svrhe, ili iz uzroka, koji vode doduše k svrsi, ali se ne dadu iz nje izvesti. Sva će budućnost u tom pogledu doći nužno, ali hoće li nastati ovako ili onako, to zove Aristotel slučajnim; sve dogadjanje dade se samo donekle svesti na neki princip, a dalje ne i ovo je princip slučaja: smrti je uzrok, da se u tijelu nadju suprotna počela, ali hoće li to nastati bolešću ili udarcem, ne da se odrediti, nego tek kad nastupi. Udarac kao uzrok smrti slučajan je prema njenome bivstvu, jer se iz ovoga ne da nužno izvesti, makar je u drugu ruku u općenoj karici uzroka i posljedica nužno priveo smrt. Vidi se, da Aristotel od strogo provedenoga mehaničkoga shvatanja atomistike odstupa. Doduše kad drži dogadjanje u cijelosti kao saveznu vezu uzroka i posljedica, koji nužno budućnost dovode, onda isključuje svaki slučaj. Priroda kao cjelina u svakom času postizava sve, što se u njoj iz svih uzroka postignuti dalo; ona ne stvara naprsto najbolje, nego od svih mogućnosti najbolje; u svakom času postizava ona potpunost svoju i nikad joj ništa ne manjka. Ništa nije nepotpuno, ništa uzalud, ništa zlo.⁵⁶ No pojedine skupine uzroka posmatra Aristotel ne

samo prema tome, što iz njih slijedi, nego i što bi moral o iz njih slijediti, dakle s obzirom na svrhu, a tim se u mehanizam uplaće već teleologičko shvatanje, i slučaj se shvata telo-
logički kao dogadjaji, koji su bez sudjelovanja svrhe, protiv ili mimo nje nastali. Prema shvatanju teleologičkom posmatra se sve bivanje kao napredovanje k nekoj svrsi, kao ostvarenje savršenosti, ljepote i dobrote. U materijalističkom sistemu Demokritovom jednostrano se istaknulo mehanističko, u idealističkom sistemu Platonovu teleologičko slavljenje, kod Aristotela se ujedinjuju ova dva velika smjera, kojima je duh grčki kušao riješiti problem bivanja. Za Demokrita je svršnost slučajni učin uzročnoga djelovanja, za Platona je uzročnost samo odsjev više uzročnosti idejne. U Aristotela se obadva ova nazora sastavljaju tako, da se bivanje zamišlja kao dugi niz, gdje na jednom kraju stoji uzrok, a na drugom je kraju svrha, dakle kao mehanizam u teleologiji. Sve dogadjanje ide po mehanističkoj nuždi i približuje se svojem cilju; uzroci su sredstva, kojima priroda postiže ciljeve svoje. Tako i gibivi uzrok postaje svrha,⁵⁷ a priroda čini svagda poradi nečega i ovo je dobro.⁵⁸ Poradi toga smjeranja na svršnost pripisuje joj se velika umnost, jer kao što um radi poradi nečega, na isti način i priroda.⁵⁹ Zato se i zove brižna priroda, mudri stvarač umjetnik, koji mudro radi. Ona dijeli svakome prirodu i organe prema toj prirodi, mudro određujući svakome dare; ona je božanski uzrok gibanja i toliko obuhvata sav svemir, da se napokon jedva luči od božanstva. Ne samo da sve u prirodi ima nešto božansko,⁶⁰ nego se pritoda gotovo stavlja u isti red s božanstvom: bog i priroda ne čine ništa uzalud⁶¹: Na svakom koraku prelazi Aristotelova metafizika u teologiju. Posljednji puti prirode vode k bogu, kao čistom obliku, samom činu, bestvarnom dakle čistom duhu, kojega je jedini čin posmatranje, koji ništa ne radi, nego samo vječno sebe posmatra i sebe misli (*vόντας νόησεως*).⁶² No sad upravo postaje nerazumljivo, kako će ovo božanstvo biti princip gibanja, kad je njegovo bivstvo samo mišljenje, kako će ovo prvo negibivo pokretalo svijet pokrenuti? Najposlije se ne razumiye samo od sebe, da bi čisti oblik po sebi već bio osoba.

I doista pored jasno istaknuta monoteizma osobnost božanstva nije tako jasno spoznata, da ne bi Aristotel tu i tamo

i nehotice pustio mjesa panteističkom shvatanju. To biva svuda, gdje mu se priroda ukazuje u svoj moći svojoj i ljepoti; tad mu se božanstvo iz transcendentnoga bitka približe svijetu i gotovo se spline s njim, priroda i duh postaje jedno. No kako u mišljenju njegovu prevladava teističko shvatanje, mora se ovo uzeti kao prava misao Aristotelova; u toliko je on doista prevladao panteizam Ksenofanov, u toliko je i monoteizam duha zreli plod grčke znanosti.

Metafizika Aristotelova prema Platonovoj.

Vrijedno je na kraju metafizike osvrnuti se na to, koliko je Aristotel ostao u smjeru Platonove filozofije. Naku o idejama je doduše zabacio poradi njihova transcendentna značaja, ali opreka između općenosti i pojedinačnosti, tvari i oblika, ostala je, i koliko se god trudi Aristotel, da je prevlada, tragovi dualizma ostaju ; tvar je pomišljena kao sila, koja se opire obliku i kao nerazlučena neoblikovana možnost posve se podudara s nebitkom Platonovim, koji je nebitak upravo zato, jer nije oblikovan od ideje. I četiri uzroka Aristotelova podsjećaju na Platonovu četiri počela, a povrh svega je zanimljivo, da Aristotel, makar zabacuje hipostazirane forme Platonove, sam tvrdi, da oblici kao ni supstancije ne nastaju.⁶³, Ja mislim, mјed okrugom učiniti ne znači okrugli oblik načiniti i kuglu, nego nešto drugo, naime taj oblik u nečemu, jer kad bi se i oblik stvarao, morao bi se iz drugog oblika stvoriti i ovaj opet iz drugoga i postanje bi prešlo u neizmjernost; očito je dakle, da oblik ne nastaje i da nema postanja o njemu, i da supstancija ne nastaje; oblik je nešto, što u nečem postoji i okrugla stvar se sastavlja "d mјedi i o b l i k a k r u g l e i tako nastaje mјedena kugla". Gotovo bi bio sklon čovjek ove riječi Platonu pripisati, toliko se u njima ističu oblik i tvar kao odjelite zazbiljnosti. I teleologičko shvatanje ima Aristotel od Platona; entelehija primjerice nije drugo nego ideja stavljena u pojedine supstance, a povrh svega u teologiji se naskroz vidi utjecaj Platonov. Djelo Aristotelovo ne valja dakle precijeniti: on je umni učenik Platonov, koji u metafizici ostaje uza svu opreku prilično vjeran učitelju svome. Kod fizike se putevi njihovi posvem razilaze.

Fizika. I. Prva i skrajna tvar. Elementi.

Fizika je Platonova pod utjecajem metafizike; Aristotel poljavači oštru granicu izmedju njih: metafizika pita za posljednje uzroke stvari, druge nauke, u prvom redu fizika, uzevši tu riječ u najširem smislu, bave se uzrocima bližim i na drugi način ih istražuju. Mjesto umovanja dolazi ovdje sabiranje iskustvene gradje, opažanje, opisivanje i tumačenje. Što na njegovo tumačenje utječe teleologisko naziranje, ne prijeći Aristotela, da se strogo drži iskustvenih činjenica, a upravo zato mu se gdjeko je krivo opažanje ne smije toliko upisati u grijeh, kao ni to, ako kad god umovanje prevlada smisao za iskustvo. Baš na tom području leži velika znatnost Aristotelova. Spisi njegovi opsežu sva područja prirode; u njima je obilje iskustvene gradje, sabrano i uredjeno tako, te od njega vuku početak gotovo sve posebne nauke. Ovdje nas mogu zanimati samo osnovi njegove nauke o prirodi.

S materijalizmom atomističkim zajednička mu je misao o vječnoj i od ikona gibivoj tvari. Bića u prirodi satvaraju se od te tvari; ona nijesu dakle tvar, nego od tvari, n. pr. ormari nije drvo, nego od drva, drvo opet od nečega drugoga i svaki put je svako po mogućnosti onim, što dolazi iza njega. Ako je pak nešto, što se ne zove po drugome, onda je to prva tvar. N. pr. ako je zemlja od zraka, a zrak nije vatra, nego od vatre, onda je vatra prva tvar kao odredjeno nešto i kao supstancija. Iz ove prve tvari izlučila su se četiri elementa: voda, zrak, vatra, zemlja, ka kojima pristupa još eter. Sastavljanjem tih elemenata i miješanjem njihovih svojstava satvaraju se osnovi, iz kojih nastaju pojedina bića; ti osnovi, koji su po radi sastavljenosti svoje neodredjeniji nego prva tvar, ali nose u sebi već svojstva i sposobnosti bića, zovu se skrjnati.

Elementi su međusobno slični, ali ne svakojako, nego u stalnom redu: voda zraku, zrak vatru, ali ne obrnuto; uvijek je doljnji prema gornjemu kao tvar prema obliku; tako se dobiva ovaj poredak: zemlja, voda, zrak, vatra.⁶⁴ Iz toga potretna konstruira Aristotel sastav svemira. Zemlja, kao najteži elemenat stoji u središtu njegovu, u slojevima oko nje voda, zrak i najposlije vatra.

Ovi satvaraju zemaljski svijet, pod mjesecom promjenljivi, nestalni, prema kojemu stoji stalni potpuni svijet nebeski, nad mjesecom, satvoren od etera. Uzrok nepotpunosti onoga leži u načinu gibanja; gibanje elemenata zemaljskih ide u ravnoj crti i u oprečnim smjerovima, jer su jedni teški (zemlja i voda), drugi laki (zrak i vatra). Otud nastaje i postanje i propadanje, u kratko sva prolaznost zemaljska. Eter naprotiv giba se u krugu, dakle u crti, koja se uvijek u sebe vraća i uvijek ostaje ista; otud vječno postojanje i neprolaznost nebeskih tjelesa, koja su u ograničenosti svojoj potpuno savršena.

U središtu dakle svemira stoji zemlja, a oko nje nebeska tjelesa u sferama, kojih trvjenjem nastaje svjetlo i toplota. Kraj svemira sačinjava sfera zvijezda stajačica, što ih pokreće samo božanstvo. To je prvo nebo. I ostale sfere dobivaju gibanje od negibivih nižih božanstva, od kojih svako ima svoju sferu. No to je sve samo vjerojatno. Aristotel to naročito ističe, kao da je slutio, da će se jednom sve to uzeti pod gotovu istinu.

Sav prostor je elementima ispunjen; prazna prostora protiv atomistika Aristotel ne priznaje. Samo dodirom nastaje gibanje. Ono je ili promjena veličine kao rastenje i propadanje ili promjena kakvoće (po promjeni i drugojačenju) ili naprsto mijena prostora. Najniže je ovo posljednje gibanje, mechaniciko, na njem se podiže drugo, kao kemijski proces, na ovomu se osniva prvo, organski proces razvijanja i propadanja.

2. Sveukupni niz bića.

I bića u prirodi pokazuju ovakav postupni niz, gdje viša uvijek pretpostavljaju niža, razvijaju se iz njih i u sebi ih obuhvaćaju; svuda je niže u neku ruku tvar za viši oblik. Od bezlične tvari do bestvarnog oblika ima sva sila prelaza od besvjesna do svijesna, neživa do živa, bezumna do umna. Oštре grane između organskoga i anorganskoga svijeta nema; rude, bilje, životinje i napokon čovjek razlikuju se samo po stupnju razvoja, a ne po vrsti. „Priroda neprestano prelazi od neduševna k živome preko onoga, što živi, te se malo razlikuje jedno od drugoga poradi svoje srodnosti.“ N. pr. spužva živi, dok je uz kamen, sama za sebe ne može živjeti;

tako je i s biljem.⁶⁵ Razliku izmedju organizma i anorganizma čini duša kao formalni uzrok tijela. Ona sebi gradi tijelo, u koliko se tome ne protivi tvar. S cijelim ostalim mišljenjem je u svezi bilo, da se duša kao svršni i pokretni uzrok ne dijeli od tvari; duše nema bez tijela, ali otkud onda nastaje duša? Ne mora li se uzeti, da ni tijela nema bez duše? Ta pak misao u svezi s teleološkim shvatanjem ide na misao o o d u h o v l j e n j u p r i- r o d e. Medju organskim bićima nastaje razlika prema stupnju duševnosti, koji im pripada. Najniže stoji u tom pogledu bilje, kojega se sav duševni život sastoji u hraništvu i rasplodjenju; bogatiji je život životinja, gdje k tomu pristupa i osjećanje i kod većine njih micanje u prostoru; u čovjeka pristupa k svemu još um.

Tako se dobivaju tri stupnja duševnoga života: duša kao vegetativna, osjetna i umna. U ta tri stupnja razvija se duševnost, to su tri razna široka opsega duševnih dje- latnosti, gdje je u širem sadržan uži: duša životinje kao osjetna obuhvata u sebi i vegetativnost; umna obuhvata i osjetnost i vegetativnost. Ne misli se dakle, da čovjek ima tri, životinja dvije, a bilje samo jednu dušu, nego da je životinjska duša bogatija osjećanjem, a ljudska povrh toga i umnošću od duše u bilja.

. Ljudska duša.

Otuda je razumljivo, da se sva tri stupnja duševnoga života djelomično podudaraju. Ljudska duša ima s životinjskom zajedničko osjećanje i težnje. Osjećanje nastaje posredovanjem tjelesnih organa. Kako pak ovima predmet na razan način spoznajemo, potreban je neki općeni osjet, koji će razne kakvoće osjetne ujediniti u jednu sliku o premetu; kad izvanjski podražaj nestane, ostaje ta slika u duši kao predodžba (*εχντασία*), koja postaje opomjuna, kad ju prepoznajemo kao sliku o prijašnjem zamjećaju; izazove li se osjećanje hotomično, zove se sjecanje. Pomišlja li se sadržaj predodžbe u odnošaju k nekoj svrsi, dakle kao dobar ili zao, onda nastaju čuvenstva ugode ili neugode, iz kojih se radja težnje ili zazor. Čuvenstva utječu i na tijelo ugrijavači ga ili ohladjujući; tako izazivaju kretnje. Sve ove

pojave zajedno sačinjavaju nerazumno dijeljudske duše sa sijelom u srcu. Nad životinje uzdiže se čovjek umom. Nerazumno je dio svuda vezan na tijelo, um nema nikakova posrednika u tijelu; on pristupa izvana k duši. Onaj dio, budući da je vezan na tvar, nepostojan je i promjenljiv, a napokon i smrtan, um pak je nepromjenljiv, vječan i ne propada s tijelom. Ipak se um u čovjeku veže i s nižim duševnim djelatnostima; mišljenje njegovo vezano je na osjetnost i tuj se često smete i zapada u zabludu. U toj svezi trpi on, te po-prima nešto od promjenljivosti i nestalnosti tijela. Prema tome trpnom umu stoji um čisti tvorni, kojega je sva djelatnost u mišljenju; on je slobodan i plemenit, s njegovom se djelatnosti čovjek uspinje na vrhunac razvoja duševnoga, na visinu, gdje стоји već na granici božanskih krajeva, ali i na raskršću s ciljevima ljudskim.

Teorija i praksa. Praktička filozofija.

Čovjek tako stoji na razmedju dvaju svijetova. U njemu se zbiva onaj veliki prelaz od bića tvarnih k duhovnim, a on stoji dijelom ovdje dijelom ondje; tijelom stoeći u svijetu tvari, duhom se uzdižući preko njega živi tako dvojaki bitak: tvarni i duševni. Iz podjele razumna i nerazumna dijela, pod koji spada i sve teženje, slijedio je i oštri prelom izmedju teorije i prakse, znanosti i života, mišljenja i djelovanja. I Platou dijeli dušu u iste dvije česti; i u njemu se taj prelom opaža, ali on ga nije proveo i nije morao provesti, jer je još vjerovao u tvornost duha. Aristotel dokazuje nemoć znanja,⁶⁶ ali je onda bilo pogibeljno dalje podržati razdiobu duše u razumno i nerazumno dio. Um je lišen djelatnosti. Što se stavljalo u područje njegove moći, pripisao je Aristotel volji, ali podržavši razdiobu intelektualizma nije mogao da cijeni dosta éudorednu volju, budući da u ovoj razdiobi volja nužno makar dijelom potпадa pod nerazumno dio. Ako se sad i drži, da ona po umu dobiva vrijednost, da po njemu postaje od teženja htijenjem, ipak princip djelovanja (volja, makar i umna bila) nužno zaostaje za principom spoznaje (umom), teoretski um stoji nad praktičkim, mišljenje nad djelovanjem, znanost više od života. Nije tim

kazano, da Aristotel ne cijeni i praksi, ali je ne stavlja tako visoko kao teoriju. Dvojakom bitku čovječjem odgovara dvojaki idejal i dvojaka krepst, a prema stupnju bitka pripada im i vrijednost. Nad praktičkim umom, koji se očituje u volji, stoji teoretski, koji se očituje u samom spoznavanju.

Sa stupnjem vrijednosti ovih dvaju principa ide uporedo i stupanj savršenstva u područjima, o kojima rade. U području praktičke filozofije sve je poradi naravi same stvari manje jasno. Dovoljno će dakle biti razloženo, ako bude razloženo, prema gradji, jer se ne dadu svi pojmovi jednako točno odrediti. U području praktične filozofije valja se zadovoljiti, ako se u krupnim crtama i u obrisu razloži gradja, tražeći toliko točnosti, koliko je narav tvari dopušta⁶⁷.

Etika. I. Cilj teženju blagota [εὐδαιμονία].

Cilj ljudskoga teženja je blagota. Sve znanje i htjenje smjera na neko dobro, pa se pita, koje je najveće dobro u području djelovanja. „Po imenu se svi slažu i mnoštvo i pojedinci u tom, da je blagota (sreća) najveće dobro, a blagotom opet zovu dobar život i dobro djelovanje. Ali što je blagota, u tom se ne slaže mnoštvo s pojedinim mudracima. Za jedne je ona nešto očito i jasno, n. pr. naslada, bogatstvo, čast. Za druge drugo, pa ni za istoga čovjeka nije uvijek isto: u bolesti čini mu se zdravlje blagotom, u siromaštvu bogatstvo. Neki drže da pored ovih dobara ima nešto o sebi dobro, što je uzrok, da su ona dobra”.⁶⁸ Sva ova mnijenja ispitivati čini se suvišno, nego samo ona, koja su općena ili nekako utvrđena,

Ako se ne uzme ishodište od transcendentne ideje dobra, kao što je učinio Platon, nego se od pojавa uzdiže k principima, onda valja reći, da su pravo radili, koji dobro i blagotu uzimaju iz načina života. „Tri su glavna načina života: život u uživanju, život politički i život u znanosti. Koji u uživanju provode život, postavljaju nasladu za posljednji cilj, obrazovani i djelovni (*πράξτιοι*) postavljaju čast, jer to je cilj političkog života. Onaj prvi život naprosto je ropski, te se i ne treba zadržati kod njega. Drugi čini se, da ima već neki valjaniji cilj, ali što je čast nego nagrada krepsti? Tko pak nekrepstan teži za

čašću, čini to zato, da bi se činio krepstan. Morala bi se dakle vrlina postaviti kao cilj političkoga djelovanja, ali je moguće, da posjednik krepsti cijeli život prospava i u neradu provede, a osim toga bi ga moglo zadesiti i najveće zlo, te ovakova ne će nitko nazivati blaženim, osim kome je do toga, da svoju misao branii⁶⁹. Treći život pustimo za sada na stranu; toliko je jasno, da se od svega najmanje može stjecanje imetka držati za dobro, za kojim valja težiti ne možda, jer je dobro po sebi samome, nego jer je dobro za drugu svrhu, poradi koje se i želi.

Nastaje dakle pitanje, što je u opće dobro ?

„Čini se naime, da je dobro kako u kojem djelu i vještini; drugo primjerice u liječništvu, drugo u vojničkoj umjeći i u drugima slično. Što je dakle dobro u svakoj umjeći? Možda ono, čega radi se ostalo čini ? To je u liječništvu zdravlje, u vojničkoj umjeći pobjeda, u graditeljstvu kuća, u svakom djelu i odluci svrha. Poradi nje naime ostalo rade svi. Ako ima dakle za sve djelovanje nekakva svrha, onda je to dobro, što ga treba činiti, ako ima više svrha, onda su one“ . . . „Budući pak da se čini, da ima više svrha, biramo od njih neke poradi drugih, n. pr. bogatstvo, i sve orudje; očito, jer nijesu sve skrajnje, a što je najbolja svrha, čini se, da je skrajnja. Ako dakle ima samo jedna skrajnja svrha, onda je ona to, što se traži, ima li i njih više, onda je to najskrajnija među njima. Skrajnjom pak zovemo onu, koja se sama po sebi želi, od one, koja se radi druge želi, i onu, koja se nikada radi druge ne bira od onih, koje se biraju i same poradi sebe i poradi druge, i naprosto skrajnja je ona, koja se bira samo radi sebe uvijek, a nikada poradi druge. Takova pak, čini se, da je blago tā, nju naime uvijek biramo samu radi sebe, a nikada poradi druge; čast i nasladu i pamet i svu krepost tražimo i same poradi sebe (jer ako i ne bi ništa više postigli, voljeli bismo svako od njih), a biramo ih i radi blagote, držeći, da ćemo po njima imati blagotu. A blagotu nitko ne bira poradi onoga, ni u opće poradi čega drugoga. Čini se, da to slijedi i otud, što sama sebi dostaje. Skrajnje naime dobro, čini se, mora sebi dostajati. Pod tim ne mislím samo ono, što samo zadovoljava samotnome životu pojedinca, nego i ono, što dostaje i roditeljima i djeci i ženi i svojti i gradjanim, jer je čovjek od

prirode odredjen za zajednički (politički) život Samo dakle dostaje sebi, kažemo, što samo za sebe čini poželjan život i ne treba ničega, a takova je, mislimo, blagota . . . Čini se dakle, da je blagota skrajnja i da sama sebi dostaje, te je svrha svemu djelovanju.“

Blagota i krepst.

Moglo bi se dakako pitati, u čem se sastoji ili što je ta blagota? To bi se možda najlakše razjasnilo, ako se razmotri djelo ljudsko. Kao što je naime, čini se, za frulača i kipara i svakoga zanatnika u opće svuda, gdje se nešto djeluje i radi, u djelu dobro i dobrota, tako bi se činilo i za čovjeka, ako ima kakovo djelo njemu svojstveno. Ima li dakle tesarskih i postolarskih kakih posala i djela, a naprosto ljudskih nema, nego je čovjek bez njih? I kao što se čini, da oko i ruka i noge i u opće svaki dio tijela ima neki posao, tako će se zar i za čovjeka povrh toga uzeti još kakav posao? Kakav bi taj i bio? Življenje čini se imo zajedno i s biljem, a traži se ono, što on sam ima. Treba dakle izlučiti život, u koliko je hranidba i rastenje. Daljnji bi život bio osjetni, a čini se, da taj ima i konj i vol i svaka živina. Preostaje dakle neki djelovni život razumna bića. U njem je jedan dio, koji kao sluša razum, drugi pak ima razum i razmišlja, ali kako je i taj život dvojaki, treba uzeti ovdje onaj u radu. Ako dakle ima kakav čovječji posao, onda je to rad duše s razborom, a ne bez razbora, i isto velimo, da je djelo njegova roda i pojedinca valjanoga, kao n. pr. kitarača i valjana kitarača i naprosto je tako kod svih, dodavši još k djelu osobitost po vrlini (n. pr. svojstvo kitarača je kitaranje, valjana kitarača dobro kitaranje). Ako je tako, onda uzimamo kao djelo čovječe nekakav život, i to rad duše i djelovanje s razumom, a djelo valjana čovjeka, da to dobro i lijepo radi i da sve vrši lijepo i dobro po vlastitoj vrlini. Ako je tako, ljudsko je dobro rado duše prema vrlini; ima li više vrlina, prema najboljoj i najsavršenijoj, a k tome i u potpunome životu. Jedna lasta ne čini proljeća, ni jedan dan; tako ni blaženim i sretnim ne čini čovjeka jedan i kratko vrijeme.^{“70}

Blagota se dakle sastoji u kreposti, a krepost u potpunosti bitka. Tako se krepost pomišlja u svezi s pojmom entele-

hije, koji u Aristotela stupa na mjesto transcendentne Platonove ideje dobra. Kao pravi Grk spaja s pojmom krepsti i oznaku tehničke sposobnosti, te drži, da se krepst postječe upravo u djelovanju; polvala krepsti je nagrada, koju kao u Olimpiji stječu — ne oni, koji su lijepi i jaki, nego oni, koji pobijeduju. Čin je ne samo izvanjska strana nego upravo dio krepsti, u kojemu se ne samo očituje nego i nastaje krepst. Čudno bi se dakako moglo činiti, da čovjek tek činom postaje krepstan, ta iz krepstne volje bi morali slijediti krepstni čini. Taj je prigovor Aristotelu svakako nepriličan ; jer ne može pravo održati autarkiju (dostajanje samome sebi) krepsti. On naime ističe doduše, da je krepst u duši, no činom stupa ona u izvanjski svijet i postaje ovisna od faktora, koji nijesu ovisni od ljudske volje ; za krepst treba ponajprije neka tehnička sposobnost, a onda su potrebna i izvanjska dobra. „Čini se, da za krepst treba izvanjskih dobara — jer mnogo čini čovjek kao oruđjem pomoću prijatelja, bogatstvom i političkom moći“. No ako u djelovanju nastaje krepst, onda ta izvanjska dobra nijesu samo sredstva čudorednoga djelovanja nego i konstitutivni faktori; o njima je krepst ovisna, dakle i sreća. Prema tome nevjeste čovjek ne bi mogao postati pravo krepstan, a ni pravo sretan, ali ni siromah ne može postići čudoredni cilj, blagotu, jer ne može biti pravo krepstan, ta on nema često ni prijatelja, a kamo li bogatstvo i političku moć. Gotovo bi se činilo, da je siromaštvo — grijeh. Pitanje, kako je moguće, da tek pravedno čineći čovjek postaje pravedan i razborito čineći razborit, ostaje neriješeno, makar se Aristotel poziva na sličnost s vještina, gdje po vremenu nešto radeći nastaje vještina, da tako i krepst po vremenu postaje sposobnost krepstno raditi. Krepst — veli se — nastaje što iz nasljedovanja čina, koji se drže krepstnim, što iz djelovanja iz čestite namisli. „Djela se zovu pravedna i razborita, kad su, kako bi ih činio čovjek pravednik i razborit; pravedan i razborit nije samo onaj, koji ovo radi, nego i onaj, koji tako radi, kako rade pravedni i razboriti“. U čudorednosti Aristotelovoj sastaju se dva velika smjera čudoredna : etika uspjeha i etika čestite namisli, etika zakona, običaja i etika čudoredne volje: u tom leži njezina vrijednost, ali što se

sad težište stavlja u jednu, sad u drugu, što ih dakle nije mogao ujediniti, u tom je osnovna njezina slaboća.

Poradi odnošaja, u kojem стоји поjam krepsti i blagote k potpunosti bitka, morala bi se i svakome biću, koje svoju svrhu ispunji, pripisati blagota i krepst. Pojam čudoredja tim bi se proširio toliko, te bi upao zajedno s pojmom prirode. Aristotel izmiče tome, veleći, da krepst nije doduše protiv prirode, kako su učili sofiste, ali nije ni od prirode, nego je nauka i vježba. Dakako da ovisi i od prirodnih sposobnosti stupanj krepsti i lakoća njena postignuća. Nijesu svi ljudi jednakо склони dobru i razboritosti, jedni će lakše, drugi teže postići čudorednost, ali bez napora je ne postiže nitko, ona ne nastaje u čovjeku tako, kako prirodne stvari postižu svoju potpunost. Ona nije ni djelo slučaja; samo ustrajna vježba i navika, kao i kod vještina, stvara u duši stalni pravac mišljenja i ēuenja, koji je krepst. Isto je tako za njeno postanje zadružni život potreban osnov, i sa svih tih razloga odriče se krepst i — jer je s njom dana — blagota životinjama, odriče se i djeci: onima, jer je u opće ne mogu postići, ovima, jer je još nijesu postigla.

Što je krepst u opće?

„Ako je dakle blagota čin duše prema potpunoj krepsti, treba o krepsti razmotriti, jer tako ćemo bolje razmotriti i o blagoti. Čini se, da se oko nje i pravi državnik najviše brine, jer hoće da gradjane učini dobre i zakonima poslušne... A kad nam je razmatrati o krepsti, očito je, da o ljudskoj, jer i kod dobra i blagote tražili smo onu, koja se tiče čovjeka. Rekli smo pak, da ne tražimo ljudsku vrlinu, koja je u tijelu, nego vrlinu u duši, a i blagota je, rekosmo, rad duše. Ako je tome tako, očito je, da politik mora nešto znati i o duši, kao liječnik o očima i cijelom tijelu, i to tim većma, što je vrednija i bolja politika od liječništva. Treba dakle i politik da razmatra o duši; ... o tom je bilo dosta kazano u javnim predavanjima da je jedan dio njezin razuman, drugi nerazuman... Nerazumnoj je onaj, koji je svim bićima zajednički i po kojem se razvijaju; velim naime onaj, koji je uzrok hranidbi i rastenju; ovakovu naime moć duše mogao bi tko postaviti u sve, što

se hrani pače i u zametak jednako kao i u razvita bića, to bar s boljim razlogom nego drugu kakovu. Ali vrlina njezina je općena, kako se čini, a nije posebno ljudska . . . Hranidbeni dakle dio valja pustiti, jer je bez dijela na ljudskoj kreposti. Čini se, da je i druga nekakova priroda nerazumna, imajući doduše nekako i dijela na razboru. Kod umjerena i neumjerena hvalimo razbor i kod duše onaj dio, koji ima razbor, jer s pravom na najbolje potiče, ali se čini, da u onima ima i nešto protiv razbora, što se bori s razborom i njemu se opire . . . i ono katkad ima dijela na razboru, kako smo rekli, pokorava se naime razboru u umjerena čovjeka, a možda je još više poslušno u razborita i hrabri; sve se u njem slaže s razborom. Čini se dakle, da je nerazumno dijelo dvojaki: hrandibeni nikad nema dijela na razboru, a kod požudnoga i u opće težećega ima, gdje i kad da sluša i pokorava se . . . ako pak treba reći, da i ovaj može imati razbor, onda je dvojaki i razumno dijelo, jedan razuman upravo i po sebi, drugi kao nešto, što oca sluša. I krepot se dijeli prema toj razlici, zovemo naime jedne od njih razumskima, druge čudorednenim: mudrost, pamet i razumnost zovemo razumskima, plemenitost i razboritost čudorednima⁷¹ . . . Iza toga treba razmotriti o kreposti, što je. Dogadjaji u duši su doživljaji (čuvstva i afekti), moći i stalna nagnuća, zovemo pak doživljajima požudu, srdžbu, strah, smjelost, zavist, veselje, priateljstvo, mržnju, želju, strast, smilovanje u opće sve, što prati naslada ili žalost. Moći zovemo ono, po čem doživljujemo ovo, n. pr. po čem smo kadri srditi se ili žalostiti ili smilovati. Stalnim nagnućima pak zovemo, po kojima se u pojedinim doživljajima osjećamo i čutimo dobro ili зло, n. pr. u srdžbi, ako je žestoka ili nemoćna, зло, ako je umjerena, dobro. Slično i u drugom. Krepoti dakle nijesu doživljaji, a ni zloće, jer se ne kaže, da smo po doživljajima valjani ili zli, a po krepostima i zločama se kaže i jer po doživljajima ne bivamo ni hvaljeni ni prekovani, (ne hvali se n. pr. onaj, koji se boji ili srđi, niti se kudi, tko se naprsto srđi, nego koji se nekako srđi), a po krepostima i zločama bivamo hvaljeni i prekoravani. I dalje: srđimo se i bojimo bez odluke, a kreposti su neke odluke, a ne bez odlučivanja. K tomu se kaže, da nas doživljaji pokreću, ali po krepostima

i zločama se ne pokrećemo, nego smo u nekom stalnom stanju. Za to one nijesu ni moći, jer se ne kaže, da smo dobri tim, što naprsto možemo doživjeti, a ni zli, pa i ne bivamo hvaljeni ni prekoravani poradi toga. K tomu: moći imamo od pritode, a dobri ili zli nijesmo od prirode, prije smo o tom spomenuli. Ako dakle nijesu krepsti ni doživljaji ni moći, preostaje, da su stalna nagnuća . . . Ali ne valja reći samo tako, da je stalno nagnuće, nego i kakovo je upravo. Valja reći, da sva krepst postega je krepst, ono čini potpuno, kao na pr. krepst oka čini oko valjano, tako i krepst konja čini konja valjana i dobra u trčanju, za jahanje, da u boju dočeka neprijatelja. Ako je to u svem tako, i ljudska bi krepst bila stalno neko nagnuće, po kojem čovjek postaje dobar, i po čem će dobro izvršiti svoje djelo. Kako će to biti, već smo rekli, a i ovako će biti očito, ako razmotrimo, kakova je priroda njezina. U svim stvarima, koje se drže zajedno ili su rastavljene, moguće je uzeti troje: više, manje i jednak – i ovo opet u samoj stvari ili prema našoj prirodi. Jednakost je sredina izmedju suviška i nedostatka. Velim pak, da je u stvarima s r e d i n a, što je jednak udaljeno od svake skrajnosti, što je jedno te isto u svem; a za nas je sredina ono, što nije ni previše ni pre malo. To pak nije ni jedno ni isto u svemu; na pr. ako je deset mnogo, a 2 malo, onda je 6 sredina prema samoj stvari; jer za jednakomnogo nadvisuje 2 i zaostaje za 10. Prema našma pak ne valja tako uzeti, jer ako je kome mnogo hrane za deset mina, a za dvije pre malo, ne će učitelj gombanja odrediti za šest mina, jer i to bi moglo biti mnogo ili malo prema tome, tko je uzimia. Za Milona bi bilo malo, za početnika u gimnastici mnogo. Slično i kod trčanja i šakanja. Stoga svak, koji zna, izbjegava prekomjernost i nedostatak i traži sredinu i nju bira, ne sredinu u stvari, nego što je za nas sredina. Ako dakle sve znanje tako djelo čini potpuno, gledajući na sredinu i prema njoj djela radeći – (zato se običaje kazati za dobra djela, da im ne valja niti što oduzeti niti dodati, jer će prekomjernost ili nedostatak uništiti dobrotu, dok je sredina podržaje) – ako je dakle tako, da dobri zanatnici, kako velimo, na to gledajući rade, onda je krepst određenija i bolja toliko, koliko i priroda, od svake umjeće i treba da svagda smjeri na sredinu. Govorim naime o čudorednoj krepsti, jer

ta se tiče doživljaja i čina, i u njima je moguća prekomjernost ili nedostatak i sredina. N. pr. pobojati se i biti smion i poželjeti i rasrditi se i smilovati se i u opće razveseliti i ražalostiti moguće je previše ili premalo, a nijedno nije dobro. Nego kad treba i pri čem i prema kome i zašto i kako treba, to je sredina i najbolje; to je svojstvo kreposti. Jednako i u djelima ima prekomjernosti ili nedostatak ili sredina. A krepot se tiče doživljaja i čina, u kojima prekomjernost griješi, a nedostatak se kudi, sredina hvali i drži pravom, a to oboje znak je kreposti. Jest dakle krepot neka sredina, koja nastoji i vrši sredinu; pogrješiti moguće je na mnogo načina (zlo pripada neodredjenosti, kako su poredili pitagorovci, a dobro odredjenosti), a pravo je samo na jedan način, zašto je ono lako, a ovo težko. Lako je ne pogoditi cilja, teško ga je pogoditi; i zato je svojstvo zla prekomjernosti nedostatak, a svojstvo kreposti sredina.

Dobar može čovjek biti samo na jedan način — na svakojaki način zao.”

„Jest dakle krepot trajna sposobnost duše, koja drži, što je zasnena, a određena je umom, kako bi je odredio razuman čovjek.⁷²” — Tu sredinu odrediti ne može svaki nego samo čovjek znalac, srditi se i novce prosipati može svaki, ali znati, kome ih i kada, koliko i čemu i kako dati, to ne zna svaki i nije lako; opaćina je laka, teška je krepot.

Uvjet za čudoredno djelovanje je sloboda volje. Ako Aristotel i kaže, da su odluke same nevidljive (*ζι γὰρ πουλήσεις ἔδηλα*)⁷³ ističući to više zato, da se ne bi kod odredjenja čudoredne vrijednosti zaboravilo i na čin, kao drugi faktor, ipak se čini, da je težište čudoredne vrijednosti stavlja u htijenje.⁷⁴ Ali nekomu pripisivati — (s toga gledišta se polazi) — koji čin, ubrojiti ga i držati odgovornim za nj moguće je samo onda, ako je odluka njegova bila slobodna, ako je po svojoj volji birao.⁷⁵ Pojam slobode određuje se dakle u odnosu k pojmu, ubrovivosti, odgovornosti i kažnjivosti. Slučajeve, u kojima se ne može ovoljnom činu govoriti, treba izlučiti iz područja čudorednoga ocjenjivanja. Što je nehotično bilo, oprša se, samo što je s voljom bilo, hvali se ili kudi. Treba dakle odrediti, kad se može čin zvati nehotičnim, i tu se čini, da nehotično

nastaje od prisilja i od neznanja, hotimičnost se čini pak, da je ondje, gdje je u čovjeku svjesni početak čina. Djeca i slaboumni ne spadaju pred čudoredno sudište.

Pojedine krepsti. Pravednost.

Odredivši tako bivstvo krepsti posvećuje Aristotel najveći dio razlaganja pojedinim krepstima, pokazujući skrajnosti, medju kojima je koja po srijedi; najprije raspravlja o etičkim krepstima — hrabrosti, umjerenosti, darežljivosti, velikodušnosti, prijateljstvu, pravednosti, onda o dijanoetičkima: mudrosti, pameti, razboritosti. Slično kao u području logičkom kategorije, u etičkom krepsti nijesu sustavno poredane, manjka im zajednički vez. Ipak se čini, da je pravednost držao krepošću, koja sve druge u sebi ujedinjuje, njoj i posvećuje najveću pažnju, a uzima je u dvojakom smislu. U užem smislu ona je krepst, koja dijeli dobra članovima zajednice ili izjednačujući ih podržaje ravnovješje prilika družtvenih. Pod ovu spada i kaznena pravednost. Zločinac sebi činom svojim prisvaja veći dobitak, no što ga ide, a kazna je šteta, kojom se izravnavava zločinom nastalo nerazmjerje.⁷⁶

U širem smislu pravednost je zakonitost (*νόμους δικαιοσ*).⁷⁷ „Ona je potpuna krepst, ali ne naprosto, nego s obzirom na druge. I za to se često najbolja od krepsti čini, da je pravednost, te ni danica ni večernjica nije tako divna i u poslovici govoreći velimo: u pravednosti uopće je sva krepst“. I najviše potpuna je ova krepst, jer je potpuna upotreba krepsti. A potpuna je, jer tko nju ima, može i prema drugome krepst vršiti, a ne samo prema sebi. Mnogi naime u kućnim poslovima mogu krepst vršiti, ali ne mogu prema drugome. I zato se čini, da je dobra riječ Bijantova, da vlast pokazuje čovjeka, jer tko je u vlasti, taj je već i prema drugomu i u zajednici. Baš poradi toga čini se, da je jedina od krepsti pravednost dobro za druge, jer se drugih tiče, ona naime čini, što je korisno drugomu ili vladaru ili zajednici. A najgori je onaj, tko je zao i prema sebi i prema prijateljima. Najbolji pak ne onaj, koji je prema sebi, nego koji je prema prijateljima dobar, to pak djelo je teško. „Ova je dakle pravednost ne dio, nego cijela

krepost i njoj protivna nepravda ne dio zloća, nego cijela zloća. Pravednost je krepost, koja vodi u zadružni život. I oblike toga života posmatra Aristotel u svojoj etici, iznoseći i o pojedinim krepostima i o shvaćanju tih zadružnih oblika mnoge umne i duboke misli, koje pokazuju veliko poznavanje prirode ljudske i ljudskoga života, a plemenitim osjećanjem uzdižu se ne rijetko nad sve, što je iz starine o tim pitanjima poznato. Slobodan dakako od svih predsuda nije ni Aristotel bio, kao što će se vidjeti u politici. Na kraju etike još se jednom vraća na pitanje o blagoti, od kojega je cijelo istraživanje izšlo, da ga još jednom osvijetli. Pokazalo se, da je krepost djelatnost duše, da sama sebi dostaje i da ne treba ničega. Čini se, da je u kreposti blažen život; blagota je kreposno djelovanje. Ako je tome tako, bit će najveća blagota u najvećoj kreposti, ova se pak tiče onoga, što je najbolje. Ako je pak um ono ili nešto drugo, što se čini, da po prirodi vlada i upravlja i ima spoznaju lijepa i dobra, božanski sam po sebi ili od svega u nama najbožanskiji, onda bi njegovo djelovanje bilo prema njegovoj vrlini potpuna blagota. Ta je blagota najveća i najpostojanija: i čini se, da filozofija ima neke neobične naslade po čistoći i postojanosti.

U umovanju jedakle najveća blagota. Vrijednost teoretskoga života dokazuje se poglavito tim, da se svako djelo želi i čini poradi neke svrhe, a samo umovanje je poradi sebe sama; njim se čovjek približuje božanstvu. Um je božanski u čovjeka, božanski postaje život po umovanju. Bogovi provode život u mišljenju i najblaženiji su i otud se može uvidjeti, da je u teoretskom životu potpuna i najviša sreća.

Da je teoretski život božanski, slijedi iz sustava Aristotelova, gdje je bog samo um, a ne i volja. Iz njegova sustava slijedi i to, da vrijednost volje stavlja niže od vrijednosti uma. Ali kad čovjeka drži bićem zadružnim, a čudorednost dijelom toga života, onda je očito za čovjeka čudoredno djelovanje najviši cilj. Možda će mu umovanje podati i veću blagotu, ali jer je nedjelovno, stavlja ga izvan područja čudorednoga ocjenjivanja, koje se tiče djelovanja. Teoretski idejal stoji izvan etike, i jer je božanski, nadilazi ljudski u prirodu i prelazi u područje — metafizike.

Osvojimo li se još jednom na red etičkih misli Aristotelovih, svakako ćemo zamijetiti, koliku je pažnju i na tom području

podao iskustvenim činjenicama. Prema sposobnostima ljudske naravi u svezi s životnim prilikama oblikuje se čudoredni idejal. Etika je tako dio politike i nužno se u njoj svršuje. S obzirom na biće čovjeka čudorednost je čudorednost razumne prirode ljudske. Aristotel i ne će, da bi čudorednost presegнуla određene granice ljudskoga bića: on traži blagotu za čovjeka, krepot čovječju, za to i nije dosta pokazati, u čemu se sastoji, nego je i treba genetički (prema postanju) odrediti. Čudorednost njegova ne traži oslona u svijetu transcedentnom: prva filozofija doduše dovodi spoznaji boga, ali taj je bog prirode, a ne čudoredja, metafizički, a ne etički. Tako je čudorednost osnovana sva na naravi ljudskoj i životnim prilikama i nigdje se ne uzdiže nad njih. Jedino teoretski idejal čini se, kao da hoće da presegne preko njih i postavi vezu s trancendencom, kakova je u Aristotela jedina bila moguća. Bog spoznaje i čistoga mišljenja mogao je biti samo bog — učenjaka.

No i unutar granica ovoga svijeta čudorednost Aristotelova nije bez prigovora. Pojam sredine odviše je neodredjen, da bi mogao služiti osnovom čudoredja. Čini se, da je Aristotel to i sam uvidjao, kad veli:⁷⁸ „Nije lako odrediti, koliko i na koga i u kojoj prilici i koliko vremena je trebalo, jer i mi kad god one, koji to propuštaju, hvalimo i zovemo blage, kad god one, koji se žeste, zovemo muževnjima, nego tko nam a k o o d d o b r a o d s t u p a, n e k u d i s e, ni ako je većma, ni ako je manje, nego tko više odstupa — jer ovaj d o b r o z n a.“ Sobe dakle stane kreposti ima još mali prostor, gdje se čovjek na jednoj strani već ne nalazi u dobru, a na drugoj još nije u zlu. To mjesto nije prikorno doduše, ali nije ni pohvalno, a kako je sredinu teško pogoditi, — jer je malo tko i malo kada zna, — većinom će se čovjek u tom kraju kretati, uvijek na granici čudorednosti, nikad u čudorednosti samoj. Čovjek koleba sad ovamo, sad onamo, čineći sad nešto previše, sad nešto premašio, ali pravu sredinu rijetko pogodi. Napokon što znači m a l o odustati od i onako neodredjene sredine? Odredjenjem kreposti kao sredine izmedju dva zla stavljaju se, prema drugim protivnim mislima, težište u čin, čudorednost postaje probijanje medju oprekama, čovjek postaje Odisej, koji izmičući Karibdi mora paziti, da ne upadne u Scilu. Mora se dopustiti, da je za

djelovanje potrebna neka vještina i neki takt, kojim se gotovo više čuteći nego spoznavajući pogadja sredina, ali na toj vještini graditi svu čudorednost znači ne poznavati ili ne cijeniti dosta unutarnju vrijednost volje, koja hoće dobro. Otud se razumije i drugo mnogo u Aristotelovoj etici, tako da čovjek postaje krepstan tek činom. Pita li se, tko nam kazuje u pojedinim prilikama, što je dobro, reći će Aristotel: pravi razlog, kako bi ga razborit čovjek odredio. A tko je takav čovjek razborit? Onaj za koga se obćeno drži, taj je.⁷⁹

Tako se čudorednost najposlije sastoji u slaganju s općenim mnijenjem i slaganju s državnim zakonom. Aristotel ne stvara oblik čudorednoga života kao Platon, nego se snalazi u prilikama; kako ih je našao. Njegov čovjek nema moći nad prilikama, nego živi u njima i predaje im se. Da se uzmogne u njima uživjeti, pomaže mu odgoja, nauka i zakon državni. Aristotel je vidio gdje se ruše stupovi grčke narodne države, ali nije osjećao više atlantske snage, da podmetne pleća svoja i da ih pridrži. On pušta, prilike da se razvijaju, a sam će se taktom medju njima provući između opreka prekomjernosti i nedostataka. U sredini njegove kreposti srazila se nestalnost prilika savremenih. Teško je bilo živjeti u doba, gdje se bori historijski idejal grčki protiv mlađe moćne sile makedonske. Mnogi nijesu znali, bi li se klanjali suncu, što zapada ili onome, koje izlazi. I Aristotel je bio prijatelj makedonske kraljevske kuće, protiv koje se nije mogao ili nije htio boriti, a onome se idejalu nije ni on htio posve iznevjeriti, trebalo je naći sredinu medju njima kao dvjema opratkama. On se ne drži prošlosti, ali se ne veže ni na budućnost, zato i ne radi oko stvaranja ciljeva, što tek nastaju. Da su mu Grci u onim prilikama zamjerili njegovo srednje držanje, posve je razumljivo, no on se smiruje činjenicama, koje posmatra nužnim posljetkom prilika društvenih. Države ne nastaju uredbom ljudi — ni ugovorom, nego se razvijaju prirodno.⁸⁰ S tim razvojem mijenjaju se prilike i nastaju nove opreke, a razbor će pokazati, što je medju njima sredina. I čovjek stoji u nizu dogadjanja i njegovi se čudoredni ciljevi mijenjaju sa zakonima i običajima, jedina težnja za blagotom ostaje. No kako se čovjek stojeći u rijeci dogadjajā može slobodno kretati? Psihologiska činjenica odlučivanja ne dokazuje ništa, jer može nastati pitanje,

nije li to samo prividna sloboda? Kaže li se pak, da je slobodno djelo, kojega je početak u nama, trebalo je dokazati, da je taj početak moguć iz nas, jer je moguće, da i on nastaje tek nužnim tijekom dogadjaja. Toga Aristotel nije razjasnio, a tim je čudoredno djelovanje u smislu slobodna djelovanja ostalo neutvrđeno. On se doduše trudi učiniti principom čudoredja volju, koja čini, što um spoznaje kao dobro, ali taj um mu je ujedno odmah općena čudoredna svijest, kako se pokazuje u običaju i zakonu. I uzgoj njegov nije uzgoj u smislu čudoredna djelovanja iz svijesti dužnosti, nego je navika na zakon, koji ima neku prisilnu moć zato, jer je razlog od nekoga razbora i uma. Čudorednost tako ostaje ipak izvanjska sastojeći u zakonitom djelovanju, etika izčezava gotovo u politici, a ipak sasvim drukčije nego u Platona, kojega je politika podržavljeni etički idejal. Aristotel doduše kaže, da nije dobar čovjek isto, što dobar gradjanin,⁸¹ što je dokaz, da je nastojao čudorednost uzdići nad legalitet, ali se ipak vraća k običaju i zakonu, te oni u posljednjem redu određuju čudorednost. Ona je tako i narodno odredjena i ima bitak samo u državi grčkoj. Država je najveće ostvarenje uma, koji odlučuje o tome „što treba“, u njoj se postiže potpunost života i ona je u pravom smislu ljudsko dobro.⁸²

2. Politika.

Čovjek je od prirode društveno biće (*ζωθηπος φύσις πολιτικὸν ζῷον*) u toliko, što je u njega od prirode težnja k zajednici. Tko ne može biti u zajednici ili je ne treba, jer sam sebi dostaje, ili je zvijer ili bog.⁸³ Država je prije pojedinca ne po vremenu nego kao svrha, ka kojoj pojedinci nužno teže. Po vremenu prije je zadruga i pojedinac. Svrha pojedinčeva, kako je u etici raspravljena, nužno se s tih gledišta podredjuje svrsi države. Aristotel ne konstruira čudoredni idejal čovjeka, da ga onda proširi do državnoga idejala, on ne stvara državu kao Platon. Država po njegovu mišljenju nastaje prirodno. Isprva su muž i žena, koji se ne mogući živjeti sami za sebe združuju. Da im bude združenje na spas, potrebno je, da jedno vlada, i to ono, koje po razboru umije voditi brigu, a drugo treba da sluša.⁸⁴ Isto je korisno gospodaru i podaniku i robu, a pjesnici nemaju

krivo, kad kažu: pravo je, da Heleni gospoduju nad barbarima. Stara predsuda narodna grčka, da mora biti robova i da je barbarin manje vrijedan od Grka, utvrđuje se mišljenjem, da je jedan dio ljudstva od prirode podoban samo za tjelesni rad, poradi čega se mora pokoravati onome dijelu, koji je priroda umom nadarila. U zajednici muža i žene dakle nužno već nastaje odnošaj gospodara prema podaniku, a robovi već od prirode spadaju k najjednostavnijemu kućanstvu; siromašnu su čovjeku domaće životinje mjesto roblja.⁸⁵ Od kućanstva razvija se selo, od mnogih sela nastaje država, u kojoj ponajviše gospoduje kralj, što je i posve razumljivo: već u kućanstvu upravlja jedan najstariji, a tako i u selu; od ovako upravljanih sela nastaje država, u kojoj prirodno i opet vlada jedan, to je kralj. Ne valja pregledati, da je Aristotelova nauka išla u prilog apsolutizmu vlasti; državna vlast, bila kakova mu draga, osnovana je u prirodi.

Zadaća države.

Država ima poglavito uzgojnu zadaću; ona nosi brigu, da gradjani postignu blagotu, a za to opet skrbi, da budu nekakovi i dobri i sposobni za stvaranje lijepa. Tu svrhu imadu pred očima i zakonoše, po njoj se razlikuje dobre i zle države, jer one čine gradjane dobrima, ove zlima.⁸⁶ Po zajedničkom zemljisu, zakonima zajedničkim i običajima, po načinu života i uzgoja sačinjava država jedinstvo. Zajednički se poslovi moraju obavljati zajednički, a pojedinac gradjanin neka ne misli, da pripada samo sebi, nego svi pripadaju državi, oni su dio njezin i briga svakoga treba da smjera na cjelinu. Država stoga zadire u obiteljski život i utječe na uzgoj pojedinca, jer joj ne može biti ravnodušno, kako se uzbajaju oni što će biti kasnije gradjani. Utjecaj ovaj ide samo do neke granice. Država ne prepušta pojedinca posve sebi, ali ga i ne apsorbira posve kao u Platona. Aristotelova država stoji po sredini izmedju individualizma sofista i kinika te komunističkoga socijalizma Platonova. Nije u interesu države, da pojedinac ne bude ni malo samostalan i da je sve zajedničko. Ovakova bi država najviše stradala s nehaja. „Dvoje je naime, oko čega se najviše brinu ljudi i što rado imadu: što je njihovo i što ljube, a od toga ujedno ne

mogu imati, koji su u onakovoj državi". Najmanje se pak brinu ljudi oko onoga, što je zajedničko vrlo mnogima; brinu se naime za svoje najviše, za zajedničko manje ili koliko od onoga baš kojemu dopane.⁸⁹ Zajedništvo treba da ide donekle, ali nije dobra država, koja to do skrajnosti provodi i ne dopušta ni malo pojedinačnoj slobodi i težnjama: najbolja je zajednica države srednja.⁸⁸ Nužno zajednička svima je gradjanska krepst postupak pravednosti. Ona je osnov države.

Oblici država.

Ako čovjek u državi postiže potpuno čudorednu svrhu, pita se, da li u svakoj državi, ako ne, onda u kakvoj? Radi li se dakle o valjanosti države, treba uzeti na oko njezin ustav⁹¹: „Država i ustav znači isto, ustav je, koji gospoduje u državi; nužno je pak, da gospoduje ili jedan ili nekolicina ili mnogi. Kad dakle jedan ili nekolicina ili mnogi upravlja na općenu korist, ove su države svakako prave, nevaljane su, gdje se upravlja na korist bilo pojedinca ili nekolicine ili mnoštva . . . Navikli smo pak zvati vlast jednoga (monarhiju), ako smjera na obćeno dobro, kraljevstvo, a vlast samo nekolicine, ili bar više od jednoga (ako smjera na općeno dobro), aristokratijom (vlašću najboljih, bilo zato, jer vladaju najbolji, bilo zato, jer se vlast na najveće dobro države i njenih članova), a kad mnoštvo upravlja na zajedničku korist, zove se zajedničkim imenom svih državnih uprava pučka vlada „politija“ (demokracija) . . . od nevaljanih uprava stoji prema kraljevstvu tiranida (silništvo), oligarhija prema aristokratiji, a prema politiji demokracija (bolje ohlokracija), vlast svjetine. Tiranida je kraljevstvo na korist samodršća, oligarhija je na korist imućnih, a demokracija na korist siromašnih; zajedničkome dobru ne koristi nijedna.“

Medju valjanim upravama najbolje je kraljevstvo, druga po vrijednosti je aristokracija, treća demokracija; i od nevaljanih jedna je nevaljanija od druge: nužno je pak da je prema prvoj i najodličnijoj upravi najgora, tako je dakle najgora tiranida, druga za njom oligarhija, najumjerenija ohlokracija, ili kako je Aristotel zove demokratija. Po valjanosti redaju se dakle kraljevstvo, aristokracija, demokracija, ohlokracija, oli-

garhija, tiranida. Dosta je začajno, da Aristotel najviše simpatizuje s kraljevstvom.⁸⁹ Čini se, kao da je utjecaj makedonske vlasti u Grčkoj htio, ako i ne možda prikazati dobrim, ali po ugledu, što ga je kod mladoga Aleksandra imao, udesiti na korist svoga naroda. Možda nc će biti previše kazano, da je bar na umu imao Aleksandru pokazati, kakova mora da bude kraljevska vlast, ako hoće da bude dobra i trajna. Sve, što o najboljoj državi govori, dobro pristaje na savremene prilike i na razvoj kraljevstva makedonskoga, a gdješto je gotovo upravo odsudna kritika planova Aleksandrovih. Napokon bi to odgovaralo i realističnom shvaćanju Aristotelovu, koji ne stvara državu idejalom ni za sva vremena, nego prema svojim prilikama najbolju. Prosudjujući dakle pojedine oblike državne, kako su historijski nastali, promatrujući, kakove su ih prilike u život dovele, što ili je u koje vrijeme srušilo, najposlije u kakovim su se prilikama pod kojim od njih nalazile države, prosudjujući to sve Aristotel zamišlja najbolju državu. Ova mora biti sama sebi dovoljna, i zato je nužno, da se ograniči: prevelike države stradaju na svojoj veličini. Najbolja država nije država rata nego mira.⁹³ osnovana na pravednosti.

Njezina svrha nije samo blagota u življenju nego i kulturni rad; ona ne smije ići samo na izvanjsko proširenje moći nego na unutrašnje usavršenje. Poredjenje s čovječjim životom pokazat će, u čem se sastoji najbolji život. Ako se naime na državu primijeni razdioba duševnoga života u razumni i nerazumni, očito je, da je svrha države više u njegovanju razumnih sila nego nerazumnih; za razvoj ovih treba rad i tjelesni napor, od kojih je najveći rat, za usavršivanje onih treba dokolica, u kojoj se razvijaju umjeće i znanosti. „Dijeli se naime cijeli život u dokolicu i rad i rat i mir, i djela se jedna tiču nužnoga i korisnoga, druga lijepoga“. Rad treba uvjek birati poradi dokolice, rat da se uzmogne uživati mir, nužno i korisno se mora željeti, da se uzmogne raditi lijepo. Treba, istina, biti spremjan i na rat, ali većma mirovati i biti dokon, treba raditi i nužno i korisno, ali još većma lijepo. U tom smjeru valja i djecu uzgajati. Država će se dakle brinuti za tjelesnu jakost podmladka i brak će staviti pod svoj nadzor. Kraj toga ne smije se smetnuti s uma, da joj je svagda težiti za dokonim

životom, u kojem nastaje kulturni rad oko lijepa i dobra. Uzgoj će dakle potaknuti smisao za umjetnosti i znanosti; umjetnosti pak, osobito glazba, upotrebit će se i za éudoredni uzgoj. Imajući na umu ovu uzgojnju zadaću umjetnosti Aristotel je ipak ne podredjuje posve éudorednim svrhama kao Platon, ona je u njegovoј državi samostalni dio kulture.

Država je Aristotelova smjerajući na opéeno dobro demokratska; predajući državnu upravu najboljima i najspesobnijima aristokratska, a ujedinjujući tu vlast u jednoj osobi monarhistička.

Posljednja svrlja državnoga života je ostvarenje kulture, ali ne jednostrano éudoredne nego i estetske; na čelu državne uprave stoje, koji se znaošću bave. U tom nastojanju oko ostvarenja svrhe državne svagda se uzimaju u obzir i realne prilike: za razvoj kulture potrebno je gospodarsko razvito stanje. U dobroj državi ne smije narod osiromašiti, svagda treba dakle podupirati blagostanje države. To je politički pendant k misli izloženoj u etici, da su za blagotu potrebna i izvanjska dobra. Čudno je, ali u drugu ruku posve razumljivo, što Aristotel ne cijeni svaki rad u državi. Platon je imao kaste, u kojima je svakome bio određen posao po prirodnoj nadarenosti, i svaki je posve zadovoljio, kad je ispunio svoj posao. Aristotel ne poznaje određenih kasta, on ne poznaje komunizma, no zato mu i nije rad pojedincov u tolikoj sveci s državnom svrhom, da bi već otud dobio vrijednost. Tako dakle stoje neka zanimanja niže i gotovo se ne cijene; za najniže poslove potrebni su robovi, koji skrbe za „nužno i korisno“, da se mogu drugi t. j. gradjani posvetiti „lijepome“.

I nehotice se nameće pitanje, može li radnik biti po Aristotelu gradjanin ili samo onaj, koji se može posvetiti dokonome poslu oko viših ciljeva kulturnih.⁹⁴ Dualizam razumna i nerazumna dijela duše kroz etiku dopire sve u politiku i stvara nešto slično, kako su Platonove kaste, ako i ne u onoj određenosti, dualizam vladara, koji umiju, i podanikâ, koji rade. Opreka teorije i prakse i ovdje je došla do utjecaja i čini, da rad u najobičnjem smislu riječi ne dolazi do vrijednosti. U etici je bilo lako postaviti idejal teoretskoga posmatrača, ali nije ga bilo tako lako provesti u državi, jer se ne može pokazati, kako on, budući da je nedjelovan, doprinosi svoj dio državi i opet,

kako može u opće nastati, ako se ne osniva na onom nižem radu. Njegov utjecaj može prijeći u državu ipak samo preko onoga rada, koji se ne cijeni, premda sačinjava realni osnov sve kulture. U toj poteškoći Aristotel je zapao u narodnu zabludu, da podrži ropstvo, a jer je idejal teoretskoga posmatrača odviše istaknuo, stoji ropstvu blizu i radnik-gradjanin kao slobodni rob kulturnoga idejala. Zar kultura doista treba roblja?

Grčka kultura se shvatila u znanosti grčkoj i ponosno se uzdigla nad barbarsko roblje na visinu, na kojoj je i nad pobjednikom svojim slavila pobjedu.

Pojetika.

Treći je dio filozofije p o j e t i k a (*τοέω* činim) kao nauka o tvornom očitovanju duha posmatrajući ga s gledišta ljestvite, umjetnosti i umjeće. Po normativnom karakteru svojem srodnna je filozofiji praktičkoj i u uskoj svezi s njom, ali carstvo njezino ide i u područje teoretsko. Tuj je dio njezin logika kao umjeća dokazivanja, kojoj pripada odredjivati pravila (norme) za valjano mišljenje; u praktičnom području čini dobrotu ujedno lijepom i stvara uzor lijepe dobrote. Osnov krepsti postaju estetski odnošaji skladnosti, umjerja; krepstva kao sredina nosi ovo estetsko obilježje, te krepstva nije samo dobra nego i lijepa. A ima i medju činima ljudskim jedan dio, koji stoji više pod lijepotnim nego pod čudorednim gledištem: to su čini d o l i ē n o s t i i p r i s t o j n o s t i , u kojima je mnogih ljudi sva čudorednost. Prelaz od praktičke filozofije k pojetickoj čini retorika, do nje stoji teorija umjetnosti, i to najprije teorija umjetnosti slovesnih (najpače pjesništva), onda glazbe i plesa, najposlijec tvornih u nižem smislu (slikarstva, kiparstva i graditeljstva). Umjetnost obuhvata sav život čovjeka, umni i čudoredni, pojedinačni i zajednički i stvara ga umjetninom, stiliziranim životom: grčka je znanost dubokoumni sadržaj spojila s lijepim oblikom i umjetnički dotjeranim jezikom, običaji i igre narodne prožeti su umjetničkim duhom, nošnja njihova nosi umjetničko obilježje, gradovi njihovi umjetnički izgled. Pod umjetničko gledište dolazi i znanost i čudorednost, sve djelovanje, u koliko je tvorno očitovanje. Tri dijela filozofije tri su pogleda na svijet i život: znanstveni, čudoredni i umjetnički, — tri

područja idejalne kulture, koja zajedno sačinjavaju potpuni grčki nazor o svijetu i čovjeku, kako je s vremenom postao: znanost i čudorednost podajući mu sadržaj, umjetnost ga ostvarujući u lijepom obliku. Ova ljepota bila je upravo, koja je grčkoj kulturi utirala put na istok i na zapad. Je li Aristotel njenu vrijednost dosta cijenio? U „*Politici*“, gdje govori o ugoju, ističe se mnogo estetska kultura, ali iz spisa njegovih ne da se sastaviti potpuna teorija umjetnosti, ni odrediti odnošaj pojetike k ostalim dijelovima, nego tek prema mjestimičnim mislima nagadjati. Ovo područje filozofije ostavio je, čini se, već Aristotel nedovršeno; o umjetnosti napose ima samo djelo „*O pjesništvu*“.

Po tom je djelu umjetnost priličenje; naime ovo je ljudskoj duši prirodjeno i polazi za rukom već od djetinjstva,⁹³ a usavršuje se u umjetnostima. Umjetnosti se razlikuju po sredstvima i sadržaju prilidžbe. Prelazeći na pjesništvo kaže se o njem, da se služi govorom i ritmom, a predmet su mu doživljaji ljudi i djela njihova. Imajući tako neku srodnost s povjesti razlikuje se od nje tim, što ova ide na pojedinačno, pjesništvo pak ide na općeno, stvarajući tip. Tim je pak bliže filozofiji: pjesništvo je više filozofijsko od povjesti.⁹⁴

Umjetnosti služe ne samo odmoru i zabavi nego i čudorednom obrazovanju i oplemenjenju srca i čudi; ali upravo jer imadu da služe i odmoru i dokolici, njihovo prosudjivanje ne ide samo s gledišta državnih interesa i gledišta čudoredja kao u Platona. Po utjecaju na čovjeka najznačnija je tragedija. Ona je oponašanje ozbiljna čina, koji sačinjava ograničenu pregleđnu cijelost (— a cijelost je, što ima sredinu, početak i kraj⁹⁵); ona nadalje taj čin prikazuje, a ne pripovijeda samo, napokon budeći samlost i strah djeluje na afekte pročišćujući.⁹⁶ O tom pročišćenju (katarzi), što je, razvila se prepırka učenih ljudi, jednih, koji slijede Lessingovo tumačenje, da je katarza promjena strasti u kreposna nagnuća, drugih, koji se povode za J. Bernaysom, da je katarza rješenje od afekata, olakšanje, oslobođenje od njih. Uzme li se pročišćenje više u smislu medicinsko-higijenskom ili čudoredno-religioznom, svagda će umjetnost, koja prikazuje idejalnu zbilju, služiti

zabavi i okrepi i djelovati na oplemenjenje čudi; njezin utjecaj bit će etički. U tom pogledu stoji glazba kao najčišća umjeća najviše.⁹⁷

Utjecaj nauke Aristotelove. Peripatetska škola.

I misli imaju svoje carstvo, svoju moć i privlačivu snagu. Moć duha Aristotelova trajala je skoro dva ili bar polovinom više od jednoga tisućljeća. Njegova filozofija gospoduje kroz sav srednji vijek. Na logici, metafizici, fizici, a ne manje i na psihologiji, etici, i politici osniva se skolastična filozofija. Već metafizika kao teologija (— ne osvrćući se ovdje na druga svojstva njegova sustava, koja su ga učinila kraljem duha srednjega vijeka —) bila je najzgodnija da bude spekulativni osnov filozofije, koja se oslanja na objekt. S metafizikom primile su se i druge misli. Aristotelov ugled drži dvije tisuće godina Empedoklovu nauku o četiri elementa, naprednije astronomijske misli pitagorovaca potisnuo je u nazadak, njegov je ugled držao misao, da je zemlja u središtu svijeta (geocentrički nazor), i misao o dva svijeta: zemaljskom i nebeskom. Od drugih misli valja napomenuti, da je u politici njegovoj osnovano i sredovječno uređenje države, u kojoj vlada kralj i plemstvo, u kojoj se slabo cjeni gradjanstvo i obični rad, a robovima Aristotelovim odgovaraju neslobodnjaci srednjega vijeka.

Najtrajnije gospodstvo u carstvu duha držala je Logika, koju je još Kant držao toliko dotjeranom, da se nije mogla kroz 2000 godina ni malo promijeniti: naprijed se nije moglo, a natrag se nije smjelo. I doista se tek u 19. vijeku opaža napredak preko granica od njega postavljenih. Napredak sredovječne logike kretao se u osnovnom nacrtu Aristotelovu. Novi vijek počinje s pobijanjem nauke Aristotelove: metafizike po Giordanu Brunu, fizike po Galileju, logike po Baconu Verulamskom.

U dugim drvoredimima Likeja šetajući često je Aristotel razpravljao s učenicima svojim i otud je škola njegova dobila ime peripatetska škola. Rad učenika njegovih razvio se poglavito u dva smjera. Prvi zadržavši osnove nauke učiteljeve (makar i ne bez nekih pokušaja, da je prošire ili mijestimice isprave), nastoje ponajviše oko posebnih nauka. Teofrast s otoka Lezba

(umro oko 288), nasljednik Aristotelov, bavio se ponajviše botanikom. Inače se prilično vjerno držao nauke Aristotelove; u logici joj je dodao uvjetne (hipotetske) sudove, u ostalim naukama ima misli, kojima gdješto zabavlja (n. pr. onima o gibanju, prostoru, o tvornom i trpnom umu). Teoretski je život najviše cijenio i s toga gledišta ne cjeni brak, jer je zapreka učenjačkomu radu. Od peripatetika, koji su se bavili posebnim naukama, valja spomenuti *Aristoksen* Tarenćanina radi zanimanja glazbom i *Dihearha* poradi povjesnih istraživanja. Oba su proizšli iz Pitagorine škole, te unose u nauku Aristotelovu neke pitagorovačke elemente, po kojima i u peripatetskoj školi nastaje smjer, koji praktički život stavlja nad teoretski (*Dikearh*). Taj se smjer sastaje s onim drugim, koji je iz Aristotelove nauke izišao i što ga zastupa *Eudemis Roda*, koji se takmio s Teofrastom o nasljedstvo u peripatetskoj školi. Eudemovo nastojanje ide za tim, da dovede u vezu etiku s teologijom, koja u Aristotela ne ide izvan metafizike. Nasljednik Teofrastov *Satraton* iz Lampsaka znatno je promijenio nauku Aristotelovu, i to metafiziku u smjeru panteističkom, u fizici ističući mehanistično tumačenje, a iz psihologije uklonivši misao, da je um posebni s tijelom nevezani dio duše; dosljedno je poricao i njegovu besmrtnost.

Izdanjem djela Aristotelovih, što ga je u polovici prvoga stoljeća priredio *Andronik Rodjanin*, učinjen je opet korak natrag k nauci učiteljevoj. Najznatniji zastupnik toga smjera, koji je nastojao iz nauke Aristotelove ukloniti sve tudje elemente i u prvotnom je obliku držati i braniti, bio je *Alessandar iz Afrodizijskog*. No ni tim se nije nauka Aristotelova u opće znala održati čista, što je i odlučilo udesom peripatetske škole; poput drugih smjerova i njezin je tijek vodio u novoplatonizam.



BILJEŠKE.

UVOD.

§ 1.

Odredjenja zadaće filozofije daju se svrstati u dvije grupe: u jednoj se shvaća filozofija u opreci k pojedinim naukama kao njihov završetak, kao najopćenija nauka (n. pr. u Aristotela, Bacona, Comata, Spencera pa i Wundta), drži se naukom o principima, u drugoj se drži naukom o vrijednostima, naukom „o maksimi upotrebe našega uma“ (Platon, Kant, Schopenhauer pa i Nietzsche). Ondje je filozofija više teoretična, ovdje više praktična; izmedju oba shvatanja ne mora da bude opreka, nego se daju zajedno složiti: oprečni su samo u skrajnostima. — O pojedinim odrednjajima u povijesti filozofije isp. Dr. R. Eisler: *Wörterbuch d. phil. Begriffe* 1904¹ kod riječi „Philosophie“. — Razna odredjenja filozofije u staro doba navodi R. Haym u *Ersch-Grubenvorovoj enciklopediji* odio III. sv. 24 str. 1—10. — Ueberweg-Heinze: *Grundriss der Geschichte der Philos.* I. §. 1. K svemu ispor. Ed. Zeller: *Ueber die Aufgabe der Phil. und ihre Stellung zu den übrigen Wissenschaften. Vorträge u. Abh. Lpzg.* 1877. — A. Döring: *Philosophische Güterlehre* Berl. 1888. — W. Windelband: *Was ist Philosophie?* u djelu *Prachudien*, Tübingen und Leipzig 1903. — A. Marty: *Was ist Philosophie?* Prag 1897. — E. Naville: *La definition de la philosophie*, París 1894.

Citat na glavi uzet je iz Cie. Acad. priora II. 9.

¹ U tom se značenju nalazi ova riječ već u Herod. I. 30., gdje Solon o sebi kaže, da ide po svijetu *φιλοσοφεων* — od želje za naukom, za mudrosti. Jednako se kasnije upotrebljava još i u Platonu (Phaed 82. B. Lys. 218 A. Polit. 376. B.) premda je već onda značila pojedine znanosti (Theaet 143 D) i znanost u općem. U Aristotela se filozofija dijeli u prvu filozofiju (metafiziku ili teologiju), fiziku i matematiku (Mat. V. 1.), dok se izlučuju iz njena područja praktične nauke etika i ekonomika. — Filozofija nije nigdje toliko teoretična kao u Aristotela; vrijedi to dakako samo za principijelno stanovište k njoj.

² Cie. Tusc. disp. V. 3. — Ispor. Diog. Laert. I. 12., VIII. 8.

³ Sličnu misao vidi u Plat. Apol. e. IX. Parm. 134. C. Phaed. 66. B. — Neki (n. pr. Zeller, Ueberweg) misle (a možda i s pravom), da pripovijest Heraklida Pontskoga prenosi sokratsko-platonsku misao na Pitagoru, jer se dade

više u sklad dovesti s čednošću Sokratovom i s Platonovim (a osobito Aristotelovim) isticanjem teoretskoga posmatranja nad praktičko djelovanje, nego s Pitagornim pouzdanjem u snagu znanstvenoga istraživanja i njegovim skroz praktičnim smjerom (Ueberweg-Heinze Grundr. I. §. 1.), premda se mora dopustiti mogućnost, da se i Pitagora mogao kraj svega pouzdanja izjaviti u čednosti, koja se nerijetko pridružuje uz veliku samosvijest. Onda bi se moglo uzeti, da je izraz i prije Sokrata nastao, ali se po preuzetnoj mudrosti sofista istakao u krugu Sokratovu i njegovih nastavljača.

⁴ Plat. Symp. 204. B.

⁵ Metaph. I. 1.

⁶ Plat. Gorg. 484. C.

⁷ Plat. Gorg. 485. B—D.

⁸ Herod. I. 207. Arist. Probl. sect. XVII. 3.

⁹ Svi ljudi teže za blagotom. (Plat. Euthyd. 278 E. Arist. Polit. VII. 12. 2.) Ispor. priču u August. de Trinitate 13. 3. 6. — Težnja za blagotom dana je već samim organizmom; težnja za znanjem posljedak je općene organske težnje za blagotom, kako se očitovala u kulturnome razvoju. Prirodno stanje ljudstva po Leibnizu nije mir i zadovoljstvo, nego nemir, koji tjera. Ova inquietude poussante uzrok je težnji za blagotom, kojoj je znanje sredstvo za postignuće cilja; samo u toliko su onda opravdane riječi Aristotelove (Metaph. I. 1.): „Svi ljudi od prirode teže za znanjem.“

¹⁰ Plat. Theaet. 155 D. Arist. Met. I. 2.

¹¹ Postanje riječi poezija (*τολησις* od *πολεων*, satvaram) upućuje na stupanj mišljenja, gdje je čovjek satvarao, smisljao sebi tumačenje za ono, što je izazivalo njegovo čudjenje. Mannheimer: Gesch. d. Phil. I. str. 24.

¹² Vidi bilj. 9.

¹³ Cie. de off. I. 43.

¹⁴ Isp. Wundt: Syst. d. Philos. 1897 str. 17. Spencer: Syst. d. syntet. Philos. I. §. 37. „Znanost je djelomično uređeno znanje, filozofija je potpuno uređeno znanje“ Mannheimer sp. dj. str. 9.

¹⁵ Weissenfels: Ciceros Philos. Schriften Lpzg. 1891, str. 26.

§ 2.

Znanstveno shvatanje povjesti filozofije počinje se s Hegelom, koji ju je prvi shvatio kao razvoj duha ljudskoga; povjest filozofije ne smije samo nabrajati mnijenja pojedinih filozofa, kako se to učinilo manje više općeno prije Hegela, nego treba da prikaže nužni razvoj absolutnoga uma. („Vorlesungen über die Gesch. d. Philosophie“; „Vorlesungen über Philosophie der Geschichte“ djela su, u kojima je Hegel razvio svoje misli o duhu povjesnoga razvoja.) Tim je povjest filozofije prestala biti doduše nesuvršili skup čudnih iobičnu čovjeku nerazumljivih misli, ali je Hegel upao u drugu skrajnost tim, što je držao, da razvoj filozofiskih sustava ide uporedo s razvojem (njegovih) logičkih kategorija. Tako je držao, da sustav eleatski odgovara čistome bitku, Heraklitov bivanju, a sustav atomista samobitku (Fürsichsein). Tim je apriorističnim shematizmom bio primudjen kad god i u sadržajnom i u kronologij-

skom pogledu mijenjati podatke historijske, a uz to se u povijesti filozofije doista ne radi samo o mišljenju ljudstva, nego i o potrebama, slučnjama i težnjama pojedinaca. (Windelband: *Gesch. d. Philos.* Freiburg 1892, str. 9.) No premda je Hegel premaštu važnost pridao pojedincu i ako je i zašao u logički shematisam, sama misao njegova bila je zdrava: sustavi filozofijski počeli su se shvaćati kao jezgra mišljenja i čuvstvovanja pojedinoga doba; pa kolika i bila zasluga pojedinčeva na stvaranju sustava, ovaj potonji postaje svagda odraz cijelokupnoga kulturnoga stanja, te se u njem ne odražaju samo individualni nego i „kolektivni“ duh. Tako se je počela povijest filozofije shvaćati u ovisnosti od narodnosti (rase), pa od svakodobnoga skupnoga stanja duševnoga života (milieu) i napokon od pojedinaca. Imade mislilaca (n. pr. *Taine*, *Spencer*), koji utjecaj pojedinca stežu na najmanju mjeru, tako te su pojedinci „samo natpisi na poglavljima svjetske povijesti; oni daju dogadjajima svoja imena“ (Tolstoj), dok drugi opet (n. pr. *Carlyle*, *Schopenhauer*, *Nietzsche*) nazrijevaju u povijesti tek djela pojedinaca. Nit će biti pojedinačni puki produkt „milieu“-a, niti će pojedinačne biti posve neovisan od osnova, iz kojega je proistekao, pa će povijest filozofije opravdano uvažiti obađva faktora: individualni i socijalno-kulturni.

Za povijest filozofije grčke, o kojoj se u ovome svesku radi, najznačnije djelo je: *Zeller*: „*Die Philosophie der Griechen*“, ogromno djelo u tri dijela; prvi dio obuhvaća pretsokratsku filozofiju, izšao 1892. u 5. izdanju, drugoga dijela prvi dio 1888. u 4. izd. radi o Sokratu i Platonu; ostalo (II. 2. o Aristotelu; III. 1. i 2. filozofija poslije Aristotela) u 3. izd. — Ima od istoga pisca i „*Grundriss d. Gesch. d. griechischen Philos.* Leipzig (potrebljeno je izd. 1898.)“. Od starijih djela još se danas napominju i cijene poglavito: *Heinrich Ritter*: *Gesch. d. Philos.* (Hamburg 1829. i kasnije), *Braudis Chr. August*: *Handb. d. Gesch. d. griechisch-röm. Philosophie* (Berl. 1835. i kasnije). Od novijih djela osim Schwieglerove povijesti grčke filozofije (izd. Köstlinovo 1883.) osobito. *W. Windeln*: *Gesch. d. alten Philosophie*, München, 1894. u 5 sv. Iwan-Müllerova „*Handbuch der klass. Altertumswissenschaft*.“ *Th. Gomperz*: *Griechische Denker* (dosada u dva sveska, sače do Platona) prikazuje povijest filozofije u svezi s cijelim kulturnim životom. *A. Döring*: *Gesch. d. gr. Philosophie* Leipzig 1903. u 2 sveska. Što su stari zabilježili misli filozofa, posabroao je *H. Diels*: *Doxographi graeci*. Berl. 1879.; najvažnija mjesta, što se života i nauke pojedinih filozofa tiču, zgodno su sastavljena u *Ritter-Prellerovoj*: *Historia philos. graecae* (izšlo 1897. u 9. izd., upotrebljeno je izd. VII. Gotha 1888.; citirat će se skraćeno RPr.) — Za fragmente filozofa imo zbirka od *Mullach* (Fragmenta philosophorum graecorum) ali nije ni potpuna ni dosta pouzdana. Vrijedna je zbirka: *Poetarum philos. fragm.* ed. *H. Diels* Berl. 1901. u III. sv. Willamovitovih Poetarum graecorum fragmenta; od istoga izdavača: *Die Fragmente der Vorsokratiker. Griechisch u. deutsch.* Berlin 1903. Napose isp. za psihologiju: *Siebeck*: *Geschichte der Psychologie* I. 1. Gotha 1880. I. 2. Gotha 1884., za etiku: *Th. Ziegler*: *Die Ethik d. Griechen u. Römer*, Bonn 1881., za logiku: *C. Prantl* *Ge Geschichte der Logik im Abendlande* Leipzig I. sv. 1855. obuhvaća povijest logike

u Grku (ostala tri svezka idu do renesansa, II. 1851, III. 1857, IV. 1880.) — Druga djela spomenuta će se prigodice, a i ovi je nije bila namjera podati potpunu literaturnu nego tek najznačnija naučna djela napomenuti.*

¹ Histoire de la phil. VII.

² Falekenberg: Gesch. d. neueren Philos. 5. izd. 1905. str. 1.

³ O tom v. Windelband: Gesch. d. alten Phil. 2. str. 6. i 7., Gesch. der Philos. Freiburg, 1892. §. 2. str. 6. i d. A. Fouillée: Histoire de la philosophie str. VI.

⁴ Eucken: Die Lebensauschanungen d. grossen Denker 1904.⁵ Str. 4.

⁵ O tom v. Windelband: Gesch. d. Phil. str. 9—11. Gesch. d. alt. n. Philosophie. Str. 7.

⁶ Fonillée: Histoire de la phil. III. IV.

⁷ Fackenberg: sp. dj. str. 2. Windelband: Gesch. d. alten Phil. str. 9. 10.

⁸ Vidi Bilješke § 2. početak.

⁹ Wundt: Einleitung in die Phil. Str. 209.

¹⁰ Windelband: Gesch. d. Phil. str. 44 — Fouillée sp. dj. VIII.

¹¹ Fouillée: Hist. d. l. phil. X.

¹² Windelband: Gesch. d. Phil. 14.

¹³ Hist. de la phil. XIII. Ispor. R. Eucken: Ueber den Wert der Gesch. d. Philosophie. Jena 1874. str. 16.

§ 3.

U povještima se filozofije ne nalazi uvijek indijska filozofija i o talih istočnih naroda, u k. liko se u opće o takovoj može govoriti, i to s toga razloga, što nijedan ustav istočni nije prešao u evropsku filozofiju, rad čega je istočna filozofija ostala prilično bez utjecaja na zapadnu, osim što joj je koju misao podala. (Vidi o tom poglavlje Filozofija grčka i riječ u razvoj, na str. 55—58.) Ako se pak u ovoj knjizi i njoj ustupilo mjesto, onda je to poradi interesa, što ga za nju — osobito za indijsku — pobudiše neki noviji filozofi (Schopenhauer, Hartmann, pa njemački glazbenik Wagner, i u neko doba Nietzsche), no i onda joj se mjesto moglo podati samo izvan sustavnoga razvoja evropskoga mišljenja.

* Od manjih djela, koja ponajviše rade o cijeloj povijesti filozofije vrijedno je spomenuti: Karl Vorländer: Gesch. d. Phil. Kirchmanns Phil. Bibl. sv. 105. i 108. Leipzig 1903. — Rothenebühler: Gesch. d. Phil., Berl. 1901. — I. Rehmke: Grundriss d. gesch. d. Phil., Br. 1896. — Baumann: Gesammtgesch. d. Phil. nach Ideengehalt und Beweisen. Gotha 1903. — Mannheimer: Gesch. d. Phil. in gesch. Darstellung. Frankfurt 1903. — V. Cousin: Histoire générale de la philosophie. Paris 1884. — A. Fouillée: Histoire de la philosophie. Paris 1892⁶. — Posebno stanovište prema filozofiji zauzima Abram Eleutheropoulos: Wirtschaft und Philos. I. Bnd. Die Phil. und Lebensauffassung des Griechentums auf Grund geselsch. Zustände. Br. 1900.²

Zatim indijsku je filozofiju najznačnije djelo P. Deussen: *Allgemeine Geschichte d. r. Philosophie*, I. Bnd. Erste Abteilung: Allgem. Einleitung und Phil. d. Veda bis auf die Upanishads. Lpzg. 1899.

Indijska se filozofija dijeli u tri doba 1. Starija vedска perioda (1500—1000), u kojoj naturalistički politeizam prelazi u panteistički monizam. Po Maxu Mülleru politeizam je indijski već po naravi smjerao k panteizmu; onaj naime drži indijsko vjerovanje posebnim vrstama politeizma, koju zove henoteizam (ili kathenoteizam) t. j. vjerom u mnoštvo pojedinih božanstava, od kojih svako stoji na svojoj vlastitoj visini, i u razvijanju sva ostala zaostaju za njim tako, te se izmjenece svakome, dakle svima, pripisuju isti atributi, dok se napokon spoznalo, da božanstva nijesu nijesu različna, nego da su jedno. Ovako je henoteizam vodio prirodno k panteizmu. Isp. Leoold Schröder: *Indiens Litteratur u. Cultur in hist. Entwicklung*. Lpzg. 1887. str. 71.—78. Deussen I. 1. str. 104. 2. Doba mladje vedsko (1000—500.) izloženo u *Upanishadama*. 3. Doba poslijе veda (od 500 pr. Kr. dalje). Iza Upanishada razvija se mišljenje u dva pravea, u jednom držeći se više Veda, u drugom slobodoumnije. Prvome pripadaju sustavi Mimānsa, Vedānta (kao glavno djelo) Nyāja, Sāmkhyam, Vaiśeshikam, Yoga, u drugu vrstu spadaju Cārvāka, Jaina, Baudhha. O tom Deussen: *System der Vedānta*, 1883. Die Sūtra der Vedānta 1887. Sechzig Upanishad des Veda aus dem Sanskrit übersetzt 1897. — Za Sāmkhya-filosofiju osobito je zaslужан Richard Garbe: *Die Sāmkhya-Philosophie*. Eine Darstell. d. ind. Rationalismus. Lpzg. 1894. Joseph Dahlmann: *Die Samkhya-philosophie als Naturlehre und Erlösungslehre*. Brl. 1902. Za buddhizam: Hermann Oldenberg: *Buddha. Sein Leben, seine Lehre und Gemeinde*. Brl. 1903⁴. Joseph Dahlmann: *Buddha. Ein Culturbild des Ostens*. Brl. 1898. Hardy: *Buddha* (Sammlung Göschen) Lpzg. 1903. L. Barthélémy Saint-Hilaire: *Le Bouddha et sa religion*, a mnogom je zastarjelo. K svemu isp. P. D. Chantepiede la Saussaye: *Lehrbuch d. Religionsgeschichte*. Freiburg und Leipzig, 1897.², O. Pfeiderer: *Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage*. Berlin 1896. Cathrein: *Moralphilosophie* I.³ 1899. — A. Fouillée: *Histoire de la philosophie*, str. 1—28. Manheimer: *Geschichte der Philosophie in geschichtlicher Darstellung*. Frankfurt 1903.

¹ Deussen I. 1. str. 109.

² Rgveda. X. 129. Isp. Deussen I. 1. str. 126.

³ Rgveda X. 221. po Deussen I. 1. str. 132. Schröder str. 80.—81.

⁴ Rgveda X. 90. 12. Deussen I. 1. str. 157. Schröder str. 215.

⁵ Deussen I. 2. str. 77.

⁶ Dok se na jednoj strani ističe zemaljsko zlo i bijeda ljudi, da se na drugoj strani pomišlja božanstvo u sreći, to je misao, koja se slaže s mišljenjem grčkim, gdje na jednoj strani prema „blaženim božima“ stoje „bijedni, kukavni smrtnici“. I ovdje se pomišlja božanstvo blaženo, kad se kaže: „On uzdahnu duboko i kad je toliko razmislio dubokim razmatranjem, upozna, da je ānanda (sreća) Brahman; sva su naime bića stvorena od veselja, žive po veselju i vra-

ćaju se težeći na sreću natrag u sreću". (Upanishad). Ove utjehе Greima nije dala njihova religija.

⁷ Deussen I. 2. str. 203.

⁸ Deussen I. 2. str. 201.

⁹ Deussen I. 2. 199.

¹⁰ Deussen I. 2. str. 291.

¹¹ Deussen I. 2. str. 312.

¹² Deussen I. 2. str. 313.

¹³ Fouillee str. 7.

¹⁴ Deussen I. 2. str. 330. i d. Schröder str. 203.—204.

¹⁵ Deussen I. 2. str. 278

¹⁶ Neki je kao ateističnu nauku stavljuju u oprekу s Yoga-filozofijom. Dahlmann dovodi obje zajedno kao dijelove jednoga sustava. Isto tako joj drži sa Schröderom u opreci s Oldenbergom ishodište u budizmu.

¹⁷ Što se o životu njegovu pripovijeda, držao je Sénart Emil: *Essai sur la légende du Bouddha*, Paris 1875., izmišljenim; tome se uspješno usprotivio Oldenberg.

¹⁸ Schröder str. 267. Oldenberg 130—131.

¹⁹ O tome, što je nirvāna mnogo se razpravljalo: mnogi je drže za stanje mira; prema istraživanjima Dahlmannovim (Nirvāna. Eine studie z. Vorgeset. d. Buddh. Berl. 1896.) bit će opravdavanje držati je potpunom srećom, što se postiže po zdržuženju s Brahmanom. Bit će dakle isto zdržuti se s Brahmom i doći u nirvānu. Isp. Cathrein sp. dj. I. 525.

²⁰ Fouillée sp. dj. 13. 14. Barthélémy Saint Hilaire, sp. dj. str. 96.

²¹ Isp. Cathrein I. 518. bilj. I.

²² O babilonsko-asirskom nazoru vidi Dr. H. Zimmermann u. Dr. H. Winckler: Die Keilenschriften u. das alte Test. 1903.³

²³ Isp. Die Gesetze Hammurabis, Königs von Babylon um 2250 v. Chr. Uebers. v. Dr. H. Winckler. Vierte verbesserte Aufl. Lpzg. 1906.

²⁴ Prevod babilonskoga stvorenja i potop v. Dr. H. Winckler: Keilinschriftenbuch zum a. Test. Lpzg. 1903.⁴

²⁵ O tom vidi H. Winckler: Himmel und Weltenbild der Babylonier als Grundlage der Weltansch. und Mythol. aller Völker. Der alte Orient III. 1903.² — O odnosašu asir.-babilonskoga i starozavj. nazora razvila se živahna rasprva medju učenjacima u povodu predavanja Fr. Delitzscha: Babel u. Bibel. Ein Vortrag. Lpzg. 1903.³ i kasnije Im Lande des ehemaligen Paradieses, Berlin 1903., koji babilonskoj kulturi veliki utjecaj pripisuje. Što je od njegovih izvodjenja prijeporno, v. Jensen: Die Christl. Welt, 1903. — Zakonik Hammurabijev poredi D. s Mojsijinim, držeći, (kao što to čini i Winckler) za onoga babiljskoga kralja Amraphela; prema tome i u Kanana za vrijeme dolaska plemena izraelskih uzima veliki utjecaj kulture babilonske. Ime Jahve svodi D. na babilonski izvor; već babilonski učenjaci da su bili monoteiste; stoga drži D., da je lišio Izraelce njihova najslavnijega djela. Protiv D. osobito je pisao: Gunkel: Isr. u. Bab. Der Einfluss babyl. auf die israel. Relig. Göttingen 1903. Isp. o svemu C. Bezzoldt: Die babil.

assyr. Keilinschr. und ihre Bedeut. f. d. alte Test. Tübingen u. Lpzg. 1904.
Za orijentaciju u ovome pitanju dobro je djelo H. Zimmern: Keilinschr. u. Bibel. Leitfaden zur Orientirung im sogennten Babel Bibel-Streit. Brl. 1903.

²⁵ O izraeleima isp. Chantepie-a I. članak od Dr. I. P. Valletona na str. 242.

²⁶ Za Kitajce isp. u Chantepie-a I. članak Dr. M. Buckleyja str. 55—77. Cathrein: Moralphilos. I. 525. i dalje.

²⁷ Buckley na sp. mj. str. 60.

²⁸ Cathrein I. 533.

²⁹ Fouillée sp. dj. str. 24.

³⁰ O Egipćanima u Chantepie-a čl. O. Langea na str. 88—160.

BILJEŠKE K „KNJIZI PRVOJ“.

ODSJEK PRVI.

U podijeljenju povijesti filozofije grčke ne postupaju svi povjesničar jednako. Najobičnija je razdoba, kako ju je već postavio Brandler (Gesch. d. Entwicklungen d. griech. Philosophie und ihrer Nachwirkungen im römischen Reiche 2. sv., Berlin 1862. 1864.), a drže je se i Zeller i Schegler; po toj se razdobi dijeli povijest grčke filozofije u tri razdoblja: 1. Filozofija prije Sokrata; 2. od Sokrata do Aristotela; 3. filozofija poslije Aristotela. No čini se zgodnije podijeliti je u dva velika odjela: povjest narodne grčke filozofije i povjest filozofije helenističko-rimskе. Sadržaj ove knjige sačinjava prvi dio, u kojem se vide tri po smjeru i načinu umovanja različna odsjeka: u prvome se pretresaju problemi filozofije o prirodi, ovaj seže do sofista; u drugom se raspravljaju pitanja spoznaje i čudorđja, a sačinjavaju ga sofiste, Sokrat i Sokratovi (osim Platona); treće je doba velikih sustava, kamo spada Platon i Aristotel. Windelband stavlja ovamo i Demokrita, ali će biti opravdanje, kako Zeller čini, staviti ga u prvo doba.

§ I.

¹ Windelband: Gesch. d. alten Phil. str. 4. 5.

² Zeller: Phil. d. Griech. I.¹ str. 19. d. — Grundriss § 5. Što se za početnika grčke filozofije, Tala, držalo, da je semitskoga porijekla, dokazao je kao neosnovano Diels: Archiv f. Gesch. d. Philos. II. 166. i. d.

³ Hielscher: Völker u. individualpsychologische Untersuchungen über die ältere griech. Phil. Archiv f. gesammte Psychol. V. str. 125. i. d. Bastanova mišljenje ujedno pokazuje, koliko vrijedi isticanje paralela u filozofiji grčkoj s mišljenjem istočnim, kako to čini u svojoj povijesti idejalzma O. Willmann.

⁴ Phil. d. Griechen I. str. 35.

⁵ Wundt: Einleitung in die Philosophie str. 89.² Ispor. i Burckhard: Griech. Kulturgeschichte, koji na pravu mjeru svodi sudioništvovanje naroda na kulturnom radu.

⁶ Lehrs: Populäre Aufsätze str. 208. Burckhardt: Griech. Kulturgeschichte os. II. 373.

⁷ Th. Gomperz: Griech. Denker I. str. 4. 5.

⁸ Th. Gomperz: sp. dj. I. str. 6.

⁹ Burckhardt: Gr. Kulturgesell. II. str. 389.

¹⁰ Plat. Polit. IV. 11. (435. E.)

¹¹ Th. Gomperz: I. str. 9.

¹² Th. Gomperz: I. str. 10.

¹³ Isp. Burckhardt: sp. dj. I. 310. i. d.

¹⁴ Falckenberg: Gesch. d. Philos. 1905.⁵ str. 6.

¹⁵ Hielscher: spom. mij. str. 128.

§ 2.

Grčka filozofija, kako pravo ističe D i l t h e y (*Einleitung in die Geisteswissenschaften* I. str. 177. i. d.), ima dva vrela postanja: proširenje iskustva i teogonijsko mišljenje. Willmann joj izvodi postanje iz političke teologije, procjenjujući utjecaj religije na etiku grčku. Za eijelo poglavje isporedi: Jakob Burckhardt: Griech. Kulturgeschichte hrsg. v. Jakob Oeri, Brl. i Stuttg. 1898. u 4. sv.; Croiset: *La poesie de Pindar et les lois du lyrisme grec*. Paris 1886.²; Duruyev članak o razvoju religioznoga shvaćanja grčkoga (*Revue de deux mondes* 1885.); D i l t h e y: *Einl. in d. Geisteswiss.* I. str. 177—186.; Girard: *Le sentiment religieux en Grèce d' Homer à Eschile*. Paris 1879. N ä g e l s b a c h: *Homerische Theologie* 1861. ; E. R o h d e: *Psyche. Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube*. Freiburg 1898.³ S e h m i d L e o p o l d: *Die Ethik d. alten Griechen*, Brl. 1881.

¹ Paulsen: Einl. in d. Philos. 1896.* str. 3. 4.

² Th. Gomperz: sp. dj. I. 28. Isp. Burckhardt I. 31. II. 35. 36., koji zgodno zove Grke „die zuhörende Nation“.

³ Wehrenpfenig: *Die Verschiedenheit d. eth. Prinzipien bei den Hellenen*. Brl. 1856. str. 3. bilj. O éudorednoj vrijednosti religije grčke ispr. G. Burckhardt II. 209.

⁴ E. Luthardt: *D e antike Etik*. Lpzg. 1887. str. 5—7.

⁵ Hom. Il. VI. 146. Odyss. XVIII. 130. O tom strahu pred smrću i zazoru od ljudi isp. Burckhardt II. 179. 212.

⁶ Th. Gomperz: sp. d. I. str. 6. Windelband: *Gesch. d. a. Phil.* str. 13.

⁷ Windelband *Gesch. d. alten Phil.* 14. 15. Th. Gomperz sp. dj. I. 8

⁸ Luthardt sp. dj. str. 14. Druge su takove rečenice: Budi umjeren. Ne teži na nemoguće. Svladaj sree. Neumjerenost je zla. Mrzi bijest. Vježbaj se u marljivosti. — Sve se ove mudre riječi kao i sva éudorednost grčka dadu svesti na dvije najpoznatije: „N e o d v i š e“ ($\alpha\eta\delta\epsilon\nu \ \delta\gamma\alpha\nu$) i „S p o z n a j s a m o g a s e b e“ ($\gamma\tau\omega\theta\iota \ \sigma\alpha\tau\tau\o\prime$), koje su sa „visokih dorskih stupova u predvoru u hrama delfijskoga pozdravljale onoga, koji je pristupao k njemu“. Burckhardt II. 308. 309.

⁹ Windelband: *Gesch. d. alten Phil.* str. 16.

¹⁰ Windelband: spom. dj. 20. Isp. Burckhardt II. 39. o Hesiodovoj teogoniji, njeni vrijednos i i o pesimizmu priče o Pandori.

¹¹ Poetae lyr. graeci ed. Bergk: Solon frgm. 13.

¹² Poete lyr. gr. Theognis — Zeus daje dobro i zlo (st. 157.), ali zašto dobri ljudi pate, dok je zlima kad god dobro (st. 731. 743.), te se usudjuju i gaziti pravdu (st. 373.)? Na to pitanje ne daje Teognid odgovora, jer ga ne nalazi, pa ipak: le dernier mot de son moral n'est pas desespoir („posljednja riječ njegova morala nije očajanje“). — Isp. Burckhardt III. 164.

¹³ Willmann : Gesch. d. Idealismus I. Braunschweig 1894. Vorgeschichte und Gesch. d. ant. Idealismus str. 263—365., koji Pitagori očito previše pripisuje. Burckhardt III. 312—321. — O Pitagorinu mjestu u povijesti grčke filozofije isporedi, što Windelband: Gesch. d. alten Phil. str. 21. kaže: U interesu je jasnoće historijske nužno odijeliti Pitagoru od pitagorovaca, njegovo djelovanje od znanstvene nauke, što su je ovi potonji postavili. Novija su istraživanja sve više dovela do toga. Vijesti kasnije starine okružile su ličnost Pitagorinu tolikim obiljem priča, te mu podmetnule neposrednim i posrednim iskrivljivanjem najzrelijie i najviše misli filozofije tako, da je postao otajstvena i kroz to neshvatljiva ličnost“. Za to je — nastavlja W. — valjalo raspršiti onu maglu priča tim, da se ide na najstarije i najkompetentnije izvore. Ako se to učini, vidi se, da se ne može o filozofiji Pitagorinoj u općem govoriti, nego samo o filozofiji pitagorovaca. Ni nauka o brojevima nijedje se njemu ne pripisuje. Čini se pače, da Pitagora u općem nije ništa pisao — bar ni Platon ni Aristotel ne kazuju ništa ni o kakovu spisu njegovu. Zato je Pitagora najvjerojatnije samo reformator, čovjek čudoredno-političkoga djelovanja, koji spada među poticatelje znanstvenoga života u Heladi, dok filozofska nauka pitagorovaca spada u red „posrednika“ (§. 5.), te tamo valja o njima da govori povijest filozofije. — Isp. Th. Gomperz I. 68—80.

¹⁴ Tajne ove ne tiču se nauke ni tajne o seobi duša, nego samo obreda. Isp. Paul Tannery: Sur le secret dans l' ecole de Pythagore. Archiv f. Gesch. d. Phil. I. 1888. str. 27. i. d.

¹⁵ Mullach Frgm. philos. graec. I. str. 193.

¹⁶ To je pitagorovačka zakletva, u kojoj „četvorni broj“ t. j. de etica, budući da se sastoji od zbroja prva četiri broja ($1 + 2 + 3 + 4 = 10$), dolazi kao simbol savršenstva i potpunoštiti, koja sve obuhvata.

¹⁷ Willmann: Gesch. d. Idealismus I. str. 314. i. d.

¹⁸ Mullach frgm. phil. gr. 150 frgm.

ODSJEK DRUGI.

O prvotnim izvorima grčke filozofije. „Od djela velikih „samostalnih mislilaca starine samo je malo do nas došlo. Mi posjedujemo „neokrnjena samo još cijeloga Platona, onda pol Aristotela, t. j. njegove „školske spise, ali ne njegove popularne knjige, koje su isključivo ili skoro „isključivo bile sastavljene u dijalogu, onda u dalekom razmaku nešto manjih „odlomaka Epikurovih i napokon „Eneade“ Novoplatonovca Plotina. „Sve ostalo su ili odlomci ili djela učenika prerađivača ili bar nastavljачa, sakupljača, tumača ili su samo vijesti. Cijela predsjednička filo-

„zofija čini se kao poljana ruševina. U ruševinama leže izuzevši „Platon i Ksenofont” mnogorazgranjene sokratske škole, jednako „srednja i mladja akademija, noviji pitagorizam, storijska i srednja stoja i „izuz vši poučnu pjesmu Lükrecije” u, epikurejska literatura; ova posljednja dakako, hvala pepelu Herkulanskome, koji je pokriva u mnogokrojnim i opsežnim ruševinama. Od svih škola mladju je stou najviše poštela sudbina. „Seneka, Epiktet i Mark Aurel govore i danas nama, kao što su „govorili svojim savremenicima. A i skeptičke nauke i dokazi sačuvali su nam „se u opsežnom djelu kasnoga Seksta, i aleksandrijska filozofija vjere u „originalnim djelima Plotinovim”. (Gomperz I. str. 422.) — O životu i djelima pojedinih filozofa, u koliko nije ovdje govora o njima, isp. dr. Aug. Musić: Povijest grčke književnosti dio II. (izdanie „Matice Hrv.”)

§ 3.

Tal (624—548.), — Anaksimandar (611—547), — Anaksimen (588—524.) — Osim Zellera isp. za ovaj §. Gomperz str. 36—49. Windelband: Gesch. d. alten Phil. 25—31. Hielscher: Völker und lundividealpsichol. Unters. über ältere gr. Phil. Arch. für ges. Psych. V.

¹ Arist. Met. I. 3. (983. b 20.). Kasniji jedan nastavljaće ove nauke (u 5. stolj.) Hipon, u imajući vodju za počelo, doista se poziva na vlažnost animalnoga sjemens (Arist. de an. I. 2.), pa je moguće, da je Aristotel prema Hiponu i T. počelo shvatilo kao vlagu, nastojeći tako dokućiti, kako je došao na nj. Tal. Spomenuti Hipon ustvrdio je, da osim pojavnih stvari nema ništa, rad čega je bio nazvan bezbožnikom, budući da primije sumo, što osjećalima spoznaje. R. Pr. 173. A. B.

² Arist. d. an. I. 5.

³ Arist. d. an. I. 2.

⁴ R. Pr. 18. — Anaksimen stavio d. Talu, jer je bliži po mišljenju ovome nego Anaksimandru. O odnosiću njegova k. pitagoroveima v. Alex. Chiapelli: Pyth. u. Anax. Arch. f. Gesch. d. Phil. (citirat će se skraćeno A. f. G. d. Ph.) I. 592.

⁵ R. Pr. 20. Uz nauku se A. prislonio kasniji mislikac Diogen iz Apolonije, koji je prema pluralizmu Emp. i Anaksag. nastojao održati monizam Milečana ističući, da ne može biti uzajmničnoga djelovanja i miješanja stvari, ako nijesu u jednoj zajedničkoj tvari, od koje su samo pretvaranja (*έπεισθαις*); za uzduh je držao, da može zgušćivanjem i razređenjem izvoditi pojedine stvari, a istodobno da može zadovoljavati i zahtjevima Anaksag. umu, jer nije samo tijelo veliko i snažno, nego i nevidljivo, znajući mnogo“ (R. Pr. 162.). Uzduh mu je počelo gibanja i (kao duša) života i mišljenja. Stoga je stanovišta pr. veo Diogen mnoga vrijedna istraživanja u organskome svijetu; tumačio je postanje csjeta, po navao sustav žila, moždane držao je sijelom mišljenja; u pričanju o postanju bića pristaje uz Anaksimandra, jednako sa starijim mislicima uzi na nastajanje i propadanje svjetova. R. Pr. 159—168. D. Windelb. str. 68.

⁶ Doxogr. str. 278.

⁷ Arist. Phys. III, ⁴ Doxogr. 277.

⁸ Doxogr. 277.—278.⁹ Windelband str. 28.¹⁰ Annksim. je o veličinama i udaljenostima sunca i mjeseca i neke brojeve postavio RPr. 14. C.¹¹ R Pr. 16.¹² Doxogr. gr. 560.¹³ Doxogr. 179.¹⁴ Doxogr. 476. Windelband, str. 29.

§ 4.

H e r a k l i t (535—475.); **K s e n o f a n** (576—489.); **P a r m e n i d** (rodj. oko 515.). **Z e n o**; (po prilici 490—430.); **M e l i s o** (oko 441. zapovjednik atenskoga brodovlja). Da Heraklitova nauka Ksenofanova pretpostavlja, nije nipošto tako nužno, kako to misli Windelband (Gesch. d. alten Phil. str. 31. bilj. 2.), kaogod što nije pouzdano, da se Parmenidova neka mijesta odnose na Heraklita, sve ako su bili savremenici. Heraklitova je nauka nastavak nauke jonskih filozofa, dok je elejska škola pošla sasvim drugim pravcem. Opreka nastavši na raznim stranama grčkoga svijeta, nije morala da postoji u istinu medju misliocima elejske škole i Heraklitom niti s njihovim znanjem. Isto tako usprkos svim prigovorima Windelbandovim (spom. dj. str. 31. bilj. 4.) valja držati Ksenofana začetnikom elejske škole, premda nije rođeni Elejac.

Za sve ispr. Windelband: Gesch. d. alten Phil. str. 31.—46. Gomperz I. 49—65. i 127—168. — dakako uz Zellerove povijesti. Napose za Heraklita: O. P f l e i d e r e r: Was ist der Quellpunkt der Herakl. Philosophie. Tübingen 1886. H e r m a n n D i e l s: Heraklitos von Ephesos. Griech. und Deutsch. Brl. 1901.

¹ O nejasnoći Heraklitovoј već se i u starini najraznoličnije mislilo. Iz zvolje izvodi je Teofrast (Diog. Laert. IX. 6.) i Lucijan (Vit. auct. c. 14.), dok se Aristotel (Rhct. III. cap. 5.) ograničuje tek na to, da kaže: Heraklit je nerazumljiv, jer se ne zna kod njega, kamo koja riječ spada, da li na prijašnju ili kasniju. Poteškoću filozofijskoga izražavanja kao poglaviti uzrok nejasnoće uzima Zeller (Phil. d. gr. I. 626.) u skladu s Aristotelom.

² O Hekateju logografu ispor. Musić: Povjest grč. knjiž. II. sv. R Pr. 24.

³ Teofrast po Diog. Laert. X. 6. (Doxogr. gr. 103. bilj. 1.)

⁴ Diog. Laert II. 22.

⁵ Nastavljač Heraklitov Kratil, mladij savremenik Sokratov, ustvrdio je pače, da se ni jedanput ne može u rijeku zaći. (Windelband sp. dj. str. 65. Arist. Metaph. III. 5.) Ovaj je Kratil bio i Platonov učitelj.

⁶ Arist. Phys. III. 3.

⁷ R Pr. 31.

⁸ Clem. Alex. Strom. V. 603. D. po R Pr. 32.

⁹ R Pr. 27.

¹⁰ R Pr. 34.

¹¹ Diog. Laert. IX. 7.

¹² RPr. 34.

¹³ Doxogr. 559.

¹⁴ RPr. 38. D.

¹⁵ RPr. 38. D.

¹⁶ Windelb. str. 32. bilj. 3.

¹⁷ Gomperz. sp. dj. I. 56.

¹⁸ RPr. 39. B.

¹⁹ Fouillée sp. dj. str. 38.

²⁰ Isp. Gomperz. sp. dj. I. 127.

²¹ RPr. 82.

²² RPr. 83.

²³ Arist. de Xen. Zen. Gorg. c. 3. O tom spisu isp. Windelband. str. 34.

²⁴ RPr. 85.

²⁵ RPr. 85.

²⁶ RPr. 86.

²⁷ Sext. Emp. ad. Math. VII. 110, VIII. 326. RPr. 87. Drukčije misli o tom skepticizmu Windelband, protežući ga (str. 34.) samo na fizikalne teorije, ali mi se ovo mišljenje ne čini opravданo, ni poradi dvojakoga zanimanja Ksenof. (pjesnik — i filozofij. reformator), ni poradi toga, što su na početku nova smjera, gdje staro još nije posve prevladano, skeptički momenti ne samo razumljivi nego i prirodnii u onoga, koji nije naprosto revolucionar nego u istinu reformator. Što odlučnije dakle Ks. zastupa metafizičke nazore svoje, to razumljiviji su časovi, gdje se u njega javlja narodni pjesnik; filozofijskoga reformatora onda obuzima neka nestalnost, koja napokon izbjiga u riječima: bog zna bolje!

²⁸ Gomperz. I. 134.

²⁹ Uvod u pjesmu isp. Poet. phil. frgm. (Diels.) frgm. I.

³⁰ Diels frgm. I. v. 24—30.

³¹ RPr. 94. A. Diels frgm. 4.

³² Tako misli Gomperz sp. dj. I. 138. po nekim starijim piscima, naprotiv drži Zeller I. 737. malo izd. str. 54. bilj., da se napadaji ne tiču Heraklita. Windelband (str. 39. bilježka 2.) nije posve odlučan.

³³ Diels frgmi. 6.

³⁴ RPr. 95. Diels frgm. 8. v. 6—13.

³⁵ Mullach. frgm. phil. gr. u I. frgm. st. 80—89. 102—105. Diels. frgm. 8. st. 24.—33., 42—45.

³⁶ RPr. 97. Diels 8 st. 34.

³⁷ Diels frgm. 16. To značenje podaje ovome frg. Windelband str. 41. s pravom.

³⁸ Isp. Windelband sp. mj. 41. 42.

³⁹ RPr. po Theophr. de sens. 3.

⁴⁰ Fouillée Hist. de la philos. str. 54.

⁴¹ Plat. Parmen. 127 B. — 128 D.

⁴² RPr. 104. po Simp. Phys. 255. r. navodi se nešto drugčije, nego kako je ovdje prikazano. „Reci mi, reče Pitagora, jedno zrno (proseno) kad padne ili desetišiuci dio zrna, zar čini štropot?“ Kad ovaj reče, da ne čini, upita: „A

medimno zrnja, kad padne, čini li štropot ili ne?“ Kad ovaj odgovori, da čini, reče Zenon: „Što dakle? nije li isti razmjer medimna zruja prema jednomu zrnu, kao i jednoga zrna prema njegovoj desetisućini?“ Ovaj reče, da jest. „Što dakle“, reče Zenon, „neće li i štropotima biti isti razmjer medjusobno? jer kakovo je ono, što štropote, takvi su i štropoti. A kad je tome tako, ako jedan medimno zrnja (prosčnoga) štropote, štropotati će i jedno zrno i desetisući dio njegov.“⁴³

⁴³ Vjerojatno je, da su dokazi Zenonovi bili upravljeni protiv atomista, a i po vremenu je to moguće. Isp. o tom Windelband str. 44. Ako to i jesu samo nagadjanja, sigurno je, da je već u 5. stolj. prije Kr. postojao živalni saobraćaj duševni, koji je mnogo doprinio raširenju i razvoju jur iznesenih misli.

⁴⁴ Četiri su dokaza Zenonova poznata o tome iz Aristotela (Phys. VI. 9.) i njegovih tumaća.

⁴⁵ Platon Parmen 128. D—E.

⁴⁶ Plat. Parm. 127. E.

⁴⁷ Arist. Phys. V. 3.

⁴⁸ Rpr. 34.

⁴⁹ Gomperz spom. dj. I. 167.

⁵⁰ RPr. 110—112.

⁵¹ RPr. 113.

⁵² RPr. 114.

⁵³ Windelband prema Arist. Metaph. I. 5. 986B protiv Gomperza drži, da je Melisovo shvaćanje mnogo više materijalistično nego Parmenidovo. Ako Aristotel Melisovo shvatanje drži više materijalističnim, misli RPr. V. izd. bilj. 12. str. 76., da je to samo poradi toga, što je M. onomu jednomu ($\epsilon\nu$) pripisivao samo zdravlje, dakle neko organsko stanje, dok mu je Parmenid pripisivao i mišljenje. Tako bi se imale shvatiti riječi Aristotelove: „Παρμενίδης μὲν γὰρ ζούτε τοῦ κατὰ τὸν λόγον ἐνδεικτέσθαι, Μελιστός δὲ τοῦ κατὰ τὴν φύσην“. Prema tome će Aristotelove riječi značiti, da je Meliso onome jednomu pridao označke slične kao i miletški mislioci. — Prema pitamju spoznaje zauzuo je Meliso jednakost stanovište (Simpl. de coelo 137. r. isp. RPr. 115.) kao i Parmenid.

§ 5.

Empedoklo (495—435.), Anaksagora (rodj. 509—428.), Leukip, njihov savremenik, Demokrit (rodj. oko 460.?). Pitagorovići „istodobno s ovima, a dijelom i prije njih“ (Arist. Metaph. I. 5.)

¹ Windelband Gesch. d. alten Phil. 46. Wundt: Einl. in d. Phil. str. 95. i d.

O Empedoklovu odnosa k orticima ispor. Otto Kern: E. und die Orphiker A. f. G. d. Ph. I. 498. — Empedokla ne valja držati učenikom Pitagorinim, nego valja u ortičkim teogonijama tražiti njihovo zajedničko vrelo. Upotrebljavanje tih teogonija po Empedoklu dokazao je Kern u spom. raspravi. Slično sudi o tome i Willmann, koji zove Empedoklov sustav nedozrelim pitagorizmom. (I. 335.)

² Mullach: Emped. I. 1. str. 1—10. Diels frgm. 115.

³ RPr. 130. Mullach st. 45—47. Diels frgm. poet. phil. 4.

⁴ Mullach 59.—61.; RPr. 131. A. Diels frgm. 6. — O tim elementima ispr. Windelband: Gesch. d. alten Phil. 48., gdje se s pravom ističe samovoljnost ograničenja njihova baš na četiri. O samoj riječi „elementum“ ispor. H. Diels: Elementum. Eine Vorarb. zum gr. und lat. Thesaurus, Lpzg. 1899., koji ističe, da ju je Lukrecije prvi upotrebio za slova, a onda za Epikurove atome. U značenju, kako se danas uzima, uveo ju je u filozofiju Ciceron.

⁵ RPr. 131. B. Mullach st. 98—101. Diels frgm. 8.

⁶ RPr. 132. Mullach st. 88—92. Diels frgm. 17.

⁷ Mullach st. 134—144. Diels frg. 23.

⁸ Mullach st. 150. i d.; 185. i d. Diels frgm. 26.

⁹ Mullach st. 109. i d. Diels frgm. 35.

¹⁰ Mullach st. 216—217.

¹¹ Mullach st. 313—315.

¹² RPr. 137.

¹³ Mullach 378—380; RPr. 139. A.

¹⁴ Diels: Leukip und Empedokles 1880. misli, da je pojam elementa nastao u Leukipovoj atomistici, a isto tako nauka o porama. No lako je uvidjeti, da Leukipu, koji i onako dopušta praznine medju atomima, ne treba nauke o porama; po Empedoklu nema praznine, te je on po osnovnoj misli svojoj bio prinužen uzeti u tjeslima neke (dakako ispunjene zrakom) otvore, u koje će ćestice otkidajući se od tjelesa prodirati, da uzmogne nastati osjećanje. Dyroff (Demokritstudien, Lpzg. 1899. str. 28.) zgodno podsjeća i na to, da se nauka o porama, koja je kasnije u medicini bila izradjena, nalazi već u Alkimoneonu-Krotonjanina, i iz liječničkih krugova mogao ju je dobiti liječnik Empedoklo. Za Leukipa se u opće ne da dokazati, da bi se bio služio naukom o porama, a učio Demokrit podsjeća gdjegdje na tu nauku, lako je zato, što je ovisan od Empedokla.

¹⁵ Mullach st. 372—75. RPr. 139.

¹⁶ Siebeck: Gesch. d. Psychologie. I. Th. Erste Abt.: Die Psych. vor Aristoteles, Gotha 1880. str. 51—53.

Za Anaksagoru ispor. M. Heinze: Ueber den *νοῦς* des Anaxagoras. Ber. der sächsischen Akad. d. Wiss. Hist. Kl. 42. 1891. str. 1—45. — E. Arbleth: Die Lehre des A. vom Geist und von d. Seele, A. f. G. d. Phil. VIII. str. 59—85., 190—205. — Tannery: La théorie de la matière d'Anax. Revue philosophique 1886.

¹⁷ Mullach frgm. 1. Diels frgm. d. Vors. Anaxag. B. 1.

¹⁸ RPr. 120. Mullach frgm. 4. Diels frgm. 4.

¹⁹ Mullagh frgm. 14.

²⁰ Mullach frgm. 17. RPr. 119.

²¹ RPr. 120. Mullach frg. 3.

²² Arist. de gener. et corr. I. 1.

²³ Diog. Laert. II. 6.

²⁴ RPr. 123. Mullach frgm. 6.

²⁵ Heinze je prvi istaknuo, da se oznake Anaksagorina *νοῦσ-α* ne moraju shvatiti kao materijalne; protivno misli Windelband. Heinze ističe, da oznaka;

voūs je *ἀπειγορ* znači negaciju protežnosti. Kasnije je E. Arleth dokazivao, da je duh čisto duhovan, podsjećajući pri tom i na riječ *λεπτός*, koja ne mora značiti samo tanahan, u čem neki nalaze materijalno označivanje *vođa*-a, nego može značiti i oštrouman kao u sastavu *μῆτις λεπτή* H. i A. su očito predaleko išli, kad drže *voūs* svjesnom osobom. O tom pitanju ispr. i Dilthey: Einl. in d. Geisteswiss. I. 207. Siebeck: Gesch. d. Psych. I. I. 27—29.

²⁶ Plat. Phaed 98. B-C. (cap. 47.) Arist. Metaph. I. 3. 985 b.

²⁷ RPr. 128.

²⁸ Anaksagora je bio učitelj Periklu i Euripidu. Kao nastavljač nauke njegove spominju se osobito Archelaj iz Atene i Metrodor iz Lampsaka, poznat s alegorijskoga tumačenja mitologije, koji se međutim još na Anaksagoru svodi. U svem je stalno toliko, da je Anaksagora bio tužen 434. *ἀσεβεῖας*, te morao pobjeći iz Atene.

Za Leukipa i Demokrita ispredi: Lange Albert: Gesch. d. Materialismus. Erstes Buch. Gesch. d. Mat. bis auf Kant, Lpzg. 1896⁵ izd. II. Cohen, Str. 9—22. — Erwin Rohde: Das Verhältniss d. beider Begründer d. atom. Materialismus der griech. Phil. Leucipp und Dem. u Verhandl. d. 34. Vers. deutscher Philologen zu Trier 1879. izd. Lpzg. 1880. str. 64—90. Diels: Ueber Leukipp und Dem. (Verh. d. 35. Philologenvers. zu Stettin izd.). Lpzg. 1881. Str. 96 id. A. Dyroff: Demokritstudien Lpzg. 1899. P. Natorp: Die Ethika des Dem. Text. und Unters. Marburg, 1893. A. Briegger: Die Urbewegung d. Atome und die Weltentstehung bei D. u. L. Programm. Halle, 1884. Brochard: Protagoras et Democrate. Arch. f. G. d. Phil. II. 368.

²⁹ E. Rohde pripisuje svu zaslugu Demokritu, naprotiv Diels i suglasno s njim Kern (Ztschrif. f. Philos. Ergänzungsheft 1880.), Zeller i dr. drže Leukipa osnivačem atomistike, a Demokritu pripisuju veće ili manje proširenje i usavršenje Leukipova sustava. Ispor. Zeller I. 830. Dyroff: Demokritst. str. 1—7.

³⁰ Arist. Metaph. 1071.b, 1072 a. De gen. et corr. I. 2. 315 a 8.325 b. Metaph. 985. b. 1009 b.

³¹ Dyroff. Demokrit Studien, Str. 4.

³² Doxogr. Gr. 483. Comperz. I. 455. Neki mu navode Zenona kao učitelja.

³³ De gen. et corr. 325. a.

³⁴ De gen. et corr. I. 8. 325. a.

³⁵ Arist. Phys. IV. b. 213. a. i d.

³⁶ Arist. De coelo III. 4. 303. a.

³⁷ Arist. de anima I. 2. 404. a.

³⁸ Arist. Metaph. I. 4. 985. b.

³⁹ Diels Fragm. d. Vorsokr. frgm. 2.

⁴⁰ Ime atoma nalazi se već u Leukipa i Demokrita. Zeller. I.⁵ 851. bilj.

⁴¹ O odnosaču atomistike k jonskoj filoz. isp. Dyroff str. 49., gdje se navode najznačnija mnijenja o tom.

⁴² Zeller (Archiv f. g. d. Ph. V. 444.) drži, da je već Leukip tvrdio fenomenizam osjetnih zamjećaja. Ispor. i Archiv f. g. d. Phil. XV. str. 137., gdje Zeller pokazuje, da je Leukip više svoju nauku proveo nego se obično misli.

⁴³ Windelband: Gesch. d. alten Phil. str. 56. pozivajući se i na Diltarya (Einl. in d. Geschlechterswiss. str. 200.), odlučno se protivi tome, da se Demokrit stavi u kozmologisku periodu, jedno, jer je savremenik Platonov, drugo jer između njega i Leukipa stoji Protagora, i treće, jer nu se Demokritova nauka čini sustavna kao i Platonova, s kojim ga za to stavlja u isti red. Prvi razlog očito ne vrijedi mnogo, jer povijest filozofije ne samo da ne može u svakom pogledu zadovoljiti ovom zahtjevu povjesničkoga jedinstva vremena, nego iz stvarnih razloga smije, kad god i mora preko njega preći. Demokrit pak po smjeru i sadržaju svojega rada spada u kozmologisku periodu. Što ga Windelband drži sistematičarom, ima svoj razlog u drugoj — ne dokazanoj, kako će se vidjeti kasnije, tvrdnji, da etika Demokritova izvire iz njegova sustava. Čim pak više istraživanja pokazuju, da je Leukip atomistiku ne samo zasnovao nego i u glavnim crtama proveo, to više postaje Demokrit samo nastavljač, koji na opsežno znanje svoje primjenjuje nauku učitelja svoga. I što se Protagorina utjecaja tiče, valja ga prema onome, što Zeller (Archiv f. Gesch. d. Phil. V.) iznosi, svesti na prilično malu mjeru. Čini se, kao da je neka misao unaprijed unesena u razdoblju filozofije Windelbanda i Dieltheya potaknula, da Demokrita tako daleko uzdignu nad ostale mislioce prvoga doba: rekao bih naime, da je to učinjeno, kako bi se dobila kao vrhunac umovanja grčkoga tri sustava: materijalizam, idejalizam i realizam. Kako bi to bilo moguće i zanimljivo i lijepo, da je mišljenje grčko u jedno u sebi uključeno doba satvorilo ova tri osnovna nazora o svijetu, tako to ipak ne odgovara povjesnoj istini. Demokrit je materijalista, koliko i njegovi predčasnici, ni više ni manje; razvoj pak filozofije grčke baš je iz ovoga nerazlučenoga dualizma, u kojem se duša i tvar istovetuju, a ipak razlikuju, išao prema čistom dualizmu Platonovu. Uz to ne valja pregledati ni to, da Demokrit baš u svoje doba stoji po strani — posljednji ogranač smjera filozofiskog, koji preko sofista i Sokrata prelazi u sustav Platonov i Aristotelov. Oba ova sustava imaju svoj zajednički osnov u Sokratu, pa će to biti razlog, koji i Aristotel dosta cijeni, kad Demokritu određuje mjesto u povijesti filozofije grčke (Metaph. XIII. 4. 1078. b. Part. an. I. I. 642. a.).

⁴⁴ Cic. orat. I. II. 19. zove ga s pravom „physicus“.

⁴⁵ Zeller: Phil. d. Gr. I. 5 841. 842.

⁴⁶ RPr. 145 A.

⁴⁷ Th. Gomperz sp. dj. I. 255.

⁴⁸ Diels: Frg. str. 366.: „I u Atenci sam bio, ali me nijesu poznali“.

⁴⁹ Th. Gomperz: Griechische Denker. I.

⁵⁰ Simpl. d. coelo 133. a. 6.: veličina se vjerojatno izvodila iz oblika.

⁵¹ Liebmann: Gedanken und Tatsachen str. 219., nalazi s pravom u tom neku sličnost s pitagorizmom. Willmann (Gesch. d. Idealismus I, str. 311. 328) drži atomistiku iskvarenim pitagorizmom; u koliko se za ovisnost Demokritovu od pitagorizma poziva na spis „Pythagoras“, sigurno je krivo, jer je taj spis valjda nije autentičan; v. Zeller. I. str. 842. bilj.

⁵² Metaph. I. 4. 985. b.

⁵³ Zeller i Lange drže ovo početno gibanje kao padanje (Fallbewegung) odozgo dolje; opravdanje Gomperz, Windelband na osnovu Briegerovih i Liepmannovih ispitivanja, koji drže gibanje u krugu početnim. Isp. Dilthey Einl. in d. Geisteswiss. I. str. 215. — Diels: Fragm. d. Vors. Dem. B. 165.

⁵⁴ RPr. 151. Diels Frgm. B. 84.

⁵⁵ Lange: Gesch. d. Mater. Str. 23.

⁵⁶ Arist. Phys. II. 4. 196. a. Ispor. Willmann. Gesch. d. Id. I. 343.

⁵⁷ Doxogr. 552. 1.

⁵⁸ Diels: Fragm. Dem. B. 95.

⁵⁹ Diels: Fragm. 94. Dručije Leukip. Isp. Brieger. str. 20.

⁶⁰ Diels frgm. V. B. 15.

⁶¹ Diels Dem. A. 96., drukčije Leukip A. 27. Isp. frgm. 89. 90.

⁶² Diels Frgm. Dem. za Dem. A. 93. Leuk. A. 25.

⁶³ Diels Frgm. Dem. B. 1.

⁶⁴ Cic. de divin II. 26.

⁶⁵ Diels Frgm. d. Vors. B. 136.

⁶⁶ Doxogr. 420 a.

⁶⁷ Zeller I. 867. Windelband: Gesch. d. alten Phil. 100.

⁶⁸ Arist. de an. I. 2. 403. b. 28. Diels B. 201.

⁶⁹ Lange str. 19. Gomperz I. str. 285. Arist. de ph. I. I. 815. b.

⁷⁰ Gomperz: sp. djelo I. 286. misli, da je ovu nauku poznavao već Leukip. Jednako Zeller: Archiv XV. 238.

⁷¹ RPr. 155., 156. Theophr. de sens. 57.

⁷² RPrf 157. Diels Frgm. d. Vors. A. 49. *νόμῳ* je isto, što *νομιστή*. Opreka *θύεται* i *νόμος* nije u smislu sofističkom kod D.

⁷³ Isp. Natorp: Ueber D. γνησίη γνώμη Arch. f. Gesch. d. Phil. I. 348. i d. koji podsjeća na izraz σωτίου παιδεῖς podmetnuta djeca, te misli σωτήρ γνώμη prevoditi: podmetnuta, neprava spoznaja. Osjećanje po Dem. nije granica nego prevladanje mišljenja „Dureh diese Bastard-crkentniss wird die echte in den Hintergrund geschoben... und... ihres Rechts beraubt“ (str. 355.).

⁷⁴ Da je etika Demokritova sustavna, drži Gomperz Th. (Gr. D. I. 296. „In dieser Weltanschauung beschlossen und aus ihr mit Nothwendigkeit erwachsende Lebensansicht“), Windelband, Natorp, protivno Zeller (I. 933. i d.), Dyroff (str. 41. 127., 138. i 141.). Isp. i Kern: Ueber Dem. von Abdera und die Anfänge der griech. Moralphilos. Ztschr. f. Philos. Ergänzungshft. 1880. (2—26.) Osobito je Natorp isticao sistematičnost etike D. i ovisnost o cijelom sustavu. U spom. djelu „Ethika des Dem.“ sastavio je fragmente po nekom redu i — uspjelo mu je sastaviti u jedinstvo i dovesti ih u sklad sa teoretskim pretpostavama Dem. atomistike. Ali tim još nije dokazano, da je etika doista i proizišla iz tih pretpostavaka, a jedino onda bi se s pravom govorilo o sustavnoj etici, i u opće o ejelovitom sustavu, kako je Platonov. No Demokrit sam nigdje ne osniva svoje čudoredne nazore na teo-

retskim razpravljanjima i odredjajima: oni su red „pojedinačnih opažanja i propisa“ (Zeller), ako se i dadu sastaviti u cjelinu. Glavno obilježje Demokritove etike, — mjeru, nema u teoretskom dijelu nikakova oslona, ona je naprosto u njegovu etiku unesena iz pučke etike, kojoj je Demokrit bliži nego, kako se često pretjerujući misli, Platonovo. Unutrašnja vrijednost etike njegove bez sumnje je velika, ali je sigurno krivo stavljati ga već nad Sokrata, kako čini Heinze. Fragmenti se navode po Natorpovoj zbirci.

⁷⁶ Isp. N. 76., 77., 65., 70., 99. os. 46: *Κακὰ κέρδεια ζημίην ἀρετῆς φέρει. — Ἐλπίς κακοῦ κέρδειος ἀρχή ζημίης. — Τράπεζαι πολυτελεῖα μὲν τύχη παρατηθησιν ανισορέων δὲ παραστένει — Μέζορες δρεζές μεξονες ἐνδελος ποιεῦσιν. — Μεταμελή ἐπ' αἰσχροσιν λόγιμασιν βλέν σωτηρίη. — Δίκη καθόδος γνώμης θέρπος καὶ αθαυμίη, ἀδικής δὲ δεῖμα ζημιφορῆς τέρπαι.*

⁷⁶ Natorp fragm. I. 2. 4. 52.

⁷⁷ U tom, što po Demokrat. eudor. blagota izvire iz neke uredjenosti života, podsjeća on na Prodika. Ispor. Dyroff. Str. 147. — N. fragm. 181.

⁷⁸ N. 51. Isp. Espinas: La philos. de l'action en V. siècle Arch. f. G. d. Phil. VII. 212.

⁷⁹ N. 50.

⁸⁰ N. fragm. 5.

⁸¹ N. fragm. 21.

⁸² N. fragm. 7.

⁸³ N. fragm. 24. -26., 53—56.

⁸⁴ N. fragm. 23.

⁸⁵ N. fragm. 28.

⁸⁶ N. fragm. 45.

⁸⁷ N. fragm. 43. Isp. 42.

⁸⁸ N. fragm. 38., 40., 99.

⁸⁹ N. fragm. 44.

⁹⁰ N. fragm. 140., 139.

⁹¹ O uzrocima propasti atomistike ispor. Dyroff sp. dj. 59. i d. Dilthey. Einl. in d. Geisteswiss. I. os. 216.

⁹² Lasswitz: Giord. Bruno und die Atom. Vierte Jahrschr. für wiss. Phil. VIII. Str. 32.

⁹³ O njem v. Dr Fr. Marković: „Filosofski rad Rugjera Boškovića“ u Radu Jugosl. akad.

⁹⁴ Ispor. Th. Gomperz, Gr. D. I. 265. i d. Liebmann Gedanken und Tatsachen I. Bnd. Strassburg. 1890. Liebmann: Zur Analysis der Wirklichkeit. Strassburg 1900.³ str. 309. Dr. R. Ehrenfeld: Grundriss einer Entwicklungsgesch. d. chem. atomistik Heidelberg 1906.

Za pitagoreeve ispiredi Th. Gomperz: Griech. Denker I. 80. i d. Zeller: Philos. d. Gr. I. 279. Windelband: Gesch. d. alten Phil. 59—63. O. Williamson: Gesch. d. Idealismus. I. 263—365. Dr. W. Bauer: Der ältere Pythagoreismus. Berner Studien zur Phil. und ihrer Gesch. hrsg. v. dr. Stein. Band VII. Bern. 1897.

⁹⁵ R ö t h: Gesch. unserer abendländ. Phil. II. 785. drži, da su se prvi pokusi u području zvukova sastojali u tom, da se nad zvučnom podlogom (Resonanz-boden) napeta žica pomoću „konjića“ mogla produžiti ili skratiti, i na takovoj se mogli izvoditi razni glasovi i mjeriti dužina žice, što titra. Gomperz II. 83.

⁹⁶ Arist. De cœlo II. 13.

⁹⁷ RPr. 68.

⁹⁸ Schopenhauer: Fragm. zur Gesch. d. Phil. §. 2. Izd. Grisebachovo Reclam. IV. sv. str. 53. Gomperz I. 99.

⁹⁹ Cie. Somn. Scip. 4. RPr. 68 B.

¹⁰⁰ Th. Gomperz. I. 95.

¹⁰¹ Th. Gomperz I. 84. s pravom ističe, kako je ovaj formalni princip potisnuo u nazadak materijalne principe dotadašnjega unovanja.

¹⁰² Zeller I. 349. ne misli tako. Meni se čini vjerojatnije, da su brojevi pitagorovecima doista bili isprva samo formalni osnovi, a tek kasnije realni, odkud je vodio put k simbolici, a da ih valja najprije kao formalne shvatiti, dokazuje i Arist. Metaph. I. 6. 987 b, gdje se svodi Platonovo odlučenje oblika od tvari na pitagorovački utjecaj. Broj je najprije kao i u Platona princip spoznaje, a onda postaje konstitutivni princip tako, da se prenosi u zbilju.

¹⁰³ Willmann: Gesch. d. Ideal. I. 289.

¹⁰⁴ Arist. Metaph. I. 6. 985. b.

¹⁰⁵ Mullach Fragm. I. 413. Isp. Zeiller Ph. d. Gr. I. 294.

¹⁰⁶ Metaph. I. 5.

¹⁰⁷ RPr. 53.

¹⁰⁸ RPr. 52. Mullach fragm. 3. Arist. Metaph. I. 5. 986. a.

¹⁰⁹ RPr. 58.

¹¹⁰ Phil. d. Gr. I. 365. i d. os. 369.

¹¹¹ RPr. 60 A.

¹¹² Willmann: Gesch. d. Ideal. I. Str. 279.

¹¹³ Arist. Metaph. I. 5.

¹¹⁴ RPr. 67. Willmann: Gesch. d. Ideal. 303. i d. drži, da je ovdje početak kristalografije i atomistike.

¹¹ Vita Pythag. ap. Phot. Bibl. p. 712. Th. Gomperz I. 87. Willmann: spom. dj. I. 275.: „Was die Eins, hier die unentfaltete geheimnisvolle Gottheit in ihrem Abgrund (*τευθαύνη*) enthält, tritt in der Vier auseinander um sich in der Zehn, der Vollendung der Vier, vollends zu verzweigen“. Zato se — veli W. — i zove razgraniteljica (*χλεδονήσος*). Bureckhardt (II. 316) drži, da nauka o brojevima doduše ne potječe od Pitagore, ali da ju je i on već slutio i tim učenicima svoje uzdigao k nekoj uzvišenosti.

¹¹⁶ Philol. u. Stob. Eel. I. p. 8. Arist. Metaph. I. 5.

¹¹⁷ Siebeck sp. dj. str. 64 – 70.

¹¹⁸ Eleutheropoulos: Wirtsch. u. Phil. I. Die Phil. und die Lebensauffass. des Griechenthums. Brl. 1900.² Str. 86.

Medju pitagorovec ubrajaju neki i krotonskoga liječnika Alkmeona, premda ga Aristotel ne napominje. Njegov se rad tiče poglavito fiziologije

i anatomije. Moždjane je prvi uzeo za središte duševnoga života i tumačio postanje osjećanja kao provodjenje podražaja od osjećala k moždjanima. Ispor. o njem Zeller I. 488. Gomperz Th.: Gr. D. I. 119. Siebeck spom. dj. 102—118.

ODSJEK TREĆI.

§ 6.

Za sofistiku isporedi: I. Burckhardt: Griech. Kulturgeschichte os. sv. III. i IV. Espinas: *La philos. de l'action en V. siècle*. A. f. G. d. Ph. VII. E. Pfeiderer: Sokrates und Plato. Tübingen, 1896. Alessandro Chiaappelli: *Per la storia della sofistica greca* A. f. G. d. Ph. III. 1890. Str. I. 21. 240—274. Raoul Richter: Der Skeptizismus in d. Phil. I. Bnd. Leipzig 1904. Jos. C. Kreibig: Gesch. und kritik d. eth. Skeptizismus. Wien 1896.

¹ Diltley: Einl. in d. Geisteswiss. I. str. 218.

² O prilikama atenskim u 5. stolj. Burckhardt: III. 169—285. Ispor. i II. 373. i d.

³ Tako je nazvao Atenu Hipija v. Plat. Gorg. 461. E.

⁴ Herod. IV. 78.

⁵ Windelband: Gesch. d. a. Phil. Str. 69.

⁶ Th. Gomperz I. 312. Ispor. o tom Zeller: Ueber den wiss. Unterricht bei d. Griechen. Vorträge und Abhandl. III. Samml. Lpzg. 1884. osobito str. 68. i d.

⁷ Plat. Gorg. 318. E.

⁸ Plat. Protag. 135 A poredi sofistu s trgovčićem, koji prodaje stvari svakojake vrijednosti. Isp. Protag. 316.D. Arist. Metaph. IV. 2. 1004. b 17.

⁹ Arist.: Soph. el 1. (165. a 21.)

¹⁰ RPr. 176. A.

¹¹ Xenoph. Memor. IV. 4. 6.

¹² Plat. Gorg. 456. A. Xenoph. Mem. IV. 4. 6.

¹³ C. Piat: Sokrates. Njem. prijevod. Regensburg 1903. Str. 28.

¹⁴ Solon frgm. 29.

¹⁵ Piat sp. dj. ste. 21.

¹⁶ Soph. O. R. 865—75.

¹⁷ Thue. II. 53.

¹⁸ Hipija u Plat. Protag. 337. C.

¹⁹ Zeller I. 1047.

²⁰ Burckhardt sp. dj. I. 228. III. 327. IV. 260.

²¹ Elentheropoulos: Wirtschaft und Philos. I. str. 174. bilj.

²² O Prodiku Gomperz Th.: Gr. D. I. 343. On je začetnik sinonimike: stavljao bi naime zajedno riječi sličnoga značenja, te bi ih razlučivao. Protag. 337. B. očito hoće, da ovo njegovo zanimanje istakne, kad mu stavљa u usta riječi: *ἀξιῶς γάρ τιμᾶς συγχωρεῖν καὶ ἀλλήλοις περὶ τῶν λόγων ἀμφισβητεῖν μέν, ἐργεῖν δὲ μή, ἀμφισβητοῦσε μὲν γάρ καὶ δι' εἴροις οἱ φίλοι τοῖς γρήγοροι, ἐργασούσι δέ οἱ διάφοροι τε καὶ ἔχθροι ἀλλήλους*. U Xenoph. Memor.

II. l. 21—34. ima pod njegovim imenom zabilježena priča (Herkul na raskrštu), koja odaje posve obično moralizovanje. Joe l (Der echte und d. xenoph. Sokrates II. 125. i dalje) ne drži je Prodigovom. O Hipiji ispr. Gomperz Th.: gr. D. I. 346—349.

²³ Burkhardt: sp. dj. IV. 260.

²⁴ Diels Fragm. d. Vors. Protag. 4. frgm. RPr. 177.

²⁵ Windelband: Gesch. d. a. Phil. 76. 77.

²⁶ Plat.: Legg. X. 889. c.

²⁷ Za Protagoru ispor.: Fritz Sattig: Der Protag. Sensualismus und seine Um-und Fortbildung durch die Sokr. Begriffsphil. Ztsch. f. Phil. und Phil. Krit. Neue Folge 86. 88. Brochard: Protag. et Dem. na spom. mj. Siebeck: Gesch. d. Psych. I. str. 157.

²⁸ Plat. Theaet. 152 D. -- premda Platon ne izriče, da se Protag. prislonio uz Heraklita.

²⁹ Plat. Theaet. 160. Arist. Metaph. 1047. a. 4.

³⁰ Plat. Theaet. 156. D. E.

³¹ Plat. Theaet. 153. A.

³² Theact. 152. A. RPr. 178. Diels Protag. frgm. 1. Preveo sam tako, jer riječ *θεῖς* može da znači, da i kako, a možda je ova dvoznačnost i bila Protagori svjesna i po volji. Što Gomperz u ovome t. zv. homomensurajeku podaje riječi čovjek generalno značenje, ne čini se ispravno; ne podaju joj toga značenja ni Windelband ni Zeller.

³³ Arist. Metaph. 1009. a. 6.

³⁴ Isp. Vaschid et van Melle: Un nouvelle hypot. sur la nature des conditiones physiques d'odorat. 1899.

³⁵ Plat. Theaet. 184. D.

³⁶ Za Gorgiju isp. pseudoarist. spis: O Ksenof. Zenonu i Gorgiji Diels: Gorgias und Empedokles. Stzber. berl. Akad. d. Wiss. 1884. str. 343—368., koji drže Empedokla za predhodnika Gorgiji; to ne prijeći, da je ovaj neke poticaje dobio i od Parmenida.

³⁷ Diels Fragm. d. Vors. Gorg. frgm. 4.

³⁸ Dilthey: Einl. in d. Geisteswiss. Str. 220. Willmann Gesch. d. Idealismus I. 351.

³⁹ RPr. 184. 186.

⁴⁰ Diels Frgm. Protag. frgm. 5. 6. Seneca epist. 88. 43.

⁴¹ Živu sliku o tom djelovanju podaje Platonov spis Eutidem. Aristotel je doskočice ove poredao i njihove slabe strane pokazao u djelu: „Sofistički dokazi“. Isp. Zeller I.⁵ 1107.

⁴² Arist. Soph. cl. 24.

⁴³ Arist. Soph. el. 5.

⁴⁴ Zeller: Ph. d. gr. I.⁵ 1114. bilj.. 5.

⁴⁵ O etičkom skeptizmu ispor. Kreibig: Gesch. und Krit. d. eth. Skepticismus Wien, 1896.

⁴⁶ Plat. Protag. 320 C. 322 D. Zeller I.⁵ 1120. misli, da se ništa ne protivi ovu priču držati doista Protagorinom, ili bar da je u njegovu načinu sastavljen.

⁴⁷ Plat. *Theaet.* 167. C. 177. D.

⁴⁸ Plat. *Theaet.* 172 B.

⁴⁹ Plat. *Protag.* 337. C.

⁵⁰ Xenoph. *Mem.* IV. 4. 14.

⁵¹ Plat. *Polit.* 338. E.

⁵² Ispor. s tim Demokr. frgm. N. 139. 140., u kojima se ova misao možda poradi utjecaja Protagorina) ističe,

⁵³ Da je ova misao doista Gorgijina, svjedoči Arist. *Polit.* I. 13.

⁵⁴ Plat. *Meno* 73. C.

⁵⁵ Plat. *Polit.* 344. C.

⁵⁶ Plat. *Gorg.* 483. B.

⁵⁷ Plat. *Gorg.* 483. C. Za ovo i dalje: Kreibig sp. dj. 26—30

⁵⁸ Plat. *Gorg.* 491. E.

§ 7.

S o k r a t (469—399.). — Osim već spominjanih propisnih djela isporučujućih Sokrata: F o u i l l e: *La philosophie de Socrate*, Paris 1873. — F. P f l e i d e r o r: *Sokrates und Plato*, Tübingen, 1896. — W i n d e l b a n d: *Prachudien Tübingen und Leipzig* 1903.², čl. Sokrates str. 58—92. C. P i a t: *Sokrates u njem*, prijevodu, Regensburg, 1903. P a u l J a n e c: *Socrate. Dictionnaire des sciences philosophiques*, Paris, 1885.³ — R i c h a r d K r a l i c k: *Sokrates nach den Ueberlieferungen seiner Schule*, Wien 1899, ne podaje historijsku sliku o Sokratu nego (što i sam priznaje) filozofiski roman, sastavljen na osnovi Platonovih i Ksenofontovih djela; vrijednost dobiva i to djelo po dubokom i plemenitom čućenju, kojim je zadahnuto. H e i n r i c h G o m p e r z: *Die Lebensanschauung d. grossen Phil. und das Ideal d. inneren Freiheit*, Jena u. Lpzg. 1904.

Što od Sokrata nema nijednoga spisa, nastaje pitanje, otkud se može nauka njegova upoznati. Dva su učenika njegova, Platon i Ksenofont, postavila u djelima svojim sliku učitelja svoga, ali se te slike — ne slažu. Zajedničke obim slikama erte bit će doista Sokratove (Th. Gomperz: Gr. D. II. Str. 48. Zeller II. I. 4. Str. 91. 182.), no tim nije pitanje o izvoru riješeno; još se uvijek pita, čiji prikaz bolje odgovara istini, Platonov ili Ksenofontov. O tom pitanju radi K a r l J o e l: *Der echte u. d. xenophontische Sokr.* I. 1893. II. 1901.; on ne vjeruje ni jednome ni drugome („man hat Sokrates mit Plato idealisiert und mit Xenoph. popularisiert“ I. 173.), nego jedino Aristotelovim izjavama. O Ksenofontovu prikazu drži, da je iskvarej podmetnutim mislima kasnijih kinika. Uz Joela se priključuje N a t o r p, ali ne podaje Aristotelu prekomjernu važnost kao Joel. (Ueber Sokr. Phil. Monatshefte XXX. 357.) D ö r i n g (*Die Lehre d. Sokr. als soc. Reformsystem*. München 1895.) drži naprotiv Ksenofontove „Uspomene na Sokrata“ osnovnim djelom za nauku S., samo je Ksenofont nije svagda shvatio. Isto tvrdi i K l e t t (Sokr. und d. Ks. Memor. Progr. Cannstadt 1893.). Utifitarizam, Ksenofontov odbija na to, što ova prikazuje Sokrata u životu, pri čem su morali na površinu izići praktični pogledi (str. 42.), o koje se Joel najviše

spotiče. Ksenofont je S. misli priudesio prema svojoj duševnoj osebujnosti, ali se u njegovu prikazu bolje razbira jezgra nauke S. nego u preobraženoj slici Platonovoj. Pfeiderer slično s Zellerom drži Ksenof. izvjestiteljem, Platona nastavljačem; Ksenof. je jedino vrelo za nauku Sokratovu. U Platonovim djelima (od kojih dolazi u obzir poglavito apologija i Kriton i mladji dijaloz) vidi izvor Lehrs i po njemu Ivo Brunn's (Das liter. Port. d. Gr. im vierten u. fünften Jahrh. 281—338.). Protiv toga Gerecke (Sokr. und Pl. Neue Jahrb. f. klass. Phil. sv. I. 1898. str. 585. i d.) Apologiju Brunn's zajedno sa Schanzom (protiv Sedlmayera Plato's Verteidigungsrede des Sokr. Wien 1899.) ne drži Sokratovim govorom, nego sadržajno vjernom, ali umjetnički dotjeranom Platonovom obranom Sokrata; „stiliziranom slikom“ drži je Th. Gomperz. Kao osnov valjat će po svoj prilici uzeti Platonovu Apologiju i „Kritona“, a i pouzdanost Ksenofontovih „Uspomena“ ne će valjati poreći, ako se uzme u obzir razmak između čuvena razgovora i pisanja (Klett. str. 13.).

Sokrat se razlikuje od sofista već tim, što ne putuje. On nije nikad bio izvan Atene, osim za rata; ta je crta značajna za stalnost i narodno obilježe njegove nauke, kao što je mana putovanja i obilaženja po gradovima značajna po nepostojanosti sofista i njihov univerzalizam.

¹ Dubokoumna bila je misao Sokratova na znanju osnovati éudorednost. Skepticizmu se lako i uspješnije dolazi na kraj u teoretskom području nego u praktičkom, jer se logička nužda i većom očeviđenošću nameće, nego dužnost éudoredna. Uzaludan bi posao bio dokazivati onim samosilnim dusima potrebu éudorednoga djelovanja, za to je valjalo ponajprije utvrditi općenost suda i otad prijeti na općenitu vrijednost éudorednih zahtjeva. Drugi je znatni razlog tomu postupu prikljanjanje uz narodnu etiku, o čem ispor. dalje bilj. 24.

² Plat. Crit. 46. B.

³ Plat. Apol. 38. B.

⁴ Plat. Mem. 80 A. Ispor. Xenoph. Mem. IV. 2. 23. Koliko je i inače Sokr. djelovao na učenike svoje ispor. Plat. Symp. 222. B.

⁵ Plat. Apol. 27. A. Crit. 46. B. Protag. 343. C. Xenoph. Mem. I. 6. 4. IV. 6. 1.

⁶ Xenoph. Mem. IV. 6. 1.

⁷ Plat. Phaedr. 275. D. Ispor. Protag. 324. A.

⁸ Plat. Rep. 338. B.

⁹ Xenoph. Memor. IV. 4. 9.

¹⁰ Plat. Republ. 336. B.

¹¹ Postup u ironiji je dijalektički. Plat. Prot. 329. D. Xenoph. Mem. III. 9. 1—3. IV. 2. 13—31. Joeli ima pravo, kad veli: eristika je atička i sokratska (I. 370).

¹² Plat. Theatet. 148, E. 150. B.

¹³ Arist. Metaph. XIII. 4. 1078. b. 27.

¹⁴ Plat. Crit. VII. i d. Xenoph. Mem. IV. 2. 13—31.

¹⁵ Plat. Symp. 221. E Xenoph. Mem. I. 2.

¹⁶ Arist. Acad. post. 14. 15.

¹⁷ Xenoph. Mem. IV. 7. 4—6.

¹⁸ Memor. I. 1. 16.

¹⁹ Pfeiderer str. 71.

²⁰ Xenoph. Mem. III. 9. 10.

²¹ Plat. Laches. 194. D.

²² Plat. Protag. 352. C.

²³ Plat. Protag. 352. D. Xenoph. Mem. IV. 6. 6. III. 9. 4.

²⁴ Arist. Eth. Eud. VII. 1246. b. 34. Eth. Nicom. VII. 3. Joel I. 178. 222. 253. i dr. drži Sokrata racionalistom, kojemu je krepot spoznavanje samo. Zato ga drži protivnikom svake prakse. I Zeller ga drži teoretičarom, ali mu ne odriče svezu s praksom. Aristotel Eth. Nic. VI. 13. 1144i b. 17. Magna mor. I. 35. 1198. a. 10. veli, da je Sokratu krepot „logos“: „Nek kažu, da su sve kreposti znanje. Sokrat ima u neku ruku pravo, u drugu ne; da ih drži znanjem, krivo je, da ih bez znanja ne dopušta, pravo je“. Aristotel dakle podaje Sokratovu rijeku negativni oblik: Nema kreposti bez znanja. Ipak držim, da ovaj Aristotelov prigovor ne dira nauku Sokratovu, a i ne dokazuje teoretski racionalizam Sokratov, čiji rijek valja uzeti tako, da je u njemu izraženo bivstvo kreposti; kaže li se onda: krepot je znanje ili krepoti nema bez znanja, posve je svejedno, samo je jedno odredjenje pozitivno, drugo negativno. Koliko je Sokratov princip kreposti subjektivan, isp. Joel I. 69. Windelband: Praehilfien str. 77.

²⁵ Plat. Sympos. 215. E.

²⁶ Plat. Theaet. 96. A.—B.

²⁷ Pfeiderer str. 83. Utilitarizam u sokratskoj nauci valja odbiti na popularni prikaz Ksenofontov, u kojem se međutim ipak redovito ističe i unutrašnja vrijednost dobrote. (IV. 8. b. I. 6. 8.). Pfeiderer str. 73—76. Ksenofontovo je mišljenje, ne Sokratovo, da valja prijatelje tražiti sopstvene koristi radi; Sokratovo stanovište ide na to, da prijateljstvo može biti samo medju dobrima i dobrota je vez, koji ih zajedno veže. Isto je tako Ksenofontovo mišljenje, da je pravednost prijateljima činiti što više dobra, a neprijateljima što više zla. Mem. II. 6. 35. Ovo je doista bilo obično mišljenje, ali se Sokrat udaljio od njega: uopće je narodna eudorednost u njegovu mišljenju ne samo utvrđena nego i oplemenjena. Tako će biti pravije mišljenje Plat. Crit. 49 A., gdje Sokrat krati ne samo činiti nego i uzvraćati zlo. Joel za potvrdu, da je ovo mišljenje doista Sokratovo, podsjeća na riječi iz „Kritona“: „mnijenja ova ne mogu sada zabaciti, kad mi se ovaj slučaj desio... koje jasno pokazuju, da je Sokrat uvijek zabacivao u tom pogledu pučko mišljenje. — Utilitarizam drži Sokratovim i Ziegler, ali s krivom. Isp., što o tom sudi Klett i Joel; Dyroff.: Demokritstudien str. 151.

²⁸ Memor. III. 12. 5—6.

²⁹ Memor. I. 2. I.

³⁰ Memor. I. 1. 20. I. 6. 1—3.

³¹ Joel je i protiv eudemonističkoga shvatanja Sokratove krepsti. Protiv njega Ziegler, Zeller, Heinze (Der Eudämonismus in d. gr. Philosophie Abh. d. Sächs. Ak. d. Wiss. VIII. Lpzg. 1883.).

³² Apolog. 30 B.

³³ Ispor. Joel. I. 93. 94. II. 962. — Windeiband: Praehilien str. 81.

³⁴ Xenoph. Mem. III. 12. 4. II. 6. 2—6. IV. 1—2. Ispor. Plat. Crit. 51. A i d.

³⁵ Memor. III. 9. 10—12.

³⁶ Mem. I. 2. 9.

³⁷ Fouillée: Phil. d. Socrate II. 153. drže Sokrata začetnikom neovisna morala, ali s krivom; već pučki moral grčki neovisan je, jer nije nastao iz religije, nego iz politike.

³⁸ Privatni život Sokratov nije bez prigovora: on je zanemario obitelj i zanat svoj, te tako izazvao opravданu zlovolju Ksantipe; o b r a n u K s a n t i p e vidi u Zellera Vorträge und Abhandl. Lpzg. 1865. str. 51.

³⁹ O Sokratovu demoniju vidi os. Zeller II. 1⁴. str. 75., gdje je obilna literatura navedena. Fouillée II. 266. Jool I. 73. 74. 168. 169. Što je ovaj demonij, o tom je velika rasprva medju učenim ljudima; toliko je stalno, da ga S. nije držao za osobno biće, a svakako u njemu dolazi prvi put do izričaja jasno uvjerenje o vlastitoj odgovornosti; *αλλὰ ἐλογεύοντες θεός ἀράτιος* (Plat. Rep. X.) Sokratova nauka čini čovjeka slobodnim od izvanjega autoriteta i od slijepa posluha zakonu samo zato, jer je zakon. U umu stječe čovjek s v o j unutrašnji autoritet kao s u b j e k t i v n i princip, koji ima i o b j e k t i v n u vrijednost; on postaje slobodan prema vani, ovisan samo o svojoj duševnosti i tako odgovoran samome sebi. — O prilikama atenskim, poradi kojih se uzdržavao od državnih poslova, isp. Plat. Apol. 31. C.

⁴⁰ Memor. IV. 2. 10.

⁴¹ Protag. 361. E.

⁴² Plat. Apol. 33. A.

⁴³ Xenoph. Mem. III. 10. 1—3. Piat. Sokrates str. 199. i d.

O nastavljačima Sokratovim ispor. Zeller II. 1⁴. 232—388. Heinrich Gomperz: Die Lebensanschauungen d. gr. Phil. Str. 122.—154.

⁴⁴ Memor. IV. 2. 26. U odnošaju Ksenofontovu k mantici Joel i Klett vide znak, da Ksenofont nije razumio S. demonij.

⁴⁵ Zeller III. 1⁴. Str. 238 i d.

⁴⁶ Zeller: Ueber den wiss. Unterricht bei d. Griechen. Vorträge und Abhandlungen. Dritte Sammlung Lpzg. 1884. Str. 65 i dalje os. Str. 68—70.

⁴⁷ RPr. 223.

⁴⁸ Arist. Met. IX. 3. 1046. b. 29.

⁴⁹ Diog. Laert. VII. 161.

⁵⁰ RPr. 232.

⁵¹ Arist. Metaph. XIV. 3. 1091. a. 7.

⁵² Diog. L. VI. 53.

⁵³ RPr. 218. A.

⁵⁴ RPr. 217. C.

⁵⁵ RPr. 219.

⁵⁶ RPr. 207. A.

⁵⁷ Kinizam se ističe osobitom bestidnošću, koja ne poznaje nikakovih društvenih obzira. U toj su se bestidnosti upravo natjecali; mišljenje im je

naturalistično toliko, da su načelo: *naturalia non sunt turpia* proveli do skrajnosti. Svoju su prirodnost osobito u nagonskom životu pokazivali. Brak im je samo rasplodište, oni traže zajedništvo žena i to po načelu: *πελαργος πεισθεση συνετεναι*.

⁵⁸ RPr. 200. b. Clem. Alex. Strom. V. 714. 9.

⁵⁹ Cicero de nat. deor. I. 42. 119. U novije vrijeme zastupa slično mnenje Herbert Spencer.

⁶⁰ RPr. 206.

⁶¹ RPr. 210.

⁶² RPr. 208. A.

⁶³ RPr. 209. A.

⁶⁴ RPr. 205. A.

ODSJEK ČETVRTI.

§ 8.

Platon 427—347. Zvao se po djedu Aristokle. Učitelj mu je poradi širine, kažu, dao ime Platon. Obiteljsku tradiciju dovodi ga po majčinoj strani u svezu sa Solonom, a po očevoj strani s Kodrom.

Za nauku njegovu ispredi osim spominjanih povjesnih djela os. Zeller, Windelbanda, Gomperza, koji eijeli II. svezak svojih „Grékih mislilaca“ posvećuje Sokratu i Platonu:

Rudolf Eucken: Die Lebensanschauungen d. grossen Denker. 1904.

H. Gomperz: Die Lebensanschauungen d. gr. Philos. und das Ideal der inneren Freiheit. Jena und Lpzg. 1904. (Str. 155.—182.).

E. Pfeiderer: Sokrates u. Plato. Tübingen, 1896.

P. Natorp.: Platons Ideenlehre. Eine Einführung in den Idealismus Lpzg. 1903.

O. Willmann: Gesch. d. Idealismus I. (Str. 366.—454.).

R. Schneider: Die Weltansch. Platons. Berlin 1897.

R. Pöhlmann: Gesch. des antiken Communismus und Socialismus I. 1893. Str. 269.—581.

Julius Walter: Die Gesch. der Aesthetik im Altertum. Lpzg. 1893. Str. 168.—476.

Dr. Fr. pl. Marković: Estetika. Zagreb 1905. Str. 43—61.

Lijepa monografija je W. Windelband: Platon. Stuttgart Frommans Klasiker der Phil. IX.

A. Fouillée: La philosophie de Platon. Paris 1890².

Za razdiobu filozofije Platonove isp. Sext. Emp. adv. Math. VII. 16., koji trodjeljenje (logika, fizika, etika) pripisuje Ksenokratu.

O redu djela Platonovih ispor. M u s i ē e v u povijest književnosti grčke; napose Otto Immissch: Zum Gegenwärtigen Standpunkt d. Plat. Frage. 1899. — Horn: Platonstudien. Wien 1893. određuje sadržaj pojedinih dijalogova i prema tome ih reda.

Za spoznaju teoriju najznačniji je dijalog: Teetet. Isp. Peipers: Untersuchungen über das Syst. Platons. I. Erkenntnisstheorie Pl.

Lpzg. 1874. O idejama radi najviše Parmenid, ali se glede autentičnosti njegove ne slažu učenjaci. Spisa, u kojem bi sva nauka o idejama bila razložena, nema, baš kao što nema ni definicije o ideji, što je posve razumljivo, gdje se nauka o njima neprestano mijenjala. Aristotelovu kritiku vidi os. Metap. I. 6. i 9. XIII. 4. Ništa ne prijeći držati sav razvoj nauke o idejama kao sve jasnije i svestranije odredjenje jednoga te istoga prvotnoga nazora; stoga neće biti pravo pripisivati staračkoj slabosti (Windelband, Zeller) najkasniji stupanj u razvoju te nauke.

O kozmologiji radi „Timej“. — Isp. H. Siebeck: Platos Lehre von d. Materie. Unters. zur Ph. d. Gr. Halle 1884². — „Materija Platonova je mogućnost za oblikovanje“.

O psihologiji kao dijelu fizike i u svezi s fiziologijom i liječništvom radi „Tim“. Ispor. za psihologiju Siebeckovu: Povjest psihologije I. sv. A. E. Chaignet: Hist. d. psychologie d. gr. I. Paris 1887. O besmrtnosti duše radi „Feldon“. Isp. Just. Glogau: Gedankengang von Pl. Phaed. Archiv f. g. d. Phil. VII. 1894.

Eti kom se bave svi mлади dijalazi Platonovi; u svezi s politikom raspravlja pitanja čudoredna „Država“, koje je prvi dio stariji (kako drži Rohde, Pfeiderer, Immisch). Isp. P. Natorp.: Platos Staat u. die Idee der Socialpädagogik 1896. „Zakoni“ su valjda djelo Filipa Opuntskoga. I. Bruns drži, da su preradba dvaju Platonovih nacrta o drugoj najboljoj državi. Prema tome bi „Zakoni“, kako su sačuvani, bili već treća najbolja država. Ispor. Krieg: Ueberarbeitung d. Plat. Gesetze durch Philipp v. Opus. Freiburg 1886.

¹ Theaet. 174. B, 187. A.

² Za razumijevanje ove slike isp. što sholiasta k ovome mjestu kaže: Iza starijih umjetnika, koji su živim likovima pravili zatvorene oči i nerastavljene noge, došao je Dedal, izvrstan umjetnik, koji im je otvorio oči, te se činilo, da gledaju, i noge rastavio, te se držalo, da idu. Za to su ih, već, da ne bi pobjegli, vezali, kao da su zbilja živi.

³ Menon 97. B. Mnijenje u odnošaju k znanju v. Theaet. 145 E. 147 B. 187 C. i dr.

⁴ Men. 98. A. 87 D.

⁵ Phaed 73. A. — Nauka sjećanja ne izvire tek iz nauke o idejama, nego ima svoj izvor u sokratskom traženju i domišljanju, te vodi onda na zrenje ideja. Men. 75. B. izvodi je iz nauke o preeksistenciji, koja je mitsko tumačenje za apriori elemenat naslućen već u Sokratovoj metodi domišljanja.

⁶ Men. 81. D.

⁷ Men. 75. B.

⁸ Phaidr. 249. B.

⁹ Laches 191. C. i dalje od 192. A. Da je definicija smisao ideje v. Phaed. 65. D.

¹⁰ Soph. 253. B.

¹¹ Phaidr. 265. D. E. — Pojam dijalektike pripravlja se već u Menonu, ali prvi put se izriče jasno Phaidr. 266. C. — Ispor. Phaidr. 276. A. — Phaed. 90. B. Rep. 531. D. 533. B. C.

¹² Phileb. 16. C. 17. A.

¹³ Phaed. 90. B.—D.

¹⁴ Eurip je užina morska izmedju Atike i Eubeje.

¹⁵ Phaed. 65. B-C.

¹⁶ Phaed. 100. A.

¹⁷ Rep. 510. C-E.

¹⁸ Rep. 511. B-C.

¹⁹ Rep. 511. C. 533. E. 534. A.

²⁰ Phil. 55. C. i D.

²¹ Sam Platon nije pojam ideje odredio. Ona mu je isprva logički pojam, kasnije hipostazirani pojam; u trećem stadiju dolaze ideje pod utjecaj pitagorevačke nauke o brojevima i postaju konstitutivni i konstruktivni principi stvari.

²² Sympos. 211. B. Phaed 78 D.

²³ Phaedr 247 C

²⁴ Symp. 210. E.

²⁵ Phil. 51. A. 52. D. — Ispor. E. Friedrichs: Platos Lehre von der Lust in Gorg und Phil. Dissert. Halle 1890.

²⁶ Arist. Metaph. XI. 3. 1070. a 18.

²⁷ Phaed 100. B—E. Isp. Parm. 130. B. Ideje zovu se *εἰδῶλα, παραστέλλομενα* svijet *εἰκόνες, σχέδια, γραμμάτων*. Isp. Parm. 132. D. Rep. 476. A. 479. B. 484. B. 485. B. 510. A. 515. A. 517. B. Ispor. k svem Arist. Metaph. 991. a 20.

²⁸ Phil. 25. E—26. C. Pojam kao ograničena predodžba Parm. 137. B.

²⁹ Phil. 30. A. 64. D—65. A.

³⁰ Phil. 28. A—30. D.

³¹ Phaed. 99. B.

³² Rep. 508. A.—509. B.

³³ Phil. 28. C. 30. C. — E. Polit. 269. D. 270. A. B.

³⁴ Tim. 20. A. 29. E. 37. C. Phil. 27. B. Pol. 270. A. Soph. 265. C. Demiurg nije metafizička potencija, nego je iz čudorednih i religioznih motiva nastala. Richard Wahle: Beiträge z. Erkl. Plat. Lehren. A. f. g. d. Phil. XIV. 1901.

³⁵ Tim. 29. E. 30. A. i d.

³⁶ Tim. 29. B.

³⁷ Tim. 69. i d. Phaid. 246. i d. Isp. Rep. 436—441. 439. C.—E. Simmson: Begriff. d. Seele bei Pl. Lpzg. 1889.

³⁸ Rep. 436. A.

³⁹ Phaed. 79. A. i d. Isp. Phaidr. 245. C. — Četiri se dokaza za besmrtnost duše navode u „Fedonu“. Sokrat izvodi u tom dijalogu ponajprije, da se svo bivanje kreće izmedju suprotaka: od većega k manjemu; od života k smrti. Ali ako neće jednom sve hivanje prestati, mora biti i prelaz obrnutim putem, dakle od smrti k životu. Kao drugi dokaz o besmrtnosti služi nauka, da je svi znanje sjećanje. Ova dva dokaza tiču se preeksistencije duše, a ne posteksistencije. Treći se dokaz dakle tiče života poslije smrti, a izvodi se iz jedinstva duše. Na prigovor, ako je duša jedinstvo kao harmonija, da s tim nije njezina besmrtnost dokazana, nego upravo protivno, jer kad se razbije lira, nestaje s njom i harmonije — na taj prigovor odvraća Sokrat, da se o duši kao o harmoniji

tijela ne može govoriti u tom smislu, da se ona sastavlja od dijelova tijela, nego da ona sastavlja dijelove tijela. Na to se nadovezuje, da već neki tvarni dijelovi ljudskoga bića dugo ostaju i ne propadaju, kamo li ne će duša. Na pri-govor, da se ne radi o dugom životu nego o besmrtnosti, dokazuje se napokon besmrtnost iz sudioništovanja na idejama. Duša kao princip života ne može imati dijela na oprečnoj ideji smrti, ne može se dakle spojiti s njom, ona je dakle besmrtna, neumrla. — Nauka o besmrtnosti duše bitni je sastavni dio nauke Platonove, ma da i „dokazi“ njegovi za nju mjesu bez prigovora. O njima isp. Zellerovu „Filozofiju Grka“.

⁴⁰ Rep. 517 E. Isp. 508 A. 542 A. Phil. 58 A. Soph. 253 D.

⁴¹ Symp. 209 E. Prot. 352. A.

⁴² Phaed. 69. A.

⁴³ Rep. 586. C. 444. E.

⁴⁴ Rep. 353. B. 500. A.

⁴⁵ Rep. 500 C.

⁴⁶ Rep. 508. A. i d.

⁴⁷ Rep. 435. E.

⁴⁸ Rep. 309. A.

⁴⁹ Rep. 434. D.

⁵⁰ Rep. 369. B.

⁵¹ Rep. 441. C.—D.

⁵² Rep. 428. E.

⁵³ Da svjetina (mnštvo) ne može biti filozofska. Rep. 493. E.

⁵⁴ Rep. 420. 519. D.—E.

⁵⁵ Rep. 423. D.

⁵⁶ Rep. 434. B.

⁵⁷ Rep. 424. A. 544. E. — 423. E. veli se, da je uzgoj najvažnija zadaća države.

⁵⁸ Rep. 426. E.

⁵⁹ Rep. 480. B.

⁶⁰ Rep. 376. C. — 379. B. Isp. 386. A. 387. B. 388. D. 392. A. i dr.

⁶¹ Rep. 398. A. i d. 402. A.

⁶² Stihovi ovi iz Hom. od XI. 488. II. XXII. 362.—363. XXIII. 100—101.

⁶³ Rep. 606. E. — 607. B.

⁶⁴ O umjetničkom prikazivanju Rep. 595. A. 595. C. — 597. E.

⁶⁵ Platonovo stanovište prema umjetnosti čudno se čini osobito, gdje je Platon sam bio pravi umjetnik, kako pokazuju sva djela njegova, napose „Gozba“ (Simpozij), koji nije drugo nego simfonija govora i slika (H. Gomperz). I doista se u djelima njegovima o pojedinim umjetnostima nalaze mnoga fina opažanja, te neuma sumnje, da je Aristotelova „Poetika“ nastala velikim dijelom pod utjecajem Platonovih misli. Ispor. G. Finsler: Plat. und die arist. Poetik.

⁶⁶ Rep. 472. D.

⁶⁷ Rep. 592. B.

⁶⁸ Predavanja Platonova izdali su učenici njegovi, medju njima i Aristotel. Već ova činjenica dovoljno dokazuje neosnovanosti vijesti o neprijateljstvu između Platona i Aristotela.

O promjeni Platonove nauke u starijoj akademiji vidi Windelband str. 135—139. O akademiji u opće.: O Immisch: Die Akad. Pl. und die mod. Akad. N. Jahrb. f. Ph. 1899. O Ksenokratu: R. Heinze: Xenokrates. Darstellung der Lehre und Samm. d. Fragm. 1892.

§ 9.

Po sačuvanim se spisima Arist. prema opreci teorije i prakse dijele nauke u teoretičke i praktičke: Metaph. 993. b. 20. Eth. Eud. 1214. a. 10.; prema Top. 105 b. 20. Rhet. 1358. a. 19. dijele se nauke u tri grupe pod imenima logike, fizike i etike; prema Met. 1025 b. 18. dijele se u teoretičke, praktičke (djelovne) i pojeticke (tvorne); medju teoretičke broji se fizika, matematika i teologija; filozofija je nauka o počelima i stavlja se u oprek u pojedinih naukama kao metafizika. Najslavnije djelo Aristotelovo njegova je logička nauka, samo je pitanje, kamo je valja uvrstiti? Aristoteli sam je ne stavlja medju teoretičke, a moglo bi i za to biti, što je tehnička strana njezina (da naime bude kao oruđje, koje čini, ποιεῖ, znanosti) dovodi u svezu s pojetickim naukama retorikom i poetikom. Spisi Aristotelovi logički skupljeni su kasnije pod imenom „Organon“. Prema tome ovako bi se svrstala djela Aristotelova:

1. Logički spisi i poetika. Osnovno djelo logičko su „Analitika“ u dva djela (*Αρ. πρότερα priora i δεύτερα posteriora*); rade o sudu, doumku, dokazu deduktivnom i induktivnom, o definiciji i eristici. Drugi su spisi: kategorije, περὶ ἐργατικῶν, περὶ σοφιστικῶν θέματων. K ovim djelima pridružuje se i „Retorika“, a i „Poetika“ (u koliko naime i ona radi o tvornom očitovanju duha).

2. Teoretička djela i to a) fizikalna su: predavanja o prirodnim naukama, o nebu, o postanju i propadanju, o pojavama na nebu, povjest životinja, o djelovima životinja i njihovu postanju (a kako je u toj razdlobi psihologija u fiziku došla) i o duši, o osjećanju i sjćanju, snu i probudjenju i dr. b), koja se tiču teologije t. j. metafizika u 14 knjiga.

3. Praktička djela: Etika Nikomahova (k tome Ethica Eudem. i Magna moralia) i Politika.

Nije sve sačuvano, što je Aristotel napisao. Po načinu raspravljanja bili su jedni spisi eksoterični, valjda iz dobe njegova boravka u Akademiji, u dijaloskom obliku, za širu publiku; od njih su samo odlomeci sačuvani, ali ipak ne toliko, da bi dali pogleda u sastav i uredjenje, osim što se može vidjeti, da su manje umjetničko udešeni od Platonovih: u drugu ruku se hvala, što je Aristotel kao pisac ima, može ipak samo na ove spise odbiti, jer drugi spisi, školski, a kroz amatički, strogo su znanstveno izradjeni, a bez nakita govorničkoga, bez umjetničkoga sastava, suhoparno razlaganje. Do danas sačuvani spisi A. njegova su predavanja, ali ova nijesu sačuvana ne-promijenjena: ima umetaka iz dodanih bilježaka učeničkih, gdješto je samo u ekcerptima sačuvano, i tako prema pitanju o redu djela Platonovih kod Aristotela стоји пitanje o vjerodostojnosti djela.

Za pojedina područja ispor. iz ogromne literature o Aristotelu osim povjesnih djela :

1. Prantl: *Gesch. d. Logik* I. 1855. — Trendelenburg: *ELEM. LOGICES ARISTOTELAEAE* 1892¹. — Heinrich Maier: *Die Syllogistik des Aristoteles* u 3 sv. Napose o razvoju logike Aristotelove: Prantl: *Ueber d. Entw. d. Arist. Log. aus d. Plat. Phil. Abhandl. d. Bayersch. Akad. d. Wiss. 1853. VII.* — O kategorijama: R. Witte: *Die Kategorien d. Arist. A. f. Gesch. d. Phil. XVII.* 1904. O. Appelt: *Beiträge zur Gesch. d. a. Griech. Phil.* Lpzg. 1891. Trendelenburg poriče im metafizičko značenje, one ne iskazuju ništa o objektivnoj realnosti; protivno mišljenje zastupa Bonitz Hermann, gotovo najbolji poznavač Aristotela, i E. Zeller.

2. Ishodište metafizike Aristotelove je pobijanje Platonovih ideja: Willbrandt: *Platos Ideenlehre* in d. Darst. und in d. Krit. d. Arist. Brl. 1899. — Fr. Biese: *Die Phil. d. Arist.* 2 Bnde. I. Log. und Metaph. II. Die besond. Wissensch. 1835—42. — Kaufmann: *Elemente d. arist. Ontologie*. Luzern 1897. Filkuka: *Die metaph. Grundlagen d. Ethik Arist.* — Elsner: *Die Lehre d. Arist. über das Wirken Gottes*: Münster in W. 1893. — Kaufmann: *Die teleol. Naturphil. d. Arist. und ihre Bedeutung in d. Gegenwart*. Paderborn 1893².

3. Gomperz: *Arist. Poetik*: Uebers. und mit einer Abh.: *Warheit und Irrtum in der Katharsistheorie des Arist.* von Alfred Frh. von Berger. Lpzg. 1897. — Pitanje katarze, potaknuto od Lessinga, da je katarza promjena strasti u krepostne sposobnosti, izazvalo je živo zanimanje učenjaka, medju kojima valja spomenuti osobito Jakoba Bernaysa (*Zwei Abhandlungen über d. Arist. Theorie des Dramas*. Brl. 1880.), Brandisa, Uebervogla, Zellera, Döringa (Die Kunstretheorie d. Aristoteles. Jena 1876.), a rješava se u dva smjera patologjsko-mediciinskom i etičkom, o čem v. Dr. Fr. pl. Marković, *Estetika*. Zgrb. 1903. str. 61—113, gdje je izložena Aristotelova nauka, napose pitanje o katarzi. str. 103. i d. riješeno u skladu s ostalom naukom Aristotelovom. — Prevedena je u nas Poetika od A. Pavića, u novije doba od M. Kuzmića prevedena i komentirana.

Lijepa je monografija o Aristotelu H. Siebeck: *Aristoteles Frommanns klass. d. Phil.* VIII. 1889³.

O odnosaču Aristotelovu k Platonu isp. R. Wahle: *Beiträge zur Erkl. d. Plat. Lehren A. f. G. d. Phil.* XIV. 1901. (str. 144—155.). A. Moyses: *Zur Vorgesch. d. vier Arist. Prinzipien*. Brl. 1903.

¹ *Gesch. d. Phil.* Str 140

² *Met. I. 6.* 987. b.

³ *Met. I. 9.* 990. b.

⁴ *Metaph. I. 9.* 991. a.

⁵ *Met. I. 9.* 999. b.

⁶ *Anal. post. I.* 31.

⁷ *Anal. post. I. 2.* 19. (100 a. 3.)

⁸ *Anal. post. I. 1.* 18. (81. a. 38.).

⁹ *De intrepr. I.* (16 a 12.).

¹⁰ Riječ logika ne potječe od Aristotela, nego od Stoika. Golema je zasluga njegova, što je razmatranje o operacijama umu izlučio iz ostalog učenja i učinio ga samostalnim dijelom filozofije. Koliko je u tom uspio, najbolje pokazuje sud Kantov, da logika od Aristotela nije ni u čem dalje pokročila; taj sud doduše ne vrijedi danas, gdje se i na području logike mnogo pri vrijedilo, ali nema sumnje, da ona i sad još stoji na stupovima Aristotelove logike.

¹¹ De interp. 10. (17. a. 38.)

¹² Categ. 6. (17. a. 25.)

¹³ De interpr. 2. (16a 30.) Odnošaj ovaj subjekta k predikatu zove se u kasnijoj logici kvaliteta.

¹⁴ Anal. prot. I. 1. (24a 16.) Isp. An. post. I. 24. (86a 22.) — Odnošaj predikata k opsegu subjekta zove se kvantiteta.

¹⁵ Anal. prior. I. 2. 25. a. 1. Ovaj se odnošaj nazvao kasnije modalitetom, po kojoj se sudovi dijele u apodidaktične, asertorne i problematične.

¹⁶ Anal. prior. I. 2. (25. a. 1.).

¹⁷ De interpr. 7. (176. 16.)

¹⁸ Isp. Eth. Nic. VI. 3. (1139. b 14--36.)

¹⁹ Analyt. post. I. 2. (71. b. 9.)

²⁰ Analyt. post. I. 14. (79 a. 23.)

²¹ Anal. pr. I. 25. (41. b. 36--42 a 32.)

²² Anal. pr. I. 4. 23. b. 32.

²³ Anal. pr. I. 5. 26. b. 34.

²⁴ Anal. pr. I. 12. 79. a. 24.

²⁵ Analyt. pr. II. 23. (68 b. 32.) post. I. 1. (71 a j).

²⁶ Toop. I. 1. 100 a 30.

²⁷ Analyt. post. I. 3. 72. b. 18. — Eth. Nic. VI. 3. (1139. b.14.)

²⁸ Analyt. post. I. 2. 72. a 7.

²⁹ Metaph. IV. 3. (1005. a 10.)

³⁰ Anal. pr. I. 32. (47 a 8.)

³¹ Metaph. 1605 b. 10. Anal. post. I. 2. 72 a 12.

³² Eth. Nic. VI. 3. (1139. b 34.)

³³ Top. I 12. (105. a 12.)

³⁴ Met. IX. 10. (1051 b 3). S Platonom ima Aristotel jednako pouzdanje u sposobnost uma ljudskoga postići istinu. „Istinu i istini prilično vidjeti jednako je moguće, a ljudi su od prirode doista podobni za istinu i veći dio istine postižu. Rhotor. 1355. a 16. — Osim teoretičke ima praktička istina, koja je skladna s valjanim teženjem, i pojetička istina. Eth. Nic. VI. 2. (1139. a. 30.)

³⁵ Anal. post. I. 2. 71. b 33.

³⁶ Met. VI. 1. (1025. a).

³⁷ Anal. post. II. 3. (90. b 16.)

³⁸ Met. IV. 7. (1017. a—b.)

³⁹ Categ. c . 4. (1 b 25.) Top. I. 9 (103 b 21.)

⁴⁰ Anal. post. I. 22. (83 b 24.)

- ⁴¹ Top. 105. b 20. Isp. Rhetor. 1358 a 19.
- ⁴² Metaph. 1025 b 18.
- ⁴³ Eth. Eud. 1214. a 10. Isp. Met. 993. b 20.
- ⁴⁴ Metaph. IV. 7. (1017. a --b.)
- ⁴⁵ Metaph. 1047. b 3. — Što je *energeia*, što *dynamis*, Aristotel ne definuje, nego samo primjerima označuje. Ponajviše mu je energija srođna gibanju. On joj govori Metaph. 1048a 25. — 1051a 33. O *dynamis* govori 1045a 35—1048a 25. — Čini se, kao da Aristotel drži energiju činom, koji čini prelaz od možnosti k zabiljnom bitku, a entelecijom potpunost bitka; no ne da se ovo lučenje svuda održati; Aristotel obe riječi potrebljava promiscue.
- ⁴⁶ Metaph. 1046 b. 29. — 1047 b 2.
- ⁴⁷ Metaph. 1048. a 30—1048 b 6.
- ⁴⁸ Met. 1049 b. 25.
- ⁴⁹ Met. 1065. b 4. i d.
- ⁵⁰ Phys. ause. II. 3. 194. b 16.—36. Met. V. 2 (1013 a 24—1031. b. 5.)
- ⁵¹ Phys. ause. 198 a 24. — 52 Metaph 1050 a 23
- ⁵² Metaph. 1050a 23.
- ⁵³ De an. gener. 5. (778 b 1.)
- ⁵⁴ Phys. ause. 250 b 11.
- ⁵⁵ Metaph. III. 8. (1012b 22.) Phys. ause. 253b 10. 265a 4. 267b 18.
- ⁵⁶ De coelo: 288 a 2.; 290 a 31; 291 b 13. De an. 432 b 21.
- ⁵⁷ De part. an. 641 a 17.
- ⁵⁸ De somn. et. vig. 455 b 17.
- ⁵⁹ De an. 415 b 17. Phys. ause. 198 a 4. Metaph. 1065 a 27.
- ⁶⁰ Eth. Nicom. 1153. b 32.
- ⁶¹ De coelo 271 a 33.
- ⁶² Eth. Nic. 1178 b 8. Metaph. 1072 b 24.
- ⁶³ Metaph. 1033 a 37. 1034 b 8.
- ⁶⁴ De coelo 310 b 15. — 312 a 30.
- ⁶⁵ De hist. an. 588 b. 5. De part. an. 681 a 12.
- ⁶⁶ Kritiku nauke Sokratove vidi Eth. Nic. 1145 a 15. d. 1145 b. 21.
- ⁶⁷ Eth. Nic. 1094. b 19—25.
- ⁶⁸ Eth. Nic. 1195 a 14.
- ⁶⁹ Eth. Nic. 1095 b 14.
- ⁷⁰ Eth. Nic. I. 6. (1097 b 22). I. 5. (1097 a 15.)
- ⁷¹ Eth. Nic. I. 13. (1102 a — 1103 a 9).
- ⁷² Eth. Nic. II. 4. (1105 b 19—1106 b 35.)
- ⁷³ Eth. Nicom. 1178 a 30.
- ⁷⁴ Eth. N. III. I. (1109 b 13.) i d. govori Aritotel o slobodi volje, koju nužno pretpostavlja, ako treba da stoji, što se veli Eth. Nic. 1163a 22. „*της ἀρετῆς γὰρ καὶ τοῦ ηθούς ἐν τῇ προαιρέσει τὸ κύριον*“
- ⁷⁵ Eth. Nic. 1109 b. 30 O tom svem ispor.: Richard Loening: Die zurechnungslehre d. Arist. Jena 1903. I. Bnd. djela: Gesch. d. strafrechtlichen Zurechnungslehre.
- ⁷⁶ Eth. N. 1132. a 9.

⁷⁷ Eth. N. 1129. b. 11.

⁷⁸ Eth. N. 1109 b 13.

⁷⁹ Eth. Nic. 1172 b. 36. Prof. Marković (Estetika str. 78. i d.) ističe estetski karakter Aristotelova sustava, gdje svuda vlada srednjomjernost. Ne protivi se tome, ako se uzme, da Aristotelov princip sredine isto tako posljedak životnih prilika, kao načelo gnomika: ništa previše, koje Aristotel tek upotpunjuje s druge strane: ništa premalo, te dobiva onda srednjomjernost. Krepost ostaje i njemu vještina životna, koja se — teško pogadja.

⁸⁰ Τῶν φύσεις ἡ πόλις ἔστιν Polit. 1253a 2.

⁸¹ Eth. N. 1130 b. 28—29: Οὐ γὰρ ἵσως ταῦταν ἀνθρῷ τε ἀγαθὸν εἶναι καὶ πολιτῆν παντι.

⁸² Polit. 1280 b. 33—35. Esth. N. 1094. b. 7. Na početku Eth. Nic. se etika naprsto zove političkom naukom.

⁸³ Polit. 1253. a 2., 29, 27, 19, Isp. Eth. Nic. 1097 b 11.

⁸⁴ Polit. 1252 a 24. i dalje.

⁸⁵ Polit. 1252. b. 1. Rob je κτηναδ τι ἔμπνυχον (1253b 32.). Poradi svojih prirodnih darova, bolje reći nedara, rob je od prirode odredjen robovanju (1252 b 9), te je s toga gledišta samo dio gospodarstvenoga uredjenja obitelji.

⁸⁶ Eth. Nic. 1099 b 30. 1103 b.

⁸⁷ Protiv komunizma Platonova Polit. II. 1. (1260 b 27) i d.

⁸⁸ Polit. 1259. b. 35.

⁸⁹ Polit. 1279 a 25 i d. 1289 a 39—1289 b. 5. Aristotelove simpatije za kraljevstvo dosta su značajne za njegovo političko mišljenje; njegova znanstvena teorija bez sumnje ima sveca s političkim tendencijama makedonskoga carstva, a to je moglo i njegov boravak u Ateni po smrti Aleksandrovoj učiniti nemogućim.

⁹⁰ Polit. 1334 a 25.

⁹¹ Polit. 1333 a 16.

⁹² Polit. 1227 b. 35.

⁹³ Poet. 1448. b. 5. i d.

⁹⁴ Poet. 1451. b. 5.

⁹⁵ Poet. 1450 b. 26.

⁹⁶ Glasovita definicija tragedije nalazi se Poet. 1449. b. 24.

⁹⁷ Da Aristotelova „Poetika“ pokazuje mnogo utjecaja Platonovih, istakao je spomenuti već Georg Finsler u djelu: Platon u. die Aristotelische Poetik.

O filozofiji Arist. u povjesnom utjecaju isp. J o u r d a i n: Gesch. d. Arist. Schriften im Mittelalter. Deutsch. v. Stahr. Halle 1831. R. E u c k e n: Ueber die Bedeutung d. Arist. Phil. f. d. Gegenwart. Berl. 1872. M. K a p p e s: Aristoteles-Lexikon. Erkl. d. philos. termini technici des Arist. Paderb. 1894. O sudbini Arist. filozofije u srednjem vijeku bit će govora u povjeti tog vijeka. U novije doba prislonio se uz Aristotela Adolf Trendelenburg (1802.—1872.); najpače katolička filozofija preko Tome Akvinskoga počiva na njegovoj nauci.



KAZALO.

	Strana
	(5—51)
Uvod	5
§ 1. Što je filozofija	5
§ 2. Zadaća povjesti filozofije	19
§ 3. Filozofija istočnih naroda	31
Knjiga prva: povjest narodne grčke filozofije	(53—298)
Odsjek prvi	(55—80)
§ 1. Filozofija grčka i njezin razvoj	55
§ 2. Prosvjetne prilike u Grčkoj prije nastanka filozofije	66
(Homerski nazor o životu 69 — Sedmero mudrača 73 — Pitagora 76)	
Odsjek drugi: Kozmologička perioda	(81—140)
§ 3. Jonski filozofi. Problem tvari	81
(Tal 82 — Anaksimen 73 — Anaksimandar 84)	
§ 4. Heraklit i Eleci. Problem bitka i bivanja	86
(Heraklit 86 — Ksenofan 94 — Parmenid 97 — Zenon 102 — Meliso 107)	
§ 5. Posrednici. Elementi. Atomi. Broj	108
(Empedoklo 110 — Anaksagora 115 — Leukip i Demokrit 119 — Pitagorovec 133)	
Odsjek treći: Antropologička perioda	(141—197)
§ 6. Razvoj prilika prosvjetnih u 5. stoljeću. Sofiste	141
(Protagora 156, 163 — Gorgija 159, 166)	
§ 7. Sokrat	169
(Sokratovci, Ksenofont 189 — Megarani 191 — Kinici 193 — Kirenjani 195)	
Odsjek četvrti: Doba sustava. Platon i Aristotel	(198—298)
§ 8. Platon. Stara akademija	198
(Razdoblja filozofije 200 — Dijalektika 206 — Fizika i psihologija 225 — Etika 232 — Politika 235 — Starija akademija 250)	
§ 9. Aristotel. Peripateti	251
(Logika 257 — Razdoblja nauka 262 — Metafizika 263 — Fizika 274 — Pratička filozofija 277 — Etika 278 — Politika 290 — Poetika 295 — Peripatetska škola 297)	
Bilješke	299

NAPOMENA.

Žaliti je, što su ostale neispravljene dosta mnoge pogreške, koje ako i ne mijenjaju smisla, smetaju oku i vrijedjaju jezično osjećanje (krijepost mj. krepst, umijeća mj. umjeća, zvjezdama mj. zvjezdam, svjetlu mj. svjetlu potsjeća mj. podsjeća i dr.). Ovakove i slične pogreške lako će čitatelj sam ispraviti. Neugodnije su pogreške na str. 35. r. 16. odozgo *Komu* mjesto da je *Tomu*; na str. 63. r. 16. odozgo *on* mjesto *Grk*; na str. 169. *Znanost na trgu u životu atenskom* mj. da je *Znatnost trga u životu atenskom*. I slika na str. 105. nije jasna, jer nije pravac prelomljen na polovicu; treba dakle da je ovako



Kako nijesam bio u Zagrebu, dok se to štampalo, nijesam mogao da uredim, kako bih bio želio, i s toga molim dobrohotnoga čitatelja, da na te zaprcke odbije, što je toliko pogrešaka ostalo neispravljeno.

DR. A. B.