Сачен од Ђоке
422

ИСТОРИЈА ФИЛОЗОФИЈЕ.

ПО ШВЕГЛЕРУ

ИЗРАДИО
ДИМИТРИЈЕ МАТИЋ.

ПРВИ ДЕО.

ПРЕГЛЕДАЛА И ОДОБРИЛА ШКОЛСКА КОМИСИЈА.

У БЕОГРАДУ
У ДРЖАВНОЈ ШТАМПАРИЈИ.
1865.

Pr9Cp III 205/1.1

Р III 113/I

Књига С. Л. Лазића.

Одел. II. Бр. 76.

ИСТОРИЈА ФИЛОЗОФИЈЕ.

ПРВИ ДЕО.

ПЕВЦЫ ГЕО
ЭЛЛИНСКАЯ ФИЛОСОФІЯ

РЛЭСв III 205/1:1
РIII 113

Милош Поповић

ИСТОРИЈА ФИЛОЗОФИЈЕ.

ПО ШВЕГЛЕРУ

ИЗРАДИО

ДИМИТРИЈЕ МАТИЋ.

ПРЕГЛЕДАЛА И ОДОБРИЛА ШКОЛСКА КОМИСИЈА.

У БЕОГРАДУ

У ДРЖАВНОЈ ШТАМПАРИЈИ.

1865.

157474
Инв. бр. 157.474
БИБЛИОТЕКА МАТИЦЕ СРПСКЕ У НОВОМ САДУ

Где је што.

		Страна.
	Увод	1.
§ 1.	Појам историје филозофије	8.
§ 2.	Како се дели филозофија	14.
§ 3.	Преглед филозофије пре Сократа	15.
§ 4.	Старији јонски филозофи	19.
§ 5.	Питагорци	22.
§ 6.	Елејци (Елеати)	27.
§ 7.	Хераклит	35.
§ 8.	Емпедокл	39.
§ 9.	Школа атомска	42.
§ 10.	Анаксагора (Анаксагор)	47.
§ 11.	Софисти	50.
§ 12.	Сократ	62.
§ 13.	Неподцуни сократовци	80.
§ 14.	Плато	87.
§ 15.	Старија академија	138.
§ 16.	Аристотел	139.
§ 17.	Стојици	185.
§ 18.	Епикурова школа	197.
§ 19.	Скептици и новија академија	202.
§ 20.	Римљани	207.
§ 21.	Новоплатонци	208.
§ 22.	Хришћанство и школастика	215.

УВОД.

Пре него што почнемо разлагати саму историју филозофије, добро ће, мислимо, бити да што у општте кажемо о задатку филозофије, те да се боље упознамо са науком, с којом хоћемо да се занимамо. Док незнамо чиме се бави филозофија, нејасно нам је оно о чему се у њој говори, незнамо шта се хоће да каже с оним изразима, па нас те тешкоће обично и одвраћају од ове и по себи тешке науке.

Филозофија изпитује како стоји *човек према свету,* (субјект према објекту), *мишлење према бићу.* Истицита филозофија доводи то двоје, што се показује као противно, општем основу, у коме је обоје као једно. Тај је основ божанска идеја, абсолутна мисао, која је уједно биће, и то једино биће које се немења. Ума је посао да се позна то јединство. Историја филозофије показаће која је система то постигла. У разлагању наше науке то ћемо опширно испитивати, а овде ћемо то само у кратко прегледати.

Грчка филозофија у својој простоти још није дошла ни до тога да увиди да има оне противности, коју мало пре напоменусмо, између човека и света, мисли и бића. То се тек доцније сазнало. Грчка филозофија предпоставља јединство обе странке, а несазнаје га и необјашњава. Тако *Парменид* изре-

ком вели: *биће и мишлење једно је*, и ништа друго и нема до то једно. Платонове су идеје, као што ћемо то и доцније видети, од искони слике ствари, и само те идеје нешто су истинито на њима. Аристотел вели, да мишлење, кад се дотакне ствари, саму ствар начини да је мисао и тиме постаје, као што он вели, мишлење мишлења; јер тада мисао узима на се сву суштину онога о чему се мисли, те тако постаје начело свега на свету. Ма да су од старих филозофа Скептици одрицали да се ствар може мишлењем постићи: опет нису оне две странке раздвајали, јер су држали да је свест човечија све, а да и нема другог бића.

Тек се у филозофији средњег века сазнало за оно одвајање, и тврдило се да је мишлење, као човечији разум, постало само личном радњом духа која није кадра да оно што постоји из себе произведе, него му се подчињава, као нечему датом. А оно што је божанско, као истинито постојеће, сматрало се као нешто с оне стране света, које се истина послањем богочовека одкрило роду човечијем, али само за то, да верне још овде спреми уживању небеских радости. Ово сматрање, при коме су оне две противности дошле до крајности, но које се непрестано једна у другу преливају, сад се опет тако обрће, да се оно царство славе само напред осећа као неко биће, а у ствари је само у мисли, као неки умни свет, који се може схватити само вером. У вери су дакле, ма да биће и мисао стоје као нешто противположено, обе странке скопчане у непосредном посматрању и осећању. Она

супротност развила се средњовековим хришћанством. Тек у новије доба то се уклања истинитим схватањем хришћанства и философије.

Још од Картезија па до нашег доба почели су умни људи радити на том измирењу и приносити да се постигне та велика цел. Картезије познатим својим изразом „ја мислим, дакле јесам“, изказао је поуздање човека, да својим мишленьем може схватити истину, јер вели, све оно, што јасно увиђам, већ је по томе стварно, а заблуда је само тамно и замршено познавање. Но почем он цео обим вере још на страну оставља, т. ј. умни свет још се мало бави са стварним, то је Картезијева философија могла доћи до неке извесности, али још није постигла истину.

Картезију противно стоји *Шпиноза* са својом науком о дејствителности (реализму). Шпиноза каже: само једно постоји, а то је *самостална суштина* (абсолутна субштанција) свију ствари; јер су ове у својој безкрајној млогостручности и особености само определења (модификације) једног божијег бића. Човек, вели Шпиноза, схвата то биће час у слики протезања као материјалну васиљену, а час као умни свет. Кад се то сматра у слики вечности, обоје је опет *једно;* по томе је ред и поредак ствари истоветан реду и поредку мисли, идеја. Идеја круга у богу и дејствителни круг у природи иста је ствар, само сматрана са разним својствима безкрајне субштанције, која, као узрок себе саме, у својој суштини обухвата и своје постојање. Умни свет дакле по тој системи спустио се у дејствителни

свет, но при томе је поништена самосталност и слобода.

Томе поништењу противан је *Лајбниц*. Но ма да се чини, да је Лајбниц противан Шпинози, опет га је он само попуњавао, и у последици слаже се с њиме. Ако је то јест свака особа само неки начин божијег бића, то је абсолутна субштанција подједнако у свакој од њих; но тиме је свака особа постала субштанција. По томе, Лајбниц узима оноликo субштанција колико је особа; шта више, свака особа, по његовом мишљењу, састоји се опет из простих субштанција или монада, од којих у свакој је сва представа света, иако само по могућности: но у богу је, као монади монада, и сва могућност дејствителна, он је дакле основ *престабиловане* (предодређене) хармоније, помоћу које свака монада несвесно слаже се са свима другима, а овамо се чини да се самостално развија из себе саме. Тако је умно царство код Лајбница уведено у сваку особу, но ту је само по једној страни остварено и тиме разпарчетано, у место да се истинито обистинење тога цигло смешта у неопредељену представу неке монаде монада, која због свог јединичења неможе умаћи да небуде ограничена. А ако би се њена опредељења узела у вишем смислу, где једно друго неби ограничавало, онда оно што је божанско, претвара се у неку тамну слику, која је и Лајбницу као и Картезију још била нешто тако рећи изван овог света.

По томе чини се да разум није кадар умно царство да доведе до праве дејствителности, а још

мање може у том успети у догматичкој *Волфовој* филозофији. Тада наступи *Локова* система емпиризма, која из чувственог света изводи све представе и идеје, и пролазећи кроз све степене суштине, нада се да ће најпосле доћи до идеје божанства.

Но тако поступајући неможе се испунити она провала која раздваја оно што је безконачно од коначног.

На томе путу метафизике разума и емпиризма највише до чега се може доћи, абштракција (одлучавање) је неког највишег суштаства, тамо негде иза свију коначних ствари, а цигло стварно, што заостаје, материја је. Што је материјализам за абсолутно начело свега учинио материју, па и само мишлење сматрао као неки њен начин (модификације), само је доследност строго изведеног емпиризма. Ма да се чини да су се материјалисте тиме вратили почетку филозофијског развитка, почем је још *Анаксимандер* све држао само као модификацију материје, опет су они свесни тога, да су се на ново окренули јединству начела; а дојакошњи филозофи на против били су понајвише дуалисте, и кадри су били само неподпуно упоредити биће и мишлење, материју и дух. Једно је исто одлучавање кад се узме за начело било неко највише суштаство, било материја. Само што се то разно схвата код теизма и натурализма, то јест у првом случају са стране мишлења, а у другом са стране бића —, оно се једанпут представља као нешто тамо негде изван света, а други пут као нешто што је у свету. Материјалистима дакле мора се признати, да су са

својим начелом дошли до начела абсолутне иманенције (савршеног јединства), а прећашњи метафизици, изузимајући можда само Шпинозу, нису могли уклонити трансценденцију (надчувственост) начела, јер су одвише огрезли у одвајању разума.

Та иманенција може се усвојити од материјалиста, а опет да се избегне њихова једностраност. Већ Кант, иако најпре одричући (негативним начином), показаће, да ни емпиризам са својим чуственим бићем, ни метафизика са својим субјективним мишлењем нису могли прећи преко оне провале, и то с тога, што су почињали са једне или друге противности. Кант стаје дакле у средину, тврдећи да је истина у јединству тих определења. Уједно он неограничава истину нити на ум нити на веру, него гледа да посредује између те две стране, завршујући истине разума у вери, а из вере изводећи изразе ума, и није оставио религију и филозофију осамљено једну поред друге, као што су радили *Картезије* и *Лајбниц*, нити је веру забацао, као *Шпиноза* и *материјалисте*. Метафизика ума измирава обе те стране, почем је код Канта и Фихтеа то изравнање падало више на страну човека (субјекта), а код Шелинга и његове школе било је то изравнање више објективно, и тек је Хегл нашао и показао подједнаку меру за обе странке.

Почем су се све те системе придржавале истоветности субјекта и објекта, то су оне све примиле идеју као истинито начело ствари. Можемо их дакле означити као идејализам *субјективан, об-*

јективан и *абсолутан.* Ови идејализми тиме се разликују један од другога, што, у колико је који већма успео у развитку мудрујућег духа, у толико се у његовој системи умни свет чистије показује као абсолутна иманенција, као подпуно јединство бића и мисли, као сродство бога и човека.

§ 1.

Појам историје филозофије.

Мудровати (филозофисати) значи размишљавати, умовати о свету и о стварима.

Но тиме још није све казано о појму филозофије. Човек мисли и кад практички ради, прорачунавајући средства с којима ће да постигне цел. Код свију наука поступа се више умно и мислећи, па и код оних које неспадају у филозофију у тешњем смислу. Чиме се дакле разликује филозофија од тих наука? Чиме се на прилику она разликује од науке астрономије, медицине, права? Материјом доиста се неразликује. Материја је филозофији она иста која је и појединих наука на искуству основаних (емпиријских): састав и поредак света, склоп и радња човечијег тела, имовина, право и држава, — сви ови појмови и материје спадају у филозофију исто онако као и у оне особите стручне науке. Оно што се налази у свету искуства, садржина је и филозофији. Филозофија се дакле разликује од наука, основаних на искуству, не по материји, него по форми, по методу и по начину сазнавања. Поједина наука, на искуству основана, узима материју управо из искуства, она је прима онако како је налази; на против филозофија неприма ништа што постоји као нешто дато, него га испитује до крај-

њих основа, она сматра све појединo, као што се налази, према крајњем начелу, као нешто нужно, условљено спрам свију знања. Но баш тиме код онога што је појединo, што се у искуству налази, потире она тај значај непосредности, појединости и случајности: из мора емпиријских појединости излази оно што је опште, из безкрајне мложине онога што је случајно, излази оно што је нужно, излазе општи закони, — на кратко рећи, философија сматра целину онога што је на искуству основано, у форми разчлањене системе која одговара уму.

Из овога што је казано види се, да философија (као помишљена целина онога што је емпиријско) стоји у узајмности са емпиријским наукама, у колико с једне стране емпиријске науке зависе од философије у толико и она зависи од њих. Абсолутне, свршене философије нема дакле (сада то јест у опште у течају историје) исто онако као што нема ни савршене емпирије. Философија постоји само у форми различних, по времену једно за другим долазећих философија, које су, здружене с напредком емпиријских знања и општега друштвеног и државног развитка, у течају историје постале и светску науку показују на разним степенима развитка и усавршења. Историја философије има да разложи садржину, ред како су једно за другим ишле, и унутрашњу свезу тих повремених философија.

И тиме је већ означено у каквом су односпају једна према другој појединe философије. Као што се историјски скупни живот човечанства (ма га узели по рачуну вероватности), у свези држи идејом ду-

ховног и умног напредка, и тиме се показује неки ред и степени развитка, ма они и небили сасвим стални, тако и поједине филозофијске системе које су се појавиле у историји, показују неки органски покрет, неку умну, унутрашње разчлањену, систему, неки ред развитака. Овај је основан на природној склоности духа, да своје биће све више узвишава до свести, до знања, да цео духовни и природни свет све више и више позна као своје биће, као своју дејствителност, као огледало себе самога; јер свака повремена филозофија само је филозофијски израз скупноме животу свог времена.

Хегл, који је први изрекао ту мисао и историју филозофије сматрао као неки уједињени развитак (процес), опет је то у свом начелу истинито основно сматрање претерао својим начином сматрања, којим се може поништити слобода људског рада и појам случаја. Хегл учи то јест да системе филозофије у историји иду онако једна за другом, као што иду логичке категорије у системи логике. Он вели, кад основним појмовима различних филозофијских система одузмемо оно, што иде у њихов спољни изглед, њихов одношај према ономе што је засебно и т. д., онда ћемо добити различне степене логичког појма (биће Sein, бивање Werden, биће за себе Fürsichsein, количину Quantität и т. д.). И обратно кад за себе узмемо логички развитак, у томе имамо развитак историјских појава.

Но то мишлење нити се може у начелу оправдати, нити историјски извести. У начелу оно је промашено, јер је историја збир слободе и нужности,

дакле у целом истина представља умну свезу, но у појединости игру безкрајних случајности, исто онако као што царство природе, као целина, представља умну систему степени, а у појединости пркоси сваком покушају шематичног разпореда. А у историји поред тога долазе још и особе, које рад одпочињу, ово су слободна лица, а то се неда напред прорачунати. Макар да се услови појединих лица по ономе што је опште, н. пр. по времену, народности, околини и т. п. могу определити, опет се тим неможе тако далеко ићи, да се слободна воља у човеку сведе на саме бројеве. Историја није као какав задатак рачуна, који се може точно израдити. Дакле и у историји философије неће моћи речи бити о томе, да се оно што је историјско, склопило по некој памети, нити да се оно што постоји (што је фактично) може углавити као објасњавајући пример некога готовог, напред замишљеног, образца (шеме): него оно што постоји, у колико може издржати претрес (критику), има се сматрати као нешто по предању дато, и умна свеза тога тако датога има се изнаћи аналитичним путем. Само за уређење и научну свезу тога што је дато, шпекулативна идеја моћиће показати правило.

А још и ово говори против наведеног Хегловог мишлења. Историјски развитак разликује се скоро свуда од онога што се даје помислити. Тако н. пр. држава је по свом историјском постанку средство против разбојништва, а по свом појму она се неможе извести из таког стања, него из идеје права. Тако је и овде: логички је напредак у узвишавању

онога што је одлучно (абштрактно) к ономе што је стварно (конкретно), а историјски развитак филозофије скоро свуда показује се у томе, да оно што је стварно иде ономе што је одлучно, то јест да иде од сматрања к мишлењу, одвајајући оно што је одлучно од општих форми онога што постоји, и то што се тиче и верозаконског и друштвеног стања, у ком је човек који филозофише. Система филозофије поступа синтетично, а историја филозофије, то јест историја мишлења, аналитично. С већим правом могли би дакле противно Хеглу казати, да оно што је по себи прво, за нас је управ последње. Тако је јонска филозофија почела не са бићем као одлучним појмом, него с оним што је најстварније, са материјалним појмом воде, ваздуха и т. д. Па и само оно елејске (елеатске) филозофије *биће* и хераклитово *бивање, (постајање)*, још нису чиста опредељења ума, него непрочишћени појмови, материјално нацртани погледи. У опште неда се испунити оно изискивање, да се свака, у историји појављена филозофија мора свести под коју логичку категорију, као њено главно начело, и то због тога што већина тих филозофија узима за предмет не идеју као одлучни појам, него остварену идеју, то јест природу и дух. Филозофије баве се дакле већином не око питања логичких, него природних филозофијских, психологијских, етичких. Хегл требао је дакле да упоређење историјског и систематичног хода у развитку неограничава само на логику, него да га распростре на целу систему филозофијске науке. Елејци *(Елеати), Хераклит*, — *атомисте* (и у толико

се доиста Хеглова логика слаже са његовом историјом филозофије) поставили су за начело такву категорију, али како је с *Анаксагором*, *Софистама*, *Сократом*, *Платоном*, *Аристотелом?* Но кад би при свем том овим филозофијама наметули неко главно начело, па на прилику Анаксагорову филозофију свели на појам о цели, Софистику на појам обсене или привидности, Сократову филозофију на појам онога што је добро, (које се у неколико без насиља неможе учинити), онда постаје нова тешкоћа у томе, што се историјски ред тих категорија неслаже са редом који је у логици. И доиста, Хегл није ни огледао да своју основну мисао сасвим изведе, него је то на прагу грчке филозофије опет напустио. *Биће*, *бивање*, *биће за себе*, то су начела Елејаца, Хераклита, Атомиста, — и дотле може да иде; али, као што смо казали, даље не. Не само што сад одма иде Анаксагора са појмом ума који ради цели сходно, него таки с почетка неслажу се оба реда: доследније би Хегл учинио да је јонску филозофију сасвим изоставио, јер материја, коју та школа узима за начело, није логичка категорија. Даље, ваљало је да Питагоровце стави после Елејаца и Атомиста, јер категорија количе иде за категоријом каквоће и т. д. На кратко, Хегл би се морао сасвим манути кронологије. Ако нећемо то, историк, као филозоф, мораће се задовољити, да при схватању правца, којим је дух пошао у своме развитку, на главним точкама историје покаже умни филозофијски поредак, кад га, проматрајући ред развитка, доиста у њему нађе као добитак какве

нове идеје; но мора се клонити тога, да на све степене прелазка, на све појединости преноси закон разчлањавања, који би био удешен по мислима. Историја често не иде правом стазом, него се по који пут чини као да удара натраг. Особито филозофија не редко остављала је пространо поље, на ком је плод већ рађао, да се настани у каквој малој земљици, али да је из темеља преради. Често на хиљаду година без успеха се што покушавало, а често опет за један човечији век набирале су се безбројне филозофијске идеје: у томе дакле нема неизмењивих закона природе, који би се редовно повраћали. Као царство слободе, као дело ума, историја ће се показати тек при измаку времена.

§ 2.

Како се дели филозофија.

О границама нашег задатка, и о поделењу предмета с којим ћемо се бавити, биће довољно да кажемо само неколико речи.

Где и кад почиње филозофија?

По ономе што је казано у §-у 1, онде почиње филозофија где је најпре на филозофијском путу потражено последње филозофијско начело, последњи основ бића. Дакле она се почиње с грчком филозофијом. Тако названа источна (хинезка и инђијска) филозофија (пре теологија и митологија) и митијске космогоније најстарије грчке, неспадају у наш (ограниченији) задатак. Ми почињемо историју филозофије са *Талесом*, као што је то чинио и Аристотел. Из истих основа изостављамо и филозофију хри-

шћанског средњег века, или школастику: она спада, почем није философија, него теологија, у науку хришћанске догматичке историје. Философија дели се на стару (грчку и римску) и на новију философију. О унутрашњој свези оба времена (епохе) после ће се говорити, кад будемо прелазили из једног доба у друго. Прво време дели се опет на три периода:

1. На философију пре Сократа (од Талеса до Софиста, и ове ту узузимајући).

2. На философију Сократа, Платона, Аристотела.

3. На философију после Аристотела (узимајући ту и новоплатонизам.

§ 3.

Преглед философије пре Сократа.

1. Општа је тежња ове философије, да се нађе начело како ће се објаснити природа. Природа, ово што је најнепосредније, што пред око најпре излази, што се може ухватити, било је прво што је подражило дух испитивању. Мислило се, да променљивим сликама природе, њеним млогим и разним појавима за основ служи неко прво непроменљиво начело. Питали су се: које је то начело? које је први основ ствари? Или: који је елеменат природе основно почело? Да се одговори на ово питање, то је био задатак (проблема) старијих јонских философа природе. Један је предлагао воду, други ваздух, трећи неку смешану (хаотичну) праматерију, прву или од искони материју.

2. Питагорци покушали су да боље реше тај задатак. Њима се чинило да је основ објашнења

бићу не материја, не материја по свом чувственом нагомилавању или згушњавању (конкрецији), него по својим формалним одношајима и управленима. Они су дакле по томе узели за начело определења односаја, то јест бројеве. „Број је суштина свију ствари“, — и то је био њин задатак. Број је нешто средње између непосредног чувственог сматрања и чисте мисли. Број и мера имају истина с материјом само у толико посла, у колико је она нешто протегнуто, просторно и времено, што је једно поред другог; но опет без материје, без посматрања неможе се бројати и мерити. То узвишење над материјом, које је уједно нека свеза за материју, суштина је питагорове филозофије.

3. Сасвим прелазећи оно што је дато и материјално, *Елејци* су узели за начело чисто биће, одлучавање, одрицање свега што је просторно и времено једно поред другог. У место чувственог начела Јонаца, у место начела количоће Питагораца, Елејци су поставили неко умно начело.

4. Тиме се завршио аналитични као први течај грчке филозофије, да начини места другом синтетичном. Елејци су свом начелу чистог бића пожртвовали свако коначно биће, биће света. Но то одрицање природе и света није се дало извести. Стварност тога обојег наметала се и преко воље, па и сами Елејци о томе су говорили, иако под неким условима. Но са свога одлучног бића они нису имали више прелаза, повратка чувственом стварном бићу: њихово начело требало би да је основ објашнења бићу и ономе што се догађа, а то није

било. Јављао се задатак, да се нађе начело, по коме би се објаснило бивање, постајање, оно што се догађа. *Хераклит* је разрешио тај задатак тиме, што је уједињење бића и небића, бивање, изрекао као савршено начело. По његовом мишлењу суштина је ствари да се непрестано мења, да је у безкрајном мицању и кретању. „Све тече.“ Овде имамо у место старе јонске праматерије, уједно појам живе праснаге, први покушај, да по начелу пронађеном аналитичним путем, објаснимо биће и његово кретање. Од Хераклита остало је питање о узроку бивања главним покреталом филозофијског развитка.

5. Бивање је уједињење бића и небића. Атомисте су ово Хераклитово начело са свешћу развели у она оба саставна дела (момента). Хераклит је истина бивање узео за начело, али као ствар искуства; он је закон бивања само испричао, али није објаснио; радило се о томе да се покаже потреба оног општег закона. Зашто је цео свет у непрестаном току, у вечитом кретању? Од непосредног сливања материје и покретне снаге, требало је дакле корачити свесном опредељеном разликовању, механичком раздвајању обојега. Тако је већ код *Емпедокла* материја била стално биће, а сила основ покретања. Овде имамо упоређење и сједињење (комбинацију) Хераклита и Парменида. Но покретне силе биле су код Емпедокла само неке митичне (измишљене) моћи, љубав и мржња, а код атомиста нека чиста непојмљена потреба природе. Дакле и на путу механичког објашњавања природе, бивање било је више описано него објашњено.

БИБЛИОТЕКА МАТИЦЕ СРПСКЕ

6. *Анаксагора* очајавајући само материјалистичним објасњавањем бивања, поред материје поставио је неку умност, која свет уређује: он је схватио дух као крајњи узрок света и овога његовог опредељеног реда и целисходности. Тиме је добивено велико начело за Филозофију, идејално начело. Но Анаксагора није умео подпуно да изведе то своје начело. У место да јасно схвати васиљену (универзум), у место да биће изведе из идеје, опет се латио механичких објаснења: његов „ум који свет уређује“, њему је управо само први покрет, покретна сила, он је неки „deus ex machina.“ Премда је Анаксагора тежио за нечим вишим, опет је још физик, као што су и његови преходници. Код њега дух још неизлази као истинита моћ над природом, као душа која слободно уређује васиљену.

7. Даљи је напредак у томе, што је разлика између духа и природе схваћена опредељено, што је дух према природном бићу признат као нешто више. То је задатак *Софиста*. Њин је посао био да мишлење о ствари заплету у противуречности, да стварност (објективност) која је према човеку пређе надмоћнија била, подвргну субјективном мишлењу, ма да је то било још са мало свести. Софисти су у облику опште, верозаконске и политичке просвете поставили за начело субјективност (човечије ја), истина само одричућим начином (негативно), као неки рушитељи свију постојавших представа тадашњег света, докле са Сократовом науком против тог начела емпиријске субјективности, није почело важити начело абсолутне субјективно-

сти, као дух у слики слободне наравствене воље, те се мишлење положеним начином (позитивно) према бићу схватило као нешто више, као истина све стварности (реалитета).

Са Софистима завршује се наш први период, јер се с њима по себи разилази најстарија филозофија.

§ 4.

Старији јонски филозофи.

1. Талес.

Стари се прилично слажу, да је Талес из *Милета* (који је од 640 до 550 године пре Христа живео у једно време са *Крезом* и *Солоном)* био први јонски филозоф природе, и по томе у опште први филозоф. Талес је дошао у историју филозофије због овог филозофијског израза: „начело или први основ свега вода је: из воде све постаје, и у воду се све повраћа.“ Но тиме што је узео тај праосновсвега, он се још неби узвисио над гледиштем прећашњих митичних козмологија (наука о свету у баснама). И сам Аристотел, кад говори о Талесу, спомиње више њих старих „теолога“ (међу овима без сумње понајпре разуме Омира), који су Океану и „Тетису“ приписивали постанак свега: тек покушај, да своје физичко начело другим а не митичним начином оснује, даје му важност да је почетник филозофије. Он је први који је почео по разуму природу да објашњава. Како је он своје начело основао, неможе се точно да определи. Биће по свој прилици да га је до те мисли довело то

што влага све ствара и оживљава и што се топлота из влаге развија. По оном како је та основна материја више или мање густа или житка, чини се као да је Талес отуда изводио промене ствари: но сам ход, процес тога није нигде точније означио.

Тиме је изказана филозофијска важност Талеса. У опште Талес није био шпекулативни филозоф у смислу како се то почело доцније узимати. У оно време није било филозофијског писања; по свој прилици Талес своје мисли није написао. Што се тиче етичке и политичке мудрости, и Талес је између оних тако званих седам филозофа. Оно што је од старих по предању о њему остало, осведочава само његов практички разум. О њему се прича, да је он први прорачунао кад ће се сунце мрачити, да је онда, кад је *Крез* прешао преко Халиса, он тиме управљао и томе подобно. Доцнији писци говоре о њему, да је учио о јединству света, да је дао идеју неке светске душе или неког духа који свет ствара и да је проповедао да је душа бесмртна, но то је без сумње пренашање доцнијих идеја на тада још необрађено поље.

2. Анаксимандер.

Анаксимандер из Милета, за кога стари час веле да је ученик, а час да је друг Талесов на сваки начин за читав век млађи је од Талеса. Он се старао да усаврши Талово начело. Анаксимандер определио је своју прасуштину, коју је најпре назвао начело (ἀρχὴ), као „вечити, безкрајни неопределени основ, из кога све произлази, и у који се

опет све повраћа по реду времена“, то је што све сфере света обухвата и њиме влада, које ма да је основ свега што је коначно и што се мења, опет је само по себи безкрајно и неопредељено. — Било је препирке о томе, како да се мисли о тој прасуштини Анаксимандра. Она није један од обична четири елемента: но за цело опет није била без материје; по свој прилици Анаксимандер је тиме мислио ону праматерију која се још није разишла у извесне елементе, кемијску индиферентност елементарних противности, као што се то сада назива. У том погледу она прасуштина доиста је „неограничена“ и „неопредељена“, то ће рећи није по каквоћи опредељена ни по количини ограничена, али зато опет није чисто динамично начело, као што је од прилике Емпедоклово *пријатељство* и *непријатељство*, него је само више филозофијски израз за ону мисао, коју су старе космогоније (наука о створењу света) покушале да изкажу кад представљају хаос. По томе Анаксимандер из своје прасуштине, силом некога у њој налазећег се кретања разлучава прве противности онога што је ладно и топло (то јест основе елемената и живота), чиме се доказује да је његова прасуштина само неразвијено, нераздвојно потенцијално биће тих елементарних противности.

3. *Анаксимен.*

Неки држе да је Анаксимен ученик Анаксимандров, а неки веле да му је друг. Он се вратио Таловом начину сматрања, узевши за начело света

„неограничени ваздух који све обухвата и непрестано се миче“, из кога се све ствара кад се он стањи (ватром) или згусне (водом, земљом, каменом). Сва је прилика да га је то навело да тако мисли, што је видео да ваздух окружава цео свет и да без дисања нема живота.

4. Кад се обазремо на оно што је изложено, видимо, да су три најстарија јонска филозофа, (и на то се своди сва њихова филозофија), а) у општте тражили општу суштину бића, б) да су то нашли у некој материји или субштрату, в) и да су понешто наговестили о томе како се основне слике (форме) природе изводе из праматерије.

§ 5.

Питагорци.

1. Које је њихово место.

Јонска филозофија у свом развитку већ показује тежњу, да се одлучава од непосредно дате и опредељене каквоће материје. Но то одлучавање већ је на вишем степену, кад се у општте негледа на чувствену конкрецију (нагомилавање и згушгавање) материје, кад се више несматра на опредељеност *по каквоћи* материје као ваздуха, воде и т. д., него пре свега на њену опредељеност *по количоћи*, на меру и одношај по количоћи, кад се непази само на субштанцију, него и на ред по простору и на форму ствари. А број опредељује количоћу. То је начело Питагораца.

2. Нешто историјско и кронологијско.

Питагорска наука о бројевима почиње од Питагоре из Самоса, који је учио између 540 и 500 године пре Христа. У доцнијем добу свог живота станио се у Кротону, у великој Грчкој, где је савез основао како би се политички и друштвено препородиле вароши доње Италије, које су борбама партија биле поремећене. Чланови тог савеза обвезали су се да живе чисто и смерно, у најтешњем пријатељству међу собом, за одржање нарави и поредка и слоге у општим стварима. Што се приповеда о животу Питагоре, о његовом путовању, о његовом политичком утицају на државе доње Италије и т. д. тако је измешано са гаткама и очевидним измишљотинама, да неможемо бити поуздани да смо у томе на историјском пољу (јер не само да су стари питагорци волели којекакве чудноватости, него поименце новоплатонични биографи Питагорови, *Порфир* и *Јамблих* представљали су његов живот као историјско-филозофијски роман). Та је иста неизвесност и о његовој науци, особито о томе, у колико је он радио на теорији о бројевима, коју Аристотел неприписује њему него само Питагорцима у опште; по томе се може држати, да је ту науку тек развио онај савез или друштво које је основао Питагора. Поуздани извештаји о школи Питагоровој допиру тек на сто година после Питагоре, око доба Сократова. Нешто јасности о овоме даје Питагорац *Филолај* који се спомиње у Платоновом Федону, после *Архита*, који је живео у једно време са Платоном. И Питагорова наука дошла је до нас само у оном облику, који су јој

дали *Филолај*, *Еврит* и *Архита*, јер они који су живели пре њих, нису оставили ништа на писмено.

3. Начело Питагорово.

Основна мисао Питагорова била је идеја мере и сагласности (хармоније); она му је и начело практичког живота, као и највиши закон васиљене. Питагорова космологија сматрала је свет као неко симетрично уређено цело, које све разлике и противности бића у себи сједињава, то је сматрање које се поименце изриче у науци, да се сва светска тела или сфере (узимајући ту и земљу) мичу по стази точно опредељеној око неке опште средине, око средњег огња, из кога се светлост, топлота и живот растура по целој васиљени. Ближе оснивање идеје, да је свет неко цело које је по сталним сликама и мерама разчлањено, било је разложено у Питагоровој теорији о бројевима. Бројем добијају односаји ствари по количини, разтезање, величину облика (триуголник, четвороуголник, кубус и т. д.), разчланење, удаљење и т. д., њихова ближа опредељеност, слике и мере ствари своде се на бројеве: дакле тако су закључавали, број је начело и самих ствари и реда, којим се у свету представљају, (јер без слике и мере у опште нема ничега). Истина извештаји старих неслажу се у томе, да ли је код Питагораца број доиста био материјално или само формално начело ствари, то јест праслика, по којој је све склопљено; па и само оно што Аристотел говори о томе, као да је противуречно, јер он се изражава час у првом а час

у другом смислу. По томе су држали новији наученици да је Питагорова наука о бројевима имала у развитку више слика, и да су једни Питагорци сматрали бројеве за суштину (субштанције), а други само као праслике ствари. Сам Аристотел показује како то обоје треба да се у сагласност доведе. Доиста су Питагорци изнајпре сматрали број као материју, као суштину ствари: зато их Аристотел удружује са Хилицима (јонским природним филозофима), зато он говори о њима овако: „они су ствари сматрали за бројеве“ (види метафизике I, 5. 6). Но као што они Хилици своју материју, на пр. воду, нису сматрали за истоветно са оним што је чувствено појединo, него су је издавали само за основну материју, за прву слику појединих ствари, тако су се, с друге стране, и бројеви могли сматрати као основни типови, и Аристотел је могао казати о Питагорцима: „они су сматрали бројеве за сличније прве слике бића, него што је вода, ваздух и т. д.“ Ако су при свем том Аристотелови изрази о смислу Питагорове науке о бројевима, још непоуздани, томе се узрок може тражити само у томе, што Питагорци нису још никакве разлике правили између идејалног и материјалног начела, него су се задовољавали са неподпуним сматрањем „да је број суштина ствари, да је број све.“

4. Из природе начела о бројевима може се извести, да се извршење истога на стварном пољу морало довести до неплодне, безсмислене симболике. Почем су делили бројеве на оне *с паром* и *без пара* (лијо и тако), чему је за основ служило у начелу свију

бројева положено противставлење онога што ограчава и што је ограничено, и то су одма однели на астрономију, музику, психологију, етику и т. д., то су постале ове комбинације: један је точка, два црта (линија), број три простор, четири телесно протезање, број пет својство и т. д., даље, душа је сагласност, исто тако добродетељ и т. д. Овде престаје сваки интерес не само за филозофију него и за историју; и сами стари оставили су о томе најпротивуречније извештаје, (а то се није могло ни избећи кад се помисли на произвољност оних комбинација), тако каже се да су Питагорци правичност означавали час са бројем 3, час 4, час 5, а час 9. Кад се тако нејасно и произвољно мудровало, паравно да се ипре него у другим школама морала показати велика разлика у мишлењу појединих филозофа, почем је којој математичкој форми један давао једно а други друго значење. У тој тајни бројева има истине и важности само та мисао која им за основу служи, да у природним појавима влада неки умни поредак, слога и саобразност законима, и да се ови закони природе могу изразити у мери и броју. Но ту истину питагорска школа замотала је у необуздану сањарију.

Физика Питагораца има мало научног значења, изузимајући њену козмологијску науку о покретању земље и звезда у округ. И етика им је скучена. Што се о томе приповеда, више важи за живот Питагораца, то јест за практику и строгост у друштву Питагораца, него за филозофију. Сва тежња Питагораца у практичком погледу била је асцети-

чна, то јест да се строго живи. Овде се немогу разлагати њихове мисли, да је тело тавница душе која са вишег света долази; њихова наука о тумарању и путовању душе по животињи, од чега, веле, спасава само чист и скроман живот; њихове представе о строгим казнама у подземном животу; њихов пропис, да човек себе сматра за својину бога, да богу у свему следује, да се стара да наличи на бога.

Ово су идеје које је Плато боље развио и особито у Федону разложио.

§ 6.

Елејци.

1. Како стоји начело Елејско према начелу Питагоровом.

Питагорци су за основ своје филозофије узели оно што је материјално, у колико је то количина, мложина, као једно од другог одвојено, и тиме су код тога што је материјално напустили оно што је елементарно опредељено. Елејци су учинили један корак напред, узевши за начело крајње одлучавање од сваке коначне опредељености, од сваке измене и мењања онога што постоји. Питагорци држали су још на форму бића по простору и времену, а код Елејаца је основна мисао одрицање свега оног што бива изван и после једног за другим. „Само биће и небиће постоји, а бивања нема никако.“ То је биће чисто без сваке опредељености, оно је основ без измене, а не биће које је у би-

вању, то је биће које изкључује свако бивање, дакле чисто биће које се схвата само мишлењем.

Елејци су по томе монисте, у колико иду на то да различност сваког бића сведу на цигло последње начело; но они падају у дуализам (двојство), у колико нису кадри ни да докажу одрицање бића, то јест света у појавима, ни овај да изведу из онога предпостављеног праоснова. Свет појава, ма да је оглашен за ништавну привидност, која је без сваке садржине, опет постоји, њему би се морало бар по предпоставци (хипотетично) оставити право опстанка, јер се чувствено опажање и примећавање неда одрицати, он би се морао генетички објаснити, ма и с неким предохранама. У елејској је филозофији противуречност неизмиреног двојства између чистог бића и суштаствованьа, но та противуречност непоказује се одма у почетку школе са Ксенофаном; само начело са својим доследностима појавило се тек у течају времена, почем је имало у развитку три периода. Елејску филозофију основао је *Ксенофан*, њу је по системи развио *Парменид*, довршили су је а у неколико и развили *Зено* и *Мелис* (кога последњег овде прелазимо).

2. Ксенофан.

Ксенофан из Колофона у малој Азији, родио се око 617 године пре Христа. Одселио се у *Елеју* (у Луканији). Ако је веровати ономе што су стари писали, Ксенофан је живео сто година. Он је основао елејску школу. Као да је он први казао: „Све је једно“, ма да и није ту јединост точније

определио, је ли она нешто од материје, како ли. Гледајући на свет као нешто цело, Аристотел вели, да је Ксенофан назвао бога као нешто једно. Елејско „једно и све“, (ἕν καὶ πᾶν) имало је дакле код њега још неки теологијски, верозаконски значај. Он почиње са идејом бога и спори антропоморфизам (очовечење бога) као народну религију Он вичe против оних који говоре да се богови рађају, да имају глас људски, лик и т. п. Противан је Омиру и Хезиоду, за које вели да измишљавају да су и богови грабили, нарушавали брак, и варали. Он вели да је божанство само око, сам разум, само уво, које се немиче, које је неподељено, које свим без свака труда влада својим умом, које људима није налик ни по облику ни по памети. Тим начином Ксенофан је ишао пре свега само на то, да од божанства одбије она определења и придеве који су ограничене природе, тврдећи да је оно једино и непроменљиво, и тиме је уједно његову суштину изрекао као највише филозофијско начело, ма да ово начело још није полемички и негативно извео према коначном бићу.

3. Парменид.

Поглавица је елејске школе *Парменид* из Елеје, ученик или на сваки начин привржeник Ксенофанов. О његовом је животу мало што поуздано до нас дошло, али се то зна да су га сви стари поштовали, дивећи се дубљини његова духа и озбиљности и узвишености његове нарави. Рећи „Парменидски живот“ ушло је доцније у пословицу код Грка.

Парменид је написао своју филозофију, као и Ксенофан, у једном спеву, кога знаменити одломци сачувани су. То је подељено на двоје. У првом делу Парменид испитује појам бића. Узвишујући се над непосредним начином сматрања Ксенофана, он противуставља овде овај појам, чисто цигло биће, свему што је млогоразно и променљиво као небићу, и по томе као ономе што се неда помислити, и не само не прима да биће постаје и да га нестаје, него одбацује и све оно што је времено, просторно, што се може делити, што је разне слике и свако покретање, оглашава то чисто биће као нешто што није постало и што неће никад престати, што је цело, једне слике, без промене и без ограничења, што се неда делити, што је без измене и мимо времена садашње, савршено и свуда себи равно, и придева му као чисто позитивно определење, (јер она досадашња определења била су само негативна) *мишлење*. „Мишлење и биће“, по њему је, „једно и исто.“ Чисто мишлење управљено на такво биће, он означава као противно варљивим представама о млогоразличности и измени појављења, као цигло истинито и нелажно познавање. Он нетаји, да оно сматра као непостојеће и као обману, што смртни људи држе да је истина, то јест бивање и постајање, изчезавно суштествовање, мложину и различност ствари, и оно што мења место и природу и т. д. Ваља дакле имати на уму, да оно Парменидово *једно* (Eins) није скупљено јединство свега бића.

Дотле допире први део Парменидовог спева. Ми-

слио би човек, да се тиме свршава Парменидова система, почем је начело „само је чисто биће“, развио по свима позитивним и негативним опредељењима. Но за тим долази други део, који се занима хипотетично са објашњавањем и физикалним изводењем „небића“, то јест света у појавима. Ма да је тврдо уверен, да је само једно по појму и по уму, опет је тешко Парминду да непризна да има нечега што се појављује као нешто различно и променљиво. Као у предговору овога другог дела, почем га чувствено опажање приморава, да треба да пређе на свет у појавима, он примећава ово: сад смо завршили говор и мишлење по истини, и одсад ћемо разбирати само мишлење смртних људи. На жалост тај други део само је неподпуно до нас дошао. Колико се да извести, он објашњава појаве природе из мешовине два неизмењива елемента, које Аристотел означава као *топло* и *ладно, ватра* и *земља*. Од овог двога, даље примећава Аристотел, Парменид је сједињавао топлоту са бићем, а оно друго са небићем. Све су ствари тиме измешане; што је више ватре, тим више има бића, живота, свести; у колико је што већма ладно и укочено, у толико мање има живота. Начело јединства свега бића одржава се само у томе, што је, по Парминду, у човеку осећајућа и мислећа суштина, тело и дух, једно и исто.

Нетреба ни примећавати, да нема никакве унутрашње научне свезе између ова два дела Парменидове философије, у науци о бићу и привидности. *Небиће*, што Парменид у првом делу просто одриче

и шта више вели да се о томе неможе ни говорити, признаје он у другом делу као нешто што постоји у представленју код људи; но јасно је, да *небиће* неби могло постојати ни у представленју, кад неби постојало у опште и свуда, противуречност је дакле, с једне стране покушавати да се објасни како по представленју има небића, а с друге стране наводити да нема ничега другог осим бића.

Зено, ученик Парменидов, гледао је да изглади ту противуречност између непосредног једно поред другог постављања бића и небића, једнине и мложине, почем је из појма бића чувствено представленје, а тиме свет небића дијалектички уништио.

4. Зено.

Елејски филозоф *Зено* родио се у Елеји око 500 година пре Христа. Прво време свог живота провео је учећи филозофију Парменида, који му је био учитељ и друг. Сви стари сведоче о његовој љубави према домовини, коју је показао у време ослобођења Грчке и опште тежње к слободи и независности. Житељи елејски молили су своје филозофе, да им напишу законе. Зено је дао својој отачбини мудре и добре установе. Живео је скромно и усамљено. Али кад је Елеју подјармио тиран *Неарх* (а по другим писцима *Демил*) Зено се мануо филозофијског рада, да би заштитио слободу своје домовине. Но није успео у тој племенитој ревности, ухвате га и погубе. Зено је све муке јуначки издржао.

Овај филозоф даље је диалектички развио науку свога учитеља, и најчистије је извео абштракцију (одлучење) елејског бића у противности према мложини и опредељености онога што је коначно. Он је правдао науку о циглом, простом, непроменљивом бићу, и то посредним путем, показујући противуречности, у које се замотавају обична представлења о свету појава. Парменид је учио да има само једно биће, а Зено је полемички показао, да нити има 1) мложине, нити 2) кретања, јер ти појмови воде противуречним последицама. 1) Мложина означава број јединица, из којих је она састављена; а оно што је заиста једно (просто, које није мложина) неда се двојити; оно пак што се неда двојити нема мложине (јер иначе би се дало раздвојити); дакле мложина неможе имати величине, она мора бити безкрајно мала. Ако хоћемо да избегнемо ту последицу (јер оно што нема величине, толико је као и ништа), морамо оно што је млого поставити као самосталне количе. А самостална је колича само оно, што само има величину, и што је опет од других количина одвојено нечим, што има величину (јер би се другчије она с њима слила). А ове величине које се могу одвајати морају се (из истог основа) делити од других, које њих раздвајају, и т. д. По томе, све се од свега одваја безкрајно млогим величинама, нестаје сваке ограничене и опредељене величине, и има само безкрајних величина. Даље: ако има мложине, то она мора бити ограничена бројем, јер је она само онолика колика је, ни већа ни мања. Но исто

тако мложина мора бројем бити и неограничена, јер између онога, што јест, свагда опет има нешто треће, и тако даље у безкрајност. 2) Тело које се миче, морало би, пре него што дође до биљеге, најпре проћи половину пута, од овога опет пре половину и т. д., на кратко рећи оно би морало протрчати безкрајне просторе, што је немогуће; дакле нема одлазка с једне точке другој, нема кретања; кретање неможе имати почетка, почем се сваки део простора који се има прећи, опет разпада на безкрајне делове. Даље: мировати значи стајати на истом месту. Ако поделимо време, за које стрела лети, на тренутке (сада), то је стрела за трајања свакога од тих тренутака (опет сада) само на једном месту; дакле она непрестано мирује, и кретање је само привидно. — Због ових доказа, који су бар с једне стране најпре отворили пут тешкостима и антиномијама (противусловљу) које се налазе у самом појму безкрајног делења материје, простора и времена, Аристотел назива Зена створитељем дијалектике. И на Платона је Зено имао јаког утицаја. Но Зеново је мудровање и усавршење елејског начела, а уједно и почетак његовог разпадања. Зено је супротност чистог и опредељеног бића (Sein и Dasein), једнине и мложине схватио тако одлучно, тако је у томе натезао, да код њега унутрашња противуречност елејског начела још већма излази на видик, него код Парменида. Јер у колико он доследније одриче свет појава, у толико је морала јача бити противуречност, да с једне стране сав свој филозофијски рад употреби

на обарање чувствених представлења, а с друге стране да противно томе постави науку, која уклања саму могућност погрешних представлења.

§ 7.

Хераклит.

1. Како стоји Хераклитско начело према Елејском.

Чисто и опредељено биће, оно што је једно и мложина, раздваја се у елејском начелу: монизам (наука о једнини) за којим се тежило, довео је дуализму које се тешко прикривало. Хераклит измирава ту противуречност, почем је као истину бића и небића, онога што је и једно и мложина, изрекао нешто што је обоје, а то је *бивање, постајање*. Елејци застају на овој дилеми (двојаком закључењу): свет или јесте или није. Хераклит одговара на то: он није ни једно ни друго, јер је обоје.

2. Нешто историјско и кронологијско.

Хераклит, кога су доцнији учитељи назвали *тамним, мрачним*, родио се у Ефезу, био је најдаровитији од свију филозофа пре Сократа, учио је у највећем јеку око 460 године пре Христа, доцније него Ксенофон, а у исто време кад и Парменид. Он је изложио своје филозофијске мисли у спису „о природи“, који се налази само још у неким одломцима. Још издавна прешло је у пословицу, да је тешко разумети Хераклита због наглих прелаза, због усиљена израза који је пун садржине, и због његове филозофијске особине у опште, а нешто и због старудије најраније прозе. Сократ је

казао о Хераклиту: „што сам код њега разумео, изредно је, а што нисам разумео, држим да је такође тако; но његов спис тражи ваљана пловца.“ Објасњавали су га доцнији научници, а особито Стојици.

3. Начело бивања, постајања.

О Хераклитовом начелу стари махом мисле, да су све ствари у вечитом току, да се непрестано мичу и мењају, а само да се чини да стоје на једном месту. Хераклит вели да у исту реку неможемо двапут сићи, јер она у исти пар и дотиче и отиче; (то ће рећи да у реци нигда није иста вода). Ништа, вели, неостаје себи равно, све расте и опада, распада се и прелази у друге слике; из свега постаје све, из живота смрт, из смрти живот; вечито и свуда постоји само овај један процес измене у постајању и престајању. Право су дакле говорили, да је Хераклит за све ствари избрисао ове речи: „мир и стајања на једном месту“, и што се он жалио на очи и уши да нас варају, то је за цело говорио у том смислу, јер се очима и ушима чини да има нешто што стоји на једном месту и онде, где се све непрестанце мења.

Још ближе Хераклит развија начело бивања, опоминьући, да свако бивање треба разумети као последицу борећих се противности, као сложну свезу супротних определења. Кад оно што постоји неби без престанка прелазило у противности, које се једна од друге разликују, једна против друге устају, једна другу час отурују и измењују, час привлаче и допуњавају и једна у другу

прелазе, све би пропало, нестало би сваке дејствителности и сваког живота. Отуда су она два позната става: „Борба је отац ствари“, и „оно што је једно, раздвајајући се од себе самог, враћа се у себе самог, као што су лук и тетивка у свези и слоги“; то ће рећи: јединства је у свету само у онолико у колико се живот света раздваја у противности, у кога спајању и изравнавању јединство се и састоји; јединство предпоставља раздвојеност, слога неслогу и напрезање, тежњу к јединству онога што је супротно и извршује се само овим последњим. „Састави“, — тако гласи друга пословица Хераклита, — „цело и оно што није цело, што једно другом иде и што једно од другог бега, оно што се слаже и што се неслаже, па ће из свега постати једно и из једнога све.“

4. Ватра. Како се према овом начелу бивања односи начело ватре, које се такође приписује Хераклиту?

Као што је *Талес* узео за начело воду, *Анаксимен* ваздух, тако је, вели Аристотел, Хераклит узео ватру. Но јасно је, да тај навод неможемо узети тако, као да је Хераклит узео ватру за праматерију или основни елеменат, као што су чинили други Хелици. Ко само бивање, постајање, сматра као нешто стварно, неможе поред тога полагати још какву елементарну материју као субштанцију која за основ служи. Кад дакле Хераклит сматра свет као вечито живећи огањ, који се у извесним степенима и извесној мери гаси и опет пали, кад он каже, према ватри све се мења, као што се за

злато све ствари у размену добијају, то је он могао ово само тако разумети, да ватра, то начело које никад немирује, које све мења, а исто тако топлотом опет све оживљава најочевидније и најрадније као појам живота, представља непрестану снагу тога вечитог претварања и обртања. У Хераклитовом смислу могли би ватру сматрати као манифестацију, видело бивања, кад она, по његовом мишлењу, неби уједно била суштина кретања, то јест средство, служеће снаги кретања, која свакој материји предходи, да оживотворавајући процес ствари произведе. Различност ствари објашњава Хераклит тако, да се ватри праве сметње те се гаси, чиме се, вели, она згушњава у нешто што је материја, и то најпре у ваздух, за тим у воду и после у земљу. Но исто тако опет ватра побеђава те сметње и наново оживљава. Оба ова процеса гашења и опет палења ватрене снаге мењају се, по Хераклиту, једно за другим у вечитом току као округ, и по томе он је учио, да се свет у извесним периодима опет раствара у почетну праватру, како би се тиме опет наново стварати могао и т. д. Но осим тога њему је ватра у појединим стварима начело кретања, како физичке тако и духовне животности; и сама душа њему је нека ватрена пара; њена снага и усавршење зависи од тога, је ли она чиста од сваке друге грубље и тамније материје. — Практичка Хераклитова филозофија изискује, да се не управљамо по обманљивим чувственим осећањима и представама, које нас везују за оно што се мења и губи; она нас учи да познамо оно што је у тим

изменама истинито и стално, и води нас нарочито томе, да се покоравамо нужном поредку света, па да и оно, што нам се чини да је зло, сматрамо као елеменат, који приноси сагласности целине.

5. Прелазак Атомистима.

Начела Елејаца и Хераклита у највећој су супротности. Хераклит све биће што постоји, претвара у неко течно бивање, а Парменид опет сво бивање своди неком сталном бићу. Може се рећи да су биће и бивање равноправне антитезе (противности), које треба изравнати и измирити. Хераклит схвата свет појава као постојећу противуречност и зауставља се при тој противуречности као при нечем што је крајње. Тиме, што је он просто тврдио бивање, које су Елејци мислили да треба одрицати, није оно још било објашњено. Питање се свагда наметало: зашто је свако биће бивање? зашто се оно што је једно вечито, у мложину разилази? На ово питање, то јест да се бивање објасни по предпостављеном начелу бића, одговара филозофија *Емпедокла* и *Атомиста*.

§ 8.

Емпедокл.

1. Преглед.

Емпедокл из Агригента прославио се у старо време око 440 године пре Христа као државник и говорник, као физик, лекар и песник, па и као пророк и чудотворац. Кажу да је пропао у Етни, што ватру избаца, куда је отишао ради испитивања*).

*) Овако је животом платно и старији *Плиније* на Везуву.

Емпедокл био је млађи од Парменида и Хераклита, написао је поучљиви спев о природи, који је у доста опширним одломцима сачуван до данас. Његова филозофијска система може се укратко означити као нека комбинација између елејског бића и Хераклитовог бивања. Почињући са елејском мисли, да нити може постати оно чега пре није било, нити може нестати онога што постоји, он је поставио као биће кога неможе нестати, четири вечите, самосталне праматерије, или прве материје, које се немогу једна из друге изводити, ма да се дају раздвојити, (то су наша садања четири елемента); тиме уједно везујући Хераклитово начело постајања природе, он меша и ствара четири елемента помоћу две покретне силе, уједињавајућег пријатељства и одвајајуће борбе. Изнајпре била су четири елемента једна другом равна и непокретна у сфери, то јест у чистом и савршеном божијем прасвету, који је изгледао као круг, где их је пријатељство сједињавало, док мало по мало борба са периферије у унутрашњост продирући, то јест до одвајајуће радње долазећи, неразреши ону сферу, чиме се поче стварати свет противности у коме живимо.

2. Четири елемента.

Својом науком о четири елемента Емпедокл се с једне стране придружава реду јонских филозофа природе, а с друге стране он завршује тај ред елементарним бројем четири, што је он основао, као што то стари узимају као извесно. Он се разликује од старих Хилика тиме, што држи да је непроменљиво биће његова четири „коренита елемента“,

који немогу један од другог постати, један у други прелазити, који у опште немогу бити другчији, него само да се могу мењати у састављању. Све што кажемо да нешто постаје и да се губи, свака измена оснива се по томе само на мешавини и одвајању тих вечитих праматерија, неизбројна различност ствари оснива се на својим разним одношајима мешавине. Свако постајање по томе само је промена места. (Ово је механички начин објашњавања природе противно динамичној).

3. Обе снаге.

Одкуда постајање, кад у самој материји нема начела и основа за објашнење промене? Почем Емпедокл није одрицао промену, као што је то код Елејаца, нити је њу, као Хераклит, подметао материји, то му није ништа друго остало него да поред материје постави неку као покретну снагу. Но да тој покретној снаги придене два првобитно одвојена правца, с једне стране одвајајући или одбијајући (диримирајући или репулзивни), а с друге привлачећи (атрактивни), томе морала му је дати повода она противност, коју су његови преходници поставили између једнине и мложине. Разводење једнине мложини и скупљање мложине у једнину означавало је по себи неку противност сила, које је још Хераклит докучио. Парменид је својим начелом једнине, љубав, Хераклит опет по начелу мложине, борбу узео за начело, а Емпедокл и овде комбинацију оба та начела учинио је начелом своје филозофије. Но он није радњу оба правца сила точно означио један према другом.

Премда је управо пријатељство оно што привлачи а борба што одбија, опет Емпедокл допушта да и борба може спајајући радити а љубав раздвајајући. И доиста се при кретању постајања никако пуно неможе извести мисао коначног цепања неке одвајајуће и спајајуће силе.

4. Како стоји Емпедоклова филозофија према Елејцима и према Хераклиту?

Емпедокл поред материје, као нечега постојећег, полаже као начело постајања неку покретну снагу; тиме је његова филозофија постала као нека посредница Елејског и Хераклитовог начела, он је начела обе ове филозофије уплео у своју систему. Емпедокд одриче као и Елејци да што може постати и престати, то јест да може нестати онога што постоји, и обратно: као и Хераклит тежио је да објасни мењање; од Елејаца примио је стално и непроменљиво биће својих основних материја, а од Хераклита узео је начело покретне силе. На последку он замишља као и Елејци истинито биће у првобитној једнини која је без сваког разликовања, а као Хераклит сматра садањи свет као непрестано произвођење борећих се сила и противности. Право су дакле имали што су га држали као еклектика (пробирача), који главне мисли оба своја преходника сасвим доследно несједињава.

§ 9.

Школа Атомска.

1. Ко је основао ту школу.

Оно исто што је *Емпедокл* постигао у комбинацији елејског и хераклитског начела, гледали су

Атомисти Леукип и *Демокрит* другим путем да учине. Демокрит је млађи и познатији од првога; родио се у јонској вароши *Абдери*, око 469 године пре Христа, родитељи су му били богати; пре Аристотела он је био највећи полихистор (млогозналац); путовао је на далеко, по Мисиру, Персији, Етиопској, разним грчким варошима и кад се вратио у домовину одао се са страшћу ученој радњи. Живео је усамљено и занимао се усавршењем јестаственице, анатомије, медицине, физике, геометрије и других наука. Да је био необично радин о томе се може судити по огромном списку његових састава, које спомиње *Дијоген Лајерције*. Од његових списа само је неколико одломака допрло до нас. Што се тиче ваљаног говора, Цицеро упоређује Демокрита са Платоном. Демокрит је умрьо кад је већ јако остарео.

2. Атоми.

Емпедокл је изводио све појаве из мложине праматерије по каквоћи опредељене и разликоване, а Атомисти изводили су то из првобитне безкрајности по каквоћи једнаких а по количи неједнаких елемената. Њихови су атоми делови материје, који се немогу мењати, истина протегнути, али „недробни“, само по величини, облику и тежини различно опредељени. Они се као нешто што постоји а без каквоће је, немогу мењати, и свако постајање, као и код Емпедокла, само је местна промена; различност појава може се објаснити само по разној слици, по поредку и положају атома уједно састављених.

3. Шта је то пуно и празно?

Атоми, да би то били, то јест нераздвојене јединице које се немогу пронићи, морају један другог ограничавати и одвојени бити. Њима мора бити нешто противуположено, што их као атоме одржава, и што је узрок те су раздвојени и кр'ти То је празни простор, или одстојање између атома, којим се они један од другог одвајају. Атоми, као биће испуњено, празни простор, као празнина, као оно чега нема, — та оба определења представљају само стварним, предметним начином оно исто, што су моменти хераклитовог бивања, биће и небиће, умним начином представљени, као логички појмови. Празни простор, као једно определење бића, има не мање од атома, предметне стварности, и Демокрит је противно елејцима изреком учио, „биће није ни у колико стварније од небића.“

4. Као и код Емпедокла пораћа се питање и код Демокрита, а код овога још више, одкуда бива мењање и покретање. Зашто атоми улазе у онако разне комбинације и производе мложину неорганичних и органичних слика? Основ је томе, по Демокритовом мишлењу, у суштини самих атома, којима је због празног простора могуће, да се на изменце сједињавају и раздвајају. Атоми, с разном тежином у празном простору налазећи се, догоњавају се један другом; тако се у укупној маси све више и више разпростире неко мицање, и тиме постају разни састави атома, почем се једнаки атоми уједно нагомилавају, но они се исто тако по својој природи опет непрестано и раздвајају, — и

отуда бива да поједине ствари пропадају. — Но оваким објасненьем како се свет ствара, у самој ствари ништа се необјасњава; ту је на видик изнета само сасвим одлучна идеја безкрајног реда узрока и дејства, али нема довољног основа за све појаве постајања и мењања. Као тако крајњи основ, почем се Демокрит изреком изразио против *νοῦς*-а (ума), што је Анаксагора за начело узео, остала је дакле само проста потреба или нужна напред определеност (*ἀνάγκη*), коју је он назвао случајем (*τύχη*), противно изтраживању крајњих узрока или анаксагоровој телеологији (цели сходности). Овоме се придружила полемика против народних богова; Демокрит је представленье о њима објасњавао руковођен страхом од атмосферних и небеских појава, и тако у доцнијој атомистичкој школи све више обелодањавао се атеизам и натурализам, што је са *Дијагором* из Мелоса, тако названим атеистом, прешло у пуну софистику.

5. Положај атомиста.

Хегл овако говори о положају атомиста: „У елејској је философији биће противуположено небићу, само биће постоји, а нема небића; у Хераклитовој идеји истоветно је биће и небиће, обоје уједно, то јест бивање, предикат (придев) је бићу; но биће и небиће, обоје као означено неком стварношћу, или као што је за чувствено сматрање, противуположено је ономе што је пуно и празно. *Парменид* поставља биће као нешто одлучно опште, Хераклита је начело процес, преливање, а определење бића за себе (Fürsichsein) начело је атомиста.“ Ово

је у толико истина, што атомима приличи придев бића за себе; но мисао атомске системе, равно емпедокловој, више је та, да се у предпостављењу тих без каквоће субштанција (суштина) за себе постојећих објасни могућност бивања. По томе атомска је система посредовање елејског и Хераклитовог начела. У томе је елејско оно неподељено биће за себе атома, а хераклитско је што је мложина и млогоразличност атома; елејско је да су атоми сасвим испуњени, Хераклитско је што се узима неко стварно небиће, то јест празни простор; елејско је што се одриче бивање, то јест постајање и нестајање, а Хераклитско је код атомиста што они уче да има кретања и безкрајне способности за комбинације. Но на сваки начин Демокрит је своју основну мисао доследније извео него Емпедокл; шта више може се казати, да је он довршио чисто механичко објашнење природе: његове основне мисли јесу главни појмови атомске системе, и као такви су се до данас одржали. У осталом главни је недостатак атомиста, као што је још Аристотел добро увидео показујући, да је противуречност нешто телесно или просторно сматрати као оно што се неда делити, те тако оно што је протегнуто изводити из онога што је непротегнуто, на последку, што се нарочито тиче безсвесне непојмљене потребе Демокрита, да се сваки појам цели из природе прогони. Овај последњи недостатак који постоји код свију досадашњих система, почиње се уклањати у науци *Анаксагоре* о некој интелигенцији (умности) која ради цели сходно.

§ 10.

Анаксагора.

1. Нешто о животу Анаксагоре.

Он се родио у Клазомени око 500 година пре Христа; породица му је била богата и знаменита; он је био један од оних људи, који су сматрали за цигли задатак живота да испитују природу и њен поредак. Одма после перзијских ратова станио се у Атини и живео је тамо дуже време. Кад га оптуже због незнабоштва морао је отићи у Лампсаку, где су га јако поштовали; умрьо је кад му је било 72 године. Он је пресадио философију у Атину, која је одсад била средина духовном животу у Грчкој, и нарочито својим личним односима са *Периклом*, *Еврипидом* и другим славним људима, имао је одсудног утицаја на тадашње доба и стање. Да је тако било, о томе сведочи и то, што су га политички противници Периклови оптужили да хули богове. Анаксагора писао је дело названо „о природи“, које је у Сократово доба било јако распростртo.

2. Како стоји анаксагорова философија према онима које су пре биле?

Анаксагорова система основана је исто онако као и његових преходника на предпоставкама, и он је само на други начин покушао да реши онај исти задатак, који су и они себи поставили. Анаксагора је у строгом смислу одрицао бивање, постајање као и Емпедокл и Атомисти. „Постајање и нестајање — тако гласи један његов израз — неумесно

узимају Јелини, јер ништа на свету непостаје и непрестаје, него из онога што постоји све се меша и раздваја, и тако би се за постајање могло правије рећи да је мешање, а нестајање раздвајање или растављање.“ Из тог мишлења, да је свако постајање мешавина, а нестајање раздвајање или растављање, излази као и код његових преходника, раздвајање материје и покретне силе. — Но одавде он удара особитим путем. Покретна снага досад је била очевидно недовољно схватана. Митичне моћи љубави и мржње, безсвесна нужда чисто механичког схватања природе нису ништа објасњавале, а најмање целисходност постајања у природи; појам цели сходног рада морао је по томе прећи у појам покретне снаге. Анаксагора је тако и чинио, почем је поставио идеју интелигенције νοῦς, (умности) која је од сваке материје просто одвојена, која свет ствара и по некој цели ради.

3. Начело νοῦς-а.

Анаксагора описује ту умност као слободно радећу, која није с ничим помешана, која је основ кретања а сама је непокретна, која на све стране ради и између свега најфинија је и најчистија. Ма да се ови придеви у неколико још оснивају на физикалној аналогији и појам нематеријалности још чисто неизказују, опет придев мишлења и свесног цели сходног рада, који он νοῦς-у даје, неоставља нимало сумње да је Анаксагорово начело сасвим идејалистично. Анаксагора је ту застао, своју основну мисао исказао је, но није је подпуно извео. То се објасњава постанком и генетичним предпостав-

кама његовог начела. Само потреба неког покретног узрока, коме би уједно приличио придев цели-сходне радње, њега је довела до идеје некога нематеријалног начела. По томе његов *νοῦς* понајближе није ништа друго до покретач материје: у томе је скоро сва његова радња. Због тога се сви стари научници, а поименце Плато и Аристотел, жале на механички значај Анаксагорове науке. У надању, да ће преко средњих узрока доћи до крајњих, Сократ се, тако он прича у Платоновом Федону, лаћао Анаксагорове књиге, но је свагда, у место онога што би било истинито телеологијско, налазио само механичко објаснење бића. Као Плато, исто тако и Аристотел жали се на Анаксагору, да он истина поставља дух као крајњи основ ствари, но га за објаснење појава само у помоћ узима као оно Deus ex machina, то ће рећи, онде, где нужду истих неможе да изведе из природних узрока. Анаксагора је дакле више само тражио него што је доказао, дух као моћ над природом, као истину и дејствителност материјалног бића.

Овде се може само наговестити остало у Анаксагоровој системи, његова наука о хомеомеријама (то су први саставни делови ствари), које су по његовом мишлењу од искони биле уједно у некој збрки (хаосу), док се раздвајањем није почело стварање света.

4. Са Анаксагором завршује се реализам, који је постојао пре Сократа.

Са Анаксагоровим начелом „*νοῦς*-а“, то јест са уводењем нематеријалног начела завршује се

реалистични период старе грчке филозофије. Анаксагора збира у целину сва начела те филозофије. Безкрајна материја Хилика заступљена је у његовој хаотичној прамешавини или првој мешавини ствари, Елејско чисто биће у идеји *νοῦς*-а, Хераклитска сила бивања, Емпедоклове покретне моћи заступљене су у стварајућој и распоређујућој снаги вечнога духа, а атоми у хомеомеријама. С Анаксагором завршује се стари ред развитка а одпочиње нови, ово последње постављањем некога идејалног начела, а оно прво несавршеним, у целоме још физикалним изводењем такога начела.

§ 11.

Софисти.

1. Како стоје софисти према ранијој филозофији.

Досадашњи филозофи ћутећи узимали су, да је субјективна свест везана за објективну дејствителност, да је објективност извор нашега познавања. Са Софистима појављује се ново начело, начело субјективности, мишлење, да су ствари онаке као што се мени (моме ја) показују, по томе да нема истине која у опште важи. Овако мишлење било је већ спремљено досадашњом филозофијом. Хераклитова наука о току свију ствари, Зенова дијалектика према свету појава, дале су већ доста повода да се скептично (у тежњи за сумњом) опровргава да има сталне и објективне (предметне) истине, па и у Анаксагоровој науци о „*νοῦς*-у“ у начелу мишлење је било као нешто више од објективности. На овом пољу, које је ново задобивено, ширили

су се Софисти, поносећи се снагом субјективности и све што је објективно рушећи субјективном дијалектиком. Субјект се сазнаје као нешто више према објективном свету, особито према државним законима, према религијозном предању и народној вери. Човек покушава да објективном свету прописује законе, и у место да налази умност у оном што постоји, он увиђа да је то нешто без духа, чиме се може играти. Значај је софистике неко увиђавно размишљавање; она није каква филозофијска система, јер је њена наука често тако популарнога, простог значаја, да због тога неби заслуживала да дође у историју филозофије; она није ни школа у обичном смислу, јер Плато н. пр. наводи млого људи које назива општим именом „софиста“, него је у целом нравственом, политичком и верозаконском значају тадашњега јелинског живота укорењени, јако разгранати духовни правац времена; то је период грчке просвете.

2. Како стоје софисти према општем животу тадашњег времена?

Што је грчки државни живот за трајања пелопонезког рата био у практики, то је била софистика у теорији. Плато умесно примећава у свом делу које се зове „република“, да наука софиста изказује управо само оне основе, који су давали правац поступању велике мложине у њиховим грађанским и друштвеним односајима, и мржња, којом су их гонили практички државници, показује саревновање са којим су државници сматрали софисте као супарнике, који изопачавају њихову по-

литику. Као што је у самом делу абсолутност (самосталност) емпиријског субјекта (то јест мишлење, да појединo ја, поједини човек сасвим произвољно може опредељавати шта је истинито, право, добро) теоријско начело софиста, тако се оно, практички употребљено, појављује као неограничена себичност по свима круговима тадашњега државног и приватног живота. Јавни живот постао је средиште страсти и саможивости, оне борбе појединих партија, које су потресале Атину док је трајао пелопонезки рат, отупиле су и угушиле морално осећање; сваки поједини човек навикао се, да се за своје приватне користи више брине него за оне, које се тичу државе и општег добра, да по својој ћуди и по својој користи мери и опредељава шта ће радити а шта неће, шта хоће а шта неће. По Протагоровом изразу: да је човек мерило свега, у практици се одвећ верно поступало, утицај говора на народним скупштинама и у судовима, подкупљивост велике гомиле и њених коловођа, својељубље, сујета, пристрасност, све ово давало је сувише прилике, да се ради по оној практици. Предања изгубила су снагу, државни поредак показивао се као произвољно ограничавање, наравствено осећање као дело државнога мудрог образовања, вера у богове као нешто што је човек измислио да се слобода ограничи, побожност као наредба човечија, коју сваки може мењати, ако је кадар кога на то наговорити. Софисти у опште учили су, да оно, што је по природи и уму нужно и што опште важи, треба сматрати као нешто случајно што је човек наредио. Но неможе се свагда опре-

дељено казати, колико је томе принела наука а колико живот, да ли је софистика само теоријски формулу нашла за практички живот и обхођење тадашњег света, или је покварености нарави последовала због оног разоравајућег утицаја, који је софистика имала на савременике.

При свему том, значило би историју изопачавати, ако би хтели само софисте кривити, у место да им у нечем и за право дамо. Оне појаве које мало пре споменусмо, произвео је у неколико укупни развитак времена. Што се вера у народну религију пореметила, то је било само због тога, што она није више имала унутрашњега наравственог основа и садржине. Примерима митологије могли би се правдати и полепшавати највећи пороци и неваљалства, па и сам Плато, који је пријатељ скромне вере по предању, криви песнике свог народа, што су недостојним представама, које су разпростирали о свету богова и јунака, кварили морално осећање. И није могло бити другчије, него да се напредујућа наука судари са предањима. Физици живели су још одавна у јавном непријатељству са народном религијом, и у колико су за млоге већма убеђавајући (у чему се дотле сматрало непосредно дејство божије свемогућности) доказивали природне узроке у аналогијама и законима, у толико пре морало се догодити, да се свет заводио у свима својим дондашњим убеђењима. По томе није се чудити, што је према времену промењена свест цело поље вештина и појезије скроз проникла; што је према реторским вештинама софиста и у школтури (ре-

зању ликова) настао троњавајући штил у место високог штила; што је *Еврипид*, софиста међу трагицима, у позоришту на видик износио сву филозофију оног времена и њен начин моралних размишљавања, и што је радећа у позоришту лица употребљавао само да произведе магновена узбуђења или иначе позоришска упечатлења, а не као што је пре било, да се тиме представи каква мисао.

3. Правац Софиста.

Веома је тешко поделити софисте по појму целога појава оног времена, и то поименце због тога, што грчка софистика има што се тиче енциклопедијског разширивања на све научне струке, нешто опште са француским развитком прошлога века. Софисти су опште образовање учинили универзалним (свесветским). Тако је био познат *Протагора* као учитељ добродетељи, *Горгија* као ретор и политик, *Продик* као граматик и синонимик (учитељ како треба разумевати речи подобног смисла); *Хипија* као полихистор (који је вешт у више наука), осим астрономије и математике, занимао се овај последњи и са теоријом мнемонике (вештина да се може добро памтити); други су имали задатак да васпитавају, опет неки да објашњавају старе песнике; браћа *Евтидем* и *Дијонисодор* учили су како треба носити оружије и рат водити. Млоги међу њима, *Горгија, Продик, Хипија*, вршили су дужности посланика: на кратко рећи, Софисти су се врзли по свима званијама и пачали се у све струке наука; само што се тиче метода, у томе су се сви сла-

гали. По односпају софиста према изображеној публици, по њиховој тежњи за популарношћу, за славом и за новцем, даје се мислити, да њихову науку и занимање понајвише није руководио научни интерес, него којекаква спољна призрења. Жудили су за путовањем од вароши до вароши, као што је то познато о неким доцнијим софистима и показивали су се као умни људи по занату, а при поучавању поглавито су имали на уму да се умиле богатима приватним људима и да буду добро награђени. Особито су при предавању узимали она питања која су од опште важности, као што је јавно изображавање, а у неколико и оно што су волели поједини богаташи. Зато се њихова снага оснивала више на формалним способностима, на вештини у говору, него на правом знању, и само поучавање о добродетељи више је било леп празан говор и хвала. Тако се *Хипија* хвали код *Ксенофона* да уме свагда о свакој ствари нешто ново казати. Неки су говорили да им нетреба познавати ствар, па опет да могу о свему како хоћеш говорити и на свако питање одма одговарати. Млоги од Софиста држали су да је то главно да могу и о најобичнијим стварима, (као што је н. пр. со), држати дуге беседе. Из тога видимо да је њима ствар била само средство, а реч цел; због тога нетреба нам се чудити, што су Софисти и у овом погледу посрнули до празне спољне технике, коју Плато поименце у Федрусу због њихове бесмислице онако жестоко претреса и критикује.

4. Какву историјску важност имају Софисти за образованост.

Научни и морални недостатци Софиста намећу се и по себи, зато их нетреба даље разлагати, јер су неки новији историци те недостатке с великом ревношћу нацртали, и веома озбиљно кривили их због неморалности, сујете, својељубља, привидног мудричења, жудње за уживањем, и због вештине у препирању; но при том понајвише се превиђала њихова историјска заслуга за образованост. Да они имају, као што се говори, само негативну заслугу, што су изазвали опозицију према Сократу и Платону, неби се могао објаснити њихов грдни утицај и слава неких између Софиста, као и покрет у мишлењу целога једног народа, што су они произвели. Неби се н. пр. могло објаснити како би Сократ могао походити предавања *Продика* и још му и друге ђаке слати, да није познавао и признавао овога заслуге за граматику и здраву логику. Још је Протагора у својим реторијским покушајима учинио сретне проналазке и умесно поставио поједине граматичке категорије. У опште Софисти су много општих знања разпространили међу народом, многа о наукама теоријска, логичка и о језику испитивања изазвали, темељ положили методичном обделавању многих грана људскога знања, те онај дивни духовни покрет тадашње Атине основали или упапредили. А највеће су им заслуге за језик. Софисти се могу сматрати као творци и образователи атичке прозе. Они су били први који су учили о штилу, као и реторијску вештину научно испити-

вали. Тек су они покренули и с њима се почиње атичка речитост, а како *Антифон* тако и *Исократ*, (последњи је основач најразвијеније грчке школе за реторику), припадају Софистима. То су довољни основи да се тадашње време несхвата само као епоха трулежи.

5. *Поједини Софисти.*

Први је, који се може назвати као софиста у смислу мало пре наведеном, *Протагора* из Абдере, који се славио око 440 године пре Христа. Он је учио, и то први за награду, у Сицилији и у Атини, после су га протерали из те вароши као безбожника, и његову књигу „о боговима“ телал је јавно спалио на тржишту. Та књига почиње се овим речима: „ја незнам има ли богова, или нема, јер нам млого којешта смета да можемо то дознати, и то како нејасност ствари тако и краткоћа човечијег живота.“ У неком другом спису говори он „о науци знања и незнања.“ Полазећи са Хераклитске предпоставке, да је „све у непрестаном току“, и то преносећи особито на човека, учио је да је човек мерило свега што јест и што није, то ће рећи, за проматрача истина је оно што он у непрестаном кретању ствари, у сваком тренутку опажа и осећа; нема дакле теоријски каквога другог одношаја према спољном свету, него чуствено осећање, а практички опет нема другога до чуствене насладе. Но пошем је схватање и осећање код сваког другчије, па и код једнога и истог лица веома се мења, то се отуда изводи даља последица, да у опште нема

објективних изречења и определења, да противни наводи о једном и истом предмету могу у исто време бити као равно истинити, да се о свему и о свачему једнаким правом за и против може препирати, да дакле погрешке и противуречности неможе бити. Тај навод, да ништа није по себи, него да је све ствар субјективнога представљања, само мнење, произвољност, примењен је код Софиста особито на право и на морал : ништа није добро или зло по природи, *φύσει*, него само по постављеном правилу или договору, *νόμῳ*; по томе може се озаконити, као закон признати, све што се год хоће, што свагдашња корист собом доноси, што смо кадри и снажни поставити као правило. Сам Протагора чини се као да још није замишљао практичко извршење тих основа, као што му се, по сведоџби старих, лично неможе одрећи поштовања достојни карактер, па и Плато (у разговору равног имена) тиме се задовољава, што му пребацује да је сасвим нејасан о природи онога шта је морално, а на против у Горгију и Филебу окривљује доцније софисте због неморалности у начелу.

Поред Протагоре био је *Горгија* најзнаменитији софиста. Горгија, родом из Леонције у Сицилији, дошао је о пелопонезком рату (у години 427 пре Христа) у Атину, да заступа ствар своје вароши, коју је Сиракуза притешњавала; живео је тамо дуже времена кад је свој посао сретно свршио, а доцније у Тесалији, где је од прилике у исто време умрьо кад и Сократ. Плато, подсмевајући се, често спомиње његово величање; таке су му биле и

беседе, којима је ишао на то да заслепи слушаоце појетичком лепотом, китњастим метафорама (то су изрази у фигурама), ковањем необичних речи и млогим донде непознатим фигурама у говору. Као филозоф придружавао се Елејцима, а поименце Зенону, узимајући за основ њихов дијалектички шематизам, за доказ, да у опште ничега нема, или ако би и било каквог бића, да се оно неби могло сазнати, или ако би се то и могло, да се неби могло саобштити. Његов спис имао је по томе чудноват наслов „о оном што непостоји, или о природи.“

Доцнији Софисти далеко су надмашали у својим последицама, с неописаном дрзкошћу, Горгија и Протагора. Они су били понајвише неки слободњаци, кои су потлачили земаљску религију, законе и обичаје. Особито се овде могу споменути *Критија, тиран, Пол* и *Тразимах.* Оба последња изричали су често право јачега као закон природе, намиривање чуства без сваког обзира као природно право јачега, и увођење ограничавајућих закона као лукаво измишљање слабијега; а Критија, најдаровитији али најсвирепији између тридесет тирана, казао је у једном спеву, да су веру у богове измислили лукави државници.

Бољег карактера био је *Хипија* из Елиса, полихистор, премда и он није заостајао за другима што се тиче жудње за сјајношћу и поносним говором, а нарочито *Продик,* према коме се обично мудрост других мерила с изразом: „мудрији је од Продика“, и о коме и сам Плато, па и Аристофан, неговоре без поштовања. Особито су била позната у

старо време његова паренетска (свѣтујућа) предавања о избору пута за живот, (Ксенофонтове знаменитости II, 1), о спољашњим добрима и како их треба уживати, о животу и смрти и т. д. То су беседе, у којима се огледа његово разчишћено, морално осећање и дубоко суђење о животу, премда заостаје иза Сократа, што се тиче вишега моралног и научног живота. Доцнији Софисти, као што су означени у Платоновом *Евтидему*, поиизили су се до најпростије лакрдије и најгадније жудње за користима; они су показали своју дијалектичку вештину у неким образцима за варљива и ватајућа закључења.

6. Прелазак Сократу и значај следећег периода.

Умесно је код Софиста начело субјективности, самосвести (то јест захтевање, да све што човек има признати, мора се у његовој свести показати као умно), а неумесно је схватање те субјективности као најпре само коначне, емпиријске, саможиве субјективности, (то јест да моја случајна воља и мишлење могу пресудити о томе шта је умно); умесно је што су поставили начело слободе, а неумесно је што су на врх поставили случајну вољу и представу човека. А да се начело слободе и самосвести у истини изврши, да се с оним истим средствима рефлексије, са којима су софисти умели само разоравати, постигне истинити свет објективног мишлења, нека по себи постојећа садржина, да се у место емпиријске субјективности постави абсолутна или идејална субјективност, објективна воља и умно мишлење, — то је био задатак *Сократа*, који је он

на себе узео и решио га. Да се у место емпиријске субјективности абсолутна или идејална субјективност за начело постави, то ће рећи: да је истинита размера свију ствари не моје, овога појединог лица, мнење, произвољност и воља, и да није стало до моје или ма кога другог емпиријског субјекта воље и произвољности, те да се зна шта је истина, право, добро, него да о томе свагда треба да решава моје мишлење, али моје мишлење, које је оно што је умно у мени; но моје мишлење, мој ум није нешто што мени специјално припада, него нешто што је опште свима умним створењима, нешто опште, и у колико се ја владам као умно створење које мисли, моја је субјективност општа. А кад човек као умно створење има свести, да се оно, што он држи као право, као дужност, као добро, зло, не само њему чини као такво, него и сваком умном створењу, онда његово мишлење има значај општности, онда свеопште важи, једном речи онда је оно нешто стварно, објективно. Ово је (противно софистици) гледиште Сократа, и по томе с њиме почиње филозофија *објективног мишлења*. Сократ је, противно софистима, учинио, да се мислећи човек, по сопственом побуђењу, научи исто онако судити и радити, као што је то иначе живот обичном човеку безсвесно уливао. Да је истина човек мерило свега, али човек као умно, мислеће створење, — то је основна Сократова мисао, и по томе је она позитивна допуна софистичког начела.

Са Сократом почиње се друго време грчке филозофије. Она се разводи у три филозофијске главне

системе, којих основачи, стојећи међу собом у свези као учитељи и ученици, јесу: *Сократ, Платон, Аристотел.*

§ 12.

Сократ.

1. Његова личност.

У Сократу појављује се ново филозофијско начело као лично увиђање. Његово умовање сасвим је лична радња, код њега се неможе одвајати живот од науке. По томе опширно разлагање његове филозофије, у главном је биографија, опис живота, и што *Ксенофон* говори о науци (доктрини) Сократовој, само су Сократове мисли, које се изказују у каквом случајном разговору. Као такову древну образујућу личност, поименце је Платон схватио свог учитеља.

Сократ се родио у години 469 пре Христа, био је син *Софрониска,* ликорезца, и *Фенарете,* бабице. Отац га је у његовој младости упућивао резању ликова, и кажу да у томе није био невешт; још *Паузанија* виђао је у *Акрополу* три штатуе одевених грација, што се држало да је Сократов рад. У осталом мало се шта зна о томе где се и чему Сократ учио. Користио се учењем код Продика и свирца *Дамона,* но ни у каквој личној свези није био са правим филозофима, који су били славни пре њега или у његово доба. Сам је собом постао оно што је био, и баш због тога он је учинио главни обрт у старој филозофији. Неки веле да је Сократ био ученик Анаксагоре или физика Архелаоса; но

за оно прво доказало се да није истина, а друго није вероватно. Друге прилике за учење, осим оних које је имао у месту свог рођења, нигда није ни тражио. Нигда није излазио из Атине, осим приликом једног свечаног путовања и одлазка на војну, и то у *Потидеу*, *Делион* и *Амфипол*.

Кад је Сократ почео младиће учити, незна се управо, јер није познато време делфиског оракула (који га је огласио да је најмудрији човек); судећи по првом представљању Аристофанових облака, што се догодило у 423-ој години, могли би узети да је то од прилике тада било. У предањима Сократоваца, о њему се прича свагда као о старијем човеку или старцу. Начин његовог обучавања био је слободан без сваке принуде, онако као што се обично свет разговара. Почињао је с оним, што је најближе било око њега, узимао је нужне примере и доказе из свакидашњег живота, (та он говори скоро свагда само о магарцима, ковачима, чизмарима и бојадијама, — тако су му пребацивали његови савременици), сасвим противно хвали и разметању Софиста. Тако га налазимо на тржишту, у гимназијама, радионицама где се од јутра до мрака забавља, с младићима, млађим и старијим људима разговара о цели и задатку живота, да их увери да ништа незнају, те да у њима пробуди дремајући нагон знању. У свакој човечијој тежњи, тицала се она опште ствари или кућног живота или привреде, знања или вештине, умео је он наћи повода да подстакне истинито познање и морално смишљање, ма да му намера често и није за руком

излазила, него су га исмевали и с мржњом и неблагодарношћу награђивали га. Но њега је водило племенито убеђење, да се основна поправка државе мора почети ваљаним васпитавањем младежи, и он је до краја живота остао веран избраном позиву. Као прави Грк он сам о себи казује да је веома ревностан еротик (који пева песме љубави); а Грк је и у томе, што је код њега, према слободним одношајима пријатељства, породични живот сасвим забачен. Нигди непоказује он много пажње својој жени и својој деци; његова жена *Ксантиша* разглашена је као зла жена (ма да се у томе много и претерује), па се по томе може мислити да им је брачни живот имао неповољности.

Сви летописци лепо говоре о Сократу и као човеку и практичком мудрацу. „Он је био“, — вели о њему Ксенофон, — „тако побожан, да ништа није радио без савета богова, тако праведан, да никад никога ни у чему није увредио, толико је собом владао, да нигда није предузимао оно што је пријатно у место онога што је добро, био је толико разуман да нигда није погрешио у суђењу о ономе што је добро или зло“; на кратко рећи, „он је био и најбољи и најсретнији човек, каквог је само могло бити.“ (Ксенофон. Знаменит. I, 1, 11. IV, 8, 11). Због сретнога и лепог сједињења свију црта карактера, и по томе због свога свестраног усавршења, његова је личност свакога привлачила. Најизредније карактерише га у овој свестраној врлини, у овој снаги, што је најпротивнија својства у сагласну свезу доводио, те се у победној узвишености над

човечијом слабошћу показује као подпуни оригинал, као што се то излаже у сјајној похвалној беседи *Алцибијада* у Платоновој „гозби.“ И у простом и умереном Ксенофоновом разлагању налазимо у Сократу свуда класичку слику, човека од најфинијег друштвеног изображења, удаљена од сваке тамне, мучне асцезе (то су строги прописи како се треба владати), налазимо мужа одважна и на бојном пољу и при гозби, који се при свој смишљености и победи себе самог слободно креће, и тако представља подпуну слику најсретнијег атинског доба, скромни и тихи образац истинито човечијих добродетељи и врлина. Значајно је код Сократа оно нешто „демонско, (духовно“), за које је говорио да је у њему; он је држао да му неки унутрашњи божији глас пророкује срећу и несрећу, успех и неуспех у делима, да га опомиње о овом или оном; то је био фини нагон унапред осећања у души која чисто и јасно у живот прозире, која свуда, па и у најличнијим стварима унапред осећа, и ништа није могло бити неумесније од тежње његових тужилаца, да му ту демонију сматрају као одрицање државних богова, као покушај да уведе нова божанства. Истина на томе се оснивало, што је код Сократа тај оракул унутрашње слутње настао у место доондашње врачбине, које је напредак неком унутрашњем личном самоопредељавању, а које је било страно старом грчком животу; но тај напредак није био код њега вољан. Он се још држао старе вере у неку вишу судбу, није се противио владајућим мислима, па зато се Сократ није либио од

народне религије, премда је ова код њега имала више филозофијски облик вере у неку вишу умност (интелигенцију), која у васиљени све уређује.

2. Сократ и Аристофан.

На сву прилику Сократ је својом личношћу рано на глас изишао. И сама његова спољашност падала је у очи. Нос му је био повијен па затубаст, очи избуљене, глава ћелава, поред тога био је трбушат, носио се сиромашки и ишао је босоног и чешће је у ходу застајивао. По свему томе нетреба се чудити, што је атинска комедија имала посла са таком личношћу. А код Аристофана нетреба још нешто заборавити. Аристофан је био веома одан старом добром времену и одушевљено хвалио је старе земаљске обичаје и установе. Била му је главна тежња, да у свом народу непрестано буди и јача жудњу за тим добрим старим временом; зато је јако мрзио на новачење у политици, вештинама и у филозофији, и на просвету која је ишла упоред са демократијом. Због тога је Аристофан исмевао Клеона демагогу у делу названом „витезови“, Еврипида у „жабама“, Сократа као софисту у „облацима“. Сократ се чинио Аристофану као представник мниме филозофије, да је у науци опасан исто онако као што је у политици опасна странка, која хоће да обара све што је застарело. И тако је главна мисао у „облацима“, да Сократа изложи јавном презрењу као софисту, као носиоца безкорисне, тобож лењиве мудрости, којом се квари младеж, нарави и обичаји. По томе могао би ко извињавати побуђења Ари-

стофанова са неког као наравственог погледа, али их нико неможе оправдати. — У опште цела политичка и душевна тежња Аристофана основана је на рђавом разумевању историјског развитка. Оно добро старо време, као што га он представља, само је уображење. Као што је немогуће да одрасли човек природним путем опет постане дете, исто је тако немогуће простоту и наравственост, у којој се који народ налази у добу детињства, силом пренети у оно време, кад је природно стање одавно престало. Ту немогућност засведочава и сам Аристофан, кад у бесној ћуди са циничким ругањем исмева сву божију и човечију власт и тиме доказује, да се и он удалио од домаће наравствености, па да је и он чедо свог времена.

3. Сократа осуде.

Тежњу Сократову узимали су да је она иста која је била код софиста, па због тога, и што су тобож желели да опет поврате стару чистоту нарави, Сократ је после двадесет и четири године пао као жртва. Пошто је млого година у Атини живео и по свом обичају радио, кад је престао пелопонезки рат и насилна влада тридесет тирана минула, кад је демократија опет била установљена, кад му је било седамдесет година, позову га на суд: *Мелит*, један млади песник, *Анит*, један демагога, и *Ликон*, неки говорник. Ово су била три у сваком погледу незнатна човека, но као да нису то учинили из личног непријатељства. Они су оптужили Сократа да непризнаје земаљске богове, да

уводи нека нова божанства и да квари младеж. Због тога су осудили Сократа. Нехтевши бегати из тамнице, испио је пеар са кукутом у 399. години пре Христа, пошто је по неком удесном случају имао прилику да тридесет дана у затвору проведе са својим ученицима.

Прва точка тужбе против њега гласила је, да је поступао као оно софисти, и да је његова наука и његов рад имао онај за државу опасан значај којим су софисти већ толико зла у земљи проузроковали Све те точке тужбе, премда су очевидно основане на рђавом разумевању, показују то: да је Аристофан у лицу Сократа имао на уму софисте. Због оног заблуђивања младежи, увођења нових нарави, због новог начина образовања и васпитавања, окривљавали су софисте, као што је и један од она три тужиоца, по имену Анит, у Платоновом Менон-у, устао као огорчени непријатељ софиста и њиховог начина васпитавања. А што се тиче одрицања народних богова: већ је Протагора пре тога био тужен због тога, па је морао бегати из Атине. На пет година после смрти Сократове, држао је за нужно Ксенофон, који није био при том суђењу, да своје тако зване знаменитости пише у обрану свог учитеља: тако јако била је укорењена и разпростртa предрасуда против Сократа.

Но осим тога било је још једно, по свој прилици одсудно побуђење, а то је политичко. Сократ није био аристократ, али је био тако постојана карактера, да није хтео и могао попуштати ћудима суверене гомиле народа, и био је толико убеђен да треба законито и умно управљати државним по-

словима, да се није могао пријатељити са онаком демократијом каква је тада била у Атини. По свом начину живота, Сократ се чинио да је рђав грађанин. Он се нигда није бавио са државним пословима, осим што је једанпут као настојник Притана, имао јавни карактер, па и ту се није могао сложити са вољом народа и тамошњих власника. (Плат. Апол. стр. 32. Ксенофон. Знаменитости I, 1, 18). Први пут у свом животу стао је на говорницу у својој седамдесетој години, кад су га оптужили (Плат. Апол. стр. 17). Томе треба придодати, да је Сократ говорио да само они могу државом управљати који то разуму, да је кудио начин који је у Атини постојао да се званичници бирају коцком, да је шпартанску државу предпостављао атинској; а подозревали су на њега и због тога што је био у пријатељству са тадашњим поглавицама олигархијске странке (олигархија је где влада мало људи) (Ксенофон. Знаменитости I, 2, 9 и даље.) Између других људи, који су били за олигархију, а мислили су као Шпартанци, био је поименце и Критија, један од познате тридесеторице, који је био његов ученик, а осим тога и Алцибијад; — то су два човека који су онолико зла нанели атинском народу. Кад се даље зна, да су двојица од његових тужилаца били знатни људи демократске странке, даље да су му судије били они, који су побегли од оних тридесет, и после оборили олигархијску владу, онда нам је тим јасније, зашто је Сократ био осуђен, које се тим лакше могло догодити, што се и тако чинило да су млого којешта имали против њега

Што се онако брзо против Сократа поступало, неможе нам бити чудно, кад помислимо да је то било код нараштаја, који је порастао у пелопонезком рату, и код народа, који је исто онако био брз да што учини као што се лако због тога и кајао. Кад расудимо, да Сократ није хтео тражити прибежишта обичним средствима и формама, које се догађа код оних, који су оптужени, нити је хтео да побуди сажалење код народа жалбом и ласкањем, него је на против, у поносној свести своје невиности, пркосио судијама, — онда се морамо пре томе чудити, што је његова осуда изишла само већином 3—6 гласова. Па још и тада могао је избећи смртну казну, да се хтео покорити гласу сувереног народа, што се тиче одредбе казни. А кад се он сам није хтео оценити (то ће рећи, није хтео према оној казни, коју су тражили његови тужиоци, предложити какву другу, дакле у овом случају новчану казну), јер би то значило, да признаје да је крив, то је такво понашање осуђенога морало тако узпламтити духове, да се може објаснити, зашто су осамдесет судија, који су пре казали да је прав, сада гласали за његову смрт. Тако се жалосно свршила тужба, којом су можда ишли само на то, да понизе Филозофа, и да га принуде да призна надлежност и величанство народа. Но доцније су се Атињани тешко кајали због оваког поступка према Сократу.

4. Извори Сократове филозофије.

Позната је стара препирка о томе, да ли је Ксенофон или Плато историјски верније и точ-

није изнео слику Сократа, и који се од те двојице може сматрати као извор Сократове философије. То питање решава се све више у корист Ксенофона. Истина и у старије и у новије доба гледали су неки да Ксенофонове знаменитости доведу у подозрење као плитки и недовољни извор, јер њихова проста и нешпекулативна садржина невиди се да је довољно оценила онаки преокрет у духовном царству, какав се приписује Сократу, оно светило којим је име Сократа у историји означено, и задатак, какав му Плато намењује. А осим тога Ксенофонове знаменитости иду пре свега на одбрану, и њихова одбрана нетиче се толико философа колико човека; а на последку држало се о њима, да су ишле на то, да оно што је философијско доведу на нефилозофијски појам простог разума. Разликовали су дакле неког ексотеричног и есотеричног (у науци непосвећеног и посвећеног) Сократа, узимајући онога из Ксенофона, а овога из Платона. Но предпостављање Платона Ксенофону прво нема за себе историјског права, у колико Ксенофон хоће да је писац историје и излази на среду са историјском достоверношћу; а Плато се на против само на мало места изреком издаје да историјски приповеда, нити све друго, што он вели да је Сократ говорио, наводи да је чуо из уста Сократових, дакле нема историјског основа, да се Плато у том погледу предпоставља Ксенофону.

Што се Ксенофон тако у овом погледу забацује, оснива се друго већином на погрешном представљању, као да је Сократ имао какву шпекулативну фило-

зофију, даље на историјском непознавању положаја и филозофијског значаја Сократовог. Није било праве Сократове науке, него само Сократовог живота: па тиме се и објашњавају разни правци његових ученика.

5. *Општи значај Сократовог мудровања.*

Сократово мудровање опредељено је противношћу нешто према предходној филозофији, а нешто према софистики.

Филозофија што је постојала пре Сократа, у главном занимала се испитивањем природе. Са Сократом обрће се дух први пут себи самом, својој сопственој суштини, но он то чини најнепосреднијим начином, јер се схвата као радећи, као нравствени дух. Мудровање Сократа било је само етичко, оно је само испитивање о добродетељи, тако искључно и једнострано, да се оно, као што обично свагда тако бива кад се какво начело појави, показује као презирање дојакошње тежње, природне филозофије и математике. Све сматрајући са погледа непосредног нравственог унапређивања, налазио је Сократ да је „неумна“ природа тако мало достојна изучавања, да је он њу схватао просто телеологијски само као спољашње средство за спољашње цели: шта више он неиде, као што говори Плато у Федру, да се шета због тога, јер се од дрва и од поља неможе ничем научити. Као цигли, човека достојни, задатак, као основа свега мудровања чинило му се да је *познавање себе самог,* оно делфијско *„γνῶθι σαυτόν!“* Сво друго познавање Сократ је огласио да је од тако малог значења и

важности, да се намерно хвалио „својим незнањем“ и да је говорио, да он друге људе само у томе надмаша, *„што зна да ништа незна.“* (Плат. Ап. стр. 21. 23).

Друга је страна Сократове филозофије, што је она противна филозофији оног времена. Његов је задатак могао ту бити само тај, да софистику, постављајући се на равно с њом поље, савлада њеним сопственим начелом. Сократ је имао у опште оно исто гледиште као и софисти. Млога његова потврђивања, имено изрази, да нико хотимице неправо нечини, и кад би ко хотимице лагао или иначе неправо чинио, да би бољи био, него онај, који тако ради нехотице, на први поглед чине се као да су сасвим софистички: виша основна мисао софистике, да сваки наравствени рад мора бити и свестан рад, и Сократова је. Софисти дали су себи задатак, да субјективним мишлењем збркају и растуре сва стална определења, да немогућим учине сва објективна мерила; а Сократ је признао мишлење као радњу општу, слободну, објективну мисао као меру свију ствари, и по томе довео је наравствене дужности и сваки наравствени рад, у место мнења и произвољности појединог човека, млого више до истинитог познавања и суштине духа. Идејом познавања упућиван тежио је да мишлењем утврди нешто стално, што независи од произвољности појединог човека, да утврди неку појмљену објективност, као безусловна наравствена определења света. Хегл казује то овако: Сократ је у место наравствености хтео да постави морал-

ност. Хегл разликује моралност као свесно праведно делање, које се оснива на размишљању (рефлексији) и наравственим начелима, од наравствености, као просте у пола свесне добродетељи, која постаје кад се упражњавају постојеће нарави. Ова етичка Сократова тежња имала је као логичку предпоставку определење појмова, метод како се праве појмови. Сократ се непрестано старао, тако прича Ксенофон (Знаменитости IV, 6, 1), да изнађе „узрок или оно шта је свака ствар“, а Аристотел изреком каже (Метафизика. XII, 4) да Сократ има две заслуге, прва му је, вели, због метода индукције (увођења), а друга због дефиниција (определења) појму сходних, што је обоје темељ науци. Како то обоје стоји у свези са Сократовим начелом, одма ћемо видети.

6. Сократов метод.

При Сократовом методу мора се, противно ономе што се данас зове метод, имати на уму, да је он код Сократа до свести дошао, не као такав, одлучен од сваке конкретне (стварне) садржине, него је то било непосредно срасло с начином његовог умовања, чиме се није ишло на то да се изкаже каква система, него да се човек спреми за филозофијско мишлење и живот. Тај метод само је субјективна техника његовог педагогијског поступања, неки особити начин његовог филозофијског живота у обхођењу с људима.

Сократов метод има две стране, негативну и позитивну. Као она негативна позната је Сократова

иронија. Филозоф се чини као да ништа незна, и као да се хоће чему да научи од оних, с којима се упушта у разговор; но он тиме у противуречност доводи оно мнимо знање других непрестаним испитивањем, и неочекиваним доследностима, које се тиме показују. Тада види онај, с ким се мудрац разговара, да незна оно што је мислио да зна, па неверује више својим предпоставкама и представама. „Оно што смо знали, опровргло се“, — било је обична последица таквих разговора.

По томе, из Сократовог метода следовало би да човек увиђа да ништа незна, као што млоги Ксенофонови и Платонови дијалози (разговори) и застају при тој одричној последици. Но ту има још нешто, чиме иронија губи привидност негативности.

Позитивна је страна Сократовог метода *Меевтика* (вештиа у бабичењу). Сократ је себе упоређивао са својом матером *Фенаретом,* која је била бабица, јер вели, он сам није био кадар мисли порађати, него другима помагати да их рађају, и да се празне мисли разликују од оних, које су садржином богате (Плат. Теет. стр. 149). Овом вештином долазило се до тога, да је филозоф ономе, с киме се разговарао, непрестаним питањем, разграњавањем његових представа, умео помоћи, да дође до нових мисли, за које пређе није знао. Главна помоћ у томе био је метод индукције, или начин којим се представе воде појму. То ће рећи, филозоф је излазио најпре с каквим појединим догађајем, и с тиме везивао најобичније

представе, па узимајући у помоћ свакидашње појаве, умео је тиме, (оно што је појединo међу собом упоређујући, и тако одвајући оно што је случајно од онога што је суштаствено), до свести довести општу истину, опште определење, умео је појмове правити. Да би, на прилику, изнашао појам правде или јунаштва, излазио је с разним појединим примерима правде, јунаштва, и из њих је вадио општу суштину, појам тих добродетељи. Из тога се види да је Сократова индукција тежила опредељавању, које је појму одговарало. Ја опредељавам какав појам, кад развијам његову суштину, његову садржину, оно његово „*шта.*“ Опредељавам појам правде, кад постављам оно што је опште, логичко јединство његових разних начина појава. Одовуд је Сократ почињао. Сократ је држао да је задатак филозофије „да се испита суштина добродетељи“, — говори Аристотел (Еуд. Ет. I. 5.) — па због тога је истраживао, шта је правда а шта јунаштво, јер је сваку добродетељ држао за неко знање. У каквој је свези овај његов метод опредељавања или стварања и образовања појмова био са његовим практичким тежњама, може се отуд лако увидети. Само због тога ишао је он појму сваке појединe добродетељи, н. пр. правде, јер је био убеђен, да је чисто познавање тог појма, најпоузданији вођа и за сваки појединi случај, за сваки наравствени одношај. Свако наравствено делање, мислио је он, мора произлазити из појма као нешто свесно.

По томе Сократов метод може се означити као виртуозност (савршена вештина), да се из извесног

збира даних појединих појава једнаке врсте, путем индукције нађе оно опште, које им служи за основ, да се нађе њихово логичко јединство. Овај метод предпоставља да се суштина ствари схвата у мишлењу, да је појам право биће ствари. Из тога се види, да је Платонова наука о идејама само остварење тог метода, који се код Сократа тек само појављује као субјективна способност. Платонове идеје само су Сократови општи појмови, постављени као стварна појединa бића. Зато Аристотел (Метаф. XIII, 4) умесно опредељава одношај Сократовог метода и Платонове науке о идејама, овим речима: „Сократ није постављао опште појмове као раздвојене појединe суштине, него је Плато то чинио, називајући те појединe суштине идејама.

7. Сократова наука о добродетељи.

Цигли позитивни научни став Сократа овај је: да је добродетељ знање, мудрост, увиђање, то ће рећи радња, која произлази из јасног познавања појама о оном, о чему се ради, т. ј. из познавања цели, средства и услова свагдашње радње. По томе, добродетељ није само урођена или механички прибављена моћ и способност. Радити што без увиђања противуречност је, која поништава саму радњу; кад што радимо увиђавно, то поуздано води цели. По томе, ништа неможе бити добро што бива без увиђања, и опет ништа неможе бити рђаво, што бива с увиђањем; само кад нема увиђања, то гони човека рђавим делима. Отуда даље извире основ, да нико драговољно није рђав, да су они који су рђави,

против своје воље рђави, да је онај који хотимице неправду чини, бољи од онога који то чини нехотице, јер у последњем случају кад нема истинитог знања у опште, нема ни добродетељи, а у првом добродетељ би била повређена само прелазно. Сократ је говорио, да когод неможе знати оно што је добро, а да га одма и неврши. Он није сматрао, као Софисти, оно што је добро као неки произвољни закон, него као нешто од чега безусловно зависи срећа како појединих људи тако и читавог човечијег друштва, јер само има појмљене радње; и по томе Сократу чинило се као логичка противуречност, да човек, који тражи своју срећу, уједно је са знањем одбија од себе. Зато, по Сократу, из познавања онога што је добро, по самој потреби следује и добро дело, исто онако као што у расуђивању предњи ставови (премисе) доводе логичку доследност. Логичка доследност оног става, да је добродетељ знање, јест јединство и једнакост свију добродетељи, у колико је увиђање, од кога зависи истинита радња, свуда, ма се на који предмет односило, једно и исто, па се у животу науком и упражњавањем може постићи.

Са та три става, у којима се изказује све оно што се може назвати Сократова философија, Сократ је положио темељ научном обрађивању нравствене науке, која почиње тек од њега. Но то је само темељ. Јер он није покушавао да своје начело изведе у појединости, нити да постави конкретну нравствену науку, него је често, као што је био обичај код старих, само упућивао на државне за-

коне и на неписане законе општег наравственог поредка, а не ретко је, да би подкрепио своја етичка правила, упућивао на поједине користи и полезне последице добродетељи, где нимало нема каквог строжијег научног правца. Премда је Сократ обвезаност човека према добродетељи налазио у томе, што човек као умно и за познавање способно створење, у опште треба да ради цели-сходно, са умним увиђањем, ако неће да се понизи испод свог достојанства, то је опет он у томе стајао на точки свог времена, схватајући уједно добродетељ као пут, којим се могу остварити извесне цели, среће, радости живота, моћи и части. Те цели он је сматрао као дате изкуством, и није их опет сабирао у неку вишу укупну цел. Он је, што се лично њега тиче, највећу срећу полагао у томе: да се узвиси над чуствени жељама и страстима, да нема којекаквих потреба, јер овако стање доводи човека најближе богу, да је душа у непрестаном спокојству из кога је неможе ништа извести, да смо свесни своје неослабљене снаге и свестране чврстоће и вредноће духа. Овим је Сократ уједначио појмове добродетељи и среће. Но он то није изрекао као какво опште начело него као појединo лично; и он је сам, по начину старих филозофа, тако схватао, па се није могао одвојити од постојећих (конкретних) цели живота и њих жртвовати свом личном идејалу блаженства.

§ 13.

Несавршени Сократовци.

1. Како они стоје према Сократу.

Смрт Сократова преобразила је сократски живот у нешто опште образујуће, које је у различним правцима радило као одушевљавајуће начело. То схватање Сократа као неки образујући тип јест општи значај непосредне Сократове школе. Отуда што нека светска (универзална) цел мора човека опредељавати, показује се као нужна последица Сократовог начела, да човек треба мишљењем да даје свом раду јединство и правило. Но почем није било по системи изведене Сократове науке, којом би се могло ближе одговорити на питање у чему се састоји та цел, него је само постајао многострани Сократов живот као завршен, то је све зависило од личног Сократовог схватања, па наравно да се није чудити, што се то Сократово лично схватање код разних људи разно толковало. Сократ је имао много ученика, но није имао своје школе. Три су правца у Сократовом духу, који су постали историјски, а то су: правац Антистена, или правац *цинички*, правац *Аристипа* или *киренејски* и *Еуклидов* или *мегарски;* — то су три начина схватања, од којих је истина сваки саставни део Сократовог карактера, но од којих сваки оно, што је код учитеља доведено до сагласног јединства, разтрза на само поједине елементе мисли изриче као праву суштину. Зато је све то једнострано и погрешно представљало Сократа. Но у томе није само кривица

споменутих ученика сократових: шта више они и од своје стране сведоче, почем је Аристип био принуђен научно теоријски повратити се Протагори, а Евклид метафизички Елејцима, да је сократова филозофија неразвијена, неметодична и субјективног значаја, и ти ученици сократови у својим недостатцима и једностраностима обелодањују само прворобитне недостатке у науци учитељевој.

2. *Антистен и Циници.*

Учитељу најближе стоји *Антистен*, као по слову строги приврженик његове науке и као ревносни, груби последовач његових поступака. *Антистен* који је пређе био ученик *Горгијев* и после учитељ софистике, придружио се Сократу, по свој прилици у својој старости, но онда као нераздвојан друг, а кад је Сократ умрьо, основао је школу гимназију, у *Циносаргу*, одкуда су његови учеиици и присталице доцније добили име *Циници* (неки веле да су тако названи по начину њиховог живота). Наука Антистенова само је одлучни израз за сократов идејал добродетељи. И он је, као и Сократ, сматрао добродетељни живот као крајњу цел човека, као нешто потребно, које је по себи довољно за срећу и блаженство, а добродетељ сматрао је као увиђање или науку, и по томе као нешто што се може научити и то као једино; но идејал добродетељи, као што га он види нацртан у лицу Сократа, састоји се по његовом мишлењу само у немању потреба, (и у својој сиољашњости, носећи штап и торбу, он је представљао просијака), дакле у за-

немарењу свију других духовних интереса. Код њега је добродетељ само избегавање зла, то јест насладе и жеља, које нас привезује потребама и уживању; за добродетељ дакле нетреба дијалектичког доказивања, него само сократове јачине: мудрац је, као што вели Антистен, сам себи довољан, „он независи ни од чега, равнодушан је према браку, породици и државном заједничком животу, према богатству, части и уживању.“ У овоме више одричућем неголи полажућем идејалу Антистена нема нимало онога лепог човечанства и свестране пријемљивости сократове, па ни развитка плодних дијалектичких елемената, које налазимо у учитељевој философији. А доцнији Циници пали су још у веће неуважавање сваке науке, и презирање свију јавно важећих нарави, које је бестидна накарада сократовог духа. Такав је поименце био *Дијоген из Синопе*, ученик Антистенов, који је једини код њега остао, јер је учитељ све друге отерао. У ценењу добродетељи и философије, сачували су ови Циници, (које су згодно назвали капуцинима грчког света), спомен првобитне сократове философије, но они су тражили добродетељ и на краћем путу, у природном животу да одрже подпуну независност, да немају никаквих потреба, да се одреку сваке вештине и науке, као и у опште свију опредељених цели. Они су говорили да мудрац нема никаквих потреба и жеља, да је без погрешака, да није везан за грађанске законе и нарави, па да је раван блаженим боговима. Дијоген је говорио, да су богови одредили лак начин живота

оном човеку, који је кадар да се ограничи само на оно што је преко нужно, и ову праву филозофију да може постићи сваки издржањем и самопрегоревањем. — Код ове просијачине нестаје филозофије. Оно што се говори о Дијогену, само су приче и подсмевке. Из тога видимо, како се етика циничке школе губи у посве одричућим изразима. Последица је тога, да првобитни Сократов појам о добродетељи није имао полажуће садржине и разгранатог извршења. Циници су негативна страна сократове филозофије.

3. Аристип и Ciренајци.

Аристипа из Цирене до смрти сократове бројали су међу његове привржснике; а Аристотел га сматра за софисту, јер је учио за плату. Још Ксенофон прича о Аристипу, да је веома тежио за наслађом и задовољством. Позната је била у старом времену његова вештина у животу, којом се умео наћи у свима околностима. Он је познавао људе, и у свима околностима умео је наћи себи уживања у благовању и раскошлуку. У друштву са блудницама и тиранима, удаљен од државних послова, да неби ни од кога зависио, највише бавећи се у туђини, како би се отргао свију веза, гледао је да изведе оно начело: да нетреба себе подчињавати околностима, него да ове треба удешавати према себи. Ма да таком човеку неприличи име сократовца, опет нетреба превидити оне точке, по којима може у свезу доћи са својим учитељем.

Сократ је сматрао добродетељ и блаженство за највишу цел човека; он је истина идеју нравственог рада сасвим пресудно у важности одржао, но почем је он њу поставио само у неразвијеној одлучној форми, опет је у даном случају обвезаност нравственог закона умео основати само еудемонистично, управљајући се према користима нравствености. Ову је страну Аристип за себе изабрао и за начело узео, почем је насладу и задовољство огласио као крајњу цел живота, као највише добро. Но то задовољство, као што га схвата Аристип, само је појединo, садашње, телесно осећање задовољства, а не блаженство као стање које обузима цео живот. Такође нема, по Аристипу никаквих, задовољству противних нравствених ограничења и обвезаности, ништа није рђаво, срамно, безбожно, што прибавља насладу и задовољство; што је год овоме противно, само је мнење и предрасуда (као и код Софиста). Али почем Аристип, као средство да се постигне и одржи задовољство, препоручује увиђања, владање собом и умереност, снагу, да нас неовлада појединo уживање, у опште развијање и усавршавање духа; то он тиме показује, да се сократов дух у њему није сасвим угасио, и да заслужује име псеудосократовца, као што га филозоф *Шлајермахер* и назива.

Други из киренајске школе, као што су *Теодор, Хегезија, Аникери,* могу се овде само у кратко споменути. Даљи развитак ове школе обрће се само око тога да се ближе определи наслада и задовољство за којим тежимо, т. ј. да ли је оно само

магновено осећање удовољства или нешто што траје, да ли га треба сматрати као нешто духовно или телесно, као нешто позитивно или негативно, то јест само као неосећање боље и туге. *Теодор* је говорио да је највише оно стање, кад нас одушевљава радост, која произлази из увиђања, из способности, да се у свима одношајима живота владамо цели-сходно и као слободни од предрасуда. *Хегезија* је мислио, да се неда постићи чист живот радости и задовољства, па зато да за тим и нетреба тежити; одбијање незадовољства са свом снагом духа, цел је мудраца као једино, што човеку остаје, почем је живот пун несрећа. А *Аникери* учио је: да се неда извршити уклањање од породице и друштва, него да је права цел, из рада црпети толико радости и задовољства, колико је могуће, па да треба пристати и на она могућа незадовољства која се догађају радећи за пријатеље и домовину, то јест он се старао да науку о задовољству опет изравна са изискивањима и потребама живота и одношаја, према којима је она била у противности, која се није дала измирити.

4. Евклид и Мегарејци.

Веза онога што је дијалектичко и етичко, значај је целокупне сократове школе, с том само разликом што је код једних етика служила дијалектики, а код других дијалектика етики. Оно прво може се поименце рећи за мегарску школу, о којој су још стари особито говорили, да је она као нека комбинација сократовског и елејског начела. Идеја

доброга на етичкој страни оно је, што је идеја бића на физичкој; то је био дакле само саображај елејске науке духу сократове. *Евклид* из Мегаре говорио је: само је оно добро (по себи истинито) што постоји, што је себи равно, што је једно собом самим; а све што се мења, што је различно, што се дели, што је оном добру противно, постоји само привидно. Но оно себи равно добро није чуствено, него само умно, сама истина, ум и то је за човека цигло благо. Доцније је учио мегарејац *Стилпо*, да је једина цел човека умност и наука, подпуна апатична равнодушност према свему оном што нема свезе са познавањем онога што је добро; ово је једностранa претераност тежње сократове за умним сматрањем ствари, чиме се долази до душевног спокојства, а то је само углађенији, више духован цинизам.

Више што незна се о Евклиду, па зато о томе и нећемо даље говорити.

Мегарска школа разплођавала се даље под разним вођама, но без животне снаге и без самосталног органичког развитка. Као што је Хедонизам (наука о наслади и задовољству киренајика) прешао у науку Епикурову, а цинизам у Стоју, тако је доцнија наука мегарске школе прешла у Скепсис. Њена лажна и ватајућа закључења, која су понајвише Зеновим начином била управљена на полемику (препирку) против чуствених представа и искуства, била су у старо време позната, и о њима се млого говорило.

5. Плато као савршени сократовац.

Дојакошњи покушаји да се на темељу сократове науке даље зида, остали су још с почетка неплодни и без успеха. Целог Сократа само је схватио и представио један од његових ученика, а то је Плато. Почињући са сократовом идејом познавања, Плато је расејана начела и зраке истине како свога учитеља тако и прећашњих филозофа скупио у један стожер, и филозофију довео до целине, развио до системе. Да је појам истинито биће, цигла дејствителност, ту реченицу имала је мегарска школа само одлучно, а и сам Сократ само као начело, он је појмљено познавање изрекао само као неко изискивање, а није га и даље развио: његово мудровање још није система, него тек само нагон филозофијском развитку појма и филозофијском методу; тек је Плато дошао до системског разложења и развитка по себи истинитих појмова, до света идеја.

Платонова је система остварени Сократ, измирење дојакошње филозофије.

§ 14.

Плато.

1. Платонов живот.

a., Његова младост.

Плато, син Ариста, из племените атијске породице, родио се у години 429 пре Христа. То је било онда кад је умрьо Перикал, друге онако несретне године Пелопонезког рата. Рођен у средишту грчке образованости и радиности, син старе племените породице, био је добро васпитан, премда,

осим незнатних имена његових учитеља, нема ближих извештаја о најранијој историји његовог образовања. Може нам се учинити као чудновато, да је сазревајући младић, у место политичког пута, изабрао усамљеност филозофијског живота, а могла га је мамити политика. Плато није ни једанпут као говорник изишао пред скупштину народну. Свет се већ био почео кварити, отаџбина му је већ политички трунула, а Плато је био толико поносит да није хтео тражити ничије милости. Био је више одан доризму него демократији, па због тога волео је одати се науци, него да као патријот у борби постане мученик својих политичких убеђења. Он је држао да је атинска држава већ пропала, па није хтео њеној неизбежној пропасти још једну жртву да принесе а без користи.

б., Године у којима се Плато учио.

Кад је било Платону 20 година дошао је Сократу и с њиме је провео 8 година. Осим неких нероватних прича, о томе ништа није ближе познато. У Ксенофоновим знаменитостима само се једанпут и то у кратко спомиње о томе, али тако, да се отуд може извести неки ближи одношај између учитеља и ученика. Сам Плато у својим разговорима није ништа оставио о своме личном односају према Сократу; само једанпут (Фед. стр. 59) спомиње да је он међу ближим сократовим пријатељима. Но какав је утицај имао Сократ на њега, како он у Сократу увиђа савршени изражај мудраца, како је не само у његовој науци, него и у његовом животу и раду нашао најплодније филозо-

фијске пуполке, какву је у опште важност за њега имала личност учитеља, о томе он у својим списима довољно сведочи тиме, што своју сопствену млого развијенију филозофијску систему излаже као да у његовим разговорима излази из уста његовог учитеља.

в., Године платоновог странствовања.

По смрти сократовој, 399. године пре Христа, у својој тридесетој години, остави Плато, у друштву са другим сократовцима, своје место рођења, плашећи се да у општем државном назадку и њега неснађе судба учитеља, и оде у Мегару свом старијем саученику *Евклиду,* који је основао мегарску школу, (упор. § 13 стр. 85). Он је донде био чист сократовац, а после како је живео са Мегарцима, који су сократову науку у нечем изменили, и њега су покренули даљем развитку. Доцније видећемо, у колико је његово задржавање у Мегари имало утицаја на развитак његове филозофије, а особито на дијалектичко основање његове науке о идејама. Читав период његове списатељске радње, читава томила његових разговора објашњава се духовним упливом бављења на том месту. Из Мегаре пропутовао је Плато Цирену, Мисир, Велику Грчку, Сицилију. У Великој Грчкој упознао се са Питагоровом филозофијом, која је у оно доба била у највећем цвету. Било му је од велике користи што се бавио међу Питагорцима: као човек постао је практичнији, добио је више воље животу; јавни живот и друштвени саобраћај већма га се тицао, а као филозоф добио је више научног полета. Трагови питагорове фило-

зофије повлаче се кроз цело последње време његове радње као писца. Особито чини се да се бављењем са Питагорцима јако ублажила његова одвратност према јавном и политичком животу. У првим његовим разговорима (Театет) има изражаја, да се филозофија нимало неслаже са јавним животом, а у доцнијим дијалозима, особито оном који се зове „република“ а и у оном „државник“, на који је питагорова наука већ имала утицаја, Плато се са љубављу бави и дејствителношћу, и онај познати израз његов „владаоци требало би да су филозофи“, врло је значајан за доцнији Платонов филозофијски правац.

Кад је Плато био у Сицилији, познао се са старијим *Дијонизијом* и са *Дијоном*. Наравно да се филозоф није могао слагати са тираном. Кажу да је Плато навукао на себе толики гњев тирана, да му је и сам живот био у опасности. — Пошто је од прилике десет година путовао, врати се Плато у Атину, кад му је било четрдесет година (389. или 388. године пре Христа).

г., Плато као поглавица Академије; године његовог учитељовања.

Кад се у домовину повратио, скупи Плато око себе гомилу ученика. Место, где је учио, била је академија, изван Атине, где је Плато имао башту коју је наследио од оца. Што се тиче спољашности његове школе, о томе нема скоро никаквих података. Његов живот протекао је редовно. И по други и трећи пут путовао је у Сицилију, где је међу тим на владу ступио млађи *Дионизије*. То друго и

треће платоново бављење у сиракузком двору, пуно је догађаја; оно нам показује филозофа у најразличнијим одношајима и положењима, која *Плутарх* описује у животу *Дијона*. Но за платонов филозофијски значај то је путовање само у толико од важности, што је он при томе, као што се вероватно види из свију околности, имао политичку цел, да тамо оствари свој морални и државни идејал, и да филозофијским образовањем новог владаоца, филозофију и владу сједини у једне руке, или бар да ма којим путем помоћу филозофије какву благодетну промену сицилијанског државног устава изврши у аристократском смислу. Но није у томе успео; околности за то нису биле удесне, и карактер младог Дијонизија, као једног од оних људи, који у свом половачењу истина теже за славом и одличијем, али нису способни ни за какав озбиљни предузетак, превари, по Дијоновом извештају, платонова о њему очекивања.

Што се тиче платоновог филозофијског рада у академији, ту нам у очи може пасти предругојачени положај филозофије према јавном животу. У место да Плато, као што је Сократ радио, о филозофији говори у друштвеним разговорима и свакидашњем животу, на сокацима и јавним местима, како се с ким деси, који би рад био да се упушта у филозофијски разговор, живео је Плато и радио, удаљавајући се од јавног живота, само за своје ученике. Сад се филозофија сматрала као система и системска форма држана је као нешто важно, па у толико и филозофија није више била народна, јер је почела

изискивати нека научна предходна знања, што је већ посао школе. Но опет је непрестано поштовано име филозофа и нарочито Платона толико, да су му, као што се прича, разне државе предлагале, да за њих састави законе, што је некима, као што се говори, и учинио. —

Платона је опкољавала гомила верних ученика, међу којима је било и жена у мушком оделу. Свуда су га одликовали. До последњег часа није попустила његова душевна снага и доживео је старост од осамдесет и једне године. У последњем добу живота као да су га сневеселила трвења и раздори, који су се појавили у његовој школи, чему је повода дао *Аристотел*. Једни кажу да га је смрт снашла у писању, а други веле да се то догодило после неке свадбе, а сви се слажу у томе, да је тако лако и мирно умрьо као да је заспао; то је било 347. године пре Христа. Тело су му сахранили у Керамику, недалеко од Академије.

2. Историја унутрашњег развитка платонове филозофије и платоновог рада као писца.

Платонова је филозофија права историја развитка, њу неможемо сматрати као нешто завршено, као свршену систему, према којој разни списи стоје као допуњавајући одломци; него су ти појединн списи много више степени оне унутрашње историје развитка, као оне штације које је филозоф прошао у свом филозофијском путовању. Ако хоћемо да о платоновим списима мислимо као што треба, то ваља имати на уму.

А поближе филозофијска радња Платона као писца дели се на три периода, који се у кронолошком или биографијском односају могу означити као период година учења, путовања и учитељовања, а према поглавитим спољним упливима и свезама, какве је кад имао, као период сократовски, хераклитско-елејски и питагорски, по садржини пак као период противсофистички етички, дијалектички или посредујући и системски.

У првом сократовском периоду, што се тиче филозофијског гледишта Плато се придржавао метода и главних начела Сократа. Тада се још није био упознао са старијим филозофијским испитивањима, а сократов начин мудровања не само да га није упућивао изучавању историјског развитка филозофије, него га је још од тога заплашавао. С тога се Плато у оно време ограничавао да аналитички испитује појмове, имено етичке, у чему је подражавао свом учитељу. Његов Сократ непоказује друго мишлење о животу или друго научно гледиште, него какво је, по Ксенофону, имао историјски Сократ. По томе су и његове тежње као и његових оног времена саученика, управљене особито практичкој мудрости. Цео тај период има значај још еклектичан (изборан) и протрептичан (саветујући). Разговори ове врсте иду, премда у духу сократове науке, највише на то, да се утврди извесност абсолутне садржине, објективна реалност (предметна стварност) онога што је добро.

Било би сасвим друкчије што се тиче историј-

ског развитка платонове науке, кад би умесно било мишлење неких новијих учених људи о платоновом „Федрусу.“ Да је то јест Федрус платоново најраније дело, то би показивало сасвиим друкчији развитак у платоновом образовању, него што то можемо предпоставити код сократова ученика. Наука овог разговора о преекзистенцији душе и њених од времена на време путовања и премештања, о сродству земаљске лепоте са небеском истином, појам еротике (чуствене љубави), питагорове ингредијенције (саставни делови), све то тако је удаљено од сократове науке, да би већину онога, што је Плато створио за време целе своје философијске радње, требало ставити у прво време његовог философијског развитка. Већ та невероватност, а и више других основа, говоре о томе да је тај дијалог доцније састављен. Остављајући на страну Федруса, платонов историјски развитак стоји поближе овако.

Најраније долазе (ако су истинити) мали разговори, у којима се говори о сократовим питањима и задатцима (темама) по сократовом начину. Тако испитује на прилику *Хармид* умереност, *Лизис* пријатељство, *Лах* јунаштво, мањи *Хипија* неправедно поступање намерно и хотимично, први Алцибијад наравствена и умна изискивања државника и т. д. Младићска незрелост ових разговора, употребљени позоришки начин, који са садржином нимало не стоји у свези, начин испитивања у коме нема задовољавајућег позитивног резултата, формално аналитичко обхођење са испитиваним појмовима, — све то потврђује да су они мањи дијалози први огледи.

Као права слика сократског периода може се узети *Протагора.* Он сву своју полемику управља против Софистике и при томе се највише занима са њеним спољашним понашањем, њеним уплива на савременике и са њеним методом учења, као противним сократовом методу, а неиде дубље до основа и филозофијског значаја саме њене науке; почем даље онде, где се упушта у оно што се ближе тиче филозофије, и изкључно се занима са сократовим појмом о добродетељи по његовим разним погледима, добродетељ сматра као знање и да се она може научити (упор. § 12, 7. стр. 77); — то он тиме најочевидније показује тежњу, значај и недостатке првог периода Платона као писца.

Трећи и највиши степен овог периода представља *Горгија,* кога је писао одма после сократове смрти. Уставши ту Плато против софистичког уједначавања (идентификовања) насладе и добродетељи, онога што је добро и пријатно, то ће рећи против потврђивања абсолутно наравствене релативности, он доказује, да оно што је добро, не само непроизлази од права јачега, дакле од самовоље човека, него да је оно нешто за себе постојеће објективно важеће, да је дакле само оно истинито корисно, и да по томе мерило насладе мора уступити мерилу добра, као нечем што је више. У овој непосредној тетичној (ставној) полемики против софистичке науке о наслади, у тежњи за нечим сталним, које је обезбеђено од субјективне самовоље, главни је напредак, који се у *Горгију* показује према *Протагори.*

У првом сократском периоду платоново мудровање сазрело је до тога, да се могу примити категорије и елејске и питагорске. Да се с овим категоријама дође до виших питања филозофије и тако да се сократова филозофија ослободи од надмашаја практичког живота, то је био задатак другог периода.

Други период, дијалектички или мегарски, означава се спољно тиме, што у њему нестаје форме и појетичног погледа, не ретко показује се и нека тамноћа и негибкост у штилу, а унутрашње тиме, што се посредовањем Елејаца оснива дијалектичка наука идеја.

Кад је Плато одпутовао у Мегару, познао се са противницима, а кад је отишао у Италију, познао се са другим филозофијским правцима; да би сократову науку узвисио до њенога правог значења, он се морао ту објаснити; ту се упознао са филозофијским теоријама прећашњих учитеља; за то у Атини, при тадашњој оскудици, није било прилике ни средства. Објасњавајући те теорије, тежио је да прекорачи узке границе етичке филозофије, па тиме да доспе до крајњих основа знања и да сократову вештину у састављању појмова доведе до науке о појмовима, то ће рећи до науке о идејама. Да се сва човечија радња оснива на знању, све мишлење на појму, до ових последица могао је Плато доћи и самим научним разграњењем сократове науке: али да ову сократову мудрост о појму уведе у шпекулативно мишлење, да јединство појма дијалектички утврди као нешто стално у промени појава, да изнађе основе познања, што Сократ

није учинио, да научне теорије противника нападне у самом њиховом научном основу па да тако тера до њиховог крајњег основа, то је задатак мегарских разговора.

Теетет је на врху ових списа. Главна му је садржина полемика против питагорове теорије познавања, против истоветности (уједначења) мишлења и чуственог примећавања, или против увођења абсолутне релативности сваког познавања. Као што је пре њега *Горгија* тражио постојање етичке реалности, тако сад *Теетет*, подижући се од онога што је етичко теоријском, тражи постојање и објективну реалност логичких појмова, који свакој представи и мишлењу за основ служе, једном речи тражи да утврди објективност истине, да нађе поље знања које приличи мишлењу, но као такво које независи од чуствених опажања. Такови појмови њему су једнакост, неједнакост, идентичност, различитост и т. д.

За Теететом иде трилогија (тројство) софисте, државника и филозофа, с којом се завршује мегарска група разговора; првоме од ових разговора задатак је, да испитује појам појава, то јест небића, а последњем, (на кога је место Парменид наступио), да појам бића испитује. Оба су разговора разрачунање са елејском системом. Почем је Плато једнину појма и логичка опредељена мишлења схватио као нешто што у измени појава стално остаје, то је он по себи морао пажњу обратити на Елејце, који су, идући противним путем, дошли до исте последице, да је у једнини сва истинита субштанцијал-

ност, и да мложина, као такова, нема правог бића. Ову елејску основну мисао даље развијајући, као што су Мегарејци пре тога већ чинили, морао је он тим лакше на то прећи, да своје абстрактне појмове (идеје) узвиси до метафизичких субштанција. На другој страни он, ако није хтео мложину бића сасвим пожртвовати, није се могао сагласити да се изкључи оно елејско једно (Eins), него је дијалектичким развитком елејског начела морао гледати да покаже, како је у једнини уједно и мложина, те као органично уређена целина мора постојати. Овај двоструки одношај према елејском начелу изводи софиста. Унутрашњи напредак науке о идејама у мегарској групи разговора тај је, да Театет, противно хераклитовој и протагоровој теорији абсолутног бивања, излаже објектвину, по себи постојећу, реалност идеја, софисти њихов узајмни одношај и њихову способност комбинација, а Парменид на последку цео њихов дијалектички састав (комплекс), њихов одношај према свету појава и њихово посредовање са тим светом.

Трећи период почиње са повратком филозофа у домовину. Он сједињава завршетак форме првога периода са дубљом филозофијском садржином другога. Опомене на младо доба као да су се тада поновиле код Платона и његовој радњи као писца дале недостајуће пуноће у оном периоду, а бављење у страним земљама, особито познанство са питагоровом филозофијом, обогатило му је дух сликама и идејалима. Тај препорођај старих опомена изказује се поименце тиме, што се списи те групе опет

с љубављу повраћају личности Сократа, те тако цела платонова философија показује се у неколико као преображај сократове науке, као узвишење историјског Сократа к идејама. На против спрам оба прва периода овај последњи спољно разликује се надмашајем митске форме, која у свези стоји са умножавајућим се у овом периоду упливом питагоризма, унутрашње у шпекулативном погледу применом науке о идејама на конкретне сфере психологије, етике и науке о природи. Да су идеје објективне реалности и седиште сваке суштине и истине, а на против појави чуственог света да су одпечатци тога, та теорија више се неправда, него се предпоставља као доказана, и за основ полаже се испитивање стварних наука (реалних дисциплина), као дијалектички темељ. Тиме је сједињена тежња, да се дојакошње поједине и одвојене науке доведу у целину системе, као и то да се дојакошњи правци философије унутрашње слију, то јест прва радња сократове философије да пређе у етику, елејске у у дијалектику, а питагорове у физику.

Са овога погледа покушавају Федрус, (као програм платонов за његово предавање у академији), као и *Симпозијон* (који за оним иде), да реторичку теорију и праксис оног времена подчине основној критики, како би у противности те теорије и праксиса показали, да само изкључна оданост идеји даје свесну сталност и решителност научног начела, што је једино кадро сачувати да небудемо својевољни и без начела. Са тог погледа покушава Федон да оснује безсмртност душе на науци о идејама,

Филеб да помоћу највиших категорија системе разјасни појам насладе, задовољства и највишег добра, са овог погледа развијају најзад дела „Република“ и „Тимеј“ биће државе и природе, физичке и духовне васиљене.

Почем смо овим изложили унутрашњи историјски развитак платонове филозофије, да сада приступимо системском испитивању те филозофије.

3. Како се дели платонова система?

Плато нема системског разложења своје филозофије, нема изведеног начела поделења, него је дао само историју свога мишлења, разложење свог филозофијског развитка, и тако смо, што се тиче његовог поделења филозофије, ограничени на сама нагађања. По томе су платоновој системи подметали час да разликује теоријску и практичку науку, час да разликује неку филозофију онога што је лепо, добро и истинито. Истинитије је друго поделење, које се у неколико правда старим предањима. Неки стари писци веле, да је Плато најпре спојио у једно цело код првашњих филозофа разштркане делове филозофије, и тако да је свео филозофију на три дела: *Логику*, *Физику* и *Етику*. Умесније је што прича *Секст Емпирик*, да је Плато истина разликовање ових трију делова филозофије по могућству примио, али да то још није точно изказао; тек ученици његови, *Ксенократ и Аристотел* да су то поделење изреком изказали. На поменута три дела без натеге може се развести платонова система. Истина има млого његових разговора, који час у

већој а час у мањој мешавини свезују једно с другим логику, етику и физику, па и онде где Плато о појединим наукама (шпецијалним дисциплинама) говори, увек се једна у другу слива, као што физика прелази у етику, етика се повраћа у физику, а дијалектика се провлачи кроз цело; но при свему том може се из појединих разговора јасно познати она шема (основа). Неможе се одрицати да је Тимеј поглавито физичке, а република поглавито етичке садржине, и ма да дијалектика ни у ком поједином разговору није изкључно изложена, опет мегарска група разговора, која се у Парменида завршује, и коју Плато и спољашње означава као у свези стојећу тетралогију (кад се што дели на четворо), служи општој цели, разлажући појам науке и предмет њен, и по томе је по садржини пресудно природе дијалектичке. Већ по пређашњем развитку философије морао је Плато на то доћи, да та три дела разликује, и почем је тешко могуће да је сам Ксенократ измислио оно поделење на троје, а Аристотел то предпоставља као опште познато, то и ми можемо сматрати као основ платонове системе.

Исто тако и о реду појединих делова није се Плато изјаснио. Но очевидно је да дијалектика напред иде као основа сваке философије, јер Плато у опште прописује, да у сваком философијском испитивању треба почети са постављањем идеје (Федр. стр. 99. Федр. стр. 237), и тек после он све конкретне сфере науке испитује с погледа на науку идеја. Више би се могли сумњати што се тиче тога како стоје оба друга дела. Но почем физика у етику

прелази, и етика на против за основ има физичка испитивања о одушевљавајућој снаги у природи, то ће физика морати ићи пре етике.

Математичке науке Плато је изреком изкључио из филозофије. Он их истина сматра као средство образовања за филозофијско мишлење (реп. VII, 526), као потребни степен познавања, без кога нико неможе доћи до филозофије (на навед. месту VI, 510); но математика код њега није оно што је сама филозофија, јер математика предпоставља своје појмове, као да би они свима очевидни били, и да нетреба о њима давати рачуна, што чистој науци није допуштено; математика се служи кад што доказује сликама, које се очима гледају, премда она о њима неговори, него о ономе, што се постизава памећу (на навед. месту). Математика је дакле код Платона у средини између истинитог мнења и науке, као јаснија од првог а тамнија од друге (реп. VII, 533).

4. Платонова дијалектика.

а., Појам дијалектике.

Појам дијалектике или лоћике узимали су стари понајвише у веома пространом смислу, а Плато га је често мешао са појмом о филозофији у опште. Но опет је он говорио о дијалектики као особитој грани филозофије. Он је раздваја као науку која говори о оном што је вечито и што се немења, од физике као науке која говори о ономе што се мења, што нигда непостоји него свагда само бива (постаје); раздваја је од етике, у колико етика неговори о оном што је добро *по себи,* него како се конкретно

појављује у наравима и у држави. По томе, дијалектика је у неку руку филозофија у вишем смислу, а физика и етика придружавају јој се као две не толико опредељене (екзактне) науке, као још несавршена филозофија. Плато опредељава дијалектику, по обичном значењу речи, као вештину којом се у разговору, питањима и одговорима, развијају знања (реп. VII, 534). Но почем је, по Платону, вештина ваљаног изјављивања у равговору, уједно и вештина истинитог мишлења, као што мишлење и говор стари нису умели раздвајати, и сваки развитак мисли био је живи разговор, то Плато може дијалектику ближе описати као науку, да се разговор води као што ваља, и да се струке појединих ствари, то ће рећи појмови, као што треба једно с другим слажу и разликују (Соф. стр. 253. Федр. стр. 266). Дијалектика је, код Платона, нешто двојако, да се зна, шта се може спојити а шта се неможе, и да се зна, како се што може поделити или спојити. Ако се поред оваког опредељења узме, да су код Платона ти појмови струка или идеје оно што је цигло дејствително и што доиста постоји, то ћемо онда и треће определење, које такође нередко код Платона долази, (нарочито Филеб. стр. 57), наћи да се сасвим слаже. Дијалектика је наука која говори о ономе што јесте, што је истинито и свагда на један исти начин нешто стално, наука о свима другим наукама. По томе би дијалектику могли у кратко означити као науку о ономе што јесте, или као науку о идејама.

б., Шта је наука?

аа. *У противности према осећању и чуственој представи.*

Теетет је одређен да ово испита према протагоровом сензуализму. Протагора је држао да је свако познање неко опажање, и обоје да је једно исто. Отуда је следовало, као што је сам Протагора изводио, да су све ствари онаке, као што се мени чине, да опажање или осећање неможе човека варати. Но почем је опажање и осећање код разних људи сасвим разно, а често се и код истог човека јако мења, то отуд даље следује, да у општте нема објективних определења и предиката, да нигда неможемо рећи, шта је каква ствар по себи, да сви појмови: велико, мало, лако, тешко, напредовати, опадати и т. п., имају само споредно значење, и по томе да и стручни појмови, као састави мењајуће се мложине, немају ништа стално.

Противу овога протагоровог основа Плато наводи ово: Прво, протагорова наука води великим недоследностима. Ако је биће и појав, сазнавање и опажање једно и исто, то је онда и неумна животиња, која је кадра опажати, мерило свију ствари, и ако је представа, као израз моје субјективне опредељености, мога свагдашњег стања, нелажна, онда нема више наставлења, нема научног обрађивања, нема борбе и опроргавања. Друго, протагорова је наука логичка противност, јер по њој Протагора даје сваком за право, ма овај према њему и не чинио тако, јер, као што он тврди, нико непредставља нешто неистинито, него само оно што је

истинито; протагорова дакле истина није истинита ни за кога, па ни за самог њега. Треће, Протагора одриче да се може сазнати оно што ће бити у будуће. То ће рећи, што ја држим да је корисно, непоказује се због тога и за будућност да је доиста тако. Почем оно што се држи да је корисно, свагда иде на будућност, а човек као човек, нема већ у себи мерила да суди о будућности, то само мудрац може бити то мерило. Четврто, протагорова теорија потире и само опажање. Опажање је, по њему, општи производ ствари која се опажа и лица које опажа. Али по његовом мишлењу предмети су у таком непрекидном покрету, да се немогу станити ни у виду ни у слуху. Та крајња променљивост чини да је немогуће свако сазнање помоћу чула, па је дакле немогуће у опште свако сазнање. Пето, Протагора неузима да се може што сазнати *a priori* (по уму). Но из испитивања (анализе) опажања, помоћу чула, изводи се да свако сазнавање небива радњом чула, но да оно осим тога предпоставља и духовну радњу, по томе неко самостално сазнавање мимо чула. Ми видимо очима а чујемо ушима: да се ова опажања, која бивају помоћу разних органа једно с другим споје и у једнини самосвести одрже, то није више задатак радње чула. Шта више: ми успоређујемо међу собом разна опажања која бивају помоћу чула, то је радња, која такође неможе приличити чулима, почем оно што опажамо слухом, неможе се докучити помоћу вида, и обратно; а о самом опажању постављамо на последку опредељености, које

такође очевидно неприписујемо посредовању чула, јер о њима изричемо да јесу или нису, да су једнаке и неједнаке и т. п. Те опредељености, којима још припада оно што је лепо и ружно, добро и зло, састављају нарочито поље сазнавања, које душа, одвојено од сваког опажања чула, производи неком самосталном радњом.

Етичку страну ствари износи Плато на видик у својој полемики против сензуализма, и у другим својим разговорима. Он мисли (у Соф.), да би оне, који хоће свему неко тело (стварност) да даду и само оно држе да је истинито што се може опипати, морали пре поправити, па тек онда да би их могли обучити да признају да има душе и да је она умна, те тако да има нешто стварно, и ако се неможе опипати и видети.

бб. *У каквом је односају знање према мнењу.*

Исто тако као и опажање помоћу чула, мнење (представа) није оно што је знање; погрешно мнење већ по себи то није, јер се оно може произвести и вештином говора (Теетет), па с тога неможе важити као истинито познавање. Истинито мнење, у колико је по материји истинито, а по форми недовољно, стоји у средини између знања и незнања, и има понешто од обојега.

вв. *У каквом је односају знање према мишлењу.*

Противно протагоровом сензуализму већ је горе доказана нека моћ, која је независна од опажања помоћу чула и осећања, којом се оно што је опште, самим собом изпитује, и мишлењем постизава оно што доиста постоји. Има дакле два извора позна-

вања, осећање и представа, и умно мишлење. Један од ових, осећање, односи се на оно, што је у непрестаном постајању (бивању), у непрестаном мењању, односи се на оно што траје само тренутцима, што је у непрекидном прелазу из оног што је „било“ преко онога што је „сада“ у оно што „ће бити“ (Парм. стр. 152); осећање је по томе извор мутнога, непрочишћеног и неизвесног познавања. А мишлење на против односи се на оно што је стално, што нити постаје нити престаје, него се свагда по једном начину одржава (Тим. стр. 51). Двоје постоји, вели *Тимеј* (стр. 27 и даље), с једне стране оно „што је увек, а непостаје“, а с друге оно „што непрестано постаје, а никад није“. Оно прво што је увек у истом стању, схвата се размишљањем помоћу ума, а оно друго на против, што постаје и престаје (нестаје га) а управо га нигда није, схвата се мнењем помоћу опажања чула, без ума. Права наука истиче дакле само из чисте, посве унутрашње радње душе, која нема посла са мешавином и решетањем чула (Федр. стр. 65). У том стању сматра душа ствари чисто, као што су (Федр. стр. 66), у њиховом вечитом бићу и стању које се немења. Зато се у Федону (стр. 64) право стање филозофа представља као тежња за смрћу, да умакне телу које смета правом сазнању и да постане чисти дух. По свему овом наука је мишлење о ономе што истинито постоји или идеја; а дијалектика је којом се те идеје изналазе и сазнавају, она је орган да се то схвати, као вештина како се појмови одвајају и спо-

јављају, и обратно, дијалектика дакле има посла са идејама.

в., Наука о идејама по свом постанку.

Платонова наука о идејама општи је производ сократовог метода како се појмови образују, хераклитове науке о абсолутном бивању и елејске науке о абсолутном бићу. Првој има Плато благодарити на идеји схваћеног знања, другој на представи онога што је чуствено као нечега што само бива (постаје), а трећој на постављењу абсолутне реалности. Иначе, у *Филебу*, доводи Плато науку о идејама у свезу и са питагоровим мислима, да је све сложено из једнине и мложине, из онога што има границу и што је нема. Задатак је „*Теетета, Софиста и Парменида*, да се разложе начела Елејаца и Хераклита.“ У Теетету поступа полемички против начела абсолутног бивања (постајања), у Софисту полемички против начела абштрактног бића, а у Парменид иронично што се тиче елејске једнине. О Теетету смо мало час говорили. А по Софисту и Парменид овакав је историјски развитак науке о идејама.

Софисту је очевидно задатак, да реалност софиста представи као карикатуру (накараду) филозофа, но управо као реалност привидности, то јест небића, да шпекулативно испита односај бића и небића, онога што јесте и што није. Наука Елејаца тиме је завршена, да се одбаци свако сазнавање помоћу чула, и да се као нешто само привидно огласи оно, што држимо да опажамо о некој мложини ствари или о неком постајању (бивању).

У томе је јасна била противност, да се просто пориче небиће, а при том опет да се допушта да оно постоји у представи човека. Плато нас одма подсећа на ту противност, показујући да није могуће какво привидно мнење, које даје погрешну слику или погрешну представу, кад се оно што је погрешно, неистинито, то јест непостојеће у опште неможе замислити. То је баш, наставља Плато, највећа тешкоћа при мишлењу онога што непостоји (des Nichtseienden), што мора себи противуречити и онај, који то одриче, а и онај који то потврђује. Јер, ма да се то неможе изказати и неда се замислити ни као нешто једно ни као млого, опет смо принуђени, кад о њему говоримо, придети му неко биће и неку мложину. Кад кажемо, постоји погрешно мнење, онда свакојако представљамо бар неку представу о оном чега нема, јер као погрешно мнење могло би се назвати само оно, које или узима да постоји оно што непостоји, или да непостоји оно што постоји. На кратко: ако одиста постоји каква погрешна представа, то онда доиста постоји оно чега нема (ein Nichtseiendes). — Пошто је Плато тим начином поставио реалност небићу, онда испитује одношај бића и небића, то ће рећи одношај појмова у опште, њихову способност за комбинације и противуполагање. Ако то јест небиће нема мање реалности него биће, и биће не више него небиће, ако је дакле на прилику нешто *невелико* исто онако у ствари као и *велико*, то се тим начином сваки појам може поставити као једна страна неког противлења, па схватити се уједно

и као нешто постојеће и непостојеће; такав је појам нешто постојеће према себи самом, као нешто са собом равно, а опет нешто непостојеће према сваком од других безбројних појмова, који се могу однети на њега, и с којима он неможе доћи у заједнину, јер се разликује од њих. Појмови онога што је идентично (*ταὐτὸν*) и нешто друго (*θάτερον*) у опште постављају слику противности: то су опште слике комбинација између свију појмова. Овај узајмни одношај појмова као уједно постојећих и непостојећих, помоћу кога се појмови међу собом уређују, оснива вештину дијалектике, која има да пресуди, који се појмови хоће једни с другима да споје а који неће. Примером Плато показује на појмовима бића, кретања (= бивања des Werdens) и покоја (= суштаствовања des Daseins), шта се рађа из свезе појмова међу собом и њиховог узајмног спајања. Од казаних појмова немогу се то јест једно с другим свезати појмови кретања и покоја, но сваки од њих може се скопчати са појмом онога што јесте, што постоји; дакле је појам покоја у одношају на себе самог нешто постојеће, а у одношају на појам кретања нешто непостојеће или нешто друго.

Тако се Платонова наука о идејама, почем је у Теетету покушано да им се темељ положи, полагањем објективне реалности идеја, у Софисту сада даље развија у науку о општности појмова, то јест њиховог узајмничког подчињавања, предполагања и премаполагања (Unterordnung, Überordnung und Nebenordnung). Категорија која условљава ове

узајмне одношаје, јест категорија небића или нечег другога. По томе, може се по новом начину основна мисао софиста, да нема бића без небића нити небића без бића, овако изказати: негација (одрицање) није небиће, него је неко опредељивање, а на против свако опредељивање и конкретност појмова, свака афирмација (потврђивање) бива само одрицањем, нешто изкључујући, противстављајући. По томе, појам противстављања душа је филозофијског метода.

Као позитивна доследност и развитак елејског начела појављује се наука о идејама у Парменида. Већ по спољашњој одећи, почем је намештено да Елејац оно о чему је реч, говори, могла би се платонова наука означити као мишлење тога филозофа. Истина, у равноименом разговору платоновом, главна је мисао, да оно што је једно, неможе се помислити сасвим ограђено од онога што је много, а ово опет не без онога, па да се обоје по некој нужди предпоставља и узајмно условљава; а ово противуречи елејској науци. Но почем је Парменид у првом делу свога спева оно што је једно, а у другом (иако по сопственом изјашњењу само погрешно), свет мложине старао се испитати и објаснити, то је опет у неку руку сам тражио неко унутрашње посредовање између ова два дела филозофије, који нестоје у свези, па у толико би се платонова наука о идејама могла сматрати као даљи развитак, као прави смисао парменидове филозофије. Плато покушава да између онога што је једно и што није једно, или што је у мложини, посредује дијалектички у четири антиномије, које очевидно дају само одричну

последицу, у колико оне показују, да се из примања, као и одбацивања онога што је једно, појављују противуречности. Положни смисао антиномија, но који се добија само по закључењима, а Плато их изреком неизлаже, овај је. Прва од антиномија показује, да оно што је једно, ако се узме у абштрактној противности према мложини, није управо ни једно, то јест оно се неда замислити; друга антиномија показује, да се у овом случају неда замислити ни реалност онога што је у мложини; трећа, да се оно што је једно или идеја неможе замислити као нешто непостојеће (Nichtseiend), јер о оном што никако непостоји, неможе бити ни појма ни придева (предиката), и кад небиће неби имало ништа опште са бићем, онда би се морало одрицати и свако постајање и нестајање, свака једнакост и различитост, и свака представа и објасњавање о њему; а четврта на последку антиномија показује, да се небиће неможе помислити без онога што је једно, а мложина опет не без идеје. Којој цели иде сад Плато у том објасњавању дијалектичког односаја међу појмовима једнине и мложине? Хоће ли он с појмом једнине као неким примером да објасни метод дијалектичког поступања са појмовима, или је објаснење тога појма права цел томе разлагању? Без сумње мора да је ово последње, ако се дијалог неће да сврши без резултата и ако оба његова дела неће да остану без унутрашње свезе. Али одкуда је то да се у особитом разлагању говори о појму онога што је једно? Опоменимо се, да су још Елејци у противстављању једнине и мложине сма-

трали противност онога што је дејствително и света појава, да исто тако и сам Плато схвата своје идеје као једнину различности, као оно што је у мложини нешто једно и истоветно, као што он покадкад за једнозначеће (синонимно) узима „идеју“ и „једнину“, и уједначава дијалектику са способношћу, да се мложина обухвати у једнини (реп. VII, 537), па ће нам бити јасно, да је једнина, коју је Парменид испитивао, идеја у опште, то јест у њеној логичкој форми, и да по томе Плато хоће у дијалектики једнине и мложине да представи дијалектику идеје и света појава, или да дијалектички определи и испита истинито мнење о идеји као једнини у различитости појава.

Почем је показано у Пармениду, с једне стране, да се мложина неможе помислити без једнине, а с друге стране, да једнина мора нешто такво бити, што различитост у себи садржи; то из тога следује, с једне стране, да биће света појава или мложине само у толико има истине, у колико је једнина појам у њој, а с друге стране, да је појам доиста такве природе, да у свету појава може бити, јер он није нешто одлучено *једно*, него различитост у једнини. Посредна је последица Парменида, да материја као маса која се без краја може делити, нема дејствителности, она је у односају према свету идеја као нешто непостојеће: и кад с другог погледа идеје као нешто истинито постојеће у материји досшевају до појава, то је опет у појаву тек само идеја нешто дејствително и биће се само у толико придева материји, у колико је појам њена садржина.

г., Позитивно разложење науке о идеји.

Идеје, по разним погледима њиховог историјског сједињавања, могу се определити као оно што је заједничко у различности, као оно што је опште у појединоме, као једнина у мложини, као оно што је стално у ономе што се мења. У субјективном погледу, идеје су начела знања, која се неизводе из искуства, оне су уређено правило (регулатив) нашег познавања, а у објективном погледу, оне су немењајућа се начела бића и света појава, оне су неке нетелесне, без простора, просте једнине, које се показују о ономе, што се ма којим начином даје поставити као нешто самостално. Наука о идејама понајпре је постала по потреби, да се изкаже суштина ствари, то јест оно што је свака ствар по себи, да се јасно изрази оно биће које је идентично са мишлењем, да се стварни (реални) свет појми као умни свет (интелектуални) у себи разчлањени. Ову потребу научног познавања наводи изреком Аристотел као побуђење платоновог света идеја. „Плато је, вели Аристотел (Метаф. XIII, 4), дошао до науке о идејама, јер се уверио о истини хераклитовог мишлења што се тиче односаја према оном што је чуствено, и то је сматрао као нешто што вечито тече. Ако би о чему било науке и научног увиђења, то би, тако извођаше Плато, морале поред чуствених суштина постојати неке друге, које би имале сталности; јер о ономе што тече нема никакве науке.“ Због идеје науке изискује се дакле и стварност идеја; но ова се може изискивати само онда, ако је појам основ свега

бића. Тако је код Платона. По њему нити је могуће истинито знање нити истинито биће без самосталних појмова (anundfürsichseiende Begriffe, Ideen)

Па шта поставља Плато као идеју? Већ из онога што је казано, види се, да по његовом мишлењу идеје нису само идејални појмови о лепоме и добром. Идеја је свуда, као што показује само име (εἶδος), где је општи појам врсте и струке. Тако говори Плато о идејама постеље, стола, јачине, здравља, гласа, боје, о идејама самих појмова односаја и својства, о идејама математичких фигура, па и о идејама онога чега није и онога, што је по својој суштини противуречно идеји, као што је рђавство и порок. Једном речи идеја је свуда, где се мложина означава са истим и општим именом (реп. X, 596); или, као што се Аристотел изражава (Метаф. XII, 3), Плато је постављао неку идеју за сваку врсту бића. У том смислу говори Плато поименце у уводу Парменида. Парменид пита ту младог Сократа, шта он поставља као идеју? Ту разлаже сада Сократ наравствене идеје, безусловно, као идеје онога што је право, лепо и добро, а физичке, као идеје човека, ватре, воде, прима тек после неког затезања: а недаје места идејама о томе, што је само маса без форме или је део нечега другог, као што је коса, блато и т. п., но Парменид му примећава, да он, ако је сасвим обузет филозофијом, и таке ствари неможе сматрати, као нешто ниже, то јест да ће увидети, да и оне, ма и удаљено, имају дела на идеји. Овде је изказано бар захтевање, да се неприма никакво биће

које би било од идеје остављено, и да се и оно, што се чини да је најслучајније и најбезумније, може умно познати, те тако да се све што постоји може схватити као нешто умно.

д., Како стоје идеје према свету појава?

Као што су разна определења идеја, тако су и разна наименовања, која Плато употребљава за свет појава и за оно што је чуствено. Он их назива као нешто млого, неограничено, неопредељено и без мере, као оно што постаје, што је односно, велико и мало, што непостоји. Но у каквом су односшају оба света, то јест чуствени свет и свет идеја, на то питање Плато није одговорио ни довољно ни сагласно са собом. Ако он, што је најобичније, односшај ствари према појмовима означава као неко учешће, или ствари сматра као неке одпечатке или присенке, а идеје као слике од искони, онда је главна тешкоћа у науци о идејама у овим сликама као определењима односшаја само замршена, а није решена. Тешкоћа је у противусловљу које се показује отуда, што Плато, по једном погледу, признаје стварност бивања и неког постајања, а по другом погледу, идеје, те почивајуће, себи свагда равне субштанције, сматра као цигло дејствителне. Истина Плато је у толико себи доследан остао, што он вештаствене (stofartige) материје неозначава као позитивну основу (субштрат), него као нешто непостојеће (Nichtseiend) и изреком вели, оно што је чуствено није њему нешто постојеће (das Seiende), него само нешто налик на постојеће (реп. X, 597). Доследно је овде и оно што Пар-

менид захтева од савршене философије, да се идеја као оно што се може сазнати у свету појава и до најмањих маленкости, изнађе, тако да у свету појава неостане ништа што се неможе сазнати, те да се уклони сваки дуализам (двојство). На последку, по неким платоновим изразима, чини се, као да је он осећања помоћу чула схватио само као субјективну привидност, као производ субјективне представе, неког збрканог начина представљања о идејама. Кад се овако схвата, онда се појавима према идејама сасвим одузима њихова самосталност, онда појави поред идеја нису више ништа, него само идеје у форми небића; све своје биће свет појава добија од света идеја, које њих осветљавају. Но кад Плато опет оно што је чуствено назива као да је нека мешавина тога са нечим другим или непостојећим (Тим. стр. 35), кад он идеје означава као само гласнике, који као какве вериге продиру кроз све (Соф. стр. 253), кад он замишља могућност, да се материја противи стварајућој снази идеја (Тим. стр. 56), кад он наговештава о некој злој души света (Зак. X, 896) и о некоме светском начелу природе које иде против бога (Полит. стр. 268), кад он у Федону одношај између тела и душе схвата као разнородни (хетерогени) и непријатељски, — онда опет још доста остаје, да се може потврдити противусловље, које је мало пре примећено, ма да се и одбило нешто од форме митијске која у Тимеју, и од красноречиве, која у Федону отима мах. А највећма се то противусловље опажа у Тимеју. Почем овде Плато

узима да је чуствени свет по образцу идеја створио творац света, онда он тој радњи која свет ствара, полаже нешто за основ, што може у себе примити слику идеја. То нешто упоређује Плато са материјом, коју мајстори обрађују (одкуд и долази оно позније име *Хиле);* он назива то као нешто сасвим неопредељено и без форме, но у чему се могу одпечатати свакојаке слике, нешто невидно, које је тешко означити, па га и Плато није хтео точно означити. Тиме се истина одриче дејствителност материје, но почем Плато вели да је материја нешто равно са простором, он је сматра само као место онога што је чуствено, као одричући услов тога: па само тиме има дела на бићу, што идејалну форму у себе прима. Но материја је ипак објективна појава форма идеје: видни свет постаје мешавином идеја са том основом (субштратом), и кад се материја, по метафизичком изразу означава као нешто „друго“, то је она по дијалектичком испитивању, по лоџичкој нужди исто тако нешто постојеће, као и непостојеће. Почем Плато ову тешкоћу није себи затајивао, то се морао задовољити, да у неким упоређивањима и сликама говори о некој предпоставци, коју нити је могао избећи, нити објаснити. Плато није могао избећи ту тешкоћу, а да или неприми појам абсолутног стварања или вештаство (Stoff) као излив абсолутног духа, као основ свога самопосредовања самим собом, или да га прогласи као субјективну привидност. И тако је платонова система борба без успеха против дуализма.

е., Идеја доброга и божанство.

Кад се у појмовима излаже оно што је истинито, а појмови међу собом тако стоје, да онај који је виши, више њих нижих у себи обухвата и спојава, тако да кад од какве идеје почињемо, да све друге можемо наћи (Мено стр. 81), онда идеје морају у опште образовати неки разчлањени организам, неки постепени ред, у ком је свака нижа идеја као основ и предпоставка према другој вишој. Но тај постепени ред мора се завршити у некој идеји, која се немора правдати никојом вишом идејом или предпоставком. Та највиша идеја, „последња у познавању“, основа без предпоставки за друге, по платоновом мишлењу идеја је доброга, то ће рећи не онога што је морално, него што је метафизички добро.

А шта је оно по себи добро, то показује Плато, као што сам вели, само у сликама. „Као што је сунце“, каже он у републици (VI, 506), узрок вида и узрок не само тога, да се ствари виде на светлости, него и тога, да оне расту и постају: тако је добро исто тако снажно и лепо, да је оно не само за душу узрок науке, него истину и суштину даје свему чиме се занима наука, па као што и сунце није оно што је сами вид и што се види, него над тиме стоји, тако и добро није наука и истина, него је и над једним и над другим, и то обоје није само добро, него нешто добро, нешто добру сходно.“ Идеја доброга изкључава сваку предпоставку, у колико добро има безусловну вредност и свему другом важност даје. Та идеја последњи је основ уједно и сазнавања и бића, ума и онога

што је сазнато, субјективнога и објективнога, идејалнога и реалнога, но опет је узвишена над тим одвајањем (реп. VI, 508—517). А извођење других идеја из идеје доброга Плато није покушавао; ту иде он сасвим емпиријским путем: ред онога што постоји прима се као нешто дато, своди се на своју општу суштину и то се изриче као идеја. Шта више, он је сасвим немогућим учинио дељење идеја једне од друге, учинио је да није могућан иманентни развитак од једне другој, почем је поједине појмове за предмет узео и тиме огласио нешто као по себи стално и готово.

А како даље та идеја доброга и у опште свет идеја стоји према божанству, то је тешко питање. Све уједно узевши морамо држати као вероватно, да је Плато обоје, божанство и идеју доброга, схватио као нешто истоветно; а да ли је он о том највишем узроку ближе мислио или га је сматрао као неко лично суштаство, то је питање, на које се тешко може дати сасвим опредељен одговор. Истина доследност системе његове изкључава личност божанства. Ако је само оно што је опште (идеја) као истинито постојеће, то и абсолутна идеја или божанство може само бити нешто абсолутно опште. Но да ли је Плато свестан био и ове доследности, неможе се тврдити, као ни обратно, да је он са опредељеном филозофијском свешћу био теист. Јер кад он ма и у митијском или простом народном (популарном) разлагању говори о богу или о боговима, то баш та мложина богова доказује, да он ту говори у смислу народне религије: а где говори

строго филозофијски, ту он личном божанству поред идеје даје неки веома нестални положај. Највероватније је дакле, да он себи цело питање о личности бога опредељено ни положио није, да је религиозну идеју о богу за своје представлење остављао, да ју је у етичком интересу бранио против ваплоћења (антропоморфизма) митијских песника (Република, закони), да је покушавао потврђивати је по целисходности природе и у опште по разпростртој вери о богу (види разговор о законима), но као филозоф да од тога није чинио никакво употребленье.

5. *Платонова физика.*

a., Природа.

Са појмом бивања, постајања, што је основна црта природе, и с појмом онога што истинито постоји, које схваћено као добро основ је сваком телеологијском (на целисходности утврђеном) објасненју природе, физика се придружава дијалектики. Но почем је у природи неумно опажање чулима, то код ње неможе бити оне точности у посматрању, као што је код дијалектике. Због тога се Плато са мање љубави одавао физичким изпитиванима, него етичким и дијалектичким, па и то тек у доцнијим својим годинама; он је њима посветио само један разговор, *Тимеј*, па и ту је био више несамосталан него иначе, то јест радио је скоро сасвим по питагоровом начину. Тешкоћу у Тимеју умножава митијска форма, на којој су застали још стари тумачи. Ако узмемо платоново разлагање као што

се оно представља на први поглед, то, по истоме, пре створења света био је неки образовател̀ света (Демијург) као неко начело које покреће и расуђује, а поред њега с једне стране да је свет идеја, који као вечити лик од искони, постоји себи свагда раван, без покретања, с друге пак стране нека хаотична, без форме неправилно текућа маса, у којој је језгро материјалног света, но још нема одређене слике и суштине. Из оба ова почела меша сад творац душу света, то јест невидљиво динамично (самомоћно) начело поредка и кретања света, но које је само у простору разпростртo. Ту душу света разширује Демијург, као какву грдну мрежу, око целог простора округа, који ће се после светом испунити, дели га на два небеска круга, непокретних звезда и планета, а небо планета дели се опет на седам кругова планетских путова. У том склопу после се ограђује материјални свет, који је дроблењем хаотичних маса у четири елемента дошао до дејствителности, и образовањем органичног света довршио му се унутрашњи строј. У овој козмогонији (науци о постанку света) Тимеја тешко је разликовати оно што је митијско од филозофијског; особито тешко је решити, у колико је само нека форма оно што је историјско о конштрукцији, то јест повременом развијању рада око стварања. Јасније је значење душе света. Душа је у платоновој системи у опште нешто средње између идеја и онога што је телесно, средство којим оно што је материјално добија облик и особину (индивидуалност), чиме се оно оживљава и управља, чиме

се на кратко, из неправилне мложине подиже органичком јединству и у томе се одржава. Сасвим тако састављају код Платона и бројеви нешто средње између идеје и појава, у колико се помоћу бројева збир материјалног бића (des stofflichen Seins) доводи у одређене квантитативне одношаје мложине, величине, фигуре, делова, положаја, удаљења и т. д., на кратко у колико се тиме аритметички и геометријски разчлањава, у место да постоји само као маса без границе и без сваке разлике. У души света то је обоје сједињено, она је онај универзални медијум који између идеје и материје наступа, велика шема (основа) света, која материји у великом даје форму и удове, она је она велика снага света, која вештаство н. пр. небеска тела одржава у овом поредку, њих покреће (у кругу обрће) и њега (то вештаство) тим уређеним покретањем чини стварним одпечатком идеје. Само платоново схватање природе, противно механичким покушајима објашнења првашњих филозофа, сасвим је телеологијско, основано је на појму добра. Плато схвата свет као дело божије доброте, која хоће да ствара нешто себи налик; Демијург створио је свет као нешто најбоље, по слици вечите идеје, он ће за сва времена остати, нигда нестари, помоћу душе која је у њему, живи и нешто је умно, по свему томе као безкрајно леп, он је сам божији одпечатак онога што је добро. Начињен по слици онога што је савршено, он је због тога само један, који одговара идеји циглог суштаства које све обима: јер се неда појмити безбројна мложина светова. По истом основу

свет је округао, по слици најсавршенијој и најравнообразнијој, у којој су све друге форме; свет се окреће као какав округ, јер овако, као враћање у себе самог, највише приличи кретању ума. Овде се може само наговестити о појединостима Тимеја: одкуд се изводе четири елемента, деоба седам планета по мери музикалних октава, мнење о звездама као бесмртним небеским створењима, потврђивање да земља мирује у средини света, то је мнење по коме се доцније, помоћу предпоставки (хипотеза) развила Птоломејова система, да се сви вештаствени облици сведу на геометријске основне форме; да се сва жива створења поделе на четири елемента, у вештаства ватре или светлости (богове и демоне), на животињу ваздушну, водену, земаљску; а исто тако и што се тиче његових испитивања о органичкој природи, а особито о саставу човечијег тела. Ова разлагања немају филозофијске важности не само због своје вештаствене садржине, јер се у њима огледа сав недостатак природно научнога гледишта у оно доба, него и због њихове основне идеје, да се свет схвати као дело и одпечатак ума, као организам поредка, хармоније и лепоте, као остварење онога што је добро.

б., Душа.

Наука о души, у колико она неулази у испитивање конкретне наравствености, него се само тиче основа наравственог делања, тек је завршетак платонове физике. И појединa душа оне је исте природе и определења, као и душа света; ишло је у усавршење света да је у њему и мложина душа,

чиме је начело умности и животности добило личност у великом броју појединих створења. Душа по себи неможе нестати, а умношћу она постаје божије природе. Њено је опредељење да сазнаје оно што је божанско и вечито, да је чисти, блажени живот у сматрању идејалног света. Но не мање јој је вештаственa свеза са материјалним, смртним телом. Род смртних створења морао је, ради усавршења родова, заступљен бити у васиљени, и то баш припада појединој души која је у телу. Душа, почем је скопчана с телом, има дела на његовом кретању и променама, и по том погледу ништавна је, мења се заједно са животом, под утицајем је чуствених осећања и жива је; по томе се она неможе одржавати у својој чистој божанствености, и спушта се с неба земљи, од божанствености к ништавности. У појединој души настаје раскид између вишега и нижег начела, умност подлеже моћи чусвености, и дуализам између идеје и реалности, који је у великој целини света у јединству, тек у појединој души долази до подпуне дејствителности. С једне стране душа управља телом и одржава га, али исто тако с друге стране под утицајем тела, савладана је и сведена нижем чуственом животу, те заборавља своје више порекло и ограничена је представама и вољом. У том узајмном дејствовању између душе и тела посредује нека нижа, чуствена моћ душе, и по томе Плато разликује два саставна дела душе, оно што је божанско и човечанско, умно и неумно, и између тога обојег ступа *дух* (θυμὸς) као нешто по-

средујуће. Тај *θυμὸς* истина је нешто племенитије од чуствених жеља, но почем је и код деце, а показује се и код саме животиње, и често се без размишљања слепо даје уклонити, — припада и природној страни човека и нетреба га сматрати као оно исто што је сам ум. Душа је по томе, по платоновој науци, док је свезана са телом и чуственим светом, у неком стању, које неприличи њеној правој суштини. Она је по себи божанска, кадра је познавати истину, независна је и слободна; а у дејствителности је томе противно, слаба, чуствена, пати под утицајем телесне природе, уплетена је у зло, у рђу свим оним узнемиравањем, жељама, страстима, борбама, које за њу проистичу због преваге чуства, због потребе физичког самоодржавања, због тежње за имањем и уживањем. Тамно опоминьање о њеном вишем пореклу, чежња за њеном домовином, за идејалним светом, истина јој је заостала и изказује се у љубави за знањем, у одушевлењу за оним што је лепо, у тежњи духа, да над телом влада. Но баш ова чежња упућује на то, да прави живот душе није овај садањи чуствени него да он много више мора бити у будућности, то јест онда кад се она од тела одвоји. Душа која се одала чуствености, одма тиме подпада судби прелазења у нова тела, а по околностима и у ниже облике бића (егзистенције), чега се она избавља само онда, ако се временом опет узвиси својој чистоти. А чиста душа, која је непогрешно издржала искушење заједничког живота са телесним светом, враћа се одма после смрти у стање блаженог мира,

да тек онда, почем је то уживала, опет једном ступи у телесни живот. Платонови описи тих будућих стања душе истина се у млогоме неслажу; *Федрус и Федон*, *Република и Тимеј* у нечем се неподударају. Но Плато, као и питагорци, озбиљно су мислили о томе. Доиста је мислио, да се ток света састоји баш у том непрекидном овамо и онамо путовању психе (душе) између вишега и нижег божанског и човечанског света. Психа је од племенитијег вештаства па непочиње тек са овим животом и с њиме непропада, она је божанска и вечита; но она није чистог бића, као што је идеја, него таквог, које на себи има нешто од природе „другога“, она је уједно духовна и недуховна, слободна и неслободна; оба та противуречна елемента њене суштине појављују се у оном мењању вишег и нижег стања једно за другим. Загонетка је о души, што се она нагиње ономе што је идејално а и ономе што је низко; но та загонетка разрешава се по Платону баш том науком о суштини и судбини душе. Све то јако је удаљено од сократове науке. Сократово изискивање (постулат), да човек нетреба да се управља по чуствима него по уму, преокренуло се у шпекулативну филозофију, која хоће да објасни одкуда је у човеку оно обоје, и чуственост и умност. Но баш тиме, што се сво платоново мудровање уједињава у тој точки етичке природе и определења душе, он се показује као прави ученик свог учитеља, који је управо у њему покренуо ту високу идеју о узвишености духа над чуственошћу.

6. Платонова етика.

Основно питање етике платонове, која није ништа друго него употребљена наука о идејама, код њега је, као и код других Сократоваца, определење највишег добра, цели, коју себи мора предпоставити свака воља и свака радња. По томе се опредељава наука о добродетељи, која је опет основ држави, као остварењу добра у човечијем заједничком животу.

a., Највише добро.

Шта је највиша цел, показује се просто из укупног сматрања платонове системе. Не живот у небићу, у оном што је изчезавно, и у мењању чуственог бића, него узвишење истинитом, идејалном бићу, добро је како по себи, тако и за душу; души је задатак и определење да бежи из унутрашњих и спољних зала чуствености, да се чисти и ослобођава од утицаја онога што је телесно, да се пашти да буде чиста, праведна, и по томе богу подобна (Теетет, Федон). Пут који томе води, јест одвраћање духа од чуствених представа и жеља, да иде умном познању истине, једном речи то је задатак филозофије. Филозофија код Платона, као и код Сократа, није само нека теорија, него је повраћај душе својој правој суштини, она је духовни препорођај, у коме душа опет добија изгубљено познавање идејалног света и тиме свест свога сопственог вишег порекла, своје првобитне узвишености над чуственим светом. У филозофији чисти се дух од све чуствене мешавине, долази себи, добија опет слободу и мир, чега је лишен кад је

пао у материјалност. Било је природно, што је Плато таким мишленьем дошао у најжешћу противност према софистичном и киренајиском хедонизму (науци о чуственом уживању). *Г'оргија и Филеб* посвећени су нарочито да то обарају. Доказује се да је наслада нешто без садржине и без мере, чиме никакав поредак и сагласност неможе доћи у живот, да је наслада нешто веома односно, почем се она исто тако претворити може у оно што је наслади противно, и у толико више доноси она собом то противно стање у колико се њој већма одајемо; и да је противуречност, кад хоћемо насладу, то што је унутрашње без вредности, да узвишавамо над снагом и добродетељу духа. А с друге стране неодобрава Плато, како у својој теоријској, тако и у практичкој философији циничко мегарско одлучавање, којим се осим познавања, неће да призна ништа позитивно, никаква конкретна духовна радња, никаква стручнија наука и вештина, као и никакво полепшавање живота радошћу и увеселењем. Поред чисте философије постоје и конкретне науке и вештине, и оно задовољство, којим се неоназаћава сагласност душевног живота, и то су чисте радости на ономе што је душевно и природно лепо. Не само живот који се оснива само на увиђању или само на увеселењу, него онај који се из обојега састоји, нешто је добро, но опет такво, у коме је познавање на врху као онај елеменат, којим се мера, поредак и умност уводи у вољу и у рад. — Но непремено примећава се код Платона нека непоузданост и неизвесност у

мнењу о највишем добру. Њему се чуствено биће чини час као нешто чисто непостојеће, само као узмућено идејално биће, а час опет као красни одпечатак свога идејалног лика од искони; у етики показује му се час нека склоност чисто асцетичном мнењу о чуствености као пореклу онога што је зло и рђаво (Федон), а час опет неко позитивније сматрање (Симпозијон, Филеб), које живот без насладе задовољства сматра као одвећ абштрактан, једностран, недухован; и по томе поред онога што је добро, право даје и ономе што је лепо.

б., Добродетељ.

У науци о добродетељи Плато је сасвим сократичан. Да је добродетељ наука (Протагора) и по томе да се човек њој може научити (Мено), он то постојано држи, и ма да се код њега, што се тиче једнине добродетељи, из његових доцнијих дијалектичких испитивања извести морало, да оно што је једно у исто време мора бити и нешто млого, и обратно, и да се по томе добродетељ може сматрати исто тако као нешто једно и као нешто млого, — опет он по преимућству износи на видик једнину и заједину свију добродетељи; особито радо у предуготовним разговорима схвата он сваку од појединих добродетељи као неку, која све у себи обухвата. У уводу предпоставља Плато највише неку популарну четворостручност (квадруплицитет). Тек у републици (IV, 441) покушава он, да то научно изведе, почем то своди на психологијско тројство. Добродетељ ума мудрост је, као главна добродетељ, јер ум у души мора управљати; добродетељ

духа јунаштво је, као помоћница ума, или дух који је проникнут истинитим познавањем, који се у борби против насладе и незадовољства, увеселења и неувеселења, жеље и страха показује као истинита представа о ономе што је страшно и што није страшно; а умереност је добродетељ чуствених жеља, која ове своди на њихову опредељену меру; на последку она добродетељ, која уређује и развија поједине душевне силе, која душу управља, и по томе је свеза и уједињење оне друге три добродетељи, јест правда.

Као што овај последњи појам, појам правде, обухвата све гране науке о добродетељи, тако он води изван круга појединог наравственог живота, и оснива целину наравственог живота. Правда, као нравственост остварена у заједничком животу, јесте држава. Тек се у држави остварава подпуна сагласност човечијег живота. У држави и помоћу државе материја се подпуно преображава у ум.

в., Држава.

Обично држе платонову државу као неки тако названи идејал, то јест као машту (шимеру), коју је истина изумела даровита глава, али која се неда остварити међу људима, какви су на свету. И сам Плато није то другчије сматрао, и баш због тога што је у својој републици извео само чисти идејал уређења државног, хтео је у законима, као што то овај спис изреком објашњава, прописати оно што се може извести, као употребљена државна философија, према погледу опште свести. Но то није било сопствено платоново мнење. Премда он, као

што је познато, сам говори, да се држава, коју је описао, на земљи неналази, и да је њој на небу праслика, по којој Филозоф треба себе самог да образује (IX, 592), опет зато захтева, да гледамо да се приближавамо такој држави; он испитује и услове и средства, како би се таква држава могла остварити, а тако су и поједине установе (иншти-туције) његове државе, већином прорачунате према недостатцима, који морају произлазити из карактера и различитости темперамента људи. Филозофу, као што је Плато, који само у идеји налази дејствителност и истину, могло се као неистинито показивати уређење државе, које се удаљава од идеје, и они који обично мисле, да је Плато написао своју републику знајући да се неможе извршити, непознају платонову филозофију. Но даље питање, да ли је држава, као што је платонова, могућа и најбоља, уопште је рђаво схваћено. Платонова је држава, грчка идеја о држави, описана као прича. Но идеја, као оно што је умно у сваком тренутку светске историје, баш због тога није какав нерадни и неснажни идејал, јер је она нешто абсолутно дејствујуће, вештаствено и нужно у ономе што постоји. Истинити идејал не само да треба да је дејствителан, него је доиста цигло дејствителан. Ако би идеја била веома узвишена према ономе што постоји, или ако би емпиријска дејствителност за идеју била веома ниска и нескладна, то би била погрешка самог идејала. Па и Плато није се занимао постављајући само абштрактне теорије; Филозоф неможе своје време прекорачити, него га

може само познати и схватити по његовој истинитој садржини. Тако је и Плато радио; он је сасвим у свом времену; истинита садржина платоновој републици грчки је државни живот, узвишен до идеје. У својој републици Плато је описао грчку нарав-ственост по свом суштаственом погледу. Што се платонова република показала као неки идејал који се неслаже са емпиријском дејствителношћу, то се има приписати не њеној идејалности, него млого више неподпуности старог државног живота. Лична субјективна слобода било је нешто значајно у јелинском државном појму, пре него што су се грчке државе почеле развраћати и због тога пропадати. Па и код Платона је наравственост основно опредељење онога што је суштаствено. Установе његове државе, ма да су још у старо време изазвале подсмев и грдње, само су последице, које су се, строго изведене, појавиле из идеје грчке државе, у колико ова, у својој разлици према државама новијег доба, није признавала независни законити обим рада ни поједином грађанину ни каквом друштву (корпорацији). Тада није било начела личне слободе; и то непризнавање појединога лица Плато је доиста строго научним начином учинио начелом своје државе.

Општи је основни значај платонове државе, као што смо већ казали, пожртвовање, изкључно спајање особина (индивидуалности) у оно што је опште, у државни живот, повраћај моралне добродетељи к политичкој. Плато хоће да наравственост постане општа и да чврсто постоји, а начело чув-

ствености да се у свему укроти и умности подчини. Ако ће то да буде, онда оно што је опште, то јест држава мора предузети да све добродетељи подиже и добре нарави чува, и свака себична појединa воља и појединa цел мора се прелити у општу вољу и у општу цел. Чуствено начело у човеку је тако снажно, да се оно преливањем појединости у општност, може обезснажити само силом општих установа и раскидањем сваке себичне радње да се постигну појединe користи; само тако, каже Плато, може бити добродетељи и праве среће; добродетељи мора бити у држави, ако хоћемо да је буде код појединих људи. Отуда је она строгост у платоновој држави. У савршеној држави треба да је све свима опште, заједничко, и радости и жалости, па и саме очи, уши и руке. Сви појединi треба да важе само као неки општи људи. А да се изврши та подпуна општност и јединство, мора нестати сваке особености и партикуларности. Приватно имање и фамилијарни живот (на место чега настаје општност добара и породица), васпитавање и настављење, избор стања и радње у животу, па и све друге радње појединог човека у вештини и науци, — све то мора се пожртвовати државној цели и оставити да тиме управља највиша државна власт. Појединi грађанин мора се задовољити са онолико среће, колико му у део дође као саставном делу државе. Плато дакле у стварању своје државе иде и до најситнијих појединости. Зато је Плато прописао најточнија настављења о свему: о средствима за образовање виших

сталежа, о гимнастики и свирки, о учењу математике и филозофије, о избору музичких оруђа и мери у спевовима, о телесном упражњавању и војеној служби женског пола, о установи брака, о времену када сваки мора учити дијалектику, кад се сме женити и децу рађати; једном речи Платону је држава само нека велика установа за васпитавање, нека породица у великом. Шта више Плато хоће да је и лирско песништво под надзором судија. Ваља прогнати из државе епско и драматско песништво, па и самог Омира и Хесиода, и то оно прво с тога, што духове дражи и обмањава, а друго што распростире недостојне представе о боговима. Са истом строгошћу поступа се у платоновој држави и према физичким недостатцима и манама: наказе или болесну децу треба изтерати, а болеснике нетреба ранити и неговати. — У овоме је главна противност старих природних држава према новим правним државама. Плато није признао човеку право знања, воље и самоуправе, а човек има на то права. Задатак је нове садање државе да измири и изравна те две стране, општу цел и особену цел појединог човека, да, колико је год могуће, већој снаги државе придружи што више слободе и свести поједине воље.

Политичке установе у платоновој држави оцечно су аристократске. Плато је одрастао као противник атинске демократије, па зато неограничену краљевину предпоставља свима другим уставима, но такву краљевину, на челу које треба да је савршени владалац, савршени филозоф. Позната је пла-

тонова реченица, да би само онда држави у постизавању њене цели било поможено, кад би филозофи били владаоци, или кад би садањи владаоци истинито и основно филозофисали, те државну власт и филозофију у свезу довели (V, 473). Да само један влада, чини му се да је због тога добро, што има само мало људи који су политички мудри. Плато од тог идејала савршеног владаоца, који би као оживотворени закон кадар био државом управљати по безусловном знању, попушта у списку „о законима“, и зато овде предпоставља као најбоље, смешане државне уставе, који имају нешто онога што је монархијско, а нешто што је демократско. Из аристократске тежње платоновог државног идејала, изводи се даље строго одвајање сталежа и коначно изкључење из правога државног живота, трећег реда људи. Управо Плато има, као што је у психологији само двоје „чуствено и душевно, смртно и бесмртно“, и у политици само два разреда „власт и поданике;“ та основна разлика поставља се као нужни услов сваке државе; али сходно ономе како је у психологији одважност (Muth) узета као неки средњи степен, тако се и између владаоца и оних, који се о рани старају, уплеће неки средњи сталеж као оних који служе држави за одбрану. Тако се добија три сталежа, од који је први, уму одговарајући, сталеж владаоца, други војника, и трећи раденика. Ови редови имају опште позиве, и тако првога је задатак законодавство, као дужност старања о ономе што је опште, другога је задатак да брани државу према спољним непријатељима, а

трећега да се стара о појединим потребама, као што је земљоделство, патење стоке и грађење кућа. Сваком од ова три разреда и њиховим дужностима према држави припада нека особита добродетељ: и то реду владалачком „мудрост“, реду војничком „јунаштво“, а реду раденичком „умереност“, која последња по томе је нарочита добродетељ трећег разреда. Из добре свезе ове три добродетељи у целом државном животу, постаје „правичност државна“ као добродетељ, која представља органичну деобу целине у своје саставне делове. Плато се најмање занима са најнижим редом раденика, јер је он држави само средство. Шта више и само законодавство и судство, у колико се оно тиче раденичке масе народа, несматра он као нешто важно. Мање је, по њему, одстојање између владаоца и реда војничког. Код Платона, (сходно првобитној психологијској деоби на двоје, као да би ум био највиши развитак одважности), та два сталежа „владаоца и војника“, преливају се једно у друго, јер он хоће, да су у власти они који су најстарији и најбољи међу војницима. По томе, држава треба брижљиво да се стара о васпитању војника и да она то уређује, како би код војника умом био проникнут дух и одважност. Они међу војницима који су најдобродетељнији и дијалектички најизображенији, чим одслуже тридесет година, одвајају се, испитују и приморавају да се приме званија, па ако су се и ту показали да су добри, у педесетој години, ако су идеју онога што је добро схватили, да се обвежу да то у држави остваравају, но опет тако, да сваки

само онда узима управу државе, кад дође на њега ред, а остало време да посвећава филозофији. Таким наређењем треба да се држава узвишава безусловној влади ума, где управља идеја онога што је добро.

7. Сад да погледамо на оно што је казано.

С Платоном је грчка филозофија дошла до свога највишег развитка. Платонова је система први подпуни састав целе природне и духовне васиљене, и то из филозофијског начела, она је праслика сваке више шпекулације, свакога и метафизичког и етичког идејализма. На простом сократовом основу, ту се идеја филозофије најпре остварила; филозофијски дух узвисио се до подпуне свести себе самог, која се у Сократу само кретала као неки тамни нагон; морао је доћи соколов полет платоновог духа, да оно развије до подпуне дејствителности, чему је Сократ само почео пут крчити. Но Плато је уједно поставио филозофију у неку идејалску противност према постојећој дејствителности, која ухвативши корен више у карактеру и добу свога аукторa, него у суштини грчког духа, захтевала је допуне стварнијим (реалнијим) погледом на ствар, као што се то и догодило са Аристотелом.

§ 15.

Старија академија.

У старијој академији није било изобретничког духа, ту налазимо осим малих продужења само стајање на једном месту и мало по мало одсту-

пање од платонове филозофије. По смрти платоновој продужио је његов нећак *Спеусип*, обучавање у академији за осам година; за њим је дошао *Ксенократ*; а доцније учили су *Полемон*, *Крантес и Крантор*. Сад смо у добу, кад су биле заведене праве научне установе за више образовање, и то је прелазило од једног учитеља на другог. У опште одликује се старија академија, у колико се може то видети из оно мало извештаја, ученошћу, превагом питагорских начела, а на име питагорске науке о бројевима, с чим је у свези била узвишеност математичких наука, особито рачунице (аритметике) и астрономије и попуштање од науке идеја, и најзад појав фантастих демонологијских представа, где је поименце надмашало обожавање звезда. — Доцније гледали су, да се поврате чистој платоновој науци. Кажу да је *Крантор* први тумач платонових списа.

Као што је Плато цигли прави сократовац, тако је платонов цигли прави ученик био *Аристотел*, ма да га његови саученици окривљују као неверу.

Одма прелазимо њему, почем ће се његов однош̃ај према Платону и његов надмашај свога преходника разложити у течају његове филозофије. (упор. § 16, 3, в. аа.)

§ 16.

Аристотел.

1. Живот и дела Аристотела.

Аристотел родио се 385. године пре Христа у *Стагири*, грчкој населбини у Тракији. Његов отац,

по имену *Никомах*, био је лекар и пријатељ македонског краља *Аминта:* оно прво могло је имати утицаја на научни правац Аристотела, а последње било је узрок што је он доцније био позван у двор македонски.

Аристотелу су родитељи рано умрли. Кад му је била 17. година дође *Платону* у Атину и у његовој околини остане 20 година. Што се тиче његовог личног одношаја према Платону, о томе има разних гласова, неких повољних, како га је Плато због тога, што је непрестано учио, назвао читаоцем и са Ксенократом (својим учеником) упоредио га тако, да овога треба подстицати, а онога уздржавати, — а има опет неких неповољних гласова. Аристотелови противници криве га да је био неблагодаран према свом учитељу. Ма да треба мало веровати млогим причама о томе, нарочито због тога што је Аристотел и по смрти платоновој у пријатељству био са *Ксенократом*, опет се Аристотел као писац неможе оправдати, што није штедио Платона и његову филозофију.

По смрти платонововој оде Аристотел са Ксенократом Хермеју, тирану мизијске вароши Атарнеје, са кога сестром *Питијом* ожени се, кад је Хермеја пао перзијским лукавством. Кад умре *Питија*, Аристотел се ожени са *Херпилом*, која му је родила сина *Никомаха*.

У години 343. позвао га је македонски краљ *Филип*, да буде учитељ његовом сину *Александру*, коме је тада било тринајст година. И отац и син веома су га поштовали, а *Александер* га је доцније

краљевски помагао у његовим наукама и испитивањима научним.

Кад Александер завојишти на Перзију, Аристотел оде у Атину и учио је ученике у лицеју, циглој гимназији, која му је још отворена стајала, почем је Ксенократ држао академију, а Циници Цинозарг. Од ходника (*περίπατοι*) у лицеју, у којима одајући Аристотел је обично философисао, добије његова школа име *перипатска.*

Кажу да је Аристотел јутром одрасније ученике учио у вишој науци (акроматским испитивањима), а после подне више њих у наукама, које се тичу општег образовања, (то су била егзотериска предавања).

После смрти Александра, код кога је у последње доба пао у немилост, почем је тринајест година у Атини био учитељ, оптуже га атињани, (по свој прилици из политичких узрока), као да је према боговима згрешио, и он с тога оде из Атине, да се атињани (после судбе сократове) и по други пут неогреше према философији. Умрьо је у Халцису на Еубеји 322. године пре Христа.

Аристотел је оставио врло млого списа, од којих је најмањи део (можда шестина), али најважнији до нас дошао, премда у таком изгледу, који може повода дати неким питањима и омишљању. Истина да се као басна осведочило казивање *Страба* о судбини аристотелових дела и о штети, коју да су она претрпила у подруму у *Скепси* (у Троасу); али кад узмемо на ум да већина од тих рукописа и управо оних који су најважнији, као што је на

пример метафизика, изгледа као нешто разкомадано и више налик на план, даље да има више претреса (рецензија) и прерађења, у којима се нашло једно и исто дело, н. пр. етика; да има непоредака и повторавања која у очи падају у једном истом списку; и на последку кад помислимо на ону разлику, коју је сам Аристотел у акроматским и егзотериским списима чинио; онда све то може нам дати повода да мислимо, да су нам понајвише остала само усмена предавања аристотелова, како су их састављали његови ученици.

2. Које је општи значај аристотелове филозофије и како се она дели.

С Аристотелом постала је филозофија, која је код Платона и по изгледу и по садржини била јелинска, светска (универзална) и изгубила је оно што је засебно. Платонов дијалог претворио се у суву прозу, на место мита и појетских израза уведен је сталан вештачки језик, непосредно платоново умно сматрање постало је код Аристотела умовање и појам.

Плато је ишао на то да уједини цело биће, а Аристотел је свој поглед радо бацао на многоразличност појава. Аристотел тражи идеју само у њеном конкретном остварењу и испитује оно што је засебно (das Besondere), не у свези са идејом, него по постојећој опредељености, по узајмним разликама. Равном одношћу обузима он све оно, што се као постојеће налази у природи, у историји и у унутрашњости човека. Њему свагда треба не-

што постојеће, да ту развије своје мисли, свагда оно што је основано на искуству покреће и руководи његово умовање. Сва његова философија није ништа друго него опис онога што постоји, и само због тога што она оно што је основано на искуству, схвата у целини, у синтези, (те индукцију подпуно извршује), заслужује она име философије. Само због тога што је Аристотел абсолутни емпирик, он је прави философ.

Овим значајем аристотелове философије објасњава се пре свега њена енциклопедијска тежња, у колико све што по искуству постоји, има подједнако право да се о њему мисли. По томе је Аристотел основао више наука, које су пре њега биле непознате: он је не само створио логику, него и природну историју, емпиријску психологију, право природно.

Даље, по пажњи аристотеловој према оном што постоји, објасњава се његова велика склоност физики; јер је природа оно што је најнепосредније, најстварније. Даље с тиме стоји у свези, што је Аристотел, први међу философима, историји посветио онако велику пажњу. Прва књига метафизике исто је онако први покушај историје философије, као што му је политика прва критичка историја разних државних форми и устава, као што у историји философије критиком својих преходника, тако у политици критиком постојећих устава, полаже он темељ својој теорији: он хоће да је његова теорија свуда само последица онога што историјски постоји.

По томе јасно је, да се и метод аристотелов морао разликовати од метода платоновог. Он није радио синтетично и дијалектички као Плато, него аналитички и регресивно, то ће рећи, почињао је при својим испитивањима од онога што постоји, па је тако отуд ишао крајњим основима и опредељењима. Плато је узимао као главно идеју, па да отуд тумачи оно што постоји, а Аристотел је на против своје гледиште налазио у оном што постоји, па да у томе нађе и покаже идеју. Његов је метод дакле увођење (индукција), то јест извођење општих основа из збира појединих појава, његов начин представлења обично је умовање, озбиљно расматрање појава, околности и могућности. Он ради понајвише као умни посматрач. Немарећи да су му последице опште, он се задовољава кад постигне оно што је близу истине, што је по могућности највероватније. Аристотел је често говорио, да се наука неодноси само на оно што се немења и што је нужно, него и на оно што се обично догађа: само оно што бива случајно неспада у науку.

Филозофија има дакле по њему значај и важност рачуна по вероватности, и његов начин представљања не редко показује само слику неког сумњачког расуђивања. Зато код Аристотела нема ни трага оних платонских идејала, зато се и показује код њега одвратност према појетском полету и начину изражавања у филозофији, што га је с једне стране водило сталној филозофијској терминологији, но с друге опет стране било је узрок те је своје преходнике криво тумачио. Отуда је и у његовом животу

и на пољу рада код њега нагибање ономе што постоји. С емпиријским значајем аристотелове филозофије стоји у свези оно што су му списи разкомадани и што нема међу њима поделења и поредка по системи. Свагда је ишао од појединога, што постоји, појединоме, па је тако за себе схватао оно што постоји и о томе одвојено књигу писао, но понајвише пропуштао је да покаже свезе којима се поједини делови спојавају и целину системе састављају. Тако је он поставио много појединих, једно поред другог упоређених наука, од којих свака за себе има независни основ, али све остаје без неке науке као врховне, која би показивала какву заједину. Оне нису без уводне и свезујуће основне мисли; појединн списи иду за идејом целине, али у разлагању нема поделења по системи, сваки од његових списа толико је самосталан и засебан, да често долазимо у забуну кад се упитамо, који је део филозофије Аристотел усвојио, а који није. Нигде недаје преглед или основ, редко оно што из свега следује или прегледна објашнења, па и разна поделења филозофије, која излаже, веома одступају једна од других. Час разликује практичку и теоријску науку, час поред њих поставља још неку науку, до које се долази вештином, час говори о три научна дела: о етики, физики и логики. Теоријску филозофију дели опет час на логику и физику, час на теологију, математику и физику. А ни једно од ових поделења није у разлагању своје системе изреком положио за основ. У општте он неполаже на то никакву важност, шта више

јасно показује да је противан методу поделења, и кад предпостављамо платоново тројство, то чинимо само због тога што нам се види да то више цели одговара.

3. Логика и метафизика.

а., Појам обе те науке и како стоји једна према другој.

Тек су тумачи аристотелове филозофије изумели реч *метафизика;* Плато ју је звао *дијалектика*, а Аристотел је то звао *„прва (основна, фундаментална) филозофија“*, а физика му је *„друга филозофија.“* Односај те прве филозофије према другим наукама разлаже Аристотел овако: свака наука, каже он, има да испитује известан круг, особени начин бића, али никоја од њих неупушта се у то да дозна шта је то биће. Нужна је дакле нека наука, којој је задатак да извиди оно што друге науке узимају из искуства, у предпоставкама. То чини прва филозофија, почем се она занима са чистим бићем као таковим, а друге науке баве се са извесним опредељеним (конкретним) бићем. Као наука бића у својим првим основима, метафизика је *прва* филозофија, јер она предпоставља друге науке. Аристотел каже: кад би било само физичких суштина, то би физика била прва и цигла филозофија; а кад има неке нематеријалне и непокретне суштине, која је основ сваком бићу, то мора бити неке науке, која је због тога, што је пре других општа наука, општа филозофија. Тај први основ свега бића *бог* је, зато Аристотел покадкад прву филозофију зове теологија.

Тешко је показати одношај између ове прве филозофије као науке о последњим основима, и оне науке, која се обично зове лоћика аристотелова, и која је изложена у списима под именом *органон*. Сам Аристотел није ближе изпитао одношај обојих наука, па и због тога му метафизика није подпуно изведена. Но почем он обе науке излаже под именом лоћика, почем испитивање суштине ствари (VII, 17), и науку о идејама (XIII, 5) изреком означава као лоћичко испитивање, почем се стара да лоћички став противуречности као предпоставку сваког мишљења, говора и мудровања у метафизики опширно постави (књига IV), и испитивање поступања при доказима пропише оној науци, која има и суштину да испитује (III, 2. IV, 3); почем он испитивање категорија, којима је преће особиту, органону придружену књигу намењо, још једном излаже и у метафизики (књига V), онда се може бар толико поуздано казати, да код Аристотела нису одвојена испитивања органона од оних метафизике, и да обично раздвајање формалне лоћике и метафизике није у његовом смислу, иако је пропустио да извиди како обе те науке стоје једна према другој.

б., Лоћика.

Главни је задатак како природне лоћичке способности, тако и лоћике, као науке и вештине, у томе: правити закључења и расуђивати и помоћу закључења моћи доказивати. Но закључења састоје се из реченица (ставова), реченице из појма. По овим природним погледима, који припадају самој ствари, Аристотел је садржину лоћичке и дијалек-

тичке науке придодао разним појединим списима свога органона. Први спис у органону *„категорије“* су, то је спис, који разправља поједине појмове, општа определења бића, и први је покушај *онтологије*. Аристотел набраја десет таких категорија, те су: *појединa суштина (субштанцијa), величина, каквоћа, одношај, определење места и времена, положај, стање, рад, трпљење.*

У другом спису излаже се о говору као изјави мисли (de interpretatione) и разлаже се наука о деловима говора, о реченицама и о закључењима. У трећем су спису аналитичке књиге, које показују како се закључења могу довести на своје основе (начела), како се могу распоредити по првим ставовима. У две књиге прве аналитике општа је наука о умном закључењу. Закључења су по својој садржини и цели или *аподиктичка*, садржавајућа извесну истину која се има доказати, или *дијалектичка,* која су управљена на оно што се може спорити и што је вероватно, или су на последку *софистичка,* која се лажним начином издају као да су истинита закључења, а нису таква.

Наука о аподиктичким закључењима, и по томе о доказивању, излаже се у две књиге друге аналитике, а наука о дијалектичким закључењима у осам књига топике, она пак о софистичким закључењима у делу је „о софистичким закључењима, којима се хоће да хвата.“

Позната су ближа определења аристотелове логике, у којима су обична формална разложења ове науке, за коју је Аристотел материјал скоро под-

пуно дао, (тако да је *Кант* могао рећи, да лоџика од Аристотела није корачила ни напред ни натраг). Само у две точке садашња формална лоџика надмашила је аристотелову, прво у томе, што је у њој категоријском закључењу, које је цигло Аристотел на уму имао, придодато хипотетско и дисјунктивно, а после, што се трима првим фигурама закључења четврта придодаје. Но садања формална лоџика не само да је задржала недостатак аристотелове лоџике, што се тиче начина поступања, које је сасвим на искуству основано, због чега се он и може држати да је основао ту науку, него је за основу узела противуположај форми мишљења и мишљење о самој ствари, што Аристотел није чинио. Аристотел је управо ишао само на то, да прибере лоџичка дела што се тиче стварања ставова и поступања при закључењима; он је у својој лоџици изложио само историју природе коначног мишљења. Макар да треба високо ценити ову свест о лоџичкој радњи разума, (тога одлучавања материје од мишљења које се представља), опет пада при том у очи оскудица свакога научног извођења и оснивања. Оних десет категорија на прилику, које он, као што је примећено, разлаже у особитом списку, просто само набраја, а непоказује никаква основа зашто то тако дели и набраја. За њега је то само нешто постојеће, што има толико категорија, шта више он их у разним својим списима разно и представља. Исто тако узима Аристотел и фигуре закључавања по искуству: он нх сматра само као форме и определења одношаја формалног

мишлења и тако немиче се, ма да каже да је закључење једина форма науке, од лоћике разума. Ни у својој метафизики ни у физики и т. д. неузима правила формалног поступања при закључавању, која он у органону развија, а то је јасан доказ, да нити је науку о категоријама нити у опште своју аналитику у својој системи управо показао; његова лоћичка испитивања у опште непрелазе у развитак његових филозофијских мисли, него понајвише имају вредности само неког преходног испитивања у говору.

в., Метафизика.

Између свију аристотелових дела, метафизика му није нешто цело, него је само збир покушаја, у којима се истина опажа нека основна идеја, но код којих нема унутрашњег посредовања и подпуног развитка.

У Метафизики могу се разликовати ових седам главних основа: 1) критика доондашњих филозофијских система, са погледа четири аристотелова начела (принципа) (I, књига). 2) Изложење апорија или филозофијских првих питања (III). 3) Постављање противусловља (IV). 4) Определења (дефиниције V). 5) Исцпитивање појма о појединој субштанцији (*οὐσία*) и о појмљеном суштаству (*τί ἦν ἐιναι*), или о вештаству појма (*ὕλη*), о форми (*εἶδος*), и о ствари која је састављена из тога обојег (*σύνολον* VII, VIII). 6) Потенцијалност и актуалност (IX). 7) Божији дух који све покреће а сам је непокретан (XII). 8) Томе је придружена полемика против платонове науке о идејама и бројевима, што иде кроз сву аристотелову метафизику, а особито је изложено у књизи XIII и XIV.

аа. *Аристотелова критика платонове науке о идејама.*

Што се Аристотел није слагао са платоновом науком о идејама, у томе је управо разлика између система та два филозофа; зато је Аристотел сваком приликом, која му се давала, (особ. метаф. I и XIII), повторавао ту разлику између њега и академика. Плато је налазио у идеји сву стварност, али идеја била је код њега истина, која још није прелазила у живот и покретање бића. Но овим начином идеја је баш учињена коначном, имала је свет појава, ма да Плато то није хтео, у самосталном бићу себи противстављен и није имала у себи основа за биће појава. Тако сматра Аристотел, наводећи, да су платонове идеје само „очовечене чуствене ствари“, а из њих се неда објаснити биће и постајање онога што је чуствено. Да би избегао ове недоследности, он даје ономе што је духовно првобитни одношај према појаву, опредељавајући одношај обојега тога као онога што постоји према могућем, форме према материји, јер он схвата појам као савршену дејствителност материје, а материју као појам који по себи постоји. Своје приметбе на платонову науку о идејама, оснива Аристотел овако. Плато се и неосврће на то, што није дао довољног доказа за објективну реалност (предметну стварност) идеја, и што му је теорија неоправдана; она је пре свега сасвим безплодна, јер необјашњава основ онога што постоји, што јесте. Платонове идеје немају никакве самосталне садржине. Опоменимо се, вели, само како

су идеје постале. Да избави могућност науке, Плато је гледао да постави неке особите субштанције, које су независне од онога што је чуствено и које се овим недодирују. Али за то му се није давало ништа друго до оно што је појединo, то јест само чуствене ствари. Он је дакле узео то појединo у општој форми као идеју, те тако је дошло до тога да се платонове идеје мало разликују од појединих чуствених ствари, које у томе дела имају. Идејална и емпиријска двојност истоветне је садржине. О томе можемо се лако уверити, вели Аристотел, чим позовемо привржснике науке о идејама, да нам кажу одсечно шта су управо те њихове неизчезавне субштанције према појединим чуственим стварима. Сва је разлика у томе, што се овима последњим придева реч *по себи;* и тако у место *човек, животиња*, — каже се: *човек по себи, животиња по себи,* (као таква). Само на тој формалној измени оснива се наука о идејама: коначна садржина остаје, но она се изказује као нешто вечито. Овај навод, да се у науци о идејама поставља оно што је чуствено као нечуствено и додаје му се придев немењања, схвата Аристотел, као што је мало пре примећено, тако, да он идеје назива „овековечене чуствене ствари", и то не као да би оне биле нешто чуствено што постоји у простору, него што се у њима оно што је чуствено појединo, непосредно изриче као нешто опште. Он упоређује идеје у том погледу са боговима антропоморфијске (очовечене) народне религије: као што ова није ништа друго него обожавање људи, тако и оне идеје нису

ништа друго до узвишене (потенциране) природне ствари, нешто чувствено које се представља као нечуствено. Та истоветност идеја и дотичних појединих ствари узрок је, што се појављују идеје као неко неполезно и досадно удвојавање ствари, које треба познати. Нашто једно и исто двапут узимати? Шта ће осим чуствене двојности и тројности, двојност и тројност у идеји? Због тога се Аристотелу чини, да су привржениці науке о идејама, кад за сваку врсту природних ствари идеју постављају, и помоћу те теорије истоветни двоструčни ред чуствених и нечуствених субштанција постављају, као они људи који мисле да се са мало бројева неможе рачунати као са више њих, па да због тога ове најпре ваља умложити, па онда да се почне рачунати.

Дакле још једанпут да кажемо: наука о идејама јест тавтологија (повторавање другим речима онога што је већ казато) и ништа неприноси објасњењу онога што постоји. „За познавање појединих ствари које имају дела на идејама, идеје ништа непомажу, почем идеје нису с њима спојене (иманент), него су од њих одвојене.“ Исто су тако безплодне идеје кад их сматрамо у одношају према постајању и нестајању чуствених ствари. Оне немају никаква начела о постајању, о кретању. Код њих нема узрока зашто бива шта или да објасне оно што се догађа. Истина Плато вели у Федону, да су идеје узроци и бићу и постанку, али и при идејама ништа неможе бити без нечега што покреће; а такво покретало нису идеје, кад су одвојене од

онога што постаје. То равнодушно понашање идеја према оном што доиста постаје и бива, њину укочену одвојеност (Ienseitigkeit) означава сад Аристотел, употребљавајући категорије *потенцијалности и актуалности* даље тако, да вели, идеје су само потенцијалне, оне су само могућност, јер немају стварности, актуалности. — Унутрашње противусловље науке о идејама на кратко то је, што идеја оно, што је појединo, поставља као непосредно опште, и обратно оно што је опште, Фелу и струку, уједно изриче као нешто по броју појединo, што се идеја с једне стране поставља као нека одвојена појединa суштина, а с друге стране као нешто што има дела, дакле као нешто што је опште. Премда су дакле идеје првобитно појмови о Фели и струци, нешто опште, које је постало као једно у оном што је различито, као стално у оном што се мења; опет се оне никако немогу определити, јер по предпоставци платоноваца идеје треба да су појединe субштанције, а о каквом абсолутно појединoм, о једној особи, нити је могуће определење нити какво извођење, оно што је опште постоји и другим предметима приличи, дакле сви придеви у којима се залудно тражи определење појединој ствари, за ту појединy ствар нису шпецифични. По томе приврженици науке о идејама, нису у стању да идеју јасно определе: њихове идеје немогу се определити. — У опште Плато је одношај појединих ствари према идејама оставио сасвим у нејасности. Он назива идеје прасликама на којима ствари имају дела: а то су празне појетске речи. Како ћемо себи да

представимо оне слике које су као неке прегледалице? Залуду ћемо код Платона тражити о томе објашнења. Није могуће видети, како и зашто материја има дела на идејама. Да би то протумачили, морали би поред идеја узети још неко даље више начело, у коме би био узрок тог дела или „учешћа“ ствари, јер без нечега што покреће, неувиђамо основ „учешћа.“ На сваки начин над идејом (н. пр. идејом човека) и над појавом (н. пр. опредељеног појединог човека) морало би стајати нешто треће као њима опште, у коме би обоје једно били, то јест, као што Аристотел тај прекор Платону обично изражава, наука о идеји води нас да примимо неког „трећег човека.“ — Последица је те аристотелове критике, да је оно што је опште у појединоме. У колико је сократово поступање било умесно, што је гледао да оно што је опште, изнађе као суштину појединога и појму сходно определење да (јер без онога што је опште неможе бити науке), у толико је погрешна платонова идеја, јер је она те опште појмове учинила да постоје као самостални, као реалне поједине субштанције. Ништа *опште,* ништа, што је врста и струка, непостоји поред и мимо онога што је појединo: ствар и њен појам немогу се једно од другога одвојити. Са овим определењима Аристотел је од основне платонове идеје, (да је оно што је опште, цигло истинито постојеће, да је суштина појединих ствари), тако мало одпао, да је он ту платонову идеју само ослободио од оне одлучености, којом је она била обележена и да ју је дубље у посредност довео

са светом појава. Основна предпоставка Аристотела, ма да се чини да је у противусловљу са његовим учитељем, она је иста која је и код Платона, да се то јест у појму сазнаје и представља суштина које ствари (*τὸ τί ἐστιν, τὸ τί ἦν εἶναι*); само што Аристотел хоће оно што је опште, појам, исто онако мало да одваја од каквог опредељеног појава, као што је форма од материје одвојена, суштина или субштанција (*οὐσία*) у правом смислу Аристотелу је само оно, што се некаже као о неком другом, него о чему нешто друго говори, то ће рећи оно, што је ово овде (*τόδε τι*), појединa суштина или појединa ствар, а не нешто опште.

бб. *Четири аристотелова начела, или узроци и односај форме и материје.*

Из критике платонове науке о идејама, изводе се непосредно оба основна определења аристотелове системе, која су њој темељ, а то су определења материје (*ὕλη*) и форме (*εἶδος*). Аристотел набраја истина понајвише, кад сасвим делу приступа, четири метафизичка начела или узрока: *материју, форму, покретни узрок, цел.* Тако н. пр. при каквој кући грађа је материја, а форма је појам куће, покретни је узрок грађевинар, а цел је права и истинита кућа. Но ова четири основа определења свега бића своде се на основни противуположај материје и форме, кад се хоћемо да упустимо у дубље испитиване. Пре свега појам покретног узрока спојава се са она друга два идејална начела, са начелом форме и са начелом цели. То јест покретни узрок оно је, што доводи прелазак несвршене

дејствителности или потенцијалности к свршеној дејствителности, актуалности (ентелехији), или што постанак материје води до форме. Но при сваком кретању онога што је несвршено к свршеноме, оно што је свршено нешто је појмљено *раније* и појмљени *побудак* тога покретања. По томе, покретни узрок материје форма је. Тако је покретни и производни узрок човека сам човек, форма слике у памети (у представљењу вештака) сликара (који слику прави) узрок је покрета, којим слика постаје; здравље је пре у памети лекара него што постане покретни узрок оздравлења. По томе је у неколико наука о здрављу само здравље, а вештина грађевине форма куће. Но исто је тако покретни или први узрок истоветан са крајњим узроком или са цели, јер побуђење сваког постанка и сваког кретања јесте цел. Покретни узрок куће грађевинар је, покретни узрок грађевинара цел је коју треба извести, то јест кућа. Но већ из ових примера види се, да на једно излазе и основна определења форме и цели, у колико се оба спојавају у појму актуалности или дејствителности (*ενέργεια*). Јер је цел сваке ствари њена извршена суштаственост, њен појам или њена форма јест да се испуни, изврши оно, што је у њој потенцијално. Тако цел руке њен је појам, цел семена од воћа само је дрво, које је уједно суштина тог семена. Остају нам да-кле још два основна определења, материје и форме, што једно у друго непрелази.

Материја, кад се помисли одвојено од форме, код Аристотела је нешто сасвим без придева (пре-

диката), нешто неопредељено, без сваке разлике, материја је оно што сваком постанку као нешто стално служи за основ и најпротивније форме узима, но које се по свом бићу разликује од свега што је постало и по себи нема никакве опредељене форме, материја је могућност за све, али ништа у самој ствари. Као што стоји дрво према клупи, од кога је она начињена и туч према слики, из кога је она сливена, тако постоји нека прва материја, која је основ свему што је опредељено. Са оваким појмом материје хвали се Аристотел да је савладао тешкоћу која се у томе показала са више страна, како у опште може нешто бити, почем оно што јесте неможе постати ни из онога што јесте ни из онога што није. Јер нешто бива, постаје, не из онога што просто није, него само из онога што није у самој ствари, то ће рећи постаје из онога што јесте по могућности. Могуће (потенцијално) биће исто је онако ништа, небиће, као дејствителност. По томе је свака постојећа природна ствар нешто могуће које је доспело до дејствителности. Из тога се и објашњава, како је Аристотел могао означити материју као нешто противно форми, као нешто положено одричуће (позитивно негативно), као нешто форми противно и као положено (позитивно) одрицање (*ξέρησις*).

Као што се материја састаје са потенцијалношћу, исто тако и форма са актуалношћу. Форма је оно што материју без сваке разлике и опредељења чини нечим што се разликује, чини нечим баш *овим* (*τόδε τι*), нечим што је у самој ствари

(дејствително), она је врлина, свршена радиност, душа сваке ствари. Оно, што Аристотел зове форма, нетреба узети за оно што хоће од прилике да каже реч *фасон* (начин). Оцечена рука н. пр. још има спољашни изглед руке, а по аристотеловом схватању она је само рука по материји, а не по форми; права рука, рука по форми, само је она, која може вршити посао руке. Чиста форма оно је што је доиста без материје (*τὸ τί ἦν εἶναι*), она је појам суштине, чисти појам. Но тако чисте форме нема у обиму опредељеног бића: на против свако постојеће биће, свака поједина субштанција (*οὐσία*), све што је ово, јест нешто састављено из материје и форме (*σύνολον*). По томе дакле материја смета, да оно што јесте, буде чиста форма, чисти појам, материја је основ бивања, постајања, мложине и млогоразличности и случајности, она је која уједно границу полаже науци. Јер оно што је поједино у онолико неможе да се позна, у колико има на себи оно што је материјално. Но из овога што је досад казано, изводи се уједно и то, да је супротност материје и форме нешто невештаствено; што је у једном одношају материја, у другом је форма: грађа за подизање какве зграде у одношају према готовој згради, материја је, а у одношају према још непосеченом дрвету, форма; душа у одношају према телу, форма је, а у одношају према уму, који је форма форме (*ἰδος ἰδέᾳς*), она је материја. Са тог погледа мора се у опште збир свију суштаства сматрати као неке лествице, код којих најнижа пречка (басамак) јест

нека *прва материја* (*πρώτι ὕλη*), која није проста форма, но код којих последња пречка јест *крајња форма*, која није *проста материја*, већ *чиста форма* (абсолутни, божији дух): што се налази између те две крајње точке, по једном је погледу материја, а по другом форма, то јест непрестани прелазак једне у другу. То је поглед, који је поименце за основу служио аристотеловом сматрању природе, који је понајпре пронађен на аналитичном путу сматрања природе, да је цела природа вечито постепено бивање форме за материју, вечито узвишавање тог неизцрпљивог праоснова све вишим идејалним формацијама. Да свака материја постане форма, свака могућност дејствителност, свако биће знање, то је да богме задатак ума и тежња сваког постанка, — али задатак који се неда извршити, почем Аристотел изреком вели, да материја као недостатак форме, као *ξέρησις*, нигда неможе сасвим доспети до дејствителности, и по томе нигда ни до сазнавања.

По томе се и аристотелова система свршава у ненадвладаном двојству (дуализму) материје и форме.

вв. *Потенцијалност и актуалност* (*δηναμὶς* и *ἐνέργεια*).

Одношај материје према форми, показао се, сматрајући лоћички, као одношај потенцијалности према актуалности (могућности према дејствителности). Тек је Аристотел то тако назвао и то назване (по филозофијском значењу) најзначајније је за његову систему. Имамо у покретању потенцијалног бића к актуалном бићу објашњени појам бивања, поста-

јања, а у она четири начела у опште развођење тог појма на своје саставне делове (моменте). По томе је система аристотелова система бивања, постајања, и као начела елејаца код Платона, тако се код Аристотела враћа, повторава начело Хераклита, али у богатијем схватању. Аристотел је тиме учинио велики корак да савлада платоново двојство (дуализам). Кад је материја могућност форме, постајући ум, онда је супротност између идеје и света појављења савладана бар у начелу, потенцијално, у колико је само једно биће, које се представља у обојем, у материји и у форми, само на разним степенима развитка. Одношај потенцијалног према актуалном, онога што је могуће према дејствителном, представља Аристотел по одношају онога што је неизражено према израђеном, онога што спава према ономе што се пробудило. Потенцијално је дрво семе; израсло је дрво актуално, потенцијално је филозоф и онај који се сада небави са филозофијом; потенцијално победитељ је онај који је бољи вођ војске, и пре битке; потенцијално простор се дели у безкрајност; по могућности је у опште све, што има начело покретања, развитка, мењања другог бића, што без спољашње сметње бива самим собом. На против дејствителност, актуалност, или ентелехија означава свршено дело, постигнуту цел, изведену дејствителност, (израсло дрво н. пр. јест ентелехија семена), онај рад, у ком је дело и извршење истога једно, н. пр. видети, мислити: он види и он је видео, он мисли и он је мислио — једно је исто, а код оног рада, које је скопчано

са постанком, н. пр. код учења, идења, оздрављења обоје је раздвојено. У оваком схватању форме (идеје) као дејствителности, актуалности или ентелехије, то јест у скончавању идеје са покретањем бивања, постајања, главна је противност аристотелове и платонове системе. Плато представља идеју као неко биће које мирује, које је противно бивању и покретању, а код Аристотела је идеја вечити производ бивања, вечита енергија, то јест рад у свршеној дејствителности, она је у сваком тренутку, кретањем онога што је могуће ономе што је дејствително, постигнута цел, не неко готово биће, него онако које се вечито рађа.

гг. *Абсолутни, божији дух.*

Појам абсолутног духа, као што га Аристотел такође назива, првог покретача, гледао је са више страна да оснује, особито везујући одношај могућности према дејствителности.

a., Космологијска форма.

Оно што је дејствително, свагда је пре онога што је могуће, не само по појму, — јер се могућност може изрећи само у свези са радиношћу, — него и по времену, јер оно што је могуће, бива дејствително само помоћу нечега што ради. Неизображени човек постаје изображен помоћу изображенога: то нас води да примимо нешто као прво покретало, што је чиста делателност. Или, покретање, бивање, ред каузалности (узрока) само је могућно, кад постоји начело покретања као нешто што покреће. Но то начело покретања мора бити такво, кога је суштина делателност, почем

оно што само по могућности постоји, може и да непређе у дејствителност, дакле да небуде начело покретања. Свако бивање, постајање, тражи дакле нешто вечито, што није постало, које, само по себи непокретно, начело је покретања, то јест оно што прво покреће.

б., Онтологијска форма.

И из самог појма могућности извире, да оно што је вечито и по нужди постоји, неможе бити нешто само могуће. Јер што постоји по могућности, може бити а може и небити: а што по могућности непостоји, ништавно је и изчезавно. Није дакле оно потенцијално могуће што је просто ништавно, него је актуално. Или: кад би потенцијалност била оно што је прво, онда би могло бити да баш ничега небуде, а то противуречи појму абсолутнога, да је оно, што и неможе да буде.

в., Морална форма.

Потенцијалност је свагда могућност онога што је супротно. Ко може бити здрав, може бити и нездрав: у самој ствари нико неможе уједно бити и здрав и нездрав. Дакле актуалност је нешто боље него потенцијалност, и само актуалност приличи ономе што је вечито.

г., У колико је односај потенцијалности и актуалности истоветан са односајем материје и форме, могу се докази за обстанак неког суштаства, које је чиста дејствителност, и овако изказати: подметање неке материје, која је обсолутно без форме (*πρῶτη ὕλη*), захтева на супротном крају подметање неке форме, која је абсолутно без материје

(*πρῶτον εἶδος*). И почем се појам форме разводи на три основна определења некога покретајућег, схваћеног и крајњег узрока, то је оно што је вечито и абсолутно начело покретања (први покретач, *πρῶτον κινοῦν*), абсолутни појам и чисто умна (чисто *τί ἦν εἶναι*) и абсолутна цел (нешто праодобро, првобитно добро).

Сви други придеви тога првога покретача или највишега светског начела последују из ових предпоставки по самој формалној потреби. Абсолутни је дух један, почем се основ мложине, различности бића у материји показује, но сам није учесник материје; он је непокретан и неизмењив, јер другчије неби могао бити абсолутни покретач, узрок свега постајања, бивања; он је живот као радна самоцел, као ентелехија; он се може разумети и уједно је умност (интелигибл и интелигенција), јер је просто без материје и слободан је од природе; радан је, то ће рећи он је умна интелигенција, јер је по свом суштаству чиста дејствителност; он је умност која себе појми, јер божија мисао неможе мимо себе имати своју дејствителност, и јер би он, кад би био мисао нечега другог, а не себе, морао тек од могућности доћи до дејствителности. Отуд је оно знаменито аристотелово определење абсолутнога, да је оно *мишљење мишљења* (*νόησις νοησεως*), лично уједињење мишљења и онога што се мисли, онога ко изпознаје и шта изпознаје, да је абсолутни субјект објект. У метафизики (XII, 7), избројана су та својства божијег духа и тамо је скоро у химни представљен вечито блажени бог,

који абсолутно истину познаје и који није лишен рада, и по томе и никакве добродетељи.

Као што се види из овог описа, Аристотел идеју свога абсолутног духа, иако је неким последностима своје системе њој водио и у млогобројним погледима њу приуготовљавао, није подпуно извео, а још мање с основима и основним предпоставкама своје филозофије задовољавајући посредовао. Та се идеја појављује у дванајстој књизи метафизике сасвим асерториски, ненадно, и није индукцијом (увођењем) даље посредована. Осим тога она има и великих тешкоћа. Неувиђа се, зашто се крајњи основ покретања, што је абсолутни дух понајпре, мора мислити као неко лично суштаство, неувиђа се, како нешто може бити покретни узрок а овамо је то само нешто непокретно; како може бити узрок сваког бивања, то јест нестајања и постајања, а овамо је енергија која сама себи равна остаје, начело кретања без могућности (потенцијалности): јер оно што покреће, мора бити у одношају трпљења и делања са оним што се покреће. У опште Аристотел није подпуно и доследно извео одношај између бога и света, као што се то види из наведених противусловних определења. Почем он једнострано опредељава абсолутни дух само као неки посматрајући теоријски ум, и сваки рад код њега изкључава као код извршене цели, јер рад предпоставља неизвршену, непостигнуту цел, то нема правог побудка његовоме раду на свет. При његовом само теоријском понашању, тај дух није истинити први покретач; као ван света и непокретан, што

је по својој суштини, он и недолази својим радом у живот света; и почем и материја са своје стране нигда подпуно непостаје форма, то се и овде обелодањује непосредовано двојство (дуализам) између божијег духа и материје, која се неда познати.

Приметбе, које Аристотел наводи о оном како Анаксагора опредељава бога, у неком погледу односе се и на његову теорију.

4. Аристотелова физика.

Аристотелова физика, која заузима највећи део његових списа, показује бивање и образовање материје у форму, степене, које природа, живо стварење, има да прође па да буде индивидуална душа. То ће рећи, свако бивање, постајање има цел, цел је форма, а абсолутна је форма дух. Сасвим доследно сматра дакле Аристотел цел и средину земаљске природе у оствареној форми, у човеку, и то у мушкарцу. Све друго под небом само је као неки покушај природе, који није за руком изишао, да мушкарца створи, као нешто сувишно, које бива због немоћи природе, да материју свуда свлада и као форму створи је. Све што непостигне општу цел природе, мора се сматрати као нешто несавршено и управо је неки изузетак или наказа. Тако се чини Аристотелу да је већ као нека наказа, кад дете није налик на оца, а кад се роди женско дете, њему је то већ неки мали степен наказе, које, по његовом мишљењу, бива отуда, што муж као стварајуће начело није био довољно снажан. У општте Аристотел сматра женскињу, кад је упореди

са мушким, као нешто осакаћено, и он налази да је друга животиња, осим човека, у већој мери као нешто мајушно, кад би природа радила са подпуном свешћу, онда се неби могли објаснити сви ти несавршени и цели несходни створови природе, сви ти омашаји; но природа је нека вештакиња, која свој посао ради не по јасној увиђавности, не по умном расудку, него само по несвесном нагону.

а., Аристотел испитује у књигама Физике опште услове свега природног бића, *кретања, простора, времена.*

И ови физикални основни појмови своде се на метафизичке основне појмове потенцијалности и актуалности, могућности и дејствителности. Кретање се по томе опредељује као рад бића по могућности, дакле као посредник између могућег бића и подпуно извршене радње; *простор* као могућност кретања, који због тога има својство безкрајне дељивости, који је по томе оно што се по могућности, али не и дејствително може безкрајно делити; време се опредељује као мера кретања, која се исто тако може безкрајно делити, но која се у броју изказује, као број кретања у одношају к ономе што је нешто *пређе и доцније.* Све то троје нешто је безкрајно, али безкрајно, које се у њима представља, само је по могућности, потенцијално, нешто цело, али не по дејствителности: оно необузима, него њега нешто друго обузима, а то неузимају на ум они, који обично преузносе безкрајност као да све обузима, јер је у неколико налик на целину.

б., Из појма о кретању изводи Аристотел своје мишљење у васиљени, целом свету, које мишљење он излаже у својим књигама „о небу.“ Најсавршеније је кретање оно, које иде у округ, јер непрестаје, у себе се своди и иде по једнакој мери. Свет, као цело, условљен је по томе кретањем у округ, он је нешто у себе сведено и завршено цело и има облик круга, кугле. Но у овој васиљени, која има облик круга, из наведеног сада узрока, она је сфера боља, која има подпуно кретање у округ, дакле која се налази у периферији (крајњој линији округа), јер је оно кретање боље које се у себе своди и у себи завршује, а рђавије је кретање оно које је око средине земаљске кугле. Оно је небо, ово земаљска кугла, а међу обојима је сфера планета. Небо, као место окретања у округ и позориште непрестаног поредка, стоји најближе првом узроку који покреће, оно стоји под његовим непосредним саделовањем; небо се несастоји из изчезавне митерије, него из вишег елемента етера; на њему су стари тражили божанство, руковођени предањем изчезле прастаре мудрости. Делови неба, звезде, вечита су суштаства која ништа нетрпе и нестаре, која су у вечитом раду а без муке, па иако се и немогу јасно познати, опет су на сваки начин божанственија него човек. Нижу сферу према сфери непокретних звезда саставља сфера покретних звезда (планета), којима Аристотел, осим оних пет старима познатих, придодаје још сунце и месец. Сфера планета већма је удаљена од онога што је усавршено: у место да се,

као небо непокретних звезда, окреће на десно у округ, окреће се и у противном правцу и у косим стазама округа; но и покретне звезде имају своје божанствене покретаче, који су вечита и духовна суштаства. У средини света стоји најзад земаљска кугла, најудаљеније од првог покретача, због тога она у најмањој мери има дела на оном што је божанствено, због тога је она поље непрестане измене међу постанком и престанком, која се измена одржава утицајима планета, а особито сунца, а у осталом је земља својим безкрајним мицањем слика вечитости нечега што је небеско. По томе су дакле три врсте суштаства, која уједно представљају три степена усавршења, потребна за објашнење природе, прво неко нематеријално суштаство, које, само непокретно, друге помиче, то ће рећи абсолутни дух или бог; друго је суштаство, које други помиче а и оно друге помиче, истина не без материје, али се вечито и без престанка и у округу непрестано помиче једнаким начином, то је надземни предео (регија) неба; на последку је на најнижем реду изчезавно, ништавно суштаство ове земље, кога је задатак да га други покреће.

в., Природа у тешњем смислу, позориште елементарног рада, представља нам степене и непрестани прелазак од онога што је елементарно к свету растиња и од света растиња к свету животиње. Најнижи степен заузимају мртва тела природе, чисти производи смешаних елемената, која дакле имају своју цел (ентелехију) само у опредељеним односајима мешавине тих елемената; а њина радња

(енергија) састоји се само у томе, да у васиљени теже неком месту које одговара природи, и на томе да одпочину, у колико су га без сметње достигла. Таку само спољашњу цел немају жива тела: у њима је кретање, у коме доспевају до дејствителности, као организујуће начело, које ради у њима без престанка и онда кад се организовање доврши; на кратко рећи жива тела имају душу, јер је душа цел органичког тела. У растињу налазимо душу као неку силу која само одржава и рани; растиње нема другог занимања него да се рани и своју фелу и врсту расплођава; код животиње, међу којом опет има степени по начину расплођења, показује се душа као осећајућа; животиња има чуства и може се помицати с места, а на последку човечија је душа која рани, чуствује и познаје.

г., *Човек* као цел васцеле природе и средина је разних степени развитка, у којима се представља живот природе. По томе ће начело поделења живих створења морати бити и начело поделења способности душевних. Кад се растиње може само ранити (вегетовати), кад животиња може осећати, а савршенија животиња може се и с места помицати, то све троје може и човечија душа; шта више прва радња нужни је услов и временита предпоставка последујуће, и сама душа понајпређе није ништа друго него уједињење тих разних радњи (функција) органичког живота за општу радњу, која одговара цели, душа је јединство цели органичког тела. Душа је према телу као форма према материји, душа је начело које оживљава тело, па баш

с тога она се неможе помислити без тела, неможе сама за себе постојати и престаје са телом. На против другчије је са четвртом способношћу, са мишљењем или умом (νοῦς), што чини човека човеком. Ум је од душе по суштини нешто различно, он није производ нижих способности душе, ум се према тим душевним способностима непоказује само као виши степен развитка, не опако само као душа према телу, као цел према оруђу, као дејствителност према могућности, као форма према материји, него као чисто умној радњи, уму нетреба никаква посредовања ког телесног органа, јер он стоји изван свезе са телесним радњама, он је прост, нематеријалан, самосталан. Ум је оно што је божанско у човеку; он долази, почем није последица нижих развитака (процеса) живота, у тело с поља, а исто је тако опет и одвојен од тела. Без сумње има свезе између мишљења и чуствовања; јер се најпре спољно по разним органима чуства одвојена чуствовања унутрашње спојавају у некој средини као општем чуству: она се тамо преобраћају у слике и представе, ове опет у мисли. По томе би се могло чинити, као да је мишљење само последица чуствовања, као да је умност (интелигенција) нешто страдајућим начином опредељено, и Аристотел доиста разликује у обиму ума неки радећи и страдајући (рецептивни) ум, који се последњи само мало по мало развија и долази до умног познавања. (Овамо долази она реченица, која се погрешно приписује Аристотелу: nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu = ништа нема у уму, што

није било у чуству, а тако и оно познато упоређење душе са неком неисписаном таблицом, што се са млого страна рђаво разумело. Овим се хоће да каже само толико: као што је неисписана таблица, књига само по могућности, а не и у самој ствари, тако и знање припада човечијем уму по могућности, а не у самој ствари; по могућности мишљење по себи има опште појмове, у колико је кадро да њих ствара, али не у самој ствари, не опредељено и развијено). Но она патња предпоставља неку радњу: јер кад мишљење у својој дејствителности постаје свака форма, па по том и свака ствар, кад се оно појављује као познавање; то се оно опет исто тако мора *само* по себи учинити у свему оно што постаје, и патећи ум има дакле своју радњу као своје покретно начело, којим постаје оно, што је по себи. Тај радни ум чисти је ум, који као такав независан је и недодира га ништа што је материјално, па га се по томе и смрт тела нетиче, него као општи ум вечито и бесмртно постоји. Аристотелово двојство и овде се показује. Очевидно та радна умност (интелигенција) стоји према души као бог према природи: обе стране нестоје ни у каквој суштаственој свези. Као што божији дух неулази у живот света, тако и човечији дух неулази управо у живот чуства; премда је човечији дух опредељен као нетрпећи и као нематеријалан, опет треба да је као душа везан за материју; премда је чиста форма, која себе мисли, опет је различан од божијег духа, који је то исто. Код Аристотела који овако говори, примећава се

оскудица у посредовању обе стране, како човечије тако и божије.

5. *Аристотелова етика.*

а., Како стоји етика према физики.

Аристотел, и овде вођен својим правцем према природи, етику је јаче везао са физиком, него што су то учинили оба његова преходника, Сократ и Плато. Плато је држао да је немогуће говорити о оном што је *добро* у људским околностима, а да се при томе невеже то за идеју онога што је добро по себи, а Аристотел је на против мислио да добро *по себи*, идеја оног што је добро, ништа непомаже познању онога добра што се може извести у практичком животу, што је добро за нас. Само ово последње, то јест оно што је нравствено, поштено у животу човека, тиче се етике, а не оно добро што је у широком свету. Аристотел сматра по томе добро нарочито по свом одношају према постојећој природној способности човека, као цел којој иде сама природа; у место да сматра нравствено као нешто чисто умно (интелектуално), схвата га он само као цвет, као одушевлење и етисање онога што је физичко, у место да сматра као знање, схвата он добродетељ као правилни (нормални) развитак и образовање природног нагона. Да је човек по природи политичко створење, то је код њега као основна предпоставка науке о држави. По тој свези онога што је етичко и физичко, објашњава се аристотелова полемика против сократовог појма о добродетељи. Сократ је суштину

онога што је наравствено тражио у умном (интелигентном) делу, којим се чуствени нагони савлађују, и по томе је добродетељ и знање постављао као једно исто: тиме се, по мишљењу Аристотела, поништава патологијска страна, која се у природи полаже при сваком наравственом делу. Није, по Аристотелу, ум први основ добродетељи, него су то природна осећања, склоности и тежње душе, без којих се никакво дело неможе помислити, најпре нагон тежи за оним што је добро по човечију природу, па тек доцније долази наравствено увиђање: тек из природне добродетељи постаје наравствена. По том основу Аристотел одриче да се добродетељ може научити; добродетељ долази не знањем, него упражњавањем, које природним склоностима и налозима даје правац добру, њих навикава добру, а од зла одучава. Упражњавањем у наравственим делима постаје човек добродетељан, као што упражњавањем у свирки и вештини грађевинској, постаје вешт свирач и грађевинар. За добродетељ неиште се само знање онога што је добро, него сталност у добру, добра намера; ова се ствара само навиком на оно што је добро, а сама навика опет постојаним упражњавањем у добру и васпитавањем за то. Увиђање истина је нужно да се позна оно што је добро и да се то врши у појединим приликама; но оно није кадро да створи добродетељну вољу, него зависи од те воље, јер рђава воља квари и заблуђава и увиђање. Човек постаје дакле добар: природом, навиком и умом. Поглед је аристотелов у овоме сасвим противан

сократовом погледу. Сократ узима да је оно што је наравствено и природно једно другом противно, па је наравствену радњу изказао као последицу умног увиђања, а Аристотел сматра то обоје као степене развитка, па умно увиђање у наравственом животу изказао је као последицу наравственог рада.

б., Највише добро.

Свака радња има своју цел; но свака цел неможе опет бити средство за другу цел; мора дакле бити нека крајња и највиша цел, мора нешто бити, за чим ми тежимо само тога ради, мора бити нешто управо добро или нешто што је *најбоље*. Што се тиче тога највишег добра за којим тежимо, у томе се поименце сви слажу: то се зове блаженство; но препирка је како да се помишља блаженство. Кад се упитамо, у чему је блаженство човека, одговор на то може бити само тај, да се оно мора односити на особиту суштину човека, оно мора бити у радњи која постаје том особитом суштином и која га подиже некој савршенијој стварности, у којој је чуство сасвим намирено. Но човеку неприличи само чуствено осећање, јер ово је и код животиње, него му приличи умност (интелигенција). Осећање насладе и удовољства које бива намирењем жеља може дакле бити срећа животиње, али блаженство човека заиста не. Човеку је природна много више умна радња. Човек је по својој природи и умности упућен да ради, и то да умно ради, да умно огледа своје природне способности и силе; то је његово определење и његово блаженство; за радна човека је свагда као нешто највише и најбоље сам рад,

кад без сметње врши свој посао (и тај му иде за руком), на што га упућује сама његова природа. Блаженство је дакле такво добро стање, које је уједно и добра радња као упражњавање природи одговарајуће, као енергија којој се сметње неполажу, те уједно даје највише намирење или благостање. Задовољство и рад нераздвојно су скопчани природном свезом и воде у тој својој свези блаженству, кад се обоје проведе кроз савршени живот.

По томе Аристотел опредељава блаженство као савршени практички рад у савршеном животу.

Но ма да би се по овом аристотеловом опредељу могло чинити, да он сматра рад који одговара природи као нешто себе задовољавајуће и за блаженство довољно, опет он при томе није тајао, да савршена срећа и блажеиство зависи од довољних спољашњих спомоћних прилика за рад и још од других добара, која хоћемо ли имати, није у нашој власти. Истина Аристотел мисли да су умерена спољашња добра довољна за то, и да само могући велики несретни случајеви могу томе сметати, али више или мање по нужди зависи од тога имамо ли опет среће, богатства, пријатеља, деце, јесмо ли од племенита рода, имамо ли лепо тело и т. п., те тако дакле срећа зависи и од случаја. Тај део аристотелове науке о срећи и блаженству, има свој природни основ у његовом емпиријском начину сматрања. Он је брижљиво све узео на ум, што се чини да изриче опште искуство, па неће да узме за начело ни изкључно добродетељ или

умни рад, ни спољну срећу, јер свакидашње искуство сведочи да може једно од другога зависити. Аристотел је далеко од оне једностраности, у којој позније филозофи веле да спољашне околности ништа срећи неприносе.

в., Појам добродетељи.

Као што се видело из аристотелове полемике према Сократу, добродетељ је производ неког често повтораваног наравственог рада, она је неко стање, које се постиже упражњавањем, а то је нравствена способност душе. А каква је то способност, може се овако казати. Сваким се радом нешто учини; но рад је несавршен, кад у њему или шта недостаје или има нешто сувише. По томе ће и сваки рад бити у толико несавршен, у колико је на њему нечега одвећ мало или одвећ млого; његово ће усавршење дакле бити у томе, да је у њему права мера, средина између онога што је одвећ млого и одвећ мало. По том основу, добродетељ је у опште кад се при раду пази на праву средину, но не на рачунску средину као средину по себи, него на средину за нас. То ће рећи, што је доста за једног човека, није доста за другога: друга је добродетељ човека, друга жене, друга детета, а друга роба, тако говори Аристотел. Исто тако зависи ту од времена, од околности и одношаја. Да богме да је тешко означити ту праву средину, јер је то свагда нешто непостојано. Кад је немогуће да се то стално одреди, онда се може о томе толико рећи, да то зависи од практичке оцене, те ће права средина бити оно што разуман човек држи да је тако.

Да мора бити онолико појединих добродетељи, колико има односаја живота, следује из појма добродетељи у опште, и као што човек непрестано долази у нове положаје, у којима је пратичкој увиђавности често тешко да определи истините начине радње, тако се и обим особних добродетељи неда ограничити ни по каквом одређеном броју (противно ономе како Плато говори), па ни изказати. Само у колико има извесних постојаних главних односаја живота, у толико се могу изказати и извесне главне добродетељи. Тако је н. пр. човек у непрестаном односају незадовољства и задовољства. Наравствена средина између незадовољства и задовољства, да га се нити ɹлашимо нити опет неплашимо, јест јунаштво. Права средина између тежње уживању и отврдлости, јест умереност. Одржавање наравствене мере у дружевном животу, као средина између тога кад се неправда другом чини и од другога трпи, и између себичности и слабости, јест правичност. Тим начином може се набројити још више других добродетељи. Код свију може се доказати, да оне заузимају средину између две недобродетељи, које су у својој погрешности једна другој у толико противне, у колико једна изказује неки недостатак а друга нешто сувише преко мере. Ближе означење аристотелове науке о добродетељи има велику важност психологијску и практичку, а мање философијску. Аристотел узима појмове о добродетељи више из обичног разговора, него из каквога подпуног начела поделења; поименце оно како он излаже добродетељи практичког живота, није

нимало изведено по системи. Још је највише научно оно како он дели добродетељи на *етичке и дианостичке*, то јест на оне, које се тичу склоности и страсти (афекта), и на такве, које имају посла са (теоријским и практичким) познавањем. Ове последње, као добродетељи ума (*νοῦς*), то јест онога што је највише у човеку, више су него оне прве. Мудрост, *θεωρία* јест нешто најбоље и најплеменитије, живот проведен у мудрости, филозофија, највиши је степен блаженства. Но баш на тај разред добродетељи неможе се односити мало пре споменута права средина између две крајности; ове добродетељи стоје једна према другој као сасвим непосредоване, исто онако дуалистично, као ум према другим душевним способностима.

г., Држава.

Ни добродетељ ни блаженство неможе по Аристотелу постићи појединн човек; наравствена образованост и наравствени рад, као и прибављање спољашњих прилика које су за то нужне, зависи од уређеног општег живота, у коме појединн човек може имати васпитања к добру, заштите закона, помоћи других људи, прилике за вршење добродетељи. При том је човек већ по самој природи рођен за општински живот, он је политичко створење, човечији је живот само заједнички живот са себи равнима. Држава је дакле нешто више него појединн човек, а више него и породица; појединн су само случајни (акцидентни) делови целога. Међу тим је Аристотел далеко од одлучног платоновог схватања тога одношаја, и он изреком опроврга

платонову политику. Задатак је државе и по Аристотелу, да своје грађане учини да су добри људи, да људски живот усавршава; али то нетреба да буде укидајући природна права појединог човека и породице, оно што је моје и твоје, личну слободу. Он каже, држава није једнина него управо мложина појединих људи, и мањих општина: држава треба то да припозна и помоћу закона и устава о томе да ради, да образовање човека постане колико је год више могуће опште и да политичка власт буде у рукама добродетељних грађана. — Међу различним начинима владе, аристотел даје преимућство монархији и аристокрацији, у којима се по закону управља, то јест оној форми државе, у којој влада не богатство и број по главама, него заједина грађана, ваљано образованих, који су способни да целину бране и њоме управљају. Она је држава најбоља, у којој влада добродетељ, било само појединога или више њих. У осталом Аристотел нетврди да је који особити начин владе цигло најбољи; није овде реч, вели он, о идејалу форме државе, него о томе, што би свагда било најсаветније при свима постојећим, природним, климатским, географијским, економијским, умним и моралним односајима; — Аристотел остаје и у овом погледу веран значају своје целе филозофије, да на пољу искуства, критикујући и умујући, напред ступа, он се одриче да изнађе и постигне оно што је у општте истинито и добро, и има на уму оно што је односно истинито и добро, што је вероватно и што се може остварити.

6. Перипатска школа.

Аристотелова школа, која се зове перипатска, може се овде само споменути, јер при сразмерној несамосталности њеног филозофисања, она и није имала великога и општег рада. Њени у древности чувени вођи били су *Теофраст*, *Евдем* и *Страто*. Она се, у обичном начину филозофијских школа, ограничила скоро сасвим само на то, да боље изведе и објасни аристотелову систему, што је покушала да даље поведе, тиче се само емпирије, особито онога што је физикално, остављајући на страну шпекулативне основе системе. Најдаље је у томе отишао *Страто*, „физик“, који је напустио аристотелово двојство између умнога и природног начела ствари, и тврдио да сама природа производи све (па и мишљење) и она да је снага, која бићу слику даје.

7. Прелазак филозофији која је била после Аристотела.

Са Аристотелом се преживела производна снага грчке филозофије, уједно и у свези са општим падом грчког живота и духа. У место велике светске системе Платона и Аристотела, наступају сад једностране субјективне системе, одговарајући оном општем разкидању између субјекта и објективног света, које у државном, верозаконском и друштвеном животу означава то последње време Грчке, време после *великог Александра*. Правац субјективности који се најпре показао код софиста, победио је после дугих борби, и грчки државни и вештачки

живот претворио у развалине; појединн човек опростио се државе и друштва; сасвим је престала она проста преданост и пожртвовање према свету; одсад ће бити речи само још о томе, како се образују и подмирују субјективности, које постају самосталне (автономне) и саме се на себе односе. Тај ход развитка општег духа показује се и у философији. И она се више необраћује у чисто научном интересу, а исто тако не ни у политичком; шта више она постаје средство за човека; она треба да му да оно, што му више није кадра дати пропадајућа народна верозаконост и паравственост, да му да помоћу слободног мишљења философијско уверење, што се тиче највиших верозаконских, метафизичких, наравствених задатака, да му да стални поглед на свет за живот и рад. Све, па и логика и физика сматра се сад са овог практичког погледа; логика треба да служи томе, да да поуздано познавање које ће човека узвисити над свима узнемирујућим сумњама; а физика има дати нужна објашњења о последњим основима свега бића, о богу, природи, суштини човека, како би знали како стојимо према свему, чему се имамо надати, а чега се бојати од света, и на што, по природи ствари, имамо полагати своју срећу и блаженство. У једном погледу показују по томе системе после Аристотела неки напредак духа; у њима се огледа озбиљност према философији, која има заменити верозакон и предање, која има дати истину за живот, која постаје вера, догма, убеђење, по коме сада човек постојано одређује свој цео живот и рад, у

којој он тражи своје примирење, своје блаженство. Тога је последица, да се сад пре свега долази до извесности, до крајњег знања; тежи се доћи до тврдог темеља, напушта се трансценденција платоновог идејализма, хипотетско филозофисање Аристотела, већ се стављају на реалско поље непосредног спољашњег и унутрашњег искуства, и са овога старају се да дођу до посматрања ствари, које је доследно изведено и које ништа неоставља неопредељено; особито старају се о томе, да уклоне двојство платонове и аристотелове филозофије, да коначно, до последњег основа, реше задатак сводења свију разлика и противности бића, човека и света (субјекта и објекта), духа и материје. Филозофија треба све да објасни, нигде да неостави празнине, неизвесности или половачења. Али због тога опет с друге стране недостаје филозофији после Аристотела оно просто научно понашање према објекту, она је догматичност, која тражи само истину за субјект, те је по томе једнострана; она недаје више ствар, познање, него субјективну доследност мишљења; она тражи истину у доследном извођењу начела кроз цео обим бића. Па због тога тој догматичности одсудно на супрот ставља се скептика, која одриче да се може што стварно познати, у којој се до крајности настављају негативне тежње софистичке и мегарске еристике (научне вештине у препирању).

Главна је система после аристотелове у *стоји-чности*. У њој се показује субјективност као нешто опште, мислеће (упор. § 11, 6, стр. 60) које прео-

бузима све оно што је засебно и појединo и постаје начело и теоријско и практичко; свако појединo биће само је производ неког свеума, који у целом свету живи и ради, један и општи ум сушшина је ствари; по томе је определење човека, да постане општа субјективност, која је узвишена над свим што је појединo и засебно, да тражи своју срећу само у животу, који одговара природи и уму, а не у спољашњим стварима и у личном уживању.

Епикурејци уче томе сасвим противно. По њима се човек одаје блаженству душевног спокојства, које ужива садањост, одржава се у слободи од сваке бриге и прекомерних жеља, и има дела на објективном свету само у онолико, у колико он служи да се задовољи собствена личност.

Скептици слажу се са обојим наведеним главним системама у томе, што они уче да човека неможе узнемиравати оно што је спољно, али они траже да то постигну одрицањем, равнодушношћу према оном што је објективно, одрицањем сваког опредељеног познавања и воље.

Исти значај субјективности има и последња од древних система, а то је система *новоплатониста;* јер и ту је главно начело да се човек подиже абсолутноме. Кад новоплатонисти умују о богу и његовом одношају према оном што је крајно и ограничено, у томе их покреће то да покажу степенити прелазак од абсолутног објекта к човечијој личности. По томе владајуће начело и овде је интерес субјективности, и веће богатство објективних определења има свој основ само у

томе, што се субјективност разпростpла до абсолутности.

§ 17.

Стојици.

Стојичну школу основао је *Зено.* Он се родио око 340. године пре Христа у *Китијону,* некој вароши на Кипру. Зено није био порекла чисто јелинског него феничијског. Кад му се једном лађа разбила и он тиме изгубио своје имање, прибегне филозофији, чему га је водила и сама наклоност. Најпре се учио код Циника *Крата,* после код Мегарика *Стилпа,* и најзад код академика *Полема.* Почем је тако провео 20 година, убеђен да је потребна нека нова филозофија, отвори сопствену школу у Атини, у некој дворани на стубове, која се по сликама *Полигнота,* с којима је украшена била, зове „шарена дворана“ *(стоја пекиле),* и по томе ученици те школе добију име „филозофи дворане“ (стојици). Кажу да је *Зено* педесет и осам година предњачио стојичкој школи и у дубокој старости да је сам учинио крај свом животу. У старо време славила се његова умереност и строгост његових нарави. Његова уздржност већ је прешла у пословицу. На споменику, који су му по смрти његовој подигли атињани, на предлог македонског краља *Антигона,* била је красна похвала, да му је живот био раван филозофији. Зену је у стојичкој школи следовао *Клеант,* родом из *Асоза* у малој Азији, који је верно продужавао мисли свога учитеља. После *Клеанта* дошао је *Хрисип,* који се родио у

Соли у Сицилији, а умрьо око 208. године пре Христа. Овај је тако јако подржавао Стоју да се о њему каже, „да није било *Хрисипа*, неби било ни *Стоје*.“ На сваки начин мора бити да су га држали као да је он основао стојичку науку, почем су га доцније стојици јако поштовали и о његовој важности скоро нико није се сумњао. Он је био тако плодан писац, да је, као што се прича, написао 705 књига, у којима је чешће о једној истој ствари говорио и обично је нека места као доказе испитивао из туђих списа, особито из неких песника. Од његових списа није ни један сачуван. Са *Хрисипом* завршује се ред филозофа, који су основали Стоју. Доцније старешине школе, као што су *Пенације*, пријатељ млађег *Сципија* (његово славно дело о дужностима прерадио је *Цицеро* у свом спису истога имена), и *Посидоније*, (код кога су слушали филозофију Цицеро, Помпеј и други), радили су више еклектички.

Стојици су довели филозофију у најтешњу свезу са практичким животом. Њима је филозофија наука о мудрости у практичком погледу, као вршење добродетељи, као школа добродетељи, наука о начелима, по којима се има управљати наравствени живот. Стојици сматрали су као нешто излишно сваку другу науку, вештине и образовање; човек треба да тежи само за мудрошћу, да позна божанске и човечанске ствари, и да по њима управља свој живот. Лоџика прописује метод, како ће се доћи до правог познања, физика је наука о природи и поредку ва-

сиљене; етика изводи отуда последице за практички живот.

У лоћици стојика најважније је и за догматички значај филозофије после Аристотела највећма значеће, њихова жудња за неким субјективним критеријумом (знаком разликовања) истине, да би се истините и погрешне представе поуздано могле једне од других разликовати. Свако познање произлази, по стојицима, из стварних упечатака ствари на нас, из чуственог, објективног изкуства, које разум појмовима доводи. Познање недолази из човека (субјекта), него из предмета, па зато је истинито. Но у колико је опет могуће, да се представе наше субјективне моћи уображења умешају у представе које ствари у нама истинито пораћају, питање је, чиме ће се разликовати она два начина представа, како би могли сазнати које су истините а које погрешне. Критеријум је за то приморавајуће увиђање (евиденција), сила убеђења, с којом се каква представа намеће души; о представи, коју то увиђање има, помоћу кога она душу преко воље принуђава да себе призна као нешто истинито, може се узети, да она није само голо уображење, него пород каквога стварног предмета; за представу нема другог критеријума до овог „одсудног увиђања“, јер ми ствар какву можемо познати само помоћу наших представа. По томе је стојичка теорија познања као нека средина између емпиричности и идејалности. Извесно је само оно што се докучи помоћу чула; да ли је пак доиста што докучено и спажено, дознаје се опет само помоћу утицаја,

којим се човек уверава о истини, а тај утицај представа собом доводи.

У физици, у којој су се стојици у главном придружили Хераклиту, разликују се они од својих преходника, а поименце од Платона и Аристотела, највише основом по свуда изведеним, да ништа нема што је нетелесно, да је све телесно што је год суштаствено, па таке да су и све ствари (као што су стојици и у лоћици гледали да сво познање изведу из чуствених опажања). Ова сензуалност или материјалност стојика чини се као нешто чудновато, кад се зна да је њихов општи правац моралан и идеалистичан. Но при свем том може се то објаснити њиховом догматичком системом. Идејално биће код њих није објективно, није довољно субштанцијално. Одношај и радње ствари идејалне су, но саме ствари морају имати телесне стварности. Исто тако њима се чинило да није могуће да оно што је идејално дејствује на телесно, духовно на материјално, и обратно; што једно на друго дејствује, мора бити једне врсте. По томе је дух божанство, душа, неко тело, само другчије него што је тело и материја. Најнепосреднија доследност те тежње стојка, да се уклони свако двојство између онога што је духовно и материјално, јест њихов пантејизам. Још пре њих Аристотел је божанску суштину одвојио од света, као неку чисту вечиту форму од вечите материје. Стојици, себи доследно, нису могли допустити да се то двоје раздваја, јер би се тиме изкључавало свако стварно дејствовање бога на свет; њима се

чинила као нека погрешна самосталност света, кад би бога одвајали од материје; зато су узимали бога и свет као једно, као снагу и њену изјаву. Материја је трпећи основ ствари, прасубштрат божанског рада; бог је, веле, радна и образујућа снага материје, и с њоме је скопчан; свет је тело божије, а бог је душа тела. Тако су дакле стојици замишљали бога и материју као неку субштанцију себи равну, која се зове материја, кад се сматра као каква трпећа и променљива моћ, а кад се сматра као каква радна, себи свагда равна моћ, то је бог. Свет непостоји као нешто за себе, он није какво за себе постојеће ограничено биће, него га бог производи, оживљава, њиме влада; он је нешто велико што живи (ξῶον), чему је божанство умна душа; све је у њему подједнако божанско, јер божанска моћ све подједнако прониче; бог је у свету као нека вечита потреба, која чини да све бива по непроменљивим законима, као умно провиђење, које све цели-сходно ствара, као савршена мудрост, која одржава поредак целине, чему је начело и снага божанство. Тако се већ у физици стојика огледа строго закон и дух њихове филозофије; они су, као и Хераклит, заклети непријатељи сваке произвољности човека. Но то њихово начело једнине свега бића, приближавало их је Хераклиту и у другом погледу; они су схватали биће бога, које им је, по начелу, телесно било, као неку ватрену, загревајућу снагу, која је, као таква, снага живота у свету, но која исто тако сваки појединн живот у себе натраг прима, како

ће га после наново произвести (упор. § 7. 4. стр. 37), и тако то иде без краја. Стојици су називали бога час умним задахом, који прониче кроз целу природу, час вештачком ватром, која образује или ствара цео свет, а час и етером, но који се неразликује од оне вештачке ватре. При оваком уједначавању (идентификовању) бога и света, чиме је код стојика сав склоп света постао као развитак самога божанског живота, њихова остала наука о свету постала је веома проста. Њима се чини да је све у свету одушевљено божијим животом, да све у облику собственог бића произлази из божанске целине, и да се опет тамо повраћа, и тако саставља неки потребни обртни течај непрестаног постајања и нестајања, у коме је само целина нешто стално, што се вечито по ново производи и поража. Но с друге опет стране у тој целини ништа појединo није залудице, ништа није без цели, у свему што постоји огледа се ум. Шта више и само зло (у извесној граници) иде у савршину целине, јер је оно услов добродетељи, као што је н. пр. неправда услов правде; васиљена неби могла бити боља и цели-сходнија, него што је.

Етика стојика у најтешњој је свези са њиховом физиком. У физици се видело како се одржава поредак целог света који постоји божанским умом. Томе се сад придружава етика, јер она највиши закон човечијих дела, и по томе сву наравствену закону сходност живота поставља у зависност од умности и закону сходности опште природе, и највеће благо и највишу цел нашег старања налази

у томе, да ми свој живот управљамо по општем закону света, да живимо сагласно са светом, са природом. Морално начело стојика гласи: „управљај се по природи“, или „живи у слоги са природом!“ То ће рећи: живи сагласно са својом умном природом, у колико она није изопачена, него је сачувана у својој природној простоти; буди са знањем и вољом умни део умне васиљене, као што то и јеси, буди ум и буди у умној целини, у место да се поводиш по неумности и собственој произвољности: у томе је твоје опредељење, у томе твоја срећа и блаженство, јер на том путу избегаваш сваки судар са својом природом и са поредком ствари, и тиме спремаш себи живот, који без сметње лепо протиче.

Из наведеног моралног начела стојика, у коме је и њихов појам о добродетељи, логички истичу особине стојичке наравственице.

a., Како стоји добродетељ према наслади и задовољству.

Кад се иште да човек треба да живи сходно природи, тиме се оно што је појединo подчињава општем, и одбацује се свака појединa цел, па по томе и оно што је најличније, то јест наслада. Стојицима се чинило да је наслада попуштање од наравствене енергије духа, у којој је цигла срећа, па по томе да је то попуштање као пречење живота, нешто зло. *Клеант* је говорио, да наслада није природи сходна и да она није цел природе, и ма да су неки стојици у нечем и попустили од те строгости, сматрајући наслађу као нешто при-

родно, шта више и као неко добро, опет су у томе били постојани, да она нема наравствене важности и да она није цел природе, него само нешто, што је случајно скопчано са неспреченом и природи сходном радњом, и по томе да у томе душа није радећа него патећа. Сва строгост стојичке нравствене науке у овоме је: све што је лично одбаца се, свака спољашња цел радње далеко је од онога што је наравствено, само мудро поступање цел је. Непосредно с тиме свезано је:

б., Мнење стојика о *спољашњим добрима.* Као што је добродетељ цигла цел човека као умног створења, тако је она и његово цигло блаженство, његово цигло благо, јер само унутрашња умност и снага душе, природи сходна воља и радња може човека учинити да је срећан и да одржи превагу над случајностима и сметњама спољашњег живота. Из тога следује, да можемо бити равнодушни према спољашњим добрима, здрављу, богаштини и т. п.; та добра ништа неприносе умности, снаги и величини душе, она се могу употребити и умно и неумно, и на добро и на зло; она нису дакле ништа одиста добро, и само је добродетељ корисна; хоће ли добродетељни човек имати спољашњих добара, или не, то неће поништити његову срећу; па и тако названа спољашња зла нису никаква зла, него је цигло зло рђавство, природи противна безумност. Стојици разликују се од циника, као преходника у етици, у томе, што допуштају, да има разлике међу онима равнодушним стварима, да неке од њих, ма да нису наравствена блага, опет се у нечем

„могу предпоставити као у неколико важеће“, и да то што се може предпоставити, у колико приноси животу сходном природи, може доћи у рачун наравственог живота. Тако мудрац предпоставља здравље и богаштину, кад то ваља бирати између болести и сиротиње; при том избору управља се по умном основу, јер здравље и богаштина помаже више радњи и по томе и добродетељној радњи, него болест и сиротиња. Но мудрац несматра то за блага, јер она нису нешто највише, према чему би се све друго морало напустити; преча је од њих добродетељ и према овој нетреба о њима ни говорити. При том разликовању онога што је добро и према чему је оно прече, добро се схвата само у своме највишем значењу, а све што је односно из тога се избаца.

в., То одлучно схватање појма добродетељи показује се даље у строгој противности *добродетељи и недобродетељи.* Добродетељ је умност, правично поступање по природи ствари; недобродетељ је нешто уму противно, изопачено, што је противно уму и истини. Отуда изводе стојици ово: радња човечија или је умна, без противусловља, или није така; у првом случају она је добра, а у другом је рђава, ма да би противусловље рада са умом и природом било само незнатно. Добар је само онај, ко је сасвим добар, а рђав је сваки, ко је ма у ком погледу безуман или рђав, ко је на прилику одан каквој жудњи, страсти, каквој мани, или ко погрешно ради. Између непротивусловља и противусловља нема средине, нема прелазка, исто онако,

као што тога нема између истине и лажи. Но ту исту последицу изводили су стојици и из тога, да је одиста непогрешна наравствена радња само онда могућа, кад је ко у подпуној добродетељи и у подпуном познавању онога што је добро, и кад има подпуну снагу да се то изврши; честит и наравствен само је онај човек, који је сасвим добродетељан, а добродетељан може бити или сасвим или никако. С тим је у свези даље стојиско тврђење: сва добра дела подједнако су ваљана, дакле подједнако добра, а сва рђава равно су на странпутици, дакле равно рђава, и по томе да нема степени у добру и злу, добродетељи и пороку; између обојега је абсолутна противност у начелу. Само у толико допуштају стојици, да законита дела, која се по садржини слажу са законом и добродетељу, а немају за сами извор подпуну и сву добродетељ, стоје на средини између добра и зла као неко средње дело, но које је у моралном погледу без вредности.

г., Стручну науку о наравственим делима особито су развили доцнији стојици, и тиме су основали науку о дужностима. Добродетељ је, по мишљењу стојика, у савршеном увиђању, савршеној снаги душе према невољама, да она савршено влада над жудњама и тежњом за насладом и увеселењем, у савршеној правичности, која у свему поступа према важности, коју што има према целини ствари. Дужности се деле на собствене и на друштвене. Прве иду на одржање себе начином природи сходним, избегавајући све што је некорисно и природи противно, а друге тичу се владања појединих према

друштву, које треба да се управља по сродничкој природи човечијег рода, те да се испуњавају све отуда истичуће дужности правичности и човенчанства према ближњему. Државни је живот такође излив сродничке природе човечијег рода; но с њом је у противности раздвајање људи на поједине непријатељске народе и државе; цео род човечији треба да саставља једну велику задругу са истим законима и наравима; и тако су стојици први изишли с идејом космополитства (светског грађанства).

д., Наука стојика завршује се са изложењем о мудрацу; оно треба да представља идејал добродетељи, како га ваља остварити у строгом смислу, и с тиме скопчану подпуну срећу човека да представи као образац како треба радити. Мудрац истинито познаје божанске и човечанске ствари и има отуда истичуће савршено наравствено увиђање и снагу, и баш тиме у њему је сво човечије усавршење, које се може помислити. Поближе разлагање овога види се чудновато, јер се тако подпуно усавршење неслаже са појмом појединог човека; а стојици су највећу важност полагали баш на то усавршење, јер управо то узвишење појединог човека добродетељи, и то чистој и подпуној добродетељи, изискивање је, које је главно у њиховој етики, и њу разликује од аристотелове етике, која изискује само поједине и односне добродетељи. Мудрац, говоре стојици, зна све што год треба да се зна, и све разуме боље него ико други, јер он познаје праву природу ствари и има истинито изображени дух; он је једини прави државник, зако-

нодавац, говорник, васпитач, критик, песник, лекар, а онај који није мудар, остаје свагда суров и неизображен, па ма колико знања да има. Мудрац негреши, јер се свагда управља по уму, и о свему мисли умно; па због тога он се ничему нечуди и ничега се неплаши, непада ни у какве слабости и страсти; он једини може бити прави сродник, сагрђанин, сачовек и пријатељ, јер само он подпуно познаје и врши дужности, које истичу из тих односаја. Исто је тако мудрац, почем је њему закон благо по себи, слободан од сваке везе за какав спољашњи закон, он је краљ, господар свога рада, јер је, из истог основа, једино сам себи одговоран. Не мање он је по свом образовању и добродетељи слободан, што се тиче занимања и начина живота, он се може мицати у свим круговима живота; богат је, јер је кадар све стећи што му год треба, и бити без свега онога што нема; он је сретан ма биле какве околности, јер има срећу у себи, у својој добродетељи. А они који нису мудри, у самој ствари немају сва она унутрашња и спољашња блага, која мисле да имају, јер они немају основне услове праве среће, нису савршеног духа. У тој мисли, да је унутрашња наравствена честитост духа потребна основа свакој способности за рад, и сва истинита срећа, обистињава се стојиска наука о мудрости. Но исто тако она је нешто одлучено, а така им је и цела система. Она њихова мудрост само је невољни идејал, о коме су признали и сами стојици, да нема никакве практичке стварности, она је неки општи појам усавршења, који се неможе

однети на живот, и тиме се показује, да стојици једнострано за начело узимају само оно што је опште субјективно. Појединн човек треба да је абсолутан (савршен), у место да је, као пређе, само неки случајни и споредни део (акциденс) државе; а тиме се стварност стојиске науке разилази у пару и маглу неког одлученог идејала. — Но при свем том заслуга је стојиске филозофије, што се она у време опадања чврсто држала наравствености, и што је, одвојивши из морала политичко народни елеменат, поставила морал као особиту науку, која је одвојена од политике.

§ 18.

Епикурова школа.

Епикурова школа постала је од прилике у исто време кад и Стоја, нешто мало раније него ова. Њу је основао *Епикур*, син неког атињанина, који се иселио у *Самос*. Епикур се родио 342 године пре Христа, а шест година после платонове смрти. Мало је што поуздано познато о његовој младости и о томе где се учио. У својој 36. години отворио је у Атини школу, којом је управљао до своје смрти (у години 270 пре Хр.). Његови ученици и приврженици саставили су друштво, које је било у пријатељској свези, (као што је у опште у времену после Александра наступио друштвени живот у место политичког, кога је нестајало). Сам Епикур упоређивао је своје друштво са питагоровим савезом, само што у епикуровом друштву имање није било опште као у питагоровом, јер, као што је говорио Епикур

прави пријатељ може веровати истином пријатељу. Са више страна нападали су на морални карактер Епикура; но по сведоџби којој се може веровати, његовом животу, у сваком погледу, нема се шта пребацивати, као што му је и личност била вредна и поштовања и љубави. У опште може се рећи да је само клевета о млогом које чему што се прича о угађању страстима у епикуровој дружини. *Епикур* је писао веома млого, више него и сам *Аристотел;* у томе је изостао само иза *Хризипа.* Сам је принео томе да му пропадне већина његових дела, јер је збир своје филозофије извео у кратке изводе, које је давао својим ученицима и препоручивао им да их уче на памет. Ти су изводи већином сачувани.

Епикуров правац веома се карактерише тиме како он опредељава филозофију. Он је њу звао радом, који појмом и доказом чини живот срећним. Филозофија дакле, по његовом мишљењу, има поглавито практички задатак, и због тога он њу своди на етику, која треба да нас учи како ћемо моћи сретно живети. Истина и епикурејци су као обично делили филозофију на лоџику (коју су они звали каноника), физику и етику, но лоџику, коју су ограничавали на науку о знацима истине, сматрали су само као оруђе физике; а физика је код њих постојала само за етику, да сачува човека од плашње и предрасуда, које могу сметати његовој срећи. По томе имамо код епикурејаца три стара дела филозофије, но у преокренутом реду, јер лоџика и физика само служе стики. Ми се у нашем раз-

лагању ограничавамо само на етику, јер епикурова каноника и физика од малог су научног значења, а на име физика, која је веома недостаточна и нема никакве унутрашње свезе, сасвим се придружава демокритовој науци о атомима.

Епикур је, као и други филозофи његовог доба, па и Аристотел, тражио највише добро у срећи, или у блаженом животу. Но срећа је, по њему, само у наслади и задовољству. Он вели да добродетељ може по себи вредности за нас имати само у толико, у колико нам може нешто дати, неки пријатан живот. Сада треба точно определити ту насладу и задовољство, а у томе Епикур одступа од својих преходника, киренајика (упор. § 13, 3. стр. 83) у главним точкама.

а., *Аристип* је држао да човек тежи за магновеним задовољством, а Епикур вели да треба тежити за трајућим мирним задовољством, што се немења целога живота. Истинито задовољство дакле ваља прорачунавати и мерити. Гдекоја појединa задовољства треба одбацати, јер нам могу донети незадовољство; а на гдекоје туге и боље нетреба роптати, јер за њима долазе радости.

б., Почем мудрац највише добро нетражи само за садањост, већ за цео живот, то се њега више тичу душевна задовољства и незадовољства, (јер се душевно стање те врсте као опомена и надежда простире и на оно што је прошло и што ће бити), него онако телесно задовољство и незадовољство, које се тиче само садањости. А душевно задовољство само је у неколебљивом миру духа мудраца,

у осећању његове унутрашње вредности и његове узвишености над ударима судбе. Тако је *Епикур* могао истинито рећи, да је боље с умом бити несрећан, него без ума срећан, и да мудрац и у мукама још срећно живи. Верно у томе следујући Аристотелу, он је могао задовољство и блаженство ставити у најтешњу свезу са добродетељу и тврдити да се добродетељ неможе одвојити од правог задовољства, па да нема пријатна живота без добродетељи, а опет да нема добродетељи без пријатна живота. По истом основу Епикур је сматрао и пријатељство, које су киренајци држали да је излишно, као главну подпору среће и блаженства; пријатељство је доиста тако, у колико је трајна свеза равномисленика, којом се цео живот весели и полепшава; пријатељство је кадро постојано усрећити човека, што друго уживање неможе учинити.

в., Други хедоници (привржениці науке о чуственом уживању) по могућству умножено осећање задовољства сматрали су за највише благо. Епикур се није могао у томе с њима сагласити, јер је имао на уму могућност онаке среће која се простире на цео живот. Њему за срећан живот нису требала најизбранија уживања; на против он препоручује да се живи по природи, да смо задовољни с малим, да смо уздржљиви и умерени; он се ограђује против лажног тумачења своје науке, као да он препоручује насладу раскошника као највеће добро; он се хвали, да се у срећи може надметати са *Зевсом*, ма да само једе леба и пије воде;

шта више *Епикур* се гади онаког задовољства које изискује велики издатак, и то не по себи, него због зла, које оно доноси. Разуме се да се тиме неће да каже то, да мудрац по Епикуру треба да живи као какав циник; он ће уживати, где без шкоде може; он ће гледати да дође до онога, чиме ће живети пристојно и угледно. Но мудрац може бити без тих финијих уживања живота и онда, кад то и немора да буде, јер он има у себи највеће благо своје среће, он ужива најпостојаније и најистинитије задовољство, а то је мир душе, неколебљивост духа. А на против епикурова теорија противно позитивном задовољству неких хедоника претвара се у одричуће задовољство, у колико он неосећање бола и туга, ослобођење од незадовољства већ сматра као задовољство, и по томе радњу мудраца особито управља на то, да се избегава оно што је немило и непријатно. Човек све чини, вели Епикур, да нетрпи бол и да га се неплаши; чим то постигне, природа је задовољена; позитивна уживања нигда немогу умножити задовољство, него га могу умногостручити. По томе, срећа је Епикуру нешто просто, које се може лако постићи, само кад живимо по природи и себи некваримо и негорчимо живот претераним жудњама, или с друге стране будаластим страхом од којекаквих измишљених зала. Између зала, којих се нетреба плашити, пре је свега смрт. Неживети, није никакво зло. Због тога се мудрац неплаши смрти, од које људи највише стрепе; јер док смо живи, нема смрти, а кад умремо онда нас и нема; то ће рећи, кад

смо мртви смрт неосећамо, јер је с њом крај свију осећања, па што нам као заиста постојеће, неможе незадовољства доносити, то нетреба ни да нас разтужава као нешто што ће тек доћи. Тако се епикурова наука прелива у чисто субјективну тежњу, да човеку обезбеди мир и задовољство. Та наука незна ништа о каквом нравственом определењу човека; но она је старински појам о наслади облагородила у толико, у колико му је то могло поднети.

Епикур је крунисао свој укупни поглед на свет својом науком о боговима, на које он преноси свој идејал о блаженству. Он каже да богови у човечијем облику, а без потреба човека и без стална тела, живе у празним просторима између безкрајних светова, мирно и непроменљиво тако да се блаженству тог живота ништа неможе додати. Епикур суди по блаженству богова, да они немогу управљати нашим пословима; јер је блаженство мир; они недају посла ни себи ни другима; по томе је предрасуда њих се плашити, чиме се живот узнемирава. Ти нерадни епикурови богови, ти непорушљиви а опет нестални облици, та тела, која управо нису тела, слабо стоје у свези са осталом епикуровом системом.

§ 19.

Скептици и новија академија.

Са скептицима завршује се субјективност, рушећи сваку свезу између субјекта и објекта, и одричући сваку стварну истину, познавање и науку, чиме се човек сасвим повлачи у себе самог

и своје субјективно убеђење. Разлика је између старијих скептика, новије академије и познијих скептика.

1. *Старији скептици.*

Глава је старијих скептика *Пирхон* из *Елиса*; он је вршњак аристотелов. Но главни сведок пирховог мишлења, почем он није ништа од писмених састава оставио, његов је ученик и привржeник *Тимон* из *Филуса*, силограф (који је саставио спев, у ком исмева сву дојакошњу грчку философију). Тежња тих скептичних философија била је понајпре практичка, као и она стојика и епикурејаца: да философија треба да нас води блаженству. Но да би срећно и блажено живили, треба да знамо какве су ствари и како треба да се владамо према њима. На оно прво питање они су одговорили овако: шта су ствари, ми нисмо кадри сазнати, јер ми неопажамо ствари онако, какве су, него како нам се чине; наше представе о њима нити су истините нити погрешне; ни о чему неможе се казати што опредељено. Ни наша чула, ни наша мнења о стварима неуче нас истинито и поуздано; сваком научном ставу, сваком изразу може се навести нешто противно; због тога и има људи противних мнења, а особито школских философа, о једној и истој ствари. Кад је тако немогуће свако објективно познање и свака наука, онда философи треба сасвим да се уздржавају судити о стварима, и да се уздржавају од сваког позитивног тврђења. Да би избегли сваки опредељени израз, скептици су се

свагда сумљиво изражавали, као: могуће је, то може бити, можда, као што ми се чини, ја ништа неопредељујем (чему су намерно још придодавали: па и то не, да ништа неопредељујем). Мислили су да постижу своју практичку цел, блаженство, кад се тако уздржавају од сваког суда; говорили су, да тој непресудности као дар среће следује као сенка неколебљивост духа. Они веле, ко пође скептичним правцем, живи мирно, без бриге и жудње, у чистој апатији (равнодушности), која незна ни о каквом ни добру ни злу. Нема никакве разлике између здравља и болести, између живота и смрти, — таким тврђењем Пирхон је изказао основу скептичне апатије.

Следује из саме природе ствари, да су скептици материју својих посматрања поглавито добијали помоћу полемичког испитивања догматика. Но основица на коју су се они ослањали, није била дубока, и показивала се час као дијалектичка погрешка, која се може лако обарати, а час као празна измишљотина. За старије скептике каже се да су употребљавали ових десет скептичних тропа (навода или доказа), које можда још нису подпуно били саставили и протумачили *Пирхон и Тимон,* него тек доцнији, а по свој прилици *Енезидем.*

Кад се уздржавамо од пресудног мнења, ваљало би се позивати 1) на различитост представа и осећања живих створења у опште, 2) на телесне и душевне разлике људи, због којих се ствари појављују једном овако а другом онако, 3) на разне изјаве чула о самим стварима и на неизвесност,

да ли су наша чула довољна, 4) на зависност наших представа од ствари по разлици наших телесних и душевних стања, као 5) по разним положајима ствари према нама и према себи (н. пр. удаљење и т. п.), 6) на ту околност, да ми ништа недознајемо чисто него неким посредничењем (н. пр. ваздуха и т. д.), 7) на то, да утицаји једне исте ствари могу бити сасвим различити кад је различита количина, температура, боја, покретање, 8) на то, да наше представе зависе од навике, јер оно што је ново и ретко, другчије на нас ради, него оно што бива сваки дан, 9) на то, што су сви појмови само односни, јер сви придеви изказују само одношаје ствари према себи или према нашој представи, 10) на различитост начина живота, нарави, закона, митских представа и догматичких људских мнења.

2. Новија академија.

Скептична филозофија постала је важнија него у време *Пирхонаца,* особито после њене борбе са стојиском системом, пошто је била уведена у платонову школу. Ово се догодило тек радом *Аркезилаја* (316 до 241 године пре Хр.). Ту је скептична филозофија тражила подпору особито у важности платонових списа и у предањима усмене платонове науке. *Аркезилај* неби могао у академији примити и одржати учитељско место, да није био убеђен, па је тако и својим ученицима говорио, да се његово мишљење у главном слаже са сократовом и платоновом науком у томе, да се треба

уздржавати од коначне пресуде о стварима, и да он тиме и одбијањем догматичког начина учења, опет уводи истинито и право значење и важност платонове науке. *Аркезилај* се борио против строго догматичке системе, која се мало пре тога подигла у стојичној школи, као нека у сваком погледу поправка платонове системе. Зато примећава *Цицеро*, да се *Аркезилај* скептично и полемички борио против *Зенона*, који је основао стоју. Он је поименце обарао стојиску науку познавања, наводећи против ње, да и погрешне представе могу водити убеђењу, а да свака представа води увек само мнењу, а не знању. По томе *Аркезилај* је одрицао да има критеријума, којим би истина наших познања за нас била извесна. Па ма наша тврђења и истинита била, ми, по његовом мишлењу, нигда неможемо о томе бити извесни. У том је смислу он објасњавао: да ништа неможемо знати, па ни то, да ништа незнамо. А што се тиче нравствености, у избору добра и гнушању од зла, треба се, по захтевању Аркезилај-а, управљати по вероватности, за коју се може највише и најбољих основа наћи: па ћемо тиме добро радити и бити срећни, јер је такво владање паметно и одговара ствари. Од доцнијих поглавица нове академије овде се може поменути само *Карнеад* (214 до 129. године пр. Хр.), но кога је сва филозофија била у полемики против стојиске лоћике, богословије и физике; а позитивни рад био му је у покушају неке филозофијске науке о вероватности, неког определења различних степени вероватности,

коју је и *Карнеад* поименце сматрао као нужну за практички живот. Доцнији академици враћали су се начину учења еклектичко-догматичком.

3. Доцнији скептици.

Још једанпут пренуо је прави скептицизам у време коначног опадања грчке филозофије. Из тог доба су научно најважнији скептици или бар подржачи скепсиса, *Енезидем, Агрипа,* млађи од *Енезидема,* који је учио, да ништа нетреба да остане недоказано, но сваки доказ да опет иште други доказ, и то тако иде у безкрајност, и *Секст* емпирик, (неки грчки лекар емпиријске секте), по свој прилици из прве полутине трећег столећа после Христа. Овај последњи за нас је најважнији, јер од њега још има два важна списа, који се могу сматрати као извори историје (пирхонски хипотипози у три књиге и спис против математике у једанајст књига), у којима је он све опширно изказао, што је скептицизам старог времена умео наводити против извесности познања.

§ 20.

Римљани.

Римљани нису радили самостално на развитку филозофије. Од времена одкад су се Римљани почели забављати с грчком филозофијом и књижевношћу, особито одкад су три изредна представника атичкога душевног образовања и речитости, *академик Карнеад, перипатик Критолај и стојик Дијоген,* као посланици атински у Рим дошли, и

одкад је мало после тога Грчка постала римском државом, па и спољашње с Римом дошла у ближи додир, цветале су и привржeника у Риму нашле скоро све знатније грчке филозофијске системе, а особито епикурова (Лукреције) и стојиска (Сенека). Но при свему том тамо се нигде није могло наћи правог филозофијског напредка. Пресудни је значај римске филозофије еклектицизам, што се на први поглед показује код Цицера, најзнатнијега филозофијског писца међу римљанима. Но опет популарну филозофију тог научника, и других њему сродних духова, ма да нису били оригинални, и ма да су мало самостални, нетреба мало ценити због тога, што је она прокрчила пут филозофији, те је ухватила корен у општој образованости.

§ 21.

Новоплатоници.

У новоплатонизму је учинио древни дух последњи очајани покушај неке монистичне филозофије, којом се тежило да се уклони раздвајање између субјективности и објективности. Он је то покушавао с једне стране са гледишта субјективности, и у том је смотрењу равна та наука са другим субјективним филозофијама после Аристотела (упор. § 16, 7. стр. 181); с друге стране тиме се тежило, да се поставе објективна определења о највишим појмовима метафизике, о абсолутноме, да се уведе система абсолутне филозофије, и у томе је тај покушај противан платоновој и аристотеловој филозофији, на што се новоплатонизам и спољашње

нагиње, желећи да буде обновљач првобитног платонизма. Дакле са оба погледа у томе је завршетак старе филозофије. У томе је последње напрезање, али и малаксање старог начина мишлења и распадање старе филозофије.

Први је а уједно и најзнатнији представник новоплатонизма *Плотин* из *Ликопола* у Мисиру. Он је био ученик *Амонија Сака*, који је у почетку трећег столећа у Александрији предавао платонову филозофију. *Плотин* је (205 до 270 године по Христу) од своје четрдесете године у Риму учио филозофију. Он је своје мисли изложио у више расправа брзо написаних, које нису у свези, но које је после његове смрти најславнији од његових ученика, *Порфирије* (родио се 233. године, и такође је у Риму предавао филозофију и речитост), по његовом налогу уредио и издао у шест енеада (одломака, од којих је сваки у девет књига). Из Рима и Александрије пренет је плотински новоплатонизам у четвртом столећу у Атину, где се утврдио у академији. Међу новоплатоновцима четвртог столећа постао је веома знатан *порфиров* противник, *Јамблих*, а међу онима петог столећа, *Проклус* (412 до 485. године). Са опадањем незнабоштва, кад је хришћанство почело владати, увенуо је у течају шестог столећа и тај последњи цвет грчке филозофије. Општа је црта свију новоплатонских филозофа тежња неком заносу, теозофији (религијском заносу) и теургији (врачању). Највише њих одавало се чаролијама, и најзнатнији међу њима хвалили су се, да су им се показивали неки божански појави, да

су задахнути били моћу да будућност прозиру, те да су тако извршили чудна дела: они су се владали и као *Хијерофанти* и као филозофи, очевидно тако, да као незнабожничку противуслику хришћанству, установе неку филозофију, која би уједно могла бити религија целог света.

У следећем разлагању новоплатонизма, придржавамо се особито *Плотина.*

а., Субјективно стање екстазе (одушевљења).

Последица филозофијских тежњи које су се појављивале пре новоплатонизма, била је скептицизам, увиђање да је недовољна стојиска и епикурова мудрост живота, просто негативно понашање према свакој позитивној теоријској садржини. Но тиме је скептицизам постигао баш противно ономе што је желео да докучи; он је тежио да постигне подпуну апатију мудраца, а постигао је само потребу некога непрестаног противстављања сваком позитивном тврђењу, и у место мира, који би му скепсис имао донети, дошао је до неког немира, који се неда уталожити. Тај за савршеним покојем тежећи савршени немир свести поражао је непосредно тежњу, да се ослободи од тог немира, тежњу за неком просто примиравајућом садржином, која је удаљена од сваких скептиских изузетака. Та жудња за неком савршеном истином нашла је у новоплатонизму свој историјски изражај: човек тражи да постигне бога (абсолутно), да га обгрли, да га нађе непосредно у себи самом, то јест не објективним познавањем, помоћу дијалектичког посредовања, него помоћу некога унутрашњег мистичног

одушевлења човека у облику непосредног сматрања, екстазе. Познавање истине, вели *Плотин,* недобива се доказом, нити помоћу каквог посредовања, не тако да предмети остају изван онога који хоће да их позна, него тако, да престане сва разлика између онога који познаје и онога што се познаје; оно је као неко гледање ума у себе самог; није да ми гледамо ум, него ум гледа сам себе; другим начином неможемо га познати. Шта више морамо обићи то умно сматрање, у коме субјект и објект једно другом противстоје као нешто раздвојено; највиши је степен познавања сматрање онога што је највише, као начела ствари, у коме престаје свако одвајање између њега и душе, те ова у одушевљењу досеже самог бога, њиме се испуњава и тако проникнута осећа. Кад ко дође до тога истинитог сједињења са оним што је божанско, онда презире и само чисто умовање, које је иначе љубио, јер је то умовање било само покретање, које је предпостављало разлику између онога који сматра и онога што се сматра. Оно тајне пуно удубљење у абсолутно, баш је то, што новоплатонизму даје значајни карактер према чисто грчким системама философије.

б., Космиска начела.

У најтешњој свези са овим теоријама екстазе стоји наука о три космиска начела. К оним двама, досад усвојеним космиским начелима (светске) душе и (светског) ума, додали су новоплатоновци још једно треће више начело, као крајње уједињење свију разлика и противности, у ком ује-

динењу баш с тога, да би могло то бити, мора престати свака разлика, те да буде чиста простота бића. Ум није то просто, почем је у њему противност онога који мисли, мишљења и онога што се мисли, и покретање од првога последњем, ум припада ономе што је млогостручно; но пре тога што је млогостручно мора ићи оно што је просто као његово начело; оно мора дакле, ако ће да буде јединство целине (тоталитета) бића, преко ума подићи се к неком савршено (абсолутно) једном. То прасуштаство назива *Плотин* разним именима, час као нешто прво, час као једно, час као добро, а час као нешто што је над бићем (биће постаје код њега неки споредни појам ума, и спојено с највишим појмом, умом, саставља само други степен), а то су да богме имена, с којима Плотин суштаство онога праједнога (Ur-Eins) довољно неизказује, него га само хоће у некој слици да означи, он му одриче мишљење и вољу, јер оно ништа непотребујући, неможе ништа ни тражити; оно није енергија, него је над енергијом; живот му неприличи; неможе му се придети никакво биће и никаква суштина, па и никаква од најопштијих категорија бића; на кратко рећи, то је нешто што се неможе ни изказати ни помислити. *Плотин* тежи на сваки начин, да то прво начело замисли као савршену изкључиву простоту, без сваке опредељености, која би је ограничавала, па с тога и као нешто што је по себи без сваког односаја према каквом другом бићу. Но то чисто одлучење он неможе да изведе, јер је даље рад

показати, како је из тога првог постало и произишло све друго, а понајпре обадва друга космиска начела. Па да би имао какво начело у својој науци еманације, принуђен је да оно што је прво, постави и мисли као у неком одношају према другом, и то као нешто што пораћа.

в., Наука новоплатоноваца о еманацији.

Свака наука еманације, па и она новоплатоноваца, узима свет као неки отисак или излив бога, тако, да свака посреднија или удаљенија еманација мање је савршена, него што је начело, па укупност бића изказује се као неки одношај који се спушта постепенитости. Плотин вели, огањ разпростире топлоту, снег ладноћу, мирисаве ствари издају мирисе, и све што је органично раћа себи равно, чим дође до свога подпуног развитка. Па тако и оно што је најсавршеније и по себи вечито, у свом усавршењу пораћа оно, што такође навек траје и што је до њега најбоље, — ум или светску умност (Weltintelligenz), и што је непосредни отисак и слика онога праједнога. Плотин је пун слика с којима је рад да нам олакша да можемо разумети, да то праједно тим својим изливањем или произвођењем ума ништа негуби, и себе тиме неслаби. Поред тога праједног ум је нешто најсавршеније. У њему је свет идеја, васиљена непроменивог истинитог бића. Његову узвишеност и дивоту можемо појмити, кад пажљиво посматрамо чуствени свет, његову величину и лепоту, правилност његовог покретања без престанка, па онда

се мислима узвисимо његовој праслики, бићу умног света, кад гледамо умне ствари у њиховој чистој непролазној суштини, па умност (интелигенцију) признамо као створитељку тога. У тој умности нема прошлости и будућности, него увек траје садањост, и ту нема раздвајања у простору, ни измене у времену: умност је истинита вечитост, којој време само подражава. Као што ум истиче из праједнога, тако опет из ума истиче вечито душа света, но тиме се ум нимало немења. Душа света слика је ума, сама умом испуњена, она га опет остварава у спољном свету: та душа спољно представља идеје на чуственој материји, која је нешто неопредељено, без каквоће, и у реду еманације крајње и најниже. Тим начином душа је света створитељка видне васиљене, коју она као своју слику из материје образује, проницава и оживљава.

Овим се завршује ред еманација, и тиме смо, што је и цел била науке о еманацији, у текућем развитку од бога, као онога што је највише, к ономе што је најниже, дошли до самог одпечатка правог бића, или чуственог света.

Поједине су душе, као и душа света, амфибије (водоземци) између онога што је више, то јест ума, и онога што је ниже, то јест чувственога, и тако су час спојене с чуствепим, с којим и судбу деле, а час се обраћају свом пореклу, уму. Из умног света, који је њихова прва и права постојбина, оне су, свака у одређено јој време, преко воље и по некој унутрашњој принуди, дошле у телесни свет, неостављајући сасвим свет идеја; и као што сун-

чани зрак уједно додирује и сунце и земљу, тако и те душе налазе се и при једном и другом. Овим смо се повратили на точку, са које смо изишли при разлагању новоплатонске филозофије, и наш задатак може само дакле бити, да своја чуства и тежње управимо својој правој постојбини, идејалном свету, па да оно што је боље у нама, умртвлењем тела (асцезом), сасвим ослободимо од онога што је телесно. А кад се једном наша душа подигне у свет идеја, тај облик прве и савршене доброте и лепоте, онда је доспела отуд до крајње цели свију жеља и жудњи, непосредним сједињењем с богом, одушевљеним сматрањем оног праједнога, у које се она без свести спушта и губи.

По свему овом новоплатонска је филозофија монизам, и тиме завршетак старе филозофије, у колико она иде на то, да укупност свега бића сведе на једну крајњу основицу. Но почем она своје врховно начело, из кога изводи све друго, није кадра да нађе путем природнога и умног посредовања, посредовањем себе свесног мишљења, него само помоћу екстазе, мистичног самоуништења свога *ја*, асцезом и теургијом, то је новоплатонска филозофија прекорачила сваку филозофију, а тиме разтурила и стару филозофију.

§ 22.

Хришћанство и школастика.

1. Хришћанска идеја.

Грчки духовни живот, у време свога најлепшег цветања, може се исказати као оданост су-

бјекта објекту (човека природи и држави и т. д.); тада још није било прекида између обојега, то јест између духа и природе. Човек се још није био повукао у себе самог, још се није био схватио у свом подпуном (абсолутном) значају, у својој безкрајности. Кад је после великог Александра опао грчки живот, прекинула се и она сагласност између човека и природе. Самосвест напустила је објективни свет и тргла се себи самој; но баш тиме се прекинула свеза између обојега. Самосвести, која још није била довољно удубљена, морала се чинити истина и божанство као нешто одвојено, као нешто тамо негде изван овог света, и тада наступи неко осећање несреће, незадовољене тежње на место онога дивотног јединства између духа и природе, што се код Грка показивало у лепша времена њиховог државног и вештачког живота. Најпосле новоплатоновци очајано покушају, да ту раздвојеност уклоне надмашућом шпекулацијом и практички умртвлењем чуственог човека, те да обе разлазеће се странке силом споје; но то неизиђе за руком, и стара филозофија малакше и кончи се. Стара дакле филозофија пропала је због двојства (дуализма), које она није била кадра да савлада. Хришћанство преузме тај велики задатак; и оно као своје начело изрече мисао, (коју стари начин сматрања није умео да изведе), *сушшаственог јединсшва бога и човека,* да нема више раздвајања, као нешто у овом свету и тамо негде изван света, ваплоћење бога у сину човечијем, и по томе сродство бога и чо-

века (*) основна је умна мисао хришћанства, која се и практички (а најпре је хришћанство било практичко религијозна појава) изказује у идеји измирења, и у изчекивању прерођења (то јест преображаја да религија проницава оно што је чуствено, противно чисто негативном понашању асцезе).

Отуда је монизам остао значај и основна тежња целе новије филозофије. И доиста је новија филозофија изишла баш из оне точке, на којој је стара застала; повраћај мишљења, свести у себе саму, што је било гледиште филозофије после Аристотела, с Картезијем је почетак новије филозофије, која је одовуд напредовала умном посредовању и измирењу оне противности, коју стара филозофија није била кадра да савлада.

2. *Школастика.*

Хришћанство се веома рано, и то *Апологетима* другог столећа и александријским црквеним оцима, дирнуло са савременом филозофијом, особито с пла-

---

(*) И црквене књиге то посведочавају. Између осталог налази се у апостолу на божић овај изразъ: „посла Бг҃ъ сн҃а своего, (единороднаго) раждаемаго ѿ жены, бываема подъ закономъ: да подъ ѕакѡнїѧ искꙋпитъ, да вс҃новленїе воспрїемъ.“ И даље: „тѣмъ же оуже нѣси рабъ, но сн҃ъ; аще ли же сн҃ъ и наслѣдникъ Бж҃їй Іисꙋсъ Хр҃томъ. А божићна стихира гласи: „ѧкѡ Бг҃ъ во плоти ѧвисѧ“ Даље: Нéбо и̑ землѧ днесь совокꙋпишасѧ, рóждшꙋсѧ Хрїстꙋ; днéсь Бóгъ на землю̀ прїиде, и человѣкъ на небéса взы́де; днéсь ви́димъ есть плотїю ѐстествомъ неви́димый и т. д. А у еванђелију по Іовану, гл. 10. ст. 29. пише: А҆́зъ и Отецъ ёди́но есмѧ.“ Подобних израза има и на више других места.

тонизмом, а доцније, у деветом веку, са мудровањем *Шкота Еригина*, и покушало је неку комбинацију са новоплатонизмом, и тек у другој половини средњег века, почевши од једанајстог столећа, развила се у смислу хришћанске филозофије, тако названа школастика.

Значај је школастике посредовање између догме и мислеће самосвести, између вере и знања.

Почем је догма из цркве, која ју је породила, прешла у школу, те богословље (теологија) постало свеучилишка наука, почиње знање долазити до свог права, и догму, која је досад према самосвести стојала као спољна сила, човеку ближе доводити. Сад је покушавано, да се наука цркве израђује као научна система (прву је подпуну систему догматике израдио *Петар Ломбард*, који је умрьо 1164 године, у своје четири књиге сентенција, што су доцнији школастици разно тумачили). Сви су школастици излазили са постојаном предпоставком, да је црквена вера подпуна истина (школастичко мишљење није никад надишло ту предпоставку), но сви су били одушевљавани тиме, да ту откривену истину, да догму уму подигну (рацијоналишу). „Credo ut intelligo“ (верујем да разумем), тај израз *Анселма*, (родио се 1035. године, а од 1093. године био је митрополит кентербурски), који је основао школастички правац, био је одзив целе школастике. И доиста она је за решење свог задатка употребила најсјајнију, да богме понајвише само формалну, силогистичну оштроумност, и извела је величанствене научне зграде, које су у архитектоници

биле равне готским црквама. Разпрострањено учење Аристотела, по преимућству названог „филозофа“, кога су објасњавали више њих најславнијих школастика, и који је у исто време цветао и међу Арапима *(Авицена и Аверое)*, дало је научне називе (терминологију). На највишој точки школастике стоје без сваке сумње највећи учитељи школастичке вештине и метода, *Тома из Аквина* (доминиканац, који је умрьо 1274 год.) и *Дун Шкот* (францишканац, који је умрьо 1308. године). Они су основали две школе, на које се после поделила сва школастичка теологија. Први је узео разум (intellectus), а други вољу (voluntas) за највише начело, обојица су тим противставлењем теоријског и практичког начела водили у основу противним правцем. Но баш тиме почела је опадати школастика; њен највећи развитак дао је повода њеној пропасти. Умност догме, јединство вере и знања, то је била њена основна предпоставка; но та предпоставка пала је, и школастичка метафизика разума потиснута је у начелу, чим је *Дун Шкот* задатак богословља пренео на практичко поље. С раздвајањем практике и теорије, а још више с раздвајањем мишљења и бића у номинализму одкинула се филозофија од теологије, знање од вере; знање подигне се над вером, над ауторитетом (новија филозофија), и религијозна свест прекине свезу са предањем и догмом (реформација).

3. Номинализам и реализам.

Са општим развитком школастике расла је супротност између номинализма и реализма. Порекло

те супротности треба тражити у одношају школастике према платоновој и аристотеловој филозофији. Номиналисти су они, којима су појмови онога што је опште (universalia) били само имена, flatus vocis, представе без садржине, без стварности. По мишљењу номиналиста, нема ништа опште, нема врсте и струке, све што постоји, постоји само као нешто јединично у свом чистом бићу за себе; нема дакле ни чистог мишљења, него само представа и чуствено опажање. А реалисти на против придржавали су се, по примеру Платона, објективне стварности (реалитета) универзалија (universalia ante res). Противност ова два правца настала је најпре између *Росцелина и Анзелма*, од којих је први био на страни номинализма, а други на страни реализма, и то иде тако кроз сво време школастике. Но већ од *Абелара* (род. 1079. године) почело се неко посредничко мишљење, како номиналско тако и реалско, које је од тог доба, са малим изменама, остало као владајуће (universalia in rebus). По том мишљењу, оно што је опште нешто је мишљено и представљено, али у исто време оно није произишло из представљајуће свести, него има своју објективну стварност у самим стварима, од којих се оно неби могло одлучавати, да га није у њима. Та истоветност (идентичност) мишљења и бића основна је предпоставка, на којој је утврђено сво дијалектичко поступање школастике. Сви њени докази оснивају се на предпоставци, да је оно, што се силогистично доказује, у самој ствари исто онако, као што је у логичком мишљењу. Чим

је пала она предпоставка, одма је с њом пао и сав основ школастике, и мишљењу, које је својом објективношћу на странпутицу отишло, неоста ништа друго, већ да се у себе самог повуче. И доиста то распадање школастике настало је са *Вилемом од Окама* (умрьо је 1347. године). Он је обновио номинализам, који је још у почетку школастике уватио корен, но сада кад је школастика малаксала, силније је него у први мах, кад је она напредовала, згради њеног догматизма темељ потресао, и тиме је школастики на свагда крај учињен.

БИБЛИОТЕКА
МАТИЦЕ СРПСКЕ

Погрешке.

стр.	врста	место	читај
3	1	средњовековим	средњевековим
8	12	појединих наука на искуству основаних (емпиријских)	појединим наукама на искуству основаним (емпиријским)
34	18	тешкостима	тешкоћама
35	23	Ксенофон	Ксенофан
36	19	стајања	стајање
37	8	у кога	у којих
„	18	такође	такође
41	10	динамичној	динамиском
„	30 и 31	радњу оба правца сила точно означио један према другом	точно ће означио како оба правца сила стоје један према другом
84	3 и 4	но почем је он њу	и ма да је њу
„	21	увиђања	увиђање
88	20	нероватних	невероватних
89	15	Мегарцима	Мегарејцима
на неким местима		театет	теетет
141	11		
142	7	акроматским	акроаматским
142	7	егзотериским	есотериским
150	25	или о вештаству појма	или о појму вештаства
163	13	је просто ништавно	просто није ништавно
167	3	мајушно,	мајушно;
168	2	у васиљени	о васиљени
„	20	митерије	материје
„	25	иако	ако
172	29	себе мисли	о себи мисли
186	6	доцније стојици	доцнији стојици
188	22	дух	дух,

Осим тога поткрало се још неколико мањих погрешака.

БИБЛИОТЕКА МАТИЦЕ СРПСКЕ

Р19Ср III 205/1.1