Stockholms universitet

Denna digitala kopia är tillgängliggjord av Stockholms universitetsbibliotek. Upphovsrätten har upphört. Får användas i enlighet med gällande lagstiftning.

This digital copy is provided by Stockholm University Library. Its copyright has expired. May be used according to current laws.

Kleen, Richard
Försök till framställning i naturrätt och rättsliga förbegrepp. Afd. 1, Allmän naturrätt, D. 1, De naturliga rättsbegreppens giltighet, Bd 1

1883

Stockholms Universitetsbibliotek (ägare/owner)

Kl. 2

STOCKHOLMS HÖGSKOLAS
JURIDISKA BIBLIOTEK

FÖRSÖK TILL FRAMSTÄLLNING

I

NATURRÄTT

OCH

RÄTTSLIGA FÖRBEGREPP

AF

RICHARD KLEEN

FÖRRA AFDELNINGEN:

ALLMÄN NATURRÄTT

FÖRRA DELEN:

DE NATURLIGA RÄTTSBEGREPPENS GILTIGHET

SENARE BANDET

STOCKHOLM
JOS. SELIGMANN & C:IS FÖRLAG

V

STOCKHOLM,
ISAAC MARCUS' BOKTRYCKERI-AKTIEBOLAG
1883

DE

NATURLIGA RÄTTSBEGREPPENS

GILTIGHET

(FORTSÄTTNING)

C. Systemer hvilka genom det relativas eller det individuellas förnekelse innehålla determinismen eller fatalismen

Det är klart att hvarje system som låter de relativa och individuella elementerna på ett eller annat sätt absorberas i ett högre, leder till fatalistisk förnekelse af viljans frihet. Identifieras individen och verlden med väsendet, vare sig helt och hållet eller genom en så långt drifven gemenskap att denna utesluter den sjelfständiga andliga rörelsen hos själsförmögenheterna, så bortfalla alla de förhållanden i verlden i hvilka en individuell sjelfbestämning skulle kunna göra sig gällande. Bristerna i mångfalden, hvarigenom tillfällena skulle lemnas till ett val emellan bättre och sämre, bortfalla, och med dem äfven valet, såvida det fullkomliga väsendet i allting meddelar sig sjelft i obegränsadt mått, om det uttömt sig i hvarje ting och varelse, så att ingenting är att tillägga eller frånd raga. Om förnuftet hos menniskan är en del af det gudomliga, om i naturen väsendet andas utan inskränkning eller motstånd, så finnes ingenting att reglera, eftersom allt är regel i sig sjelft. Och äfven om något funnes att reglera, så kunde dock menniskan intet dervid göra, eftersom hon ej kan på egen hand handla utan endast verkställa den högre handlingen i henne.

Men denna absorbering, hvarigenom allt uppgår i en verldsbestämmande identitet, kan fattas mer eller mindre fullständig. Af de tre systemer hvilka i högre eller lägre grad dertill gjort sig skyldiga är panteismen ytterligast, idealismen mildast, och emanatismen bildar en mellanlänk, hvilken dessutom i viss mån tillhör de båda öfriga. Enligt *idealismen* är det absoluta ensamt verkligt, det relativa och det individuella blott yttringar. Enligt *panteismen* äro samtliga ett och detsamma, yttringen är ej skild ifrån sitt väsende. Enligt *emanatismen* hafva det relativa och det individuella utströmmat omedelbart ur och återgå omedelbart till samt uppgå i det absoluta. Verlden och menniskan blifva antingen *overkliga*, *oskiljbara* eller *osjelfständiga* i förhållande till väsendet, för den skull i hvarje fall mer eller mindre oförmögna af egen bestämning.

a. Panteismen

Panteismen är den åsigt enligt hvilken blott ett enda väsende finnes, hvaraf tingen och varelserna äro blotta uppenbarelsesätt (modi). De ega endast skenbar befintlighet, under det att väsendet, i hvilket allt ingår och som ingår i allt, ensamt eger verklig tillvaro. Det allena är till. Allt annat är till endast i det. Det är allt som finnes; utom det finnes intet. I det sammansmälta verldar, ting och varelser; det är deras ämne och innehåll, de äro blott bilder deraf.

Då nu menniskan enligt ett sådant uppfattningssätt icke betyder mer i förhållande till väsendet än hvad ordet betyder för tanken, uttrycket för meningen, åtbörden för handlingen, så kan för den naturliga rättsprincipens fordran på rättssubjektets tillräknelighet

intet system gerna vara mindre tillfredsställande. Den som icke erkänner *något* annat än det absoluta, som anser hela den relativa verlden, naturen, mensklighetен, samhällena, slägtet och individen såsom blotta uppenbarelsesätt af det enda varat, erkänner icke blott ingen sjelfständighet, ingen frihet, intet val och intet ansvar, men icke ens någon rättsgrund.

Rättsgrunden bortfaller. Ty ega de relativa varelserna icke såsom sådana verklig tillvaro, utan endast genom det absoluta, så gifves icke heller för dem såsom sådana någon verkligt existerande rätt. En rätt kunde blott finnas för varelser som verkligen existerade. Äro de alla identiska med det absoluta, hvilket ingen rätt behöfver emedan det saknar både behof och deraf följande rättigheter, så saknar rätten i allt fall för dem hvarje anledning och rimlig betydelse. Individen som är en skiftning af väsendet kan icke handla orätt, icke begå ett brott, eftersom hvarken det absoluta, ej heller det som utom detta icke existerar, skulle kunna fela. Då fullkomligheten är i allt, finnes intet rum för ofullkomligheten. Hvarken behöfver individen någon rätt, icke heller kan han gifva tillfälle till någon sådan. Han är antingen ett viljelöst yttringssätt, sålunda i saknad af den brottsliga afsigten, eller ock en del af det fullkomliga, som endast kan handla rätt.

Och med rättsgrunden bortfalla äfven friheten och deraf följande tillräknelighet, val och ansvar. Finnes blott ett väsende, så finnes blott en orsak till allt som sker, och på denna skulle ansvaret och tillräkneligheten falla på samma gång som alla bestämningsgrunderna. Yttringen kan väl öfverflytta handlingen, men ej sjelf frambringa henne. Redskap i väsendets hand, kan varelsen ej tillskrifvas fri vilja och fri handlingsförmåga, hvarken frihet i tanke eller gerning. Kausaliteten innehafves af den som är ensam orsak, och orsak är den allena som existerar. Beröfvad kausalitet, är menniskan icke fri i sin lefnad, och för hvad väsendet handlat i henne och genom henne kan hon icke ställas till ansvar. Regler för handlingssättet, förbindelser, rättigheter och pligter, allt blir tomma fraser utan mening; ty hvem vågar stifta lagar för det absoluta väsendet, ålägga detsamma förbindelser och skyldigheter, göra rättigheter gentemot detsamma gällande?

Der panteismen inträngt i den praktiska lefnaden, såsom i orienten, har han derföre slappat rättsbegreppen och pligtkänslan samt alstrat antingen likgiltighet eller godtycke. Den som anser sig icke kunna göra annat än hvad det ofelbara gör, kan tillåta sig hvad som helst och uraktlåta hvad som icke smakar. Hans handling är antingen indifferent, ett intet i jemförelse med väsendets som handlar i honom, eller ock är hon lika god som detta. Skilnaden emellan rätt och orätt bortfaller i och med alla andra särskilningar, hvilka samtliga blifvit utplånade i den absoluta identiteten. Rättskänslan viker då för känslolösheten och likgiltigheten. Sålunda förstör panteismen allt rättsmedvetande och all frihetskänsla, grunderna för den ordnade samhällsregleringen, samt lemnar platsen öppen för alla dåliga lidelser och oordningar, eftersom de intet betyda och icke kunna strida mot den enda ofelbara orsaken. Och denna orsak, grund till allt, neddrages och degraderas ifrån

sin högre ståndpunkt samt grumlas i sin renhet genom åsigten om sin nödvändiga progression genom ofullkomligheterna, i hvilka hon uppenbarar sig sjelf och förlänger sig sjelf, dermed bildande en samfällighet.

Der åter panteismen stannat i blotta teorien, har ofta inom det system som innehållit honom viljefriheten kunnat genom en följdvidrighet erkännas och en sträng pligtlära till och med stundom uppställas, såsom af stoicismen, Plotinus, Proklus, Spinosa, Fichte, med flera. Sådant kan emellertid endast ske derigenom att inom den nödvändighet som anses regera verlden i kraft af identiteten i väsendet, ett spelrum tillerkännes det individuella momentet. Visserligen skulle äfven panteismen kunna erkänna ett sådant, genom att förbehålla nödvändigheten åt styrelsens helhet och medgifva en latitud endast i det enskilda. Men denna latitud, inom hvilken viljan egde att svänga sig, borde då i allt fall icke kunna anses mera verklig än individen, hennes subjekt; och som denne endast var skenbar, ett sätt för väsendet att gifva sig till känna, så blir individens frihet blott ett sätt att uppenbara nödvändigheten.

Då emellertid frihetens förklaring genom en sådan latitud icke alltid uteblifvit, men tvärtom blifvit använd såsom medel att förlika identiteten med ett visst slags frihet, så visar sig äfven inom panteismen företeelsen af sjelfbestämningens erkännande, ehuruväl sällan, ofullständigt der det sker och städse med frångående i någon mån af grundsatserna.

För öfrigt lärer icke kunna nekas att äfven panteismen eger sina tilldragande egenskaper för tänkaren, hvarom vittnesbörd tillräckligt bäres af de stora namn han har att uppvisa, äfvensom af hans ofantliga utbredning. Innerligt förbunden med idealismen å ena sidan, med naturalismen å den andra, har han i alla tider bemägtigat sig den filosofi som i naturens eget väsende velat se idealet, förnuftet. Han är rationalismens venster; och anslutande sig till de rationella hufvudprinciperna, håller panteisten rationalistens venstra hand med sin högra. Ingen rationell, idealistisk eller naturalistisk lära skulle kunna med stränghet fullföljas i alla sina delar utan att slutligen utmynna i panteismen eller en dermed närbeslägtad åskådning, såsom bäst bevisas af hegelianismen. Oaktadt splittringen och tveksamheten inom denna skola, den mest moderna af all panteism, delande sig i idealistiska, rationalistiska och naturalistiska afdelningar; oaktadt alla försök af hennes höger att vidblifva en modererad teism, har hon endast dervid råkat i motsägelse med sig sjelf, och ur stånd att hålla sig i ett lagom utan att sväfva i det obestämda och oförklarliga med afseende på de egna åsigterna, har hon slutligen måst lemna plats åt den afdelning som med Strauss i spetsen öppet öfvergått till panteism. Den yngsta idealismen och rationalismen har sålunda återkommit dit der den äldsta befunnit sig, och han har svårt att derur lösgöra sig, då panteismen i sina hufvuddrag gömmer rationalistens och idealistens älsklingsbegrepp: individens tillfällighet, det förnuftiga och absoluta väsendets omedelbara närvaro och handling i universum. Individen viker för den universella själen,

på samma gång som den individuella mångfalden tillbakaföres till sin universella enhet, och själen i naturen uppgår på samma sätt i den absoluta, hvilkens enhet sålunda i sig innehåller allt annat.

Genom sin omfattande utsträckning har panteismen derföre kunnat bemägtiga sig de mest skilda systemer, ifrån idealismens till naturalismens, samt förblifva den äldsta och yngsta af alla läror. Som han stöder sig på det absoluta, förbinder han sig väl företrädesvis med de läror hvilka utgå från en förherskande tillämpning af de absoluta själsförmögenheterna, samvetets och förnuftets, således med mysticismen, rationalismen och idealismen. Som han dock på samma gång i sitt absoluta begrepp äfven upptager naturen, förbinder han sig emellertid derjemte med naturalismen, till och med stundom med materialismen. Man skulle för den skull lämpligen kunna indela panteismen i trenne afdelningar, företrädande samvetets, förnuftets och förståndets framställningar deraf, genom mysticismen, den rationella eller idealistiska abstraktionen, samt naturalismen. Med *mysticismen* förenar sig panteismen framför allt gerna, emedan åsigten om väsendets omedelbarhet i varelsen helt naturligt leder till grundsatsen af den inre begrundningens och passiva åskådningens betydelse såsom ensamt kunskapsmedel och medel för ernåendet af det högsta goda, hvilket i följd af väsendets tillstädes närvaro ej bör sökas utom det omedelbara medvetandet deraf, således passivt, eftersom aktiviteten leder utåt. Då varelsen är intet, väsendet i henne allt, är klart att målet ej bör uppställas af den förras vilja och i hennes handling, men i hennes passiva absorbering i väsendet, personlighetens försvinnande och tillintetgörelse i det absoluta. Med *abstraktionen*, den rationella eller idealistiska, förenar sig panteismen i det absolutas begrepp, fattadt såsom den förnuftiga idéns eviga utveckling och förverkligande i en progression inom den universella mångfalden, ifrån hvilken återgången tillbaka till enhet sker genom alltings sträfvan till hvila i sin förbindning. Med *naturalismen* slutligen förenar sig panteismen genom den gemensamma åsigten om naturens och väsendets identitet, äfvensom alla varelsers utflöde ur och återgång till denna.

Som emellertid hvarken dessa särskilda skiftningar af läran, då de antaga hennes karaktär, uppträda skarpt åtskilda, ej heller ifrån någondera af dem de båda öfriga kunna helt och hållet uteslutas såsnart de ansluta sig till panteismen, eftersom både den ideella och den reella progressionen dock anses försiggå ur ett och samma väsende och omfatta hela det universella lifvet i en och samma natur, samt en sådan progression, till sin beskaffenhet nödvändig och af viljan oberoende, för sitt förverkligande i samtliga fallen sålunda endast erfordrar en passivitet hos själen, för sin tillgodogörelse en rigtning inåt af förmögenheterna, så framträda icke heller de tre särskilda hufvudarterna af panteismen såsom hvarandras motsatser eller ifrån hvarandra så skilda att de skulle kunna anses bilda särskilda skolor. Hos alla panteister finnas spår af mysticism, idealistisk och rationalistisk abstraktion samt naturalism, om ock än det ena än det andra elementet är hos den ene eller den andre af dem i öfvervägande mån inblandadt.

Panteismen kan derföre skärskådas såsom en helgjuten lära för sig, utan afdelningar, ehuruväl han ter sig under de mest olikartade gestalter. Skiljaktigheten hos dessa äro ej af hufvudsaklig betydelse för det ifrågavarande ämnet, nämligen den fatalism som i panteismens innehålles.

Lika långt som forskningen går tillbaka, finner hon panteismen. Denna tyckes hafva beherskat hela Asien under den förhistoriska tiden, mer eller mindre. I synnerhet synes hos de ariska folkslagen begreppet göra sig gällande om en enda substans, oskiljbar ifrån sina yttringar i verlden, likasom ifrån verlden sjelf, hvilken blott uppfattas såsom en sammanfattning af den enda substansens yttringar. Ehuruväl naturkrafternas dyrkan, den ursprungliga, ter sig under formen af polyteism, visar sig redan hos denna i den forna östern det panteistiska fröet, i det att bakom alla de gudomliga krafterna tänkes en enda, hvars särskilda egenskaper de representera, något obestämbart, ovetbart och obeteckneligt, hvilket redan tidigt derur framdrages och framhålles såsom allt öfrigts urgrund, endast uttryckt med de abstraktaste benämningar, såsom: "Alltet", "det Ena", "Han ensam", stundom helt enkelt "Det". Tanken hinner knappt komma till medvetande, förr än denna enhet, ännu gåtlik, föresväfvar i hvarje dogm.

I Indien bildas hon af brahmaismen genom de särskilda gudomligheternas sammanförande, först till trenne, sedermera till en enda, en dem och allt annat lifvande verldssjäl, en enhet, hvilken ej skulle kunna beskrifvas mera homogen och odelbar, mer omfattande och absorberande.

Tillvaron fins ej utom det som är ett, heter det i Vedas. Funnes flera, så kunde de skiljas. Men särskilningarne äro blott uppfattningar. Varat är ett och detta ena är allt. Hvad det är kan ej sägas, ty hvarje bestämning innebure begränsning. Icke ens enhetens uttryck är rigtigt, ty det förutsätter såsom sin motsats flerheten, hvilken icke finnes annorstädes än i vår inbillning. Varat är den absoluta identiteten, den rena tillvaron utan egenskaper och bestämningar, opersonlig och oskiljbar emedan personligt och skiljbart är ofullkomligt, ovetande emedan vetandet särskiljer. Ej ens tillvarons egenskap kan tillämpas på det rena varat, ty han innebär en affirmering som förutsätter sin motsats i icke-tillvaron. Alltet, det obestämda, är den universella substansen.

Men alla varelserna och tingen i verlden? De äro blott substansens begränsningar och uppenbarelsesätt, ord af hans röst, droppar i verldssjälens haf, skenbara, utan individuell verklighet. Det verkliga i dem är det i dem inneboende absoluta väsendet; det sig framställande relativa och individuella är blott skepnad.

Men skepnaderna, huru hafva de tillkommit? Jo, då Alltet, det odelbara, utom hvilket intet var, ej ens det skenbara, i begynnelsen inhöljdt i sig sjelft ensamt andades, upprann i dess inre en intellektuell åtrå att blifva ett flertal, om ock innefattadt i det enda, en mångfald i sin enhet, för att sålunda erhålla föremål för sin kärlek.

Här röjer sig den märkvärdiga tanken, hvilken sedermera förqväfd af brahmaismen skulle återupprättas af dennas föryngringar, buddhaismen och mazdeismen, att skapelsen är ett kärleksverk, att kärleken är i allt och öfverallt, hvarföre kärleksbudet bland menniskorna är grundvalen för all universell regel. Till det enda Varats fullkomligheter hörde äfven kärleken; och denna fordrar något utom sig sjelf, vore det än blott i föremål som icke ega verklighet utom det egna väsendet.

Visserligen ligger häri en flerdubbel motsägelse, redan tillräcklig för att störta panteismen. Ty kärleken hos den som blott älskar sig sjelf är ingen kärlek. Det väsende som kan erfara en åtrå efter något annat, är icke sjelftillräckligt. Den mångfald som fordrades för att tillfredsställa enheten, innebär redan en begränsning i denna äfvensom en ofullkomlighet. Och slutligen strider föreställningen om uppkomsten i begynnelsen hos väsendet af en åtrå efter denna tillfredsställelse, på en gång emot dess oändlighet, eftersom det eljest af evighet bort hafva alstrat samma mångfald, och emot dess oföränderlighet, eftersom det undergick en förändring då det ifrån saknaden af begränsningar och uppenbarelsesätt öfvergick till antagandet af sådana, samt slutligen emot dess öfversinlighet, då det erfar en känsla, dessutom framställd såsom försiggående i ett visst gifvet ögonblick, alltså i tiden, en sinlighetsform. Det "Ena", som intet behöfde, men som var så fullständigt att det ej ens tålde andra varelsers tillvaro, så ensamt att verlden icke existerade annorlunda än i inbillningen, så ofattligt att det icke ens kunde betecknas, iklädes på en gång mänskliga känslor och företager en handling i tiden.

Emellertid erkändes genom denna afvikelse, hvartill för öfrigt motsvarigheter kunna framvisas i alla läror, att grunden till hvilken den indiska tron förlade tingens upphof och ursprung, icke fattades såsom blind och likgiltig. Kärleken blef den verldsprincip som genomträngde allt och bar frukter. Och de vise, tillägges, insågo deri bandet som fäster dem vid väsendet, det enda i hvilket alla ting och varelser lefva och upptagas, "själen som "sammanfattar verlden och alstrar kedjan af orsaker hvilka drifva "handlingen hos allt lefvande." "Detta går ifrån det Ena dit "tillbaka." "I det Ena andas allt, lefver allt. Det är ensamt "föremålet."

Den du älskar, heter det i den fornindiska legenden, älskar du icke såsom sådan, men det eviga väsendet i honom. Väsendet är föremålet för allt vi se, uppfatta, begripa, tänka och göra. Då vi se och känna det, se och känna vi verlden. Vore något utom det, så skulle båda varseblifva hvarandra. "Men hvad skulle väl "det enda Sjelfvet kunna varseblifva utom sig sjelft?" Det varseblir sig i verldsutvecklingen, genom hvilken det förnyar sig sjelft "likasom på lek." I denna tanke innehålles fröet till den absoluta blifningen, verldsprogressionen och evolutionen enligt Heraklit och Hegel.

Emellertid uteslutas genom denna "lek" all frihet och allt rättsmedvetande. Icke blott att viljan ej handlar fritt hos den varelse

som icke är sig sjelf, utan blott en yttring af den ofelbara handlingen i henne. Men hennes handlingar bära ej sin egen förtjenst eller skuld, sina egna belöningar och straff. Till följd af väsendets ständiga sjelfförnyelse i varelserna, hvilka derigenom återlefva redan utrunna lif, bilda nämligen dessa likasom kedjor af lifslängder, fästa vid hvarandra, endast skilda genom minnet, hvilket begränsas till hvarjes särskilda lefnadslopp. Den individ som nu lefver, har i kraft af själavandringen lefvat förut i en annan varelse, vid hvilkens ändalykt väsendet förnyade i den förre det lif af sig sjelft som det ditintills lefvat i den senare. Hvad blir följden? Jo, att hvad den förut lefvande begått, men till äfventyrs ej hunnit umgälla, derför står den nu lefvande till svars, emedan de egentligen äro ett och samma lif. Olyckan, orättvisan och brottet rättfärdigas härmed, i det att offren derför antagas endast hafva fått hvad de förtjenat, om icke i det lif de sjelfva kunna erinra sig, så i allt fall i något föregående. Att de icke veta af de gerningar, deras andra sjelf då begingo, gör intet till saken. De få plikta derför, emedan det eviga väsendet sjelft icke kan plikta, och emedan inför dess fullkomlighet, som utesluter möjligheten af en olycka utan skäl, det är sak samma hvilkendera af varelserna, i det lif som ur väsendets synpunkt dock är sammanhängande, umgäller eller icke, vare sig den föregående eller den efterföljande. Räkningen qvitteras genom en invisning, lika giltig som kontanter.

Och icke blott i det rättsliga, äfven i det samhälliga lifvet blir ofriheten en följd af samma väsendets sjelfförnyelse i varelsen. Kasterna, genom hvilka en hvar födes till sitt på förhand gifna öde i samhället, äro kretsar som väsendet sjelft utstakat genom sitt förverkligande i större eller mindre intensitet uti individernas olika slägter. Dessa bilda skiljaktiga slags uppenbarelsesätt af substansen, mer eller mindre fullkomliga allt efter som denna mer eller mindre fullständigt återgifvit sitt väsende i olika slägter under förverkligandet, och att vilja frångå den kast i hvilken man tillkom, vore för den skull att rubba skapelseordningen. En hvar har blott att stanna på sin plats, hvilken är densamma som anvisats hans natur samt bestämmes af den grad af högre eller lägre fullkomlighet som betingas af väsendets mer eller mindre intensiva lif i honom. Likasom ingen kunde klaga öfver en orättvisa som han ansågs hafva ådragit sig i ett föregående lif, så kan ingen heller knota öfver den låga ställning som är en följd af hans slägts låga ställning i skapelseskalan till följd af den utspädning väsendet låtit sig undergå vid sitt förverkligande i densamma. Individen kan ej ens försöka att förbättra denna ställning, ty hon är dock sådan som den gudomliga ordningen fordrar, och att söka förbättra denna ordning vore ej blott fruktlöst men dessutom hädiskt. Må man utan vidare böja sig under den tuktan som gäller ett obekant föregående eller en oförskyld tillkomst.

Då sålunda en hvar bedömdes och behandlades efter det själstillstånd som han ansågs dela med andra och med väsendet, icke efter det för individen egendomliga, så blef icke blott hvarje ordning, vare sig god eller dålig, rättfärdigad, men en förbättring deraf kunde icke väntas annorledes än genom individuell tillintet-

görelse. Den individualitet som såg sig hotad, ansågs ej bättre värd, och rättsmedlet fans endast i att söka komma ur densamma och in i en annan. Alltså: gör dig oemottaglig för hvarje intryck, likgiltig för hvarje händelse, och om du dervid går under, så mycket bättre. Hvad som sker är både oundvikligt och förtjenadt, om än icke af dig, och du slipper derifrån blott genom att slippa från dig sjelf och verlden samt uppgå i väsendet igen. Idealet blir då att afstå från allt, bry sig om intet, icke blott med afseende på verldens yttre fördelar, men äfven med afseende på rätt och orätt, förkofran och framsteg. Det finnes blott en utväg emot det onda som ligger i naturen, nämligen att döda henne, förakta lifvet och godheten, tillintetgöra sig sjelf och sitt frihetsbegär samt böja sig under det universella oket.

I det äldsta Kina synes, att döma efter den hyllning som egnades naturföremålen och de hädangångna, tron likaledes hafva hvilat på panteistisk grund. Samma tillbedjan af allt framfaret och inrotadt häntyder på samma föreställning om väsendets nödvändiga evolution i verldsgången, hvilken kännetecknar hela den gamla östern. Äfven folkslagen i det vestra och sydvestra Asien, särskildt kaldeer, fenicier och egyptier, genom hvilka den panteistiska åskådningen torde hafva blifvit öfverförd till Europa, synas genomträngda af samma begrepp, i ungefärlig öfverensstämmelse med de i Indien rådande. De hermetiska skrifterna tala om "det verkliga väsendet, som är evigt och oföränderligt." "Menniskan eger icke verklig tillvaro. Endast *den* är verkligen "till, som drager sin tillvarelse ur sig sjelf och som förblir den "han är. Det förgängliga är blott ett sken, hvars bilder äro "efterhärmningar af det väsendtliga, i förhållande till detta det-"samma som taflan till hvad hon föreställer", och så vidare.

I Europa inträngер panteismen med det tidigaste tänkeriet, sannolikt ifrån öster. Efter att hafva drifvit undan den persiska dualismen och den semitiska materialismen, banar han sig väg genom de mellanliggande länderna, medelst de förbindelser som ega rum emellan kaldeer och egyptier å ena sidan, å den andra de grekiska vise som hos dem hemta lärdom, samt når sålunda den helleniska odlingen, ehuruväl han hos denna visserligen icke kunde spela samma beherskande rol som hos österlänningen, i hvilkens böjelse för passivitet och försjunkning han fann en tacksammare jordmån än hos den aktive och med öppet sinne för verldens skönheter begåfvade greken. I Grekland stannar läran inom trängre kretsar och gifver sig egentligen till känna i enstaka satser, vare sig i följd af en vidsträcktare materialism eller af idealismens frändskap med panteismen.

Inom ioniska skolan antager materialismen en panteistisk anstrykning genom åsigten om alltings uppkomst ur och lif uti ett enda element, hvilket materielt representerar det enda väsendet och för läran erhåller en motsvarande betydelse, emedan allt annat deraf endast anses vara former och uppenbarelsesätt. Genom Heraklit förbindes detta materiella element med idealismen i en och samma princip, på en gång materiell och ideell, äkta synkretistisk, frö till den hegelska evolutionen, i hvilkens blifning

genom verkligheterna allt absorberas. I alltet, den eviga intelligenta elden, andas alla varelser. Det blifver genom dem, och de äro genom dess blifning. Inom italiska skolan utvecklar sig redan panteismen till mer uteslutande idealistisk och abstrakt. Den identiska urenheten utvecklar sig enligt Pythagoras ur det absoluta till en mångfald, genom ett återupprepande af sig sjelf under skiftande förhållanden, i hvilka tingen och varelserna äro likasom siffror i talets helhet. De ega ingen sjelfständig eller sjelfverksam verklighet, utan äro blott hägringar för sinnena, tecken för det tal de representera och i hvars enhet de sjunka tillbaka genom reducering.

Eleatiska skolan grundlägger den ytterligaste mystiska och idealistiska panteism, närmast att jemföra med den indiska, och hvilken sedermera skulle modifieras af Plato och hans efterföljare, stoicismen, neoplatonismen, skolastiken och den nyare tidens absoluta idealism. Läran abstraherar fullständigt ifrån sinneverlden och allt lif, både tänkande och kännande, för att sammanföra hvarje slags grund uti det i sig varande, en orörlig och otillgänglig enhet utan något förhållande till det tillfälliga.

Hvad sinnena för oss framställa i mångfalden, är icke till. Enheten är ensam verklig. Urenheten, det enda, enkla, rena Varat, oändligt och obegränsadt, upptager i sig allt annat. Som det är ensamt kan det ej inskränkas; som det är enkelt kan det ej särskiljas. Dess egenskaper utesluta alltså möjligheten af verklig befintlighet hos någonting annat. Tingen och varelserna äro icke ens uppenbarelsesätt, de äro ingenting, blotta villfarelser; och då individen tror sig finnas, så bedrager han sig. Funnes han, eller något som helst utom det enda väsendet, så vore detta ej obegränsadt och oinskränkt, eftersom det begränsades och inskränktes af den verklighet utom sig som det mötte i ett annat. Det enda väsendets enhet får icke ens grumlas af alltets mångfald, hvilken, i fall tingens och varelsernas uppenbarelser vore en utbrytning af dess tillvarelse, uteslöte helgjutenheten och odelbarheten. Det eger en oändlighet som motsäger möjligheten af allt ändligt, en attributslöshet som upphäfver alla egenskaper och utströmningar. De ändliga varelserna och tingen hafva icke ens framgått ur det oändliga; ty det som är oändligt kan ej alstra ändligt utan att förneka sig sjelft. Det ändliga är och förblir en orimlighet, det relativa och individuella en otänkbarhet. Endast det oändliga, förnuftet i sin absoluta renhet, finnes. Enkel, full och orubblig princip, är den absoluta enheten en evig, fullkomlig, orörlig substans, hvaraf de förgängliga föremålen äro villande drömbilder. Sinnena kunna deraf bedragas, förnuftet icke.

Xenofanes gör inledningen. Kastande blicken på rymdens omätlighet, anmärker Aristoteles, trodde han ej på annat än enheten. Gentemot den absoluta enheten, menar Xenofanes, kan verlden ej antagas ega verklig tillvaro. Hon vore ett slags väsende numro två, ställdt emot det oändliga väsendet. Detta måste vara ett och innefatta allt. Det kan icke ens alstra något annat, ty alstringen innebär antingen ett särskiljande från sig sjelf, och ett sådant är icke möjligt af det som är odelbart, eller af något utom

sig sjelf, men intet finnes eller skulle kunna finnas utom det oändliga. Skapelsen skulle dessutom förutsätta att rum funnes för det alstrade, men det som omfattar allt lemnar intet rum öfrigt. Enheten medgifver hvarken flerfald eller icke-tillvaro.

Efter hans exempel instänger sig Parmenides i det absoluta och upphäfver all relativitet. Det gifves intet annat val, säger han, än emellan varandet och intenheten, väsendet eller tomheten. Antingen vara eller icke vara. Ty ingenting kan vara som icke är i alla afseenden. Och i alla afseenden är blott det som är absolut. Alltså är antingen det absoluta ensamt, eller är ingenting. Men detta senares fastställelse kan ej ske, emedan det hvarken kan vetas eller uttryckas. Återstår alltså det absoluta varat, uttryckt genom: "det är". Det har aldrig tillkommit, ty huru skulle det hafva uppstått ur intet? Det är af sig sjelft, och om utom det något funnes, så vore det absoluta icke fullständigt. Utan början, slut eller förändring, är det orörligt och kan hvarken tillkomma, upphöra eller modifiera sig, således icke heller något skapa eller alstra, enär sådant innebure en förändring och en modifiering. Skapelsefostret skulle antingen vara identiskt med skaparen, och då funnes icke det, blott han, eller ock icke identiskt, och då begränsade det honom. Af honom kan derföre intet utgå. Alltet förblir alltet, helt, osöndradt och oskiljbart, fyldt af allt vara, en identitet i hvilken tanken och hans föremål äro ett. "Du finner icke tanken utom väsendet hvarpå han hvilar och "utom hvilket intet är." Men verlden? Antingen är hon icke alls, eller ock är hon blott en bedräglig skenbild af väsendet; ty en sinlig mångfald är omöjlig.

Ådagaläggandet af denna omöjlighet gjorde hans lärjunge Zeno af Elea till sin uppgift. Hvarken det mångfaldiga eller det sinliga, säger Zeno, kan rimligtvis antagas för verkligt, emedan båda dessa begrepp motsäga sig sjelfva. Vore något mångfaldigt, så skulle det vara på en gång likartadt och dock olikartadt. Och sinneverlden kan ej ega mera rimlighet än sinlighetsformerna i hvilka hon framställer sig, tiden och rummet. Men hvarken tiden och de deri skeende förändringarne, icke heller rummet och den deri försiggående rörelsen, skulle kunna förklaras. Tiden, om hon funnes, skulle vara sammansatt af odelbara ögonblick utan tidslängd, hvilka tillsammans skulle bilda tidens egen längd. Tidslängden bildades sålunda af idel sådant som sjelft saknade tidslängd. Och förändringen (fortgången) i tiden innebure en öfvergång ifrån det som varit till det som skulle blifva. Men under sjelfva öfvergången, då det som var hade upphört och det som skulle blifva ännu icke hade inträdt, vore ingenting i tiden. Hon vore då innehållslös. Slutligen äro rummet och rörelsen deri oantagliga. Väl se vi rörelsen. Men vore hon en verklighet, icke blott ett sken, så skulle hennes framskridande i rummet dock ej kunna ske utan att genomlöpa hvarje bråkdel af den sträcka som rörelsen afser. Men dessa bråkdelar kunna afdelas i oändlighet, utan att någonsin en så liten del deraf vunnes, att ej delningen skulle kunna än vidare fullföljas. Loppet skulle sålunda nödgas genomgå det oändliga för att hinna fram till det ändliga, hvilket är orimligt.

Och under tiden vore det i allt fall icke under ett enda ögonblick i rörelse. Äfven den snabbaste tänkbara rörelse rör sig i sjelfva verket aldrig. Ty i hvarje särskildt ögonblick befinner sig det som skulle röras dock blott på en enda punkt, hvarken i den föregående, hvilken det redan lemnat, ej heller i den efterföljande, dit det ännu icke hunnit. Det rör sig alltså ingenstädes. Rörelsen är blott ett sken, ett uttryck för att beteckna en följd af hvarandra efterträdande hvilor. Som sålunda hvarken det sinliga och dess former i tiden och rummet, förändringen och rörelsen, icke heller det mångfaldiga, utan orimligheter skulle kunna antagas, emedan i det sinliga sinlighetsformerna stöta på motsägelser, inom mångfalden delbarheten, så återstår endast det osinliga och det ena, som ej kan delas, utbrytas, mångfaldigas eller förverkliga sig i en skapelse. Det måste innefatta allt, men detta kan det hvarken i tiden, i rummet eller i rörelsen, alltså endast i en verklighet som är utom mångfalden och sinneverlden.

Eleatiska skolans mägtiga inflytande på Plato och stoicismen visar sig i denna senares panteism, hvilken dock derutinnan skiljer sig ifrån den eleatiska, att enheten enligt stoikern förverkligar sig i en mångfald, såsom hos de flesta slagen af panteism. Endast eleaterna förneka mångfalden. Stoikerns panteism, såväl som den platoniska, låter mångfalden innefattas i enheten, en enda verldsomfattande identitet, liktydig med väsendet, hvilket blir verldssjäl i universum. Detta lifvas af och lefver i det absoluta förnuftet, utbredt i materien, hvilken i sjelfva verket ej kan skiljas ifrån anden. Denne utgör materiens aktiva beståndsdel och innehåller i sin enhet mångfaldens alla möjligheter, på samma sätt som fröet växtformernas samtliga olika gestaltningar. Ingen materie utan kraft, ingen kraft utan materie. De tu äro ett, en kraft i verksamhet. Endast abstraktionen kan skilja väsendets beståndsdelar. Här igenkännes Heraklit; Spinosa och Hegel förebådas. Det är den panteism i hvilken den naturalistiska idealismen undanträngер mysticismen.

Naturen är, enligt Zeno från Cypern, det handlande förnuftet; universum är det eviga väsendets kropp. Verldssjälen och den absoluta själen äro en och samma ande, hvilken lifvar den universella maskinen enligt lagar som på samma gång tillhöra förnuftet och naturen, den ideella och den reella verkligheten. Menniskan, deri ingående i sin dubbla egenskap, har blott att följa rörelsen, hvilken hon eger gemensam med det universella och det absoluta.

Den romerske stoikerns panteism är något mera tveksam, men der åsigten är tydlig, så är hon densamma. Seneca blandar väsendet med verlden och den deri verkande själen, en lefvande nödvändighet, i hvilken kroppsligt och andligt bilda identiteten. Själen sjelf, såväl den universella som den individuella, framställes såsom en af flygtiga beståndsdelar sammansatt kroppslighet. Enligt Markus Aurelius är individens själ endast en "dunst af blod-"massan."

Det kännetecknande draget i all denna panteism, förnekelsen af alla väsenden utom de kroppsliga, i hvilka materien utgör det

passiva, anden det aktiva, och hvilka tillsammans bilda universum, identiskt med väsendet, hvilket föreställes såsom en deri lågande och lifvande eld, efter Heraklits framställningssätt, ledde stoicismen till en för individualitetens sjelfständighet och sjelfverksamhet föga gynsam åskådning. Då nämligen i den så sammansatta dubbla varelsen allt som icke kunde hänföras till förnuftet, hvilket förklaras liktydigt med anden och intager hela själen, måste anses icke blott för kroppsligt, men af lägsta och gröfsta beskaffenhet, alldenstund äfven själen fattades såsom ett materielt substrat; och då dessutom det sinliga ej tillerkändes aktiv förmåga, så följde häraf slutsatsen att intet egde värde utom det intellektuella. Allt annat var passivt, likgiltigt, oförmöget af inflytelser, betydelselöst. Äfven den mest välsignelsebringande och förädlande verksamhet saknade behörighet att betraktas såsom mål eller bestämmande grund, såvida deri inginge materiella syften; och som hos det passiva ingen åtskilnad medgafs med afseende på olika grader af godhet, så fans för en jemförelse mellan jordiska godheter ingen mätare dem emellan, intet förhållande af bättre eller sämre. Allt var likgiltigt, för den skull *lika* likgiltigt. Då sålunda i detta hänseende allt skars öfver en bank, så uppdrogs icke heller emellan de moraliska godheterna sinsemellan någon åtskilnad. Det fans blott ett godt och ett ondt, ett rätt och ett orätt; under det att allt som var godt och rätt, var *lika* godt och rätt, och allt som icke var godt och rätt, var lika ondt och orätt. Det ohyggligaste nidingsdåd och den ringaste förseelse voro lika klandervärda; ty båda bestodo i en själens passivitet hvarigenom materien rådde, ingendera var rätt, och det rätta, ett och odelbart likasom förnuftet i naturen, tål inga mätningar eller indelningar i klasser. De goda gerningarne äro för den skull också alla lika goda; ty de bestå alla i förnuftets aktivitet, och det förnuft, åt hvilket rum lemnas för verksamhet, verkar städse med hela sin kraft, emedan denna icke kan delas. Dygden är blott en, lasten likaså. De dela allt lif i tvenne motsatta naturer, bestämda af förnuftets aktivitet eller den passiva materiens välde. Rättsidealet består för den skull i att lemna förnuftet, den absoluta förmögenheten, rum; och detta åter åvägabringas genom att undertrycka de relativa och individuella förmögenheterna, känslans och viljans, hvilka draga själen till det materiella. Känslolösheten, likgiltigheten och apatien äro derföre de högsta dygderna och den högsta visdomen. Genom att undertrycka hvarje begär, intresse och verksamhetssinne, alla naturliga fallenheter och anlag, frigöres man ur materiens herravälde och lemnar förnuftet tillfälle att verka. Vara hvad man är, säger Seneca, taga emot hvad som händer, stanna qvar i sin natur, böja sig under fataliteten, se der den enda, enkla principen för allt handlingssätt. *Abstine et sustine.* Derigenom förloras dock intet annat än det värdelösa, under det att naturen lemnas öppen väg, och hon går aldrig vilse. Derigenom betages lidandet sitt öfvertag, olyckan sitt välde, och själen är herre öfver allt emedan hon är herre öfver sig sjelf.

Emellertid betages på samma gång viljan sin sjelfbestämning,

handlingen sitt val, sin förtjenst och sitt värde i följd af bevekelsegrundernas saknad. Friheten förklaras för grundsats endast genom en afvikelse, och denna frihet, utan känsla af sig sjelf emedan hon är utan böjelser, blir ensidigt intellektuell, en tanke af det allestädes närvarande och verkande förnuftet. Hon medför ingen känsla af förbindelse, ansvar eller bekräftelse. Och allt detta blir en följd af varelsens stympning, i det att det individuella rymt platsen åt det absoluta.

Under tiden införas till Alexandria, mötesplatsen för österländsk och grekisk-romersk bildning, panteismens grundsatser ifrån Indien för att meddelas levantens och vesterlandets tänkare. Apollonius från Tyana hemtar dem hos brahminerna för att inplanta dem på pythagoreismen. "De synliga varelsernas begräns-"ningar och gestaltningar", säger han, "äro ej att tillskrifva någon "individuell orsak. De äro hänförliga till det enda universella "väsendet, ensamt subjekt för naturens förvandling, harmonisk "och enhetlig verldsprincip, identiskt under alla de särskilda be-"nämningar och beteckningar hvilka på olika sätt framställa dess "beskaffenhet." Och enligt sagan uppenbarar sig Apollonius efter sin död för en tveksam lärjunge, och säger: "Tvifla icke. Din "själ tillhör icke dig sjelf, men Försynen. Sedan en gång kroppen "blifvit utsliten, svingar sig själen i rymden, föraktande det sorg-"liga träldomsok hon fördragit. För att rigtigt inse allt, bered "dig på att icke mera finnas."

Den neoplatoniska alexandrinska skolan bekänner visserligen icke en ren panteism, ty enheten bibehålles icke hel och oafsöndrad, och emanationerna synas icke hafva blifvit uppfattade såsom blotta skenbilder. Men som grundsatsen icke alltid vidblifves, utan stundom närmar sig, stundom aflägsnar sig ifrån den panteistiska, dervid han förlorar sig i en oklar mysticism, under det att emellertid identitetsprincipen städse bibehålles, så går neoplatonismen icke fri från delaktighet i panteismens utbredning, och i enstaka satser framträder dennas karaktär i hela sin egendomlighet. Den innersta tanken hos Plotinus röjer föreställningssättet om en universell substans, absolut enhet som är oskiljbar ifrån naturen, ett enda identiskt och odelbart urväsende, rent vara utan attributer och bestämningar, och hvilket icke kan betecknas annorledes än genom orden: det är. Och om äfven andra varelser och tingen eljest inom läran anses hafva *utgått* ifrån det enda, således icke dermed bilda en ständig och oföränderlig identitet, så tänkes likväl enheten deraf icke rubbad, icke heller någon relation införd. "Endast okunnigheten", säger Plotinus, "föreställer sig förhållan-"den. Ett förhållande består endast deri att det ena icke känner "det andra. Men det Ena, ensamt varande, hvarken känner eller "icke känner. Det är endast med sig sjelft och i sig sjelft, och "behöfver derföre hvarken tänka sig eller något annat." Och sjelfva emanationerna, hvarigenom egentligen enheten skulle anses modifierad i sitt mångfaldigande, eftersom de inom skolan framställas med sina särskilda beteckningar, erinras emellertid af Plotinus icke innebära sitt särskiljande eller ens åtskilnad till natur och beskaffenhet ifrån den absoluta enheten, hvilken alstrar

dem af sin egen natur, indifferent och passiv, dervid förblifvande i sig sjelf oförändrad och odelad.

Inflytelsen ifrån Plotinus och neoplatonismen visar sig i en närbeslägtad panteistisk lutning inom patristiken, hvaraf många lärare utgått ifrån de alexandrinska skolorna. Under denna inflytelse framställes hos flera af kyrkans fäder oändlighetsbegreppet under identitetens form, och absorberingen finner ett uttrycksätt i obestämbarheten, hvilken i synnerhet framhålles såsom förevändning för att låta allt relativt och individuelt uppgå och tillintetgöras i det absoluta, all mångfald i "det Ena", allt urskiljande och allt val i nödvändigheten hos det väsendtliga. Det ursprungliga Ena, säger Pachymeres, är hvarken godt eller ondt och saknar egenskaper emedan det saknar begränsande bestämningar. Den absoluta enheten kan ej särskiljas, icke heller ifrån henne någonting annat. Hon är oskiljbar, tillfogar Victorinus, obestämbar och alltomfattande. Det Ena är allt, allting är Ett. Utom det gifves hvarken tanke, tillvaro eller lif. De utgå från och härledas ur det Ena. Det är själen i universum, enligt Origines. I detsamma innehålles allt, upprepar Gregorius af Nazianz; och Johannes Damascenus betecknar det såsom den allt omfattande substansen. Af Dionysius Areopagita preciseras denna obestämbarhet i än skarpare neoplatonisk anda, i det att den absoluta enheten, odelbar och obestämd i sig, endast blir bestämd och fördelad i tingen och varelserna, hvilka sålunda ej ega sjelfständighet utan blott äro bestämningar för det absoluta.

Icke ens Augustinus undgår den allmänna absorberingsifvern, och hans uppfattning af individualiteten innebär i botten en förnekelse i panteistisk anda af hennes sjelfständighet. Tingen och varelserna anser han blott vara försvinnande delar af det hela, inga sjelfständiga och sjelfverkande helheter; och de förhålla sig till den absoluta enheten så som de förflygtigande ljuden i talet till detta. Likasom bokstafsljuden endast ega uppgiften att genom sin följd framställa hela talet, så finnas tingen och varelserna blott för att förverkliga det absoluta, som i och genom dem lefver. Deras mål är att försvinna för att lemna rum åt andra, med hvilka de tillsammans bilda kedjan som utgör väsendets fortvaro. Att uppgå och tillintetgöras i detta, se der individens mål. Att skynda mot obefintligheten för det Endas skull som är, se der uppgiften för substansens uppenbarelser i det tillfälliga.

Med sådana principer, idel transplanteradt arf af de alexandrinska skolornas arf ifrån orientalisk panteism, inledes skolastiken, hemtande sina ingifvelser ifrån patres ecclesiæ. Anselmus, "den andre "Augustinus", fortsätter identifieringen af idéverld och sinneverld, absolut och individuelt. Alla skapade ting, säger han, både då de uppkomma, äro och slutligen förgås, äro till endast i väsendet, icke såsom sig sjelfva, utan såsom väsendet. Utgående från förutsättningen af en gemensam grund för såväl begreppen som de ting de representera, antog nämligen Anselmus såsom sådan grund det absoluta väsendet, i hvilket tanke och vara, ideelt och reelt, bilda en odelbar enhet, derur då kunna härledas å ena sidan varelserna och tingen, å den andra de idéer som böra motsvara dem och för så-

dant ändamål måste härflyta ur samma princip. Som denna sålunda i sig innesluter all ideell tillvaro, så följer af motsvarigheten att han äfven innesluter all reell, samt att både idéerna och yttringarne endast äro väsendets egna utvecklingar, varelserna det universellas individualiseringar, osjelfständiga i förhållande till detta, en slutsats som Anselmus väl ej drager, men lemnar öppen. Han drages af hans försvarare och efterföljare, Wilhelm af Champeaux, hvilken förklarar individerna för blotta sken och benämningar, under det att det universella väsendet (som underförstådt identifierades med det absoluta) ensamt är verkligt. Det finnes inga menniskor, blott menniskan, den eviga och oändliga. Alla individer äro identiska, blotta tillfälliga begränsningar af sitt gemensamma väsende, hvilket är det verkliga.

Johannes Scotus Erigena hade emellertid redan före dessa fullföljanden af Plotini och Augustini identifieringsteorier lärt en likaledes efter Dionysius formulerad identitet. Ur henne, en och enahanda, hafva särskildheterna uppstått, och de finnas icke utom henne, som kände dem och innehöll dem redan innan de uppenbarade sig. Och han liknar, efter Augustini efterdöme, själarne vid ljud och tecken af den absoluta idén, hvilken genom dem uttrycker sig sjelf och utbreder sin oändliga ande ända till den yttersta mångfaldens sista gränser, uti de minsta, tillfälligaste tingen och varelserna, alla individualiseringar af det absoluta, som utgör dem utan att lida ändring i sin identitet. Skapelsefostren äro endast dess fördelningar i naturen.

Avicebron, Tofeil, Alain de l'Isle, Amalrik af Bene och David af Dinanto lära efter honom att allt är ett och detsamma, ett absolut, inom hvilket ingen skilnad finnes emellan skapare, skapelse och skapadt. Idéerna skapa och äro skapade, nämligen af sig sjelfva, säger Amalrik. Väsendet är ensamt grund och mål, i hvars sköte allt innehålles, en enda orörlig identitet, som andas i allt lefvande och handlar i menniskorna, hvilka äro individualiseringar, enskilda uppenbarelsesätt, af den universella substansen. Denne är, fullföljer David af Dinanto, på en gång våra själar och våra kroppar. Identisk, enkel och obestämbar i sig sjelf, är han ämnet till allt, materielt och ideelt. Han bildar kropparne derigenom att deras former fasthänga vid urrealiteten, själarne derigenom att deras tankar skilja idealet i olika synpunkter. Substansen är sålunda liktidigt sinlig och osinlig urgrund, ideell, intellektuell och materiell princip, i enheten helgjuten och odelbar.

Under återfödelsens tidehvarf lemna Nikolaus Cusanus och Giordano Bruno de vigtigaste bidragen till panteismens vidmagthållande, båda i neoplatonisk anda.

"Det Ena Alltet", säger Nikolaus Cusanus, "är i alla ting, och "alla ting äro i det, emedan intet kan deremot sättas." Och i pythagoreisk anda hänförer han allt till sin matematiska enhet, i hvilken han förlikar motsatserna i likhet med Heraklit.

Denna senare grundsats upptages efter honom af den väldige Giordano Bruno, Spinosas föregångare och jemte honom den störste moderne panteisten. Bruno visar oändligheten i allt: i tingens och varelsernas antal, bestånd, fortvaro och utsträckning. Natu-

ren känner inga gränser, verlden intet relativt, eftersom det relativa och begränsade icke skulle hafva kunnat alstras af sin motsats, det absoluta och obegränsade. Det som är oändligt frambringar intet ändligt. Endast det enstaka kan, för sig betraktadt, förete en ändlig egenskap, det hela icke. Verlden, skapad af en oändlig kraft, är oändlig, och den skapande kraften förvandlar sig i verlden genom sina oändliga möjligheter. Denna kraft är ej att skilja från materien. De äro, såsom rigtigt insågs af den gamla panteismen, den österländska, den ioniska och den stoiska, ett och detsamma. Väsendet utgöres af en i den passiva materien inneboende, derifrån oskiljbar aktiv drifkraft, hvarigenom materien förändrar och omgestaltar sig i oändligt skiftande former. I dessa former bestå varelserna och tingen; verlden är väsendets substans. Denna senare är på en gång universell och absolut, en evig och enhetlig grund och orsak till hvarje lif, varelse och rörelse i verlden, hvilken icke bör tänkas såsom någonting ifrån väsendet skildt, vid sidan af detta befintligt föremål. Verlden är väsendet sjelft, som i henne utvecklar sin oändliga enhet till oändlig mångfald i kraft af sin fruktbarhet. Alstringen, hvarigenom det helgjutna utbrytes, medförer ingen särskilning. Allt förblir i sitt väsende. Mångfalden är blott den utvecklade enheten, uppenbarelsen af dennas oändliga tal, hvarigenom hon framträder i verkligheten och lefver. Hon förblir emellertid sig sjelf och densamma, en och odelbar. Oaktadt den mångfaldigande rörelsen är hon orörlig i sig; trots verksamheten hvilar hon i sitt orubbliga sköte. Hon verkar i och af sig sjelf genom alstring af sitt väsende. Derföre är också allting i sig sjelft godt, emedan det är alster af det fullkomligt goda, hvilket ingalunda skapat det genom någon yttre handling och af något med sitt eget väsende olikartadt, men genom inre sjelfalstring och af sin egen substans. Denna förblir inre bestämmande grund för allt som försiggår i verlden, hvilken ordnas och styres inifrån, af den rena anden, på samma sätt som kroppen af själen. Väsendet, det absoluta, är sjelft närvarande och innebor i allt, i det minsta grässtrået såväl som i den högsta varelsen, i atomen såväl som i den omätliga rymden. Endast så kan upprätthållelsen förklaras. Allt bibebehålles medelst väsendets egen progression genom förvandlingarne och motsatserna, såsom Heraklit anmärkt, och lifvet är, såsom äfven han uttrycker det, blott en förvandling af döden, döden en förvandling af lifvet. Det ena såväl som det andra är blott en ombildning af väsendet, under dess fortgång genom motsatserna, en fortgång som ständigt skrider utan att derföre rubba väsendets oföränderlighet och orörlighet i sig sjelft, evigt, ett och enkelt.

Häri talar den breda, obevekliga panteismen, som underordnar allt under den nödvändiga enheten och låter individualiteten i henne utplånas. Det är Spinosas förebud. Ifrån Bruno i främsta rummet, derefter ifrån Erigena och Champeaux, synes Spinosa ock i sjelfva verket hafva hemtat tanken till sin ytterliga panteism, hvilken gör ett i sanning tröstlöst intryck genom den jemmerliga rol som deri anvisas individen och hans sjelfbestämningsförmåga. Den generiska materie i hvilken enligt föregångarne

STOCKHOLMS HÖGSKOLAS
JURIDISKA BIBLIOTEK

allting ingår, blir hos Spinosa, i enlighet med Brunos beteckning, universell substans och verldsväsende, identifierad med naturen och utlagd i den af Bruno antydda meningen, hvarigenom all individualitet försvinner.

Spinosa, sträng logiker, bevisar genom noggranna begreppsbestämningar den enda substansens verklighet med uteslutande af allt annat äfvensom af all frihet.

Allt befintligt, så börjar han, är hänförligt till trenne klasser, nämligen 1) substans, 2) attribut och 3) yttring.

Substans är det som är i och af sig sjelft, oberoende af allt annat; hvars begrepp bildas utan tillhjelp af annat begrepp och hvars väsende är till utan att behöfva annat väsende (ens per se). Dess kännetecken och beskaffenhet består i sjelfständigheten, dess ämne och innehåll är tillvaron, ren, såsom sådan, tillvaron i och genom sig sjelf.

Attribut är hvad förnuftet fattar såsom utgörande substansens väsende och som icke skulle kunna tillhöra någonting annat än detta. Attributer kunna endast finnas i något annat, nämligen i en substans, ej i sig sjelfva och oberoende.

Yttring är slutligen det hvarigenom substansen gifver sig till känna i något annat och af annat uppfattas. Det ter sig såsom befintligt, emedan man i det ser substansen och då med honom förblandar yttringen. Denna senare härmar substansens utseende och betraktas derföre såsom något i sig sjelft varande, ehuru vid djupare granskning skall befinnas att hon en gång börjat och alltså en gång skall sluta samt under tiden icke är genom sig sjelf.

Endast attributerna och yttringarne nås af iakttagelsen. Men förnuftet förnimmer deras otillräcklighet och tillfällighet samt befintligheten bakom dem af det väsendtliga, som är deras grund och såsom sådan måste vara i sig sjelf och oberoende.

Efter dessa begreppsbestämningar blef det lätt att fastställa det blott en enda substans fans, och utom denna intet, eftersom flera oändliga och i sig sjelfva varande, genom sig sjelfva befintliga väsenden äro otänkbara. Om några andra varelser än den enda substansen skulle anses kunna existera skilda och såsom sådana ega verklighet, så borde de nämligen kunna åtskiljas genom sina attributer. Men attributerna uttrycka den inre beskaffenheten; och två varelser med samma inre beskaffenhet skulle ega samma attributer och vore då i sjelfva verket blott en; hvadan substansen, hvars beskaffenhet just består i att vara till, en beskaffenhet hvilken såsom sådan ej kan uppträda på väsendtligen olika sätt, ej skulle kunna vara någon flerhet med olika beskaffade attributer, eftersom tillvarons attributer öfverallt blefve desamma. Alltså kan det icke finnas flera substanser och icke heller någonting som icke är substans, utom dennes attributer och yttringar. Substansens väsende är nämligen tillvaron såsom sådan, och han skulle ej kunna skiljas ifrån något annat hvars väsende likaledes vore tillvaron. Af sådana väsenden kan blott finnas ett, och detta enda kan ej blifva annat än det som finnes i och genom sig sjelft, således substansen, eftersom dennes begrepp ensamt fordrar ett sådant varande. Som han är till utan begränsning af andra, så är

han ensam, emedan om flera funnes de skulle begränsa hvarandra.

Den sålunda ensam blifna substansen är nödvändig, icke fri, emedan han hvarken kan uteblifva, eftersom han är grund för allt, icke heller skulle kunna vara annorlunda, eftersom det väsendtliga blott är ett. Han är dessutom oändlig, emedan ingenting finnes utom eller bortom det hvars väsende är tillvaron, och emedan han af intet kan begränsas, alldenstund detta skulle finnas utom honom. Han är evig på grund af sin oändlighet och nödvändighet, oberoende på grund af sin ensamhet, enkel och odelbar på grund af sin enhet. Funnes inom denna flera, så vore de antingen likartade eller olikartade. Det förra fallet är omöjligt, emedan ej flera kunna finnas hos hvilka väsendet bestode i tillvaron, eftersom de ej skulle kunna åtskiljas genom särskilda attributer. Det senare är likaledes omöjligt, eftersom det hvars natur är tillvaron ej kan vara olikartadt, och emedan olikartade beståndsdelar ej skulle kunna uttömma helheten.

Substansens attributer utgöras af tanken och utsträckningen, båda lika nödvändiga, emedan af enderas saknad skulle följa densammas obefintlighet i hela verlden. De äro visserligen icke de enda, ty den oändliga substansen fordrar en oändlighet af attributer, hvaraf alla möjliga måste hos honom vara verkliga samt hvart och ett, i sig oändligt, på ett oändligt sätt uttrycka en viss sida af väsendet. Men tanken och utsträckningen äro de enda vi känna, emedan de äro de enda som vår iakttagelse i fenomenerna träffar. De äro för den skull de attributer som för oss uppenbara substansen.

Denne innesluter allt för oss tänkbart. Utom honom finnes intet. Han är första orsak och ensam orsak, både inneboende orsak och verkande orsak, den enda verkliga varelsen. Allt annat är blott attributer eller yttringar och finnes alltså icke i den mening, att det skulle ega tillvaro. Universum är substansens oändligt vexlande och mångfaldiga uppenbarelse af sig sjelf i sina attributer, således i grunden detsamma som han. Väsendet och naturen, det absoluta och det universella, äro ett. Relativt och individuelt äro blott dess sätt att ådagalägga sig i verlden. På en gång ande och materie i denna, orsak och verkan, skapare och skapelse (natura *naturans* och natura *naturata*), är substansen alstr*ande* i sin öfvergång till begränsningen, alstr*ad* i sitt modifierade tillstånd. Allt som finnes kan således hänföras till substansen: väsendet som består i tillvaron hvarigenom substansen ensam är till, attributerna hvarigenom han fattas, samt slutligen yttringarne i hvilka han uppenbarar sig. Dessa sistnämda, till hvilka tingen och varelserna i verlden höra, äro blott bestämningar af och uttryck för substansens attributer.

Utom detta finnes intet, icke ens några egenskaper hos den enda substansen. Han är hvarken god eller ond. Rätt och orätt äro blott uppfattningssätt hos yttringarne. Substansen vill intet, han endast är. Vilja och frihet äro blott sätt att beteckna varelsens sträfvan att framhärda i väsendet, och de finnas hvarken på ena eller andra hållet, allra minst hos väsendet, alldenstund de innebära begränsningar eller val emellan olika möjligheter och mål,

hvarigenom enheten skulle störas och väsendets handling i enlighet med sin egen nödvändiga natur upphäfvas, dess höghet nedragas och det osinliga försinligas. Icke ens skapelsen är fri. Hon är ej ens verklig, såsom handling betraktad, enär intet någonsin skulle hafva kunnat tillkomma som icke varit, och intet kunna hafva varit utom det som är oändligt.

Spinosa varnar emellertid för den panteism som identifierar tingen och varelserna med väsendet i den mening att det senare skulle vara de förras sammanfattning. De äro blott yttringar af väsendets attributer, icke väsendet sjelft. Detta är enkelt, ett och oändligt. De äro mångfaldiga, sammansatta och ändliga. Icke ens attributerna, hvaraf yttringarne äro uppenbarelsesätt, äro med väsendet identiska, ty de äro oaktadt sin oändlighet i sig sjelfva dock ändliga och begränsade i verlden, eftersom det ena attributets befintlighet inskränker det andras. Deras begränsning tilltager i mån af mångfalden, i hvars modifieringar de utgöra tingen och varelserna. De uttrycka hvartdera blott en sida af väsendets natur. Som denna i sig emellertid förblir en och odelad, emedan attributerna hos henne sammanfalla, så kunna de icke i verlden modifiera sig oberoende af hvarandra, utan hvarje modifiering i verlden af väsendets ena attribut, måste medföra en motsvarande modifiering i verlden af väsendets andra attribut, utsträckningens af tankens och tankens af utsträckningens. Alltså kan ingen rörelse ega rum i varelsens själ, modifierad yttring af väsendets tanke, utan motsvarande rörelse i kroppen, modifierad yttring af väsendets utsträckning, och tvärtom. Trogen öfverensstämmelse eger rum emellan det ena och det andra attributets utvecklingsserier, äfvensom emellan deras yttringar. Våra idéer, yttringar af väsendets tankeattribut, måste rätta sig icke blott efter sin grund i substansens tanke, som endast tänker sig sjelf, men äfven efter en motsvarande grund i substansens utsträckning, hvaraf yttringen är i våra egna rörelser, äfvensom efter denna, allt i följd af motsvarigheten i kraft af båda seriernas utgång ur ett och samma odelbara. Hvad väsendet tänker såsom intelligens gör det såsom utsträckt varelse, och vice versa; och båda attributernas kausalitet bestämmes af samma nödvändighet, hvilken äfven gör sig gällande vid utdragningen af deras serier i verlden och hos varelserna, hvadan i dessa hvarje tanke bestämmes af en rörelse, hvarje rörelse af en tanke, och båda, såväl som hvardera för sig, bestämmas af sin egen och derjemte den andras grund i den universella substansens tanke- och utsträckningsattributer.

Hvartill reduceras sålunda varelserna i verlden, hvartill menniskornas individualitet och sjelfbestämning? Jo, hvarje kropp är en modifiering af det gudomliga attributet utsträckning, hvarje själ af attributet tanke, hvardera en del, ett bestämdt moment af väsendets ena utvecklingsserie. De äro de båda bekanta sidorna af en och samma med nödvändighet sig utvecklande existens, hvars öfriga sidor äro oss obekanta. Menniskosjälen är det eviga väsendet så tillvida som det uppenbarar sin tanke såsom själ, menniskokroppen samma väsende så tillvida som det uppenbarar sin utsträckning såsom kropp. Den förra är en kedja af tankar som

tänka sig sjelfva i det de tänka kroppen; denne en kedja af rörelser som lefva genom att tänkas. Men tankarne som bilda själen äro oskiljaktigt förbundna med den tanke som är attribut till det nödvändiga väsendet, och likaså äro rörelserna oskiljaktiga från utsträckningen i den universella substansen. Allt styres osynligt genom trådarne som hållas af enheten i det absoluta och som sammanhålla själ och kropp i ömsesidig solidaritet, i kraft af de attributers sammangjutning i enheten hvaraf de äro yttringar. I trogen öfverensstämmelse med tanke- och utsträckningsattributernas motsvarighet i sina ur väsendet utgående serier, står motsvarigheten emellan deras modifieringar i menniskans själ och kropp som uppenbara dem; och hennes idéer å ena sidan, hennes rörelser å den andra, regleras på en gång af hvarandra samt af tanken och utsträckningen i den universella substansen. Våra begrepp äro sålunda underkastade icke blott den absoluta nödvändighetslagen men äfven vår kroppsliga organism, emedan i attributet som de uppenbara tanken utvecklar sig i enlighet med utsträckningens lagar. Och häraf ledes Spinosa nu äfven till ett annat slags fatalistisk princip, eljest endast förbunden med den materialistiska panteismen, men i detta fall en följd af panteismens egendomliga karaktär hos honom, på en gång naturalistisk och idealistisk. Denna princip består i den satsen att i följd af kroppslighetens bestämning af nödvändighetslagen och solidaritet med tanken, äfvensom bådas grund i attributerna hos väsendet, intet är mera berättigadt och mindre tillräkneligt än lidelsernas tillfredsställelse. Hvad de åsyfta är det verkligaste och fullkomligaste i varelsen, dessutom af hennes individuella vilja alldeles oberoende, emedan de drifvas af en rörelse, som drifves af en tanke, som åter drifves jemte rörelsen af tanke- och utsträckningsattributerna i den universella substansens eviga väsende. Ju mera begäret derföre fullföljes, desto rättare, ty derigenom förverkligas den absoluta tanken i menniskan. Sålunda gör panteismen Spinosa till sensualist, hvarmed äfven följer den sensualistiska fatalismen. Den andliga lifsyttringen är blott en annan form för den kroppsliga, den kroppsliga en annan form för den andliga, båda nödvändiga, oundvikliga, för den skull fullt rigtiga, emedan båda återgifva tvenne sidor af samma sak i den absoluta verkligheten. Menniskolifvet är blott en bild af dessa sidor, hvilka i detsamma te sig såsom idéer på ena sättet, såsom rörelser på det andra; och menniskans handlingar såväl som deras bevekelsegrunder äro likaledes och på motsvarande vis uppenbarelsesätt af samma sidor, tanke- och utsträckningsserierna som utgått ur väsendet, alltså rena och oklanderliga, de må vara huru som helst beskaffade, blott de uttrycka naturliga begär och icke onaturliga. De äro uppenbarelsesätt af den gudomliga tanken, och de motsvara den gudomliga utsträckningen hvaraf de bestämmas, såväl som allt hvad af dem följer. Menniskans handling bestämmes sålunda af allt möjligt utom af hennes vilja. Hennes kropp och själ, tankar och rörelser, begär och gerningar bestämmas och begränsas af det större eller mindre omfång, hvari de eviga attributerna hos henne uppträda och i kraft hvaraf hennes idéer och handlingar blifva mer eller

mindre klara och medvetna, samt dessutom af andra själars tankar och andra kroppars rörelser, emedan dessa bestämmas af enahanda grunder. Vår verklighet betingas af detta omfång hvari attributerna hos oss yttra sig; vårt skaplynne, våra gerningar och vårt lif betingas af dess större eller mindre motsvarighet i förhållandet emellan de båda attributernas harmoniska utvecklingslagar. Vår själ är fullkomlig i den mån idéerna äro klara i följd af tankeattributets fullständigare yttring i henne, vår kropp tjenlig i mån af rörelsernas oberoende af tingen till följd af utsträckningsattributets större utveckling i honom. Det enda företräde menniskan i detta maskineri eger framför andra föremål i verlden, består deri att hon yttrar väsendets *båda* attributer, såväl tankens som utsträckningens, under det att vissa andra föremål endast återgifva den senares. Men hennes verklighet såväl som hennes frihet är utom henne sjelf, i alltet. Sjelf är hon ett fenomen, desto mera skenbart ju mer individuelt. Och det universella, i hvilket hon absorberas, är i sin tur blott en abstraktion, ett mångfaldigande af det absoluta. Hvad hon gör är för den skull på en gång likgiltigt och fatalt. Hvarje handling är en rörelse som styres af en tanke hvilken i sin ordning styres af det universella väsendet. Hon bestämmes i såväl görande som låtande af de fysiska begärens oemotståndliga lagar, emedan de äro naturen, hvaraf hon sjelf blott är ett verktyg, samma natur som är väsende och regerar allt lif samt endast kan regera på ett enda sätt.

Dessa för individen sorgliga slutsatser blifva en följd af Spinosas begreppsbestämningar af substansen, dennes attributer och yttringar, hvarigenom Spinosa tror sig hafva uttömt hela sferen af det universella lifvet. Substansen, i hvilken väsendet, såsom Fichte icke utan skäl anmärker, af Spinosa iklädes tidens och rummets sinlighetsformer, representerar ensam såväl det absoluta som allt annat, ty både det relativa, bestående i attributerna, och det individuella, hvilket utgöres af yttringar, äro blott egenskaper hos det absoluta. Emellertid saknas först och främst inom hvardera sferen ett element. I det absoluta ser Spinosa blott förnuftet, icke samvetet, i det relativa blott förståndet, icke känslan, i det individuella blott begäret, icke viljan. Intet samvete kan förekomma i hans substans, följaktligen icke heller i individen som är substansens uppenbarelsesätt; ingen känsla i hans tanke och utsträckning, ingen vilja i hans af väsendet inspirerade yttring, följaktligen ingenstädes en sjelfbestämmande och sjelfmedveten frihet, eftersom hvarken det kalla förnuftet utan samvetets ingifvelser, icke heller förståndet utan känsla, allra minst ett viljelöst begär, blott drifvet af naturen, skänker frihet. Genom en sådan eliminering, vid sjelfva begreppens formulering, af ett element inom hvarje sfer af lifvet, kan Spinosa under följdrigtighetens sken komma till sina falska slutsatser. Substansen sjelf, som uppslukar allt annat, blir i saknad af medvetandet, känslan och viljan, "en slö och tanklös substans", såsom Berkeley med skäl anmärker emot Spinosa, "någonting på "en gång obegripligt och oförståndigt, som skall vara till genom "sig sjelft och föranleda allt annat trots saknaden af frihet och "föranledigandets förutsättningar, i kraft af en ofattlig nödvändig-

"het. Det absoluta blir ett substrat för fenomenerna, af materiell "natur, hvars existens icke ens borde antagas eftersom vi dock "icke kunna förstå eller känna henne. Den första orsaken saknar "all orsaks kännetecken, aktiviteten; ty det aktiva är icke orör-"ligt, materielt och drifvet. Att blott "vara", utan att vara något "särskildt, är att icke vara. Och intet är, som icke fattas och "begripes, ty att existera det är att begripas. Men begripa och "begripas kan blott det andliga som verkar." Utan samvete, vilja och känsla förfaller för den skull allt, såväl substans som attributer och yttringar. Vidare blir begreppet substans, rigtigt definieradt för såvidt det inskränkes till det absoluta, origtigt då dertill hänföras det relativa och det individuella såsom attributer och yttringar. Att det blott finnes en enda substans som är till i och genom sig sjelf, bevisar icke att ej andra finnas hvilka icke ega denna absoluta egenskap, men det oaktadt äro sjelfständiga och sjelfverksamma, monader med medveten sjelfbestämning, för att begagna den beteckning Leibnitz åt dem gifvit. De äro icke till i och genom sig sjelfva, men de äro till, och de verka sjelfva, trots inflytelserna af väsendet och naturen, i kraft af den latitud af relativ och individuell sjelfbestämning inom de af skapelsen bestämda gränserna, som i dem blifvit nedlagd af det absoluta. Då Spinosa af naturen hos detta, att handla efter sitt väsendes nödvändiga lagar, sluter till individens ofrihet, så förbiser han möjligheten deraf att i sjelfva denna samma absoluta natur, hvilken följer sin egen lag, äfven kan finnas en lag som bestämmer att af det absoluta alstras skapelsefoster försedda med en vilja, hvilken under samvetets ingifvelser och känslans intryck, icke blott förnuftets passiva förnimmelser och förståndets af naturen bestämda iakttagelser, bestämmer sig sjelf inom en viss gifven latitud. All vilja koncentreras af Spinosa i det absoluta, och denna vilja säges icke kunna handla annorlunda än hennes natur betingar. Men om nu hennes natur betingar (såsom fallet är) att det individuella som af henne frambringas, äfven är utrustadt med en vilja, i förhållande till henne relativ och begränsad, som rör sig inom den absoluta likasom den mindre cirkeln i den större, så hindrar intet att det absoluta väsendet, hvars vilja är universell lag och sjelf styres af nödvändigheten, i kraft af denna nödvändighet just *vill* att skapelsefostren äfven inom sina områden sjelfva vilja och fritt handla, så mycket mera som det ligger i naturen att det alstrade är af samma beskaffenhet som det alstrande, om ock i inskränkt mån, och en alstrande vilja alltså icke borde anses kunna af sig alstra det viljelösa. Den alstrade viljans ändlighet, långt ifrån att inskränka den alstrandes oändlighet, är fast mer en följd af denna, och det absolutas obegränsade sjelfverksamhet uppträder än fullare derigenom att dess yttringar i naturen äfvenledes äro sjelfverksamma, ehuru i ett förhållande som bestämmes af handlingssferens relativa omfång. Vore yttringen ett viljelöst verktyg, en tom skenbild, så borde väsendet antagas vara på samma sätt, eftersom trädet bedömes efter frukten. Visserligen blir det så hos Spinosa i den mening att äfven väsendet regeras af fataliteten. Men det slags frihet som han tilldelar första orsaken, bestående

i förmågan att uteslutande bestämmas af sin egen natur, borde icke ens medgifvas såvida hennes yttring icke kunde fritt låta sig bestämmas af sin. Och det väsende som frambringar overklighet borde ej sjelft vara verkligt, eftersom dess verklighet skulle sakna betydelse och förklaringen i allt fall återstode huru det kunde alstra sin motsats.

Af det oändligas enhet följer ingalunda det ändligas overklighet, endast dess mångfald. Attributerna och yttringarne äro antingen egenskaper hos det absoluta, och böra då äfven ega dess kännetecken, eller ock äro de alster af det absoluta, och böra då vara af likartad beskaffenhet, om ock i relativ mån. I förra fallet äro varelserna någonting annat än yttringar af väsendets attributer, i det senare äro de sjelfverkande emedan de komma af någonting sjelfverkande. En yttring utan verklighet och frihet återgifver endast ett overkligt och osjelfständigt väsende, icke någon substans som är af sig sjelf och verkar i kraft af sin egen natur. En sådan bringar individer hvilka allt under känslan af sin ändlighet och sitt beroende dock besitta och utöfva en kausalitet som är i smått någonting motsvarande den universella och absoluta, en verklighet som står i förhållande till väsendets verklighet. Individen känner sig sjelf och handlar sjelf, ehuru inskränkt och begränsad af de omgifvande föremålen i naturen samt under inflytelsen af väsendets ingifvelser i hans själsförmögenheter.

Förbises de kännande och viljande förmögenheterna, så kunna emellertid dessa företeelser inom själen icke erkännas, och denna blir då hvad Spinosa gjort henne till genom en sträng deducering ur alla hennes intellektuella uppgifter.

Till ungefär samma resultat kommer af samma anledning Malebranche, hvilken, likaledes blind för det viljande elementet, är ett svagt eko af Spinosas panteism, som hos honom endast mildras af tveksamheten och den mystiska anstrykningen i alexandrinsk anda. Grunderna äro desamma, nämligen alla förmögenheters hänförande till den absoluta tanken och rörelsen, hvilka, lefvande i individen, upphäfva dennes frihet och verklighet. Menniskan, säger Malebranche, kan hvarken tänka sjelf eller röra sig sjelf. Hennes tanke är det evigas tanke i henne, hennes rörelser äro dess rörelser. "Det gifves blott en enda orsak." Menniskan saknar för den skull hvarje kausalitet. Och denna frihetens saknad framställes i en form som tillika medförer sjelftillvarons saknad. Ty enligt Malebranche äro icke blott själens idéer den eviga idéns närvaro i henne, men det ändliga kan ej ens representera det oändliga, blott lefva i detsamma. Menniskosjälen, absorberad af den absoluta idén, kan hvarken med visshet fatta relativ verklighet eller sig sjelf, och hon är ej medveten om sin tillvaro annorlunda än i den idé som det eviga väsendet tänker i henne och som endast existerar i väsendet. Häraf borde logiskt följa att hon är identisk med detta; ty den existens som hvarken tänker, handlar eller är sjelfmedveten utan en annan, skiljer sig ej ifrån henne.

Med kantianismen inviges en högre panteism, i hvilken visserligen alltjemt Spinosa här och der igenkännes, men idealiserad. Då Kant endast erkände ett obestämdt och opersonligt medvetande

af den individuella sjelfbestämningen, drogs inom skolan slutsatsen af en identifiering i den opersonliga enheten af alla medvetanden som funnos, följaktligen af sinneverldens alla individuella och personliga varelser i det osinligas absoluta och opersonliga väsende. Den frihet och individualitet som med Kant endast erkändes utom tidens och rummets sinlighetsformer, utesluter i sjelfva verket flerfalden för att uppgå och identifieras i ett enda, likasom det medvetande som han icke anser för individens egendomliga tillhörighet, omedelbart närvarande i viljan, blandar sig med det absoluta, i hvilket den ene ej skiljer sig ifrån den andre, utan individer och mensklighet ansluta sig till den universella anden. Det obekanta, hvarur Kant härledde viljebestämningarne, kan ej delas och fördelas på relativa och individuella krafter, men förblir i det absolutas sköte. På denna väg kommo kantianerna till åskådningen om en identitet inför förnuftet af de uppenbarelser af den enda bestämmande principen, hvilka endast i det fenomenella och inför den subjektiva iakttagelsen kunna i sin tillämpning grundlägga en fördelning emellan individer. Denna absoluta princip är varelserna i deras gudomliga ursprunglighet, deras öfversinliga, enda verkliga tillvaro. Endast i denna erkändes sjelfverksamheten, i en sjelftillvaro som identifierar alla. Den öfversinliga frihetsprincipen hos Kant, ensam ansedd förmögen af oberoende från naturens kausalitetslag, leder sålunda till åsigten om ett lif som blott röres derigenom att det absoluta deri tager sig sjelft i besittning.

Redan hos Fichte gifver denna ideella frihetsprincip anledning till ett dermed identifieradt absolut jag, panteistiskt och obegränsadt, hvilket han förklarar inom individualiteten endast ådagalägga sig, men i sin oändlighet vara verkligt. Friheten, det är jaget som är skapare och skapelse, väsende och verld, och utom hvilket intet kan tänkas, emot hvilket intet kan sättas utan att dermed identifieras. Det väsende som icke är i något jag, är enligt Fichte blott en abstraktion, utan eget lif och verklighet. Det *är*, men det är icke *till*. Tillvaron eger det blott i varelserna, hvilka dermed bilda identiteten, i det att jaget och icke-jaget identifieras. Det universella väsendet är detsamma som väsendet i individerna, och utan dessa finnes det icke, de icke utom det, alldenstund ingen existens är tänkbar utan medvetande af sig sjelf såsom ett jag.

Äfven enligt Schelling identifieras jaget och icke-jaget i det absoluta, hvilket han anser inom verlden och individerna utveckla sig i de tvenne sinsemellan solidariska och förbundna serierna af veta och lefva, ideelt och reelt, ande och natur, motsvarande Spinosas tanke- och utsträckningsserier. Intet är verkligen och substantielt till, utom i den absoluta identiteten. Utom henne existerar intet. Hon är allt, i dess ursprungliga skick, innan det antagit former och blifvit natur. Tingen och varelserna äro deraf utvecklingar och gestaltningar, i hvilka det absoluta öfvergår genom differentiering ur sig sjelft men öfverallt återfinner sig. De äro sjelfva det absoluta i sådan bemärkelse, i det att i dess sköte uppgå det individuella och dess motsats, subjektet och dess före-

mål, tanken och utsträckningen, anden och naturen. Denna senare är idealet som ter sig ändligt, — ett svagt återsken af den verklighet som icke finnes utom sin tanke. Och menniskosjälen är blott såsom företeelse i det individuella. Verklig är hon i tanken om väsendet, i hvilket hon förbinder sig med lifvet och tillvaron, utan något förhållande till de relativa föremålen.

Hegel fyller den enda lucka som häri synes återstå att fylla för att af det reella och väsendet göra ett, i hvilket försvinna både absolut, relativt och individuelt. Det absoluta, anmärker han, finnes icke utom realiteten: det bor endast i henne, i naturen och i medvetandet. Det bildar detta, och utom det finnes intet, i det lefver allt. I sig sjelft, såsom rent väsende, är det intet, blott en möjlighet att något blifva. Väsendet är icke till för sig, skildt ifrån naturen, menskligheten och individen. Det blir genom att i dem ådagalägga sig, dervid det når sin högsta fulländade verklighet i menniskosjälen; och de å sin sida blifva derigenom identifierade med det absoluta. Detta blir sjelfmedvetet, hvilket vill säga detsamma som lefvande och verkligt, genom utstrålningen ur sitt rena begrepp in uti verldsutvecklingen. I denna utveckling i blifvandet, evolutionen, den emanerande omgestaltningen, ett uteslutande rationelt-naturalistiskt lif, ser Hegel nu hela väsendet, med åsidosättande af känslan och viljan, och följden blir densamma som hos Spinosa, nämligen att ingen skilnad vidare kan göras emellan absolut väsende och individuell varelse. Allt, menniska, natur och väsende, sammangjuter sig och identifieras i den enda eviga andens blifning genom universum. Det är således icke det relativa och individuella som blir genom det absoluta, utan det absoluta blir genom och i det relativa och individuella. Det förverkligar sig genom framskridandet i sina yttringar, hvilka i det identifieras, hvadan i sjelfva verket absolut, relativt och individuelt äro ett och samma, en identitet som bildar allt lif och i hvilken detta röres. Allt är identiskt. Verlden är idén som rör sig och hennes materie uppstår ur denna rörelse. Hon sträfvar till individualitet genom den universella dragningskraften, dervid hon i individen förverkligar det absoluta mer eller mindre fullständigt eller ofullständigt. Menniskotanken är denna idé som öfvergår ifrån förmåga till handling, ifrån möjlighet till verklighet. Menniskoviljan är det absolutas opersonliga kraft som deri ådagalägger sig på ett begränsadt sätt, allt under bibehållande af sin universalitet utom detsamma, hvarigenom det absoluta hänförer allt uti sin blifning. Friheten är alltså opersonlig, icke personlig, och individualiteten finnes ej utom det absolutas blifning.

Hegelianismen, ytterlig i sin urartning, blir det äfven i sin panteism. Från väsendets identifiering med natur och menskligheten går läran öfver till menskligheten förgudning, menniskans identifiering med väsendet, dervid spinosismen åter uppdyker förstärkt och gifver sig tydligt till känna. Det är en blandning af Spinosa och Hegel, den förres substans och den senares blifning.

"Individen", säger Michelet, "förverkligar det absoluta förnuf-
"tet och blir sjelf absolut genom att identifiera sig med den uni-
"versella substansen och uppgå i det hela."

"Det finnes blott en enda substans", säger Strauss med Spinosas ord, "nämligen den absoluta hvaraf individerna blott äro till-"fälliga former." "Och", tillägger han med Hegel, "rörelsen, hvari-"genom dessa uppstå och åter förgå, bildar substansens lif. Det ab-"soluta väsendet utgöres af den eviga rörelsen i universum, hvari-"genom det blir subjekt och personifierar sig i oändlighet."

Ur den yttersta hegelianska venstern utgår slutligen en panteism som förvandlar den, hvilken Hegel grundlade genom idealismen, till rent materialistisk, i det att materien öfvertager den evolution som förut åvägabringades af idén och i hvilken allt uppgår. Individen och tinget blifva sjelfva universell substans, och ehuru det absoluta sålunda förnekas, bibehåller sig icke desto mindre panteismen i begreppet af en enhet, som gör allt fatalt fastän hon bildas af sinlighetsformen hvilken nu ensam erkännes för verklig.

Af det anförda synes huru mångfaldiga de former varit och äro som panteismen iklädt sig under tidehvarfvens lopp och i de särskilda läror inom hvilka han förekommit, ifrån brahminens till Hegels, samt huru olika den enhet blifvit fattad i hvilken allting ansetts absorberas. I Indien ansågs verlden blott för ett irrsken, alstradt af skapelsekraften i Maya; men trots urväsendets enhet framställas Brahm, Maya och universum (skaparen, skapelsekraften och skapelsen) såsom skilda väsenden, och naturen identifieras ej fullständigt med anden, eftersom hon, i motsats till den absoluta panteismens åsigt hos Bruno och Spinosa, blott uppstår för att åter försvinna. Naturens och väsendets identitet är således ej strängt genomförd, det relativa ej fullständigt förnekadt. Eleatiska skolan ensam erkänner intet som helst relativt begrepp. Enheten i alltet bildas hvarken derigenom att det absoluta och det relativa sammangjutas, ej heller derigenom att det relativa blott är en yttring af det absoluta, men derigenom att intet relativt finnes. Det relativa är endast en inbillning, ty utom det absoluta varat gifves blott intenhet. Alexandrinska skolan, den mildaste bland de panteistiska lärorna, vacklar åter emellan enhet och mångfald, och hennes panteism är föga mer än emanationslära. Enheten är icke orörlig, men utflödar i hypostaser, bland hvilka intelligensen och kausaliteten, i kraft hvaraf universelt och individuelt uppstå och underhållas, skiljas ifrån det rena väsendet. Deremot känna Bruno och Spinosa inga skilnader. Här är det substansen som är allt, väsende och natur, gudomlighet och mensklighet, och intet är mera verkligt eller overkligt än det andra, intet förgängligt eller oförgängligt. Bruno absorberar individen i universum och sprider universum i individerna, samt grundlägger dermed spinosismen, den strängaste af all panteism, hvarifrån han endast skiljer sig genom medgifvandet af ett syftemål i skapelsen, en bestämmande grund, den af Leibnitz sedermera upptagna och i rättsvänlig rigtning utlagda principen, under det att Spinosa icke erkänner något som helst syfte i naturen, hvilken, ett med väsendet och skapelsekraften, blott mekaniskt och omedvetet drifver sig sjelf. Visserligen erkänner han, i motsats till den i det abstrakta stannande eleatiska skolan, att det absoluta fördelar sig i attributer och yttringar. Men

detta sker ofrivilligt, ändamålslöst, nödvändigt och likgiltigt. Emellan naturen, uppenbarad i attributerna och yttringarne, samt anden som alstrar, finnes intet förhållande af subjekt och objekt. Naturen är för öfrigt evig, tvärtemot den indiska åsigten, eftersom hon är gudomlig; och hon skapas icke, såsom nämda åsigt förestält sig, utan hon skapar sig sjelf genom ett permanent skapelsetillstånd, i hvilket förökningen och omsättningen ske genom oupphörliga, sig determinerande begränsningar af substansens väsende. Slutligen framställes detta oupphörliga begränsningsarbete af idealisterna efter Kant såsom en verldsprogression, en evolution, en motsatsernas identifiering, dervid visserligen Spinosas utvecklingsprincip genom tanken och utsträckningen i allmänhet bibehålles, men sjelfva urgrunden idealiseras och lösgöres ur materien. Enligt Schelling alstrar det absoluta naturen och den deri inneboende anden genom utveckling, enligt Hegel frambringas de af idén genom progression; och ehuruväl natur och väsende identifieras, förklaras det senare dock vara oberoende. Ingen lära, utom den eleatiska, förnekar emellertid verkligheten, ingen utom spinosismen skapelsen. Alla äro ense i det relativas och det individuellas uppoffring, genom upphäfvande af den latitud för egen sjelfständig tillvaro och verksamhet, som i skapelsen blifvit af det absoluta uppdragen åt verlden och varelserna. Men i öfrigt skilja sig rigtningarne, allt efter som lärorna utgå från enhetens betraktelse ur absoluta eller relativa själsförmögenheters synpunkter, ifrån samvetets, förnuftets eller förståndets, och i öfverensstämmelse dermed ter sig panteismen antingen *mystisk*, *idealistisk* (mer eller mindre abstrakt) eller *naturalistisk*. Till den mystiska kunna företrädesvis räknas brahmaismen, neoplatonismen, patristiken, skolastiken, Malebranche och Schelling; till den rent abstrakta eleaterna; till den idealistiska Pythagoras och stoicismen Heraklit och Hegel; till den naturalistiska ionismen, Bruno och Spinosa samt den hegelianska venstern.

De särskilda klasserna hafva emellertid, oaktadt sina skiljaktigheter, kunnat träffas och enas i den för panteismen kännetecknande principen, det relativas och individuellas absorbering i den absoluta enheten, derigenom att de samtliga, om än i större eller mindre mån, åsidosatt tillbörlig hänsyn till de lägre relativa och de individuella förmögenheterna, känslans och viljans, för att ensidigt taga hänsyn till de absoluta, samvetets eller förnuftets, eller ock till de högre relativa, med de absoluta omedelbart förbundna, förståndets. Panteisten, af hvilket slag som helst, försummar iakttagelsen inom verldsordningen af den rol som blifvit anvisad relativitet och individualitet genom inrymmandet, välförståendes inom de af absolut väsendtlighet uppdragna vidare eller trängre gränser, utaf ett svängrum för en begränsad frihet och en begränsad verklighet, hvilka uttrycka sig och göra sig gällande i känslans och viljans bestämningar. Uteslutande intagen af det absoluta, ensidigt rigtande hela sin metod på tillämpningen af antingen de båda absoluta förmögenheterna, eller jemte dem den högre relativa, hvilken med de förra står i omedelbar förbindelse, åsidosättande de lägre, låter panteisten af hvarje klass de absoluta

begreppen af enhet, vara, grund och orsak bestämma all verklighet, utan att fästa afseende vid de modifieringar deri som äro en följd af de tillfälliga rörelserna i mångfalden, de individuella och begränsade initiativerna, men hvarom känslans och viljans förmögenheter kunnat gifva honom vittnesbörd. Han går derigenom miste om de företeelsers iakttagelse, hvilka grunda de *bestående* sakförhållandena i naturen, för att i dem intvinga det som i abstrakt mening *borde bestå* derest allt befunne sig i de rena begreppen. Ur dessa deducerar han alla företeelser, icke blott i deras egenskap af verkningar utaf sina yttersta och ursprungliga grunder, men äfven såsom följder af sina närmaste och bestämmande grunder. Deraf framgår en åskådning som i allt spårar ren idé, eller ock en yttring deraf, hvilken i saknad af stöd i sin relativa bestämningsgrund omedelbart och utan mellanhand hänföres till enheten. Och då denna senare på sådant sätt tvingas att omfatta den relativa naturens mångfalder och individualiseringar, återstår blott att beteckna henne såsom universell substans, på en gång ideell och reell, hvaraf allt annat blott blir uppenbarelsesätt, derest man i likhet med Spinosa vill vara sträng logiker och icke rygga tillbaka för de yttersta slutledningarne af en ensidig metod.

Emellertid häntyder befintligheten i varelsens själ af de lägre förmögenheterna, hvilka icke ändamålslöst blifvit dit inlagda, att deras föremål ega verklighet, följaktligen att det gifves en begränsad verld med individer. Endast genom åsidosättandet af kunskapsmedlen derför kunna äfven dessa föremål förbises. Men som intet sådant förbiseende af ordningen i naturen kan ega rum utan en motsvarande rubbning i de naturliga tankelagarne, så upplöser sig den lära i motsägelser och orimligheter som på sådant sätt stympat den ändliga varelsen och verlden, och de väsendtligaste såväl som de enklaste grunderna blifva gåtor.

I sjelfva verket, om i enlighet med panteistens åsigt allt vore ett och identiskt, huru förklara den relativa mångfaldens företeelse inför tanken och i handlingen, vare sig hon och de nu anses ega verklighet eller blott skenbarhet? Ty äfven det skenbara fordrar dock alltid sin förklaring; och om det blott gifves *ett*, och detta ena är verkligt, hvadan komma illusionerna, de overkliga yttringarne, bilderna? De kunna hvarken uppstå af det verkliga utan att ega en beskaffenhet som motsvarar ursprungets, icke heller af något annat skenbart, eftersom all grund är sammanförd i det absoluta som var ensamt verkligt. Och om skapelsen är identisk med skaparen, huru kunde hon tillkomma eller huru kunde hon finnas i sin ofullkomlighet, då hvarje verkan fordrar sin motsvarande orsak, men enligt panteismen orsaken icke kan bringa ofullkomligt? Den ofullkomliga mångfalden erkännes i allmänhet icke af panteismen för verklig, och några tillfälliga orsaker finnas icke; hvadan verlden, identisk med väsendet, framställer ett väsende som är ofullkomligt i sjelfva sin enhet, sin innersta princip, en motsats till sig sjelf. Och om åter, såsom vissa andra afdelningar af panteismen antagit, exempelvis den indiska och den alexandrinska, skapelsen är en del af skaparen, huru kunde den förra frambringas, då i enheten allt är odelbart? Och om det är en ofull-

komlighet att frambringas, huru kan det frambringade vara en del af det fullkomliga. Frambringandet förutsätter naturlagarnes beherskande, för den skull fullkomlighet, under det att verldens ofullkomlighet häntyder på en skapelse. Och om denna vore en del af skaparen, så vore ofullkomligheten en del af fullkomligheten. Det är ock af denna orsak som de flesta former af panteism blifva idealistiska, få deremot materialistiska. Vore nämligen materien, som är underkastad naturlagarne, sitt eget upphof, så hade dessa lagar blifvit öfverträdda af det som af dem styres, och sjelfalstringen, innebärande obegränsad magtfullkomlighet, tillades det begränsade och ofullkomliga. Äfven om sjelfalstringen anses bestå i en tillvaro af evighet af sig sjelf, så förklaras icke begränsningarne i materien. Och om slutligen, för att undvika det oförklarliga härutinnan, med den strängt synkretistiska panteismen antages att ande och materie, ideelt och reelt, väsende och natur sammanfalla, huru förklara upplösningen och förvandlingen?

Såvida panteismen kan anses hafva utgått ifrån den synpunkt att alldenstund af anden och materien ingendera kan finnas utan den andra, det absoluta varat måste utgöras af en förening emellan båda i likhet med hvad förhållandet är i verldsalltet, så vore det väl följdrigtigt att låta varat ingå i verldsalltet och tvärtom. Men en afdelning af panteismen medgifver den skapande handlingen såsom en gång skedd, ej af evighet fortgående; hvadan alltså det absoluta skulle hafva föregått det verldsallt vi känna, och identiteten blir orimlig. En annan del anser det absoluta varat fullkomligt identiskt med samt existerande i och genom verldsalltet, men förmår då icke förklara huru det mångfaldiga och skenbara dermed förenas. I båda fallen blifva de motsägelser olösliga hvartill panteismen kommer genom att på ett ensamt absolut grunda relativa handlingar. Ty derest, i enlighet med den indiska panteismen, det skapande varat funnits före det skapade, äro två fall tänkbara. *Antingen* är det skapande absoluta identiskt med den ande som lifvar materien i verldsalltet och som efter den skapande handlingen i sitt verk qvarblifvit. I detta fall skulle anden, såsom det ock öppet uttalas af den alexandrinska skolan, hafva skapat materien, hvilket strider emot den panteistiska förutsättningen att ingendera kan undvara den andre, och dessutom innebär att det ursprungliga absoluta genom skapelsen nedstigit ifrån egenskapen af ensamt absolut till den att endast utgöra en del af alltet, således en del af sin egen del. Skapelsehandlingen sjelf, en gång timad, följaktligen i tiden skedd, skulle alltså hafva förutsatt tiden, hvilken dock sjelf tillhör skapelsen. En del af det skapade hade derigenom funnits före skapandet, tiden hade föregått sig sjelf. *Eller ock* skulle hela verldsalltet redan förut hafva funnits hos sin ursak, hvarigenom åter skapelsealstringen förfaller och orsak och verkan blifva ett. Och antages deremot med den eleatiska skolan varats orörlighet, eller med Spinosa dess fullkomliga identitet med naturen, en enda odelbar enhet som sammanfaller med verldsalltet, så vore det absoluta relativt, det vill säga funnes icke, under det att dock panteismens hufvudsakliga karaktär just består uti att ej erkänna något annat än det ab-

soluta. Motsägelsen undvikes i viss mån endast genom det af Schelling uppstälda, men outredda och outredbara antagandet att det absoluta hvarken är en förening af ande och materie, ej heller endera, utan någonting obestämbart öfver dem båda, för hvilket någon passande begreppsbestämning inom verldsalltet, det vill säga ande och materie i förening, ej kan gifvas.

Endast af den transcendentala idealismen, sådan denna förekommer hos kantianerna, kan alltså den panteistiska principen framställas med ett visst anspråk på berättigande eller stöd i logiken. Ty ett af de tvenne. Antingen är det absoluta både ideelt och reelt, i verlden ande och materie, samt bildar verldsalltet, hvarigenom panteismen blir fullständig men skyldig sin förklaring; eller ock är det någonting öfver båda, hvilka i sådant fall måste anses skapade och relativa ehuruväl oskiljbara från sin grund. För det senare antagandet kan med Schelling hänvisas på oumbärligheten af en enhetlig princip som föregår tvenne koordinanter, derförutan otänkbara. Lefva ande och materie bredvid hvarandra, eviga och likställda, så måste öfver dem något finnas som utgör enheten, sammanhåller och förmedlar dem, och detta, intet annat, måste vara det absoluta, ehuruväl det i sådant fall måste lemnas i det obestämbara, enär utom ande och materie inga bestämningsämnen i verlden kunna hemtas. Den sanning som skulle kunna anses häri innehållen, vinner tanken så tillvida som det absoluta kan fattas såsom varat i universum utan att vara universum, ehuru mensklig föreställning saknar förmåga att sålunda bestämma begreppet, emedan derför ingen motsvarighet gifves i sinneverlden. Ett förmedlande absolut, ensamt antagligt såsom enhet, blir obestämbart. Som emellertid det förmedlande ej kan vara af annan natur än det förmedlade, och icke heller mer än ett, så återkommer dock den panteistiska grundsatsen, och denna finner nu understöd äfven af den idealism som icke är absolut, i den platoniska principen om det godas idé, identisk med det absoluta. I kraft af dess allmagt utvecklas nämligen allt i rigtning emot det absolut goda, och att i denna progression uppdraga någon skarp skiljegräns emellan det ofullkomliga och det fullkomliga, hvaraf det ena dock blott är en minskning i det andras fullständighet, samt åt det ena anvisa en absolut, åt det andra en relativ verklighet, strider emot den existenslag enligt hvilken den ideella naturens utveckling fortgår i oändlighet emot idealet, dervid inga bestämda gränser finnas. Men häraf följer visserligen icke den identitet emellan absolut och relativt godt, som panteismen gjort till sin förevändning. Trots den ändlösa utvecklingen blir likväl ej mer än ett enda väsende absolut godt, emedan hvarje annat sådant förlorade sig och uppginge i det odelbara, under det att utvecklingen ovedersägligen i verlden företer relativa godheter, hvilkas verklighet stöder sig på den absoluta godhetens verklighet, som utvecklingen gäller och som är dennas grund. Vore de blott skenbara, så förblefve deras skenbarhet i allt fall oförklarlig. Ty det skenbara kunde hvarken utvecklas till det verkliga icke heller deraf hafva framgått utan att förändra natur.

Emellertid är det på denna skenbarhet som all panteism

bygger: "Vore någonting verkligt utom det oändliga", heter det, "så "funnes icke detta. Vore ej det relativa skenbart, så vore ej det "absoluta verkligt. Vore varelserna och verlden skiljbara från "väsendet, så vore detta icke oändligt."

Häri är det sanna innerligt förbundet med det falska. Sant är att oändlighetsbegreppet utesluter sin egen flerfald och dennas verklighet. Men det ändligas flerfald uteslutes icke af det oändliga, icke heller dennas verklighet af den förras, eftersom i motsatt fall det oändligas flerfald skulle i sig sjelf innefatta någonting ändligt. Endast flera oändligheter utesluta hvarandra, men ett ändligt utesluter ej ett oändligt, icke heller ett oändligt ett ändligt. Flera oändligheter, anmärker Fénelon rigtigt, vore oändligt ändligare än ett oändligt. Men deremot begränsas det oändliga ingalunda af en ändlig verklighet; ty att det oändliga icke alstrat sig identiskt med afseende på oändlighetsattributet, hindrar icke att det kunnat alstra sig identiskt med afseende på verklighetsattributet. Det senare förhållandet är till och med erkändt af den panteism som för väsendets egen verklighet fordrar dess ådagaläggelse i relativiteten eller dess progression genom mångfaldens skiljaktigheter, och iakttoge dessa panteister följdrigtighet, så skulle de deraf anse sig bundna vid medgifvandet att den identifiering af motsatserna i hvilken de absorbera allt i enheten, fordrar samma verklighet hos allt, således äfven hos motsatserna i den relativa mångfalden, det vill säga i tingen och varelserna.

Ty hvad är det i sjelfva verket som utgör det oändligas verklighet och som enligt panteistens förmenande skulle anses hotadt af det ändligas? Ingalunda, såsom han antager, verklighetens besittning med uteslutande af hvarje annan verklighet. Det oändliga är verkligt, icke blott derigenom att intet annat *oändligt* finnes, men äfven derigenom att *det* är verkligt hvari och hvarigenom det oändliga finnes, alltså verlden och varelserna, enligt panteistens egen åsigt det oändligas säte och betingelser för det absolutas egen verklighet. Förnuftet skulle icke ens kunna fatta det absolutas verklighet utan att begreppet ginge genom den egna verkligheten; och hvad som dervid utmärker den förra, är ingalunda en motsats till den senare, men blott skilnad i fullkomlighet. Varelsen som fattar absolut verklighet såsom oändlig, fastställer derigenom sin egen såsom ändlig, och tvärtom, i det hon tilldelar den förra en fullkomlighet som hon sjelf saknar. Att nu af denna fullkomliga verklighet, ur stånd att återupprepa sig identiskt, en ofullkomlig verklighet blifvit skapad, inom hvilken i oändliga grader samma fullkomlighet begränsas som var obegränsad i ursprunget, strider ej emot oändlighetsprincipen. Krause, i sin egenskap af modifierad hegelian kallad att rätta systemets öfverdrifter, erinrar nämligen om skapelsens dubbla egenskap af oändlighet och ändlighet, den förra i förhållande till den oändlige skaparen, den senare till den ändliga varelsen. Absolut i den eviga skapelsehandlingen, blir hon deremot relativ i sin verklighet i verlden, och hennes obegränsade verklighet i det öfversinliga utesluter icke den begränsade i sinlighetsformerna. Skapelsens kontinuitet medgifves äfven utom panteismen, af Cartesius, och hon

låter fullkomligt väl förena sig med den af Leibnitz fastställda grundsatsen af alla skapade substansers (monaders) sjelfständighet, allt under deras ändliga verklighets förbindelse med väsendet i det oändliga. Särskilningen innefattar icke skilsmessa, verkligheten utesluter icke upprätthållelsens nödvändighet. Till och med några halfpanteister, exempelvis Malebranche, hafva af sådant skäl stundom under sina klarare ögonblick vid varelsens delaktighet i det oändliga fogat en fordran på hennes eget bestånd, alldenstund det icke läte sig förena med en skapande verklighet att det skapade saknade verklig existens. På sådant sätt kommer det ändligas verklighet, långt ifrån att utesluta det oändligas, tvärtom att leda dit. Ingen relativ verklighet, ingen relativ fullkomlighet, finnes eller kan tänkas utom den absoluta, som innehåller densamma i hennes högsta grad, och den förra utgör just beviset för den senare. Denna omfattar den relativa i sitt väsende, säger Krause, i hvilket typerna innehållas. Hela skapelsen är verklig i sin grund och genom denna, och ju mindre hon lemnas åt sig sjelf för att innerligare förbindas med sitt ursprung, desto verkligare blifva både hon och grunden. Denne senare tillägger genom skapelsen intet nytt till sig sjelf hvarigenom hans oändlighet skulle inskränkas eller hans enhet störas, eftersom han redan var fullkomlig och hel; men intet frändrages honom heller å andra sidan genom en skapad verklighet, eftersom denna genom delaktigheten qvarhålles. Deri ligger förklaringen till den panteistiska åsigts origtighet som fastställer det absolutas beroende af sin progression genom yttringarne; ty det absoluta fans och finnes henne förutan dock lika fullständigt och sjelftillräckligt. Det oändliga, säger Krause, kännetecknas just af sjelftillräckligheten och oberoendet, och det behöfver för sin egen skull icke ådagaläggelsen i ett särskildt ändligt. Endast det ändliga behöfver för sin egen verklighet en sådan ådagaläggelse, men af denna följer icke någon overklighet, lika litet som öfverhufvud något kan anses overkligt derföre att det är en verkan. Dess verklighet är endast beroende af sin delaktighet i den fullkomliga verkligheten, men deraf hemtar hon ock sin egen. Allt lefver och är till endast genom den oändliga verkligheten, icke blott i dennas egenskap af första orsak, men äfven af upprätthållelse. Men den verklighet som derigenom kommer det ändliga till godo fråntages icke det oändliga, hos hvilket hon är enhet, sjelftillräcklighet och fullhet, enligt Krauses beteckning. I substansen af dess identitet, fortsätter han, ingå alla de attributer som deraf upprätthållas, hvarigenom enheten består, och dervid motsvarar fullheten det oändliga, sjelftillräckligheten det absoluta. Det senare ådagalägger sig i anden, det förra i naturen, ehuruväl dervid jemte hvartdera något af det andra ingår. I den förnuftiga varelsen ådagalägga de sig harmoniskt, och hennes förmögenheter bindas derigenom vid väsendet, ifrån hvilket hon är oskiljbar utan att dock dermed identifieras. Hon fans i detsamma alltid till sin möjlighet, men hennes verklighet var ett alster af frihet, och hennes utveckling blir en frukt af hennes sjelfbestämning i kraft af en vid alstringen nedlagd fortsättningsförmåga. Denna innehåller på en

gång den individuella friheten och beroendet af den absoluta, eftersom den förra är ett alster af den senare. Varelsernas tillvaro från begynnelsen i sina möjligheter innefattar emellertid icke väsendets beroende af sina yttringar, ty möjligheterna behöfva ej öfvergå i verkligheter; och deras frihet i verlden kränker ej väsendets frihet, enär hon tvärtom uttrycker denna.

Af panteismen qvarstår sålunda endast satsen att substansen är en och odelbar med hänsyn till det oändliga; hvaremot den sats bortfaller, enligt hvilken all substans vore i och genom sig sjelf, intet vore substans som icke vore i och genom sig sjelft, samt intet vore verkligt som behöfde annat för sin verklighet. Emot sådana påståenden kan med Cartesius anmärkas, att för de relativa tingens verklighet det är tillräckligt att kunna undvara *andra relativa* tings medverkan, under det att det absolutas medverkan för det relativas verklighet ej upphäfver denna; äfvensom med Leibnitz och Krause kan erinras, att allt är hänförligt till ett absolut som hvarken är endast substans, ej heller ensamt, men hvars oändliga väsende är medvetet af sin egen verklighet såväl som verldens verklighet med alla deri befintliga tings och varelsers.

b. Emanatismen

Den grundsats på hvilken såväl panteismen som hvarje annan identifieringsteori hvilar, nämligen den om ett enda befintligt sjelfständigt väsende, i förhållande till hvilket allt relativt och individuelt lif är mer eller mindre overkligt eller osjelfständigt, en enhet som i sig innefattar all mångfald, en substans till hvilken allt hänföres och i hvilken allt ingår och upptages, har emellertid framträdt under andra former än den panteistiska, hans lägsta och gröfsta. Den dertill närmast sig anslutande och närmast mildare är *emanatismen*. Enligt denna lära har allt relativt och individuelt mer eller mindre omedelbart *utflödat* ur det absolutas sköte, under ständigt ökadt aflägsnande derifrån och under oupphörligt tilltagande ofullkomlighet i mån af afståndets längd ifrån urgrunden, dit det är bestämdt att efter uppnåendet af mångfaldens och ofullkomlighetens yttersta gränser åter småningom vända tillbaka. Derunder återvinnes fullkomligheten i samma mån som enheten åter närmas, tills hon slutligen ernås, då det afskilda lifvet i henne upplöser sig och försvinner i sitt ursprung.

Emanatismen delar med panteismen grundsatsen om identiteten, ursprunglig och slutligen absorberande, samt allt annat väsendes större eller mindre osjelfständighet gentemot det absoluta, hvars progression det utgör och hvars existenslagar under framskridandet tillintetgöra den egna sjelfbestämningen, i det att individens såväl lefnadsförhållanden som bestämningsgrunder betingas af emanationens rörelser. Men deremot låter emanatismen, i motsats till den stränga panteismen som fasthåller vid enhetens orubblighet, i hvilken väsendet orörligt alstrar och arbetar inom sig sjelft samt är sitt eget föremål, detsamma deremot öfvergå i en utveckling utom sig sjelft, förlängd i verlden; och läran tilldelar en i viss mån afskild tillvaro åt det relativa, individuella, ofullkomliga och

mångfaldiga, till följd af dess *ut*flöde *ur* det absoluta, hvars enhet och identitet derigenom upphör att vara hel och orubbad, ehuruväl visserligen den sålunda utbrutna tillvaron hvarken tänkes fullständig, sjelfständig eller sjelfverksam, samt icke ens alltid erkännes såsom verklig, stundom till och med uttryckligen förnekas.

För öfrigt äro emanatismens former så flerfaldiga i följd af lärans tänjbarhet, att somliga knappast kunna skiljas ifrån panteismen, i hvilken systemet för öfrigt alltid i någon mån ingår och med hvilken det alltid eger flera punkter gemensamma. Emanatismen omfattar emellertid panteismen snarare än han af honom omfattas; och han eger, betraktad i sin helhet och såsom princip, måhända ett större antal former att uppvisa än någon annan lära. Skälet dertill torde böra sökas i hans djupa rot uti mennisko-naturen, sådan denna återfinnes och funnits öfverallt och i alla tider. Ty öfverallt röjer den menskliga naturen en instinkt om sitt gudomliga ursprung, ett sökande efter en öfversinlig prototyp till hvilken allt skulle kunna hänföras tillbaka som eger bestånd, ett ideal ifrån hvilket det naturliga sinnet vill härleda idéerna i verlden och dit lifvet, derur utsprunget, bör återgå. Och lifligare än emanatismens lära kan ingen påminna om förbindelsen med det gudomliga ursprunget. Också är hon den äldsta af alla föreställningar om tingens härledning, likasom hon är den yngsta. Hon omfattar trosläror hos de flesta nationer, till större eller mindre del. Hennes former äro till den grad vexlande, att den mildaste, den idealistiska, i vissa delar och hos sina bästa representanter så föga öfverensstämmer med den ursprungliga, den panteistiska, att han icke blott kan i väsendtlig mån lösgöra sig, der han vill, ifrån dennes fatalistiska hufvudprincip, det kännetecknande draget i panteismens rätts- och sedelära, utan äfven stundom är i många punkter af sin viljeteori honom rent motsatt, i det att han fastmer är egnad att höja begreppet om menniskans viljefrihet och förmåga af rättsval, således också är för naturrätten lika gynsam som panteismen är fiendtlig. För öfrigt innebär väl emanationens grundsats, öfverskådad i sin allmänlighet, utan afseende på särskilda former, en förnekelse af relativ och individuell sjelfständighet. Ty verldar och individer medgifvas visserligen befintlighet på visst sätt såsom sådana, men icke sjelfständighet, eftersom de dock endast utgöra det absolutas utvecklingsformer, stadier i dess progression genom universum. Men ingen föreställning eger fastare rot i mensklig tanke, än just denna om ett beroende af det absoluta, hvarigenom individuelt och relativt hållas fast vid sitt ursprung.

Också genomgår ingen lära mera troget hela verldshistorien, ingen är så oskiljaktig ifrån menniskotankens gestaltning genom tidehvarfven, som emanationens. Ifrån lärans gröfre former uti brahmaismen och dennes förgreningar, mysticismen, själavandringsteorien, de egyptiska och fornkinesiska naturreligionerna, ända till hennes mellanliggande former uti neoplatonismen och hos Erigena samt hennes moderna former uti idealismen hos Nikolaus Cusanus, Schelling, Hegel och evolutionsläran, är grundprincipen en och densamme, hans olika skepnader endast uttryck af olika tiders och länders åskådningar. Denna grundprincip,

begreppet om ett enda ämne och individualitetens tillfällighet, uppståndet i den forna orienten, icke blott bildar kärnan och underlaget i de flesta österländska religions- och moralsystemer i nästan alla skiftningar deraf. Han uppträder med förnyad kraft vid forntidens slut, då emanationsläran genom neoplatonismens inflytelser åstadkom splittring inom kristendomen och motsatte sig de teorier inom kyrkan, hvilka ej öfverensstämde med den föreställning om en enda andlig enhet, hvarå såväl den tidpunktens emanationsprincip, som hans föregångare och efterföljare, läran om själavandringen, den primitiva och den moderna panteismen, likasom idealismen, alla hvilat, och hvilken är så sammanvuxen med österlänningens religiösa känsla, att ingen ny religionslära, vore hon än så öfverlägsen, förmått undanträng henne. Den gamla naturdyrkan, återuppdykande i hvarje ny form, hade införlifvat henne med orientalens alla begrepp om det öfversinliga, och en ny lära måste antingen antaga eller öfvervinna henne. Det senare kunde blott långsamt ske, ty hvarje primitiv religion, hvarje fornösterländskt moralsystem, hvarje kult af naturen, i orienten beherskande sinnet med öfverväldigande magt, innehöll denna föreställning. Ty naturens krafter och genier som tillbådos, hvad voro de annat än yttringar af den enda der bakom sig döljande skapelsekraften, såsom ock erkännes af brahmaismen då denna lära genom geniernas identifiering öfvergår ifrån naturalism till emanatism? Naturkrafterna dyrkades blott emedan enheten sjelf var allt för abstrakt för att kunna utgöra föremål för en yttre kult annorlunda än genom sina yttringar. Och åsigten om själavandringen, oftast förenad med emanatismen, hvad var hon annat än aningen, om ock, förvrängd, om såväl kroppens som själens upplösning och öfvergång i nya former, hvilkas sammanfattning, om man kunde öfverskåda dem alla, ansågs bilda kedjan af emanationerna, deras utstrålning ur det enda Varat och deras återgång dit? Hela skilnaden bestod i individualitetsbegreppets qvarhållande uti själavandringsteorien till en viss grad äfven under öfvergångarne, så att icke blott verldsanden, utan äfven själen, alstret af hans individualisering, icke blott materien, utan kroppen, ansågs deltaga i den aldrig upphörande vandring, hvilken, renare uppfattad, frambringar individen ur slägtet, slägtena ur verlden och dennas enhetliga ursprung, för att efter afvecklingsperioden tillbakaföra dem till den universella fullhet ur hvilken återalstringen ånyo sker genom andra slägten och individer, de senare än mera tillfälliga än de förra, hvilkas ständiga vexlingar man dock tydligt har för ögonen, i det att intet slägte består utöfver sin tid. Själavandringens lära sökte väl undandraga individen den oemotståndliga verldslagen, enligt hvilken det uppkomna återgår, det började slutar; och der hon ej blifvit framställd såsom en vedergällnings- eller reningsteori, utan blott såsom ett sätt att lösa frågan om själens tillkomst, har hon ej kunnat besvara spörsmålet om återfödelsens sammanhang med frågan om själens högre eller lägre föregående tillstånd hos den varelse hvars upplösning skulle sammanfalla med den nyas bildande. Men hon erkände dock lifsformens tillfällighet, hvarigenom hon redan närmade sig den rena emanationsprincipen.

I stället för att enligt denne såväl innehåll som form deltog i öfvergången, fasthölls i själavandringen vid innehållet, och endast formen uppoffrades.

Hos båda dessa läror ligger emellertid en sedlig princip onekligen till grund, ja till och med en rättslig. Den luttring som genom själavandringen afses, om ock på ett sinligt sätt uppfattad, hvilar på rättskänslan och det egna ansvaret. Och den rena emanationsläran, då hon tillämpade dualismen på det sätt, att hon till det onda hänförde materien, till det goda anden, har ofta utgjort en återverkan emot den rigtning som velat hänföra människosjälen till det onda och fastställa ett oöfverstigligt svalg emellan den ändliga och den oändliga anden. Genom att återställa deras frändskap häfdade emanationen på samma gång menniskoandens värde, hvarur till och med hade kunnat härledas hans förmåga af eget initiativ, hans rättsval och hans ansvar, såvida läran blott hållit sig till sin princip om förmågan att vända sinnet ifrån de individuella begären. Hennes erinringar härom hafva ingalunda saknat sin behöflighet; och den aktning för naturen, som i så hög grad kännetecknar all emanationsteori, till följd af den deri innehållna påminnelsen om naturens gudomliga ursprung, bildar en bland de för det naturliga rättsmedvetandet dyrbaraste principer. Föreställningen om detta ursprung, hvem skulle kunna förneka det, är hos emanationens teori naturligare, mer öfverensstämmande med det ideella behofvet, mer egnad att erinra om det innerliga sambandet emellan menniskan och det högsta väsendet, att framställa henne sjelf såsom en afbild af det gudomliga, att förbinda hennes rättsmedvetande med de eviga sanningarne, än hos den cartesianska teori som låtit både henne och sanningsprincipen tillkomma genom en yttre handling af magtfullkomlighet, ett alster *af* men ej *ur* skaparen. Under det att den senare åsigten framställer skapelsen efter det gudomliga mönstret såsom ett privilegium, isoleradt och utan en inre grund, finnes enligt den förra ingen orsak att åt en särskild länk i den oändliga skapelsekedjan framför de öfriga medgifva ett sådant, utom det företräde som består i ett kortare afstånd ifrån urgrunden. För öfrigt erkännes mönsterbilden i allt och på ett naturligt sätt, eftersom han är befryndad med och utgått ur sjelfva mönstret samt blifvit inlagd i alla former och i alla lifsyttringar hos dessa, vare sig individers, slägters, arters eller verldars, alla uppkomna ur hvarandra, beroende af hvarandra, innehållande hvarandras förklaring; och afbilden hemtas af det ena genom det andra, till alla från samma gudomliga källa, i det att hvarje andlig varelses utgång ur det absoluta varat för att förenas med sitt jordiska omhölje sker genom en inre alstrande kraft, icke genom en yttre oförklarlig eller tillfällig skapelsehandling. Häri ligger det karaktäriserande drag hos emanatismen, som förlänar teorien hennes betydelse för detta ämne, en betydelse som ingalunda får underskattas. Dels genom individualitetens uppfattning såsom ett väsendets tillfälliga kraftalster i dess stadium hos varelsen, inom hvilken det särskildt uppenbarar sig och på ett visst gifvet sätt förekommer, på samma gång som hennes upprinnelse ur väsendet liktidigt låter henne

deraf beherskas men vara delaktig af dess attributer, dels ock genom hennes förlängning genom andra vid väsendets utveckling bundna individer, legaliseras de allmänt menskliga rättigheterna såsom naturliga och universella, rotade i sjelfva skapelsen, orubbliga i följd af sin egenskap af yttringar utaf de eviga sanningar som innebo i det absoluta. De tillhöra såsom sådana först och främst sjelfva väsendet, anden i naturen, sedermera i närmare hand en hel serie af individualiteter, icke blott de enstaka individerna. Deras rättssubjekt är alltså universelt, för den skull mindre underkastadt tillfälligheten och godtycket. Äfven många af de särskilda samhälliga rättigheterna, exempelvis arfsrätten, erhålla i synnerhet ett stöd i den åsigt som till ett större helt rättssubjekt förbinder kedjan af individer, hvilka anses framgångna den ene ur den andre, dervid omedelbarheten emellan de närmaste, i grunden ett och samma lif, en och samma tillvarelse, bildar en andlig skyldskap, bestående i ett för dem gemensamt egendomligt utvecklingssätt af väsendet i naturen. Detta utvecklingssätt, hvilket genom det innerliga sammanhang i hvilket det i kraft af gemenskapen ställer alla individer till hvarandra inom den beträffande gruppen af ett utvecklingsskede, gör dem inbördes solidariska i förhållande till hvarje annan grupp, på grund af likheten i afståndet ifrån och det likartade förhållandet till ett gemensamt ursprung, bildar det naturligaste tänkbara andliga föreningsband som skulle kunna förbindas med blodsbandet. Genom det senare ett helt i kroppsligt, blifva beslägtade individer genom det förra dessutom ett helt i andligt afseende. De känna sig såsom en yttre och inre samfällighet, skyldiga hvarandra ömsesidigt bistånd och medverkan emedan de äro en och samma flägt af ett fullkomligt väsende.

De särskilda sätt hvarpå emanatismen, allt under bibehållande af dessa gemensamma hufvuddrag, för öfrigt kunnat vexlande uppträda inom olika läror och under olika tider, gifva en inblick i den större eller mindre andel som detta system kunnat ega, antingen uti individualitetens förnekelse till följd af absorberingen uti enheten i panteistisk anda, eller ock uti rättsmedvetandets stärkande till följd af åsigten om delaktigheten i det väsentliga.

Allt efter som det ena eller det andra af dessa drag varit i öfvervägande grad utmärkande, blir nämligen emanatismen rättsvänlig eller rättsvidrig. En kort öfverblick af lärans historiska utveckling skall visa att båda dragen äro på ett egendomligt sätt i hvarandra inväfda. Men onekligt är att emanatismen, genom sin slägtskap med panteismen och i sin egenskap af ensidig identifieringsteori, dock alltid qvarstår bland individualitetens och den relativa sjelfständighetens förnekelser.

Om då först en blick kastas på emanationslärans tidigaste kända former i orienten, så skall man finna henne, så långt tillbaka hon spåras, blandad med panteismen trots oförenligheterna, vare sig båda teorierna tillsammans ingå jemte hvarandra i samma

system, såsom hos brahmaismen, eller den ena mer eller mindre vidhäftar den andra, såsom hos gnosticismen och neoplatonismen.

I Indien efterträda de jemte hvarandra naturalismen. De i förstone förgudade naturkrafterna sammanföras, tingens kroppsliga egenskaper utfyllas och idealiseras till genier och andar med hvilka de identifieras, dessa sammanföras i sin tur till en trefald af tanke, rörelse och lif, — det hela och delarne af den moderna panteismens (spinosismens) sedermera blifvande substansattributer, — hvarefter af dessa slutligen bildas den absoluta enheten, ur hvilken alla väsenden och varelser härledas. Denna enhet måste, för att fortvara, i kraft af en i henne inneboende nödvändighet begränsa sig genom en sammanhängande kedja af utflöden ur sitt väsende, hvilka efter att hafva kulminerat i afskildheten återföras i hennes sköte af sammanhållningskraften som identifierar allt afsöndradt. I oändlighet sålunda begränsbart och uppenbaradt i förgängligheter, förblir dock väsendet derjemte i sin rena tillvaro obegränsadt och evigt. Det gifves för den skull hvarken särskild skapelsehandling, ej heller fullständig tillintetgörelse. Allt som är, har städse varit. Det kan börja eller upphöra i den uppenbarade verlden, i sitt väsende icke. Förvandlingarne i tingen äro blott vexlingar af verksamhet och hvila hos väsendet. De hafva uppstått derigenom att detsamma ur sin obestämbara botten lät det redan i sin osinlighet eventuelt varande universum framträda i principer och elementer för att visa väsendet, ur hvilket då tingen och varelserna frambringades. Dessa såväl som universum lefva och behålla sin tillvaro samt äro i verksamhet så länge väsendet öfver dem vakar; men då det slumrar, betages dem all rörelse och tanke, och de uppgå åter i väsendet samt hvila i dess sköte, tills detta ånyo vaknar och utsänder nya emanater i färska gestaltningar. Ömsom hvilande och vakande, alstrar och absorberar det vexelvis allt varande och lefvande, rördt och orördt, allt under egen orörlighet. Lifvet födes och återsjunker i dess barm, varelserna andas i dess ande. "Lik spindeln som utsipprar och ånyo indrager sin tråd, lik plan-"tan som uppstår ur marken och dit återfaller, såsom håren hvilka "beväxa hjessan, försiggår ur det oföränderliga den universella rö-"relsen." "En af mig utflödad atom", heter det i Bhagavad-Gita, "har frambringat verlden, men jag förblir lika hel." Och i legenden: "Vi upplösas i den gudomliga anden såsom saltet, utkastadt i "hafvet. Det utspädes i vattnet som alstrat det, och det kan ej mer "återtagas, men vattnet smakar sitt salt. Likasom vattnet blir "salt, och saltet blir vatten, så födas vi af anden och upplösas åter "i honom."

Varelserna som utflödat betraktas emellertid såsom skenbara, trots sitt utflöde ur verkligheten, en motsägelse som icke löses. Individualiteterna äro utstrålningar af väsendet och ega i förhållande till detta ej mera verklighet än solstrålarne i förhållande till solen. De vidmagthållas under sin skentillvaro af upprätthållaren (Vischnu), som genomtränger allt med sin kraft och gör sig sjelf till varelse från den ena åldern till den andra. Som emellertid hans kraft mattas allt efter som emanaterna, hvilka bilda en fortlöpande kedja, aflägsna sig ifrån utflödet, så blifva de i jem-

bredd med fortskridandet allt ofullkomligare och de yttersta allra ofullkomligast. Under det att väsendet förblir lika fullt och rent, minskas fullheten och renheten hos dess emanerade former till följd af förtunningen, hvadan skapelsen ter sig såsom ett fall af det absolut goda, och varelserna kunna, i skenbar motsats till det väsende de tillhöra och hvaraf de äro atomer, uppträda i förnedringens skepnader. Sålunda förklaras det ofullkomliga och det onda, oaktadt allt kommer af det goda. De äro blott negativa och skenbara, uteblifvet godt, otillräckligt godt, i följd af godhetens utspädning. Tinget och varelsen äro goda så tillvida och i den grad de utgått ur enheten och bibehållit hennes element, motsatsen i den mån detta försvagats genom afståndet och mångfaldens drifning till sina yttersta gränser.

Till följd af den skala i godheternas intensitet och beskaffenhet som på detta sätt uppkommer inom emanationerna, bilda dessa helt naturligt gradvis fortlöpande skiftningar af högre eller lägre rang i förhållande till det absolut goda, klasser, inom hvilka godheten och värdet är bestämdt af väsendets förtunningsgrad i det ifrågavarande utvecklingsskedet och alltså af ingen vilja i verlden skulle kunna rubbas. Väsendet inkarnerar sig olika starkt, allt efter närheten, och deraf förklaras de olika fullkomliga formerna i tingen och varelserna, ifrån menniskan ned till djuren, högre och lägre, derifrån till växten, stenen, och så vidare. Och som denna indelning vidare gör sig gällande i allt lif, äfven inom hvardera af dessa hufvudklasser, särskildt inom det menskliga, det djuriska och så vidare, så måste mensklighetén likaledes bestå af lager af olika skapelsegodhet, allt efter väsendets mer eller mindre intensiva tillstädes närvaro i dem. Deraf förklaras och berättigas kasterna och samhällsskilnaderna menniskorna emellan. Som i mensklighetén, ej mindre än inom allt annat lif, olika kategorier af emanationer innehålla olika grader af väsendets inkarnering, så skulle man icke utan att uppresa sig emot den gudomliga ordningen kunna medgifva samma ställning, värdighet och frihet åt alla, och deras natur skulle icke heller medgifva användandet deraf. De äro födda till bättre eller sämre, icke blott individerna, men slägtena, hvilka bilda emanationskedjor. Brahminen är ädlare än krigaren, redan i moderlifvet, denne ädlare än handtverkaren, och så vidare. "Ty "Brahma lät brahminen utgå af sin mun, krigaren af sin arm, "arbetaren af sitt knä och parian af sin fot." Det är derföre med rätta som den förstnämde vördas och den sistnämde föraktas; ty i den förre aktas det gudomliga, i den senare föraktas dess saknad. Frihet och jemlikhet äro enligt denna lära förbrytelser emot naturen, och viljans initiativ qväfves under känslan af alltings förutbestämmelse i en petrificerad skapelseordning. Det enda menniskan kan göra, är att vid återgången till enheten, hvilken försiggår i en rörelse som motsvarar den utströmmande, successivt och under en oafbruten omvandling, derunder mångfalden och enskildheten afskiljas, påskynda densamma och minska antalet af mellanliggande formskiftningar, genom att i möjligaste mån skilja sinnet ifrån det mångfaldiga och enskilda samt fästa det vid det ena och väsendtliga. Men detta anses tyvärr i denna lära ingalunda före-

trädesvis ske genom någon af viljan och sjelfbeherskningen åvägabringad förädling af begären samt deras rigtning emot sin förnuftiga bestämmelse, utan tvärtom genom viljans dödande, tillintetgörelsen af hvarje individuelt moment, frihetens och handlingens, den egna kraftens och verksamhetens; ty det individuella är mångfaldens yttring, och ju större mångfald desto större fall och försämring i följd af större afstånd ifrån den enhetliga urgrunden och fullkomligheten. Till dessa, således till det högsta goda, återflödar emanatet desto raskare, ju mera det löser sig ur individualiteten. Alltså: ju större likgiltighet för all verksamhet, för oss sjelfva, för andra och hela verlden, för förkofran och framsteg, utveckling och förädling, desto bättre, ty så mycket snarare höja vi oss åter till de högre lagren, hvilka ligga närmare utflödets grund som innehåller vårt högsta mål. Absorberingen i en slumrande begrundning, tanke- och handlingshvilan, uraktlåtenheten, ensligheten och känslolösheten, se der det rätta lifvet. Allt har sin gång, blott intet hindras men intet heller göres. Antager man deremot verlden för en verklighet, i stället för att betrakta henne såsom ett sken, vill man handla och verka, så ökar man sin individualitet och styr kosan utåt i mångfalden, det vill säga i en rigtning rakt motsatt den som höjer till fullkomligheten i enheten som är målet. Man försenar i motsvarande grad timman för sin befrielse samt nödsakas vandra en längre omväg af inkarnationer, lägre och sämre, innan man hinner målet, allt på grund af det misstag som består i föreställningen att det goda ligger i viljan, under det att godheten är ett skapelsealster, ett utflöde ur väsendet i verlden och i varelsen. Denna sistnämda finner godheten endast utom sin personlighet, i känslan af sin intenhet.

Den frihetsfiendtlighet som i synnerhet låg i brahmaismens åsigt om klassvis utgående emanationer, hvarigenom individen ansågs aldrig kunna höja sig sjelf, framstår än bjertare vid en jemförelse med emanatismens gestaltning i Kina och Egypten, der i denna punkt ett annat betraktelsesätt gjorde sig gällande.

Den fornkinesiska läran synes företrädesvis hafva fäst sig vid emanationens princip i hans helhet, utan afseende på några andra afdelningar eller klasser i utflödenas kategorier, än dem hvilka voro en följd af det längre eller kortare afståndet i *tiden* ifrån urgrunden, och i följe hvaraf visserligen den kinesiska emanatismen i likhet med den brahminska betraktade ett föregående och äldre emanat öfverlägset ett senare och yngre. I Kina yttra sig följderna af denna grundsats i en öfverdrifven vördnad för det framfarna, åldriga och öfverlefvade, i hvilket för den skull ingen ändring fick ske, men allt måste förblifva vid det traditionella. Häri innehålles en fatalistisk princip, dock mindre ensidig än den brahminska, hvilken dessutom förbjöd hvarje försök till rubbning i samhällsskilnaderna *inom samma tid*, emedan dessa skilnader ansågos grundade i emanaternas. I Kina deremot, der dylika skilnader icke egde rot i en klassemanation, var den individuella friheten derföre så tillvida erkänd, att ingen var bunden vid sin klass, och inga kaster kunde uppstå med anspråk på grund i den gudomliga ordningen, men hvarjes timliga och samhälliga öde

gjordes beroende af hans egen förtjenst och åtgörelse, något som naturligtvis äfven måste ega ett betydligt inflytande på åsigten om den individuella sjelfbestämningen i allmänhet.

I Egypten synes visserligen emanationsteorien hafva egt en starkare prägel än i Kina, mera gynsam för kastskilnaderna, hvilka också funnos och egde ett stöd i läran. Men som denna dock icke heller här kände några klassemanationer, blott individuella, så erhöll klasskilnaden icke den karaktär af nödvändig naturlag och instiftelse af Försynen som i Indien. Deremot utsträcktes betydelsen af det individuella emanatet, i det att inom ett och samma led den emanerade naturen förmenades omfatta allt organiskt lif, såväl andligt som kroppsligt, en åskådning som egde sin grund i egyptierns starkare böjelse för naturalismen. Hon gaf sig till känna i kropparnes omsorgsfulla bevarande, äfven efter döden, och i den vigt som gafs deråt såväl som åt allt kroppsligt. Alla emanater försinligades derföre, äfven de högre. Endast det allra högsta väsendet (Ammon-Ra) undantages. Men icke ens detta undandrogs hvarje sinlig bestämning. Det alstrar "genom sitt leende och sin "stämma" det första emanatet, visheten, hvarefter det befruktar henne och hon alstrar derpå naturen, den oändliga. Som denna senare är vishetens inkarnering, så är det i denna punkt den panteistiska principen framstår: "Jag är allt som är, varit och blir", säger den i naturen inkarnerade Visheten, identisk med skapelsekraften och verldssjälen, vid sin sida åtföljd af den upprätthållande och ordnande kraften, hvilken gifver själarne tankar och grundsatser, rättsregler och åskådningssätt. Först under denna enhet sortera de följande inkarnationerna, fullständigt försinligade i naturkrafter, men likasom alla emanater i verlden, tingen och varelserna, blott enkla utvecklingsformer af Ammon-Ra, osjelfständiga yttringar af det oändliga väsendet. De bilda, på samma sätt som hos brahmaismen, men med bortseende från klassindelningen, en oafbruten serie af det absolutas uppenbarelsesätt genom verlden ända ned till mångfaldens yttersta gräns, hvarifrån vandringen förnyas, och under fortskridandet råder i allt en formstelhet som endast kan förklaras af väsendets och den ordnande kraftens inkarneringar i allt som har lif och anda. Också företer det fornegyptiska samhällslifvet bilden af en lefvande mumie. I allt råder tvång, regel och snörrät entonig ordning, i hvilken hvarje minsta rörelse är på förhand reglerad och bestämd, hvarje individ anvisad sin gifna och bestämda plats.

Dessa åskådningar öfverföras snart till Grekland, der de igenkännas redan i ionismen och pythagoreismen, ehuruväl hos den praktiske och ledige hellenen befriade från sina stelheter och sina fantastiska bilder. Heraklit skildrar själarnes utflöde ur och återgång till "Alltet", den universella elden, hvilken ifrån gudomlig eld blir mensklig, ifrån mensklig åter gudomlig. "Vi lefva gudar-"nes död och vi dö deras lif", säger han med sitt sällsamma poetiska svårmod. "I vårt lif släckes gudagnistan och vår död åter-"väcker henne till lif." "Att oupphörligt ömsom födas och förgå, "se der tillvaron."

Anaxagoras förändrar den så uttryckta grundsatsen derhän att

intet hvarken födes eller förgår, eftersom allt städse varit och städse består. Förändringen sker blott genom elementernas ömsom skeende förening och skilsmessa, hvadan födelsen kan kallas en sammansättning, döden ett särskiljande. I ursprunget fans allt, men utan relativa förhållanden emellan tingen. Allt var enkelt och sammanfördt, oändligt i såväl myckenhet som litenhet, men icke uppenbaradt. Det var i ren tillvaro, en ursprunglig homogen blandning, som endast behöfde gestaltas genom rörelsen, hvilken införde de relativa förhållandena medelst formernas frambringande och mångfaldens utbrytning. Första tillstötelsen gifves af det rena förnuftet hos den oändliga substansen. Det gifver upphof åt tingen genom sin i substansen inneboende intelligenta kraft, identisk med verldssjälen, ej skiljbar ifrån det absoluta väsendet sjelft. Det framtvingar begränsningarne genom sin kraftyttring; och nu sprides i hvirflar lifvet genom verldarne för att evigt fortgå.

Denna identitet benämnes af Pythagoras monad, urenhet; och ifrån henne emanerar mångfaldens flertal, hvaraf verlden bildas, föränderlig och vexlande såsom siffror, likasom dessa utan verklig tillvaro, endast en beteckning för tillvaron, i hvilken hon slutligen sjunker tillbaka. Som hela verlden sålunda blott är ett talförhållande som betecknar en verklighet, sjelf ingenting, så äro lagarne och grundsatserna i verlden äfvenledes matematiska, nödvändiga, stela rythmer, orubbliga och oemottagliga för intryck af relativa och individuella förhållanden. Den individuella själen är ett emanat af den universella, en siffra i dennas tal. Hon öfverlefver organismen och vandrar genom olika lifsformer fram emot identiteten dit hon slutligen återföres.

Pythagoreismens och den orientaliska åskådningens inflytande på Plato märkes i den äfven hos honom förekommande, med hans rigtning i öfrigt föga öfverensstämmande åsigten att människosjälen är ett enkelt emanat, en individualisering i verldssjälen. Den eviga rörelsen förutsätter en verldssjäl som i sig inneslutit varelsernas själar, hvarur dessa afskilt sig och i hvilken de förblifva delaktiga. Verldssjälen åter är i sin ordning en blandad substans med föränderliga och oföränderliga, relativa och absoluta bestämningar, i följd af idéernas utflöde i elementerna, hvarigenom det Godas Idé verkat på och skänkt gestalt åt materien samt infört mångfald i enhet. Verlden är således en lefvande organism, uppkommen genom väsendets utflöde i materien. Men utflödet, hvaraf kom det? Deraf att allting verkar enligt sin natur, och naturen hos det Goda är att sprida sitt innehåll. Intet skulle kunna föranleda ett hinder i dess utveckling deraf och ålägga det ofruktsamhet. Hvarföre skulle det då stänga in sig sjelft och döma sig till svartsjuka och kärlekslöshet, oförenliga med fullkomligheten? Det som är godt i sig, är också godt för allt annat som det fattat i dess möjligheter och efter sin egen typ. Det högsta goda i det öfversinliga frambringar derföre ur sig ett godt som i sin relativitet uppenbarar det orubbliga goda på ett rörligt sätt. Sålunda utgår verlden af "Fadren" i följd af det godas kärlek, och menniskan desslikes af godheten i verldssjälen.

Detta drag af österländsk och pythagoreisk emanatism hos Plato förleder honom till en med förebildernas systemer närbeslägtad samhällsåskådning, i hvilken formstelheten och kastväsendet andas samt friheten derunder förqväfves. Som de omedelbart ur Idén emanerade idéerna utgöra det ädlaste, mest omedelbara hos menniskan, så yrkar han på företräde för den lärda kasten, emedan denne innehar idéerna, dernäst för de lagklokes, emedan dessa representera idéernas tillämpning på de relativa förhållandena, hvaremot de hvilkas yrke fäster dem vid materien, icke med de förra äro jembördiga, alldenstund de bilda emanationens yttersta gräns i mångfalden, och så vidare. Det hela påminner om den indiska kastprincipen, stel och despotisk, blott med den skilnad att pariaklassen icke förekommer. Också blir Platos samhällsband ett tvång, hvarigenom kasterna våldsamt hållas samman och i ordning.

Platonismen, uppblandad med mazdeism, inmänger den österländska emanationsprincipen i judendomens urartningar uti Kabbalan och gnosticismen.

Kabbalisternas skapelse är den fortgående emanationsserien ur den enda substansen som alstrar genom sjelfutveckling. "Det "ursprungliga ljuset" fylde allt med sin omätlighet, och det drog varelserna ur sitt väsendes ämne. Detta ämnes beskaffenhet skildras genom en kombinerad framställning af beteckningarne hos Anaxagoras, Plato och Aristoteles, nämligen såsom Intelligensen, Ordet och Tanken. Tanken är dock det ursprungliga. Från att vara innesluten i sig sjelf, utvecklar han sig. Såsnart utvecklingen hunnit bryta afslutenheten, blir tanken Intelligens; och denna utvecklar sig i sin tur till en Röst som fyller allt med tankens ord. Men Tanken, Intelligensen och Ordet äro ett, hvars princip är Tanken, på samma gång verldsprincip. Såväl tingen som varelserna i verlden funnos af evighet i Tanken under sina individuella former; och de inneslöto redan i sina egna tankar uti den stora Tanken allt hvad de i verlden kunnat få veta. All förvärfvad kunskap i verlden är för den skull i sjelfva verket intet annat än en återupplifvad erinran. "Ty intet finnes som icke alltid varit, "eftersom af intet kommer intet." Skapelse och tillintetgörelse äro blotta beteckningssätt; i sjelfva verket uppstår intet nytt och intet förgås. Med skapelse menas utveckling, med tillintetgörelse förvandling, med intenhet tingens möjligheter före utflödet. Icke ens den minsta dunst af det vegetativa lifvet, icke en ljusstråle eller ett ljud försvinner i tomhet. De hafva städse under andra former funnits, och de fortvara evigt i åter andra. Själarne hafva lefvat i föruttillvaron, och de skola efter upplösningen lefva i andra själar. Allt har bott förut och af evighet i det gudomliga förståndet, såväl sinligt som osinligt; men genom utflöde bildas deraf tvenne verldar. Den sinliga verlden är bilden af den osinliga, tankarne i den senare ega sina gestaltningar i den förra; men i enheten sammanfalla båda, och i mångfalden eger dem emellan en oupphörlig vexelverkan rum, i det att allt lif hemtas ifrån båda hållen för att efter att hafva förrunnit åter förnyas i källan som oafbrutet flödar. Förbindelsen underhålles genom hierarkier af andar emel-

lan väsendet och varelserna. Dessa såväl som deras verld bindas derigenom vid andeverlden, denna vid enheten. Enheten, intelligensen och tingen bilda sålunda en samfällighet, hvilken innehålles i den absoluta substansen, och utom denne finnes intet. Ju innerligare en varelses förbindelse är med honom, desto fullkomligare är varelsen; ju lösare deremot bandet blifvit i följd af utflödets förlängning, desto ofullkomligare. Fullkomligast är den förnuftiga varelsen, hvars närhet är tillräcklig för att ännu stå under Intelligensens omedelbara tillflytelser. Menniskan är derföre länken emellan enhetens första emanat, Intelligensen, och verlden. Hon är öfvervägande osinlig; hennes sinliga varelse är blott ett skal. Men äfven hon kan stå närmare eller fjärmare sitt ursprung, och i samma mån högre eller lägre i verlden, falla eller återupprättas. Dock kan icke ens den fallne afkläda sig hvarje gudomlig karaktär, emedan intet finnes helt och hållet utom denne. Det gudomliga är alltings lysande medelpunkt, kring hvilken samtligt lefvande vänder sig såsom omkretsar, ljusare ju närmare, dunklare ju fjärmare från medelpunkten. Men något skimmer af ljuset finnes öfverallt, om än mer eller mindre starkt eller svagt. Der skuggan vidtager, der börjar materien, den oförnuftiga naturen. Menniskans förstånd är deremot en belysning af det gudomliga ljuset ifrån medelpunkten, och aldrig kan menniskan derifrån aflägsna sig så långt att hon når mörkret vid periferien, utan att upplösas, hvarefter dock hennes verkliga varelse går tillbaka till medelpunkten. Ty alla äro kallade att en gång återvända dit hvarifrån de kommit, sedan de först under vandringen ernått den högsta möjliga fullkomlighetsgrad som af deras natur betingas. Medlet derför utgöres af själavandringen, hvarigenom under ändlösa pröfningar medelst luttring det ofullkomliga afsöndras och ifrånskiljes. Men att det en gång fans och var tillstädes, det var ett oundgängligt vilkor för det egna valet och tillräkneligheten, i sin ordning nödvändiga för att förtjena uppgiften.

Emellertid synas det kabbalistiska valet, dess tillräknelighet och förtjenst väl mycket anstuckna af fatal förutbestämning. I begynnelsen, heter det, förutsågs hvarjes vandring genom verldarne äfvensom den på förhand gifna rigtningen deråt; och själarnes möjligheter inkallas derföre inför väsendet för att få sina beträffande kosor sig utdelade och ålagda. "Gå! och lifva den kropp "jag för dig utpekar. Din väg är dervid den som blifvit för dig "af evighet utstakad." Och med smärta begifver sig själen åstad till jordelifvet, en börda, en fatalitet, hvars ok antages för att afkastas. Återvändandet är dess enda goda egenskap, bortovaron är god för att gifva hemfärden tillfälle. Mellantiden är en penitens, hvars slutakt anses för befrielsetimma. Upplösningen är ett välkomnande famntag af den vid hemmets tröskel väntande Intelligensen, som återförenar den trötta själen med hennes ursprung substansen. Der bor hon med alla andra, ömsesidigt fullständigande hvarandra i enheten, i hvilken de äro förblandade och ej mera kunna särskiljas utan en ny emanering ifrån tanken som fyller universum. Emellan skapande och skapadt är emellertid ingen åtskilnad. Det enas vilja är det andras, det enas lag det

andras. I principen hvarifrån alla utgått, der alla åter mötas och i hvarandra uppgå, utjemnas alla de oändliga formerna, hvari det Ena klädt sig. Denna princip är begynnelse och ända, obetecknelig enhet.

Karaktäristiskt i såväl Kabbalans emanationslära som äfven gnosticismens är försöket att trots åsigten om alltings omedelbara utflöde ur det fullkomligas sköte gifva en förklaring åt det ofullkomliga, bristfälliga och onda. Visserligen kunde någon tillfredsställande förklaring i detta afseende icke gifvas af någon lära, eftersom det icke skulle kunna visas huruledes en god, oändlig och allsmägtig skapare kan alstra eller ens tillstädja det onda, till hvilket han såsom god icke kan vara upphof, åt hvilket han såsom oändlig icke kan lemna rum, och hvilket han såsom allsmägtig icke kan tillåta. Men allra minst kan förklaringen gifvas af en identifieringslära, enär det ofullkomliga och onda hvarken skulle kunna vara *ett med*, icke heller *emanera ur* det fullkomliga och goda. Också förnekas af sådant skäl i allmänhet det ondas verklighet af de flesta identifieringsteorier, till och med i deras mildaste former, sådana som idealismerna hos Plato, Cartesius och Leibnitz, men i synnerhet och så mycket bestämdare af de mer utpräglade, den rena panteismen hos Spinosa, abstraktionen hos eleatiska skolan, samt de strängare emanatismerna, exempelvis den brahminska. Inför dem är det onda antingen likgiltigt eller skenbart. Plato, såväl som hans efterföljare bland optimisterna, definierar det såsom ett mindre godt, och det inskränkes således till en negation. Kabbalan och gnosticismen söka deremot att med tillhjelp af emanationens egen princip förklara äfven det positiva onda, hvars befintlighet de icke vågade förneka.

Enligt Kabbalan är det onda en följd af de lägre emanaternas medelbarhet. Icke blott att de från enheten, en oblandad klarhet, utstrålande emanaterna förlora af sin klarhet i samma mån de aflägsna sig ifrån urgrunden, hvaraf de äro blotta förtätningar, desto tätare och gröfre ju längre bort de hunnit, men verldsalltet är icke ens ett emanat af den oblandade klarheten, utan af ett mellanliggande utflöde som ofullständigt afspeglar denna, hvarföre det onda i verlden icke kan tillskrifvas det absoluta väsendet.

Gnosticismen, inseende att det onda sålunda komme att tillskrifvas det mellanliggande utflödet, hvarigenom en ny, lika olöslig fråga uppstode, nämligen den huruledes detta kunnat skapa någonting nytt utan att tillika vara alltings skapare, sökte reda svårigheten genom att införa en ny princip i framställningen af sättet för sjelfva emanationens fortskridande. Oreda och förvirring kunde nämligen uppstå uti detsamma derigenom att lägre emanater, förledda af åtrå efter samma grad af klarhet som de sågo hos närmast högre, sökte tillgodogöra sig denna. Af deras ansträngningar att för sådant ändamål åter närma sig urgrunden hastigare än deras eget tillstånd betingade samt med brytande af den i emanationens jemnhet grundade ordningen, hvilken fordrar ett regelbundet och tåligt genomlöpande af alla mellanliggande stadier, uppkommo naturvidriga lägen i emanaternas kedja samt en motsvarande disharmoni i deras själar. Det onda är alltså ett missljud, ett

förirradt, förvändt och förblandadt godt, ett onaturligt, icke blott ett mindre och förtunnadt. Det är en qvalitativ, icke blott en qvantitativ minskning och försämring. Dess befintlighet i följd af lägre emanaters otålighet låter sig förena såväl med den relativa fullkomligheten hos de högre som med den absoluta hos det högsta väsendet. Störtes aldrig den regelbundna gången i emanationsserien, så kunde endast den negativa ofullkomlighet uppstå som alltid måste blifva en oundviklig följd af det tilltagande afståndet ifrån ursprunget samt den deraf resulterande afmattningen, ett blott qvantitativt ondt, bestående i det godas otillräckliga mängd, men som icke behöfde utesluta den rena beskaffenheten hos den godhet som fans qvar (så länge denna ännu hölls inom sin naturs skrankor), utan endast hennes ursprungliga styrka och myckenhet. Men den störelse genom hvilken de gröfsta och mest materiella emanaternas åtrå efter ett andligt tillstånd som är oförenligt med deras natur, betingad af deras läge i emanationen, grundlägger det positiva (qvalitativa) onda, uppstår i den sista och gröfsta länken i emanationens kedja, materien, till följd af en oregelbundenhet i sjelfva *utvecklingen*, hvarigenom icke blott det goda blir otillräckligt men äfven till sin beskaffenhet förändradt och förfalskadt. Materien och dennas verld äro derföre en blandning af godt och ondt, olik ursprunget, derföre ock invigd åt förgängelsen. Alstrad af en mellanhand, det sista och lägsta af de omedelbara emanaterna, har verlden icke blifvit ordnad med ofelbar hand. Men då hon uppgår, och med henne de förvirringar i emanationen som frambringades af den naturvidriga lystnaden efter för hastiga återgångar, skola i kraft af väsendets omedelbara inskridande och mellankomst genom Ordet (Logos) renheten och regelbundenheten åter intaga störelsens plats och allt bringas i sitt rätta skick. Ty det oändliga väsendet, i hvilket allt är ett och oblandadt, ostördt och rent, är tillika universell substans, hvarur allt ursprungligen framgått och dit allt återströmmar. Emellertid förklarar gnosticismen härmed lika litet som föregångarne huru förirrade godheter kunna frambringa positivt ondt; och frågan qvarstår alltjemt utan sin lösning, en lösning som ingen identifieringslära gifver.

Från judendomen införes emanatismen genom Filo Judæus i de alexandrinska skolorna, hos hvilka han ändtligen skall nå sin höjdpunkt och fullständigaste utveckling i en lika snillrik som sällsam blandning af biblisk lära med platonism och österländsk identifiering. Den platoniska idén om det Goda, ursprunglig enhet ur hvilken härledningen af Plato skedde genom kärleken, som var skapelseprincip, i det att väsendet ansågs begränsa sig sjelft för varelsernas skull, förbindes af neoplatonismen med den egyptiska och indiska naturförgudningens grundsats och verldens absorbering i det gudomliga, dervid skolan fann i de judiska och grekiska mysterierna en rik samling af sinnebilder för den nya identifieringsformen. Denne innehåller en skildring af verldens förhållande till väsendet genom detta senares utflöde i varelserna.

Filo Judæus, hemtande sina ingifvelser på en gång ifrån Bibeln, den grekiska idealismen och den österländska panteismen,

fastställer den blifvande grundprincipen: trefalden och den kombinerade emanationen, först i det osinliga, så i det sinliga, i väsendet och i verlden. Hos väsendet skiljer han emellan "Fadren, det "förmedlande Ordet, samt Anden som fyller Alltet och meddelar "sig i hvarje lif utan att sjelf minskas", hvarigenom i verlden själarne tillkomma genom utströmning ifrån den gudomliga själen.

Härur framgår neoplatonismens emanationslära, hvilken, i bisakliga afseenden skiljaktigt framställd af de särskilda tänkarne, i grunden kan sammanfattas i följande hufvuddrag.

I Väsendet och genom det fattas allt, är allt. Den fullkomliga enheten innebär en oändlig mångfald af väsenden och varelser som ur henne utströmma, ej till följd af något väsendets behof att meddela sig, ej heller af nödvändighet, eller slump, eller nyck, men i kraft af väsendets natur. I dennas godhet äro viljan och förmågan af det godas förverkligande detsamma som att vilja och förmå förverkliga sig sjelf. Emanationen är tvåfaldig: väsendenas eller hypostasernas, och verldarnes. Den förra bildar trefalden i väsendet sjelft, den senare den universella substansen. Första hypostas är den absoluta enheten. Hon är allt och öfverallt. Ifrån henne utgår förnuftet, hennes förstfödde, bild af henne sjelf. Och ifrån förnuftet utgår, då det blickar tillbaka på sitt upphof, skådar och tänker det, den gudomlige anden, den universella själen, trefaldens tredje hypostas, bild af förnuftet. Emellan de tre gifves ingen mellanhand, ingen åtskilnad. Det tänkande väsendet, tanken eller förnuftet (Ordet) och det tänkta (verldssjälen) äro ett, och deras inbördes förbindelse och identitet är så innerlig som det är möjligt med bibehållande af deras särskilda begrepp. Det enda väsendet alstrar evigt ur sig tvenne andra samvarande väsenden af lägre rang men enahanda natur, ehuruväl förbindelsen emellan det första och det tredje anses ske genom det andra och kausaliteten ej är densamma hos alla. Enheten är ensam urkausalitet, förnuftet och själen förutsätta tvåfald och trefald i enheten, och deras kausalitet är ursprunglig blott i förhållande till verlden. Denna alstras nämligen af den tredje hypostasen, den gudomlige anden, som blir verldssjäl genom att i tiden och rummet förverkliga förnuftet. Då anden tänker detta, blifva hans tankar de själar som fylla universum. De emanera ur honom till mångfaldens alla skeden, ifrån existensens högsta till hennes lägsta trappsteg.

Då nu själarne, bländade af andens klarhet, vände sig ifrån henne, gåfvo deras tankar i sin tur lif och gestalter åt den mörka rymden som de mötte, och af själarnes tankar danades sålunda kropparne som omsluta dem. Derigenom råkade emellertid själarne i ett slags fångenskap, hvarigenom de föllo och blefvo ofullkomliga, och deras räddning derur beror deraf att de söka vända sina blickar tillbaka åt andens håll, hvarifrån de bortvändt dem. Deri består deras uppgift, progressionen emot idealet som öfvergafs, själarnes allmänna återstigning. Stappla de derunder och rygga tillbaka, så sker det derigenom att de på vägen icke kunna afhålla tankarne från de materiella föremålen, kropparne som tankarne danat af mörkret. Ju mera de deraf sysselsättas, desto längre

blir omvägen tillbaka till målet i deras ursprung. Och fästas tankarne öfvervägande eller uteslutande vid nämda föremål, så skapa de ytterligare nya och lägre tillvarelser af det materiella vid hvilket själen då fängslas. Följden blir att hon qvarhålles i materien och vid skilsmessan ifrån sin kropp förenas med lägre kroppar, i djur eller växter och så vidare, hvarigenom hennes vandring blir förlängd och olycklig. Vänder hon sig deremot bort ifrån de materiella föremålen, tillbaka mot anden, så går hon sällheten till mötes, bestående i upplösningen och återföreningen. Denna underlättas emellertid genom själsförmögenheterna. De individuella, sinnenas och inbillningskraftens, förbinda sig med anden under iakttagelsen af de yttre tingen. De relativa, förståndets och känslans, uppenbara de förnuftiga sanningarne och sammanställa dem med rörelserna i menniskosjälen. De absoluta slutligen, förnuftets och samvetets, förnimma genom inre åskådning väsendet och draga själen till återförening.

Dessa hufvuddrag i neoplatonismens emanationslära äro till största delen ett verk af hennes hufvudman, Plotinus, och de utfyllas i hans framställning till större fullständighet.

Utgående från den första hypostasen, skildrar Plotinus denna i de mest upphöjda drag. Enhet, men ej ensam emedan hon är god och för den skull låter godheten emanera, hvarigenom alla väsenden och varelser tillkomma, innefattar hon dock allt i sig. Hon är ren enhet i sin egenskap af fullkomlighet öfver allt annat, förnuft i sin egenskap af upplysande klarhet, verldssjäl i sin egenskap af universell lifsprincip. I denna sammanförda trefald är hon det i sig Goda, den högsta intelligensen och den handlande kraften, de tre absoluta principerna sådana de blifvit skildrade af Plato, Aristoteles och stoicismen, nämligen såsom det Godas idé, ren tanke och verldskraft. I den trefaldiga egenskapen utbreder hon sig i allt lif samt meddelar sig åt väsendena, verlden och varelserna. Men väsendet meddelar sig icke till följd af något behof. Det är sjelftillräckligt och behöfver ej verlden mer än det behöfver sin ensamhet. Det meddelar sig ej heller uteslutande af kärlek eller begär, ty det fullkomliga åstundar intet, ej heller af tillfällighet, emedan en sådan ej finnes hos det väsendtliga, ej heller af nödvändighet, emedan väsendet sjelft är nödvändigheten för andra. Alltså fritt? Javäl, så tillvida som det absoluta ej beror af något annat, således icke heller af någon nödvändighet; men icke i betydelsen af ett val, ty ett sådant innebär ett alternativ emellan bättre och sämre, äfvensom möjligheten af tvekan och inflytelser. Väsendet meddelar sig fritt, men tillika i kraft af en i dess natur inneboende nödvändighet, som sammanfaller med dess godhet. Det goda alstrar nämligen af sig, emedan sådan är beskaffenheten hos det som är godt. Det goda är naturen, det friaste som finnes, men otänkbar utan alstring, hvilken sålunda nödvändigt påtvingar sig trots friheten. Verlden skapas för den skull emedan väsendets natur är att skapa, och denna natur hos väsendet är en följd af dess fullkomlighet och godhet, ty all fullkomlighets och godhets karaktär är att skapa. Det fullkomliga kan ej stanna i ofruktbarhet, det alstrar och frambringar. Till

och med lägre varelser, oförnuftiga och själlösa, öfverflytta från sig sjelfva hvad de kunna i mån af fullkomningen, för att sålunda fortlefva och gifva sin godhet ändamål. De efterhärma dervid blott det fullkomligaste väsendet, hvilket således än mindre skulle kunna förblifva instängdt i sig sjelft och icke använda sin godhet. Godheten och allmagten äro otänkbara utan skapelsen som ådagalägger dem. Då denna sker genom utflödet, så måste först det högsta och fullkomligaste emanera, det som är närmast likt enheten, och sedermera fortsättes gradvis efter samma regel, ty det ofullkomligaste kan ej omedelbart utgå ur det fullkomligaste. Derföre är Sonen (Förnuftet, Ordet) det första som utgår, oändligt likartad det Goda utan att dermed sammanfalla. Han vänder sig emot Fadren och lutar sig i dennes sköte samt alstrar Anden (verldssjälen), oändligt likartad Förnuftet, men dock sig sjelf. Olika med afseende på förhållandet af kausalitet äro dock de tre eniga. De äro oskiljbara ehuruväl särskilda. De äro enhetens omedelbara, fria och nödvändiga utvecklingar, sferer i hvarandra, nämligen i medelpunkten det Goda, omgifvet af Förnuftet, som åter omslutes af Själen. Oändligheten sammanfattas af de motsvarande attributerna: evighet, omätlighet och allmänlighet. Men som enheten ej kunnat gifva sig sjelf, blott attributerna, så förblir hon dock högst. Af henne komma de båda andra. Af den tredje (själen) kommer verlden. Sålunda bildas tvenne väsendtligen skilda emanationsklasser, den osinliga och den sinliga. Den förra emanationen i hypostaser är af evighet skedd, den senare i naturen och menskligheten sker evigt. Den förra är en fortskridande utveckling i det oändliga, den senare en nedstigande förvandling i det ändliga. I den förra alstras ljus af ljus, i den senare lånas ljus åt mörker. Under det att Enhetens, Förnuftets och Själens utflöde och återgång ske utan rörelse, åvägabringas deremot själarnes nedstigning ur och återuppstigning till väsendet i tidens och rummets rörelser. Under det att hypostaserna städse hvila i sitt mål, eger deremot verlden, af dem alstrad, äfvensom varelserna, uppgiften framför sig. "Vårt hem och vår fader", utropar Plotinus, "äro på det rum vi lemnat. Huru återkomma dit?" När skall själen ändtligen frigöras ifrån sin köttsliga boja? När skall hon, okroppslig och fri, slutligen uppgå i en evig sällhet? Bör icke hela vårt handlingssätt rigtas på detta mål? Min sista ansträngning, tillägger han på sitt yttersta, går ut på att återbringa det i mig gudomliga till det gudomliga som är i det stora Alltet. "För att återse detta hem, behöfver man blott öppna själ-"lens ögon och tillsluta kroppens." Själens vistelse i hemmet är deras bestämmelse som intet bevarat af kroppsligheten. "Frja "och okroppsliga väsenden, bo de der väsendet är, det gudomliga "och varaktiga." Der fulländar sig återströmningen tillbaka till enheten i kraft af en rörelse som är motsatt utflödets.

Hans lärjungar Porfyrus och Iamblichus föreställa sig oändliga hierarkier af goda och onda genier samt en serie af osynliga andar som motsvara ordningen i själens tankar. De drifva dermed till sin yttersta gräns den objektiva idealismens benägenhet att förvandla de rena begreppen i verkligheter, dervid abstraheras

ifrån idéernas fordran på ett subjekt, nödvändigt för att uppenbara och uttrycka dem, äfvensom en handling som under viljans pådrifning tillämpar dem på den yttre verlden.

Proklus af Athén deremot söker i viss mån modifiera det alltför abstrakta, mystiska och innehållslösa häruti, äfven om det skulle ske på bekostnad af enheten, enligt hans åsigt alltför absorberande. Han skiljer för den skull emellan den orörliga, otillgängliga och till sig sjelf hänvisade enheten, samt den som mångfaldigar sig i verlden genom individuationen, ehuruväl individerna och tingen dock endast äro bilder af den väsendtliga naturen. Det fördelade och mångfaldiga är till och fattas af väsendet såsom vore det enkelt och odelbart i enheten. Förnuftet, af alexandrinerna bibehållet inom den orubbliga trefalden, framställes såsom ordnande verldsprincip, hvarigenom verlden icke mera genom den tredje hypostasen skiljes ifrån de båda högsta, men dessa utveckla sig omedelbart i universelt lif och ådagalägga sig i skapelsen, i hvars mångfald enheten utstrålar och emanerar utan skiljegräns eller mellanhand. Stängslet som strängt afskilde de båda emanationsklasserna, hypostasernas och naturens verldar, faller för att lemna rum åt en öfver allt emaneradt herskande, likartad skapelselag. På samma sätt som hypostaserna emanera varelserna och i en enda oafbruten kedja med de förra. Sedan enheten alstrat förnuftet, och förnuftet själen, fortsättes utflödet i det universella lifvets alstring utan att ändra natur. Men alstringen fattas fortfarande såsom utflöde, ej såsom skapelse, och skilnaden emellan den alexandrinska och den atheniensiska emanatismen består blott i det större afstånd som den förre befäster emellan enheten och mångfalden, väsendet och verlden, i det att denna endast anses komma i omedelbar beröring med den tredje hypostasen, under det att Proklus upphäfver skranket och ställer verlden i förbindelse med hela enheten i det trefaldiga väsendet, hvarigenom till någon del fylles den brist som hos alexandrinska skolan bestod i menniskans skilsmessa från sin skapare, samt ett förhållande af beröring erkännes emellan Försynen och menskligheten.

Hvad som nämligen i hela denna invecklade identifieringslära varit en brist, det var just saknaden af en vexelverkan emellan det högsta väsendet och verlden, och denna saknad åter var en följd af tankens öfvervigt öfver känslan i det lif som ansågs emanera ur enheten och hypostaserna samt derigenom tillkomma i universum. Allt i skapelsen är enligt Plotinus intellektuelt, och för kärleken gifves obetydligt rum. Sedan förnuftet tillkommit derigenom att enheten lydde sin natur, alstrar förnuftet verldssjälen genom att *tänka* enheten, verldssjälen verlden och varelsernas själar genom att *tänka* förnuftet, samt slutligen varelsernas själar kropparne genom att *tänka* rymden. Skapelsen, hos brahmaismen ett kärleksverk, emedan det Ena fyldes af åtrå efter ett föremål, blir hos neoplatonismen ett kallt tankeverk, och endast genom en afvikelse i platonisk rigtning inblandar Plotinus senare ett älskande element. Uteslutet deremot i hufvudsaklig mån ifrån ursprunget och handlingen i tingens upphof, uteslutes det också helt naturligt ifrån förhållandet emellan naturen och väsendet,

hvadan bortfaller behofvet af en lefvande vexelverkan emellan det utflödade och dess ursprung, ty tanken ensam utan kärlek fordrar ej samvaron. Den ur det högsta väsendets sköte uteslutna kärleken kan icke heller förekomma i den egentliga skapelsen, hvarföre inom denna också hvarje annan förbindelselänk saknas emellan varelsen och hennes upphof än den som utgöres af den tänkande verldssjälen, hvilken visserligen förklarar alla tings faktiska bestånd men ej deras bestämmande grund och ändgiltiga mål.

Under ingifvelserna från platonism och neoplatonism bibehåller sig emanationsprincipen inom patristiken, försvagad och spiritualiserad, men till sin karaktär ungefär sådan som Plotinus honom uppfattat.

Origines framställer det universella frambringandet icke såsom en skapelse, men såsom en handling af sjelfalstring, hvarigenom det högsta väsendet låter tingen utgå ur sig sjelft. De lifvas och vidmagthållas genom det uppenbarade Ordet och verldssjälen, identisk med det skapande väsendet. Af den emanerande identiteten följer: först och främst själarnes större eller mindre fullkomlighet allt efter emanatets gröfre eller finare andliga organisering, icke hufvudsakligen i följd af ett handlingslif på grund af eget val, vidare föruttillvaron och själavandringen, samt slutligen i följe deraf tillståndens och hvarjes välfärds beroende af rättslifvet i en föregående tillvaro, hvaraf han ingenting minnes och som icke mer utgör hans egen individualitet. Men alla äro dock oaktadt sina pröfningar kallade till återförening en gång med väsendet, deras ursprung. Sedan kroppen, negativ och overklig, ofullkomlighetens och fallets kännetecken, säte och anledning, blifvit förintad, skall själen, segrande öfver materien, i enhetens sköte förbindas med alla andra själar, och icke ens det ondas princip skall emotstå Ordets inflytelser som drager allt andligt lif tillbaka. Liknande satser uttalas af Gregorius af Nyssa.

Dionysius Areopagita söker med skapelsehistorien förlika emanationen, sådan hon blifvit formulerad af neoplatonismen; och efter honom blir principen genom Scotus Erigena upptagen och införd i skolastiken.

Den ursprungliga identiteten, lärer Erigena, öfvergår till särskildhet genom att utbreda sitt väsende gradvis i mångfalden ända till dennas yttersta gräns, hvarifrån det en gång återvänder tillbaka till enheten, renadt ifrån mångfaldens brister. Alla skapelsefoster, afskilda från väsendet, återgå till dess sköte i kraft af identifieringslagen, som drager allt utströmmadt tillbaka till källan. Varelsen, framgången ur det absoluta, skall deri en gång ingå och upplösa sig. Förutbestämningen är universell, ty ingen och intet emotstår den eviga attraktionen. Vid återgången upplösa sig de kroppsliga organismerna och öfvergå i universell lifsrörelse, denna i intelligens, hvilken åter blir vetande, derefter visshet i själens åskådning af de eviga idéerna. Hon når nu fullkomlighetsgränsen, vid hvilken alla relativa förstånd samlas för att i hvarandra uppblandade samfäldt ingå i klarheten.

Nikolaus Cusanus återupplifvar pythagoreismens matematiska emanationsprogressioner, Theophrastus Paracelsus neoplatonismens

mystiska emanationshierarkier i en mångfaldig gudakraft. Enligt Paracelsus utgå ur enheten själar, eteriska andar och kroppar. Genom själen förblir det afskilda emanatet förbundet med väsendet, genom det eteriska fluidet med universum, genom kroppen med materien. I följd af en i varelsen inneboende magnetisk kraft drager hon under utvecklingstiden i verlden till sig och assimilerar de bästa ingredienserna i naturen, för att genom deras förbindelse med sin intelligens förädla och i förhöjdt skick återbringa dem till andeverlden, der de och de andliga emanaterna slutligen tillsammans uppgå i väsendet. Det universella lifvet i naturen vidmagthålles på sådant sätt genom en oafbruten utströmning och återströmning, ebb och flod af det eviga lifvet, som genom de högre varelsernas mellanhand utbreder sig till de lägre samt derifrån tillbaka.

Sedan dessa efterdyningar af platonismens österländska beståndsdelar, genom neoplatonismen och skolastiken fortplantade, svallat ut under återfödelsens tidehvarf och fördunstat under en alltmera framträngande öfvervägande realistisk verldsåskådning, försvinner emanationens princip för någon tid, för att endast visa sig längre fram under den helt nya gestalt som påtryckts af realism och naturalism, de moderna formerna. Helt och hållet aflägsnas han icke. Dertill eger han ett alltför djupt rotfäste i det naturliga åskådningssättet och äfven i forskningen af vilkoren för naturlagarnes verkningar i lifsprogressionen.

Forna tiders idealistiska emanatism efterträdes nu af en ny, naturalistisk, rotad i den nyare tidens materialistiska verldsåskådning, i antiken endast egande sitt motstycke till en viss grad uti ionismen och atomismen, för öfrigt delande emanationslärornas gemensamma karaktärsdrag, identifieringen i en progression uti hvilken individualiteten absorberas och ligger under. Det är föreställningen om den universella evolutionens verldsomfattande kretsgång, under hvars fortskridande genom formerna det absoluta lifvet individualiseras i förvandlingarne ur den universella substansen, för att efter sin kulminering i kraft och intelligens åter i substansen upptagas och försvinna genom jemvigtens ändtliga uppnående samt efter återflödet blifva nytt ämne för nya individuationer.

Denna moderna emanatism finnes väl egentligen hos materialisterna och naturalisterna. Men han börjar icke enstaka; och sammanhanget med såväl den forna som dennes idealistiska gestalt är klart och tydligt uttryckt i det system som bildar öfvergången, nämligen hegelianismen. Denna lära innefattar både det idealistiska och det naturalistiska elementet i sin evolution, hvilken sedermera af Strauss och skolans venster ytterligare materialiseras, tills hon slutligen öfvergår i en materielt naturalistisk panteistisk emanatism, i hvilken materien blir universell substans, sjelf innehållande kraften, som genom sitt utflöde individualiseras samt genom sin attraktion åter identifierar. Principen renas slutligen och regelbindes af den engelska positivismen, som i sin evolution innefattar den ideella progressionen, ehuruväl materialiserad. Darwins lära om arternas öfvergångar i hvarandra inskränker sig ej till en teori om uteslutande fysisk omdaning, men innefattar

allt organiskt lif, själens och kroppens. Den kretsgång hvari såväl han som Spencer låter varelserna cirkulera för att fortplanta lifvet, utrunnet ur det universella som individualiseras, tillbaka till sitt förra, efter att småningom och gradvis hafva antagit allt högre och ädlare former i kraft af en inneboende förmåga af urval, utöfvad af intelligensen, bildar i sjelfva verket en motsvarighet till och en tillämpning af de nu beskrifna emanationslärorna. De äro alla grundade på principen af en utveckling genom sjelfalstring ur enhet till mångfald samt ett återbringande tillbaka från mångfald till enhet i kraft af det materiellas förbindning med den intelligenta kraften, slutligen utmynnande i en absolut intelligens. Till och med af Cartesius har denna naturalistiska emanatism erhållit sitt understöd, och han gör dertill sjelf ett slags inledning genom sin åsigt om organiseringens fortgång i naturen i kraft af rörelselagar som drifvas af en generisk spontaneitet. Den menskliga organismen, säger han, utvecklar sig i kraft af de universella utvecklingslagarne och materiens omvandlingar, eviga progressioner i naturen hvilka kulminera i den intelligenta varelsen. En universell progression grundlägges härmed, cirkulerande i evig kretsgång, hvari redan vädras evolutionens, det naturliga urvalets och den intelligenta afskilningsprocessens principer, hegelianismens och den engelska positivismens verldskrafter, hvilka draga allt lif högre och högre uppåt i skapelseskalan, i oändlig fullkomning, för hvilken ingen gräns kan tänkas, men som städse ånyo vidtager der hon slutat. Enligt denna emanationsteori, märkbar i och gemensam för den hegelska och den engelsk-positivistiska utvecklingsläran, verklig utgångspunkt för en åskådning hvilken kan betecknas såsom vår tids emanatism, ehuru benämningen i allmänhet icke blifvit antagen, regeras hela verldsordningen af en evolutionens och upplösningens dubbla rörelselag, hvilken hänförer allt i oupphörlig vandring och omvandling. Af denna oafbrutna förvandling i vexlande former, utsprungna ur ett och detsamma, ömsom alstras och tillintetgöres lifvet hos allt väsende. Individerna äro blott evolutionens tillfälliga kombineringar, slägtena likaså. De utgöra icke några från hvarandra skiljbara, enstaka skapelsealster. Det ena emanerar ur det andra, hvadan i sjelfva verket, såsom antikens och medeltidens emanationslärare redan erinrat, hvarken skapelse eller tillintetgörelse i egentlig mening eger rum, men blott en idelig omstöpning och formvexling. Allt tummas, arbetas och behandlas; intet förgår men intet består. Genom formerna vandrar det andliga lifvet, ömsom iklädande och brytande desamma.

I denna teori blir det darwinska urvalet epokgörande och upptages till tillämpning på och innerlig förbindning med evolutionen af Spencer, hvilken sammanjemkar den pythagoreiska, rythmiska sifferprogressionen med den darwinistiska ärftlighets- och urvalsprincipen. All universell evolution hänföres af Spencer till en ursprunglig rythm af vexelvis verkande utveckling och förvandling, förbindning och upplösning, såväl i tingen som i varelserna. Allt frö, andligt såväl som kroppsligt, hos menniskan såväl som hos hvarje annat lif, ligger i en enkel substans, ur-

sprunglig enhet, hvilken genom differentiering ur sig sjelf i oändlighet mångfaldigar sig i relativa och individuella gestaltningar, individualiteter. Individen bär sålunda slägtet och väsendet i sitt sköte, likasom dessa burit honom och komma att återtaga honom. Han är en organisering af föregående utvecklingsmödor, hvilka hopas i smärre enheter, tillsammans bildande en fortlöpande serie, motsvarande förra lärors emanationskedja. I denna vandrar allt lif fram, ömsom segrande och besegradt, oaflåtligt sträfvande uppåt, till förbindning i en jemvigt. Jemvigten, det är målet i denna läras progression, motsvarande identifieringen i de föregående lärornas, i botten samma begrepp, bestående i allas ömsesidiga förening till en enda solidarisk samfällighet i andlig måtto. När ändtligen jemvigten blifvit ernådd, så börjar samma vandring ånyo, på samma sätt som enligt emanationslärorna utflödet förnyades efter uppnådd identifiering i enheten. Likasom identiteten endast sammanhöll och förenade för att ånyo utströmma i nya emanater, så enas krafterna i jemvigten för att utbrytas i förnyade krafter. Upplösningen leder till ny utveckling, denna till ny upplösning, likasom återflödet ledde till nytt utflöde, detta till nytt återflöde. De eviga krafterna upphöra aldrig att verka, och i den ena rörelsens slut ligger redan fröet till den motsatta rörelsens början, frambringande nya individualiseringar och nya former. Det individuella uppgår derunder vid hvarje varelses upplösning och förvandling i det hela, för att hos detsamma ingå i och deltaga uti nya kretsgångar, evigt cirkulerande, dragande allt individuelt lif tillbaka till verldssjälen och spridande denna i nya individualiseringar, allt i kraft af en dubbel identifierings- och emaneringsprincip, princip i allt väsendtligt och naturligt lif, hvilket äfven hos Darwin och Spencer sammanföres i ett enda, — naturens, en universell substans som lefver i individuationens omgestaltningar.

Denna emanerande formvexling, hvarigenom intet är som icke varit, men allt är stadt i en ständig blifning, utgör den gemensamma grundsatsen i all emanatism, hvaraf den forna idealistiska och vår tids naturalistiska blott äro olika systematiseringar, i botten vida mindre skilda än vid första påseende skulle tyckas.

De kunna, sådana de i sina olika gestalter framträdt, samt sådana de ännu lefva i det allmänna föreställningssättet, inom hvilket de torde hafva vunnit förnyade insteg, sammanfattas i vissa hufvudpunkter, egentligen tvenne.

Der man ansett att den individuella själen, i sin tillkomst till verlden och vid sin gestaltning i det kroppsliga, utströmmat omedelbart ur den allmänna (verldssjälen), medelbart ur det absoluta sjelfmedvetandet (intelligensen), var hon förut tänkt såsom fullkomlig men osjelfständig, en integrerande del af det odelbara väsendet. Jordelifvets brister äro då följder af den sjelfständiga afskildheten äfvensom af bandet vid det relativa. Barndomens utveckling och ålderdomens aftyning i andligt afseende anses frambringade af motsvarande materiella processer. Och upplösningen bildar återgången till ursprunget, individuell förintning, på samma gång utgångspunkten för en upprepad likartad kretsgång, vare

sig genom samma element eller genom ett nytt som uppstått medelst förnyad afskilning ur den i ständig utströmning verkande absoluta enheten, deruti det återgångna upplöst sig emedan allt deri blandas i en enda, homogen och odelbar enhet, deri intet är ifrån annat skiljbart. Ty hvartill skulle eljest några års undantag i det afskilda elementets evighetslif hafva tjenat?

Der åter individens tillvaro före inträdet i sinneverlden varit tänkt såsom potentiell eller såsom en del för sig, mindre utvecklad men dock sjelfständig, blir jordelifvet utvecklingsstadium eller impuls dertill, uppfostran för evigheten; och upplösningen bildar utvecklingens fulländning eller åtminstone början deraf, en fulländning som kan tänkas aldrig upphöra och aldrig behöfva upprepas, enär begreppet om en i tiden gifven impuls ej nödvändigt behöfver göras beroende af frågan om den öfvertimliga tillvarons utströmning, hvarken förut eller efteråt. En fortsättning tillbaka af lifvet som framgått ur den potentiella föruttillvaron anses ej heller behöfva för följdrigtighetens skull leda till antagandet af individualitetens uppkomst en gång vid ett så beskaffadt stadium af betydelselöshet att något obetydligare ej skulle kunna tänkas. Den tillbaka tänkta minskningen anses likasom den framåt tänkta ökningen vara gränslös. Såväl ofullkomlighetsprogressionen bakåt som fullkomlighetsprogressionen framåt anses kunna tänkas utvecklad i oändlighet utan att uppnå det absoluta. Själen fortgår *å ena sidan* på det sätt uti en obegränsad fullkomning i eftertillvaron, att hon efter upplösningen fullkomnar sig i oändlighet utan att någonsin kunna blifva absolut fullkomlig, enär hon derigenom skulle antingen ernå en af det absolutas egenskaper utan de öfriga, eller ock blifva identisk med det enda fullkomliga väsendet och således upphöra att vara sig sjelf. Hennes eviga fullkomning består alltså i en oändlig minskning af relativiteten till det absoluta. Och *å andra sidan* har hon också före bindningen i sinneverlden vid det materiella kunnat i oändlighet tillbaka vara allt ofullständigare i mån af sin större aflägsenhet ifrån födelsens tidpunkt, utan att derföre någonsin denna ofullständighet uteslutit möjligheten af någonting än ofullständigare, och utan att hon behöft leda till den absoluta ringhet som icke sjelf kan finnas. Tillvaron, först bestående i den potentiella föruttillvaron, en aldrig börjande, oändligt i det tillbakagående tilltagande ringhet, fortsätter alltså på andra sidan om det timliga lifsskedet, under påtryckningen af hvars föränderlighet utvecklingen påskyndas, under diametralt motställd rörelse sin fullkomning framåt i evighet, medförande dit de i relativiteten förvärfvade böjelserna och attributerna, alltså äfven minnet. Ty intet häftigt språng finnes i skapelsen och ingenting saknar sin motsvarighet. Likasom eftertillvaron förutsätter föruttillvaron, så måste ock öfvergången *till* den förra ske småningom, lika omärkligt som han skedde *från* den senare. Under det att således *inträdet i* jordelifvet skedde *utan* minne af föruttillvaron (af samma orsak som den mogna åldern saknar minne af den första barndomen, till följd af själsutvecklingens dåvarande låga ståndpunkt, under den potentiella tillvaron än lägre, än mindre i förmåga af minne

emedan detta, likasom allting annat, äfvenledes då var endast potentielt, oförmöget att behålla ett intryck), så sker deremot *utgången ur* jordelifvet, (lika litet i stånd att genast afkläda själen allt det förvärfvade, som denna vid inträdet kunde genast deraf komma i besittning), *med* minne af tillvaron i sinneverlden, likasom med samtliga öfriga af det relativa påtryckta inverkningar. Endast genom fullkomningens fortsättning kunna dessa efterhand åter aflemnas, såväl minne som öfriga qvarstående intryck.

Dessa båda uppfattningar spåras, än den ena och än den andra, i de talrika systemer hvilka företräda emanationsprincipen, ifrån och med brahmaismen och själavandringsläran, gnosticismen, neoplatonismen och dennes efterföljare, ända till den moderna progressions-, urvals- och evolutionsteorien. Men der en sträng rationalism gjort sig gällande, der det icke stannat vid en idealisering af den ursprungliga naturdyrkan eller ock en öfvervägande sentimental uppfattning, synes det förra alternativet i allmänhet hafva rådt framför det senare. Och inom detta alternativ åter har den skiftning i åskådningen bibehållit öfvervigten, som ej tänkt sig att själen såsom afskild kunnat ifrån det öfversinligas verld nedstiga till det sinligas för att genom bindning vid det materiella bilda en individ, alldenstund föreställningen om det absoluta ej medgifver en utveckling som bestode i ett nedstigande till det lägre, men att den själ som innehåller relativiteten är en individualitetens uteslutande tillhörighet, med henne uppkommen genom fortplantningen och bestämd att dela hennes öde, att hennes utströmning ifrån väsendet skett medelbart genom slägten och verldar, icke omedelbart till det individuella från det absoluta, samt att hon i detta senare ej kunnat innefattas såsom ett lif för sig sjelf. Och härmed förklaras då på samma gång individens obetydlighet vid hans uppkomst, hans ytterliga ofullkomlighet oaktadt hans ursprung i det fullkomliga, de lägre arternas och slägtenas låga utvecklingsgrader oaktadt alltings härstamning ifrån samma gudomliga väsende. Ty från detta, ett enda helt och odeladt, utgår ej hvarje varelse omedelbart utan blott medelbart genom större enheter, individerna genom arter och slägten, den efterföljande individen genom den föregående, den ena arten och slägtet genom förut varande. Hvarje lif delgifves af modervarelsen, som sjelf hemtat det ifrån ett högre, och sålunda tillbaka ända till det högsta, hvarur emanaterna medelbart utflöda i oändlig litenhet likasom omedelbart i oändlig omfattning, ej i samma kombineringar af atomer eller tankar som de hvilka ingått, utan i en oupphörligt sig förnyande emanationsdaning, derunder för hvarje återgång det emottagna uppgår i det hela. Den tankegång är ock följdrigtigare, som låter individualiteten dela öde med den bindning af anden vid materien, hvilken dock en gång i tiden egt rum, än den som vid det obetydliga skedet af en mansålder fäster häfstången för en utveckling öfver evigheten, sjelfständig och afskild, och som alltså af jordelifvet gör ett undantag ifrån de lagar hvilka beherska tid och rum, något som i synnerhet måste följa af åsigten om en potentiell eller mindre utvecklad föruttillvaro, såvida man ej skall betaga jordelifvet all betydelse, hvilket åter hos rationalisten blefve liktydigt

med en planlöshet i verldsordningen som han ej erkänner. Och i denna verldsordning, harmonisk och öfverallt bygd på motsvarighet, skönjer han dessutom en sådan emellan den materiella utvecklingen och den andliga, i den ordning han tänkt sig dem, hvardera såsom en kretsgång, inom hvilken på hvarje bindning måste följa en deremot svarande upplösning, och intet skede i fortgången kan lösryckas ifrån de öfriga eller utgöra ett undantag ifrån regeln i progressionen. Han jemför själsalstringen med den kroppsliga. Likasom kroppen, den individualiserade materien, uti och genom denna alltid funnits, härflyter ur denna i sin helhet och dit återgår, så vill han också återföra själen till den stora, alltomfattande verldssjälen, och låta båda på ett motsvarande sätt deltaga i den oändliga kretsgången. Likasom kroppen uppspirat ur en annan varelse och sedermera återgår, ej dit hvarifrån han kommit, men till materien i dennas helhet genom att förvandlas till stoft, hvarur åter, efter en förblandning deri det individualiserade försvunnit i det hela, lemnas ämnen till andra kroppsliga bildningar; så vill han äfven på ett motsvarande sätt härleda själen ifrån den frambringande varelsens själ, för att efter upplösningen öfvergå, hvarken dit hvarifrån hon kommit, ej heller till materien i dennas helhet eftersom hon just derifrån skilde sig, utan till sin egen verld, i ett andligt verldsämne, universell själ, hvarur hon endast genom en blandning, deri det förut afskilda och individuella, för sig sjelft befintliga, uppgår i det hela, af hvilket det blott utgör en ideell del, kan åter uppstå i andra andliga enheter, utstrålade, ej ifrån den uppgångna, men ifrån det hvaruti detta ingår. Uppkommen såsom en mindre del af en större del af det hela, skulle äfven själen, likasom kroppen, båda eviga i sin fortvaro, båda delar af det allt hvaraf intet förfares, endast kunna finna sin återgång i en annan större del af samma helhet, i en förstoring som åstadkommits genom den under tiden fortsatta medelbara emanationen. Och själen, likasom kroppen, evigt beståndande genom delaktigheten i det universella, såsom integrerande del deraf, kan deremot såsom individuell icke bestå annorlunda än genom förnyelsen i en serie af individualiteter, dervid hvarje föregående ersättes af den efterföljande. Vid hvarje öfvergång måste individualiteten lösas för att ånyo bindas i nya band, ej blott i förnyade af en gång lösta. Både den andliga och den kroppsliga individen hade i sin generella gestalt sin upprinnelse i det som saknar början, i sin individuella gestalt i den naturliga födelsen, hvilken är en förlängning, såväl till ande som materie, af ett föregående led. Men genom detta hafva de båda preexisterat, om ock omärkligt, i en litenhet så försvinnande, att redan bortom detta led intet öga skulle förmått skönja dem. Genom litenheten möjliggöres icke blott en utveckling till det högre, större i mån af början ringhet, hvarföre ock de högsta jordiska varelsernas början är jemförelsevis ringast, de lägstas jemförelsevis mest utvecklad, utan äfven varelsens alstring genom en annan af samma slägte, hvarigenom grundlägges solidaritet, äfvenledes nödvändig för utvecklingen. Denna alstring vore otänkbar derest icke ringheten stode i omvändt förhållande till utvecklingen. Både den

andliga och den kroppsliga individen hafva nämligen uppspirat ifrån ett ringa grundämne i moderlifvet. Under uppspirandet utgjordes deras lif af detta, jemte tillflytande andliga ingifvelser och materiell tillförsel, båda genom modervarelsen, som ej blott närer det kroppsliga fröet, utan äfven kämpar en andlig kamp, för att af den själsnäring som hon sjelf hemtar ifrån det högsta väsendet gifva del åt sitt foster. Derigenom hemtar individen både till själ och kropp egenskaper ifrån minsta tanke, minsta handling, hvarje vana hos föräldrarne, grundläggande alltså genom dem sin individualitet, hvars egendomlighet icke blott af dem beror och före deras umgänge ej kunde hafva funnits sådan hon är, utan äfven i jembredd med deras kan under alstringen undergå en fullständig förändring i följd af alla på dem inverkande yttre omständigheter. Sålunda drager individualiteten både sin andliga och sin materiella näring omedelbart ifrån föregående individualiteter, genom dem medelbart ifrån den fortfarande i utströmning verkande universella anden och materien, i deras genom föreningen bundna form, för att sedermera genom återupplösningen återgå till den obundna. Hon är då ej längre densamma. Genom tillströmningen, relativitetens påverkan och fortsättningsförmågan äro både själ och kropp redan så förändrade, så utvecklade, så qvalitativt ökade, att den ursprungliga individualiteten endast genom kontinuiteten kan sägas hafva blifvit bevarad. Och likasom individualiteten efter upplösningen således ej är densamma, kan icke heller den individuella själen, lika litet som den individuella kroppen, finnas före den naturliga födelsen. Denna grundlägger båda genom en öfverflyttning och sammansättning af föräldrarnes andliga och materiella lifsyttringar, en tillblandning som ej kunnat finnas före sin orsak, föräldrarnes umgänge. Själsfröet må sålunda alltid hafva funnits, men ej dess utveckling till en individuell själ hos en sjelfständig varelse. Endast genom en tillfällig förbindelse har denna uppstått. Föruttillvaron bestod således i den dubbla emanationen, dels till föräldrarnes väsende och dels till föregående emanater, likasom fortvaron utgöres af återgången i nya former efter utveckling och förvandling. Och emot invändningen att den preexisterande själen skulle kunna vid och genom födelsen förändra sig genom intrycken af föräldrarnes andliga och materiella förmögenheter utan att derigenom någon ny individualitet uppstode, lika väl som under sjelfva jordelifvets fortgång yttre omständigheter, studier, erfarenheter, uppfostran, vexlande öden samt den materiella ämnesomsättningen kunna till den grad omdana en och samma individ, att han blir i såväl andligt som materielt afseende ej blott oigenkänlig, utan i sjelfva verket en annan varelse, hos hvilken intet af den förra finnes qvar, hvarken till kropp eller själ, fastän individualiteten dock anses för densamma, svarar den följdrigtiga emanatismen att en sådan förändring som den sistnämda, åstadkommen genom tillstötelser i det ofullkomligas verld, genom det relativas brister, den sinliga naturens luckor, det onda, påverkas och åvägabringas dock genom varelsens egen fria vilja, hvilken vid tillgodogörelsen af de utifrån kommande intrycken utgår ifrån en individuell synpunkt, hvartill rigtningen just blifvit nedlagd

vid födelsen och hos hvilken naturen är grundlagd af föräldrarnes ursprungliga natur, ökad genom deras intryck under den embryoniska utvecklingen, fulländad genom den individuella frihetens förmåga af egen fortsättning. Men alldenstund en samverkan af dessa faktorer, hvarigenom först den individuella omdaningen under jordelifvet blir möjlig, deremot icke finnes före den naturliga födelsen, så skulle icke heller en så beskaffad förändring före eller vid födelsen kunnat ega rum med samma individualitets bibehållande. En eventuell föruttillvaro måste alltså antagas hafva innefattat en annan individualitet, under det att den individualitet som genom den naturliga födelsen erhållit sina egenskaper, ärfda från ett föregående led, och som derifrån hemtat sin gifna gestalt, endast derifrån kan datera sin tideräkning. Denna tideräkning kan för öfrigt hos individen ej vara vidsträcktare än hos slägtet, som är en större enhet än han. Hon måste tvärtom vara i förhållande till individens inskränktare sfer mera begränsad. Och då slägtena efterträda hvarandra, komma och gå, utan annan fortvaro än den som består i kontinuiteten, då hvarje slägtes utveckling till det fullkomliga endast består och varar genom förmågan hos det senare slägtet att fortsätta det förras utveckling, så kan individens sträfvan efter ett fullkomligare tillstånd än han finner hos sig sjelf, lika väl antagas vara tillfredsställd genom fullkomningens fortsättning hos den af honom frambringade förnyade individen, hvarvid en aldrig afbruten kontinuitet i individernas utveckling till det högre äfvenledes och på ett motsvarande sätt eger rum. Om senare och fullkomligare slägten uppstått ur tidigare och ofullkomligare, i en aldrig afbruten serie, der länkar kunnat försvinna men icke uteblifva; om de tidigare slägtena uppstått ur lifsformer af lägre ordning, ända till de enklaste till hvilka forskningen skulle kunna gå tillbaka, hvarföre icke på samma sätt med individen? Och om någon finner för menniskans värdighet nedsättande att ej räkna högre eget ursprung än embryot hos en annan varelse, för mensklighetens att ej räkna högre härstamning än ifrån en lägre djurart, så svaras dertill med frågan hvilket som är högre, en föregående individ eller alls intet, ett lägre slägte eller alls intet. Antingen med Cartesius antages att varelsen tillkommit i följd af en skapelse af egen magtfullkomlighet, hvilken följdrigtigt borde anses hafva danat henne af det innehållslösa genom en yttre handling, med neoplatonismen i följd af ett utflöde, eller med naturalisterna genom utvecklingen ifrån en föregående varelse, så är och förblir emellertid sjelfva skapelsen i hvarje fall den alstrande kraften, och hon förnekas ej mera genom det ena antagandet än genom det andra. Skilnaden består endast i föremålets fiktion såsom oförklarligt och ursprungligt alster samt (under förutsättning af följdrigtighet) handlingens begränsning till tid och rum i ena fallet, hennes utsträckning öfver alla tidsbestämningar i de båda andra. Enligt emanationen och evolutionen är icke blott skapelsen ständig och identisk med uppehållelsen, hon är äfven enhetlig i sin mångfald, ej nedlagd i den enstaka händelsen. Den emanerande kraften alstrar tingen i oändlighet genom sig sjelf och genom hvarandra samt uppehåller dem genom tillflytelserna. Tingen såsom enstaka

kunna alltså endast så tillvida sägas uppkomma, att formförändringen till följd af sin omätliga omfattning inför den begränsade blicken företer bilden af ett nytt alster i hvarje särskildt fall, en villa som skulle försvinna derest utvecklingen kunde skönjas i hvarje minsta steg. Skiljaktigheten i skapelsens uppfattning uti de särskilda fallen rör blott sättet. Om den ene finner för sinnet mer upplyftande att hafva framgått ur intet genom en yttre handling, så finner en annan mera tillfredsställande för förnuftet att den gudomliga verldslagen förblir orubbad, till följe hvaraf intet kommer af intet inom den natur menniskan tillhör och af hvilken hon endast utgör en försvinnande del, alltför liten för att utgöra ett undantag, hvaraf för öfrigt inom naturen inga finnas. Det ideella behofvet blir af den senare uppfattningen snarare tillfredsställdt, genom tanken på den högre fullkomning individen når genom sin förnyelse i kommande individer, likasom vårt slägte, högre än de slägten ur hvilka det uppstått, fortsätter deras utveckling i rigtning uppåt. Den ena progressionen såväl som den andra fortgår i oändlighet. Och denna uppfattning finner det lika litet nedsättande för närvarande individ och slägte att hafva uppstått ur föregående, mindre framskridna, som hon skulle önska att efterkommande funne nedsättande sin härstamning ifrån de nuvarande. Hon finner på samma gång för sinnet tilltalande och för tanken tillfredsställande en fullkomning i oändlighet genom individers och slägtens lopp, genom tidrymder och verldar, allt i kraft af en naturlig progression, en slägtevolution, en naturutveckling till hvilken den närvarande individen och det närvarande slägtet sjelfva bidraga.

Leibnitz, som för sin optimistiska förklaring af det onda nödgats anlita emanationens princip af generiska utvecklingsserier ur det absoluta, ansluter sig i följe deraf äfven i andra, dermed sammanhängande frågor till emanatismen. Lärans nu anförda, sammanfattade punkter rörande individualitetens kontinuitet, det personliga väsendets föruttillvaro och fortvaro å ömse sidor om henne, äfvensom den ständiga, oafbrutna skapelsen, hvilken aldrig börjar eller upphör, intet nytt alstrar men intet tillintetgör, finnas hos honom uttryckta i satser som förlika den naturalistiska evolutionen med den idealistiska samt på ett omfattande, vidsträckt sätt förmedla och sammansmälta de särskilda tidernas och lärornas emanationsprinciper. Om lifvet är i allt, säger han, så finnes hvarken skapelse eller tillintetgörelse. Ett alster *ex nihilo* är lika naturvidrigt som en återgång till intenhet. Den som danat varelserna har hvarken hemtat dem ur tomheten eller afsett dem för någon sådan. Alla strömma de till det oändliga väsendet och ega oändlig bestämmelse. De förgås icke, men de äro stadda i en evig omvandling. Upplösningen innebär ingen fullständig skilsmessa, blott en ny rigtning i utvecklingen, hvilken alltjemt är underkastad kontinuitetens lag, som fordrar förbindande länkar genom hela kedjan af lifsformer. Den lösgjorda själen kan ej i ett nu vara någonting helt annat och likväl sig sjelf. Hon medtager sina intryck, hvilka blott småningom utplånas. Döden är blott skenbar, på samma gång en födelse. Och födelsen sjelf är på samma

gång en död, hvarigenom den spermatiska varelsen, i och genom hvilken menniskan redan fans och lefde före sin tillkomst till verlden, lemnar sin förra individualitet för att genom medvetandet öfvergå i ett nytt slags lif. Att ingen eger minne af det förutgångna lifvet, är en följd af dettas dunkla medvetande, alltför svagt för att inprägla några varaktiga intryck. Men minnet är ingen fullständig mätare för existensen, eftersom en del af denna äfven under jordelifvet saknar det. Dess intryck måste för öfrigt samtliga en gång försvinna likasom de en gång uppkommit. Hvad som bildar tillvarons kontinuitet, det är utvecklingsstadiernas oafbrutna sammanlänkning, en rastlös fullkomning, under hvilken individualiteterna aflösa hvarandra. Hvarje varelse uttrycker och bär inom sig hela universum, af hvars tillflytelser hon uppstått och lefver, äfvensom väsendet, som lefver i henne. Oförstörbara i sin egenskap af substanser, äro varelserna eviga i sin egenskap af väsenden. Deras bestämmelse är i den eviga kretsgången, den oupphörliga upplösningen och förvandlingen, hvari skapelsen består.

Individualiteten, sammanfattningen af de kännetecknande attributerna hos en tillfällig förbindning af ande och materie i själ och kropp, hvilka båda utgöra förlängningar af föregående individers, hvilkas egenskaper äro en förnyelse af deras egenskaper jemte tillsats af fortsättningsförmågan, och hvilkas förening slutligen är en blandning af dem, skulle således icke söka sin fortvaro i en utsträckning utöfver det timligas gränser vare sig af denna förening, hvilken för alltid upplöses genom förvandlingen, ej heller af någondera utaf hennes båda elementer, lika nödvändiga för den individualitet i hvilken de ingått. Fortvaron hos denna skulle endast utgöras af kontinuiteten, hvilken, efter att under föreningen hafva vidmagthållits genom individens egenskap af samlingsplats för den andliga och materiella tillförsel som uppehöll ämnesomsättningen i såväl själens som kroppens lif, efter upplösningen och hvarderas spridning åt sitt eget håll skulle bestå dels i deras fortsättning inom nya lifsformer, nya sammanfattningar af det spridda, dels i det fortplantade slägtet. Och samma kontinuitet som sålunda bevarar det individuellas beståndsdelar men upplöser individualiteten, likasom hon under denna senares bestånd, oaktadt individens fullständiga omdaning vid en jemförelse mellan hans uppkomst och hans upplösning, dock hade bibehållit hans eget jag, leder äfven *slägtena* genom utvecklingsskedenas vexlingar, samt förlänar dem individualisering, oaktadt de ombildningar som kunna göra början och slut så skiljaktiga att identiteten eljest icke skulle kunna igenkännas. Såväl individens som slägtets progression fortgår sålunda i en oändlig mångfald, der vexlingarnes oafbrutenhet förhindrar ombildningens märkbarhet, kontinuiteten identitetens afbrott, en progression hvars ständighet utgör skapelsens bestånd, och hvars rörelser bilda den sinliga verldens kännetecken till åtskilnad ifrån den osinliga. Kedjan är lika oafbruten inom alla enheter: individernas, slägtenas, verldarnes. Likasom dessa sista bildas genom kondensering och en gång efter omärkbar men ständig omdaning upplösas för att återfinnas i nya kondenseringar, ej blott förnyade af redan lösta; likasom

slägtena uppstå ur hvarandra med så talrika och ifrån hvarandra oskiljbara mellanlänkar att olikheten endast återfinnes vid en jemförelse mellan de mest åtskilda, för att åter lika omärkligt öfvergå i andra utan att afbryta kedjan, på samma sätt aflösa individerna hvarandra så tätt, att endast vid en jemförelse mellan de i tiden mest åtskilda, om en sådan jemförelse vore möjlig, den olikhet dem emellan skulle uppdagas, hvarigenom de ej vidare kunde anses tillhöra samma slägte utan åtskilda, den ene ett högre, den andre ett lägre. Men i denna oafbrutna följd ligger äfven omöjligheten att skilja individernas, arternas och slägtenas andliga bestämmelse, likasom deras materiella, genom andra regler än dem som angå graden och beskaffenheten; ty om sjelfva grunderna för deras uppkomst eller rigtningarne i deras fortvaro vore sinsemellan skiljaktiga, hvar finna gränsen der principen för den enas tillämpning skulle sluta och den andras börja? Finnas emellan artens högsta och lägsta individ så täta förbindningar, att emellan de till hvarandra närmast gränsande ingen skilnad kan af menskligt öga skönjas, likasom emellan slägtets högsta och lägsta art, verldens högsta och lägsta slägte, och finnas dessutom lika tätt förbindande länkar emellan de gränser en godtycklig indelning uppdragit emellan arter och slägten, så måste hvarje icke förutfattad mening åt den lägsta varelse, vare hon organisk eller oorganisk, medgifva en emot den högstas svarande bestämmelse, dervid skilnaden endast består i graden och beskaffenheten. Har menniskan en odödlig själ, så kan en sådan, såsom ock den brahminska emanatismen måst i följd af sin läras princip antaga, hvarken frånkännas djuret, växten eller stenen. Kraften hos de lägre varelserna är för dem hvad anden är hos de högre, och skilnaden är blott en skilnad i utvecklingsgrad. Men hvarje grad är så närbelägen sin närmaste, att gränsens uppdragande skulle blifva godtycklig. Emellan alla, äfven de mest olika, finnas öfvergångsbildningar om hvilka ej skulle kunna sägas till hvilkendera ordningen de borde hänföras, äfven i händelse af en utveckling efter grunder som vore fullkomligt skilda, genom en skiljaktighet som sträckte sig öfver alla tider. Såvida öfverallt de förlorade länkarne återfunnes, skulle dock kedjan som sammanhåller alla varelser och visar deras inbördes gemenskap, befinnas så oafbruten, att opartiskheten och följdrigtigheten måste förlägga dem under en och samma princip för daningen och utvecklingen. Det hela lyder en och samma skapande verldslag, den som vid den sinliga varelsen förbinder ett osinligt varande, åt det förgängliga bereder ett oförgängligt, hos materien vidmagthåller en ande, evig hos den ena varelsen såväl som hos den andra, hos den lägre som hos den högre, ehuru i olika grad, i oräkneligt skiftande stadier, de högsta ännu ofattliga, de lägsta alltför obetydliga för att af ett högre uppfattningssätt i ett visst stadium ens kunna fattas.

Den kretsgång som bildar verldsformen, och hvars evolution består i en motsatsernas analogi, beskrifver alltså en tvåfaldig rörelse, den ena integral och den andra differential, den ena genom en progression af ämnenas bindningar, den andra af formernas. Hos den förra rörelsen försiggår evolutionen genom innehållets

förvandling under förbindningarnes ständiga förnyelse, hos den senare genom formens utveckling inom det bundna. Båda underhållas i och genom emanationen, hvars tillflytelser i ena fallet verka vexelvis genom utflöde och absorbering vid ämnenas omgestaltning, i det andra genom tillströmning och återströmning vid lifsformernas skiftning. Genom den ena rörelsen uppgår individualiteten i förbindningarne, i det att vid bandets ingående och upplösning hvartdera elementet, det andliga och det materiella, ingår eller återgår, och individen, blandad i det hela, endast återuppstår i nya förbindningar, utgångna ur samma hela. Genom den andra öfverflyttas individen inom det bundna och hans fortvaro består endast i kontinuitet, i det att individ framgår ur individ, likasom art ur art, slägte ur slägte, verldar ur hvarandras ämnen.

Endast sättet och rigtningen bilda progressionernas motsats. Ty andens och materiens samverkan ingår i båda. Men under det att anden *faller* genom förbindningen till själ och stiger genom upplösningen för att slutligen uppgå i det fullkomliga och obundna, hvarifrån han öfvergår i nya band endast genom en emanation ur enheten, i hvilkens sköte han gjutit sin individualitet efter att hafva stigit till den högsta höjden, *stiger* deremot materien under det bundnas inflytelser och förfaller vid bandets lösning, tills förvandlingen bringat ämnet i beröring med nya krafter, hvarigenom det kan ånyo bindas och öfvergå till en utvecklingsförmåga i annan substans i stället för att än vidare förfalla.

Det är detta sammanhang i verldsordningen, förbindningen hos allt lefvande, detta innerliga samband emellan allt befintligt, den ömsesidiga solidariteten emellan alla väsenden, deras beroende af hvarandra, som alltid bildar innersta kärnan hos all emanation, ifrån och med den indiska brahmaismen och den persiska mazdeismen till och med en nyare tids idealistiska panteism och naturalism, den emanatism äfven inbegripen som kring vår tideräknings början kämpade mot den mosaiska skapelseläran. Alla dessa former af tron på andens enhet hafva utgått ifrån den indiska mysticismen men rättat sig derhän att slutligen intet mystiskt deri återstått. Deras ursprung är dock omisskänligt. "Brahma är allt", heter det i Vedas, "ifrån honom utflöda varelserna såsom eldgnistor och "hans själ återfinnes i grässtrået. Hvad du vidrör, vidrör det "med aktning, ty du stöter öfverallt på Brahma."

Att häri ligger en djupt sedlig princip, kan ej förnekas. Det är samma princip som uttalas i den gnostiska läran om alltings utflöde ur en och samma urgrund, som i vårt tidehvarf enligt Schelling låter andens och naturens verldar hos det absoluta förlora sina motsatser och skiljolinier för att utgjutas i en gemensam identitet, som enligt Hegel söker all tillvaro i den enhet som blifver genom varats förbindning med icke-varat, som enligt Fichte förlägger lifvets uppgift i befrielsen ifrån mångfaldens skiftningar för att i enheten återfinna det orubbliga och gemensamma, delaktigheten i urtypen. Den moraliska känslans odling genom tanken på allas solidaritet kan ej frånkännas denna teori, lika litet som det kan förnekas att hvarje lära som varit med denna princip förknippad, utmärkt sig genom ett ädelt begrepp om det andliga

lifvets värde och gudomliga ursprung, en helig vördnad för skapelsen, aktning för hvarje skapad varelse och hennes bestämmelse, hos alla densamma, derföre ej ens hos den lägsta att ringakta, en bestämmelse som i allmänhet blifvit uppfattad såsom en återgång till upprinnelsen. Och sjelfva åsigten om denna återgång, väl ej allestädes tydligt uttalad, men dock underförstådd och i allmänhet framgående ur en följdrigtig uppfattning af emanationen, innehåller en för det naturliga rättsbegreppet gynsam tanke, ej blott genom det absolutas erkännande såsom utgångspunkt och slutpunkt, rigtning och mål, utan äfven genom åsigten om det relativa tillståndets delaktighet deraf i mån af ett qvarhållande vid den gudomliga urbilden och den ursprungliga renheten, det ondas och olyckligas öfverhand endast i mån af denna bilds vanställande och ett aflägsnande ifrån urgrunden. Endast der emanatismen drifvits till sin ytterlighet, der emanaternas förblandning med urflödet ansetts omfatta alla tillstånd och alla former, ej blott det absoluta utan äfven det relativa; der detta senares förbindelse med det förra äfven inom sinneverlden och under det relativas egen utvecklingsperiod ej medgifvits någon begränsning; der således slägtet och individen endast ansetts för viljelösa yttringar, utan egen sjelfbestämning, af det enda varat, såsom hos den rena panteismen, hvilken ej blott förblandar det öfvertimliga och det timliga utan inom det senare äfven materie och ande, hvilken icke erkänner mer än en enda odelbar substans, sträckande sig öfver tid och evighet, öfver sinligt och osinligt, — endast der förnekas naturrätten och den sedliga känslan inskränkes till vördnaden för nödvändigheten. Men i lärans öfriga skiftningar, ej blott hos brahmaismens föryngringar, mazdeismen och buddhaismen, gnosticismen och alexandrinska skolan, men äfven hos den moderna, absoluta idealism som upptagit emanationens princip, måste en följdrigtig uppfattning anse att absorberingen i enheten endast råder på ömse sidor om sinneverlden inom sitt eget område, under det att *inom* sinneverlden deremot individen är sjelfständig och bär sitt eget ansvar, samt bortom denna verld hans bestämmelse, på samma gång målet för hans tillvaro, hans högsta goda, blott kan uppnås genom en återgång som betingas deraf att han under relativiteten i möjligaste mån fasthållit vid den gudomliga likheten. Ty återgången, uppgåendet efter upplösningen i det Enda, kan enligt den för dessa läror i allmänhet gemensamma åsigten blott ske genom luttring ifrån det onda, genom "att "vända ansigtet tillbaka åt ljusets håll, hvarifrån det kommit", genom afklädandet åter af de ofullkomligheter som lifvet i det relativa inympat och som stå i vägen för identifieringen, en luttring och en dragning som endast ske under själens naturliga kamp med sig sjelf, under andliga slitningar, långvarigare och våldsammare i förhållande till det afstånd ifrån ursprunget och bestämmelsen, den vanställelse af den gudomliga urbilden, som det onda åstadkommit, alltså under smärta.

Ty intet är smärtsammare än att frångå sin natur. Visserligen saknas begreppet om rättsmedlens evighet, ett begrepp som är så oförenligt med emanationens princip, att icke ens de af

kyrkofädren (Origines, Gregorius af Nyssa med flera) hvilka hyllat denna princip, gillat det. Ty det onda, som ansågs vara uppkommet genom aflägsnandet ifrån urgrunden, måste anses vika vid återgången. Kränkningarne af den absoluta lagen, hvilka voro följder af bandet vid det relativa, måste med detta bands upplösning antagas upphöra. Hvad som ej sjelft är evigt kan ej ega eviga följder. Dessa eviga följder skulle för öfrigt innebära eller förutsätta en evig ond princip; och antagandet af en sådan innebure åter dualismen. Men till och med i den emanationslära der en dualism råder och hos hvilken det ondas välde blifvit framställdt mest fruktansvärdt, i mazdeismen, går det slutligen under. Ahriman slutar med att krossas. Det erkännes sålunda att det onda, uppståndet genom utflödets aflägsnande från urgrunden, förgår genom dess återgång; att fullkomligheten ej kan tänkas utan allmagt, att allmagten i sig innebär segern öfver hvarje annan magt, samt att hon ej ens kan tänkas vid sidan af en motsatt allmagt. Men allsmägtigt vore det onda om det ej låge under i striden emot den allsmägtige, likaså om det vore evigt, alldenstund dess evighet skulle innebära ett fullkomligt attribut, otänkbart utan allmagten och utan de öfriga fullkomligheterna. Men egde det onda dem alla, så skulle det sammanfalla med den magt som det skulle bekämpa, med fullkomligheten sjelf, dess egen motsats. Och hos det fullkomliga måste slutligen allmagten absorbera hvarje emanat, afklädt det ondas anledningar, hvilka endast voro befintliga i relativiteten. Väl ej med ens; ty skapelsen känner hvarken luckor eller skarpa gränser, och om möjligen i sinneverlden en tillstötande orsak kan frambringa en omkastning i det yttre, blifva deremot rubbningarne mindre ju närmare lifvet nalkas det absoluta. Anden i ögonblicket efter upplösningen har ej ändrat den natur han egde ögonblicket derförut. Endast rigtningen är redan i och genom sjelfva bandets lösning förändrad och går ej mera tillbaka. Mogna kan själen deremot blott småningom, under inverkan af dragningen emot det högsta. Men sjelfva denna dragning, hvilken omfattar hela varelsens väsende, alltså äfven hennes vilja, kan ej gå i någon annan rigtning, och hon utesluter all annan ifrån och med det ögonblick som det relativa blifvit afklädt. Då verkar blott en enda kraft, den absoluta, absolut oöfvervinnerlig. Sedan de blandade böjelser bortfallit som egde förmåga att, genom det osinliga elementets samband med det sinliga, från den eviga lagens efterföljd draga ej blott det senare men derjemte äfven det förra, kan detta, öfverlemnadt åt sig sjelft, ej längre motstå den enda dragningskraft som deretter återstår. Det kan ej tillblanda mera relativt än det medtagit. Och om under pågående af den då inledda kampen, som uppstår genom det relativas motstånd emot dragningen till det absoluta, den ofullkomliga viljan är svagare än den fullkomliga, så måste den förra ligga under i striden. Det motstånd som det qvarblifna onda sätter emot det godas attraktion, måste brytas; och denna strid, detta motstånd är innehållet af allt öfvertimligt straff. Det är disharmonien emellan det onda som arbetar emot sin förqväfning och det goda som qväfver. Det är således ett ondt som varelsen ålägger sig sjelf; och öfver-

gångstillståndet efter upplösningen, identiskt med fullkomningen, är alltså ett tillstånd af lidande eller befrielse derifrån, i troget förhållande till det lif varelsen lefvat, en frukt af den natur hon hos sig närt och fostrat, en rättsbekräftelse i naturligaste mening.

Om således panteismen, den ursprungliga, kan träffas af anklagelsen att döda den naturliga rättskänslan, ej blott genom sin fatalistiska princip, utan äfven genom att utesluta antagandet af en öfvertimlig rättvisa, omöjlig der domaren och den dömde äro ett, så är deremot förhållandet ej detsamma med den emanatism som ej anslutit sig till panteismen. Tvärtom innebär han eller bör följdrigtigt leda till föreställningen att ett utom all godtycklighet stående, af sjelfva varelsens inre sinnesbeskaffenhet föranledt lidande blir en följd af hennes aflägsnande från sitt ursprung, ett lidande som blir större eller mindre i noggrann mån af det andliga afståndet emellan den individuella varelsen och den Enhet till hvilken hon nödvändigt måste tillbaka, och dit hon endast kommer genom en omdaningsprocess som är desto våldsammare och smärtsammare ju grundligare densamme är af nöden. Och nödvändig är han dock för vinnandet af det högsta målet, enligt all emanationslära bestående i förintelsen, den individuella viljans utplåning i den gudomliga, känslan af det egna jagets försvinnande i det absoluta. Ty den högsta sällheten består i kärlek, den starkaste kärleken i uppoffring, det största offret i sjelfförnekelse, den fullständigaste sjelfförnekelsen i förintelse. Också återfinnes idén om offrets saliggörande verkan, i sjelfva verket grundad på medvetandet om kärleken såsom sällhetens innehåll, uppoffringen såsom kärlekens, hos de läror som genomträngts af det emanatistiska identifieringsbegreppet, vare sig detta erhållit en systematisk formulering eller icke. Afgudaoffren, sjelfplågeriet, späkningen hos asketen, hvad äro de annat än olika uttryck, må vara missrigtade eller förfalskade, af denna idé, djupt inrotad i det instinktartade begreppet om den lägre njutningens försakelse såsom vilkor för den högres ernående, den högsta timligas för vinnandet af den öfvertimliga? Hos emanatismen består offret i personlighetens förintelse, det enda fullständiga, det enda möjliga alstret af en kärlek som är fullkomlig och absolut. Denna förintelse, liktydig med en identifiering med det eftersträfvade, blir på samma gång ett offer åt den egna sällheten; hon blir tillika det högsta möjliga måttet af kärleksnjutning, hvilken ej kan tänkas högre än i den obegränsade delaktigheten, till följe hvaraf ingen skilnad vidare finnes emellan subjektet och det älskade föremålet. Der detta utgöres af det absoluta, det högsta föremål som kan eftersträfvas, följaktligen ock det som är i stånd att genom delaktigheten skänka den högsta sällheten, kan kärleken dertill ej heller bringa ett offer i hvilket något fattas. Vore offret begränsadt, så vore det ock resultatet af något begränsadt, och föremålet kunde ej vara det obegränsade. Der åter den kärlek som bringar det är absolut, måste han vara absolut i alla afseenden, ej blott med hänsyn till fortvaro utan äfven till omfattning. Han måste bringa allt hvad han har för att kunna vara oinskränkt och för att kunna bringas i ett harmoniskt förhållande till föremålet, en

harmoni hvarförutan sjelfva kärleken vore otillfredsställd, hans alster, sällheten, ofullständig. Och huru skulle offret kunna vara mindre i det öfvertimliga, då inom det timliga exempel företes på uppoffringar af hela den timliga individuella tillvaron, således af allt som inom *denna* sfer kan gifvas och som således inom den absoluta skulle motsvaras af den öfvertimliga individuella tillvaron? Kärleken till fosterlandet, näst den till hela människoslägtet den ädlaste, renaste, minst sinliga som jordelifvet kan uppvisa, emedan nationen näst mensklighetens är den högsta enheten inom sinneverlden, den som står det öfversinliga närmast, bringar redan sådana offer, frivilligt, utan tvång och utan annan förklaring än uppoffringens egen oemotståndliga tjusningskraft; och huru ofta skulle han ej öka offrets storlek om han egde något derutöfver till sitt förfogande? Menniskokärleken, den högsta och renaste af all kärlek, emedan mensklighetens är det högsta föremålet inom sinneverlden, bringar sådana offer med än större entusiasm. Hvilken vore eljest driffjedern som föranledde vetenskapsmannen att för en upptäckt som kan gagna hela slägtet, försmäkta i Libyens sandöknar eller förfrysa bland nordpolens isar, läkaren att under en farsot dagligen äfventyra sitt lif, barmhertighetssystern, fältsjukvårdaren, missionären att försaka lifvets goda för att i eländets sköte trotsa tusen dödar? Skulle väl då den lösgjorda anden gifva jemförelsevis mindre än den vid jordelifvet bundna, mindre än hvad han egde? Skulle det öfvertimliga offret proportionsvis understiga det timliga? Skulle det eviga företaga en delning, köpslå om sitt öfverlemnande åt det eviga sjelft, således om sin egen bestämmelse, när redan det förgängliga höjt sig öfver en sådan delning? Skulle det öfversinliga vara lägre än det sinliga? Måste ej den kärlek som i sin ofullkomlighet var individuell och i sin större fullkomning blef universell, slutligen i sin fullkomlighet blifva absolut? Och då föremålet, som i det lägsta tillståndet var individuelt och i ett högre universelt, blir absolut i det högsta; då det blir det högsta tänkbara, det mest sällhetsbringande, skulle det för denna sällhets emottagande erforderliga offerutbytet kunna utesluta någonting alls af hela varelsen? Måste det icke omfatta både form och innehåll, efter att i ett närmast lägre tillstånd redan hafva kunnat omfatta formen i dennes helhet, innehållet till stor del? Och om dervid invändes att uppoffringen i sinneverlden eger sin grund i föremålets behof deraf, alltså i den relativa naturens egen beskaffenhet, så erinrar å andra sidan den progressionslära som företrädes af Heraklit, Fichte och Hegel, att en motsvarande grund äfven återfinnes i det absoluta, hvilket i sjelfva verket ej heller kan undvara individualitetens offer. Ty allt som ifrån tingens urkälla emanerat måste dit återgå, det absoluta kan för sin tillvaro ej sakna sina egna yttringar, idén kan ej undvara fenomenerna. Varat kan endast finnas genom varelserna. Om något särskildt slag af varelse härifrån utgjorde undantag, om följaktligen verldslagen öfverträddes af sin egen stiftare, huru skulle det absoluta vara det allt omfattande? Huru skulle det kunna i sig innehålla allting, vara alltings fulländning, kunna fylla hvarje lucka i verldsordningen? Om uppoffringen i det

relativa i viss mån kan underlåtas, så kan deremot ingen spjerna mot den allsmägtige. Han tager varelsen, förr eller senare, och denna gifver sig förr eller senare med en salig känsla. Lika oemotståndlig som magten är å ena sidan, är den hänförande drifkraften å den andra. Ty alla sluta med att af egen vilja sträfva i rigtning emot det högsta till följd af naturlagen, oemotståndlig och ofelbar, som drager hvarje emanat tillbaka till den enda ändgiltiga bestämmelsen. Alla åtrå det högsta goda, alla nalkas det mer och mer i det absoluta. Men ett ständigt ökande måste utmynna i det som ej vidare kan ökas, och detta kan ej tänkas utom det som i sig sjelft innehåller allt. Endast genom utgjutningen deri fullbordas det eviga offret, endast genom att låta sig förtäras blir en kärlek absolut. Endast genom det emanerades fullständiga uppgående i sin källa, hos hvilken den enda fullkomligheten och således äfven den enda obegränsade sällheten kan finnas, blir det delaktigt af denna, en delaktighet som icke utesluter sjelfmedvetandet, men som gör det till ett och odelbart med det hela hvars del det är, som på samma gång är varelsens bestämmelse och hennes högsta goda, hvartdera i följd af det andra, varelsens mest eftersträfvansvärda mål, det enda som är värdt att utgöra lifvets uppgift, men som ej blir fullständigt, säger Fichte, så länge ännu något finnes qvar af individualiteten. Ty individualiteten är intet annat än sammanfattningen af de kännetecken hvarigenom en skiljes ifrån flere af samma slägte, i hvars förlängningsled han genom andens och materiens tillfälliga bindning uppkommit. Och individualitetens egenskaper, utan hvilka denna icke skulle kunna bibehålla sin afskildhet, kunna endast bestå genom begränsningar och inskränkningar i det fullkomliga hvarifrån hon blifvit afskild, endast genom ofullkomligheter existera. Ty det fullkomliga är blott ett, kan blott finnas i en enhet, under det att mångfalden, skiftningen, hvarigenom individen såväl som slägtet och arten finnes för sig sjelf och såsom sjelfständig, egendomligheten som skiljer den ene från den andre, följaktligen måste söka sin tillvaro i det ofullkomliga och innefatta desto mer ofullkomlighet ju mer utpräglad individualiteten är, alltså inom sitt eget sköte bära anledningen till bristfälligheterna, vexlingarne, olyckan. I dessa skröpligheter ligger priset för afskildheten. Om således barnavarelsen lemnar ett med afseende å enhet och fullkomlighet högre tillstånd för ett lägre, ett utbyte som dock endast sker medelbart genom slägtet, arten och universum, för att återgå efter en mödosam omväg, så är detta vilkoret för allt lif utom det enda absoluta, emedan intet relativt lif kan tänkas utan rörelse, ingen rörelse utan verksamhet och utveckling, ingen utveckling utan i en mångfald och ifrån ett lägre, ofullkomligare lif till ett högre, fullkomligare. Mångfalden kan ej finnas i det fullkomliga, hvilket är ett enda och likformigt, likasom likformigheten å sin sida utesluter ofullkomligheten. Det är således i denna, i den ständiga, af hindren uppfylda vexelverkan emellan anden och materien, som förberedelsen måste ske för en fullkomning; som individen, den genom deras förbindning tillkomna enheten, till skilnad ifrån andra af samma slag, bestående i och genom det bristfälliga, skall kunna fullkomna

sig för den högsta bestämmelsen, i hvilken inträdet endast *då* kan af honom vinnas när bandet som hållit anden vid det relativa, ofullkomliga och bristfälliga åter löses, och dess båda elementer, hvartdera evigt och oförstörbart, genom förvandlingen identifieras i hvar sin enhet, i det de återgå till sina egna områden för att söka återuppståndelsen i nya band, endast att finna genom det obundna. Det som förut var fullkomligt återfinner då i det fullkomliga sin bestämmelse och sin lycka, en lycka som blir lika stor som hon varit före individualitetens bindning. Endast i enheten vinner det befrielse från de brister som innehöllos i afskildheten; endast i sjelfviskhetens fullständiga utplåning och jagets uppoffring ernås den oblandade njutning, som är en och odelbar, oskiljaktig ifrån det fullkomliga, ej möjlig hos det som genom en individuell egenskap, det vill säga en begränsning, en brist, skiljer sig ifrån detta, i oförminskad fullhet endast åtkomlig hos det enda, det rena, det ifrån all relativitet fria, det enhetliga hvaraf ej mer än ett kan tänkas, och till hvilket den oändliga mångfalden af emanater oemotståndligt återströmma för att dela det helas och hvarandras sällhet i en alla timliga skiljegränser utjemnande samfällighet. Någon annan sällhet gillas icke af emanatismen. Hvarken den som bestode i en evig förlängning af ett lif likt det jordiska, vid hvilket ju redan en enda till sitt naturliga slut tillryggalagd menniskoålder bringar en leda och en trötthet som ej mera skulle kunna vika utan förändring af individualitet. Ej heller en absolut hvila med individualitetens bibehållande, en hvila som blefve liktydig med det outhärdligaste lidande; ty endast utan individualitetens bibehållande blefve hvilan liktydig med det slags eviga, hvaraf det religiösa behofvet gifvit sig ett uttryck i all kult och som blott i det begränsades utjemning i det obegränsade är möjlig, alldenstund individualitetens alla egenskaper innebära aktivitet, föränderlighet och utvecklingsbehof, endast genom rörelsen i begränsningarne möjliga att fylla. Ej ens slutligen ett nytt individuelt lif, hvartill inom det sinligas sfer ej funnes något motstycke, och hvars verksamhet skulle bestå i en utveckling som bibehölle afskildheten. Ty *dels* vore, såsom inom hegelska skolan erinras, en sådan ej möjlig med samma individuella egenskaper, ej tänkbar hos en natur der inga skarpa gränser finnas utan all progression bildar fortsättningen af en föregående, ej lycklig emedan hon endast genom naturens våldsamma omdaning kunde ega rum; *dels* kunde en utveckling i evighet icke ega rum utan fullkomning, ej någon fullkomning utom i och genom uppgåendet i det fullkomliga, eftersom det fullkomliga blott är ett och det mångfaldiga alltså antingen måste förblifva ofullkomligt eller ock försvinna, dervid också individualiteten försvunne, sammanfattningen af de kännetecken som särskilde den ene från öfriga af samma slag, och som endast hemtades ifrån mångfalden, det vill säga begränsningarne, ofullkomligheterna. "Individens krafter och begåfningar äro änd-"liga och begränsade", säger Strauss, "och det är just dessa gränser "som utgöra individualiteten." "Individerna äro blott förgängliga "och vexlande former." Motsatsen skulle leda till den enhet som uteslöte allt utom sig sjelf och som blott vore en enda, i hvilken

alltså ingen individualitet vore tänkbar. Äfven om en annorlunda beskaffad fullkomning vore möjlig, än den som bestode i det mångfaldigas förening, kunde hon dock ej genomgås utan en annorlunda beskaffad individualitet, (eftersom den förut befintliga endast bestod i begränsningarne), eller ock under vilkor af dennas eviga lidande, eftersom hennes sällhet ej skulle kunna tillgodogöras en ifrån hennes egen skiljaktig natur. Och om sålunda, efter lösningen af det band som ensamt var i stånd att vid lyckan fästa individualitetens attributer, sällheten ej mera kan tänkas med deras bibehållande, utan tvärtom blir fullare i mån af den fullständiga befrielsen derifrån, så kan begreppet om detta slags tillstånd i intet fall ens för den mest jordiska känsla vara svårare att antaga, än begreppet om det tillstånd som föregått individens uppkomst, alldenstund detta senare såväl som det förra utesluter individualiteten. Men hvarföre hålla då de flesta fast vid denna? Hvarföre finner just denna punkt i emanatismen minst af alla insteg i känslan, den outredda, som ej ställer sig under förnuftets dom? Hvarföre föredrager mängden begreppet af en afskild fortvaro, om än så ofullkomlig, om ock otänkbar såväl med som utan individualitetens begränsningar, om ock ej lycklig jemte dessa, framför begreppet af en fullkomlighet i identiteten? Hvarföre lockar dem i allmänhet så litet tanken på en utplåning i det enda, hos hvilket lyckan dock vore fullständig? Hvarföre föredraga de den ofullständiga, blott hon njutes i det afskilda? Hvarföre anse de lyckligare att bilda ett ofullkomligt helt än en del af det fullkomliga? Hvarföre anses deras individuella personlighet, — uppståndеn i tillfälligheten genom sjelfva begränsningarne utan hvilka hon ej skulle kunna existera, i lika mån underkastad olyckan och lyckan, och inom hvilken glädjen i stort sedt uppväges af smärtan, alstrad af de ojemnheter som frambringas af en skärande vexelverkan emellan anden och materien, — hvarföre anses hon så vigtig att hon ej ens skulle kunna ersättas af delaktigheten i det gudomliga? Är den obegränsade sällheten ej värd individualiteten? Och då lifvet utgöres af anden och materien, men deras förening medförer relativiteten, deras åtskiljande det absoluta lifvet, i hvilket hvardera finner sin fullkomlighet, materien såsom elementärt urämne, anden såsom en del af idealet, hvari består den förra formens företräde? Är afskildheten i allmänhet förmånligare än samfälligheten? Vore vattendroppen lyckligare om han kunde undgå att utrinna i verldshafvet, gnistan om hon kunde skilja sig ifrån lågan, atomen om han lösgjordes ifrån universum? Och då individens afskildhet i förhållande till enheten underkastas större ofullkomligheter, då skilnaden emellan tillståndet i bunden och i obunden form är skarpare, ju högre varelsen är, borde icke den menskliga individen, som på grund häraf mest af alla varelser känner begäret af en återförening, ensam i stånd att motsvara hans ideella behof, också inse att den uppgång i enheten som öfverallt bildar varelsens bestämmelse, mer än hos alla andra måste bilda densamma för honom? Hvarföre skulle hans ideella behof erkännas, men ej vilkoren för dess fyllande?

Jo, svarar emanatismen härtill, helt enkelt emedan begrep-

pet derom ej är klart, emedan det sinne som ännu ej lösgjort sig ur det relativa, naturligen vill i det absoluta medföra sjelfva relativiteten, utan att derföre ändå gå miste om något af den sällhet för hvilken denna utgör hinder, — en orimlighet i tankegång för hvilken man ej gör sig reda. Man vill tillegna sig så mycket af det absolutas tillstånd som enligt relativa begrepp synes lockande, dock utan dess vilkor, emedan man origtigt föreställer sig att med dessa vilkor sällheten i mindre mått skulle njutas, än i den form åt hvilken man vant sig att gifva ett förutfattadt företräde, eftersom han tillhör det enda tillstånd man hittills känt och vid hvilket man fastvuxit, slutligen emedan man förbiser de hinder som just denna form skulle innehålla för delaktigheten af det som innebär bestämmelsen. Ty hvarje föreställning som strider emot det tillstånd som för det närvarande är förhanden och emot dess naturliga form, väcker hos den naturliga menniskan endast motvilja. Och om sjelfva det individuella bandets upplösning redan strider emot individens känsla, huru mycket mera skall icke förvandlingen göra det? Och då kroppens förvandling redan är för sinnet så motbjudande, huru mycket mera måste ej detta vara fallet med förvandlingen af själen, för individualiteten än dyrbarare, och vid hvars oförändrade bevarelse sinnet lika envist fasthänger? Såge menniskan ej ständiga exempel derpå huru hennes kropp, först under jordelifvet men i synnerhet efter detsamma, undergår en förvandling, i hvilken individualiteten helt och hållet samt oupphörligt omdanas och slutligen öfvergår i annat genom stoftets fördelning, skulle hon säkerligen ej tro derpå: så motbjudande är för sinnet denna förvandling. Men denna ser hon, och densamma måste alltså erkännas. Den obundna själens förvandling efter bandets lösning ser hon deremot icke, och hon förnekar henne derföre, emedan den strider emot hennes känsla lika mycket, om ej mer, än den kroppsliga. Och då hon ej behöfver i lika grad som inför denna senare låta sig öfvertygas genom sina sinnen, följer hon den föreställning som öfverensstämmer med hennes tillstånd. Men denna föreställning, oumbärlig för fyllandet af individens uppgift i det sinliga, hvilken framför allt fordrar sjelfbevarelse, bortfaller i och med samma uppgifts lösning och den lefnads tilländalopp som blifvit åt densamma anvisad; så mycket mera, som denna föreställning redan inom lefnadens fortgång ofta företer skiftningar, sinsemellan så olika, att de kunna sägas utgöra lika många särskilda föreställningar. Huru mycket mera skiljaktig ifrån dessa, från de jordiska betraktelsesätten i allmänhet rörande beskaffenheten af sällhetens åtnjutande, måste icke då *den* föreställning vara, som tillhör tillståndet efter sjelfva lifselementernas särskiljande, en förändring af väsendet, följaktligen ock af dess tendens, ojemförligt mera genomgripande än alla de omdaningar som inom det sinliga alstrat olika betraktelsesätt i detta afseende? Och huru mycket skall väl i ett sådant tillstånd qvarstå af det individualitetsbegär som redan derförut blifvit försvagadt, som i händelse menniskolifvet utdroges till sin naturliga längd vid dess slut måhända knappt mera vore märkbart, och som redan inom de olika åldrarne och naturtillstånden är väsendtligen olika, lika vexlande som begreppet i

öfrigt om hvad som bör anses för det högsta goda? Hos barnet förlägges detta begrepp till något för hvilket den mogna varelsen är likgiltig, hos denna till något annat som ej mera skulle tillfredsställa ålderdomen, i hela sinneverlden till något som der bortom endast vore lyckans motsats. Och i allmänhet förete olikheter i tillstånd, utvecklingsgrad, afstånd i tid och rum, öfverallt lika många skiljaktigheter i föreställningarne om den sanna sällheten och hvari denna bör anses bestå. Alla tidsåldrar och folk hafva derom hyst olika begrepp och skola alltid göra det, emedan begreppen sjelfva följa samma föränderlighetens lagar som orsakerna till deras uppkomst, skiftande allt efter egendomligheten hos den natur af hvilken de frambringas. Huru mycket mindre skall icke då föreställningen om den öfvertimliga lyckans vilkor kunna motstå det förändrande inflytandet af individens fullständiga förvandling, huru mycket mindre skall icke af hans individuella synpunkt återstå efter upplösningen och bortfallandet dermed af föreställningens grund?

Och hvari ligger egentligen grunden till den föreställning som gör det högsta målet beroende af individualitetens ständiga fortvaro, utöfver sinlighetsformerna. Jo, i en förblandning emellan individualitetens och *personlighetens* begrepp, hvaraf uppkommer det antagande att den varelse icke mera skulle finnas, som offrat sin individualitet. Uppdragandet af en skilnad emellan dessa båda begrepp, individualiteten å ena sidan, bestående i varelsens tillfälliga sinlighetsform, och det personliga väsendet å den andra, bestående i hennes väsendtliga och osinliga innehåll, ett oförstörbart och oförgängligt element, hvilket öfverskjuter individen i det universella och öfverlefver honom i det absoluta, och genom hvilket menniskan icke blott är till uti individen men i menskligheten och i väsendet, har derföre också blifvit ett af de bevisningsmedel hvarigenom flera bland emanatismens och identifieringslärornas representanter emot fasthängandet vid individualiteten framhållit att hennes öfvergång och upplösning icke utesluta en personlig fortvaro. Själen fruktar att genom identifieringen stå framför intenheten, säger Plotinus, blott emedan hon icke förstår det lif som icke stämplas af individuella begränsningars prägel, och derföre klänger hon sig fast vid föreställningen om ett lif för hvilket nödvändigt erfordras sinlighetsformen. Principen om denna åtskilnad emellan individ och personlighet, redan förut här ofvan behandlad *, förlikar sig ock gerna med den emanatistiska, alldenstund antagandet af personlighetens fortvaro efter individualitetens upplösning, långt ifrån att strida mot åsigten om varelsens återinflöde i enheten, eftersom det personliga väsendet, bestående i medvetandet, icke nödvändigtvis betingar afskildheten, fastmer underlättar föreställningen derom, enär derigenom en tillfredsställande förklaring gifves åt den tillvaro som evigt kan bestå oaktadt afklädandet af en sjelfständighet som en gång varit, emedan hennes bestånd utgöres af en personlighet som i sin egenskap af väsendtlig och icke tillfällig blandar sig med och uppgår i allt väsendtligt. Derföre grundlägger Plato,

* Se sidd. 528 o. följ.

då han till den grekiska idealismen öfverförer emanationsläran ifrån orienten, på samma gång teorien om en personlighet som är mer än individen, hvilken senare icke är den egentliga menniskan. "Menniskan *i sig*" är den egentliga, en individualisering af den universella själen, och hon öfverskjuter individen och öfverlefver hans upplösning i det hon ingår i och identifieras med väsendet utan att derföre tillintetgöras. Detta personlighetsbegrepp, redan af Sokrates skildradt i uttrycket "den gudomliga delen af menniskan", upprätthålles sedermera af platonismens efterföljare under olika benämningar. Det återfinnes i stoicismens "gudamenniska", "den "gudomliga principen i menniskan" hos Aristoteles, "mensklig-"heten i menniskan" enligt Kant, och så vidare; och öfverallt erinras att det är af *detta* element, ingalunda af det individuella, som den sanna personligheten utgöres hos en varelse som är förnuftig. Derigenom beredes åt den lära som fordrar all relativ och individuell tillvarelses återströmning till sitt absoluta ursprung, ett medel att med sin åsigt förlika menniskans känsla af sin eviga fortvaro, en känsla som icke ens Spinosa, den strängaste af alla identifieringslärare, kunnat förneka, utan tvärtom ifrigt framhåller. Denna känsla skulle icke kunna förklaras utan antagandet af något hos menniskan som består oaktadt det individuella förgår, något hvarigenom hon utgör en integrerande mindre del af det universella, en än mindre af det absoluta; och ett sådant antagande stämmer väl öfverens med såväl emanationens som identitetens principer. Det kan af dem anföras såsom förklaringsgrund ej blott för sträfvan efter fortvaro men äfven efter fullkomning; ty i samma mån det individuella viker för ett högre element i menniskan, gör detta hennes lif högre, renare och intensivare. Derföre offras det individuella för det universella i varelsen, båda slutligen för det absoluta, hennes högsta och bästa jag. Då den emanerade anden återgår, lemnar han qvar individualiteten, en tillfällig och afskild sammansättning af själ och kropp, men bibehåller personligheten, ett väsendtligt och med väsendet identiskt, evigt element.

Sådan är emanatismen i sina allmänna och gemensamma drag, väl icke i den gestalt han framträdt i något särskildt system, men sådan han kan sammanfattas vid en jemförelse af allt väsendtligt hos dem samtliga, sådan han i hvarje af sina angifna punkter någonstädes är att återfinna samt i dem samlade gifvit färg och rigtning åt de olika grenar af filosofien som i sig deraf upptagit en eller annan, sådan han framstår genom en följdrigtig utdragning af hans grundsatser, slutligen sådan han uppenbarar sig i det allmänna tänkesättet. Han står så nära idealismen, att man svårligen kan säga hvarest den ena läran upphör och den andra vidtager. Och om emanatismen i sin helhet ej kan befrias ifrån frändskap med panteismen, hvars höger hans venster vidrör, sammanhänger å andra sidan hans egen höger med idealismens venster. De trenne lärorna äro i sjelfva verket en och samma hvad ursprunget beträffar, ett ursprung som enligt Hegels erkännande ytterst bör sökas i den österländska naturdyrkan. Genom de skilda naturkrafternas och geniernas sammanförande till enheter, hos hvilka de utgjorde

blotta attributer, banades väg till identitetsläran, i hvilken emanationen alltid gerna inmänger sig för att förklara mångfaldens förhållande till enheten. Skiljaktigheterna mellan de särskilda identifieringsteorierna röra snarare de punkter i hvarje särskildt formuleradt system, hvarigenom detta erhållit en bestämd beteckning, än i den idé som för dem ligger till grund. Endast i denna idés öfverdrifning i ena eller andra rigtningen kan sägas att hon ter sig på ett något skiljaktigt sätt hos den ena eller andra läran, och i detta afseende bildar emanatismen, den grundsats ur hvilken de alla uppstått, midtelpartiet och sammanlänken emellan panteismen å ena sidan och idealismen å den andra. Och i detta deras förhållande till hvarandra är äfven deras ställning till naturrätten att söka, en ställning som hos dem, likasom hos hvarje system som lemnar grunder för de sedliga och rättsliga förbegreppen, framför allt beror af åsigternas *lagom*, såsom Aristoteles med skäl erinrat, deras begränsning inom det naturenliga. Panteismen, en ytterlighetslära, blir redan derigenom mindre gynsam för det naturliga rättsbegreppet. Också faller han lättast och oundvikligast bland de tre i fatalismen, en följd af identifieringens öfverdrifter. Huruvida emanatismen i allmänhet kan anses förenlig med naturrätten, beror af den form i hvilken han i hvarje särskildt fall framträder, och huru stor andel deri lemnas åt aktningen för de naturliga begreppens gudomliga ursprung å ena sidan, lärans rättsenliga kännetecken, å den andra åt absorberingen i samma ursprung, det rättsvidriga, så tillvida som derigenom fatalismen främjas. I lärans mildaste och naturligaste former eger det förra elementet en tillräcklig öfvervigt för att göra teorien gynsam för rättsbegreppen; och som hon i öfrigt bygger på grundsatser hvilkas mägtiga och tilldragande inflytelse vunnit alla verldsåldrars största snillen, vare sig medvetet eller omedvetet, samt i förnyad gestalt bemägtigat sig nutidens anda, bör hon utöfva en icke obetydlig inverkan på rättsmedvetandet. Endast i särskilda delar, men ej i sina hufvuddrag, kan hon anses för naturrättsfiendtlig, såvida hon icke fast förbindes med panteismen. Hvad som deremot borgar för hennes rättsenlighet och egenskap af grundval för många naturliga rättsföreställningar, är hennes stöd först i en bred naturalism, vidare i den modifierade evolutionsläran och de moderna utvecklingsteorierna om ett naturligt urval och alltings solidariska härstamning, slutligen i den ideella känsla som hos menniskan alstrar det rättsliga grundlaget i hvart och ett af dess hufvudmomenter, såväl i *rättsmedvetandet* som i *mensklighetskänslan* och till och med i *frihetskänslan*, såvida läran fattas ur en mildare idealistisk eller naturalistisk synpunkt. Hon är, opartiskt uppfattad, hänsynsfullt tillämpad, snarare egnad att stärka än att förqväfva dessa trenne grunder för all rätt. Endast genom den lätthet hvarmed hon kan missförstås, den ömtålighet hon uppväcker hos en förutfattad mening, den motsats hon företer till vissa teorier på hvilka rättsläran i brist af en klarare ämnesutredning ofta måst byggas, kan hon blifva äfven för ett oförvilladt rättsbegrepp farlig.

Rättsmedvetandet kan ej gerna minskas af en teori som för-

klarar det orätta för ett aflägsnande från den gudomliga likheten, ju längre desto mer åtföljdt af olyckan och svårigheten att återgå till den ändgiltiga bestämmelsen, allas uppgift, utan hvilkens ernående intet eftersträfvansvärdt mål vinnes. Det onda, endast uppkommande i det bundna, anses nödvändigt böra aflägsnas genom bandets lösning, ty hvarken den obundna anden, all själs urgrund och slutbestämmelse, ej heller den obundna materien, all kropps urämne och återgångsämne, innehåller i sig sjelf det onda. Men återföreningen kan endast ske genom lidande, ty hvarje kamp emot en införlifvad natur, hvarje motstånd emot en magt af hvilken man måste besegras, är smärtsam; och den oemotståndliga dragningen emot det fullkomliga, hvarförutan varelsen känner sig utesluten ifrån det harmoniska lif som hon ej kan undvara för sin sällhet, men hvaraf hon ej kan blifva delaktig utan naturens dämpande, måste i själens inre frambringa slitningar, desto våldsammare, långvarigare och bittrare ju mera hon aflägsnat sig ifrån bestämmelsen och låtit sin natur genomträngas af det orätta; och huru förfärliga sådana själsqval kunna vara, derom gifves en svag aning af deras förmåga att redan i det individuella kunna förgifta all njutning, att drifva varelsen till förtviflan, oaktadt de i jordelifvet blott bestå i den tillfälliga disharmonien emellan det relativt goda och det relativt onda, ej jemförlig med den som alstras af den obeskrifliga utrotelsekampen för att aflägsna äfven den minsta återstod af ondt. Det är emellertid denna strid som fordras under fullkomningen, hvilken en gång måste utmynna i det fullkomliga efter att hafva genomlupit de lifsformer själens beskaffenhet betingade. Dess vilkor är underkastelsen under de plågsamma följderna af rättskränkningarne i lifvet. En öfvertimlig rättsbekräftelse innehålles häruti, ett erkännande af den gudomliga rättvisan, af rättsmedlen, de oundvikliga, de efter förbrytelsen och det deraf alstrade själsförderfvet med naturlagens nödvändighet noggrant och troget afpassade. Och belöningen, ligger hon ej tillräckligt nedlagd i den större lätthet hvarmed själen i mån af sin renhet uppgår i det högsta?

Men redan under lefnadsloppet inledes det arbete som förbereder själens öde, och redan derunder utdelar emanationen sina belöningar och straff. Ty emanationen är äfven timlig, ej blott evig. Hon arbetar ej blott utom tiden, men äfven inom denna. Hon ej blott gifver upphof åt varelserna, men underhåller äfven deras lif; och hennes intensitet och verkningar stå i förhållande till och beroende af den natur hon alstrat, i hvilken hon ingår och hvilken ifrån henne utgått och fortfarande utgår. Likasom en oändlighet af själar i evighet utflöda och återströmma, utgår i hvarje ögonblick ett lika stort mått af gudomlighet ifrån den ende anden till de oräkneliga själarne och emottager i utbyte det öfverjordiska intrycket. Hvarje god tanke är ett emanat, hvarje god handling är en gudakraft. När den välgörande handen utsträckes, när den rena kärleken lågar, då flöda eldvågor af gudaflamman till menniskans själ och lyfta henne tillbaka i sällhet, — emanationens till- och återflytelse i det relativa, dygdens timliga belöning. När lidelsen och det låga begäret få öfverhand, då slocknar guda-

gnistan, hennes rena och värmande eld förpestas och förloras genom uppblandningen med de osunda gastillsatser som afdunstat ifrån den bundna lifsformens sjukliga utväxter, till- och återflödet minskas i liflighet, varelsens förbindning med varat aftager i innerlighet, bandet vid det gudomliga slappnar och förlänges, själen aflägsnar sig längre från sitt ursprung, hennes återgång till bestämmelsen blir långvarigare, svårare, smärtsammare, olyckorna i lifvet tilltaga likasom osällheten som väntas vid dess slut.

Menskligh'etskänslan, naturrättens andra grundval, kan ej heller förqväfvas genom en lära som anser hvarje individ hafva uppstått ur verldssjälen, bära menskligheten inom sig och sjelf hvila i hennes sköte. Sjelfuppoffringen blir medel för det högsta godas ernående, då detta förlägges i en identifiering, dervid alla ingå såsom delar af ett och samma hela, hvilket sålunda sammanhåller menniskoslägtets medlemmar vid hvarandra genom tanken på en till identiteten utsträckt solidaritet, en tanke som låter hvar och en i sin nästa se sitt blifvande sjelf.

Friheten, det tredje vilkoret för den naturliga rätten, skulle icke ens behöfva lida intrång genom emanatismen, der denne ej utsträcktes till sin öfverdrifna form uti panteismen eller ock närmade sig honom, och sålunda läte det absoluta omfatta både relativt och individuelt i en grad som utplånade det senares sjelfbestämning. Men visserligen blir detta ofta fallet hos emanationens läror, och deri ligger deras största faror. Endast i deras ensidigheter i följd af panteistisk frändskap förnekas emellertid friheten och lemnar plats åt en allt förlamande fatalism, i det att både det relativa och det individuella försvinna och uppgå i det absoluta. Lemnad åt sig sjelf förnekar emanatismen blott den individualitet som skulle anses sträcka sig utöfver det relativa. Likasom fatalismen i allmänhet förnekar det individuella *i* det relativa, förnekar hans panteistiska form det individuella *jemte* det relativa, det ena med det andra, hvilket leder till samma resultat, emanatismen slutligen endast det individuella *utom* det relativa, i det absoluta. Han förnekar blott att det individuella, det sista och yttersta i den mångfald som är det relativas alster, den lägsta enheten inom sinneverlden, kan öfverskrida denna verld samt öfverhoppa det relativa sjelft inom hvilket det innefattas och som ligger emellan detta och det absoluta. Han förnekar det individuellas förmåga att annorlunda än genom det relativas mellanhand utsträcka sig till det absoluta, som endast upphinnes bortom detta. Läran kan således endast genom missuppfattning eller bristande följdrigtighet anses fiendtlig emot viljefriheten, hvilken är ett med individualitetens erkännande i det relativa. Hon är fastmer egnad att höja detta erkännande, då hon förlägger frågan om såväl lyckan som den ändgiltiga bestämmelsen, alltså hela menniskans öde, i dennas fasthållande vid den gudomliga likheten, söker hennes värde och framtid i hennes egen natur, sådan denna bildas och underhålles genom tillgodogörandet i vidare eller inskränktare mån af de gudomliga tillflytelserna, hvarigenom hon sjelf, af egen drift, närmar sig till eller aflägsnar sig ifrån sitt ursprung och sin uppgift, vilkoret för det högsta godas åtnjutande. Då emanationen gör menniskans väl och ve be-

roende af hennes egen inre sinnesbeskaffenhet, ej af någon utom henne skeende, af hennes medverkan oberoende handling af magtfullkomlighet, lemnar hon härigenom det egna initiativet oantastadt.

Då således denna lära gör det timliga och öfvertimliga öde som väntar själen, beroende af den natur sjelf som skall dela det, denna åter af det sätt hvarpå hennes utveckling sker, den rigtning som deråt gifves genom de goda eller de onda tillflytelsernas emottagande eller utestängning, korteligen åt naturen reserverar det öde som för densamma är det med hennes egna lagars tillämpning mest öfverensstämmande och blifvit beredt genom den egna utvecklingens beskaffenhet, så måste hon snarare anses förlika sig med än strida mot de naturliga rättsbegreppen, alla hvilande på nämda lagar och utgående från den naturliga utvecklingens princip.

c. Idealismen

Idealismen är den åsigt enligt hvilken tingen och varelserna endast äro yttringar af väsendets idéer.

Idealismen är antingen *subjektiv*, såvida idéerna förläggas till subjektet, betraktadt i sitt absoluta väsende, ur hvars synpunkt tingen i naturen då blifva yttringar; eller *objektiv*, såvida idéerna betraktas i sig sjelfva och i naturen; eller slutligen *absolut*, såvida de med naturen identifieras. I hvart och ett af dessa fall anses emellertid idéerna för det enda verkliga, allt annat för yttringar af dem.

Det är klart att en dylik teori, af samma eller snarlika skäl som den dermed närbeslägtade emanatismen, kan likasom denne blifva både gynsam och ogynsam för rättsbegreppen, allt efter olika uppfattningar. Hvad om emanatismen blifvit anfördt rörande denna åsigts ställning till rättsmedvetandet, mensklighetskänslan och viljefriheten, är i nästan allt hufvudsakligt äfven tillämpligt på idealismen, hvilken med öfriga identifieringsläror, om ock i mindre mån, delar lättheten att falla i fatalism, utan att dock sådant nödvändigtvis behöfver ske. Å ena sidan kan den idealistiska föreställningen, att varelsens rättsbegrepp äro återspeglingar af eviga rättsidéer, samt att menniskan endast behöfver, enligt det sokratiska uttrycket, "betrakta sig i sitt förnuft för att finna "principerna", gynna såväl erkännandet af ett ofelbart rättsval som förmågan af dess tillämpning. Å andra sidan leder föreställningen, att såväl varelsen sjelf som hennes tankar, i hvilka äfven hennes viljebestämningar enligt idealismens åsigt ingå, blott äro yttringar, den förra af väsendet, de senare af dess idéer, lätt till antagandet af de individuella tankarnes och hela individualitetens osjelfständighet, i det att denna bestämmes af väsendet, tankarne af dess idéer. Och idéerna, hos individen sålunda bestämda, intaga då äfven bevekelsegrundernas plats i viljan; ty alldenstund allt andligt lif hos individen anses ingå i det intellektuella, och allt är yttring af de eviga idéerna, så följer deraf att äfven viljans driffjedrar, böjelserna, deri ingå och likaledes uttrycka samma

idéer. Deraf förklaras att idealisten så gerna förblandar tanke och böjelse, veta och vilja, samt utesluter begäret ifrån viljans motiv, och sålunda faller i fatalismen. Då individen sjelf icke blir något annat än det sätt hvarpå det absoluta inskränker sig för att kunna uppenbara sig i verlden och antaga bestämningar, reduceras alla själsrörelser inom honom till de intellektuella och tänkande, med uteslutande af de viljande, alldenstund det är i de förra, ej i de senare som det absoluta uppenbarar sig. All bevekelsegrund, såväl som hvarje annan grund, blir då att söka i *sjelfmedvetandet*, intet i *sjelfbestämningen*. Förnimmelsen af det uppifrån meddelade, den rena handlingen, hvarifrån abstraheras alla bestämningar, alla yttringar af individuell känsla och vilja, rigtar rörelsen i själen och hennes uttryck i lefnaden. Sjelfständiga blifva endast tanken och handlingen i sina rena former, utan modifieringar af de individuella själsförmögenheterna. Verksamheten fattas såsom ursprunglig, oändlig, absolut.

Den tänjbarhet idealismen härigenom erhållit åt motsatta håll, har hos lärans representanter alstrat den största fatalism vid sidan af den mest sjelfständiga frihetslära, viljans avtonomi jemte hennes tillintetgörelse och absorbering, ömsom individualitetens erkännande och förnekelse. Att emellertid bland rättselementerna viljefriheten erhåller idealismens svagaste understöd, rättsmedvetandet hans kraftigaste, ligger i sakens beskaffenhet, eftersom idealets närvaro och det intellektuellas öfvervigt väl kan rubba viljans men icke tankens bestämningar ur deras rigtiga läge. Under det att sjelfbestämningen antingen mer eller mindre förqväfves under idéernas påverkan eller i allt fall inskränkes till intellektuell, framvisas deremot de strängaste, ädlaste, renaste pligtläror och rättsregler som någonsin blifvit affattade. Hvarken hos Plato, Kant eller Fichte blir viljan lösgjord ifrån tanken för att förenas med böjelsen. Men ingen sedlig rättslära är skönare än Platos, ingen pligtlära strängare än Kants, ingen mer upphöjd än Fichtes.

Man kan alltså å ena sidan med skäl upptaga idealismen, likasom de båda förut omhandlade identifieringsteorierna, bland de läror hvilka leda till individualitetens förnekelse och innehålla fatalistiska principer, ehuruväl under erinran att hos idealismen dessa kännetecken hvarken äro hufvudsakliga eller oundgängliga, endast svåra att undvika och i allmänhet förekommande, om än i mildare form än hos emanatismen och panteismen. Men å andra sidan bör derjemte erinras att i öfriga afseenden idealisterna visa sig såsom trogna försvarare af naturrätten, hvilken ock i sjelfva verket utgått ur idealismens sköte. Och detta drag är så utmärkande, att det icke ens saknas i lärans ytterligare former, de panteistiska. Idealismens metafysik har då förenat sig med panteismen, under det att sedeläran och rättsläran hållit sig derifrån afskilda. Också ligger idealismens svaghet i den förra, icke i de senare, — af lätt förklarliga skäl. I botten rationell, erkänner idealismen de rättsliga och sedliga grundsatser hvilka på ett eller annat sätt kunna härledas ur förnuftet med följdrigtig tillämpning på verkligheten; och naturrättens erkännande följer. Men en sådan

följdrigtighet är blott möjlig inom det verkligas verld. Såsnart idealismen höjer sig derutöfver, bortom en viss gräns ofvanför det för hvarje relativt förnuft fattliga, råkar han på begreppsförvirringarne, ohjelpliga och oundvikliga; ty, — såsom empirismen, i synnerhet i våra dagar, med rätta anmärker, — det absoluta trotsar all rationell förklaring, lika väl som all irrationell. Såväl de rationella som de irrationella förklaringsgrunder vi ega till vårt förfogande, måste nämligen alltid hemtas ifrån något för det ändliga, det vill säga ofullkomliga förnuftet förnimbart, alltså bland det relativa områdets föreställningar. Då idealismen sökt lösningar på andra sidan om detta område, så har han antingen måst hålla till godo med motsägelserna, eller ock undvika att säga sitt sista ord. Har åter detta sista ord blifvit utsagdt, såsom hos Spinosa, och har dess logik blifvit följdrigtigt utdragen, så har panteismen varit färdig. Äfven der benämningen felats, emedan måhända idealisten skytt ett öppet uttalande, såsom hos Schelling och Hegel, så har tanken, om än dold eller öfverskyld, dock i sjelfva verket icke varit någon annan.

Ty idealismen är i sin metafysik endast en ingång till panteism, såvida läran ej håller sig inom strängt bevakade skiljelinier och undviker att draga de rationella slutledningarne utöfver de gränser som sinneverlden och derinom befintliga begreppsbildningar utstaka. Idén, som endast kan uppenbara sig genom sina yttringar, beröfvas af den följdrigtiga uppfattningen lätt sin sjelfständiga tillvaro, och det återstår då endast en skapelse i och genom det skapade, en skapare endast i skapelsen, en ande endast i materien, Varat endast i varelsen, ej i och för sig. Idén och det absoluta väsendet fattas visserligen såsom eviga, under det att lifsformen förgår, lefver och dör genom utveckling och förvandling, en blott tillfällig yttring af idén. Under sjelfva lifvet, utvecklingen i det bundna, är det blott individen som utvecklas; i döden, förvandlingen, öfvergången emellan olika band, är det blott detta som löses och bindes. Den eviga substansen hvarken lefver eller dör, hvarken utvecklas eller förvandlas. Men såvida idealisten ej vill antaga att under öfvergångarne anden skulle kunna undvara materien, åtminstone tills den förre hinner öfvergå i en ny lifsform, likasom materien, sådan densamma förekommer, under tiden synes vara utan ande, ehuruväl såsom sådan oförmögen att i den förevarande formen vidare fylla ett ändamål, endast genom en ny form, medelst nya bands ingående; såvida han ej vill antaga att, under förutsättning att dessa öfvergångsskiften endast tillhöra den ändliga tillvaron, en absolut materie såväl som en absolut ande måste finnas, hvilka under öfvergångsperioderna, då andens och materiens band blifvit lösta, hvardera bilda sammanfattningen af sitt eget, den absoluta anden af allt andligt, den absoluta materien af allt materielt: något som han dock i allt fall ej skulle kunna förena med begreppet om hvarderas sammanhållning endast genom den andra, — så återstår endast erkännandet att den eviga materiens sammanfattning i sina ändliga former sker genom andens biträde, den eviga andens genom materiens, att ingendera kan undvara den andra, att anden i sin uppenbarelse blott finnes i och genom

materien, likasom materien, äfven under sin förvandling, aldrig saknar ande i viss mån, om ej i samma utveckling som den hvilken flytt, dock i allt fall utgörande en kraft, hvilkens skilnad ifrån anden blott består i en skilnad i utvecklingsgrad. Någon död finnes då ej för substansen, lika litet som någon utveckling. Såväl lif som död, utveckling som förvandling, undergås blott af individen, både den andliga och den materiella; under det att substansen är en enda och odelbar. Han omfattar såväl ande som materie, hvaraf ingendera kan undvara den andra, hvardera bildar den andras fyllnad likasom formen och innehållet hvarandras, en enda identitet, i hvilken allt innehålles. Skilnaden emellan idealismens och panteismens metafysik bortfaller i och med detta antagande. Också är filosofiens historia rik på läror i hvilka båda systemerna innehållas jemte hvarandra.

För att emellertid undvika att äfven dela panteismens fatalistiska sedelära, har idealismen sökt åtskilliga utvägar, stundom mer än behöfligt frångått sitt eget system, stundom tagit sin tillflykt till ett slags förmedlande teori, hvarigenom den individuella betydelsens nedsättande ej skulle blifva för det naturliga rättsmedvetandet menligt. Såväl det ena som det andra hade varit obehöfligt derest läran blott troget fasthållit vid sin grundsats om individualitetens fulla erkännande inom det relativa, hennes förnekande endast der bortom. Genom att frångå den oaflåtliga tillämpningen af denna grundsats, hvartill idealismen lätt blifvit förledd genom ett alltför långt fullföljande af den en gång inslagna rigtning, ursprungligen sann och befogad, som afsett att återföra individualitetsbegreppet inom måttliga gränser, har läran i alla tider, äfven hos sina största snillen, råkat på onödiga följdvidrigheter och förblandat de båda individuella begreppen, det ursprungligen erkända och det ursprungligen icke erkända, till följe hvaraf det förra måste dela det senares öde.

Redan i idealismens upprinnelse spåras öfverallt en sådan begreppsförblandning. Redan hos Pythagoras drages till exempel ur upphofvets enhet och all mångfalds emanering ifrån den ursprungliga identiteten för att bilda verlden, slutsatsen om det mångfaldigas, det vill säga det relativas och individuellas, saknad af sjelfverksamhet, dess ofria och osjelfständiga tillvaro. Allt i naturen och hos individen befintligt, deras vexlingar, ofullkomligheter, allt som skulle synas utgöra deras eget, till och med sjelfva det onda, tillbakaföres till urgrunden, i hvilken det inneslutes, och som sålunda innehåller sjelfva begränsningen och individualiteten, såsom sjelfständiga betraktade i sinneverlden egentligen icke mera befintliga. Den universella organismen fattas såsom rent mekanisk, osjelfständig, en matematisk progression, hvars rörelser äfven i idéerna sakna sjelfverkande kraft emedan medvetandet af egen böjelse saknas. Bestämningsgrunderna verka fatalt, med fysisk nödvändighet, såsom siffror. Men detta hindrar ej Pythagoras ifrån att, då fråga blir om sedligheten, med följdrigtighetens frångående ålägga själen, ehuru nyss ofri, en rastlös kamp emot det onda, ehuru diviniseradt. Menniskan anbefalles att rätta sig efter förnuftslagen och reglera sitt lif "efter det gudomliga före-"dömet." Dygden ej blott således erkännes såsom fri, hon definie-

ras såsom de särskilda själsdelarnes öfverensstämmelse under förnuftets styrelse, — den mest naturrättsenliga tänkbara definiering.

Eleatiska skolan kommer likaledes ifrån antagandet af ett enda oändligt väsende till det relativas overklighet och den individuella tillvarons förnekelse. Särskildt förnekas af Zeno den universella rörelsekraften, således äfven vexlingen, förändringen, framsteget. Och i saknad af ett mål till hvilket han kunde höja sig, reduceras individen till förintelse. De sedliga följderna häraf blefve den fullständiga qvietismen, orörligheten, sammanblandningen af godt och ondt, rätt och orätt. Naturrätten såväl som sederläran nedsjönke, genom en följdrigtig tillämpning af eleaternas teori, till den ovissa "allmänna meningen", hvarom Parmenides, skolans mest framstående tänkare, talar så som om det de dödliga kunna känna. Och det oaktadt var Parmenides en så klok lagstiftare, att hans landsmän vid hvarje nyår svuro hans förordningar evig trohet, hvilket tyckes bevisa att han dock erkänt en mensklig rätt och ett rättsligt ansvar. Såväl hans som Zenos erkännande af en dygd, åtminstone i tillämpningen, synes dessutom framgå af hvad man trott sig känna om deras eget lefverne. Och att skolan till och med lärde dygden trots individens ofrihet och tillintetgörelse, i strid emot förnekelsen af allt framsteg, följaktligen af en förmåga till moralisk förbättring, derför talar hennes stiftares, Xenophanis, egen förmaning att "framför allt dyrka Gud "genom ett rättsinnigt tal och bedja Honom om kraft att göra "det rätta, hvilket alltid är det säkraste."

Äfven hos Plato, beundrare af Parmenides och i många delar hans efterföljare, återfinnes denna begreppsförblandning, idealisternas förargelseklippa. Från förnuftets gudomliga ursprung sluter han nämligen till lastens ofrivillighet och uppkomst ur varelsens fysiska natur eller bristande uppfostran. Hade han inskränkt sig till den ifrån Sokrates hemtade satsen att lasten i botten är en okunnighet, så hade denna tanke, om ock hos Sokrates en följd af idealistisk tendens att absorbera all viljebestämning i kunskapen, dock ej behöft strida mot den rena rationalismen. Ty om ock redan härvid ordalagen lätt kunna förleda, såsom i de hos Plato ofta återkommande satserna att "den elake saknar förmågan "att skilja rätt ifrån orätt", att "elakheten alltså är ett misstag, "en okunnighet", så måste dock så tillvida sjelfva grundsatsen anses rigtig, att den fördel som brottsligheten för sig uppställer såsom mål noga sedt endast är inbillad, att förbrytaren alltid försummar att deremot väga de ofördelaktiga följder som ett oförnuftigt handlingssätt, vare sig medelbart eller omedelbart, medför för honom sjelf, att begäret och lidelsen minska klarsyntheten och förvilla omdömet om hvad som innebär det högsta goda, att följaktligen en klar, verklig kunskap om detta alltid borde qvarhålla handlingssättet inom det rättas gränser, vore det ock blott och bart af ren egennytta. Men då af Plato satsen fullföljes ända till påståendet att ingen dålig handling företages af fri vilja; att förbrytaren saknar förmåga att bedöma sjelfva handlingen, ej blott med afseende på hennes följder för honom sjelf utan äfven i hennes egen inre beskaffenhet, i det att han

vid hennes begående skulle hafva varit ur stånd att skilja det dåliga från dess motsats; att han således företager handlingen utan tillräknelighet, utan frihet och under förblandning af det rätta med det orätta, hvilket senare han alltid med hvarje handling skulle hafva afsett, alldenstund den förnuftiga anden på grund af sin gudomliga natur måste vara god och således ej kan afsigtligt åsyfta ett ondt; att der detta det oaktadt inblandas i handlingen, sådant endast sker af misstag och okunnighet; att misstagen åter endast äro själssjukdomar, vanskapligheter hos själen, följaktligen ofrivilliga; så innebär detta ej blott en fatalism af äkta panteistiskt slag, eftersom det stödes på satsen af själens identifiering med det absoluta, utan äfven en förtydning af Platos egen ursprungliga princip, hvad tendensen beträffar oförenlig med platonismens intellektuella determinism. Ty enligt Platos ursprungliga idealistiska princip är visserligen det absoluta förnuftet ett enda och odelbart, fullkomligt, ursak och mål, ensam verklighet. Denna utgöres af dess eviga och orubbliga idéer, hvilka på samma gång äro varelsernas, hos dem införlifvade, medfödda, oförvärfvade, äfvenledes orubbliga, endast fattliga genom det vid tillkomsten medförda naturliga ljuset, nedlagda från början och underhållna till följd af varelsernas delaktighet i det enda, allt omfattande förnuftet, i hvilket allting uppgår. Men om ock Platos egentliga metafysik, likasom nästan all idealistisk, så långt följer den panteistiska rigtningen, skiljer hon sig ifrån denna derigenom att enligt Plato idéerna, i den eviga substansen en enhet, ur hvilken de äfven i sin mångfald draga sin tillvaro på samma sätt som alla ämnen derur hemta lif och rörelse, dock i denna mångfald antagas vara blotta återsken och uppenbarelser af de evigt fattade, likasom ämnena i mångfalden äro afbilder af typen. Hvarken begreppen i verlden eller tingen äro idéerna och ämnet i sig sjelfva, sådana dessa innebo i det absoluta, utan blott deras yttringar. Delaktigheten i sjelfva idealet vinnes väl genom den inre åskådningen, men ingalunda den mystiska som är uteslutande passiv, utan genom en aktiv begrundning genom förnuftet, uti hvilken viljeverksamheten ingår. Och denna verksamhet, enligt Plato fri och ansvarig, har till syfte sträfvan efter den gudomliga likheten i möjligaste mån, en likhet som aldrig blir fullkomlig, ty det högsta godas yttringar erbjuda blott en analogi med sjelfva det högsta goda, utan att någonsin kunna blifva dermed identiska, och för det menskliga förnuftet, som endast kan fatta det i mångfalden, blir det i sin enhet otillgängligt. Det finnes alltså en dygd som alstras ur en fri vilja och ett eget omdöme, ledt af förnuftet, hvilket ock skulle kunna misstaga sig, likasom viljan och omdömet äfvenledes kunna rigtas och fällas olika.

Platos fatalism angår således blott det onda, ej det goda, — en åtskilnad som han ock öppet uttalar. "När anden felar", säger han, "så sker det ofrivilligt, men när han afstår ifrån felet så "sker det frivilligt."

Naturligtvis gäller denna åtskilnad blott dygden hos den vise, den enda fria dygden, likasom i allmänhet då hos Plato talas om dygd dermed uteslutande bör förstås den vises, enligt hans egen

utsaga i *Phædrus* den enda sanna. Ty om någon frihet utom den vises kan icke vara tal, alltså icke heller om någon annan fri dygd, följaktligen icke om någon annan dygd i egentlig bemärkelse. Hos menige man deremot tyckes Plato i sjelfva verket ej finna någonting alls fritt, hvarken dygd eller last. Den förra betecknar han i *Menon* såsom ett blott alster af gudomlig hjelp. Den senare åter kan hos menige man ej vara friare än hos den vise, hos hvilken han var ofrivillig.

Emellertid har den fria dygden, om ock af kunskapen monopoliserad, likväl sann och verklig der hon finnes, dock sålunda vunnit ett erkännande. Genom följdrigtighetens frångående godtgör Plato dessutom åtminstone till en del sin vilsekomna uppfattning af det onda, enligt hvilken det framställes såsom den ofrivilliga yttringen af okunnighet hos ett förnuft som ej följer sin gudomliga natur; och denna senare tanke framstår i hans system såsom enstaka och i en skärande motsats till det öfriga, en verklig afvikelse från den äkta platonismens anda.

Såväl denna motsägelse, enligt hvilken det goda skulle frambringas af en fri vilja, det onda af en ofri, som den äfvenledes hos Plato förekommande, att dygden är en kunskap, men det oaktadt ej kan läras, kan emellertid, likasom öfverhufvud hvarje drag uti hans sedelära, deri en fatalistisk anstrykning spåras och på samma gång också en förvirring i bevisningen, endast förklaras genom den egendomliga tolkning som hos flera af Greklands idealister gafs åt lärans stolta hufvudgrundsats, ärfd ifrån Sokrates, fullföljd af Plato och hos stoicismen blifven ett axiom: "endast "den vise är fri." I grund och botten den djupaste sedliga sanning som någon tids tänkare uttalat, så tillvida som viljans frihet består i förmågan att underordna allt under förnuftet, kan en bokstaflig tolkning deraf leda till de sinsemellan mest skiljaktiga orimligheter, och knappt någon af idealismens representanter har gått fri från misstag genom en sådan tolkning, än i ena än i andra rigtningen. Hos Plato förde hon i synnerhet till fastställelsen af en bestämd åtskilnad emellan dygden hos den vise och hos menige man, hvaraf uppkommo tvenne slag af dygd: den enda sanna och verkliga, blott hos filosofen till finnandes, alster af kunskapen jemte en fri vilja, och menige mans dygd, endast skenbar, en skugga af den förra, hvilken ej utgått såsom en insigt ur förnuftet, alltså ej är sjelfmedveten, ej kan slå några rötter i själen, ej heller kan tillämpas af egen fri vilja utan endast med gudomlig tillhjelp. Det är detta senare slags dygd som afses då det säges att dygden ej kan läras. Det förra slaget deremot menas då annorstädes satsen uttalas att dygden är en kunskap, och den skenbara motsägelsen upplöser sig alltså i dubbelmeningen, af hvilken i olika fall den ena eller den andra skiftningen rör blott endera af de båda olika slagen af dygd. Det är följaktligen också hos den ovise, på samma gång ofrie, som lasten blir ofrivillig, likasom intet varit fritt; och hvad den vise beträffar så skulle han, med vetskap om det godas värde och det ondas ofärd, omöjligt med afsigt kunna välja det senare. Den filosofiska dygden, en kunskap, kan endast af den vise vinnas; menige mans dygd kan af den menige sjelf

hvarken inhemtas eller inläras, endast erhållas. Lasten hos den menige är ofri likasom dygden, hos den vise deremot blott ett förbiseende, tillfälligt, grundadt i begränsningen af det menskliga förnuftets likhet med det gudomliga, i det menskliga idealets åtskilnad ifrån det gudomliga, de menskliga idéernas otillräcklighet att hinna till mer än likheten, att ernå den fullkomliga jemlikheten med de gudomliga, hvaraf de ju dock endast äro bilder, nedstigna ur det absoluta, underhållande dermed en ständig förbindelse, innerlig och harmonisk, men ej i stånd till en fullständig assimilering. Den vises felsteg är med ett ord endast en nödvändig följd af den skenbara verldens underlägsenhet under verklighetens verld.

Men bortsedt ifrån denna åtskilnad emellan fri och ofri dygd, filosofens och menige mans, deri Plato nästan synes ovärdig platonismen, erkänner han eljest öfverallt en sedlig princip, grundad på det fria initiativet och rättsvalet. I tionde boken af *De legibus*, der han är sig sjelf trogen, säges uttryckligen att Försynen, under förbehåll för sig af verldens styrelse, åt menniskans egen vilja öfverlemnat vilkoren för och orsakerna till hennes *goda* och *dåliga* egenskaper (alltså ej blott det ena slaget), och i *Menon* att själen bestämmer sig och handlar endast under inflytandet af ett begär, i det att omdömet *väljer* efter hjertats böjelse, alltså oberoende af inhemtad kunskap. På dessa ställen erkännes följaktligen friheten icke blott i det goda, utan äfven i det onda, utan åtskilnad; och det ondas ofrihet hos både vis och ovis, alltings ofrihet hos den ovise, som Plato beskrifver i *Phædrus*, lemnas nu å sido för den sanna platoniska rättskänslan.

Det farliga och så lätt missförstådda ordspråket om friheten endast hos den vise ledde till och med den viljestolta stoicismen, hos hvilken det blef älsklingsspråk, på samma gång uttryck för ett slags filosofiskt högmod, hardt när in på fatalismens afvägar. Ty de visa hufvudena äro ej mängdens tillhörighet. Menigheten är alltså ofri. Friheten är undantag, ofriheten regel. Och äfven hos den vise anses friheten endast bestå uti att af sig sjelf vilja hvad som eljest ändå vore oundvikligt, att följa naturen, den orubbligt utstakade, som dock ej kan ändras. Och stoikerns visdom faller ej långt ifrån den indiske brahminens, ett nytt bevis på fatalismens solidariska förbindelse med panteismen. Likasom brahminens visdom var äfven stoikerns höjd öfver såväl lag som sed. Likasom den förre ej kunde fela, emedan han förstod och insåg att det var det enda Varat som handlade genom honom i såväl godt som ondt, tillät äfven stoikern sin vise så godt som hvilken gerning som helst (Cic. de finibus III, 8, 18.; Diog. VII, 129—130, 188; Plat. de stoic. rep. 22; Sextus empiricus: Pyrrhoniæ hypotyposes, III, 201, 248; Adversus mathematicos XI, 193, 194), förutsatt att han insåg i hvilket förhållande gerningen stod till naturens fordringar och att hon sålunda hos honom ej utgjorde ett nöje eller en njutning, utan endast ett erkännande att allt naturligt var godt, såvida det blott betraktades på det rigtiga sättet och ur den förnuftiga synpunkten. Samma betydelse för själen som af den rena panteismen tillades det enda väsendet, innefattande både verldsanden och verldsämnet, alltet, hvars yttringar voro viljelösa, erhöll hos stoikern det i tingen

utbredda gudomliga förnuftet, tanken i naturen, enligt stoicismen äfvenledes identisk med verdssjälen, i hvilken han bildade den aktiva och förnuftiga principen, naturens ordning, det oundvikliga ödets lag som sammanlänkar allt lif. Och hos de särskilda varelserna kunde detta lif endast såsom kroppsligt betraktadt anses såsom en sjelfständig enhet för sig. Lyckligtvis blef (oaktadt öfvergången till panteism) äfven här, likasom hos idealismens stiftare, den tillämpade sedeläran fri från metafysikens öfverdrifter. Endast den sanna tanken deruti, det gudomliga i naturen, blef grund för rättsbegreppet, hvilket deri fann ett stöd för den ädla pligtkänslan, som blott följer förnuftets bud och i naturen, renad och återförd till sin afsedda ursprunglighet, framställer mönsterbilden, tillgänglig för den vise.

Den nyare tidens idealism kommer stundom lika nära fatalismen, hvarifrån han räddas, äfven han, genom sedelärans afvikelse från metafysiken, och stundom framträder denna svaghet i nästan alldeles samma form som hos Plato och stoikerna.

I synnerhet blir detta fallet med Leibnitz, i mycket realist, men i denna del, såväl som i åtskilliga andra, hufvudsakligen delaktig uti idealismen. Den fatalistiska anstrykningen, hos honom ännu helt lindrig, utgör blott en tradition ifrån idealismens anor och är nästan oförändradt äkta platonisk, hardt när stoisk, erinrande om den rena antikens höga sedlighetskänsla. Han säger väl ej ordagrant att endast den vise är fri, men att man är fri i samma mån man är vis; och om han ej fullständigt och uttryckligen identifierar visdom och frihet, kunskap och dygd, låter han dock friheten troget följa visdomens vexlande mått, äfvensom dygden kunskapens, hvilket leder till ungefär samma resultat. Ty, (detta är hans grundsats), i besittning af förnuftet är man tillika i besittning af sig sjelf och sin egen handling, och att endast bero af sig sjelf, det är friheten att handla enligt förnuftets motiv, det är dygd. Om lidelsen är min bevekelsegrund, säger han, så bildar väl ej kunskapen derom min egen sjelfständiga verksamhet. För att bevekelsegrunden skall kunna förenas med friheten, måste han vara min egen tillhörighet, *min* i sann mening, utgöra ett med mig, så att när jag beror af min bevekelsegrund jag endast beror af mig sjelf. Men blott de *förnuftiga* bevekelsegrunderna utgöra på sådant sätt ett med min egen natur; ty förnuftet är mitt väsende, jag är *jag sjelf* emedan jag förstår, och jag förstår emedan jag är förnuftig. Det är alltså endast då jag är förnuftig och handlar förnuftigt som jag verkligen är fri. "Själen är "fri i de frivilliga handlingar der hon urskiljer tydliga tankar och "ådagalägger sitt förnuft; under det de orediga förnimmelserna "hvilka rätta sig efter det kroppsliga, uppstå ur föregående otyd-"liga förnimmelser, utan att själen nödvändigtvis behöfver vilja "och på förhand inse dem." — "Den skapade varelsen är alltså "endast i den mån fri, som hon är höjd öfver lidelserna." Och detta höjande uppdrager nu Leibnitz åt förnuftet allena; kärleken får ej dela uppgiften. Förnuftsarbetet är icke blott individualitetens botten, der det undanträngер viljan, det ersätter äfven mensk-

lighetskänslan och dennas representantskap af det universella. Leibnitz kommer sålunda till stoicismens frihet, som består i visdomen, och till dennas identifiering med dygden. Det moraliska onda, lasten, blir hos honom föga annat än ett misstag, följden af en okunnighet, såsom hos Plato, ett *peccatum ab errore*. Likasom i platonismen blir äfven här dygden fri, lasten ofri, friheten intellektuell, ej moralisk. Att vara fri, det blir att vara medveten om handlingens nödvändighet såsom medel för det högsta goda.

Visserligen frambringas, förklarar uttryckligen Leibnitz, denna nödvändighet ej genom ett yttre tvång, utan frivilligt genom en inre driffjeder, hvarigenom medlen hos viljeverksamheten förfoga öfver sig sjelfva i och för ett gifvet mål. Böjelsen kan väl betvingas genom de yttre hindren, men i sig sjelf förblir hon frivillig. Af sjelfmedveten böjelse, dikterad af förnuftet, lyder jag verldsordningens nödvändighet.

Men är denna sjelfbestämning tillfyllestgörande? Är viljan fri redan derigenom att hon ej lider yttre tvång, utan påverkas inifrån af en sjelfmedveten böjelse, i sin ordning följande en förnuftig bevekelsegrund? Fattas ej här något för att den af förnuft och böjelse bildade viljan skall vara fullständig? Otvungen eller icke, synes hon dock fullfölja ett mål utom sig sjelf, låt vara med medel och under pådrifning som komma inifrån. Böjelsen, rörelsen, den förnuftiga bevekelsegrunden, allt detta är mitt, men är det hela jag? Deltager hela jaget, om mitt hjerta står utom händelsen, likgiltigt för såväl motiveringen som utgången? Ty böjelse är ej detsamma som kärlek, lika litet som känslan för mig sjelf sammanfaller med mensklighetskänslan. Den verkliga viljefriheten begär sitt eget mål, som ej blott förnuftet tänker och förestafvar och till hvilket böjelsen drifver, men som äfven hjertat älskar. Först när hela mitt väsende, såväl dess relativa som dess absoluta och individuella själsförmögenheter, både förnuftets, kärlekens och begärets, kan inläggas i viljehandlingen, först *då* blir denna verkligen ett uttryck af mig sjelf hel och hållen, fri i fullständig mening. Och den lag till hvilken hon är hänvisad, naturrätten, blir likaledes endast då fullständigt fri från fatalismens tryck, om han hvilar på en grundsats som ej blott bildas af det absolut förnuftiga och det individuelt önskvärda, till hvarandra ställda i omedelbar förbindelse, utan äfven af det universelt goda, hvarigenom han blir lefvande. Denna godhet saknas hos Leibnitz, och hon ersättes endast ofullständigt af sanningen och den inre driffjedern, väl lika nödvändiga, men ej tillräckliga. Viljan, underlagd insigten om det nödvändiga, lyder, äfven om hennes underkastelse sker frivilligt, dock i saknad af känslans förmedling ett slags förklädd oundviklighet; likasom den förutbestämda verldsharmonien, om ock sjelfverkande, dock på grund af bristande sedligt ideal och hänvisad till en urprincip som innehåller och föranstaltar hela hennes ordning, på förhand utstakad i såväl godt som ondt, till och med i olyckan och lasten, alltför mycket liknar determinismen.

Och likväl har Leibnitz, i detta afseende delande idealisternas förfaringssätt, med frångående af den stränga följdrigtigheten, i

sin sedelära uttryckligen fasthållit vid individens sjelfbestämningsförmåga, hans oqvalda moraliska frihet och hans obetvingade rättsval.

Hans fatalism, om den ens så kan kallas, är i allt fall mildare än de egentliga idealisternas, Berkeleys, Kants, Fichtes, Hegels och Schellings, hos hvilka nödvändighetsteorien, fullföljd efter ordalydelsen, skulle kunna leda långt utöfver systemets grundsatser och dess stiftares mening.

Berkeley inleder den subjektiva idealismen då han förnekar all annan viss verklighet än uppfattningens genom sinnesintrycken, och han utesluter medvetandet af viljans bestämning af sig sjelf. En serie af fenomener, hvars sammanhang ej beror af henne, är lag för verldsordningen, varelsen inbegripen, hos hvilken den bestämmer rörelserna genom intryckens kausalitet.

I sin *Kritik der praktischen Vernunft* erkänner efter honom Kant, den moderna idealismens förebild, hvarken viljefriheten eller förmågan af ett objektivt rättsval. Båda måste, eljest ogiltiga, antagas blott för pligtbegreppets skull, utan dem otänkbart.

Hvad först beträffar *rättsvalets* giltighet, så gifves derför icke ens någon objektivt antaglig norm. Det rättas förnimmelse, visserligen orubblig och oskiljaktig ifrån det menskliga förnuftet, är dock, likasom det spekulativa förnuftet sjelft, endast subjektiv, endast en personlig form hos förnuftet. Värdet af rättsbegreppets objektiva urskilning är ovisst; dess slutsatser äro ej bevisliga; ej heller äro de objektiva sanningarne med säkerhet tillgängliga för det teoretiska förnuftet, hvilket, på grund af sin subjektivitet, lika litet är i stånd till något särskildt bedömande af rättsligt väsende och af skilnaden emellan rätt och orätt, som af något annat som helst i sig varande. Vi ega visserligen begrepp om rätt och orätt äfvensom om nödvändigheten af deras bekräftelser. Men hvarken visa företeelserna i sinneverlden att naturliga bekräftelser derå ega rum i enlighet med hvad våra rättsbegrepp skulle fordra, icke heller äro våra själsförmögenheter i stånd att skönja de bekräftelser som skulle kunna finnas utom sinneverlden. Rättsbegreppen äro blott våra subjektiva föreställningar, i hvilka harmoniera rätt och godt, orätt och ondt. Men hvem borgar för att de harmoniera i sig sjelfva, och att öfverhufvud rättsskilnaderna existera, för såvidt vi endast skulle hålla oss till hvad vårt teoretiska förnuft vore i stånd att för oss uppenbara? Det åtkommer icke det i sig varande och kan hvarken fastställa eller förneka det. Det är väl möjligt att ett absolut rätt finnes, men vi veta det icke, i den mening att vi skulle kunna fastställa dess befintlighet på teoretiska grunder.

Häraf skulle nu, enligt Kant, egentligen följa att både rättsbegreppen och de deraf beroende godhetsprinciperna endast vore individuella betraktelsesätt, allt efter hvarjes synpunkt, i sig sjelfva deremot intet eller åtminstone obekanta. Och deraf borde åter följa att rättsvalet saknar objektiv giltighet, samt att ingen vet om han väljer det i sig rätta då han väljer det han sjelf anser för rätt.

Emellertid förföllo då också pligtbegreppet, emedan pligten fordrar valet och rättsprincipen. Pligten förmådde icke alstra någon inre förbindelse, om denna icke finge härledas ur någon annan grund än den ovetbara, som det spekulativa förnuftet endast är i stånd att uppställa efter sina subjektiva förnimmelser om det absoluta.

Lyckligtvis finnes *pligtkänslan*, hvilken härmed icke åtnöjer sig. Hon är klar och oomtvistbar. Under det att allt annat stannar i det vilkorliga och hypotetiska, befaller hon utan gensägelse, och vissheten om hennes buds giltighet kan icke utplånas ur medvetandet. Detta medvetande, ovedersägligt och oskiljaktigt ifrån den förnuftiga naturen, vittnar om en rättsprincip öfver sinneverlden och det för vår kunskap åtkomliga. Vi komma sålunda på praktisk väg till det nödvändiga erkännandet af rätt och sanning, grundvalarne för all reglering och allt giltigt rättsval vid handlingen, deras befintlighet i sig sjelfva, oberoende af deras bevislighet och vetbarhet; och vårt praktiska förnuft löser alltså frågan om sjelfva rättsprincipen, som det teoretiska förnuftet icke kunde lösa men måste lemna obestämdt. Medvetandet härleder ur pligten en urskilning af det rätta som med apodiktisk visshet ej kunnat vinnas på spekulativ väg. Det rena förnuftets oförmåga att inträngа i rättsidén, såväl som i andra idéer, alla oåtkomliga enligt Kant, kan icke afhålla samvetet ifrån framställandet af rättsbegreppen, grundade i den oförtydbara pligtkänslan, obevisliga men nödvändiga postulater. Den suveränt bjudande rätt som gäller för alla och är oberoende af subjektets individuella uppfattning, blir sålunda giltig trots sin otillgänglighet för det rena förnuftet, emedan hans absolut bindande regler följa af nödvändigheten af en universell pligtlag för förverkligandet af det högsta goda, hvadan de oemotståndligt åläggas af pligtkänslan som ger sig till känna genom samvetet.

Ett rättsval blir således på sätt och vis erkändt, ehuruväl blott genom nödfall. Det är icke giltigt i den mening, att det af egen insigt skulle kunna urskilja den rättsenliga handlingen ifrån den rättsvidriga, icke heller att det skulle förestafvas af den egna böjelsen. Det förestafvas af pligten och är alltså väsendtligen negativt, bestående i förmågan att sätta ett motstånd emot en sinlig bevekelsegrund, hvarigenom det ställer sig till det praktiska förnuftets förfogande och lyder dess af nöden dikterade, outgrundliga bud.

Dessa bud, grunder för rättsvalet, blifva äfvenledes grunder för den *viljefrihet* Kant erkänner, och som följaktligen äfven måste härledas ur pligten. I likhet med valet skiljes hon ifrån böjelsen och erhåller en annan karaktär än den vanligen antagna och den som erfordras för en fullständig sjelfbestämning.

Förnuftets bud, hvilka inför viljan te sig såsom bestämningsgrunder, framställa sig nämligen, säger Kant (hos hvilken allt fattas såsom tvång, och intet rum någonstädes lemnas böjelsen) under formen af befallningar eller imperativer. Ett imperativ är ett tvång som förnuftet utöfvar på viljan. Ett sådant förutsätter å ena sidan att viljan regeras af annat än förnuftet, å andra si-

dan att det äfven regeras af detta: ty i förra fallet behöfdes icke tvånget, i det senare hjelpte det icke. Imperativet är alltså en förmedling emellan förnuftets och begärets motiver, ett resultat af båda principernas förening hos en med vilja begåfvad varelse. Det är af två slag, det vilkorliga (hypotetiska) och det ovilkorliga (kategoriska).

Hypotetiskt är imperativet då handlingens nödvändighet göres beroende af något vilkor, bestående i ett sinligt syfte; kategoriskt då hennes nödvändighet är ovilkorlig och absolut bindande. Det förra afser en handling för ernåendet af ett mål utom henne sjelf; det senare en handling som är sitt eget mål emedan hon eger sitt eget inneboende värde. I förra fallet bestämmes handlingens värde endast af hennes tjenlighet såsom medel för målet, i det senare är det en följd af hennes egen godhet, mål i sig. Som det hypotetiska imperativets giltighet är beroende af målet i en yttre fördel, så bortfaller hon i och med detta; och den som afstår ifrån fördelen, är ej heller bunden af budet. Giltigheten är alltså tillfällig. Det kategoriska imperativets giltighet deremot är väsendtlig, emedan handlingen ej kan skiljas ifrån sitt mål, och dess bud blir liktydigt med pligtens. Denna kan ej åsidosättas genom något afstående från målet, ty hon är sitt eget mål, godt i sig, för den skull ovilkorligt och med nödvändighet åläggande medlet. Detta slags imperativ är det enda som kan blifva lag för viljan, hvilken icke eger något val emellan detsamma och dess motsats. Det är för den skull universelt, allmänt giltigt, under det att det hypotetiska, begränsadt af vilkoren, endast är giltigt i mån af olika fallenheter hos sina beträffande subjekter. Som målet här ligger i en yttre fördel, och dess uppskattning beror af hvarjes smak, hvilken kan hos den ene föranleda dess antagande, hos den andre dess förkastande, allt efter behag, så lyder budet en empirisk princip, ej en rationell, och giltigheten blir tillfällig, ej väsendtlig, individuell, ej universell. Budet blir således icke lag. Endast det kategoriska blir lag, emedan det hvilar på en princip *a priori*, giltig i sig sjelf, för den skull bindande för alla, äfven om han icke skulle falla alla i smaken.

Som nu enligt Kants egendomliga åsigt smaken och böjelsen icke regeras af någon annan bevekelsegrund än nöjets och njutningens, till beskaffenheten subjektiva och utan rättslig betydelse, så följer häraf att en handlings värde icke kan bedömas efter handlingens föremål, men blott efter hennes form. Denna form, för såvidt han skall göra handlingen giltig i rättslig mening, bestämmes af hennes allmänlighet. Det kategoriska imperativet lyder för den skull sålunda: Handla efter en grundsats som kan upphöjas till lag för alla. För budets igenkännande, hvarigenom den subjektiva giltigheten utsträckes till objektiv, erfordras dess framläggande inför förnuftet och subjektets egen föreställning såsom universell lagstiftare. Viljan tvingar sig då sjelf emedan hon inser godheten i sig och bedömer henne, icke efter verkningen eller fördelen, men efter den inre beskaffenheten, oberoende af och höjd öfver alla omständigheter.

Viljans förmåga af ett objektivt giltigt val innefattas sålunda

i pligtlagens universalitet, hvilken blefve illusorisk utan viljans inre sjelfbestämning, ensam i stånd att skilja inre pligt ifrån yttre tvång.

Viljefriheten blir nu oundgänglig; ty utan henne kunde viljan ej fylla nämda uppgift. Hon uppställes alltså såsom postulat för det kategoriska imperativet, emedan dess bud innefatta pligtprincipen som består i ett förhållande mellan handlingen å ena sidan och viljans sjelfbestämning å den andra. Kant nödgas sålunda för pligtens skull förlika friheten och pligten, likasom han förut sammanjemkat rättsvalet med pligten, och på samma sätt som valet derigenom blifvit erkändt, så erkännes nu friheten, eljest bestridd. Ett obestridligt sakförhållande blir hon emellertid aldrig, enligt Kant. På ingen teoretisk grund hvilar hon, och ingen företeelse kan uppvisa hennes kausalitet. Intet spekulativt förnuft fattar henne, utan att vädja till den praktiska pligtkänslan. Hon kan blott härledas ur sedelagen, emot hvars beskaffenhet det emellertid strider att i och för sina grundsatsers ådagaläggelse gå tillbaka till de metafysiska elementerna, för att af pligtbegreppet, frigjordt ifrån allt tillfälligt, skapa en viljebestämning. Och huru skulle föröfrigt viljan kunna emotstå de sinliga bestämningarne och derigenom blifva avtonom, såvida hon dertill ej egde säkrare medel än den spekulativa insigtens, hänvisad till det för menniskan oåtkomliga och ovetbara?

Häraf följer visserligen icke, att icke frihetsbegreppet skulle kunna på spekulativ väg fastställas såsom ursprunglig princip, så mycket mera som dess beskaffenhet är rationell, ej empirisk. Men i sin rationella egenskap är detta begrepp transcendentalt, det vill säga utan någon motsvarighet i företeelserna och utom håll för den kunskap hvilken, såsom den menskliga, är begränsad af sinlighetens former och det relativa förståndets kategorier. Det stannar således ohjelpligt vid egenskapen af praktisk, ordnande princip, och det blir aldrig konstitutiv princip. Det blir negativt, och dess verklighet stöder sig ej på annat än det praktiska förnuftets lagar, hvilka hänvisa på en af alla sinliga och yttre vilkor oberoende kausalitet, alldenstund den sedliga rättslagen fordrar en inre och sjelfbestämmande anledning hvilken icke skulle kunna ersättas af någon yttre och för kunskapen tillgänglig, en ren vilja som drager sitt föranledigande ur sig sjelf och sjelf gifver sig regler och bestämningsgrunder. Pligtlagen röjer sålunda den sjelfbestämning som intet spekulativt förnuft skulle kunna uppvisa, vare sig på grunder *a priori* eller med tillhjelp af empiriska rön, och hvars möjlighet det ej teoretiskt skulle kunna ådagalägga. Hon antogs såsom ovedersäglig, praktisk lag, i likhet med de matematiska sanningarne, obevisliga men likväl apodiktiska; och genom hennes antagande såsom postulat öppnas hela fältet af de för all naturlig reglering erforderliga grunder, hvilket var afstängdt för det teoretiska förnuftet och ifrån kunskapen höll frihetsbegreppet lika aflägsnadt som alla andra öfversinliga begrepp.

Friheten blir alltså ett ur den praktiska nödvändigheten härledt begrepp. "Jag är fri, ty i mig finnes idén om en lag som "jag fritt måste lyda." Principen gäller emedan ingen finnes,

som icke på denna grund i sin själ närer föreställningen om att vara fri orsak. Ty om han icke vore det, så kunde han ej sjelf fullfölja något mål, således icke heller pligtens, äfven om det skulle kunna antagas att detta mål ej låge utom honom sjelf. Det fria fullföljandet låter icke förena sig med den orsak som drifves af en annan, men följer deremot nödvändigtvis pligtbegreppet och det kategoriska imperativet. Dess idé innefattar på en gång målet och medlet, lagen och förmågan af hans verkställighet, emedan rättsmedvetandet eljest strede mot sig sjelft. Det säger icke blott att det orätta *icke får ske*, men äfven att det *kan underlåtas*. Det bör ej vara, oberoende af frågan om dess befintlighet; derföre vore det en orimlighet att antaga det man icke skulle kunna förhindra det. Är jag pligtig att handla rätt, så är jag ock skicklig dertill; det förra begreppet innehåller det senare.

Häraf drager nu Kant slutsatsen om obehöfligheten af viljefrihetens bevislighet, hvilken för öfrigt visat sig vara omöjlig. Eftersom bevis finnes för hennes nödvändighet, så skulle bevisningsskyldigheten numera åligga hennes vedersakare, för att man skulle anses förhindrad ifrån hennes fastställelse. För hennes antagande såsom postulat utan bevis, är hennes oumbärlighet tillräcklig, och hon skulle endast *då* kunna förnekas, om viljans ofrihet kunde bevisas. Det gäller sålunda endast att visa det frihetsbegreppet icke nödvändigtvis behöfver innebära någon orimlighet.

Denna orimlighet skulle ligga i den universella determinismen. Kausalitetslagen, som styr hela naturen, tål intet undantag, och han binder den förnuftiga varelsens handling vid den nödvändigt verkande orsaksserien, hvilken binder allt annat lif vid sina föregående. Kant erkänner både denna kausalitetslag och viljefrihetens oförenlighet dermed. Alldenstund den förre fyller hela verlden, så finnes der ej plats för den senare. För att lösa motsägelsen dem emellan måste man för den skull söka friheten utom verlden, i det öfversinliga. Detta blir ock Kants sista tillflykt, han erkänner det sjelf, och han säger derföre också att endast den transcendentala idealismen kan åvägabringa lösningen.

Denna lösning sker genom den redan förut omnämda * skilnad Kant uppdrager emellan menniskan såsom sinlig varelse (fenomen) och såsom öfversinlig (noumen). Hennes lif är dubbelt: såsom naturalster i tiden och rummet, och såsom väsende öfver dem. I den förra egenskapen kan hon omöjligt undandragas den universella kausalitetslagen, hvilken fyller hela naturen och hvarmed hennes viljefrihet inom sinneverlden alltså är oförenlig. Hennes handling styres der af sina föregående, alla tillstötelser, bevekelsegrunder, idéer och begär, tankar och intryck, hvilka åläggа sig med nödvändighet och ej kunna afvärjas. Men detta hindrar icke att hon kan vara fri i det öfversinliga, så mycket mindre som friheten sjelf ej är af sinlig beskaffenhet, men tillhör idéverlden. Så länge derföre kausalitetslagen ej kan visa sitt välde bortom naturen, så gäller för den skull frihetsbegreppet, alldenstund dess

* Se sid. 693.

oumbärlighet för pligtlagen, som är närvarande i medvetandet, skulle erfordra en bevisning om dess obefintlighet i allt, såväl natur som väsende, sinligt och öfversinligt, såvida dess förnekelse skulle kunna anses giltig. Det är ej nog för frihetsförnekelsen att visa det en enstaka handling är ofri, emedan denna bestämmes af naturens kausalitet. Det återstår att visa ofriheten i hela handlingslifvet, hvilket sträcker sig öfver naturen, emedan menniskan ej blott tillhör denna, men äfven väsendet. Men som dervid kausaliteten i fenomenerna ej längre räcker till för förklaringsgrunden, så uteblir ock en sådan vid försöket att bevisa viljans ofrihet i menniskans väsende. Detta kan bestämma sig fritt, i den ordning som beherskar tid och rum, hvarefter det redan gjorda valet uppenbarar sig i sinneverlden, der kausaliteten emellertid ej vidare kan omintetgöra detsamma, eftersom det redan är förhanden. Att handlingen då ter sig såsom determinerad af naturens kausalitet, inför det yttre förståndet, följer af vår sinliga varelses tillstädesvaro i det enskilda, under det att vår osinliga varelse på samma gång i rättsmedvetandet säger oss att handlingen varit fri i henne, hvilken lefver i det hela. Ofri i den enstaka handlingen i tiden och rummet, är menniskan fri i sitt väsende i hela handlingslifvet.

Då sålunda det område i hvilket friheten kan tänkas, står utom håll för kausalitetens argumentering hvarigenom friheten skulle förfalla, så fastställes hon af Kant, eftersom hon, om än obevislig, visar sig i pligten, hvars begrepp innebär valförmågan. Att denna är utom tiden, gör henne ej overklig. Att hennes beskaffenhet är outgrundlig, utgör intet skäl att icke erkänna henne. Tvärtom, hennes erkännande är en pligt, emedan pligten sjelf innehåller henne.

Kants lösning af frihetsproblemet lemnar emellertid åtskilliga luckor. Vore menniskan ej friare än han gör henne, så blefve hon knappt tillräknelig, åtminstone icke såsom individ, och hennes särskilda gerningar kunde icke bestraffas, blott hela hennes lif.

Såsom väsende är menniskan fri, säger Kant, emedan hon är öfver sinlighetsformen, såsom varelse i naturen icke, emedan naturen regeras af den universella kausaliteten. Hennes lif är fritt, hvarje särskild handling ofri.

Men om menniskan i naturen och hennes handlingar äro ofria, kan hon öfverhufvud kallas fri, och är det möjligt att hon är det i sitt väsende och i hela sitt lif? Och äro icke menniskan i sinneverlden och hennes handlingar just det hvars frihet vi fordra?

Om verkligen med Kant antoges att den universella kausaliteten skulle sammankedja menniskans enstaka handlingar i sinneverlden vid föregående orsaker, på ett sätt som ej läte förlika sig med sjelfbestämningen, så blefve individen i sjelfva verket otillräknelig och hans handling ofri. Ty individen är den som lefver i tid och rum, menniskan i sinneverlden; och vore blott väsendet fritt, så vore Gud fri men menniskan ofri. Och vore den enstaka gerningen ofri, så skulle ingen ogerning kunna bestraffas. Att då erinra om en frihet i handlingslifvets helhet, är icke blott en orimlighet, men saknar betydelse för rätten, ty det är dock handlingarne som regleras och underkastas regleringens

följder. Det är svårt att fatta huru hela handlingslifvet skulle kunna vara fritt, men handlingarne ofria, då de senare likväl uttrycka och tillsammans bilda det förra; likasom den ofria menniskan i naturen svårligen skulle kunna innesluta ett fritt menniskoväsende. Den kausalitet som med nödvändighet skulle bestämma menniskans handling i naturen, borde vid en tillbakagång i de sammankedjade orsakerna, från den ena till den andra, slutligen utmynna i en ursprunglig orsak hvilken ännu tillhörde sinneverlden och icke väsendet. Menniskan såsom individ blefve fatalt underkastad densamma i yttersta hand, och den frihet som endast funnes i det öfversinliga, befriade henne icke derifrån. Tillhörde denna ursprungliga orsak ännu hennes egen individualitet, så uppstode en lucka i den universella kausalitetsserien, hvilken befunnes afbruten vid en mindre enhet än naturens, och den determinism Kant åberopat emot den sinliga viljans frihet förfölle. Fullföljdes kausalitetskedjan åter utöfver varelsens egen individualitet, till slägtet och dess föregåenden, så långt tillbaka man kunde komma inom naturen, så upplöstes alla menniskors frihet i menskligheten, icke blott den enstaka handlingens i lifvets helhet. I intet tänkbart fall kunde en individuell frihet förlikas med en kausalitetslag som med nödvändighet styrde all natur. Men ej ens menskligheten vore fri. Hon bundes vid hela universum. Och detta vid väsendet, derest friheten ej finnes i fenomenerna. Hvad en individ begått, derför borde icke blott hela menskligheten ansvara, men hela verlden, ja skaparen sjelf. Och dessutom borde den ena menniskan svara för den andra, för hvarje dåd den ena kunna sökas för den andra, ty i väsendet äro de ett, och i naturen solidariska, en för alla och alla för en.

Detta blir en följd af den frihet som blifvit skild ifrån böjelsen, en ensidigt intellektuell frihet, emedan böjelsen anses drifven af en kausalitet som tillhör den universella naturen, icke den individuella. Viljefriheten blir då uttrycket af en öfversinlig kausalitet, menniskan fri endast i sin egenskap af öfverjordisk varelse, alltså icke der hennes frihet behöfves. Af bevekelsegrunderna qvarstå blott de universella och absoluta, de sjelfbestämmande *begreppen;* men de individuella, de sjelfbestämmande *böjelserna*, bortfalla. Sjelfbestämningen blir hel och hållen koncentrerad i det praktiska förnuftet, under det att känslan och viljan beröfvas sina andelar deri. Denna senare, "avtonom lagstiftare", gifver sig blott lag, men icke initiativ, och sjelf har hon hemtat lagen ifrån det kategoriska imperativet, pligtbudet, hvars idé i sjelfva verket intager sjelfbestämningens plats i viljan. Dennas frihet skiljer sig föga från panteisternas och de absoluta idealisternas, en handling af förnuftet, hvarigenom detta tager sig sjelft i besittning och inser nödvändigheten i naturen, icke en handling af viljan sjelf, hvarigenom hon uttrycker sitt eget begär och friheten hos individen. Fullständigt fri är icke längre den individuella viljan, då hon icke är skicklig att af egen drift företaga ett ur det spekulativa förnuftets bestämningsgrunder härledt rättsval. Detta härledes blott såsom en logisk följd ur pligtlagen, sådant det anvisas af det praktiska förnuftet i följd af dess oumbärlighet, eftersom förbindelsen icke vore tänkbar utan något slags frihet, åtminstone i

stånd att af egen kraft ålägga viljan ett bud, inför hvilket det sinliga begäret tiger. Derhän reduceras hela friheten: till begärets betvingande. Den fatala böjelsen, den enda Kant känner emedan han icke erkänner någon annan böjelse än den sensuella som beherskas af lidelsen, lägges under oket af viljan, hvilken derigenom anses avtonom emedan hon förmår betvinga sig sjelf och icke blott verkställer någon annans befallning. Då hon drifver sig sjelf till pligtens åtlydnad, i det hon underordnar det sinliga motivet under det förnuftiga och sålunda blir i stånd att af egen kraft antaga den bestämningsgrund pligtbudet uppstält, anses hon ålägga sig sjelf lag och följaktligen vara sjelfständig. Men som den lag hon dervid ålägger emellertid icke kan vara någon annan än den som det kategoriska imperativet stiftat och hvilken ytterst afser något öfver allt individuelt och subjektivt gällande, ett mål som innebär sin egen orsak, men ej eger en orsak i individen, så blir sjelfständigheten uteslutande intellektuell, ett sjelftvång, ett herravälde öfver sig sjelf, hvarigenom viljan väl tager sig sjelf i besittning, men dervid hon dock är bunden af det val som innehålles i det utifrån ålagda, grundadt på det praktiska förnuftets insigt af något som *måste* af den enskilde förverkligas för att kunna erhålla allmän giltighet.

Den vilja, som vore individuelt fri, inskränkte sig emellertid icke till att taga sig i besittning på ett af förnuftet ensamt formuleradt bud, utan stöd i böjelsen. Endast den absoluta viljan, icke den individuella, är derigenom fri. Men en absolut frihet, som endast uttrycker idealet, fyller icke uppgiften hos den varelse som måste ansvara för hvad hon älskar och derföre väljer. Den transcendentala frihet Kant skänker oss i det öfversinligas verld, kan hvarken användas i naturen eller tillämpas på en särskild handling, och hon förtjenar derföre icke frihetens namn, eftersom hon icke fyller hennes uppgift. Fåfängt söker Kant rädda denna genom att förblanda frihetens och nödvändighetens begrepp: deraf uppkomma endast oförenligheter. En under driften ofri vilja, residerande i ett jag som blott finnes subjektivt men ej kan ådagalägga sig och ej fatta sig såsom sjelfbestämmande, anser han icke desto mindre förmögen af ett universelt måls uppställande såsom rättesnöre för handlingen under det praktiska förnuftets inverkan, ett mål som är objektivt i sinneverlden så tillvida som det omfattar en högre sfer än subjektets. Rättsvalet tillmätes en objektivitet som det rena förnuftet frånsäges förmågan att urskilja, och viljan tillägges en frihet som frånkännes objektiv giltighet men erkännes emedan hon icke kan undvaras, — allt klyftigheter för att afhjelpa en bristande följdrigtighet och rädda rättskänslan ifrån de menliga följderna af luckorna i en ensidig metafysik.

För att undgå denna följdvidrighet, bestående i en obevislig objektivitet, äfvensom denna lucka, bestående i insigten af det icke affirmerades nödvändighet, för att icke behöfva antaga en absolut frihets giltighet utan det absoluta sjelft, en sjelfbestämning utan subjekt, sökte nu Fichte att med Kants subjekt till utgångspunkt på sjelfva subjektivitetens väg ernå objektiviteten. Efter-

som enligt Kant intet absolut, hvarken sanningen, tillvaron eller pligten, kunde af förnuftet med säkerhet antagas befintligt i objektiv mening, *utom oss sjelfva*, låter Fichte, (i det han först tager fasta på det erkännande Kant härigenom ofrivilligt gjort af subjektets verklighet, sedermera förbindande denna med tankens), subjektet sålunda blifva objekt *för sig sjelft*. Det subjektiva blir sålunda objektivt i och derigenom att det tänkes. Med dessa tankeförebilder kommer Fichte till sitt axiom om jagets objektiva verklighet. Men också sammanförer han hela objektiviteten i det absoluta jaget. Detta blir identiskt med sjelfva det absoluta, någonting abstrakt, som förlorar sin sjelfständighet i det oändliga. Härigenom, på förblandningens väg, sammangjutningen af individuelt och absolut, kommer han fatalismen än närmare än Kant, i det att den individuella friheten hel och hållen tillsättes under identifieringen med det absoluta.

Medlet att hinna den högsta dygden och det högsta goda består för den skull enligt Fichte (hvilken alltjemt fattar jaget i dess oupplöslighet med sin absoluta identitet) uti sjelfständighetens förlust, uti den individuella viljans förblandning med den absoluta viljan, hvilken senare sjelf är nödvändig och oundviklig. Ty det absolut verkligas eviga och obetvingliga vilja består i att utveckla sig i den en gång för alla fastställda, bestämda ordningen, hvilken ej kan vara mer än en enda såvida hon är absolut, sann och rätt. Denna ordning framställes af Fichte sådan som af stoicismen, likasom ock hans höga, stränga sedelära blifvit jemförd med den stoiska. Hos sjelfständigheten är deremot enligt Fichte det verkliga ej ens möjligt; och i sinneverlden kan hon endast vara uttrycket och resultatet af en individuell synpunkt. Utom en sådan gifves endast det absoluta, och detta kan ej låta sig bestämmas i annan ordning än den i evighet fastställda. I tiden framträder ordningen omedelbart i en af verkligheten fyld form, hvilken endast kan ernå sin fullständighet såvida han uttömmer alla de synpunkter ifrån hvilka det relativa förnuftet utgår; och i valet af någondera af dessa synpunkter ligger hela friheten. Inom det timliga består hon endast i möjligheten af detta vals bestämning. Någon annan frihet gifves icke. Friheten är alltså beroende af den en gång för alla instiftade naturliga ordningens nödvändiga gång, hvilken väl uppenbarar sig olika inom olika synpunkter, men inom hvarje särskild dock blott på ett enda sätt, nämligen det som med denna synpunkt är oskiljaktigt och oundvikligt förbundet. Den varelse som omfattat alla synpunkter, har uttömt all timlig förmåga af frihet.

Så länge nu varelsen stannar inom sin särskilda gifna individuella synpunkt, är hon fri. Men sjelfva denna frihet är ju fullständigare desto mindre förenlig med menniskans högsta mål och bestämmelse. Ty ju mera utprägladt individuell, det vill säga ofullkomlig och aflägsnad ifrån identiteten, synpunkten är, desto större är friheten. Ju mera deremot individen förmår höja sig öfver det individuella, det vill säga det ofullkomliga, sinliga, inom sig innebärande bristens och olyckans alla vilkor, ju mera han afstår ifrån det särskilda, individuella goda för att närma sig det

absoluta, högsta goda, desto mera måste han också följaktligen afstå från friheten. Och den högsta tänkbara sällhet består i den individuella viljans fullständiga utplåning i den absoluta, i det att det subjektiva jaget offrar sin sjelfständighet för att förlora sig i det rena väsendet, hvaraf delaktigheten utesluter all individualitet, all egen synpunkt, allt oberoende. Ty delaktigheten i det rena väsendet, som blott är ett enda, kan ej förlikas med den mångfald som utgör sammanfattningen af de individuella synpunkterna. Endast i deras frånvaro, och med dem frihetens, vinnes det högsta goda, hvartill dygden är medlet. Fichtes sedelära synes alltså vid första påseende hvila på en dygd som är ofri.

Vid närmare skärskådning befinnes dock att hvad Fichte kallar särskildt individuelt godt, noga betraktadt egentligen är föremålet för den sinliga begärelsen, hvad han kallar frihet är denna begärelses obehindrade lopp, hvad han kallar viljans tillintetgörelse är hennes rigtning emot det högre, alltså detsamma som platonismen och stoicismen kallade frihet. Om denna sjelfutplåning hos viljan, sådan Fichte framställer henne såsom vilkor för idealets uppnående, ej skall blifva värdelös och förfela sitt ändamål, om hon skall kunna ega det afsedda inflytandet på själstillståndet, måste hon ske frivilligt. Och att Fichte sålunda sjelf åsyftat hennes uppfattning, framgår deraf att han betecknar hennes handling såsom en handling af den högsta tänkbara frihet, uti hvilken denna når sin höjdpunkt, en frihetens fullkomning och fullbordan, hvarigenom hon likasom uttömmer sig sjelf och sålunda förlorar sig endast på den grund att hon fylt sitt värf och följaktligen gjort en fortsättning af sin verksamhet öfverflödig och ändamålslös. Han kan då uppställa henne såsom högsta mål, hvars eftersträfvan innehåller vilkoret för all dygd, enligt hvarje idealistisk lära icke annorstädes till finnandes. Hon sammanfaller med kärleken till goda, viljans förädling, begärets underordnande under förnuftet, det inskränktare godas under det allmännare, den lägre själsförmögenhetens under den högre, korteligen friheten i platonisk mening. Viljelösheten blir sålunda endast en omskrifning för att beteckna en lägre viljenaturs förhöjning, fullkomning och befrielse ur den sinliga begärelsens tvång. Det enda fatalistiska moment som då qvarstår hos Fichte blir hans åsigt om den individuella frihetens inskränkning inom vissa gifna synpunkter, hvilkas antal han fastställer till fem, hvaraf hvardera uppfattas såsom dikterad af en oafvändbar, på förhand utstakad andlig naturlag, som styr viljan i en rigtning hvilken ej kan undvikas men under sin skridt utesluter allt eget rättsval. Hade Fichte, i stället för att inskränka dessa synpunkters antal till fem, i hvilka han instänger valfrihetens rörelseförmåga, så att denna inom hvardera måste böja sig under der herskande obetvingliga andliga naturlag, erkänt att de äro otaliga, lika många som det gifves individer, hvaraf i sjelfva verket ej två i verlden ega fullt samma synpunkt, så hade hans fatalism endast varit skenbar.

Också består fatalismen hos Fichte till större delen egentligen i uttrycken. I andan är Fichte en frihetsfilosof. Såsom lärjunge af Kant förklarar han till och med dennes sats, att endast friheten

skulle kunna vara den absoluta urgrunden, sålunda, att det är i det absolutas egenskap af sjelfalstrande kraft, i dess sjelfförverkligande i oändlig utveckling, som denna frihet består. Och då han å andra sidan underordnar det som *är* under det som *bör* vara, verkligheten under idealet, och det absolutas oändliga sjelfutveckling sålunda går i rigtning emot detta ideal, emot det som *bör* vara, så följer häraf att den absoluta friheten under sin sjelfförverkligande verksamhet såsom mål ytterst afser idealet, det goda, hvilket enligt kantianismen vill säga detsamma som pligten.

En större gärd kan ej hembäras åt den moraliska friheten, och hon synes väl böra utesluta all fatalism, för såvidt det individuella, som framgår ur det absolutas sjelfalstring, också vore individuelt delaktigt i samma frihet. Men här är det som metafysiken och sedeläran åter drabba samman. Individens frihet förlägges helt och hållet och uteslutande till det absoluta jaget, ett universelt, ofattligt jag som enligt Fichte är = x, individens omedvetna del, och som endast i mån af individens förblandning med sjelfva det absoluta kommer till klart medvetande af sig sjelft. Och denna frihet hos jaget, den enda som af Fichte tillerkännes ett verkligt värde, synes knappast kunna sägas finnas i det individuella. Ty individens universella och absoluta jag är hos Fichte en verklig skapare, det oändliga sjelft. Hans fullkomliga och verldsomfattande jag, som är identiskt med icke-jaget, får en utsträckning till följe hvaraf dess åtskilnad ifrån sjelfva det absoluta blir omärklig. Också blir friheten, — som ju låg i det absolutas sjelfalstrande kraft i det fullkomligas utveckling, — en oändlig verksamhet, en oändlig handling, icke ett sakförhållande. Individen kan ej på empirisk väg uppfatta henne hos sig sjelf, utan endast genom hennes förverkligande i det absoluta jaget deraf blifva medveten.

Då sålunda endast *den* frihet anses verklig som skapat verlden, kan den individuella friheten anses så godt som förnekad och fatalismen hyllad. Men lyckligtvis gör Fichte, i motsats till den allmänna föreställningen, hvarje särskild individ i och för sig såsom sådan fullt delaktig af detta absoluta jag, som sammanfaller med det absoluta väsendet. Och då han låter vårt personliga väsende sålunda till fullo åtnjuta den högsta tänkbara af alla friheter, blir han, för en grundlig iakttagare af hans djupa och svårgenomträngliga, men själfulla och känslorika system, i sjelfva verket den individuella såväl som den personliga frihetens mest nitiske sakförare. För en sådan uppfattning tala ock de sedliga och rättsliga slutsatser som han drager ur sin åsigt om hvad med frihet bör förstås. Ty då jaget bestämmer sig sjelft, så lösgör det sig ur naturens tvång och underordnar denna under sitt fria väsende. Sedelärans hela mål är intet annat än hvad som härigenom vinnes, nämligen förvärfningen af vårt oberoende utaf allt som icke innefattas i det verkliga, ur sinlighetsväldet lösgjorda jaget: den högsta personliga frihet, samma frihet som af stoikern endast tillerkändes den vise, och som af alla tiders idealister anses för den enda rätta, ehuru hon af idealismens vedersakare gerna betecknas tvärtom såsom ett slags förklädd fatalism.

Hvilkendera åsigten som är den rätta, torde bero af den be-

tydelse som tillägges individualiteten, den mening i hvilken hennes begrepp uppfattas, samt i synnerhet i huru vid mån hon bör anses identisk med personligheten. Man kan möjligen anklaga Fichte för att hafva förnekat det enskilda individuella och så tillvida hafva skattat åt fatalismen. Men deremot inrymmer han ovedersägligen åt personligheten, som är detsamma som hans jag i inskränktare bemärkelse, den fullkomligaste af alla friheter. Också bär hans sedelära deraf märke. Och det personliga rättsansvaret, likasom det fria rättsvalet, finner ingenstädes ett tydligare erkännande, en lifligare erinran. Hos honom, likasom hos Kant, framställes det sedliga idealet just i den personliga förmågan att af egen kraft emotstå såväl allt yttre tvång som hvarje inre böjelse, hvarigenom en afvikelse från det naturligt rätta skulle kunna ske. Derföre har ock Fichte med rätta tillerkänts namnet af den personliga frihetens filosof. Hans moraliska hufvudgrundsats är förbindelsen att vara *sig sjelf*, att vara sjelfständig. Men hans uppfattning af den "personlighet", hvarmed han betecknar det högsta hos individen, afviker så tillvida från det allmänna begreppet om individualitet, att hos honom denna personlighet endast är den menskliga, icke den individuella. Hvad som åter hos det individuella bör anses verkligt, som ur moralisk synpunkt bör ensamt uppskattas och bedömas, som ensamt eger ett inneboende värde, det hemtar Fichte från menskligheten. Endast genom sin delaktighet i det menskliga väsendet i dess helhet, betraktadt såsom något i och för sig, betyder individen något. Jaget är ej det individuella, afskilda, genom sina särskilda och tillfälliga egenskaper betecknade, inom tid och rum begränsade, utan det menskliga jaget, den rättsmedvetande personligheten, identisk hos och gemensam för alla menniskor. Denna skilnad emellan personligt och individuelt återfinnes väl i månget system, men ingenstädes bestämdare än hos Fichte. Förnekas denna åtskilnad, och erkännes ej annan personlighet än den individuella, så blir Fichte fatalist. Ty det individuella, i fall det skiljes ifrån det personliga, står hos honom utan viljefrihet i egentlig mening. Hela friheten tillfaller den menskliga personligheten, desto friare ju mera hon lösgjort sig ur det individuella. Endast menniskan i sitt personliga lif, som sträcker sig utöfver individualiteten, är fri. Men den frihet som tillerkännes denna personlighet, är den skönaste som någon filosof tänkt och beskrifvit. Hvar och en som medgifver en personlig tillvaro öfver den individuella, måste följaktligen icke blott fritaga Fichte från fatalism, utan äfven i honom igenkänna personlighetsprincipens och viljefrihetens rätte representant.

Likasom Fichtes uttryck, då han talar om individualitet, personlighet och frihet, lätt kunna förvilla en vid det gängse talesättet i dessa ämnen vand föreställning och föranleda ett antagande om fatalistisk åskådning som i grund och botten måhända ej vore helt och hållet rättvist, leda äfven hos Hegel ordalagen till ett sådant antagande, kanske i än högre grad och med mera fog. Redan hans definiering af friheten, "en insedd nödvändig-"het", densamma som Heraklits och stoicismens, klingar fatalistisk.

Och i likhet med dem låter han friheten hos individen förekomma endast såsom en opersonlig kraft, hvilken oemotståndligt hänförer all handling i den universella rörelsens öfverväldigande ström, alltså i grunden icke-individuell. I sin politiska sedelära skattar han väl frikostigt åt den historiska gångens skenbara oundviklighet, hvarigenom mycket, som eljest icke borde gillas, synes finna sitt berättigande redan i förklaringen af sin tillkomst. Framgången och rättvisan tyckas nästan sammanfalla. I sin statslära synes han offra individen för den högre enheten på ett sätt som nära nog underkänner den individuella friheten. Också har hans statslära blifvit kallad en politisk och historisk fatalism.

Förstås hegelianismen i sin rationella mening, försvinner visserligen deri fatalismen till större delen. Såsom redan i det föregående blifvit nämdt, skulle frihetens beteckning såsom en insigt af nödvändigheten, djupt sedt, kunna anses innebära hennes erkännande. Vore friheten blott och bart *medvetandet* om det nödvändiga och oundvikliga, så vore hon i sjelfva verket ingen. *Insigten* deremot kan i rationell mening anses innebära den förnuftiga motiveringen. Och menas nu med det nödvändiga den högre naturlag, vare sig moralisk eller annan, utom hvars erkännande och efterlefnad individens frihet dock i längden blefve liktydig med träldom under sinnena, och förstås med friheten sjelf individens förmåga att af egen kraft rigta sin vilja på en öfverensstämmelse med denna lag, så blir Hegels frihet densamma som Platos, stoikerns, Kants, Fichtes, i allmänhet alla idealisters, den vises frihet, visserligen ofullständig, eftersom böjelsen deri saknas, men i högre mening förstådd dock ej förnekad. Och med den utläggning af begreppen insigt, nödvändighet och frihet, som tillhör idealismen, kan friheten definieras såsom en insedd nödvändighet. Utan frihet skulle nämligen individen i sjelfva verket aldrig af egen kraft kunna ernå en sådan insigt, hvilken, ehuru blygsamt hennes uttryck än låter, då hon har den andliga naturlagen till föremål dock förutsätter det fullkomligaste oberoende hos viljan, det individuellas förmåga att höja sig till det absoluta, själens förträfflighet till följe hvaraf hon mägtar låta viljan samverka med de högre själsförmögenheterna, den högsta frihet som kan tänkas. Insigten, det vill säga den förnuftiga uppskattningen, af det nödvändiga, hvarmed här menas det absolut gällande, det naturligt rätta, leder nämligen till lösgörelse från dess ok. Ty en börda som ej trycker, har förlorat sin egenskap af börda. Den som inser skickelsens nödvändighet, inser ock hennes grund, hennes berättigande, hennes godhet. Han är då ej mera slaf under ödet, han är dess bundsförvandt. Och ifrån den fria, af egen vilja skedda underkastelsen under den nödvändiga naturlagen, stiger insigten derom till denna lags beherskande. Genom naturens rigtiga uppskattning blir menniskan hennes herre. Naturen underkastas nämligen i sin ordning menniskans förnuft, och ur de högre begrepp om naturens lagar och deras förhållande till den individuella viljan, som genom den fullkomligare insigten alstras, härflyter den frihet som består i förmågan att handla efter regler hvilka utgöra en tillämpning af samma höga begrepp. Då friheten sålunda

uppfattas såsom en förmåga att låta viljan rigtas af förnuftet, framstår klart att å andra sidan, i fall viljan i dess ställe lydde sinnena utan förnuftets ledning, sådant endast kunde ega rum till följd af hennes beroende af dessa, hvarigenom förfölle ej blott verklig frihet utan äfven rättsval och rättsansvar. Man vore då berättigad att med Plato beteckna lasten såsom ofrivillig, med fysiologerna brottet såsom en galenskap, och individens vare sig goda eller dåliga handlingssätt egde i hvarje fall enahanda sedliga värde. Träl under böjelsen, saknade han egen vilja, eget ansvar.

Men denna tolkning af Hegels uppfattning af friheten förutsätter en synpunkt som är uteslutande rationell. Det har redan upprepade gånger blifvit erinradt att detta frihetsbegrepp icke är fullständigt, såvida böjelsen derifrån uteslutes. Den intellektuella friheten, alla idealisters, är blott halfva friheten, ehuruväl visserligen hennes bättre hälft. Endast såvida under det intellektuella förstås äfven böjelsen, såsom hos Leibnitz, äfven hos Plato med flere genom afvikelser, blir frihetsbegreppet fullständigt.

Mera grundad är måhända anklagelsen emot Hegel för historisk och politisk fatalism. Han sjunger segerns, den moraliskt berättigade eller oberättigade, lof i en ton som föga synes återgifva den absoluta nödvändighetens godhet, och som alltför mycket förblandar ideal och verklighet. Då han deremot anser hela historien för en blott följd af yttringar, hvarigenom menniskoanden förvärfvar medvetande om sin frihet, bör detta ingalunda förstås såsom ett erkännande af de särskilda historiska tilldragelserna såsom moraliska rättsbekräftelser. Endast genom en alltför inskränkt tolkning har hans mening blifvit sålunda uppfattad. Han betraktar historien i hennes helhet, ej i hennes enskildheter, på samma sätt som idealismen betraktar individen, för såvidt han eger något värde, blott i hans egenskap af mensklig personlighet. I Hegels ögon är historien taflan af menniskoslägtets framsteg, och detta framsteg, betraktadt i sin helhet, eger enligt hans åsigt en afgörande betydelse, inför hvilken enskildheterna försvinna till en omärklighet. Detta framsteg anser han vara ingenting mindre än yttringen af allt absolut, såväl förnuft som verklighet, hvilka båda i grunden blott utgöra ett och detsamma. De finna sitt uttryck i rörelsen, verksamheten, det historiska framsteget. Men det förnuftigas och verkligas kännetecken kunna endast i relativ mån komma framstegets enstaka beståndsdelar, de historiska tilldragelserna, till godo. Det är den historiska helheten som nämda egenskaper tillfalla.

Detta betraktelsesätt hos Hegel bör medtagas i beräkningen vid bedömandet af den fatalistiska nödvändighet han ansetts tillägga historien; hvarförutom erinras bör, att han sjelf uttryckligen frånkänt verldsutvecklingens särskilda tilldragelser en sådan nödvändighet. Visserligen, menar han, ega de en karaktär af nödvändighet, eftersom de äro momenter af det nödvändiga; men deras nödvändighet är endast tillfällig och öfvergående. Den universella nödvändigheten deremot finnes blott i det hela, ej i enskildheterna. Också röjer hon en oaflåtlig sträfvan att lösgöra sig ur de särskilda yttringarne för att slutligen uppenbara

sig såsom utgörande ett med den universella friheten. Fatalismen i denna punkt är alltså mestadels skenbar, beroende af en trång begränsning af området för den nödvändiga naturlagens verkningar.

Vidare synes den förmenade politiska fatalismen hos Hegel måhända låta honom alltför mycket absorbera individen i staten, den mindre staten i den större, staterna slutligen i mänskligheten. Inför samhället, menar Hegel, är individen ej helig, endast inför en annan individ. Inför staten är såväl individen som familjen endast verktyg. Staten sjelf måste likaledes underordna sina rättigheter under högre politiska samfälligheter, och så vidare. Men denna absorbering, för öfrigt långt ifrån obegränsad, hvilar på Hegels lifliga medvetande om de större enheternas högre vigt och betydelse för det hela, äfvensom framstegets större värde, såväl i dess helhet sedt som äfven medelbart med hänsyn till de mindre enheterna, i mån af det lägres uppoffring för det högre, hvarigenom det relativa och individuella föres närmare det absoluta, alltings yttersta bestämmelse. I naturtillståndet, det lägsta, lefver sålunda individen mest obekymrad om någon högre enhet, och den individuella friheten synes sammanfalla med den absoluta. Men noga sedt är denna frihet ytterligt begränsad genom andras, och såsnart menniskan insett och erkänt sina likars förnuft och vilja samt deras rättsgrunder, ser hon i området för deras frihet begränsningarne för sin egen. I mån af ett fullkomligare tillstånd kan således endast mänskligheten, den högsta enheten, åtnjuta en obegränsad frihet: de lägre enheternas måste i förhållande dertill blifva mindre, individens allra minst. Härigenom åsyftar Hegel så långt ifrån en inskränkning i det individuella, att han tvärtom ser individens, likasom öfverhufvud hvarje lägre enhets fria utveckling förverkligad endast i och genom de högre enheternas, till följd af en dem alla sammanbindande solidaritet. Då han underordnar den lägres vilja under den högres, sker sådant följaktligen ej blott för den högres skull utan äfven för den lägres, hvars frihet endast genom den harmoniska ordningen under det högre kan upprätthållas, dessutom på den hegelianska frivillighetens väg, af "*insedd* nödvändighet". Denna uppfattning framgår ej blott såsom en följdrigtighet af hans system i dess helhet, utan äfven af de särskilda begreppsbestämningar han tilldelar de beträffande enheterna och deras ändamål. Staten är nämligen enligt hans eget uttryck "individens substans". Hvad individen deråt offrar, offrar han åt sig sjelf; af hvad han afstår, inskördar han sjelf frukten. Då individen underkastas lagen, är det den lagliga grundsatsen han lyder; straffet för förbrytelsen är blott en negation af en annan negation, rättvisans bekräftelse, erforderlig för individens skull. Samhället har visserligen dessutom sin egen bestämmelse att ernå, sitt eget ideal att förverkliga, oberoende af individens. För dess högre idé, hvars beväpnade representant styrelsen är, måste individuella intressen och individuella rättigheter vika. Men dels utesluter denna högre uppgift ej den lägre, hvars mål utgöres af individen, dels underkastas äfven staten sjelf i sin tur en än högre enhet, mänskligheten, hvarigenom statens öfvermagt blott blir ett organ i en vidsträck-

tare organism, och statens eget välde neutraliseras genom sammanhanget med ett annat, detsamma i sin ordning beherskande öfvervälde. Individens frihet förnekas sålunda genom statens absolutistiska magt ej mer än statens egen frihet genom statsliga intressens underordnande under menskligheten intressen, för hvilka hvarje annat måste träda tillbaka. Och menskligheten sjelf? Hennes utveckling lyder blott de regler som bindas af konsten, vetenskapen och religionen. Men denna regelbindning är åter ett individuelt prerogativ; menskligheten lagstiftning sker genom individen, väl ej den tillfälliga, men den som är identisk med den menskliga personligheten. Hvad Hegel alltför mycket offrat åt staten i politisk magt, återskänker han alltså åt individen på social väg. Och att han sjelf åsyftar denna ersättning åt den individuella friheten, derför vittnar den rikliga andel han tillmäter individens fria sjelfingifvelse i konstens, vetenskapens och religionens odling, utveckling och inflytande. Konsten är menniskoanden som genomtränger och omdanar naturen efter sin egen afbild. Religionen kan endast då skänka oss den tillfredsställelse hon afser, om hon, i stället för att på dogmatisk väg utifrån åläggas, tillföres oss inifrån af det egna samvetet. "Ty religioner och dogmer äro blott sym-"boler, alstrade af inbillningskraften; och anden, som till sitt vä-"sende är fri, kan blott underkastas det som sjelf är ande." Då han sålunda underkastas sig sjelf, erkänner han sin egen frihet. Vetenskapen slutligen, den högsta, hvaraf all kunskap utgår, är andens medvetande af sig sjelf, hvarigenom denne tager sig sjelf i besittning. Vetenskapens högsta mått är kunskapen om det absoluta. Men det absoluta sjelft ingår i samvetet, det är ett med detta, hvarförutom intet är och i hvilket allt eger sin tillvaro. Det absoluta återknytes här än en gång med den individuella menniskoanden, hvilken i hvarje slutpunkt alltid återvinner det i utgångspunkten aflemnade. Se der Hegels erkännande af det individuella, hvarigenom han, oaktadt fatalistiska uttryckssätt, till och med fatalistiska tankar i ett och annat, dock i det stora hela frigör sig ur fatalismens grundtanke. Mycket af individuell viljefrihet offras åt nödvändigheten, men endast åt den insedda, det vill säga på den intellektuella frivillighetens egen väg erkända och antagna, alltså den som blott saknar böjelsen för att vara förenlig med en fullständig viljefrihet. Den individuella frihetens tillämpning i samhällslifvet synes nedtryckt under statsdespotismen; men endast i den mån menskligheten intressen derigenom icke trädas för nära, och dessa intressen omhänderhafvas af den enskilde. Sjelfva den högsta af alla enheter, den öfver menskligheten sjelf stående, det absoluta förnuftet, är en individens tillhörighet. Ty i sitt eviga blifvande, genom alla vexlingar, som det ömsom alstrar och tillintetgör, förvärfvar förnuftet endast genom rörelsen och framsteget, hvilka blott i det relativa och genom det individuella kunna åvägabringas, allt klarare medvetande om sitt eget deri inneboende väsende. I förändringen, utvecklingen, mångfalden, alltså i det relativa och individuella, i det som blir något för att sedan blifva något annat, endast deri består lifvet, det verkliga, det fruktbara. Endast medelst logisk utveckling, medelst varats blif-

vande, kan idén, som i sitt absoluta tillstånd sammanföll med förintelsen, öfvergå till verklighet genom yttringen som frambringar det ändliga, för att sedermera, genom återgången ifrån yttring till väsende, från det ändliga tillbaka till det oändliga, ånyo finna enheten hvarigenom vinnes hennes lösgörelse ur motsatserna, hennes fullkomlighet, hennes frihet. Denna ernås sålunda blott i och genom det individuella, och någon annorledes vunnen frihet finnes icke. Individen ej blott åtnjuter den högsta friheten, men utom honom ernås ingen verklig frihet, och hans eget samvete innefattar det absoluta, den högsta frihetens innehafvare.

Hegelianismen betraktar visserligen allting såsom oundvikligt, så tillvida som intet kan tänkas utom det nödvändiga, sammanlänkadt med hvartannat genom oupplösliga band, ett slags fatalism om man så vill; och individens frihet består blott i sjelfbestämning i enlighet med sin egen naturlag. Men denna sjelfbestämning är derföre ej mindre fri och otvungen; ty det är klart att äfven den fullkomligaste frihet ej kan följa en annan rigtning än den subjektets egen natur betingar, eller träffa ett val utom det område hvars gränser äro utstakade af hennes egen naturlag. Bestämningsförmågan frambringar nödvändigtvis endast hvad som finnes inom henne sjelf. Men härför ligger ingen fatalistisk princip till grund.

Att hegelianismen ömsom anses fatalistisk, ömsom icke, att läran varit föremål för de sinsemellan mest skiljaktiga uppfattningar, torde i synnerhet böra tillskrifvas den grundsats af solidaritet emellan allting, som bildar kärnan och kännetecknet hos hela detta system. Absolut, relativt och individuelt, allt ingriper så i hvartannat, att det synes förblanda sig och uppgå det ena i det andra. Fatalism och frihet synas stundom nästan sammanfalla. Man vet ofta knappast hvad som skall anses absolut eller relativt, hvad som är fritt eller ofritt, fatalism eller idealism. Också har intet system gifvit anledning till mer olika tydningar än Hegels. Men såväl dessa, som de skenbara motsägelserna inom sjelfva läran, böra tillräknas det band som här sammanlänkar det mest skiljaktiga, äfvensom uttrycken hvilka ofta lämpa sig för olika synpunkter. Dessa uttryck äro emellertid så valda, att hvarje sats åtminstone i någon mening kan anses innebära en sanning, som ej af något annat system, vore det än det mest motsatta, skulle kunna förnekas. Och det hela är en väfnad så fin, så tät och så helgjuten, der hvarje tråd är så fast inväfd i hela stycket, att intet kan vederläggas genom att sättas i motsats emot något annat, icke heller bringas derur, oaktadt de skenbara motsägelserna. Sålunda kan ur hegelianismen härledas de mest motsatta systemer, emot naturrätten fiendtliga eller för honom gynsamma. Fatalismen kan derur deduceras såväl som friheten. Ty då enligt Hegel det absoluta är inneboende i det verkliga, icke öfver utan uti sjelfva naturen, då det vidare endast genom blifvat ernår denna verklighet, synes det tillbakasatt för det relativa, och skepticismen tyckes deraf följa. Men å andra sidan förverkligar det sig af egen kraft, utan att dertill behöfva vare sig någon sig sjelft öfverlägsen eller underlägsen medverkan, och det bär inom sig sjelft nödvändigheten för sin egen

tillvaro. Det relativa sjelft existerar endast genom denna nödvändighet, hvilken är sjelfva det absoluta förnuftet; — och det absoluta är sålunda åter erkändt. Det verkliga blir emellertid härigenom å andra sidan bragt till identitet med det förnuftiga, hvarur kunde deduceras den blinda determinismen. Men nu frambringas denna determinism, betraktad i sin helhet, endast af sig sjelf, och han är alltså dock fri, det fatalistiska undvikes åter. Sjelfva nödvändigheten hos det absoluta förnuftet, hvarur determinismen skulle härledas, blir härigenom på samma gång, redan på grund af sin sjelfalstring, identisk med friheten hos det absoluta. Och likasom frihet och nödvändighet sammanflyta hos det absoluta, synes såväl frihet som fatalism kunna tillkomma eller åläggas det individuella. Ty det absoluta finnes ej utom individens samvete, delaktigt både af dess frihet och af dess nödvändighet. Förnekas nu härigenom det absoluta eller det individuella? Saknas ett absolut i och för sig? Eller saknas en sjelfständig individualitet, ett individuelt, ifrån det absoluta afskildt rättsmedvetande? Är individen ofri, fatalismen erkänd, eftersom individens samvete ej tillhör honom sjelf utan det absoluta? Eller är det absoluta sjelft underlagdt det blinda ödet, eftersom det ej förmår undandraga sig den universella rörelsen? Och då på samma gång det absoluta ej eger verklighet utom blifvat, uppstår ej härigenom identitet emellan absolut och relativt, nödvändighet och frihet, idealet och verkligheten, således på en gång fatalism och panteism? Ändå icke, svarar den rätte hegelianen. Ty å ena sidan är det just det absolutas verklighet genom blifvat som gör detsamma till det lefvande förnuft hvarigenom det, i stället för att vara en orörlig sanning eller en orörlig tanke, blir den absoluta friheten, hvilken är intet annat än lösgörelsen ur mångfaldens motsatser, bland hvilka hon derigenom ej behöfver inneslutas i någon särskild. Och å andra sidan kan icke heller individen tillmätas ett högre värde än här, hans frihet kan ej vara fullkomligare, eftersom det just är i mångfalden, ju ytterligare desto mera, som blifvat når verkligheten, alltså äfven friheten vinnes. Intet är mer underkastadt träldom än det orörliga, det abstrakta. Endast i blifvandet, rörelsen, framsteget, vexlingen, finnes det verkliga, fruktbara, lefvande, alltså äfven friheten. Men intet är mångfaldigare, mera vexlande, rörligt, föränderligt, än individen. En större frihet än hans och genom honom gifves alltså icke. Huru kan härigenom det individuella förnekas? Huru kan häraf fatalismen framgå?

Och i sanning, oaktadt ömsesidigheten och det innerliga sambandet som hos Hegel synas fastkedja allting vid hvartannat, absolut, relativt och individuelt, likasom nödvändighet och frihet, skänkes icke desto mindre åt hvart och ett särskildt, betraktadt i och för sig, ett värde som ej skulle kunna ställas högre. Ingenting förnekas i egentlig mening, allting erkännes, allting värderas, och dertill ganska högt. Det absoluta är förnuftet, tanken, den allt genomgående och styrande nödvändigheten, i hvilken äfven den högsta friheten innefattas hvarförutan verkligheten icke funnes. Intet rum lemnas här öfrigt för skepticismen. Men verk-

ligheten sjelf är blott i blifvat. Den konkreta tanken, den tänkande verkligheten, naturen, är det som gör förnuftet lefvande. Det relativa är alltså lika nödvändigt för det absoluta som det absoluta för det relativa. Intetdera kan undvara det andra. Verkligheten alstras blott genom de motsattas identifiering. Tanken och lifvet äro i grunden hvarandras förutsättningar, och förnuftet förverkligas endast i framsteget inom universum. Det relativa är alltså icke det absolutas träl, det hvarken tillintetgöres eller förringas genom någon absorbering. Och individen slutligen, den menskliga anden, är i sitt innersta väsende fri. Först med individen, mångfaldens yttersta resultat, uppstår förnuftets medvetande om sitt eget absoluta väsende, uti individuell frihet, individuelt värde. Friheten sjelf, till finnandes öfverallt, framgår ur denna vexelverkan som genom det absolutas rörelser genom det relativa upplöser alla motsatser och återfinner enheten genom mångfalden, harmonien genom motsägelserna. Hon sammanflyter sålunda med nödvändigheten hos det absoluta förnuftet; hos naturen utgör hon ett med naturlagen, hos individen med rättsmedvetandet. Betraktas denna framställning ifrån sin ljusa sida, kan svårligen något system tänkas, der åt hvarje element för naturrätten inrymmes en högre plats, der det oaktadt intet utträngер det andra, der allt understöder hvartannat. Absolut, relativt och individuelt, förnuft, natur och mensklig ande, så ofta upphetsade mot hvarandra, synas förenade, hvarandras allierade, — en förening som sträckes ändå längre, nästan utöfver det i allmänhet tänkbara, i det att till och med nödvändigheten och friheten, eljest alltid framställda såsom hvarandras motsatser, oförenliga och oförsonliga, ej blott sammanfalla, utan till och med hafva hvarandra att tacka för sin tillvaro.

Den mängd af sinsemellan stridiga synpunkter, som ett så mångtydigt system måste föranleda, har uppenbarat sig i de mest olika tolkningar, de mest motsatta rigtningar hos de särskilda brytningarne af Hegels skola, dels genom utryckning af enskilda beståndsdelar af hans system, dels genom en ensidig uppfattning af detsamma i dess helhet ifrån någon särskild synpunkt. Sålunda hafva somliga af hans lärjungar, såsom Strauss, kommit fatalismen så nära att de gerna kunna dit räknas, under det att andra tvärtom egnat det relativa och det individuella en dyrkan som innefattar på en gång skepticismen och materialismen. Enligt Strauss äro individerna intet annat än det absolutas oändliga personifiering, vexlande former af det enda absoluta lifvet, — ett begrepp som han trott sig kunna härleda ur Hegels, enligt hvilket det individuella är mångfalden, utbruten ur enheten, men dervid han afvikit ifrån grundsatsen om frihetens, såväl som lifvets, förverkligande endast i det mångfaldiga. Feuerbach åter, ej nöjd med den individuella frihetens återvinnande, medgifver alls ingen annan. Enligt hans åsigt bör ej sägas: "ske Guds vilje", utan "ske menniskans vilje", ty det är den sanna menniskoviljan som i sitt innersta väsende uppenbarar verldens lag och ändamål. Feuerbach är dock deri trogen hegelian och idealist, att han hos individen företrädesvis betraktar menniskan och uti personligheten ser representanten för

menskligheten i hennes helhet. Men Stirner, annan lärjunge af Hegel, vill ej ens göra detta medgifvande åt en högre enhet än det rent individuella väsendet. Det individuella värdets uppskattning endast genom det menskliga, hvarpå idealismen lagt så stor vigt, förkastas nu rent af. Menskligheten, säger han, eger tillvaro och värde endast genom individerna som utgöra henne. Den sanna dyrkan är individens, det egna jagets, och hon blir blott då fullkomlig när menskligheten, nationalitet, stat, styrelse, lag och så vidare (korteligen alla högre enheter) gifvit vika för den enda verkligheten: jaget.

Då inom Hegels skola en sådan tillbedjan af det individuella, dervid ej menas individen endast såsom mensklig person, utan i sin rent enskilda egenskap, kan göra sig gällande, är det svårt att antaga det Hegel sjelf skulle hafva åsyftat det individuellas förnekelse. En annan sak blir frågan huruvida genom en dylik förgudning af individen hans sanna frihet i ädlare idealistisk mening främjas. Materialismen, som ur denna hegelianska ytterlighetsfraktion framgått, förnekar åtminstone den moraliska friheten, och utan en sådan torde all annan individuell frihet blott blifva ett tomt namn, utan betydelse och utan tillämplighet.

Äfven Schelling har fått uppbära samma anklagelse för fatalism, som så lätt drabbar idealismen. Den absoluta viljefriheten, identisk med det verkligt absoluta, individualiseras enligt Schelling i de ändliga varelserna, af hvilka hvar och en, för att fullborda den rättsliga handlingen, måste förneka sin individualitet, afstå från sin egen vilja för att förlora sig i den universella. Det är en enkel omskrifning af Fichtes tanke om den individuella viljans utplåning i den absoluta, såsom individens enda medel att höja sig till den sanna sedligheten, på samma gång till det högre lif som ensamt kan skänka honom det högsta goda. Men likasom intet rättvist omdöme skulle kunna fällas öfver fatalismen hos Fichte, utan en erinran derom att han städse tänker sig viljans förintelse såsom frivillig, utgången ifrån det egna initiativet, helt enkelt emedan viljan uti sin uppgång i den absoluta väntar lyckan, som ju dock alltid är målet för all sträfvan hos viljan, hvilken emellertid lika väl kunde hafva förblifvit i sin afskildhet, ehuru då underkastad mångfaldens underlägsenhet och ofullkomligheter; så bör ock vid bedömandet af Schellings fatalism ihågkommas att den absoluta viljans individualisering ej behöfver visa annat än ett erkännande, hos alla sedeläror befintligt, af den menskliga andens gudomliga ursprung, äfvensom att individualitetens förnekelse icke heller hos honom framställes såsom obetingad, utan likaledes blott såsom ett vilkor för den moraliska handlingens fullbordan. Med andra ord, individens sedliga värde är desto ofullständigare, ju mer individuell, desto fullständigare ju mer identifierad viljan blifvit med den universella. Och hvilken sedelära, äfven den högsta, förnekar att dygden, medlet för det högsta goda, således den upplysta viljans högsta mål, förenar den individuella och den universella, det vill säga den i verkligheten framträdande absoluta viljan till en enda, under det att felsteget består i den individuella

viljans skiljande från den absoluta? Schelling erkänner för öfrigt uttryckligen friheten; men hon begränsas i mån af subjektets egen begränsning. De menskliga friheterna anser han endast då verkliga (hvarmed bör förstås verkliga i sedlig mening), om de harmoniera med den rationella nödvändigheten. Och den medvetna (det vill säga lefvande, sanna) friheten betraktar han såsom identisk med den omedvetna (det vill säga nödvändiga) naturen. Det är i grunden samma tanke som hos Hegel sammanbinder viljefriheten med den absoluta nödvändigheten och med naturlagen, och som betecknar friheten sjelf såsom "en insedd nödvändighet."

Vid en sådan jemförelse mellan de största idealisters tankar om viljefriheten, äfvensom af en analys af hvarje särskildt af deras systemer, bör tillräckligt framgå huru svårt det är att emot dessa i deras allmänlighet våga uttala en bestämd beskyllning för fatalism, om det ock måste erkännas att i vissa delar en anstrykning deraf ej kan förnekas, åtminstone i uttryckssättet, samt att idealismen lättare lånar sig åt nödvändighetens än åt frihetens princip. Men slående är deremot den inre likheten i grundtanken, äfven der uttrycken äro skiljaktiga, mellan de satser hos alla verldsåldrars idealism, hvilka just gifvit anledning till systemets förbindning med fatalismen, äfvensom den sanna, ofta djupt dolda mening hos dessa satser, hvarigenom de ej blott befrias ifrån sin fatalistiska färg, utan äfven leda till erkännandet af den skönaste af alla friheter. Grundsatsen hos Sokrates, Plato, stoicismen och Leibnitz, att lasten blott är en okunnighet och att endast den vise är fri; den hos Spinosa om kunskapens, "de klara idéernas" egenskap å ena sidan af kännedom om det nödvändiga, å den andra af förmåga att innefatta både dygd, lycka, odödlighet och frihet, hvadan följaktligen friheten består i kunskapen om det nödvändiga; den hos Fichte om den individuella viljans sjelfförintning i den absoluta; den hos Schelling om hennes absorbering i den universella; den hos Hegel om frihetens identitet med den absoluta nödvändigheten; sjelfva frihetens begreppsbestämning, hos honom likasom hos Heraklit och stoicismen en insigt om det nödvändiga, — alla dessa grundsatser hvila på en och samma tanke: den sanna individuella sjelfständighetens och välfärdens solidaritet med den absoluta förnuftslagen; förnuftets, visdomens, frihetens och lyckans inbördes identitet. Den evangeliska tanken, hemtad ifrån Plato, om Ordet som var af begynnelsen, genom hvilket alla ting äro, bibringar oss i grunden samma filosofiska sanning, i en än skönare form, sanningen om förnuftets egenskap af urgrund, mål och medel. Den pessimistiska utläggningen skulle måhända till och med derur kunna härleda en determinism, en fatalism eller en panteism, lika väl som ur idealismens ofvannämda satser, hvilka blott återgifva samma inre mening, till såväl härkomst som beskaffenhet äkta platonisk, om än i ordalag hvilka för den religiösa känslan stundom äro mindre tilltalande. Men om ock dessa ordalag må ljuda fatalistiska vid första intrycket, såsom en den hårda oundviklighetens dom öfver den krossade menniskoviljan, äro de icke desto mindre i grunden frihetsröster. Ty öfverallt menas

med friheten den moraliska, den som består i förmågan att rigta viljan emot det högre. Och sällan betecknas detta rigtande såsom en naturnödvändighet. I allmänhet anses det ske frivilligt, sjelfmant. Okunnigheten åter, oförmågan att skilja mellan godt och ondt, viljelösheten, allt detta förbindes med saknaden af förmågan att klart inse sitt eget väl, att lyfta viljan emot det högre, att rätt använda henne. Den blindhet, som mången här uppfattar såsom ofrihet, är blott den fallna moralens grumliga betraktelsesätt, lastbarhetens bristande klarsynthet rörande det godas värde. Hvad är egentligen denna tanke annat än den evangeliska: "Fader, för-"låt dem, ty de veta icke hvad de göra." För ögon som skåda tillräckligt långt, skall nämligen brottet alltid förefalla såsom ett misstag, en okunnighet om det val viljan borde hafva träffat. Ty den vilja som är fri, åsyftar dock den egna lyckan; hvaremot den fördel brottet och lasten förmå skänka, djupt sedt blott är inbillad. Svårligen torde meningen hos Sokrates, då han lägger okunnigheten till grund för lasten, hafva varit att försvara eller urskulda denne senare, att betaga gerningen hennes ansvar, eller att frånkänna brottslingen förmågan af rättsval. Det var hvarken handlingens dåliga beskaffenhet eller hennes olyckliga följder, hvarom den lastbare behöfde vara okunnig. Hans okunnighet rör följden af lastens inflytande på honom sjelf, hans moraliska natur, hans framtida väl och ve. Och härvid kan ju sägas att den lastbare begår ett misstag, då han motarbetar sin egen lycka. Man kan således med platonismen väl anse lasten för en okunnighet, utan att derigenom förneka friheten. Tvärtom, ju mer upplyst den viljande anden är, desto friare är han i sedlig mening, desto ledigare nämligen hans rigtning emot det goda, desto lifligare hans fria insigt om fördelen för individen sjelf af att fly det onda. Och likaså kan friheten, den fullkomliga, sägas vara befintlig endast hos den vise. Ty en högre visdom leder till en större insigt om viljans användande i den rätta rigtningen, hvilket är detsamma som friheten. Det är denna insigt, som hos stoicismen, Heraklit och Hegel får namn af insedd nödvändighet, hos Spinosa kunskap af det nödvändiga, en lika sann begreppsbestämning, i sin inre mening betraktad, som den platoniska. Ty den lag, som en i rättslig mening fri vilja bör föresätta sig att förverkliga, är en orubblig lag, en nödvändighet; och den vilja som förmår att lyfta sig till hans tillämpning blir i samma mån mera fri i rättslig mening. En ofri vilja skulle ej af egen kraft förmå inse den nödvändighet som beherskar naturen, och genom hvars tillegnande och förbindning med den egna böjelsen ensamt kan ernås det högsta af alla mål som en fri ande kan för sig uppställa. Och den individuella viljans utplåning i den absoluta, hennes absorbering i den universella, hvarigenom Fichte och Schelling låta frihetens högsta mål ernås, är icke heller annat än en högre insigt om det sätt hvarpå friheten bör användas, alltså den vises frihet, platonismens upplysta anda, en mägtigare viljekraft som förmår lyfta sig sjelf till identifiering med en högre vilja.

Är härmed sagdt att idealismen går fullständigt fri från all

delaktighet i fatalistisk tendens, samt att han ej i någon punkt delat fatalismens misstag?

Långt derifrån.

Först och främst har han i *enskilda* punkter, dervid vanligen en opåkallad afvikelse från systemet i dess helhet egt rum, mångenstädes uttalat fatalistiska satser, hvilka ej ens alltid varit föranledda af systemets ensidigheter, utan ofta saknat bestämd anledning och skett af tillfällig felaktighet eller bristande följdrigtighet, en och annan gång af öfverdrifven och ensidig tillämpning af lärans principer. Såsom sådana satser kunna anses de hos Plato förekommande, om lastens ofrihet hos den vise, dygdens ofrihet hos menige man, den meniges ofrihet i allmänhet, åtskilnaden emellan en sedlighet hos den vise och hos menigheten, härledningen af det ondas ofrihet ur förnuftets gudomliga ursprung. Likaså de åsigter hos stoicismen till följe hvaraf det fria rättsvalet blott bestode i insigten af det oundvikliga och dettas antagande utan vidare; den vises otillräknelighet i det onda, urskuldandet af hans dåliga gerningar på grund af insigten om deras betydelse såsom en enkel eftergift åt naturbehofvet, med uteslutande af den individuella fördelen, njutningen eller den egoistiska beräkningen; slutligen den ovises moraliska ofrihet, sjelfbestämningens förblandning med kunskapen. Hos nya tidens idealism i främsta rummet Kants förnekelse af det rent objektiva rättsvalet och hans åsigt om oförmågan att af eget initiativ med visshet skilja rättsenlighet ifrån rättsvidrighet, viljefrihetens begränsning till det enkla valet emellan lydnad eller olydnad emot det praktiska förnuftets af nöden dikterade budord. Vidare Fichtes uppfattning af den rent individuella friheten såsom ett val af någon af det relativa förnuftets synpunkter, inom hvilken han dessutom anser friheten innestängd och hänvisad till den derstädes en gång för alla förutbestämda, allenastyrande ordningen; den ofta omärkliga skilnaden emellan hans universella jag, det enda egentligen fria hos personligheten, och sjelfva det absoluta; individens oförmåga af medvetenhet om sin rättsliga frihet annorlunda än genom sitt uppgående i det absoluta verldsjaget. Hos Hegel slutligen blir friheten hos individen, om än en ädel och upphöjd, verklig och sann frihet, dock endast verksam genom den opersonliga kraft som genomströmmar hans väsende, och den individuella viljans förblandning med naturlagen, frihetens med kunskapen om det nödvändiga, går alltför långt. Och om äfven den djupare forskningen ej blott hos Hegel men hos öfriga idealismens målsmän slutar med att finna nyckeln till den sanna frihetens erkännande bakom alla de ordalag hvilka, hastigt uppfattade, i vanlig bemärkelse utlagda, synas hota densamma, så ligger dock obestridligen redan i valet af vilseledande ordalag en svaghet i sjelfva öfvertygelsen, och uttryck som lätt kunna leda till ett falskt system hos lärjungen, är redan hos mästaren ett slags gärd åt ett sådant system, en inledning till förvillelsen, hvilken han väl ej hyllat, men dock ej vågat på ett klart och bestämdt sätt motsäga.

Denna oklarhet, sålunda ej så alldeles oskyldig, träffar emellertid ej blott enskilda punkter. De idealistiska systemerna i sin *helhet* lida äfven deraf och rättfärdiga derigenom i någon viss mån ankla-

gelsen för fatalistisk färg. Å ena sidan medverkar härtill idealismens lätthet att missuppfattas, å den andra hans svårighet att med åsigten om idéns solidaritet med sin yttring, det absolutas, relativas och individuellas innerliga ömsesidighet, förena systemets fullständiga renhet ifrån hvarje spår till fatalism. Läran har då, ur stånd att lösgöra sig ur sina vilseledande slutsatser, hvilka för den individuella viljefriheten i allt fall icke äro gynsamma, men derjemte obenägen att öppet betaga naturrätten en af hans mägtigaste grundvalar, individens rättsliga oberoende, ofta valt den mindre öppna och ärliga utvägen att uttala *en* mening inom metafysiken, en annan inom sedeläran. Hos den förra fordrade logiken en större begränsning af den tillfälliga individualiteten och dennas attributer än den som allmänna tänkesättet för sig framstält, och följdrigtigheten måste för den skull leda, om ej till fatalismen, dock så nära denne, att det hos mängden rådande begreppet derom ej annorlunda förstår meningen. Hos sedeläran åter måste för den okränkta rättskänslans skull ett åternärmande till den individuella frihetens helgd ega rum, för att icke stöta rättsmedvetandet, befläcka rättsbegreppets renhet och rubba naturrättens fasta bestånd. Men på det en sådan jemkning fram och åter skulle blifva möjlig utan motsägelser, blef det tyvärr ofta nödigt att i de beträffande frågorna använda en terminologi, som på båda ställena kunde upprepa samma ordalag, åt hvilka emellertid inom metafysiken kunde gifvas en tydning, inom sedeläran en annan, hvardera i enlighet med den inom det ifrågavarande området rådande egna rigtningen och den mening till hvilken derstädes företrädesvis borde tagas hänsyn. På detta sätt uppstå de så ofta vilseledande talesätten hos idealismen, de förvillande uttrycken, de olika uppfattningar hvartill han så lätt gifver anledning. En följd häraf blir åter ett slags sväfvande obestämdhet i framställningen, slutligen det misstroende hvarmed man antager äfven lärans sanningar. Icke blott att den dubbelmening som orden innehålla, och hvaraf den bokstafliga tydningen är afsedd för metafysiken, den djupare för sedeläran och naturrätten, väcker obenägenhet för sanningens omfattande i sin helhet. Det vacklande fram och åter som motsatta utläggningar medföra, minskar äfven sjelfva framställningens öfvertygande kraft.

Emellertid bör det väl kunna antagas, att idealismen hade kunnat blifva naturrätten trogen utan alla dessa oregelbundenheter. En trohet emot det naturliga och det rätta i den punkt som här är i fråga, det relativas och individuellas erkännande, behöfver på intet sätt strida mot idealismens system, hvilket går ut på att erkänna hvartdera inom sitt område, men ej derutöfver, och hos hvilket alltså det relativa blott förnekas i det absoluta, det individuella blott i de båda förra, men intet af de attributer, hvaraf det individuellas rättsliga värde utgöres, frånsäges detsamma inom dess egen sfer, hvarken förnuftet, rättsvalet eller friheten. Men den ena förnekelsen leder ofta till den andra, den berättigade till den oberättigade; och den noggranna skiljegränsen dem emellan iakttages sällan när en gång negationernas väg blifvit inslagen. Och för frestelsen af denna opåkallade öfverdrifning af en ifrån början rigtig tendens till begränsning af det individuellas

betydelse, hvars öfverskattning man eljest befarat, hafva äfven de största idealister fallit. Malebranche, Kant, Fichte, Schelling, Hegel, alla hafva de låtit det abstraherande nitet locka dem på afvägar, hvilka till och med fört dem ända tätt in på panteismen, hvarigenom de i någon del af sin metafysik blifvit fatalister, eller åtminstone kunnat såsom sådana i viss mån betraktas. Men såsnart det blifvit fråga om sedeläran, har denna afvikelse från den rena idealismen blifvit rättad, ytterligheten frångången, följdrigtigheten ånyo bruten, denna gång i rigtning tillbaka genom en återgång ifrån en föregående följdvidrighet, metafysiken slutligen offrad hellre än det rättsliga idealet, hvilket förenat dem alla i en och samma genomgående tanke.

Det är detta rättsliga ideal, den sjelfmedvetna pligtens, meddeladt förnuftet genom delaktigheten i de rena rättsidéerna, som utgör det utmärkande draget hos den sanna idealismen, lärans kännetecken, på samma gång hennes värde för naturrätten. Der detta kännetecken återfinnes, har idealismen förtjenat sitt namn. Detta namn bör alltså icke frånkännas någon af de rationalister som i hufvudsaken så kännetecknat sig på nu omnämda väg, äfven om de i enskilda delar gjort sig skyldiga till någon af nu ifrågavarande förnekelser af det relativa och individuella. Och pligtkänslan karaktäriserar till den grad rationalismens tänkare, att till och med de hvilka tillerkänt individen det minsta möjliga värde, den rättsliga friheten den knappaste tänkbara befintlighet. icke desto mindre i sin sedelära böjt sig inför pligtbudet.

Till och med Spinosa, det moderna tidehvarfvets störste panteist, bör derföre ock såsom moralist betraktad erhålla ett rum bland idealisterna, och det kan vara ovisst huruvida han icke oaktadt sin till utseendet ytterliga fatalism dock medgifver att ett moraliskt rättsval gifves för menniskan. Obeveklig i sin frihetsfiendtliga metafysik, framställd i de föregående delarne af hans etik, erkänner han * der ej mer är en enda substans, hvarifrån allt existerande omedelbart utgår och af hvilken allt är en nödvändig följd, alltså i sjelfva verket blott en enda varelse med verklig tillvaro. Af dennas attributer äro alla andra väsenden endast osjelfständiga yttringar, skiftningar af den Endes tanke och utsträckning, så att vår kropp är en yttring af den gudomliga utsträckningen, vår själ en yttring af den gudomliga tanken. Den oryggliga nödvändighetslagen, identisk med den gudomliga naturen och viljan hvilken inom sig innehåller omöjligheten af någonting som vore annorlunda, drifver verlden i den enda oundvikliga gång, som utesluter hvarje annan lösning, individen till de handlingar hans natur betingar, hvilka ej kunna ändras och hvilka utesluta allt annat handlingssätt, eftersom både det emanerade och ursaken sjelf ej kunna vara annorlunda än de äro. Och likväl blifva Spinosas sista ord i etikens slutafdelning en återförsoning med individualiteten, en återskänk af en del af hennes orättmätigt frånkända värde, i det att han här uttryckligen till en viss grad tillerkänner

* Såsom ofvan blifvit framställdt sidd. 731 o. följ.

menniskan en egen moralisk uppgift, en sedlig rättsregel som hon bör följa, följaktligen ock en viljefrihet, hvarförutom uppgiftens fullföljande ju ej vore möjlig, ehuruväl denna frihet är ytterst begränsad.

Spinosa är således fatalist i den del af sin etik, som kan anses ega ett omedelbart samband med metafysiken, men han frångår sina strängaste satser när det blir fråga om menniskan såsom sådan, mindre i hennes egenskap af en del af hela naturen än såsom rättsligt väsende. I hans sista ord talar ej blott förnuftet utan äfven känslan. Det sätt hvarpå han då söker om möjligt skänka oss ett personligt värde, på samma gång en smula frihet, utan att allt för mycket upphäfva sina egna föregående satser, är egendomligt nog; och som det hvilar på en idealistisk princip, så förtjenar det att oberoende af kapitlet om hans panteism betraktas härstädes i sammanhang med idealismen och dennes svårigheter vid försöken att befria sig ifrån fatalismens följder.

Spinosa tager för sådant ändamål sin tillflykt till en tudelning af de menskliga idéerna. Det ena slaget är af den beskaffenhet han i sina föregående afhandlingar skildrat, och deras uppkomst och väsende utredas blott ytterligare för att bättre passa till den här modifierade föreställningen om idébildningen äfven hos våra öfriga idéer. Idéerna bestämmas inom denna klass af de kroppsliga intrycken, hvilka i sin ordning bestämmas af yttre orsaker, hvilka åter bestämmas af det absoluta väsendet, som alltså i sjelfva verket fastställer hvarje begrepp hos menniskan, hon sjelf intet. Och alldenstund föremålet för hvarje omedelbar idé består i kroppens intryck, så är anden emottaglig för idéer endast i den mån kroppen är emottaglig för intryck, och vår idérikedom är större eller mindre i förhållande till mängden af yttre föremål som påverka vår kropp, mångfaldig och omvexlande i förhållande till omvexlingen och ombytet bland de omgifvande yttre ting af hvilka vår kropp tager inverkan. Vilja vi finna källan till någon af våra idéer, hafva vi alltså att hålla oss vare sig omedelbart till kroppen, eller ock, om idén är härledd, till en föregående idé och så vidare tills vi finna det kroppsliga intryck som gifvit första tillstöten, derifrån vi fullfölja anledningen inom den yttre naturens föremål så långt forskningen förmår upptäcka sammanhanget, ända tills detta döljer sig för våra blickar. Men den yttersta och första impulsen, om vi kunde skönja honom, skulle återfinnas i det eviga väsendets sköte. Han är nödvändig och oundviklig, likasom allt annat emaneradt, hvadan ock, då intrycket slutligen genom vår kropp träffar vår själ och blir en idé hos menniskan, vi på dennas daning sakna allt inflytande, ty det emanerade kan ej vara annat än det är, sådant som det måste följa af oföränderligheten hos sin urgrund. Och menniskan skulle så mycket mindre kunna medverka vid idébildningen, som hennes ande blott är sammanfattningen af idéerna sjelfva, en serie af de uppifrån inympade begreppen, och således ej kan på deras gestaltning ega någon inverkan, eftersom han icke sjelf utgör någonting derifrån afskildt. Men som nu anden, samlingen af våra idéer tillsammantagna, summan af de förhanden befintliga, på en gång inför själen närvarande

begreppen, emellertid uppfattar idéerna blott genom de kroppsliga intrycken, måste idéerna blifva dunkla och orediga, likasom intrycken. Vår själsverksamhet är alltså icke blott ofri, frukten af annans arbete; hennes alster, betraktadt ur rationell synpunkt, är äfven af tvifvelaktigt värde.

Om nu all vår kunskap, — och det är på kunskapen allena som Spinosa låter hela den moraliska känslan och den moraliska kraften hvila, ty vår själ är fullkomlig eller ofullkomlig allt efter som vår tankeförmåga och hennes förvärfvade vetande äro större eller mindre, — om nu all vår kunskap endast berodde af dessa omedelbara föreställningar, kunde han alltså aldrig lösgöra sig ur det origtiga, dunkla, förvirrade, och någon sedlig sanning kunde då icke finnas, lika litet som någon lycka. Den fåvitske, af de mörka begreppen förvillad, af den blinda lidelsen ledd, oroas utan återvändo af de yttre påverkningarne, för hvilkas afvärjande han ej känner medlen. Omedveten af sitt eget sanna väsende, af verlden och af det eviga väsendet, är han en slaf af tilldragelserna, känner sig alltid osäker och kan aldrig vinna det själslugn hvari den enda sanna lyckan består.

Men lyckligtvis ega vi idéer äfven af ett *annat* slag än dem vi sålunda erhålla på den sinliga åskådningens väg genom de intryck som tillföras oss *utifrån*. Vi vinna dessa idéer, hvilka ega helt andra egenskaper än det förra slagets ofvannämda, genom påverkan *inifrån*, hvarigenom vi komma till uppfattning af tingens inbördes öfverensstämmelse eller missförhållande, i det att vi liktidigt betrakta och med hvarandra sammanställa flera af dem. De förutnämda begreppen voro blott enstaka, omedelbara, ur kroppsliga intryck härflytande. Dessa bilda deremot ett sammanhängande helt, en systematisering, uppkommen genom de förras bearbetning. Under det att de förra voro orediga till följd af deras härflytelse ur vår egen kropps enskildheter, intryckens sammanhang med de bristfälligheter hvarmed de komma i beröring, ofullkomligheten hos de yttre tingen, ifrån hvilka de kroppsliga intrycken leda sitt ursprung, kunna deremot dessa senare begrepp blifva klara och rediga till följd af den generalisering hvarur de framgå. Ty genom sammanställningen af flera enskildheter, hvarvid det som hos hvar och en af dessa är tillfälligt, bristfälligt och oväsendtligt frånskiljes och endast det allmängiltiga, hos dem alla öfverensstämmande, för allting och i alla förhållanden oföränderligt gällande, således det fullkomligare elementet, bibehålles, vinnes den bestående idén, insigten om det verkliga, det enda sanna och rigtiga begreppet. Detta framgår sålunda af ett själsarbete, hvarvid de omedelbara intrycken användas såsom råmaterial för att efter underkastad sofring och utgallring omdanas till förnuftiga idéer, hvilka äro alster af inbördes jemförelse i förening med minnet af föregående intryck. Och alldenstund enligt Spinosa allt rättslif och all lycka innehållas i kunskapen, ligger också i de klara begreppens ernående vinnandet af den högre bestämmelsen, individens höjande till det fullkomligare, hans rättsliga värde, hans frihet. Ty kunskap, tillvaro, verklighet, fullkomlighet, lycka, allt detta är i grunden ett och detsamma, endast betraktadt ifrån olika sidor. Och

då själen utgöres af idéerna, och hvarje varelses mål är att fullfölja sin naturliga bestämmelse, det som utgör hennes väsende och rättslif, så blir den högsta lyckan, likasom den högsta fullkomningen, hvarigenom hon blir sig sjelf, någonting verkligt i och för sig, i sjelfva verket också identisk med hennes kunskap. Men kunskapen vinnes endast genom de klara och adeqvata begreppen. *Deras* ernående bildar alltså målet för vår förnuftsenliga sträfvan. Ansträngningen för att ernå detta mål är dygden, dess ernående lyckan, fullkomligheten, tillvaron. De inadeqvata begreppen deremot, hvilka genom händelsernas strömning tillföras individen medelst enstaka föreställningar, lemna honom qvar på det lägsta trappsteget af tillvarelse, en lekboll för händelsernas kastningar, nedtryckt af den grumliga och bristfälliga kännedomen om hvad som förestår honom, hetsad af begären, hvilka störa hans lugn och förhindra hans lycka. Dessa begrepp äro på en gång grunden till våra lidelser och källan till allt elände. Vore våra begrepp alltid rediga, tillfredsställde de städse vår vetgirighet, så behöfde vi ej underkastas lidelsens pinsamma intryck af vexlande glädje och smärta. Ty under det att den i det dunkla trefvande menniskosjälen känner sig osäll under begärens herravälde, befaller den upplysta deremot öfver driften och är derigenom lycklig till följd af jemvigten med sig sjelf. Oåtkomlig för de oroande tillstötelserna, i besittning af kunskapen om det högre och bestående, hvarigenom hon känner vilkoren för sin fullkomning och ernåendet af sin bestämmelse, genomträngd af de klara idéerna, som allena skänka henne inre giltigt värde, verklig tillvaro, således ock den rätta lyckan, eger hon i kraft af sin insigt om den eviga nödvändigheten medvetande af sig sjelf, Gud och verlden, ostördt lugn, sällhet och frid. Ödet förbinder sålunda eländet med förnuftets träldom, sällheten med den obetvingade idéutvecklingen. Sedligheten, lyckan, uppgiften och bestämmelsen bestå alla i det lif som öfverensstämmer med sjelfbetvingelsen in uti den af förnuftet utstakade vägen, funnen genom kunskapen.

För att nu kunna hinna detta mål och på samma gång undvika det elände som medföljer fjettringen vid det enskilda, böra vi hänvända vår uppmärksamhet på de allmänna idéerna, hvilka framgå af jemförelsen emellan de enstaka och hvilka allena representera tingens verkliga väsende, samt följaktligen äro mer adeqvata, hvarefter vi böra framhärda så mycket som möjligt i denna rigtning. Genom hennes fullföljande skola vi småningom hos oss minska de mörka föreställningarne och öka de ljusa. Det är detta mångfaldigande af våra adeqvata insigter som utgör hela den moraliska konsten, eftersom själens fullkomning består just uti sanningen och vidden af de idéer hvilka bilda henne. Då vi sålunda vända blicken bort ifrån vissa gifna uppfattningssätt, för att deremot rigta honom emot vissa andra, lyfta vi oss först till de allmänna begreppen om det absolutas attributer, derefter till idén om det absoluta sjelft, yttersta gränsen och målet för allt menskligt vetande, eftersom det innehåller den största enhet och den största fullhet, principen, ursaken, den eviga substansen, nödvändig, orubblig och oändlig urgrund till allt befintligt.

Men mägtar då menniskoindividen, det af den oundvikliga nödvändigheten drifna naturbarnet, hvars handlingssätt är bundet af den oemotståndliga verldsgången, ett sådant arbete af sig sjelf? Det ser verkligen så ut, ty Spinosa tillråder honom det, och hvartill tjenade rådet om det ej kunde följas? I sin afhandling om förståndets förmåga meddelar han till och med omständliga föreskrifter rörande lämpligaste sättet att gå till väga vid det själsarbete, medelst hvilket sinnet afhålles ifrån vissa idéer för att deremot hänvändas emot andra. Sjelfva denna förmåga erhåller till och med på detta ställe frihetens uttryckliga benämning, och *vilja* kallas den ansträngning hvarigenom hon utöfvas, en ansträngning som i botten endast är själens medvetna sträfvan att fullfölja naturen och rigtningen i sitt eget väsende. En vilja och en frihet erkännas alltså, såväl till namnet som i verkligheten, om ock i ringa skala, dock tillräckliga för att åstadkomma en ej obetydlig jemkning i de åsigter Spinosa framstält i sin föregående afhandling *De servitute humana*, deri fatalismen innehålles.

Huru tänker Spinosa sig nu möjligheten af denna förmåga till en allmänlig idébildning, hvarigenom vi ledas till sanningens kunskap, allena lyckobringande? Hvilka äro dessa föreskrifter, i hvilka han tror sig lemna metoden för kunskapens förvärfning? Korteligen, på hvad sätt böra vi, enligt de regler som utgöra grunden för hans naturrätt, bete oss för att vinna visdom, frihet och sällhet? Jo, såsom allmänt rättesnöre för vår sträfvan i sådan syftning, såsom det ögonmärke efter hvars fullföljande vårt förståndsarbete bör rätta sig, uppställes då lösgörelsen i möjligaste mån ur det yttre, för att närma oss den universella substansen, hvars yttringar vi äro. För sådant ändamål skola vi öka vår kännedom, och genom kännedomen ökas vårt medvetande om den universella nödvändigheten. I den mån vi sålunda ingå i oss sjelfva och i det absoluta, aftaga begären och lidelserna i kraft; själen vinner ett allt större lugn; det af de omedelbara och orediga begreppen jägtade sinnets skakningar lägga sig åter och utjemnas; vi se klart tingen i deras primitiva förnuftiga gestalt, i deras evighet, derigenom att vi inse deras oundviklighet, och genom att sålunda identifiera oss med den eviga nödvändigheten som härleder allt ifrån Gud, älska vi Gud. Men på samma gång älska vi vår nästa, dels emedan ett och samma kärleksband förenar alla i Honom, dels emedan kärleken till det gudomliga renar sinnet ifrån aggets och oviljans känslor. Slutligen höja vi oss sjelfva härigenom öfver förgängligheten till odödligheten, ty idén om det absoluta kan icke förgås, hon lefver evinneligen. Vår själ har sålunda medelst förvärfningen af de adeqvata begreppen, hvilken når sin högsta höjdpunkt i tillgodogörandet af idén om Gud, genom denna grundlagt sin oförgänglighet och går då ett evigt lif till mötes. Men som slutligen det förnuftiga lifvet också är det fria, för såvidt med frihet menas den förmåga som endast bestämmes af sig sjelf, vinnes genom denna kunskap om det högsta på samma gång äfven friheten. Ty då förnuftet inser sakernas nödvändighet, som äfven är dess egen, blir det genom sjelfva insigten derom fritt. Kunde vi nu fatta *hela* den universella nödvändigheten, så vore vi ett med denna, som

då ej mera särskilde sig ifrån vårt förnuft, och då alltså ingen lag utifrån mera kunde åläggas oss, njöte vi den oändliga, gränslösa friheten, identisk med evig salighet. Häraf synes att i lösgörelsen ur det yttre äfvensom i en viss idébildning ligga ej blott moralen och naturrätten, till följd af det vunna herraväldet öfver böjelsen, den förvärfvade insigten om förnuftet och tingen, utan äfven kärleken till Gud och nästan, odödlighet, timlig och evig välfärd.

Men sjelfva denna lösgörelse och denna idébildning, som Spinosa anbefaller, försiggår deras arbete af sig sjelft i vårt inre, eller kan menniskan af egen kraft deri deltaga, i det att hon utöfvar ett sjelfständigt inflytande på begreppsdaningen och förmår att af eget initiativ ifrån sinnet aflägsna vissa omedelbara intryck samt med hvartannat förbinda det hos dem allmängiltiga? Det är i denna frågas besvarande som lösningen ligger af hela spörsmålet rörande Spinosas fatalism. Säkerligen förnekas denna förmåga i hans metafysik. Men hans afhandling *De potentia intellectus* ej blott uttryckligen uttalar orden vilja och frihet, hon lemnar oss hemligheten om sättet att förvärfva dem, metoden för den allmänliga idébildningen och lösgörelsen ur det yttre. Man behöfver blott, säger Spinosa här, gifva uppmärksamt akt på de spår de kroppsliga intrycken qvarlemna och ur hvilka de omedelbara idéerna uppstå. De försvinna nämligen ej helt och hållet i och med upphörandet af de yttre anledningars verksamhet som frambringat dem. De delar hos sinnena som deraf träffats, förvärfva en viss fallenhet att återgifva påverkningens rörelser, och de återgifva dem såsnart likartade intryck framkallas. Häraf uppstår, vid tillfället af en gifven idé, i den sinliga organismen en kedja af analogiska intryck, i den andliga af motsvarande bilder och erinringar. Dessa båda serier, den ena af omedelbara idéer, den andra af deras aftryck i själen, framställa sig sedan sjelfmant och liktidigt inför vår föreställning. En jemförelse dem emellan uppstår då. Och af sammanställningen framgår en ny klass af idéer, hvilka hvarken representera något särskildt intryck af vissa yttre föremål, ej heller vårt eget sinliga eller andliga uppfattningssätt i ett visst gifvet ögonblick, men väl det för flera intryck, föremål, kroppsliga befinnanden eller andliga tillstånd *gemensamma*. Det är detta som utgör intryckets sjelfva väsende. Det för de särskilda föremålen och kroppsliga tillstånden gemensamma utgör nämligen hvarje kroppslig organisms inre verkliga väsende; och det för de särskilda andliga tillstånden gemensamma utgör det väsendtliga och beståndande i såväl vår egen som hvarje annan ande. Och idéerna om de sålunda erhållna, mer allmängiltiga tankeföremålen blifva ojemförligt klarare och tydligare än de som framkallades af de omedelbara intrycken. En enskildhet, vare sig i sak, intryck, kroppsligt eller andligt tillstånd, är nämligen mer invecklad i samma mån som hon är mer enskild; ty ju flera kännetecken desto skarpare utpräglad individualitet och tvärtom, och begreppet derom blir i samma förhållande också mer invecklad, hvilket hos en idé vill säga detsamma som förvirradt. Men sjelfva väsendet, vare sig intryckets, sakens eller tillståndets, är deremot någonting enkelt. Dess kännetecken aftaga i såväl antal som utförlighet i samma mån för-

bindningen till allmänlighet förmått att ur enskildheterna utskilja och härleda tankeföremålets rena väsende, och hos det för alla enskildheterna fullständigt gemensamma måste egenskaperna och kännetecknen vara ytterst få, för att kunna tillämpas på och återfinnas hos dem alla. Föreställningen derom blir derigenom lättare, enklare och säkrare, ty hon framgår utan svårighet ur sammanställningen. Idén som deraf härflyter blir i samma förhållande klarare och mer adeqvat. Och denna klarhet blir fullkomligare ju högre generaliseringen drifves, ju vidsträcktare allmängiltigheten kan utsträckas. Hon tilltager i den mån sammanställningen sker emellan mindre enskilda och mer allmänna intryck, i mån af hennes tillämpning på redan förut mer eller mindre generaliserade intryck, så att klarheten blir tydligare då redan förut jemförda, mindre tydlig då ännu ej jemförda enskildheter sammanställas. Sanningen växer sålunda i jembredd med idéernas allmänlighet samt blir slutligen fullständig i deras universalitet. Den kunskap, hvarigenom fullkomligheten ernås, kan alltså förvärfvas i olika grad och omfattning samt mer eller mindre, steg för steg. Den ståndpunkt, hvarur han skall höja varelsen, är de enskilda och omedelbara, ur de kroppsliga intrycken härflytande idéernas, till sin beskaffenhet mörka, ur stånd att lysa individen till undflyende af de oroande lidelsernas eländen. Derifrån lyfter han sig till de allmängiltiga, till förnuftsalster, insigter om tingens väsendtlighet, hvilka ju trognare sammanställningen varit desto rigtigare återgifva det orubbligt beståndandes egenskaper. Slutligen kan kunskapen på sin högsta höjdpunkt samla sig i en alla allmänliga föreställningar beherskande högsta idé om sjelfva det absoluta, om tingens eviga väsende, i ett stadium som innehåller den fullkomliga visdomen, följaktligen lyckan, odödligheten, friheten.

Att Spinosa i och med anvisandet af medlen för frihetens ernående emellertid redan erkänt en fri vilja hos individen, fullständig eller icke, är alldeles ovedersägligt. Ty huru skulle den "andlige avtomat", hvarom han i en af sina afhandlingar (om förståndets reform) talar, den som "endast bestämmes af en yttre orsak "som icke är han, hvilken orsak åter bestämmes af en annan, och så "vidare ända till Gud", kunna företaga denna sammanställning, denna tankens lösgörelse från det ena hållet för att rigta honom åt ett annat samt slutligen, i fall han hinner så långt, på denna väg lyfta sig till visdom och frihet? Huru skulle genom honom den absoluta nödvändigheten, den fasta och oföränderliga, kunna företaga ett på det enstaka fallet tillämpadt val emellan enskildheterna, hvarur ju dock deras förbindning till det för alla allmängiltiga skulle härledas och framgå? Och då Spinosa meddelar sina råd om det tillvägagående hvari den moraliska konsten består, det syftande mot ett allmännare hvarigenom lyckan och friheten vinnas, till hvem talar han? Månne till den absoluta nödvändigheten, som allena något förmår? Men behöfver då denna Spinosas råd? Och om hon trots alla förmaningar dock icke kan handla annorlunda än hon gör, till hvem kunna råden rigtas, om ej till menniskan-individen, såsom för öfrigt af ordalydelsen synes framgå? Men huru skall väl denne kunna följa rådet om han icke eger

frihet att handla? Och icke blott frihet, utan egen personlighet, för hvilken handlingen eger en betydelse och som bär hennes följder samt eger kraft att utföra den fria handlingen? Individualiteten framstår alltså olyckligtvis fullständig, — en skärande motsats till den förut af Spinosa så erbarmligt stympade yttringen af det absoluta. Ty detta generaliserande förståndsarbete, i sanning värdigt det ljusaste förnuft, den friaste tankegång, den kraftigaste vilja, synes svårligen kunna bringas åstad af en varelse, hos hvilken, enligt Spinosas föregående uttryck, tankegången blott vore en följd af kroppsliga intryck och omgestaltningar, begreppen endast den intellektuella formen af en fysisk förändring. Ifrån satsen att alla idéer som hos menniskan kunna uppstå blott äro en viss begränsad del af de gudomliga idéerna, och att de alla, omedelbara eller härledda, påverkas oemotståndligt och ofrivilligt, kommer således Spinosa till slut dock till erkännandet deraf att vår ande, vår egen och ingen annans, hvilken sjelf är idéernas sammanfattning, kan genom fullföljandet af en metod lyfta sig ifrån en lägre ståndpunkt till en högre och bilda ett nytt fullkomligare slag af idéer, allt genom en sjelfverksamhet inifrån, alltså framgående ur varelsens eget jag.

Till den grad djupt inrotad är den hos allt tänkande medvetande nedlagda instinkten, ej ens möjlig att aflägsna ur den envisaste systematisering af fatalismen, om en oundgänglig frihet hos hvarje skapad andlig enhet inom dennas eget område, hvars gränser hon först måste öfverskrida och inträda på området för en högre andlig enhets välde, för att ändtligen der, men också först der, stöta på nödvändigheten, oundvikligheten. Och till och med dennas orubbliga lagar erhålla dock endast i förhållande till en af förnuft och val ostyrd vilja det fatala tvångets betydelse.

Bristen i följdrigtighet hos Spinosa skulle möjligen kunna tänkas få sin förklaring derigenom att hans fatalism endast afsåge den del af individualiteten hvars själslif utgöres af de omedelbara idéerna, utifrån påverkade, hvaremot den andra delen, bestående i de inifrån alstrade och härledda, vore fri. Men utom det att ordalydelsen ej öfverallt medgifver en sådan tolkning, borde sjelfva individualiteten väsendtligen, om ej uteslutande, städse bedömas efter det senare slaget af idéer, det enda som är frukten af individens eget arbete, som alltså ensamt kan lemna en måttstock för hans värde och graden af hans frihet, under det att de utifrån påverkade idéerna knappast kunna tillskrifvas honom såsom hans egna. För öfrigt är det just detta särskiljande af idéerna i två slag, ofrivilliga och frivilliga, påverkade och alstrade, intryckets och ingifvelsernas, som i sig innebär den begreppsförblandning hvarigenom Spinosas fatalism uppkommer. De båda slagen äro i sjelfva verket blott de båda momenter som tillsammans ingå i hvarje idébildning, och som först i förening utgöra en idé. En sådan kan nämligen ej sägas finnas förr än det utifrån kommande intrycket redan undergått den bearbetning i menniskans inre, hvaraf Spinosa vill hemta en ny klass af idéer, de allmängiltiga. Ingen idé hos menniskan kan tänkas utan uppkomsten ur ett intryck och detta intrycks behandling af henne sjelf under medverkan af den egna ingifvel-

sen. Först derigenom blir intrycket en idé, någonting lefvande hvars begrepp förutsätter att det tänkes af ett sjelfständigt subjekt, ett subjekt som är på samma gång förnuftigt och fritt. Men afskiljer man det ofrivilliga intrycket för att redan låta detta i och för sig gälla såsom en idé, så kommer man lätt till slutsatsen att en idé kan vara ofrivillig, omedveten, pålagd utifrån, främmande för sitt eget subjekt. Tvifvelsutan är den skilnad Spinosa uppdragit emellan det passiva *intrycket*, hvarigenom menniskan ledes till en sinlig åskådning (*ad percipiendum*), och den aktiva *uppfattningen*, hvarigenom hon kommer till begreppet och insigten (*ad concipiendum*, *ad intelligendum*), — af hvilka *intrycket* påverkas utifrån af de omgifvande tingen och handlingarne, *uppfattningen* frambringas inifrån ur hennes väsende, — i och för sig fullkomligt rigtig. Den förberedande själsverksamhet som bearbetar marken för den menskliga viljans tillämpning, består i sjelfva verket af passiv åskådning och aktiv uppfattning, hvarförutan intet handlingssätt kan utstakas. Men de ofrivilliga intrycken förmå icke att redan såsom sådana bilda några idéer, endast ämnen dertill, och de kunna icke ens frambringa idéerna utan tillhjelp af ett klart förnuft, ett sjelfständigt val och en fri vilja. Först genom deras fullständigande genom den medvetna varseblifningen inifrån blifva de någonting lefvande i begreppsbildningen. De båda slagen af idéer, på hvilkas åtskilnad fatalismen och följdvidrigheten hos Spinosa hvila, kunna således ej finnas hvar för sig. De utgöra ej två särskilda slag af idéer, utan endast de båda beståndsdelarne hos alla slag. Ty hvarje idé, af hvad slag hon än må vara, blir först färdig genom intryckets och ingifvelsens harmoniska samverkan. Förbiseendet häraf har förledt Spinosa till den ensidighet hvarifrån hans fatalism utgår. Och lika felaktigt är det att i metafysiken låta intrycket, det passiva och utifrån påverkade, uppsluka hela menniskan samt derefter bedöma individualitetens värde, för att sedermera i den praktiska sedeläran medgifva en halfpart åt den egna ingifvelsen, den sjelfmant uppkommande, hvarefter den förra värderingen undergår en revision. Metafysik och moral, och inom denne såväl den principiella som den tillämpade, böra, såvida hvardera delen skall återgifva sanningen, sinsemellan stämma öfverens och tillsammans utgöra en harmonisk helhet, deri hvardera utgör den andras fyllnad och bekräftelse. Den enas grundsats kan nämligen, såsom Cartesius rigtigt anmärker, ej väsendtligen skilja sig ifrån den andras; hvarföre ock det högsta goda just på den grund består i dygden, att sjelfva bottnen hos hvarje väsende utgöres af dess vilja.

Måhända berättigas härigenom det antagande att Spinosa, sålunda delande det vacklande med afseende å frihetsfrågan som kännetecknar alla idealister, ej gerna hade anslutit sig till en fatalistisk verldsåskådning, derest han icke i den första afdelningen af sin etik, under behandlingen af de högre tingen, kommit till en metafysik i hvilken panteismen ingick såsom ledande princip. Sedan han en gång deraf bundits, så följde, i andra, tredje och fjerde böckerna, af fatalismen hos det absoluta och hos hela naturen äfven menniskans ofrihet, och Spinosa, besluten att bära ansvaret och följderna

af det en gång fastställda systemet, mer öppen och ärlig i sin framställning, mindre tveksam att utsäga sin innersta mening, än de flesta rationalister, kunde blott i principens ytterligaste slutföljder, der den hotade att upphäfva all moral, förmås till ett frångående till någon del af sin redan ifrån början uttalade frihetsfiendtlighet, för att icke uppställa en för hvarje sedligt sinne rent af sårande och upprörande naturrätt. Men hade hans efterträdare, måhända i grund och botten ej mindre panteister och fatalister än han, lika klart uttalat sig, så hade de kanske haft lika svårt att reda sig med frågan om individens rättsliga frihet och rättsansvar. Ty erinras måste, att om bland idealisterna Spinosa företrädesvis fått uppbära beskyllningen för panteism och en dermed förbunden fatalism, så är det emedan han tydligare än alla andra uttalat sitt sista ord klart och utan omsvep, under det att de öfriga, der de visat en dragning till samma ensidighet, såvidt möjligt dock skytt att taga ut steget. Än mer än Spinosa angelägna om sedelärans aktning, hafva de föredragit att i metafysiken lemna i det dunkla de yttersta slutsatser hvilka kunde kullkasta moralen eller strida mot hans grundsatser. Men de flesta, i framställningen alltför mycket erinrande om Spinosa för att undgå misstanken att hafva sett mönsterbilden i hans etik, hvarifrån de antingen lånat både uttryck och anda eller ock endera deraf, hafva dock mer eller mindre närmat sig eller omfattat vissa delar eller karaktärsdrag af såväl panteismen som fatalismen, Malebranche och Hegel mest, men äfven Schelling och Fichte, till och med Kant i någon mån, så att ett strängt fullföljande af systemets yttersta följdrigtigheter, med samma oblidkeliga hänsynslöshet som hos Spinosa, sannolikt skulle hafva ledt till eller åtminstone helt nära intill den panteism och fatalism som hos honom så bjert framstå, så lätt stöta känslan, emedan de försmå all beslöjning.

En öfverblick af dessa moderna idealisters uttalanden i ämnet skall lätt ådagalägga denna svaghet, äfvensom den fatalism som derur framgår, hos dem alla i någon viss mån framträdande. De förtjena här ett särskildt rum, oaktadt redan i det föregående såväl deras fatalism* som deras panteism** särskildt för sig blifvit behandlad, emedan det för nu ifrågavarande ämne gäller att tillse i huru vid mån den idealistiska synpunkten hos dem blir för den panteistiska och fatalistiska afvikelsen bestämmande.

Hos den äldste, men minst betydande och minst sjelfständige bland ifrågavarande tänkare, Malebranche, är det väsendtliga af systemet, om det ens så kan benämnas, uti ifrågavarande afseende föga annat än ett modifieradt återljud af Spinosas, hans panteism och fatalism en genom cartesianska tillsatser förmildrad form af spinosismens idealistiska element. Han är en tveksam Spinosa, återhållen af religiösa betänkligheter och bristande stränghet i slutkonsten, måhända äfven af inflytelser ifrån Cartesii studium. Utan dessa hinder skulle han väl hafva kunnat fullständigt om-

* Se sidd. 679, 692—695, 700—701.
** Se sidd. 737—739.

fatta den äkta spinosismens anda, hvaraf han i allt fall dock i här ifrågavarande delar blott är ett genljud, återgifvande såväl inre mening som framställningssätt och uttryck. "Det finnes blott en "enda orsak som är verklig orsak", säger han med Spinosas egna ord, "och må man icke inbilla sig", tillägger han, "att det som "föregår en verkan är dennas verkliga orsak." Vi äro endast *tillfälliga* orsaker, icke *verkande* orsaker, och hvad som af oss förorsakas, det förorsakar den enda verkande Orsaken genom oss. Och föranledigandets förmåga skulle ej ens af Skaparen kunna bibringas varelserna, eftersom de i sådant fall skulle skapas till gudomligheter. Hvarken vår fysiska eller vår andliga varelse är i besittning af någon förmåga, och vår vilja är endast en tillfällig rörelse i våra organer, drifna af den enda Ursaken, den gudomliga substansen, till hvars sköte allt föranledigande är att hänföra. De skapade substanserna deremot äro endast passiva. Menniskan enligt Malebranche är under den gudomliga substansen, den enda aktiva, lika förträlad som enligt Spinosa under den gudomliga naturen. Icke ens vår tanke är fri. Ty likasom Gud är den enda verkliga orsaken, så är Han ock det enda verkliga föremålet för all kännedom. Endast Honom kunna vi omedelbart tänka; allt annat förnimmes och uppfattas blott i och genom Honom. Då vi tänka på Honom är Han utan förmedling närvarande i vår tanke; då vi tänka eller se någonting annat, så tänka och se vi det endast i Honom. Och enär endast det som utan mellanhand är i tanken närvarande, det som förnimmes i sig sjelft, såsom sådant, eger en fullkomligt viss tillvaro, så är också Hans tillvaro den enda vissa. Och Han finnes redan i och derigenom att Han af oss tänkes; ty det icke befintliga skulle ej kunna tänkas eller förnimmas omedelbart. Och Hans tillvaro är just sådan som hon förnimmes, ingen annan, det vill säga i och genom sig sjelf nödvändig, ej blott möjlig genom någon annan. "Ty man kan ej förnimma Honom såsom blott möjlig eller annor-"lunda än Han är, endast såsom i och för sig befintlig och sådan "Han är; ty Han är sin egen idé, ingenting annat, och en annan idé "kan ej ens innehålla eller framställa Honom. Tänkes Han, så *är* Han "ock, och sådan Han tänkes är Han, ty det oändligas väsende för-"nimmes ej utan tillvaro, Varats idé icke utan Varat." Deremot är alla andra varelsers och tings tillvaro oviss, vår egen inbegripen. Hon kan nämligen öfverallt förnimmas utan att vara; hon innefattas icke i sin föreställning, ty tingen kunna blott tänkas i sin idé, de ändliga blott genom den Oändlige, alltså blott medelbart, ej i sig sjelfva omedelbart sådana de för oss förekomma. Till och med vår själ uppenbarar sig endast för oss genom den vår tanke som i sin ordning ej finnes utom Gud. Under det att Han förnimmes i sig sjelf, idéernas idé, i sig sjelf varande, verklig och fattlig, kan allt annat deremot endast genom Honom på ett verkligt sätt fattas, emedan dess idé inneslutes i Honom, alltså endast i Honom förnimmes, i Honom tänkes. Och eftersom Han finnes redan i och derigenom att Han omedelbart och i sig sjelf tänkes, alldenstund idén om Honom är Han sjelf, tanken på Honom Hans egen närvaro i oss, så följer häraf ändtligen såsom slutsats

den af Spinosa rent uttalade, att utom Honom inga idéer finnas, att vi sakna såväl egna idéer som egna tankar, att det blott är Han som tänker i oss, följaktligen, och alldenstund tanken utgör hela vår tillvaro, blott Han som ensam existerar i oss, som ensam handlar i oss. Han är, såsom Malebranche också bokstafligen uttrycker sig, "upphofsman till våra tankar, vår glädje, vår smärta." "Utan Honom förmå vi hvarken tänka eller röra oss. Menniskan "sjelf är ett rent intet."

Men detta rena intet, sålunda afklädt all sjelfbestämning, ända till den egna tanken, oförmöget att ens röra sig sjelft, i hvarje handling drifvet af den enda Ursaken, synes emellertid till vår öfverraskning utrustas med förmåga att både tänka, vilja och handla såsnart det blir fråga om det sedliga lifvet, eftersom ett sådant derförutan i allt fall vore omöjligt. Ty äfven med afseende på följdrigtigheten blir Malebranche sin förebild Spinosa trogen; och den konstlade förklaring hvarmed han söker reda denna härfva, och medelst hvilken vårt intet dock skall blifva något för att kunna bära ett ansvar, erinrar lifaledes om sin slägtskap med spinosismen.

"*Vilja*", säger oss nämligen Malebranche, "det kallar jag den "naturliga och ständiga rörelse hos själen emot det goda i allmän- "het, emot det obestämda goda, emot Gud, hvarigenom Han drager "henne till sig och meddelar henne det godas kärlek för såvidt hon "deraf eger förmåga." Denna rörelse är emellertid enligt Malebranche icke blott af Gud meddelad, inpräglad och oaflåtligen underhållen, utan menniskans åtgörande eller ens medverkan; hon är äfven oemotståndlig, i det att hon afser det allmänna goda, ty ingen förmår undandraga sig salighetslockelsen, och man kunde egentligen fråga hvarföre hon alls erhåller namn af vilja. Men nu kan menniskan misstaga sig och taga för allmänt godt ett enskildt, hvilket hon tror innebära det verkligt goda, ehuru det, sedt i sitt sammanhang, tvärtom kan motverka det högsta godas ernående och sålunda beröfva henne mer än det skänker. Rörelsen emot detta enskilda goda, hvilket Malebranche i motsägelse till sin begreppsbestämning af ordet "vilja" dock låter menniskan söka genom "viljans fria val", är deremot icke oemotståndlig. Menniskans själ kan, under intrycket och medhjelpen af nämda, ofvanifrån meddelade rörelse mot det allmänna goda, vända sig ifrån det enskilda och värja sig emot dess lockelser i tanke på det bättre som genom uppoffringen vinnes. Det är denna förmåga att älska eller icke älska, afstå eller icke afstå från ett enskildt godt, kraften att emotstå rörelsen som skulle föra till ett godt hvars otillräcklighet att fylla det verkligt godas alla fordringar man inser, det är denna motståndlighet under rörelsen emot ett enskildt godt, som Malebranche kallar *frihet*. Friheten består alltså deri, att samma rörelse som oemotståndligt drager själen emot det allmänna goda, deremot kan af henne motstås då hon gäller ett enskildt godt. Alltsammans är en omskrifning af Spinosas indelning i enskilda och allmänna idéer, de förra omedelbara och utifrån oss tillförda, de senare inifrån åstadkomna genom sammanställning och härledning. Likasom hos Spinosa de allmänna idéerna, så innebär

hos Malebranche rörelsen emot det allmänna goda hela viljefriheten. Likasom Spinosas omedelbara och enstaka idéer utgöra både vår ofrihet och vår olycka, så är rörelsen hos Malebranche mot det enskilda goda källan till de misstag hvarigenom vi förlora vår frihet och afhållas ifrån den gudomliga dragningen emot det enda verkligt goda. Finnes häri en skilnad, så består han i Spinosas grundsats att *kunskapen* innehåller det goda, idéerna alltså vilkoren derför, under det att hos Malebranche det goda förlägges till sjelfva de önskade föremålen och kärleken dertill, vilkoren till rörelsen emot dessa föremål.

Likasom Spinosa meddelar Malebranche nu råd om bästa sättet att undandraga själen de enskilda intrycken, enligt hvilken rörelsen emot de enskilda lockelserna, källan till ofullkomligheten och ofriheten. Oförmögna att undandraga vårt sinliga väsende deras inflytande, böra vi för den skull ej blott draga uppmärksamheten ifrån de föremål som innehålla dem, utan äfven utplåna de spår dessa qvarlemnat och hvarigenom begären till det falska goda kunde åter uppväckas, vår ande delas och vår frihet förminskas. Genom den sålunda småningom förvärfvade vanan att offra det lägre och skenbara goda för det högre och verkliga, vinnes äfven sjelfva kraften att emotstå den enskilda lockelsen, friheten ernås efterhand tillika med herraväldet öfver främmande inflytelser, till och med de mägtigaste. Hufvudmedlet ligger alltså äfven här i blickens hänvändande från ett enskildt föremål till ett allmänt, detsamma som hos Spinosa, och resultatet, hos denne idéernas generalisering och deraf härflytande större klarhet, blir hos Malebranche rörelsens rigtning emot ett högre önskningsmål och deraf framgående kärlek till ett större godt. Och sjelfva förmågan att, ur stånd som vi äro till att någonting göra af oss sjelfva, tillgripa nämda medel, denna förmåga vinnes äfven hos Malebranche genom sammanställning och jemförelse mellan enskildheterna. Likasom Spinosa låter ur denna jemförelse, åtföljd af det tillfälligas utgallring, den lyckobringande kunskapen om tingens inre väsende framgå, så motstår menniskan enligt Malebranche rörelsen emot de enskilda lockelserna genom att jemföra en större mängd och afvända sinnet ifrån allt deri bestämdt samt endast fasthålla kärleken till det obestämda goda. Och detta kan hon genom att uppskjuta sitt omdöme om det enskildas lyckobringande förmåga, till dess att ögonblickets förvillelse förgår och sanningen hinner framstå genom insigten om enskildhetens härkomst och följder, hennes förhållande till den högre ordningen, — detsamma som Spinosas generalisering, ty genom att se enskildheten öfver en större längd, ej blott i hennes verknings ögonblick utan äfven i ursprung och resultat, hänförer man henne till sin allmänlighet. Det uppskof, hvarigenom åstadkommes den öfvergående och förvillande lockelsens hänförande till den bestående ordningen, hos Spinosa motsvarande det förvirrade begreppets klargöring genom eliminering till allmänt, är nu det som Malebranche lemnar menniskan förmågan att göra, och detta anser han att hvar och en bör kunna, genom att inställa sin handling för att bilda omdömet om det ifrågavarande förmenade godas verkliga värde.

Olyckligtvis blir emellertid sedermera denna relativa frihet, närmare förklarad, äfven *hon* ytterligare kringskuren. På samma sätt som Spinosa sökte att i hvad af det individuella initiativet kunde bero, förringa och underskatta generaliseringsförmågan, i sin storhet uppfattad identisk med den högsta tänkbara frihet, försöker nämligen nu äfven Malebranche, fruktande att måhända hafva åt menniskan inrymt ett viljande och ett görande som han i sin metafysik förvägrat henne, att återtaga så mycket som möjligt deraf då fråga blir om beslutets fattande och verkställighet, sedan den på uppskofvet följande öfverläggningen försiggått. Önskningens uppskof, säger han i en af sina skrifter, är rent negativt och ej genom sig sjelft verksamt. Det är blott en viljans hvilostund i betraktelsen öfver det för henne bästa, hvari menniskans sjelfbestämning ej ingår, ej ens såsom en modifiering hvilken hon skulle ålägga sig sjelf, än mindre såsom ett alster af eget handlingssätt, som hon skulle kunna tillskrifva sin egen kraft och anse såsom sin tillhörighet. Sjelf ett rent intet, upprepar han åter, kan hon detta endast genom Gud. Genom Honom är det som hon vill och önskar, vet, känner och förnimmer; och rörelsen i hennes vilja är blott den som Han ingifver och styr.

Religiöst uppfattade innehålla dessa ord, om man så vill, ej annat än de enklaste sanningar, så tillvida som menniskan för allt hvad hon eger, viljan inbegripen, är det gudomliga väsendet tack skyldig, sanningar hvilka hvarje ödmjuk sedelära, vår egen inbegripen, hyllar, i grunden desamma som till exempel satserna, oss så kära, att "Gud är den som i oss verkar både vilja och "gerning, efter sitt behag", och att "det är i Honom vi lefva, "röras och hafva vår varelse." Om vi icke tolka den förra satsen såsom fatalism, den senare såsom panteism, hvartill deras ordalydelse utan tvifvel kunde gifva anledning, så är det emedan vi berättigas att gifva dem en inre mening, hemtad ifrån sammanhanget med andra, äfvensom med en religion som högst sätter det ansvarsbringande sedebudet, vädjande till ett fritt hjertelag. Men Malebranche utesluter sjelf all dylik tolkning ur sina ifrågavarande uttalanden, i det han icke blott underlåter att någonstädes framhålla det egna sinnelaget såsom yttersta utgångspunkt för rörelsen emot det goda, utan till och med flerestädes uttryckligen fastställer såsom bestämmande grundsats, att det enda som i vår viljas rigtning in uti denna rörelse verkar, icke utgår ifrån oss sjelfva utan blott och bart blir oss meddeladt. Han glömmer att, såvida allt hvad vi ega visserligen är en gudomlig gåfva, så böra bland dessa gåfvor dock äfven räknas en vilja och en deri inbegripen föranledningsförmåga, hvilka, en gång oss beskärda, derigenom blifvit vår egen tillhörighet. Det enda som han erkänner såsom vårt eget, är begäret, icke viljan. Det är begäret som bestämmer kärleken till det ena eller andra slags goda, det skenbara eller verkliga, enskilda och tillfälliga eller allmänna och bestående; det är begäret som drager till lockelsen eller förmår själen att i tanke på ett värdigare föremål afstå derifrån. Då Malebranche sålunda förblandar begreppen vilja och begär, måste deraf följa den förras uteslutning ifrån frågorna om den individuella

friheten, och då återstår endast, af ingenting motsagd eller motvägd, en rent bokstaflig utläggning af hans satser om viljans absorbering, på intet ställe ersatt af någon annan uppfattning, ingenstädes fullständigad eller rättfärdigad genom något uttalande med hvilket sammanställningen skulle kunna föranleda en inre och ädlare mening, till följe hvaraf viljans tillintetgörelse erhölle betydelsen af hennes frivilliga förening med den gudomliga. Den fatalistiska tolkningen bekräftas ytterligare af viljans begreppsbestämning hos Malebranche: en rörelse hvarigenom, icke hon sjelf, utan den gudomliga kraften *drager* henne mot det goda och *meddelar* henne kärleken dertill, för såvidt hon deraf eger förmåga. Och med denna förmåga menas blott den att *innehålla* kärleken i en viss rigtning, ej att tillgodogöra sig honom, förmågan att *emottaga* en böjelse.

Malebranche, panteistisk och idealistisk mystiker, förirrad cartesian, har här blifvit omnämd i fråga om idealisternas dragning åt den fatalism som följer panteismen, mindre såsom omedelbart delaktig i idealismen, hvars förvillelser han emellertid i allmänhet tillegnat sig, än egentligen mera såsom oskiljaktigt förbunden med Spinosa, hvars fatalistiska verldsåskådning, för såvidt han derifrån skiljer sig, han kanske snarare ökar än minskar. Han gör henne åtminstone i alla händelser farligare genom det falska religiösa sken han deråt förlänar; och genom en vilseledande begreppsförblandning emellan vilja och begärelse gör han henne mindre åtkomlig för en ur systemets egna grunder hemtad, tillfredsställande förklaring. Men han saknar dock ej all andel äfven i idealismens ställning till nödvändighetsteorien i allmänhet, alldenstund hans utgångspunkt bildas af tankens identifiering med Varat, det fattligas med det verkliga. Och då han grundar ej blott vissheten om, men äfven beskaffenheten hos det oändliga väsendets tillvaro på subjektets föreställning i dess idé hos den tänkande, har han äfven bidragit att bereda vägen till den subjektiva idealismen äfvensom till dennes panteistiska lutning, hvilken han genom åsigten om alltings förnimmelse i och genom den enda Ursaken än mera stärker. Hans inflytande på naturrättens principsbildning är emellertid ett bisakligt, ej ett afgörande. Ty Malebranche saknar originalitet. Hvad han möjligen eger af egen färgläggning, för öfrigt obetydlig, är, äfvensom orsaken till ohjelpligheten i hans frihetsfiendtliga anda, måhända till största delen att tillskrifva den egendomliga anstrykning af mysticism som genomgår hela hans framställning, ett karaktärsdrag till hvars anledning vi längre fram skola komma.

Sökes åter uppkomsten af den panteistiska tendensen hos de äkta idealisterna, sådan hon varit af mera bestämmande art, så är det i sjelfva verket af Kant, den störste bland nyare tidens idealister, främmande för panteismens anda och i synnerhet för hans moral, som genom problemet om Varats verklighet den omedelbara anledningen gifvits till den subjektiva idealismen, hvarur den idealistiska panteismen framgått, ehuru visserligen Kant sjelf aldrig ovilkorligen drog dennes slutsatser. Men han ifrågasätter huruvida någonting verkligen finnes annorlunda än i den ande som förnimmer

det. Det är väl möjligt, säger han, att det absoluta Varat, verlden och jag sjelf äro till i och för sig, men hvem lemnar mig bevisen derför? Ingen logik i verlden. Det är således det tänkande subjektet, på samma gång sitt eget objekt, som ålägger föremålen för sin kunskap såväl form som regelbindning, subjektet allena som i sig innehåller Varats verklighet, hvilket är sådant det tänkes, annorlunda icke. Och det förhållande, hvari till idén om det högsta väsendet såsom tankeföremål det förnuft står som tänker det, är det inre medvetandets förhållande till domaren öfver våra handlingar, en ideel personlighet som förnuftet, i sin egenskap af samvete, af moralisk nödvändighet gifver sig sjelft till domare, men som det icke är berättigadt att antaga såsom befintlig utom den idé samvetet deraf bildar och hvilken saknar all objektivitet. Det högsta väsendet finnes alltså ej utom menniskans samvete, en tanke som Kants efterträdare, i synnerhet Fichte och Hegel, med begärlighet tillvaratagit och i talrika former återupprepat, och som i synnerhet ledt dem tätt in på panteismen. Tanken uppdyker nästan ordagrant i den hegelianska satsen om det absolutas inneboende i och oskiljaktiga förening med samvetet, som det *är* och utgör, utom hvilket intet är och i hvilket allting finnes. Och det orubbliga element hos det menskliga jagets förnuft (enligt idealismen ett med samvetet) som enligt Kant är på samma gång subjekt och objekt, och ur hvilket han härleder allt annat, återkommer i Fichtes skapande och absoluta jag. Och då slutligen Kant låter samvetet i sin verksamhet handla opersonligt, jaget såsom vilja betraktadt tillhöra det omedvetna, visar han härmed vägen till det dunkla kaos, der Varat, naturen och menniskan sammanflyta i en enda, till sina gränser obestämd andlig enhet.

Äfven enligt Fichte består Varat blott i att tänkas. Kunskapen frambringar tillvaron, jaget skapar icke-jaget, det alstrar genom sin förnimmelse ej blott naturen, det universella jagets omedvetna alster, dess omedvetna del, utan till och med Skaparen sjelf, det absoluta, alla jags urämne; ej blott hvarje menniskas jag utan äfven hela menskligheten, hela verldens. Och detta vårt absoluta jag, icke det individuella, begränsade, utan det universella, oändliga, är verldens begynnelse och ände. Filosofera, det är att blifva medveten af detta jag, det enda verkliga. Och likasom filosofien skapar sanningen, så alstrar äfven samvetet sina egna föremål, eftersom förnuft och samvete äro ett, veta och skapa detsamma, samt filosoferingen är medvetandet att inom sig innehålla den sjelfbestämning som skapat verlden. Hvarken samvete eller förnuft behöfver således underkastas andra lagar än sina egna.

Stundom skiljer väl Fichte mellan sjelfva det absoluta, det gudomliga jaget, och de relativa, men oftast frånsäger han det förra annan befintlighet än hos de senare, der det regerar utan att påverkas af något som det ej sjelft skapat. Ty jaget, om det eger en begränsning, skapar sjelf denna, och dess verksamhet, obegränsad, gifver sig endast en begränsning för att åter upphäfva henne och sålunda ådagalägga sin sjelfständighet. Alldenstund

emellertid på detta sätt allt i sjelfva verket blefve subjektivt och följaktligen det absoluta jaget hos menniskan, såväl förnuft som samvete, gåfve sig sin egen lag, så skulle en öfverflyttning af Fichtes subjektiva idealism, hardt när gränsande till panteism, på rättsläran, leda till åläggandet af endast sjelftagna förbindelser, inga pligter emot andra. Ty det absoluta jaget som tänkes, det enda verkliga, ingår såsom element i menniskan sjelf. Det utgör väl ej det fenomenella jaget, hvilket det skapat, men i och för sig utom sitt fenomen finnes det icke, och som det är oberoende behöfver menniskan-jaget ej emottaga moralisk påverkan ifrån något annat håll. Och då Varat icke existerar omedelbart utom medvetandet derom, då det blott finnes i varelsen, och denna det absolutas befintlighet i de ändliga varelserna uttömmer hela dess tillvaro, så att kunskapen bildar den omedelbara, absoluta, gudomliga tillvaron, så *äro* vi ock Varat så tillvida som vi äro kunskap, och verldsordningen, innehållande sedelagen, är blott den som individen uppfattar. Det rättsliga idealet förlägges visserligen till det gudomligas område; men detta gudomliga finnes ej utom rättssubjektet, hvadan jaget i sig innehåller och handhafver sjelf sitt ideal.

Man skulle väl tycka, att rättsidén sålunda ej hvilade i säkra och opartiska händer. Och äfven Fichte sjelf måtte hafva så tyckt, då han längre fram, trogen ett sedligt ideal i mindre rationell form, såsom moralist låter det i metafysiken uppställda åter vika, eftersom dess slutsatser så föga lämpade sig för sedlighetsbegreppet; och han talar då annorlunda. Med värme och lefvande moralisk känsla utropar han nu: "De varelser som likna mig sjelf och som "enligt det spekulativas förnimmelse endast skulle vara yttringar, "befaller mig samvetets röst att akta och behandla såsom fria och "sjelfständiga. Hon befaller hänsyn till deras frihet." Rösten som befaller, synes här vara någonting annat än jag sjelf; jaget blir ett lydande jag. Panteismens frestelse motstods väl icke i förstone, men slutledningarne stredo alltför mycket emot den sedliga känslan och måste för ögonblicket icke dragas. Än mer. Om man får tro Fichtes sons uppgifter, skulle fadren vid slutet af sin lefnad hafva sjelf löst det af honom invecklade panteistiska problemet sålunda, att endast inom det absoluta förnuftet (icke mera vårt absoluta jag) grunden kan finnas för en öfverensstämmelse mellan Varat och dess tänkande, det objektiva och det subjektiva. Förnuftet, för båda gemensamt och med sig sjelft allestädes identiskt, tjenar sålunda såsom medlare mellan det ena och det andra, mellan Varat och dess tanke, hvilka efter denna utredning ej mera sammanfalla. Panteismen, redan ifrån början oklar och sväfvande, måste alltså nu helt och hållet vika, och menniskan blir åter menniska.

Äfven hos Schelling identifieras likaledes jaget och icke-jaget, subjekt och objekt, i det absoluta, ehuruväl hos honom detta det oaktadt erkännes såsom någonting i och för sig, utom och öfver såväl verkligheten, naturen, som det tänkande subjektet, förnimmelsen. Men genom denna motsägelse blir också hans begreppsredning om hvad det absoluta egentligen skulle vara, om möjligt än mer

invecklad och obestämd än hos Kant, Fichte och Hegel; och för att kunna gifva något slags rimlig förklaring om det som *är* utan att dock vara sjelfmedvetande, det som *finnes* ehuru skildt ifrån sitt blifvande, och som oaktadt sin befintlighet utom detta dock endast genom det når verkligheten, måste äfven Schelling skatta ej obetydligt åt såväl den bristande följdrigtigheten som panteismen. Ty det absoluta förnuftet, opersonligt och höjdt öfver såväl jaget som icke-jaget, tanken och Varat, bådas ursak, blir enligt Schelling neutralt och består endast i de motsattas identitet, hvarur det dock utvecklar sig till Vara å ena sidan, kunskap å den andra, det verkliga och dess idé, natur och ande. Och denna absoluta identitet, det enda föremålet för den absoluta kunskapen, utgör ämnet i allt som är. Men för att blifva medveten om sig sjelf måste hon jemföra sig med sig sjelf såsom subjekt och objekt, hvilka i och för sig likväl ej äro åtskilda, ty hvarje särskildt ting är blott en form af det absoluta, hvars identitet allestädes återfinnes, öfverallt, i allt, i hvarje varelse. Hvarje skapad varelse är alltså absolut, ehuruväl ej det absoluta sjelft. Men i dettas sköte uppgå och förinta sig jaget och icke-jaget, tanken och utsträckningen, det subjektiva och det objektiva, äfvensom alla af den ursprungliga motsatsen dem emellan härrörande motsatser, hvarigenom tanken blir identisk med Varat, blir Varat sjelft, blir sitt eget föremål. Men denna identifiering, i kraft hvaraf det absoluta består, hindrar dock icke Schelling ifrån att framställa det såsom någonting öfver såväl naturen som det tänkande subjektet, med hvilket det ej får förblandas. Det är ej detsamma som jaget, subjektet, eftersom det i och för sig ännu är omedvetet, icke heller detsamma som naturen, objektet, ty ett objekt finnes icke utan subjekt. Det är alltså någonting dem båda föregående, dem båda beherskande. Men hvad?

Också kunde Hegel icke gilla en så beskaffad omedveten urprincip, oåtkomlig för all redogörelse, för all förnuftig fattning, och hvilken är någonting som han dock icke är, finnes utan att existera. För att undgå denna begreppsförvirring förenar han honom med Blifvat och Tanken. Det absoluta, som hos Schelling var högre än dessa båda, ingår nu i dem. Det kallas hos Hegel idén, och denna idé är Varat. Det blir nu någonting i verkligheten inneboende, det blir sjelfva tanken och förnuftet, ej någonting öfver dem, ty förnuftet behöfver intet öfver sig. Af egen kraft förverkligar det sig i Blifvat redan derigenom att det är förnuftet, ty såsom sådant bär det inom sig nödvändigheten för sin egen tillvaro, alldenstund det förnuftiga är det verkliga. Men det blir blott verkligt genom sina yttringar, i hvilka det framskrider och genom hvilka det fortgår. Hegel låter nämligen det absoluta framgå *i* tingen; icke tingen *ur* det absoluta, såsom Schelling. Och det absoluta *är* icke; det *blifver*. Ty Varats tillvaro är beroende af dess yttring, likaså dennas af Varat; intetdera kan finnas utan det andra, beroendet är ömsesidigt. Idéns rörelser äro alltså identiska med verklighetens. Då jag genom tankens begrundning inträngер i idéns utvecklingar, inträngер jag i tingens verkliga väsende. Ty verlden är intet annat än tanken. Det menskliga förnuftet är intet

annat än den ifrån förmåga (*potentia*) till handling (*actus*) öfvergående absoluta tanken. Allting är följaktligen i grunden identiskt. Och det är just i de motsattas identitet, (redan af Heraklit, i detta ämne Hegels antika förebild, erkänd såsom verkligheten, den absoluta verldslagen), som äfven enligt Hegel sjelfva brännpunkten i det universella lifvet, hvilket är detsamma som det alltomfattande framsteget, tankens verkliga innehåll, består. Att *lefva*, säger han, det är att öfvergå från en motsats till en annan. Men lifvet sjelft är högre än motsatserna, hvilka beherskas af handlingen under hennes öfvergångar ifrån den ena till den andra, och det är endast på motsatsernas inbördes identitet, som lifvet hvilar. Ty på bottnen af lifvet och tanken måste dock slutligen motsatserna öfvergå i samstämmighet och mångfalden i enhet. Och att *tänka*, det är att förena de skiljaktiga idéerna och ändgiltigt med hvarandra förlika motsägelserna. Tankens rörelser genom dem äro fullkomligt identiska med Varats egen rörelse, ty något annat vara gifves icke än det som är i tanken, likasom ingen verklighet finnes utom förnuftet. Kunskapen om tanken sammanfaller alltså med den om Varat, tanken med sjelfva Varat. Också identifieras menniskoanden genom tanken med Varat sjelft, hvilket endast i och genom samvetet om detsamma blir sjelfmedvetande. Och alldenstund sålunda hvarje väsende blir detsamma som de öfriga, eftersom de alla identifieras med ett och samma väsende, så blir allt egentligen identiskt. Det vexlande enas. I tankens brytningar genom motsatserna, i skiftningarnes förlikande, mötas förnuft och verklighet. I mångfaldens återgång till enheten vinnes helheten; i den allmänna inbördes öfverensstämmelsen är hela sanningen och lifvet. Men denna fullhet i varande eges icke af idén i dennas ursprungliga renhet. Först genom sin sjelfbegränsning i naturen och hos menniskan, väcker sig idén till lif och verksamhet, öfvergår hon ifrån förmåga till handling. Först såsom föremål för ett tänkande subjekt, först såsom inskränkt och ändlig inom sinneverlden, vet hon sig sjelf, under det att hon såsom abstrakt tanke var omedveten. Af anden, som tänker idén, får denna fullt sjelfmedvetande och återinträder i besittning af sin absoluta tillvaro. Skild ifrån subjektet, verklighetens och lifvets innehafvare, fans idén endast såsom blifningsförmåga. Förenad med sitt subjekt, med den lefvande tanken, öfvergår hon derifrån till handling, till verklighet. Idén *är* således aldrig. Hon förverkligar sig, utvecklar sig, blifver. Eller med Heraklits ord: "Ingenting är, allting blifver; det som är utan att blifva, är intet; "och det som är allt och intet, är det som blifver. Det finnes "blott ett som är absolut, nämligen Blifvat." Men sjelfva blifningen, i den ioniska logiken väl redan upphöjd till högsta lag, men ofruktsam, oförmögen att finna tillvaron, förer deremot hos Heraklits moderne fullföljare tanken och Varat till verklighet och lif. Deras rörelser genom motsatserna leda nämligen den med Varat identiska tanken först till relativ verklighet i naturen, derefter till sjelfmedvetande i den tänkande menniskoanden.

Hos Hegels skola, så långt denna ännu förtjenar idealismens namn, framträder panteismen allt skarpare, och det är i synnerhet satsen om det absoluta Varats identitet med samvetet, det oändli-

gas befintlighet endast i och genom tanken derpå, som användes såsom slagord.

"Fåfängt skola vi", säger Strauss, "utom oss söka det oänd-"liga. Hos oss sjelfva är det som vi böra fatta det. I menniske-"anden befinner det sig. Tillvaron hos det absoluta, den enda verk-"liga substansen, består i rörelsen, den oändliga kretsgången af "vexlande individer hvilka uppstå och åter förgå för att lemna rum "åt nya, friskare former af det absoluta lifvet. Det eviga väsendet "är ej en personlighet öfver och utom andra, men väl den eviga "rörelsen hos det universella lifvet som förverkligar sig sjelft i "subjektiviteten. I stället för att personifiera det absoluta, böra "vi uppfatta det såsom den oändliga personifieringen."

Enligt Feuerbach beror menskligheten väl och ve deraf att hon ändtligen frångår begreppet om en öfver det menskliga sam-vetet befintlig gudomlighet, en ren illusion, hvarigenom menniskan tillägger sina egna fullkomligheter en varelse som hon föreställer sig såsom skild ifrån sitt eget medvetande, men som egentligen blott är den idealiserade menniskan, menniskan sådan som hon bör vara och som hon en dag skall blifva.

Sålunda hade panteismen, ifrån sin ursprungliga form, den ifrån östern lånade, i hvilken det absoluta absorberar relativt och indi-viduelt, förändrat sig derhän att det relativa, nej det individuella, menniskojaget, absorberar det absoluta, såväl som allt annat, — en upp- och nedvänd panteism. Och då längre fram under denna stormlöpning emot det absolutas egen sjelfständiga tillvaro, de yngsta lederna af hegelska skolan till och med förbise och låtsa glömma sjelfva det ideella moment hos individen, hvars framhål-lande hade gifvit första anledningen till eller förevändningen för det absolutas förläggande till det individuella lifvets område, så måste slutligen idén sjelf rymma fältet för materien, i det att verkligheten, hos idealismen uppfattad såsom förnuft, nu öfver-flyttas på den sinliga verlden, och rörelsen, hvari lifvet skulle bestå, i stället för andlig blir sinlig samt inskränkes till den yttre materiella, kroppsliga sidan af lifvet och varelsen. Det absoluta finnes nu icke mer, endast materien och dennas förrättningar äro det verkliga, det enda befintliga.

Så långt skulle den af Kant uppstälda subjektivitetsgrund-satsen, till ytterlighet utdragen, leda, i sin fröläggning till utse-ende tveksam och vilkorlig, men betydelsefull såsom första till-stötning, åtminstone i den formen, åt en rigtning hvilken, en gång inslagen, synes hafva inneburit mer än vanlig lockelse för hela århundradets största tänkare. Också fullföljes hon med oemot-ståndligt intresse af hvarje Kants efterföljare ett steg längre, tills hon slutligen förtär sig sjelf i sina ytterligheter.

Redan hos Fichte gifver hon färg och karaktär åt hela systemet, i det att den subjektiva rationalismen fortsättes och fullständigas i den subjektiva idealismen. Utgående från kantianismens plan-läggning, enligt hvilken förnuftet blott är subjektivt, och förnufts-lagen, om ock orubblig, likväl förblir innestängd inom det per-sonliga jaget, förlägger Fichte till detta jag hela den verkliga

tillvaron, härledd ur dess ställning till sin motsats. Hvad jag trodde finnas utom mig sjelf, var blott i mig, nämligen naturen mina sinnens uppfattningar, det absoluta mitt förnufts abstraktion.

Och då detta jag alltså är en substans, — så fortsätter Schelling, — så bör det också innehålla all härledning och vara det absoluta sjelft; eftersom substans blott är det som är till i och för sig och innehåller tillvarons förutsättningar, något som endast det oändliga kan vara och innehålla.

Följaktligen, — så slutar Hegel, — och alldenstund det oändliga förnuftet och det oändliga Varat ej såsom sådant kan blifva sjelfmedvetande och taga sig sjelft i besittning såsom en bestämd personlighet hvilken vore dess egen, så tillvida som personlighetsbegreppet innebär afskildheten, frånskiljandet ifrån hvad som icke utgör en sjelf, med andra ord en begränsning, så kan det också endast ernå sjelfmedvetandet och sitt eget tillgodogörande i en oändlig mångfald af fenomener och personligheter, det vill säga i sinneverlden och menskligheten.

"Menskligheten!" utropa ändtligen materialisterna och sända sina delegerade att ställa sig under Hegels populära fana, "vi "äro på sådana vilkor edra tankefränder." Och lånande hegelianismens namn, låta deras urartade förgreningar (Büchner med flera) hela arfvet ifrån det absoluta tillfalla menniskan, endast menniskan, men — uppfattad i deras egen mening, ej i idealisten Hegels. Ty menniskan består af ande och materie, hon är idé och fenomen; och i stället för att med idealismen förlägga det enda verkliga från det absoluta i och för sig till den absoluta beståndsdelen hos menniskan, ifrån idén till tanken derpå, öfverlemna de verkligheten åt menniskoindividens andra beståndsdel, den materiella, hvilken derpå utträngер den ideella ur tillvaron och behåller hela fältet för sig sjelf. Hvad som ursprungligen tillfördes menniskan endast i hennes egenskap af delaktig i det gudomliga, genom den opersonliga egenskapen hos förnuftet, hvilket utgjorde förbindningen emellan absolut och individuelt, öfverflyttas nu på sinnena, från det ideella elementet hos menniskan till det materiella, hvilket på sådan väg, genom sin samvaro med idén inom en och samma form, så att säga gifter sig till dennas tillhörigheter utom boet, för att sedan efter genomdrifven boskilnad utträngа henne från all delaktighet i den gemensamma egendomen. Det absolutas fullkomlighet, erhållen genom dess förbindelse med menniskans förnuftiga varelse, hennes absoluta del, tillegnas sålunda af menniskans sinliga varelse, hennes individuella del, som derpå ej blott förvägrar den förbindelse all giltighet, genom hvilken fullkomligheten erhölls, utan äfven förnekar sjelfva befintligheten af *det hvarifrån* hon erhölls.

Man frågar huru idealismen, äfven ofrivilligt och i strid emot sitt eget syfte, kunnat ens genom ett fullföljande utöfver sina naturliga gränser leda till sådana satser, huru han kunnat, äfven i sina ytterligheter och i sitt förfall, skänka lif åt så vanskapliga tankefoster. Och då man tror sig känna trädet af frukten, slutes derifrån till det idealistiska systemets ohållbarhet.

Det kan ej förnekas att Hegel, då han gjorde kunskapen till en gudomlig handling, hvarur härleddes en eqvation emellan tanke och absolut verklighet, idé och oändligt vara, förde idealismen ifrån det absolutas fattning såsom någonting högre, in på ett fält der det neddrogs till det ofullkomliga och derigenom till en viss grad, åtminstone för den vanliga uppfattningen, blef delaktigt af dettas bristfälligheter. Han förde på visst sätt härigenom den rena kantianismen tillbaka till en ståndpunkt som mer enar sig med Spinosas. Ersätter man nämligen uttrycket substans hos denne med idén hos Hegel, så skilja sig föga de slutledningar som ur de båda systemerna kunna härledas. Och likasom Spinosas absoluta väsende, den förverkligande naturen *(natura naturans)*, såsom sådant endast eger den abstrakta, ännu obestämda tanken, och följaktligen saknar sjelfständig vilja och förnimmelse, hvilken senare endast kan finnas hos yttringen, den begränsade varelsen inom det redan förverkligade *(natura naturata)*, så synes äfven Hegels absoluta idé, då hon göres menniskoanden tack skyldig för tillvaro och medvetande, blifva betydligt mera beroende af sin yttring i den skröpliga menniskovarelsen än som tyckes böra öfverensstämma med hennes fullkomlighet. Hos båda saknar det absoluta väsendet subjektivitet, tankeutöfning, personlighet. Det återföres hos båda till den innehållslösaste abstraktion, hos den ene under namn af substans eller natur, hos den andre af idé.

Å andra sidan torde det vara vanskligt att afgöra huruvida Hegel gjort annat än dragit den subjektiva idealismens slutsatser, endast med tillfogande af en noggrannare systematisering, på samma sätt som den subjektiva idealismen sjelf bygt på den rena kantianismen. Och huruvida dessa systemer, äfvensom idealismen i allmänhet, äro ansvariga för den färgläggning af skepticism, fatalism och panteism, som blifvit dem tillagd, torde till stor del, kanske till den väsendtligaste, vara en fråga om olika uttydningar af deras terminologi, hvars mångtydighet möjliggjort såväl denna färgläggning som de ända till materialism urartade afvikelserna från idealismens anda, hvilka kunnat uppstå i hegelska skolans yngsta stadier. Men denna mångtydighet ligger dels i nödvändigheten af dermed behäftade uttrycks användande, för idealismens system svåra att undvara, dels måhända till någon del i svagheten att söka genom en viss dunkelhet i framställningen, hvarur olika tolkningar kunna allt efter behof framgå, undvika att stöta en moralisk känsla, hvars grund, visserligen ofta nog att söka i omotiverade föreställningssätt, man emellertid ej kan kullkasta men ej heller ena med lärans.

Enligt mången uppfattning, som visat sig ej sakna skäl, skulle till dessa svagheter äfven kunna läggas en annan af allvarligare art, mindre formell, grundande sig i sjelfva subjektivismen, den synpunkt hos idealismens representanter hvilken fört till deras förmenade förvillelse, och hvilken enligt somliga skulle kunna anses vara oberoende af den rena idealismen, enligt andra dermed oskiljaktigt förknippad. Denna svaghet, hvarur framgått förnekelsen af förnuftets objektiva värde, skulle ligga antingen i ett alltför mycket inom sig sjelft afskildt tänkeris sjelfförgudning, dess

begär att förblanda *sin* uppfattning af det absoluta med det absoluta sådant det för menskligt förnuft är oåtkomligt, eller, för den händelse att en sådan öfverskattning af det egna förnuftet ej egt rum, i en framställning som dock i allt fall lemnar i det sväfvande och ovissa huruvida filosofen verkligen velat göra anspråk på att hafva framstält sanningen sådan hon bör antagas förekomma i sin renaste form hos det absoluta, oändliga, orubbligt bestående, eller blott sådan som hon i sitt renaste möjliga skick kan fattas af ett menskligt förnuft. Ty äfven hos snillena är förnuftet, om än en form af det absoluta, icke desto mindre menskligt. Det blir under sitt framträdande i verkligheten underkastadt allt lefvandes ofullkomlighet, en ofullkomlighet som för öfrigt ej kan finna något bestämdare erkännande än i den absoluta idealismens egen sats om förnuftets lif och verklighet endast i och genom dess framsteg i relativiteten, till följe hvaraf det i sina af oss kända uppenbarelser aldrig kan blifva absolut giltigt, eftersom framstegets eget begrepp utesluter det ändgiltiga.

Har nu Hegel, hafva kantianismens anhängare i allmänhet, velat säga att idealismen innehåller det eviga ordet, tanken såsom sådan? Eller hafva de blott sagt: Detta är den menskliga sanningen, sådan hon förefinnes i sin egenskap af förbindning emellan gudomligt och menskligt förnuft? Häri ligger frågan. Hennes lösning må tillkomma den, hvilken tror sig kunna afgöra huruvida filosofen, hvilken så strängt håller på framsteget såsom vilkor för all verklighet, verkligheten för allt lif, lifvet för all sjelfmedvetande tanke, allt existerande förnuft, således all förnimbar sanning, af sig sjelf gjort ett undantag. Och om svaret utfaller nekande, återstår blott att antaga framstegets grundsats äfven inom filosofien, dermed också hvarje särskildt systems ofullkomlighet, ty derförutan vore hvarje framsteg omöjligt. Men ligger då på det hela i detta åskådningssätt en svaghet? Om filosofen i sin framställning verkligen afsett någonting subjektivt, — och hvilken idealist har uttryckligen uttalat att hans system är det evigt bestående ordet? — så är det ju rigtigt att låta det grundas på subjektiviteten, att ej ens erkänna någonting derutöfver, eftersom något sådant, det må finnas eller icke, faller helt och hållet utom vår fattning, alltså också utom vår filosofi. Och till och med metafysiken, då hon behandlar det högsta föremålet för vår tanke, huru skulle hon kunna blifva fullkomligt objektiv, eller bygga något som helst på objektivitetens grundsats, då en objektiv utgångspunkt dock icke står till hennes förfogande, enär metafysikern sjelf är ett subjekt? Och huru skulle dennes tanke, sjelf subjektiv, kunna tänka sig någonting annorlunda än subjektivt, äfven om föremålet är det absoluta, då likväl tankens egna skapelsevilkor qvarhålla honom inom den subjektiva naturens föreställningar? Tanken, äfven hos filosofen, eger alltså endast valet emellan att tänka sig allting såsom subjektivt, äfven det absoluta, för såvidt det kan tänkas, eller ock att icke tänka det alls. Men som tänkandet är filosofens uppgift, och ingenting finnes annorlunda än i rörelsen och framsteget emot den ändgiltiga bestämmelsen, den högsta uppgiften, så tänkes det, och i den enda tänkbara skepnaden,

den subjektiva. För såvidt det åter finnes objektivt, kan det icke alls tänkas. Det absolutas objektivitet är alltså otänkbar. Men hvad som är otänkbart är inför tänkaren också obefintligt. Och om det absoluta, för såvidt det skulle erfordra objektivitet, således icke alls tänkes, finner det icke heller inom tankens vetenskap något rum, således icke af den metafysiska filosofien något erkännande.

Men äfven om det menskliga förnuftet sökte höja sig öfver tänkeriet såsom vetenskap betraktadt och antaga ett objektivt absolut, vare sig för godt utan all förnuftig grund, eller för att fylla ett oförnekligt känslobehof, eller i likhet med Kant såsom ett enkelt postulat till följd af det praktiska förnuftets kategoriska förklaring om en allmängiltig förnuftig regelbindnings nödvändighet, så måste i allt fall dock äfven ett sådant antagande tillgodogöras genom tanken, vare sig omedelbart, eller medelbart genom trons omfattning deraf. Ty ingen själsförmögenhet, ej ens den blindaste tro, kan göra sig något som helst till godo eller underkasta sin behandling något andligt föremål, som icke tillföres henne genom tanken. Men huru skall tanken, fången i subjektiviteten, kunna framställa den af tron eller känslan fordrade objektiviteten, som han icke sjelf kan upphinna och fatta? Huru skall han tillföra en annan själsförmögenhet hvad han sjelf ännu icke funnit? Huru skall på tankens väg det otänkbara tillgodogöras? Tron måste alltså undvara, känslan måste afstå från det hvarom tanken ej kan vara med, ty det otänkbara kan i sjelfva verket hvarken tros eller kännas. Endast inbillad är en tro som saknar tankens förbindning med sitt föremål, och om än i det alldagliga lifvet exempel derpå förekomma, så sker sådant just på grund af bristande eftertanke.

Det tänkbara åter, som af den subjektiva tanken verkligen tillföres menniskoandens föreställning om det absoluta förnuftet, hvari består det? Jo, i fenomener, det enda som kan bibringas en i det ändliga innesluten ande, ur stånd att nå den absoluta idén med sin fattning. Denna befinner sig nämligen utom den subjektiva tillvarelsens område, och öfvergången ifrån ändligt till oändligt, ifrån subjektivt till objektivt, är omöjlig, eftersom anden endast kan framskrida med sig sjelf och ej skulle kunna inträngа på det objektivas område utan att lemna sitt eget väsende bakom sig, således icke mera vara sig sjelf och icke heller kunna återvända med sitt rön. Inför den filosofi som frambringas af en subjektiv andes fattningsgåfva, blir följaktligen det subjektiva det enda vissa, det enda verkliga, uteslutande utgångspunkt, äfven vid bedömandet af det absoluta och frågan om dess tillvaro i och för sig. Hvad vi taga för objektivt, är egentligen blott ett fenomen af jagets uppfattning, och hvad vi taga för absolut, den eviga substansen, utgår i sjelfva verket ifrån det relativa, inom hvilket substansen efterhand och i kraft af sina inneboende principer utvecklar sig ur den ena formen i den andra och sålunda genom en kedja af förvandlingar slutligen hinner sin sista yttring i menniskan, uti hvilken han tager sig sjelf i besittning medelst tanken och sålunda väckes till lif och sjelfmedvetande. Och den sig sjelf till-

godogörande tanken, begrundningen, det är förnuftet, det är på samma gång den till sjelfmedvetande anlända substansen som derigenom återfunnit sin enhet; under det att deremot fenomenerna blott äro alster af den begrundande andens föreställningar, frukter af hans verksamhet, hans utbrytningar ur sig sjelf för att komma till kännedom af sitt väsende, till en mindre begränsad utveckling. Det är på detta sätt som själen, ur stånd att hinna till substansen, å andra sidan kännande sin egen tillvaro, måste fatta sig sjelf såsom substans, såsom sjelfva Varat, hvilket hon härigenom blir, och som i henne förverkligas och fullkomnas. Hon är ej mer ett blott och bart skapelseverk, hon är sjelf skaparen.

På denna väg ledes den subjektiva tankegången, oförmögen att behandla något tankeföremål i dess rent objektiva egenskap, och oskiljaktig ifrån all kunskap inom sinneverlden, (alltså äfven ifrån den metafysiska), till den identitet emellan subjektet och objektet, som hos Fichte, Schelling och Hegel frambringat det menskliga väsendets så att säga likagörelse med det gudomliga. Missförstådd, till och med bokstafligen uppfattad och följdrigtigt utlagd, kan han leda till bestämd förnekelse af det absolutas objektivitet, derigenom till subjektiv panteism, genom denne till fatalism. Deremot såsom ett enkelt erkännande af subjektivitetens ingående i hvarje föremål för vårt bedömande, sålunda äfven i vårt omdöme om det absoluta, leder han endast till förnekelse af *kunskapen* om det absolutas objektivitet, ingenting mer. Han stannar då inom sina logiska gränser, de enda inom hvars råmärken idealismen kan stå ansvaret derför, och hvilka äro desamma som Kant utstakade, i det han väl förvägrade det rena menskliga förnuftet såsom sådant rättigheten att logiskt och med apodiktisk visshet för god antaga grundsatsen om en objektiv befintlighet hos det absoluta, för hvilken vi ej skulle kunna anföra någon i och för sig giltig grund, men deremot ingalunda bestred vare sig *att* ett absolut i och för sig kunde finnas, eller lämpligheten för vårt praktiska förnuft att grunda vår insigt om lifvets verklighet på ett erkännande af en sådan objektiv befintlighet. Denna härledes då ur den sedliga och rättsliga lagens nödvändighet, men deraf följer ej hennes erkännande af logiken. Hon är för oss oundgänglig, men hvem vet om hon är det för sig sjelf? Det praktiska förnuftet ålägger oss henne såsom grundval för allmängiltiga rättsreglers fastställande; men hvem säger oss huru hon ter sig utom den verld som är den enda vi känna? Och förnekas endast *kunskapen* om det absolutas objektivitet, hvari äfven innefattas dess fastställande uti en vetenskaplig sats, hvem vågar påstå att derigenom någonting annat blifvit af vetenskapen förnekadt än det som dock icke kan vetenskapligt fastställas? Sålunda uppfattad, återföres ock den subjektiva idealismen till sin förenlighet med sedeläran och de rena rättsbegreppen, till en ståndpunkt inom hvilken hans fäder, Kant och Fichte, i sina bästa ögonblick afsett att bibehålla honom. Och förstås Fichtes subjektivism i den mening hans sista uttalanden lära hafva åsyftat att deråt gifva, så inskränkes identiteten emellan det subjektiva och det objektiva till förbindningen dem emellan medelst förnuftet, hos båda identiskt. Härigenom ej blott förklaras och försvaras

identiteten, bestående i en *delaktighet* i det identiska, utan äfven subjektiviteten hos det absoluta, bestående i *kunskapen* derom hos ett subjekt. Och detta är ock den enda väg på hvilken kan erkännas såväl å ena sidan det absolutas objektivitet i och för sig, som å den andra vår oförmåga att bedöma det annorlunda än såsom subjektivt. Och går man dervid ifrån objekt till subjekt, tager man, i likhet med Plato, det oändliga förnuftet till utgångspunkt för att derifrån leda sig till det ändliga, i stället för tvärtom, hvarigenom idealismen så lätt råkat blifva ensidigt subjektiv, så förer denne, genom samma slutledningar som i motsatt fall kunnat vilseleda, fast mera till det högsta möjliga erkännande, ej blott af det absolutas objektiva befintlighet, utan äfven af naturens sjelfständiga bestånd, den andliga naturlagens giltighet, individens frihet, följaktligen till fullständig lösgörelse ur både skepticismen, fatalismen och panteismen. Den så mycket fruktade identiteten emellan objektivt och subjektivt, hvarur menniskans förgudning eller individens absorbering befarades framgå, återföres då till det ideella lifvets förbindning med sin gudomliga källa, en tanke som icke blott bildar naturrättens fastaste grundval, för hans upprätthållelse oundgänglig, utan äfven den högsta tänkbara religiösa åskådning inom kristendomen, orsaken till denna läras öfverlägsenhet och seger öfver österns gamla mysticism, en öfverlägsenhet som i icke ringa mån bibehållits genom patristikens bemödanden att åt kristendomens gudomlighetsbegrepp tillgodogöra platonismens och neoplatonismens, hvilande på en rent objektiv idealism. Identiteten blir då förmedlingen emellan förnuftets särskilda uppenbarade områden, det gudomliga och det menskliga, en förmedling som all ren sedelära, all sann religiös känsla måste erkänna utan att derföre behöfva anse sig hafva betviflat det absoluta eller förnekat det individuella. Identiteten blir en identitet af förnuftet, öfverallt detsamma, såsom förnuft betraktadt blott ett enda, orubbligt, odelbart, enligt platonismen "det gudomliga elementet hos "menniskan", det som gör henne delaktig i det absoluta, oändliga, detta åter inneboende i det ändliga, relativa, individuella.

Fasthållas denna tolkning och denna synpunkt, så förklaras dermed all subjektiv idealism, hvilken då icke blott rentvås ifrån fatalism och panteism, utan blir på en gång sann religion och naturrätt. Läran kan då försvara sin sats om de motsattas identitet, i sjelfva verket ingen annan än den som redan Sokrates lärde, då han satte sjelfva odödlighetsdogmen i samband med principen om ett gudomligt element i menniskan och i naturen, tron på själens öfversinlighet och okroppsliga substans, hennes andliga väsendes frändskap med det gudomliga väsendet. "Och detta gudomliga "uti själen", säger han hos Xenofon, "det är förnuftet." Hans tanke upprepas, om möjligt på ett än mera tilltalande sätt, i Platos dialoger. "Finnes väl i själen någonting gudomligare", frågar Sokrates här, "än den del deraf hvarest *kunskapen* och visdomen "ega sitt säte?" "Nej", svarar Alcibiades, "någonting gudomligare "finnes icke." "Denna del af själen", säger då Sokrates, "är så-"ledes den som liknar Gud, och det är genom att betrakta honom, "*allt derutinnan gudomligt*, Gud och visdomen, som man kan fullkom-

"ligt känna sig sjelf." Och filosofen anbefaller derpå betraktelsen af denna del af själen, "hennes gudomliga element, den gudomliga "delen af oss sjelfva." Och denna gudomliga del af själen framställes såsom hennes egen tillhörighet, än mer, han utgör sjelfva hennes kärna och princip. "Själens gudomliga del", skrifver Plato i *Timæus*, "är den hvarom man brukar säga att han i kraft af sin "himmelska frändskap höjer oss öfver jorden och gör af menniskan "snarare ett alster af himlen; hvilket är en djup sanning; ty i "denna punkt, som är själens sjelfva ursprung, fasthålles vid det "gudomliga, vårt väsendes rot, vår princip, hvaraf hela menniskan "beror." De absoluta idéerna, eviga, orubbliga, med det gudomliga Ordet (λόγος) ifrån Gud nedstigna i oss, fattade af vårt förnuft, — se der redan enligt Plato, hos hvilken idealismen dock var objektiv, identiteten emellan subjektivt och objektivt. De äro i Gud och utgöra ämnet i Hans väsende. De äro äfven på samma gång i oss och utgöra vår delaktighet i Hans väsende. Orden äro skönare, om man så vill, än hos Fichte, men meningen är densamma. Enligt denna mening, omskrifven på vårt hvardagsspråk, hafva vår kunskap om tingen, våra tankar och vårt förnuft, sin rot, sin utgångspunkt och sin princip i det absoluta, det gudomliga förnuftet. Men förnuftet är blott ett, icke flera, och i och genom förnuftet (icke för öfrigt) identifieras vi med det absoluta, det gudomliga. Denna identitet emellan subjektivt (oss) och objektivt (det absoluta) är alltså en följd deraf och består deri, att tingen i sinneverlden och tanken hos menniskan tänkas af Gud, följaktligen ock förverkligas och skapas (hvilket är liktydigt med deras tänkande af skaparen), för att äfven kunna tänkas af menniskan. Vår tanke är återbrytningen af Guds, af det i evighet sig förverkligande gudomliga förnuftets verksamhet. Se der identiteten! Gud är en, menniskan en annan, Hans skapelse. Men förnuftet är ett och detsamma. Det gifves blott ett förnuft, och i det identifieras subjekt och objekt.

Denna tolkning, föranledd af Fichte, ingenstädes bestämdt utesluten af Kant, Schelling och Hegel, mångenstädes deremot omedelbart antydd, finner alltså dessutom en bekräftelse i den moderna idealismens härkomst ifrån den klassiska forntidens. Hon försonar den naturliga rättskänslan med den subjektiva idealismen. Och identitetens uppfattning såsom en delaktighet i det gemensamma behöfver icke heller strida mot den rena kantianismens förutnämda tolkning af subjektiviteten, förstådd i den mening att endast *kunskapen* om det absoluta, ej detta i och för sig, är subjektiv, och att han således måste behandla det absoluta (hvarmed det rena förnuftet är identiskt) så som någonting subjektivt. Dessa uppfattningssätt stämma öfverens, och till båda gifver platonismen anledning. Ty identiteten hos Fichte, på nämda sätt uppfattad, är densamma som hos Plato; hos båda är hon en delaktighet, om ock uttryckt och föreställd på olika sätt. Och att förnuftet, ehuru i kraft af denna delaktighet gemensamt för mensklig och gudomligt väsende, icke desto mindre kan hos det förra vara underkastadt en subjektivitet som icke behöfver utsträckas till det senare, betonas redan af Plato, då han benämner de gudomliga idéerna

typer, mönsterbilder, de mensliga åter, ehuruväl ursprungligen samma idéer, dock endast återsken, afbilder, en åtskilnad hvarigenom han just räddar idéernas objektivitet. Förnuftet är nämligen ett och identiskt; hvad som deremot bildar skilnaden emellan objektivt och subjektivt, kommer ifrån synpunkten, oändlig på ena hållet, ändlig på det andra. Menniskan kan följaktligen vara delaktig af det fullkomliga utan att vara fullkomlig, och hvad i användandet af hennes förnuft är ofullkomligt, härrör ej ifrån förnuftet, utan ifrån hennes sinnen, hvaraf förnuftet, det fullkomliga, dock beröres till följd af sitt säte i ett sinligt subjekt.

Genom förnuftet, öfverallt identiskt, öfverallt af gudomlig natur, identifieras individen med det absoluta. Men individen upphör ej derigenom att vara subjekt, hans väsende och hans kunskap ej att vara subjektiva. Och endast genom kunskapen bedömer han det absoluta, alltså såsom subjektivt för honom.

Identiteten, det är förnuftet; subjektiviteten hos det absoluta, det är subjektets kännedom deraf. Idealismen sammanflyter här med den mest upphöjda realism; han sofras ifrån fatalism och panteism; han skänker åt det absoluta objektivitet, åt subjektet, innefattande kunskapen, subjektivitet och frihet. Och här sammanlöpa och förena sig dessa båda tolkningar af Fichte och af Kant, identitetens och subjektivitetens, i grunden solidariska, likasom ensidigheterna förut. Ty på samma sätt som den missförstådda, falska identiteten, då hon förblandade subjekt och objekt, ej blott beröfvade menniskan hennes sjelfständighet, utan äfven det absoluta dess objektivitet, och sålunda i sjelfva verket bestod i samma villfarelse som den hvilken ej erkänner något absolut utom subjektet, så tillerkänner å andra sidan deremot den sanna identiteten, som består i förnuftets gemensamhet, ej blott sjelfständighet åt individen, väl delaktig i, men ej absorberad af det absoluta, utan äfven objektivitet åt detta senare, för såvidt det ej på kunskapens väg göres till föremål för vår tankebehandling. Identitets- och subjektivitetsgrundsatserna äro noga sedt sålunda ett; erkännandet af det identiska förnuftet och af den subjektiva kunskapen om det absoluta likaså. Af de förra, ensidigt uppfattade, framgår ömsesidig förblandning; af det senare, deras rättfärdiggörelse, ömsesidig solidaritet. Om icke desto mindre dessa båda grundsatser, sålunda rätt uppfattade, nämligen blott och bart såsom ett erkännande å ena sidan af det mensliga förnuftets gudomliga natur, å den andra af hvarje mensligt systems fångenskap inom de subjektiva skapelsevilkoren, äfven vid bedömandet af de högsta tankeföremålen, dock kunnat förleda de största idealister till en och annan förblandning emellan subjektet och objektet, subjektiviteten såsom sådan och hennes förening med det absoluta såsom ett attribut till detta, så torde misstaget ej behöfva tilläggas sjelfva idealismen såsom princip, men snarare hans framställningar, ofta icke ens dessa i deras helhet.

Finnes deremot hos idealismen en verklig svaghet, så är måhända denna snarare att söka i faran att oberoende af tillfälliga framställningar, af egen böjelse dock falla i panteismens och fata-

lismens öfverdrifter, hvilka båda ligga systemets naturliga tendenser helt nära. Och i sanning, om endast idén är det verkliga, om allt annat bör till henne hänföras för att kunna sägas ega en tillvaro, om allt annat blott är det absolutas uppenbarelsesätt och yttringar, synes redan deraf naturligt nog böra följa, att hvarken verlden, ett uppenbarelsesätt af det absoluta, eller individerna, blotta yttringar deraf, finnas i och för sig eller ega sjelfständighet, att allting i grunden blott är ett och samma väsende, det enda Varat, universum och individen endast vexlande och försvinnande delar deraf, hvilka icke blott ej *äro* något i och för sig, utan följaktligen icke heller förmå något af sig sjelfva. Den indiske brahminen talar ej annorlunda, Spinosa icke heller. Och hvad blir då verldens gång, om ej en oundviklighet, den absoluta nödvändighetslagen, evolutionen, för att begagna Hegels uttryck? Hvad blir den individuella viljan annat än ett verktyg i det enda väsendets hand? Hvad blir universum annat än en synvilla, individen annat än ett intet? Men verldens ädlaste idealister, ifrån Kongfutse till Hegel, hafva funnit frågans lösning, vare sig de öppet uttalat sin tanke eller icke. Idén är det enda verkliga, javäl, men, — isynnerhet Hegel framhåller detta, — hon är det blott genom sin ådagaläggelse i det relativa, genom sina yttringar i sinneverlden, hvaraf individen är den yttersta gestaltningen. Om fenomenet för sin verklighet förutsätter idén, så kan denna, — redan den fornkinesiske filosofen uttalar det, — å andra sidan ej heller undvara sin uppenbarelse, hvilken åter måste förverkligas på ett särskildt sätt, i det relativa, genom det individuella. Redan af denna ömsesidighet borde framgå antingen verldens oberoende af det blinda ödet och individens sjelfständighet, såvida förnuftet sjelft erkännes vara fritt, då afhängighetens förhållande dertill hvilar på grundsatsen af ett slags utbyte, eller ock den ödets utsträckning äfven till sjelfva det absoluta, för hvilkens antagande Spinosa, till och med Leibnitz i någon ringare mån, visat fallenhet. Men likasom Spinosa sjelf måste medgifva att nödvändigheten hos det absoluta dock blott är den som det ålägger sig sjelft trots sitt tvång under utvecklingslagen, likasom Hegel måste tillerkänna det absoluta fullkomlig frihet oaktadt det för sin verklighet ej kan undvara progressionen och är oundvikligt underkastad dennas nödvändighet, så fordrar ömsesidigheten också att icke heller ur yttringens beroende af sin idé härledes hennes verklighet endast och allenast genom denna, hennes osjelfständighet i förhållande till verlden. Redan följdrigtigheten erfordrar frihet för alla eller ingen, sjelfständig tillvaro öfverallt eller ingenstädes. Och förnuftets frihet har ingen vågat förneka, ej ens Spinosa i absolut mening. Alltså kan en ofrihet på här anförda grunder icke heller tilldelas naturen och individen. Men härtill kommer för det relativas och individuellas frihet och sjelfständiga tillvaro ett annat skäl, genom hvilket idealismen finner sitt mägtigaste försvar, likasom hans oklarhet i dessa delar sin utredning.

Den frihet som hos individen ej bör förnekas, är nämligen en helt annan än den absoluta friheten, och det är i sjelfva verket blott genom en förblandning af dessa båda, sinsemellan ojem-

förliga frihetsbegrepp som det missförstånd så lätt uppkommer, till följe hvaraf idealismen ansetts innebära erkännandet af ett oundvikligt öde. Nödvändighetslagen, den absoluta, styr väl allting, och i *den* mening är individen ej fri, att hans frihet skulle kunna emancipera honom ifrån denna lag. Men *inom* det under denna lag sorterande individuella området, det vill säga uti hvarje individs förhållande till sig sjelf och andra individer, — och detta förhållande ensamt bildar det lif i hvilket äfven hans delaktighet i det absoluta når sin verkliga tillämpning, — är han fri, och hans vilja begränsas derstädes blott af de omständigheter som äro en följd af andra individuella viljors fria verksamhet. Den absoluta nödvändigheten kan ej tillintetgöra någon annan frihet än en absolut, likasom den individuella ofriheten förutsätter ett herravälde som äfvenledes vore individuelt. Det är således en dubbelmening i begreppen nödvändighet och frihet, som gifvit anledning till fatalismen hos idealisten. Ställes frågan om friheten i individuell bemärkelse i sammanhang med den om nödvändighetslagen i absolut mening, så måste naturligtvis individen frånkännas frihet; likaså det relativa, om den universella naturlagens frihet jemföres med den absolutas nödvändighet. Men det är ej sålunda en logisk jemförelse och mätningen af någontings värde bör ske. Göras åter verldens gång och individens viljefrihet till frågor i hvilka hvardera endast ställes inför beroendet af nödvändigheten *inom dess eget område,* individens inför beroendet af individuelt tvång, verldslagen inför beroendet af en universell oundviklighet, ej af den absoluta nödvändighetslagen, som både individ och verld äro underkastade, men inom hvars vida ram deras egna mindre omfattande frihetssferer med lätthet kunna inrymmas, så måste med Leibnitz erkännas menniskans frihet oaktadt den absoluta lagens herravälde; "ty motiverna för mitt eget handlingssätt tillhöra mig sjelf, ej någon annan, och deraf att de till följd "af en absolut nödvändighet ej kunna öfverensstämma med min "natur utan att vara rationella, deraf att det rationella motivet är "ett oundgängligt vilkor för individens mål, följer icke att han är "fatalistiskt underkastad detsamma, han väljer det fritt och utan "tvång." Då jag beror af mina egna motiver, beror jag af mig sjelf. Nödvändighetslagen och friheten böra således i sitt inbördes förhållande till hvarandra bedömas inom ett och samma område, ej den ene inom *ett* område i förhållande till den andra inom ett annat. Den absoluta lagen är oundviklig, men blott i det absoluta, hvilket visserligen omfattar och innefattar allting, men inom denna omfattning och innefattning dock ej kan tillämpas i annat än frågor som röra delaktigheten i det absoluta. Och denna delaktighet underkastar det relativa och det individuella sina orubbliga lagar. Men i det relativa sjelft herska andra lagar, under de förra, vexlande i förhållande till det absoluta, fasta i förhållande till individen. Dessa lagar utgöra naturrätten. Han är ej fatal derföre att han lyder den absoluta nödvändigheten. Verldens gång är fri inom sinneverlden, ofri blott i förhållande till det eviga förnuftets orygglige bud. Den universella lagen är sjelfständig, ty inom universum herskar han utan intrång och lyder blott sina egna naturliga

vexlingars bud. Likasom det absolutas välde är äfven naturens välde oemotståndligt, men likasom det förra också endast inom sin egen verld, i det relativa, i det universella. Pligtlagen är verldsomfattande, individen kan ej undandraga sig honom. Men äfven individen, hvars frihet för att vara fullständig behöfver en än mindre omkrets, är slutligen inom denna mindre verld dock sjelfständig och oberoende i individuell mening. Han måste lyda den absoluta förnuftslagen, han är äfven underkastad den universella lagen, hvilken ej af honom kan rubbas, endast vexla i förhållande till det absoluta förnuftets lag och till följd af verldsutvecklingens förändringar. Han är alltså bunden af det eviga nödvändighetsbudet och underkastad naturrättens verldsomfattande pligtbud. Men icke blott att hans lydnad under intetdera behöfver vara blind, hvarken under den absoluta lagen, ty förnuft och samvete böra upplysa honom, ej heller under naturlagen, ty mensklighetskänslan, kärleken till natur och medmenniskor böra leda honom. Den ofrihet som tillägges universum och individen i deras egenskap af delaktiga af det absoluta, behöfver dessutom hvarken medföra ofrihet i öfrigt, ej heller individens underkastelse under naturlagen, något tvång i hans individuella val- och viljefrihet. I sinneverlden lyder naturen blott verldslagen, individen blott sin egen viljas lag i sitt individuella lif. Hos sig sjelf är han sin egen herre. I det individuellas verld skulle han blott *då* kunna sägas vara ofri, om han lydde ett tvång som en annan *individuell* vilja ålade honom. Hans egen individuella vilja kan ej kallas ett verktyg för en verldslag, för en absolut förnuftslag, ty verktyget måste vara afpassadt efter den hand som skall använda det, och emellan individens, naturens och förnuftets fria verkningar finnes lika litet någon jemförelsegrund som emellan den individuella, relativa och absoluta nödvändigheten; för deras inbördes begränsning och områdesfördelning finnes ingen gemensam måttstock.

Hvarje verld har sin egen lag, hvars envälde ej går utom hennes territorium. Det absolutas lag är förnuftslagen, det relativas är naturlagen, individens är viljelagen. Hos det relativa rör oundvikligheten blott dess delaktighet i det absoluta, det är endast bundet af förnuftslagen, men det dikterar sjelf naturlagen. Hos individen rör hon hans delaktighet i både det absoluta och det relativa. Han är underkastad såväl den absoluta förnuftslagen som naturlagen i verlden. Men i sitt eget lif dikterar han sjelf sin viljelag, hvilken innebär rättsval och moralisk frihet.

På samma sätt förhåller det sig med idealistens förmenade panteism. Äfven denne hvilar på en förblandning af olika begreppssferer, i detta fall sferer för sjelfständig tillvaro. Deraf att det relativa blott är ett uppenbarelsesätt af det absoluta, individen blott en tillfällig gestaltning i det relativa, en yttring af det absoluta, följer icke att sinneverlden ej är något i och för sig, att individen icke är sig sjelf. Att vara en blott yttring af det absoluta, hvars oändliga fullkomlighet vårt förnuft ej ens mägtar fatta, att vara en tillfällig omgestaltning i verldsalltet, hvars ofantliga storhet våra sinnen icke förmå omfatta, är i sanning icke mindre än att vara ett fritt och sjelfständigt väsende i förhål-

lande till sitt eget, jemförelsevis försvinnande och obetydliga, individuella lif. Det är redan nog för det relativa att vara det absolutas uppenbarelsesätt, det behöfver ej mera för att såsom relativt ega den högsta sjelfständiga tillvaro det såsom *sådant* kan tänkas ega. Det är mer än tillräckligt för individen att vara en yttring af det eviga förnuftet, redan detta förslår hos honom för ett lif som är sjelfständigt *i det individuella* och utöfver hvilket han hvarken kan fatta eller eftersträfva ett högre. Ty det relativas delaktighet i det absoluta är blott dess högsta, men ej dess *hela* lif, individens delaktighet i det absoluta hans högsta, i det relativa hans högre, men ingendera hans hela. I förhållande till det absoluta må det relativa vara ett blott fenomen, individen ett intet. Men i det timliga är naturen något i och för sig bestående, individen är såsom individ betraktad sin egen. Den ena såväl som den andre är såsom sådan, i den verld inom hvilken de ega en sjelfständig betydelse, också ett sjelfständigt väsende, med verklig tillvaro, just så sjelfständigt och så verkligt som dess eget begrepp betingar. Hvardera har en sammansatt tillvaro, den att vara sig sjelf och den att vara integrerande del af någonting högre. I den förra delen af sin tillvarelse är hvardera också sjelfständig och fri. Men denna sjelfständighet och denna frihet kunna endast genom deras rigtande mot den senare, mot lifvet i den högre enheten, fylla sitt ändamål. Blott genom att underordna viljan, frihetens verktyg, under menskligheteskänslan, fyller individen sitt lifs uppgift i den sinliga verlden; genom att underordna henne under förnuftet, når menniskan sin tillvarelses mål i det osinliga. Såväl det ena som det andra är vilkoret för hennes lycka, det ena för den timliga, det andra för den eviga. Se der i hvad mån hon är underkastad den absoluta förnuftslagen och naturlagen, i hvad mån hon likaledes kan anses vara absorberad i förnuftets och naturens tillvarelse; till hvilken grad hon alltså skulle kunna anses icke vara sig sjelf och icke vara fri, ty dessa båda attributer, den egna tillvaron och friheten i rättslig mening, äro ett. Hennes förmenade osjelfständighet genom delaktigheten i det högre blir alltså, djupt sedt, hennes fullaste tillvaro och på samma gång hennes sannaste frihet, eftersom endast derigenom målet för hennes varelse, hennes bestämmelse, vinnes. Det är alltså rigtigt att med Fichte antaga att menniskans högre lif, hennes lycka, målet för hennes sträfvan, är den menskliga viljans sammansmältning med den gudomliga, det individuellas uppgående i det absoluta. Men om häri ses en fatalism, en förlust af egen individuell tillvaro, så bör ock med Hegel anses att en sådan nödvändighet egentligen ej är annat än den enda rätta friheten, en sådan identitet det enda sanna lifvet.

Frågar man sig nu slutligen huru idealismen, med de medel som sålunda stått honom till buds att undvika fatalismens och panteismens om ock försåtliga faror, icke desto mindre stundom deri fallit, åtminstone med knapp nöd dem undsluppit, i allt fall gifvit berättigade anledningar till en utläggning hvarur skulle kunna framgå identifierings- och nödvändighetsteoriernas ensidig-

heter, och allt detta oaktadt den nyare tidens lutning till individualitetens erkännande, så måste förklaringen till ej ringa del sökas äfven i orsaker som ligga utom idealismens anda och väsende, i bisakliga framställningar i sammanhang med lärans första uppkomst, uppfattningar som lika väl kunnat uteblifva, ja äfven i yttre, dels tillfälliga, dels historiska, dels traditionella anledningar, men framför allt i det *cartesianska studiets* inflytelser. Det är måhända samma orsaker som till stor del äfven bära skulden till den moderna fatalismen i allmänhet, ej blott i hans lindrigaste form hos idealismens läror, utan äfven i hans öfriga, mer ensidiga former hos den nyare tidens mysticism, rena fatalism och panteism. De hafva genom Cartesii inflytande på idealisterna erhållit en för deras insteg afgörande uppmuntran; hvarföre ock nödvändighetsteoriernas behandling kunna här lämpligen afslutas med en granskning af den andel cartesianska studiet egt i idealismens bidrag till identitetens och fatalismens läror.

Cartesianska studiets andel i den moderna idealismens identifierings- och nödvändighetsteorier

Cartesius, den moderna idealismens grundläggare, ehuru varm anhängare af den individuella friheten, uppfyld af aktning för menniskovärdet och främmande för panteismens och den oundvikliga viljebestämningens grundsatser, har likväl i särskilda delar af sina skrifter, ej alltid under tydlig motivering, ofta af oförklarliga skäl, måhända beroende af luckor i systemet, gifvit ofrivillig anledning till uppfattningar i motsatt anda, fatalistisk eller för identifieringsteorierna främjelig, dels till följd af lätt missförstådda uttryck, dels af enstaka, med läran i öfrigt oförenliga eller mindre enliga, stundom tveksamt uttalade satser. Detta rör ej minst den afdelning af Cartesii framställning som har afseende på viljans beskaffenhet; och om man till nu angifna grunder för de afvikelser ifrån hans rena grundsatser som åstadkommit irrläror i frågan om viljefriheten, så nära sammanhängande med den om individualitetens sjelfständighet, skulle vilja lägga ett äfvenledes dertill föranledande karaktärsdrag uti hans egen synpunkt, en svaghet i sjelfva hans åskådningssätt, så skulle måhända detta bestå i en ensidig uppfattning af viljan såsom blott och bart *tänkande*, icke tillika *älskande* vilja. Derigenom har hans begrepp om individualiteten blifvit alltför omedelbart förknippadt med det absoluta begreppet, utan mellanhand af det relativa, alltför ensidigt betraktadt i sin högsta förbindning, med förbiseende af den förbindande mellanlänken. Viljan hänger fast vid tanken, utan förmedlande känsla; hon blir alltför abstrakt, sväfvande, utan värme och lif. Cartesius ser blott förnuftet och den passiva viljan, icke hjertat och handlingen, den aktiva viljan. Allt är tanke; intet är verksamhet af egen böjelse. Häraf, eller snarare af ett ensidigt tillvaratagande af hans åskådningssätt, äfvensom af dess omåttliga användande för en större anpart i systematiseringen, slutligen af en mångtydig terminologi och en af vanan inpräglad tankemetod, hafva efterföljande tänkare föranledts till de särskilda oformligheter med afseende å viljefrihetens och individualitetens

natur, som uppenbarat sig i Spinosas panteism, den mystiska idealismen hos Malebranche, den absoluta optimismen hos Leibnitz, den subjektiva idealismen hos Kant och Fichte, den fatalistiska hos Hegel. Såväl de som deras samtida och yrkesbröder hafva alla, vare sig medvetet eller icke, dervid tagit inflytelse och låtit sig anslå af sin store föregångare. De hafva, vare sig hufvudsakligt eller bisakligt, begagnat sig af det utaf Cartesius förfärdigade utkastet, sant och naturtroget derest det blott erhållit en fulländning genom de af teckningen betingade färgernas rätta anbringande, de erforderliga skuggorna och dagrarne. Men under utarbetningen har den starka färgläggningen blifvit anbringad der planen erfordrat en svagare, skuggning och belysning intagit hvarandras platser, förgrunden blifvit tillbakaträngd och bakgrunden framhållen, det väsendtliga gjordt till oväsendtligt och tvärtom, ett fullständigande tillkommit der en begränsning varit af nöden och tvärtom. Luckorna i Cartesii framställning, af hvilkas utfyllnad sanningens helhet berodde, hafva sålunda blifvit fylda med nya luckor, bristerna med nya brister, och hvad hos honom felat genom saknad fullständighet, det har tillkommit i ytterligare felaktigheter. Genom att på sådant sätt underkasta de enda punkter i cartesianismen, som ofullkomligt uppfattade möjligen kunde gifva anledning till förnekelse af vissa momenter i viljefriheten och den oberoende individualiteten, just en sådan behandling att dessa förnekelser framstodo; genom att utlägga deras mening i den rigtning som för den i systemets anda afsedda friheten och sjelfständigheten var den minst fördelaktiga; genom att fullfölja den af grundläggaren utstakade raka vägen i en sned rigtning, hafva hans efterföljare kommit in på fatalismens afvägar eller dertill angränsande. I den bild af mensklig tankemålning de sålunda åstadkommit, skulle utkastets tecknare ej hafva kunnat igenkänna sin egen hand.

Det är alltså ofrivilligt som Cartesius bär en del af skulden till den nyare tidens fatalism, och det hufvudsakliga ansvaret derför torde ej behöfva åläggas honom. Anledningar dertill har han gifvit; felet har begåtts af andra.

Betraktas nu i sin ursprunglighet de af hans satser som innehålla fröna till misstagen i det ifrågavarande afseendet, huru sanna äro de icke i allmänhet? Och likväl måste erkännas att med lätthet den falska meningen derur kan härledas, dels till följd af ett eller annat uteblifvet förklarande ord, dels ett eller annat dunkelt eller mångtydigt uttryck.

Med rätta anser först och främst Cartesius tillvaron hos anden, hvarmed han menar detsamma som tanken, jaget, medvetandet af sig sjelf och det inom sig förnimbara, såsom den vissaste af alla verkligheter. Jaget förnimmer nämligen sig sjelft omedelbart; men allt öfrigt kan det endast känna genom, uti och i förhållande till sig sjelft. "Ingenting kan bibringa oss kännedom om "hvad det vara må, utan att med än större visshet lemna oss "kännedom om vår tanke." Anden urskiljer således sig sjelf såsom en första verklighet, och detta gör han på en den inre

psykologiska iakttagelsens och åskådningens väg, hvilken föregår alla förnuftets betraktelser och slutledningar.

Och subjektets tanke och sjelfmedvetande är ej blott den vissaste, men på samma gång *hela* den andliga tillvaron. "Då jag "begrundar mig sjelf, finner jag i mig en varelse som tänker sina "handlingar och sitt handlingssätt, som endast känner sig så till-"vida som hon tänker, och som är till helt och hållet i det med-"vetande hon eger om sig sjelf."

Detta är icke blott ovedersägligt, men Cartesius förvärfvar genom andens och tillvarons förläggande till tanken förtjensten af ett framsteg i deras begreppsbestämningar framför förut gällande föreställningssätt, genom hvilka deras befintlighet hade blifvit uppfattad såsom någonting *bredvid* tanken.

Men då Cartesius sedermera med den omedelbara tanken äfven förbinder vissheten om det absolutas tillvaro, börja svårigheterna att hålla förblandningen och identifieringen inom sina tillbörliga gränser redan att visa sig. "Eftersom jag tänker, och "tänker Gud, så finnes Gud", säger han. "Allt hvad jag tydligt "inser tillhöra en idé hos min ande, tillhör henne ock i sjelfva "verket. Idén om Gud har jag i mig, alltså är Gud till." Sjelfva den fullkomlighetsidé med hvilken jag jemförer mig sjelf för att kunna bedöma min egen ofullkomlighet, — en idé i hvilken mitt förnuft når sin höjdpunkt och som ej skulle kunna finnas i mig utan en orsak, hvilken åter måste innehålla minst hvad hennes verkan, idén, innehöll, om ej mer, — innefattar enligt Cartesius i sig beviset för den gudomliga tillvaron. Ty att idén om fullkomligheten och den om tillvaron äro oskiljaktiga i tanken, är blott en följd deraf att de äro så i verkligheten, hvilken för öfrigt endast genom tanken blir oss bekant. Nu rör denna tankens identifiering med Guds tillvaro väl blott vissheten derom, ej den gudomliga tillvaron sjelf. Men likasom vid fråga om den menskliga andens tillvaro tankens identifiering med vissheten derom ledde till hans identifiering med tillvaron sjelf, så sluter man lätt *ex analogia* att meningen måtte hafva varit densamma med afseende på den gudomliga tillvaron, så att vissheten om denna, en gång dragen ur tankens befintlighet, skulle leda till antagandet af sjelfva den gudomliga tillvarons egen identitet med tanken derpå, en grundsats som i sig innehåller den subjektiva idealismen. Och då enligt Cartesius tanken är hela menniskoanden, så framgår häraf dessutom snart Hegels abstrakta panteism. Ty när Cartesius säger: jag är, således är Gud; så kunna dessa ord blott alltför lätt tydas derhän att Gud är, icke blott *emedan*, utan äfven *derigenom*, att jag är. Cartesius underlättar flerestädes, ja, han nära nog angifver en sådan tolkning, hvilken han synbarligen dock icke åsyftat. "Tanken och varat äro ett", säger han på ett ställe. Då han här identifierar tanken, utan att säga hos hvem, med varat, som enligt en senare terminologi betyder sjelfva det absoluta, hvad var naturligare än att idealismens filosofer, benägna att assimilera tankens innehåll med subjektet, skulle förstå orden sålunda att tanken hos den tänkande utgjorde ett med det absoluta väsendet? Men Cartesius fastställer ej den skilnad emellan vara

och tillvaro som hans efterföljare; och då han af tanken och varat gör ett, så synes meningen blott vara den, att det som förnimmes omedelbart, — det vill säga såsom befintligt hos och inom allt väsendes medvetna varseblifning som förnimmer det, detta väsende må nu vara hvilket som helst, absolut eller individuelt, — är så oskiljaktigt förbundet med det förnimmande subjektets egen tillvaro, att det dermed utgör ett. Antingen utgöres nu det omedelbara tankeföremålet af den tänkande sjelf, och tanken är då han sjelf; eller ock utgöres tankeföremålet hos individen af det absoluta, men detta förnimmes dock ej på samma sätt som andra yttre ting, utan lika klart som förnummes det omedelbart, så som det egna jaget. Ty enligt Cartesius är det mig ej möjligt att tänka mig Gud annorlunda än klart, det vill säga såsom varande och fullkomlig, under det att jag deremot kan tänka öfriga föremål annorlunda än de äro, alldenstund de ega bestämningar, i hvilka de skiljaktiga uppfattningssätten kunna finna lika många föremål för sina tillämpningar. Det gudomliga väsendets absoluta egenskap omöjliggör hvarje annan föreställning derom än såsom det högsta fullkomliga, hvilket ej kan vara annorlunda än det är, ett och detsamma. Och då dertill hör att vara till, så medförer och innefattar min föreställning derom också nödvändigt dess tillvaro, tydlig, verklig och fullkomlig såsom hon är, icke i den mening att min föreställning skulle skapa eller nödvändiggöra henne, utan tvärtom att hennes nödvändighet bestämmer min tanke. Och det är denna klarhet, som enligt Cartesius gör tanken på det absoluta i det afseendet likställd med medvetandet om det egna jaget, att föremålet finnes redan i och derigenom att det tänkes. "Ty allt "hvad vi tänka klart finnes." Mig sjelf förnimmer jag omedelbart. Gud kan jag ej tänka mig annorlunda än såsom ett enda, rent och odelbart väsende, eftersom det fullkomliga blott kan vara på ett enda sätt; alltså tänker jag Honom lika klart som jag tänker den omedelbara tanken om mig sjelf. Det är på detta sätt Cartesius har kunnat säga att varat, hvarmed han menar tillvaron, som är ett med tanken då jag tänker mig sjelf, är sammaledes i föreställningen om det absoluta, så tillvida som tanken då icke är blott medelbar, utan omedelbart innehåller sjelfva föremålet oförändradt sådant det är, med absolut nödvändighet, alldeles så som i det egna sjelfmedvetandet. Tanken kan sägas utgöra ett med sitt föremål, ifrån hvilket han i allt fall ej i den mening skiljer sig, att det ena skulle kunna vara annorlunda än det andra. Den af oss förnumna gudomliga tillvaron är alltså så tillvida identisk med vår tanke, att hon tänkes lika klart som vi förnimma oss sjelfva omedelbart och derigenom identifiera oss sjelfva med vår tanke. Och då vår själ, jaget, är tanken, så följer häraf ett slags identifiering, ej blott emellan den gudomliga tillvaron och vår föreställning, — enligt Cartesius visserligen blott bestående i en absolut noggrann öfverensstämmelse, en assimilering, men denna så fullständig att intet åtskiljer föremålet ifrån föreställningen, — utan äfven emellan det gudomliga och vår ande, ett med tanken.

Är nu detta en identitet i ordets vanliga bemärkelse? Inne-

bär hon båda föremålens, tankens och den gudomliga tillvarons, fullständiga sammanslutning och förblandning i hvarandra, så att endera ej skulle kunna sägas dock finnas i och för sig? Visserligen icke enligt Cartesii åsyftade mening, sådan denna tydligen framgår af hans öfriga uttalanden, af hans anda, likasom af hans afhandling om den gudomliga tillvaron, orsak till vår, ställd emot vår ande såsom emot sin verkan. Men för den subjektiva idealismen blef det lätt att på denna väg komma till en förblandning, deri objekt och subjekt uppgingo i hvarandra, fatalism och panteism framgingo ur tankens identitet å ena sidan med hela själen, hans assimilering å den andra med den gudomliga anden. Och för mysticismen blef det likaledes lätt att ifrån gudabegreppets klarhet sluta till dess omedelbarhet, ja, derifrån till alla andra omedelbara tankars uteslutning, så att gudomligheten, i enlighet med åsigten hos Malebranche, blir hos oss det enda tankeföremålet, det enda kända befintliga, hvaraf då snart följer att hon också upptager och absorberar såväl tanken (själen) som hela det tänkande väsendet. Hon blir då det enda som finnes, i hvars åskådning vi se och känna allt annat, i hvilket allt annat är till, hvilket i oss både tänker och handlar, hvilket ifrån såväl oss som allting annat utesluter både sjelfständig tillvaro och frihet.

Genom att ensidigt tillvarataga den sats om gudabegreppets klarhet, ur hvilken Cartesius egentligen endast åsyftat att härleda ett säkert bevis för den gudomliga tillvaron, ett *kriterium* för hennes inre sanna beskaffenhet, fullkomlig och såsom sådan också nödvändig och enhetlig, har Malebranche kunnat bilda åsigten om denna tillvaros nödvändighet *just sådan* som hon tänkes. Häraf har han sedan härledt en omedelbar identifiering emellan verkligt och förnummet, absolut och inre sanning, hvarifrån åter såväl han som Spinosa ledt sig till antagandet af den gudomliga tillvarons omedelbara närvaro i menniskan, menniskans tillvaro endast genom henne, alltings ovisshet utom den verklighet som består i denna närvaro, följaktligen blott ett Endas befintlighet.

Af Cartesii ontologiska bevis hafva sålunda blifvit tillskapade teorierna om tingens befintlighet endast i ett Enda (panteismen), tingens kännedom blott genom det gudomligas inre åskådning (den mystiska idealismen), samt det gudomligas egen kännedom och tillvaro blott *i och derigenom att*, samt *sådant som* det hos subjektet förnimmes (den subjektiva idealismen). Och uti alla dessa teorier har mer eller mindre af fatalism ingått, till följd af menniskosjälens identifiering med den personliga anden, en identifiering som ej gerna kunde tänkas annorlunda än såsom en absorbering, icke blott af sjelfva väsendet, utan också af dess vilja.

Och viljans sjelfständighet gynnas ingalunda genom Cartesii åsigt att tanken är hela menniskosjälen. Med tanke menar han då "allt hvad vi hos oss *finna* under medvetande af dess befint-"lighet derstädes och i den mån detta medvetande hos oss före-"finnes." Detta är hela själen, och "själen det är jag", tillägger han. Äfven viljan måste intvingas inom detta, för det egna initiativets svängrum, efter hvad man kan tycka, tämligen otillräckliga fält; och att så är meningen, framgår af dessa Cartesii egna

ord, hvarigenom viljan uttryckligen hänföres till tanken: "Alla "sätt att *tänka* (det vill säga att ega medvetande), hvilka vi hos "oss märka, kunna hänföras till tvenne allmänna, det ena bestå- "ende i förståndets varseblifning, det andra i *viljans* bestämning." Min vilja blir således, äfven hon, en del af tanken, den *funna*. Hon blir blott den tänkande, passiva, icke den verkande, aktiva viljan. Och hon bestämmes uteslutande af idéernas inbördes förbindning, ett förbindande som just åstadkommes genom viljearbetet, hvilket Cartesius icke synes vilja utsträcka längre. "Att vilja är att "döma", säger han. Huruvida emellertid en fullständig viljeverksamhet häri skall kunna anses vara innehållen, torde bero af olika uppfattningar af hvad som utgör detta förbindande arbete, och om alla själsförmögenheter, äfven de lägsta och rent individuella, deri få deltaga, hvilket med bibehållande af Cartesii uppfattning väl endast kunde antagas genom att låta äfven dem ingå i tanken. Att Cartesius ock i sjelfva verket så betraktat saken, och att han utan tvifvel sjelf sålunda trott sig lemna individen oinskränkt viljefrihet samt önskat och afsett att i fullaste mått gifva denna sitt erkännande och värde, ett värde hvars tillräcklighet han äfven ansett erfordra att det tillika innefattade viljans *verksamhet*, derpå tyda hans egna ord i ämnet. Anden är icke blott passiv, säger han nämligen; han *verkar* äfven. Visserligen är förståndet jemte åtföljande idéförbindning någonting som fastställes och utstakas med nödvändighet, men viljan sjelf är fri och beherskar förståndet och dess lagar. Denna frihet består välförståendes icke i godtyckligheten. Endast den *motiverade* handlingen är en verkligt fri viljeakt, desto friare ju förnuftigare och mer afgörande motiverna äro. Friheten ökas alltså i samma mån som godtyckligheten minskas, och den högsta friheten består i en motivering som framgår ur den klaraste förnimmelse. Det är i denna mening Cartesius fattar viljan såsom tankekraft och tror sig kunna inbegripa henne i den verkande anden samt sålunda förena viljefrihetens erkännande med hela menniskosjälens förläggande till det tänkande elementet. Och han framhåller dervid uttryckligen att han ingalunda åsyftat att förblanda viljan hvarken med den insigt hvarigenom tanken kommer till ett beslut, ej heller med sjelfva beslutet. "Friheten får "lika litet förblandas med kunskapens domslut som med okunnig- "hetens godtycklighet", säger han; "ty sjelfva fastställelsen af de "omdömen hvaraf kunskapen består, förutsätter redan en föregående "viljehandling, alldenstund att döma är detsamma som att vilja."

Erinras kan emellertid härvid, att af erkännandet att anden ej är passiv utan äfven verksam, behöfver dock ej nödvändigt följa att viljan är sammaledes, ej ens under antagande af Cartesii förklaring om hennes särskilning ifrån kunskapen. Ty en fri och verksam vilja i ordets fullständiga mening erfordrar icke blott sitt särskiljande i tiden ifrån kunskapens motivering, utan äfven ett särskiljande i sjelfva verkningens åstadkommande i utöfningen. Hon må väl ställa sig i kunskapens tjenst, men af egen drift, på grund af ett ifrån det egna initiativet utgående rättsval, äfven dikteradt af hjertats böjelse, ej blott såsom den omedelbara följden af en motiverad idéförbindning, genom hvilken viljan, om ock i tiden

följande efter henne och så tillvida en fristående förrättning, dock i sitt väsende sammanfölle med kunskapen. Vore viljefriheten ingen annan, så blefve dygden i sjelfva verket på det hela dock blott en yttring af kunskap, såsom enligt Sokrates, Plato och Aristoteles, viljan sjelf en tanke; och huru Cartesius än söker att rättfärdiggöra hennes sjelfständighet genom att antaga henne såsom ett sjelfständigt moment för sig i omdömets förrättning, så qvarstode likväl alltid hennes egenskap af uteslutande tankekraft, ofullständigheten i hennes frihet, såvida icke själens samtliga förmögenheter, ej blott de tänkande men äfven de väljande och begärande, kunna inrymmas i begreppet tanke. Men ett sådant inrymmande kan svårligen anses rigtigt. Hvarken känslan, vare sig för menskligheten goda eller verldens sköna, icke heller begäret eller lidelsen, hvilkas medverkan dock påkallas för den fullständiga viljefrihetens bevekelsegrunder, icke heller verksamheten såsom sådan, kan sägas tillhöra blotta tanken eller i honom innefattas; och antingen återgifver Cartesius alltså åtminstone på ett oegentligt sätt begreppet om frihet i full mening, hvilket innebär äfven handlingen, icke blott tankehandlingen, eller ock minskar han frihetens naturliga initiativ, derest han åt nämda själsförmögenheter icke inrymmer den medverkan som i skapelseordningen blifvit för dem afsedd. Och den tanke han låter oss "finna", i hvilken äfven viljan skulle innehållas, är en oss meddelad, färdig idé, deri vår vilja icke synes få något att vidare uträtta. Allt sammanlagdt blir sålunda den cartesianska viljan föga mer än helt enkelt en tanke, dertill en *funnen*, ej en af oss bildad. Viljefriheten blir en kall tillämpning af de genom idéförbindning erhållna intrycken angående handlingens rigtiga motivering, icke en ur menniskans egen sjelfbestämning framgående frivillig och sjelfständig viljeförrättning.

Visserligen gör Cartesius rätt uti att i andra linien tillbakaflytta den frihet som förestafvas af likgiltighet för förnuftets motivering, samt fasthålla vid det frihetens kännetecken som består i hennes befrielse från den nyckfulla kastningen. Men den förnuftiga ledningen blir ej derföre hela viljan, blott en del af henne, den förberedande inledningen, den berättigande grunden, hvilken sedermera bör utfyllas af det utaf kärleken förestafvade, af böjelsen pådrifna valet, slutligen verkställdt genom handlingskraften, det egentliga viljeelementet.

Cartesius erkänner sjelf halfheten i sitt betraktelsesätt, i det han inskränker den frihet han säger sig tillerkänna viljan, till det tidsrum som föregår valet, således just till det moment af viljefrihetens yttring som faller på förnuftets andel, motiveringen, det föregående momentet; hvaremot han hvarken uti sjelfva valhandlingen, ej heller i dennas utförande, med andra ord i viljehandlingens senare moment, låter någon vidare yttring af frihet ifrågakomma, ett åskådningssätt som för öfrigt stämmer fullkomligt öfverens med det, enligt hvilket viljan helt och hållet inträngés inom sin tänkande verksamhet och som formuleras i satsen: "Att vilja är att döma."

Det är ur synpunkten af denna uppfattning af Cartesii me-

ning, som hans system blifvit såväl af den vetenskapliga granskningen bedömdt som af sina efterföljare missledt. Hvad som dervid utgjort sjelfva det för naturrätten farliga i tankens allenarådande öfver all själsverksamhet, är den karaktär af passivitet som på sådant sätt förlänas åt hela varelsen. Beröfvad de relativa och de individuella själsförmögenheternas bistånd, den sinliga varseblifningens och åskådningens medverkan, kärlekens, böjelsens och begärets yttringar, desto mera vår individuella egendom ju lägre de äro, desto mer ett alster af vår egen aktivitet ju aflägsnare från sambandet med de förmögenheter genom hvilka vi förbindas med det absoluta, sambandet med förnimmelsen af de ofvanifrån meddelade, i sin ursprungliga och obemängda renhet emottagna intrycken, — hänvisas viljan uteslutande till det fält för hennes verkningssfer der hon minst förmår tillägga något af sitt eget, der hennes rol blir öfvervägande en emottagande, blott i bisaklig mån en förorsakande. Sjelfva förorsakandet, hvilket blott kan erkännas hos individen genom att taga honom sjelf till utgångspunkt, förloras om åt honom endast öfverlemnas tillämpningen af det förnumnas verkningssätt, hvarigenom viljan förblandas med omdömet och hennes egentliga väsende förflyttas in på idéns område, der det får svårt att försvara sitt oberoende af det rena väsendets öfvervåldigande allenabestämning. Också lemnar oss Cartesius blott redan på förhand färdigskapade idéer, frambringade af den gudomliga magtfullkomligheten, till sin beskaffenhet sådana denna funnit för godt att dana dem, icke ens sådana de måste vara till följd af det gudomliga förnuftets orubbliga nödvändighetslag.

Det är i synnerhet *denna* punkt som fört cartesianismen småningom till individualitetens underskattning, tätt in på fatalismen och panteismen. Ty då enligt Cartesius viljan, hvilken han för öfrigt erkänner vara sjelfva väsendet i själen, blott utgöres af "den verkande tanken", och detta verkande inskränker sig till ett kallt utförande af ett genom tanken meddeladt omdöme, framgånget ur blotta idéförbindningen, så att viljan blir passiv, så ligger det nära till hands att derifrån sluta till en passivitet hos hela själen. Och sedan en gång den skapade varelsen sålunda blifvit gjord passiv, öfverflyttas snart allt initiativ till det rena väsendet. Också göra Cartesii lärjungar, spinosismens föregångare, redan varelserna till blotta gudomliga handlingar, oförmögna att emotstå den gudomliga viljan, hvilken endast har att vända deras tankar i ena eller andra rigtningen för att framkalla en åsyftad viljeyttring. De kunna såsom skäl för sin åsigt dervid anföra Cartesii egna ord: "Det är Gud som genom de oss omgifvande tingens "anordning föranleder de eller de föremåls framställning inför våra "sinnen vid det eller det tillfället, då Han vetat att vår fria vilja "skulle komma att bestämma oss för den eller den saken."

Det är i dessa Cartesii ord, fälda i ett olyckligt ögonblick, som ursprunget ligger bland annat till den förutbestämda verldsöfverensstämmelsen *(harmonia præstabilita)* hos Leibnitz, äfvensom till dennes lindriga anstrykning af determinism. De intryck

hvarigenom Cartesius lät de af Försynen anordnade föremålen draga vår vilja och dennas val in uti en på förhand beräknad och fastställd rigtning, bilda hos Leibnitz slutpunkten i en hel serie af viljebestämmande anledningar, hvilka såsom en kedja fastlänka den mänskliga viljan vid den gudomliga, i det att den förra utgör slutlänken, den senare utgångslänken. "Viljans orsak är förstån-"det", säger han, "förståndets är sinnet, sinnets är föremålet." Viljan bestämmes sålunda i sista hand af föremålet, genom det yttre intrycket. Och föremålens närvarande yttre anordning, "det vill "säga sakernas nuvarande tillstånd", hvarigenom denna verkning åstadkommes, härleder sig ifrån en föregående, denna från en än tidigare, och så vidare i en oöfverskådlig följd af hvarandra föranledigande anordningar, tillstånd eller förhållanden, hvilka tillsammans bilda verldsordningen, som åter i sin ordning utgått ur de eviga och oföränderliga idéerna, innehållna i gudomsförnimmelsen. "Insigten är frihetens själ," säger han. Och hon förlägges, såsom hos Cartesius, till den motiverade idéförbindningen, bestående i verkningens förbindning med sin orsak, intryckets med föremålet. Likasom hos Cartesius, blir äfven hos Leibnitz den universella principen en blott insigt, själen egentligen tanke, viljebestämningen ett intryck. Likasom hos den förre måste följaktligen äfven hos den senare enligt naturens ordning viljans handlingar strängt taget innehållas och bestå uti förståndets. Sedelagen blir ett blott studium, det goda blir en kunskap. Och en gång förledd till att fullfölja denna Cartesii tanke, föres Leibnitz på sådana vägar ända till en anslutning till spinosismens förvrängning af de cartesianska intryckens viljebestämning, i det han låter de fria handlingarne utgå från de tydliga förnimmelserna, deremot de ofria, oundvikliga och fatala från de dunkla och orediga förnimmelserna som rätta sig efter kroppen, — Spinosa ord för ord.

Cartesii ofvan anförda yttrande, om viljans bestämning genom intrycken ifrån de af Försynen anordnade omgifvande tingen, har likaledes försett Malebranche med ämnet till hans egendomliga teori om de "tillfälliga orsakerna", den enda föranledigande förmåga han tillerkänner menniskans vilja och som helt enkelt består i emottagandet, i och för omdömets fastställelse, af de intryck den gudomliga viljan, den enda verkande orsaken, meddelar henne genom de yttre tingen. Det är de yttre tingen som, af den gudomliga viljan påverkade, gifva menniskan tillfälliga anledningar, medelst hvilkas tillgodogörelse hon åter i sin tur blir tillfällig orsak, genom hvilken den enda verkande orsaken då handlar.

Det är slutligen likaledes ifrån denna samma Cartesii tanke och hans meraberörda yttrande, som Spinosa hemtat ämnet till sin teori om de mänskliga idéernas egenskap af blotta intryck ifrån de yttre naturföremålen. Och både Spinosa och Malebranche, utgående från grundsatsen att idéerna, enligt Spinosa på förhand bestämda, enligt Malebranche på förhand skapade, endast i form af intryck erhållas, hvarigenom valfriheten ersättes med den betraktelse och deraf följande domslut som af dessa framkallas, fullfölja nu den af skolan inslagna rigtningen, i det att de fullständigt identifiera omdömet och viljan, af Cartesius förblandade,

samt öfverlemna båda, ett med förnimmelsen, åt det rena väsendet, numer innehafvare af all kausalitet, qvarlemnande åt den skapade varelsen en innehållslös yttring af tillvarelse, icke ens fullt sjelfständig tillvaro, alldenstund viljan utgjorde hela hennes väsende, hvilket alltså i och med viljan öfverflyttades på det absoluta, den rena tillvaron. Och som Cartesius redan förut åt denna förbehållit det inre väsendet i all substans, så sluter nu deraf Spinosa med skenbar logisk stränghet till befintligheten af blott en enda substans, för hvilken han till och med utan bristande följdrigtighet kan använda Cartesii egen begreppsbestämning: "det i och för sig va-"rande", "det som för att vara till endast behöfver sig sjelft." Spinosa har icke blott på den definiering, hvarmed Cartesius sålunda försett honom, bygt grunden för hela sitt system, han har äfven af Cartesius erhållit ämnena dertill. "Egentligt taladt," tillägger nämligen denne till den anförda begreppsbestämningen, "är det endast Gud som "är så beskaffad; och intet skapadt skulle ett enda ögonblick "kunna vara till utan Hans upprätthållande och bevarande insigt." Visserligen kan hvarken rigtigheten af sjelfva definieringen ej heller af denna hennes utläggning bestridas, såvida de uppfattas i sin religiösa betydelse, och om dertill fogas Cartesii egen förklaring att ordet substans då icke betyder detsamma när det såsom i detta fall användes för Skaparen, som då det användes för att beteckna de skapade varelserna. Men det blef emellertid lätt för panteismen att, med åsidosättande af denna förklaring, betjenande sig dessutom af uttryckets förvillande dubbelmening, samt genom att taga ensidigt fasta på Cartesii ord, å ena sidan att "egentligen" Gud allena fyller vilkoren för benämningen substans, å den andra att den tänkande substansen hos varelserna innehåller hela deras själ, tillvaro, verklighet, viljefrihet, korteligen deras eget jag, på denna väg komma till slutledningen som sammanförer allt, tanke, vilja och tillvaro, uti den enda substansen, hvilken då ej kan blifva annat än det absoluta, och af hvilken de skapade varelserna, redan förut af Cartesius beröfvade den egna verkningsförmågan, endast befintliga i och genom upprätthållelsens oafbrutenhet, blifva blotta uppenbarelsesätt. Simpla redskap i hans hand, "hans förrättningar", såsom en af Cartesii lärjungar uttrycker sig, blifva vi då endast de "tillfälliga orsaker" genom hvilka, enligt Malebranche, det enda väsendet verkar i oss, skapade varelser, såsom sådana enligt både hans och Spinosas uttalanden endast passiva. Denna passivitet blir för öfrigt ifrån viljan, redan hos Cartesius densamma underkastad, och enligt honom utgörande själens väsende, lätt utsträckt till hela varelsen. Till en sådan utsträckning af passiviteten gifver Cartesius sina efterföljare en fingervisning, i det att han sjelf antyder sammanförandet af allt förorsakande, det ifrån varelserna tagna äfven inbegripet, uti det rena väsendet, hos hvilket friheten derigenom icke blott lyftes till den mest alltomfattande magtfullkomlighet som kunde uttänkas, omedelbart ingripande i allt lif, i dess minsta biomständigheter, dess mest individuella enskildheter, men äfven iklädes attributer hvilka likasom befria henne från hennes egen nödvändighetslag. Cartesius har derigenom tillagt den gudomliga friheten ett

sken af godtycklighet, utan att märka huruledes han derigenom icke blott beröfvat förnuftet dess visshet och orubblighet, utan äfven upphäft sjelfva det frihetsbegrepp han vid frågan om den menskliga viljan fastställt såsom det enda äkta, och hvars kännetecken just bestod i renheten ifrån all godtycklighet.

Vi böra ingalunda föreställa oss, säger han nämligen, den eviga sanningen såsom oberoende af den gudomliga viljan, hvilken hon skulle kunna ålägga sina lagar. "De metafysiska san-"ningarne, hvilka I kallen eviga, hafva blifvit fastställda af Gud "och bero helt och hållet af Honom, likasom allt annat skapadt. "Att påstå det dessa sanningar vore oberoende af Honom, vore att "tala om Gud på samma sätt som om en Jupiter eller en Saturnus, "att underkasta Honom Styx och Ödet." Ty, erinrar Cartesius, äfven de ursprungliga sanningarne ega, sådana vi äro i stånd att uppfatta dem, det ändligas och begränsades karaktär, och de kunna för den skull omöjligt utgöra det oändliga och absoluta, hvilket undgår all mensklig fattning. Endast till följd af bristande insigt om ofattligheten hos det oändliga, ensamt alltings källa, således äfven sanningarnes, göra flertalet menniskor det oändliga beroende af sanningen, af det enkla skäl att de väl förstå sanningarne men ej deras upphof. De borde tvärtom döma sålunda, att alldenstund den gudomliga orsakens allsmägtighet öfvergår det menskliga förståndets gränser, sanningarnes nödvändighet deremot icke vår kännedom, så äro dessa senare af lägre ordning och underkastade den outgrundliga allmagten.

Dessa och likartade satser, hvarigenom sanningen sjelf synes gjord beroende af allmagtens förgodtfinnande, innehålla hvad man kallat den gudomliga godtyckligheten hos Cartesius.* Mycket af hvad deri förekommer må kanske emellertid erkännas innebära ett slags rättfärdiggörelse af satserna i vissa af deras betydelser, åtminstone såsom en erinran om sanningens och nödvändighetslagens ställning till det absoluta väsendet i samma förhållande som hvarje annan absolut bestämning. Och i grunden insedd, med omtänksamhet utlagd, behöfver måhända meningen ej tydas såsom en förnekelse, vare sig af de eviga sanningarnes bestånd, af förnuftets orubblighet eller af menniskans viljekraft, utan endast såsom ett vidhållande af den gudomliga allmagtens oinskränkta styrelse och hennes egenskap af alltings upphof. Cartesius lägger nämligen framför allt vigt på den gudomliga friheten, mer än alla andra egenskaper uttryck för den gudomliga naturens väsende. Men denna frihet vore ej absolut, menar han, såsom hon hos det absoluta väsendet måste vara, om hon ej innefattade en i strängaste mening absolut allenastyrelse. Ty hon är ej blott varande, utan äfven skapande. Hon alstrar ej blott tingens tillvaro utan äfven deras regelbindning, och detta till den grad, att ej ens de universella begreppen *(universalia)*, logikens såväl som sedelärans, draga sin sanning ur någonting annat än den gudomliga skapelsehandlingen. Det är icke till följd af insigten om dess större ändamålsenlighet

* Jfr ofvan sidd. 243—248 (under: Rättens betraktelse såsom fristående skapelsealster eller absolut magtbud).

som Gud skapat det eller det tinget, utan tvärtom är tingets ändamålsenlighet en följd af dess skapelse. Och om sådant ej inses af menniskan, så kommer detta deraf att hon ej ser det goda och det sanna annorlunda än i deras redan färdiga skick, sådana de genom den gudomliga ordningen blifvit fastställda och bestämda.

Cartesius utgår härvid ifrån grundsatsen om frihetens prioritet framför nödvändigheten, alldenstund viljan föregår insigten; och hos det absoluta, der allting är en enhet utan begränsning, måste detta leda till viljans allenavälde. Det nödvändiga, menar han, kan nämligen ej vara ursprungligt eller absolut, endast det fria kan ega denna karaktär, hvarigenom grunden hos all tillvaro ock blir en viljande, den enda som kan frambringa, som alltså är oändlig och absolut. Vore deremot denna grund en nödvändighet, och vore insigten det som utgjorde den ursprungliga principen, så skulle nödvändigheten i stället för viljan beherska allt annat, och hela universum låge under det hårda ödets lag. Men nu är det viljan som råder, och plats finnes då för frihet i hela verlden.

Emellertid har man ej funnit sig rigtigt tillfredsställd af en så beskaffad frihet, ett slags nådegåfva af den gudomliga magtfullkomligheten. Man har ansett henne lika litet innebära någon tillräcklig borgen för säker varaktighet och sjelfständigt bestånd, som den sanning hvilken Cartesius likaledes låtit den gudomliga viljan tillskapa. Om Gud gjort sanningen genom att vilja henne, invänder man, så kan Han ju likaledes tillintetgöra henne genom att icke längre vilja henne. En vacker dag blir då kanske sanningen ett misstag, det goda ondt, det sköna fult, dygden blir last och rättvisan orättvisa, såvida Gud omskapar begreppen.

Emot denna svaga punkt hos Cartesiius, en återstod af medeltidsandan, reser sig hela den moderna rationalismen, dervid han blott behöfver åberopa lärans antike grundläggare, Plato, hvilken redan klart fastställer idéernas om rätt och sanning sjelfständiga och eviga väsende i sig sjelfva. Icke af något gudomligt val, vilja eller handling, drager det sin princip, säger Plato, och om denna princip är i gudomligheten, så är det i hennes eget inre sköte som han hvilar, icke från någon hennes yttre handling som han utgår. Det eviga väsendet är hans ämne, och om det är hans orsak, så är denna orsak ständig och fortgående, den stadiga och fasta grunden för alla idéer om sanning och rätt. Man nästan skulle tro att Plato föresett och på förhand velat bemöta följande tiders fallenhet att af idéerna göra skapelseverk, hvarigenom sanningens och rättens eviga principer framställas såsom relativa och förgängliga.

"Af denna lära skulle följa", säger Bayle, "att innan Gud beslöt skapa verlden, såg Han i dygden ingenting bättre än i lasten, "och att Hans begrepp ej framställde dygden såsom mera värd Hans "kärlek än lasten. Härigenom uteslutes all skilnad emellan natur"lig och positiv rätt, i sedeläran finnes då ingenting orubbligt el"ler oundgängligt, Gud kunde lika väl hafva påbjudit lastbarheten "som det dygdiga lefvernet, och man går ej säker för att icke en "dag sedelagarne afskaffas på samma sätt som ceremonier. Genom "denna lära öppnas vägen för den gränslösaste pyrrhonism. Ty hon

"gifver rum för påståendet att två gånger tre göra sex endast så "länge det behagar Gud, att detta emellertid kan vara osanning "i någon del af verlden och måhända nästa år kan blifva så hos "hela menniskoslägtet, alldenstund det som beror af Guds fria vilja "ju kan hafva blifvit inskränkt till vissa tider och rum."

Till och med Malebranche, cartesian och den öfvernaturliga kausalitetens träldomsapostel, hvilken ej medgifver menniskan annan verkningsförmåga än en tillfällig, ett genomförande af den i henne verkande gudomliga orsakens handlingar, anser dock sin lärare här gå för långt. "Det är att vända upp och ned på allt," utropar han, "att vilja påstå det Gud står öfver förnuftet och att Han för "sina planer ej eger annan regel än sin blotta vilja. Denna falska "grundsats utbreder ett så tjockt mörker, att han förblandar det "goda med det onda, det sanna med det falska, och gör af allt ett "kaos, der förståndet ingenting vidare igenkänner." Enligt Malebranche kan Gud ej handla mot den gudomliga ordningen, hvilken på samma gång utgör tingets universella och är den gudomliga visdomens eget väsende. Man kan således med Spinosa säga att Gud ej skulle hafva kunnat handla annorlunda än Han gjort, blott man fasthåller dervid att Han ej lydt ett blindt öde, utan de lagar som innehållas i Hans egen fullkomliga och oföränderliga insigt. Ty Gud kan ej kullkasta sitt förnufts eviga sanningar, hvilka härflyta ur Honom sjelf. "Vore min ande mitt förnuft", tillägger Malebranche, "så vore han ock förnuftet hos alla förstånd."

Äfven Leibnitz protesterar lifligt emot Cartesii tillskapade sanningar, äfvensom emot försöket att, med bibehållande af satsen om deras tillkomst i samma ordning som det föränderliga, förklara deras oföränderlighet endast genom upprätthållelsen. Ty Gud, säger han, bör ej behöfva i hvarje ögonblick förnya sitt verk. Och i rak motsats till Cartesius låter han den gudomliga viljan föregås af de eviga sanningarne, af den ursprungliga nödvändigheten, hvilken Gud sjelf synes vara underkastad och som af Honom ej kan rubbas.

Utan att till fullo instämma i den teori om Skaparens underkastelse under en skapelsen föregående urprincip, en sanning som Gud sjelf likasom skulle hafva funnit före sig, hvarigenom Leibnitz sålunda faller i en öfverdrift rakt motsatt Cartesii, i det att han låter den gudomliga viljan lyda en henne ålagd oundviklighet, hafva dock äfven senare moralister skarpt ogillat Cartesii åsigt om en öfver all sanning och all regel höjd, dem beherskande och tillskapande gudomlig vilja, hvarur lätt skulle kunna härledas det slags fatalism som bestode i våra rättsföreställningars osjelfständighet och beroende af en utifrån oss oemotståndligt och omotiveradt ålagd principsformulering. Om Gud ej är bunden af någon som helst regel, säger man, ej ens det godas; om Han ej är underkastad någon lag, ej ens sanningens, utan uppställer de principer Honom behagar, så kan Han ju göra det goda till ondt, det rätta till orätt, det sanna till falskt, och tvärtom. Hvad Han sjelf har gjort, kan Han sjelf göra om igen, och göra det på ett annat sätt. Är det Han som i oss ingjuter begreppen om det sanna, rätta, goda och sköna, så kunna dessa begrepp likaledes

af Honom omstöpas och modifieras; och vi äro ej ens herrar öfver våra åsigter om tingens väsende, än mindre i stånd att derefter formulera några egna principer för handlingssättet. Allt blir osäkert och fatalt, grundsatser såväl som naturlagar; ty hvad som i dag är hvitt, kan i morgon blifva svart. Ingenting är då rätt, godt, sant eller skönt, eftersom dessa idéer ej äro orubbliga och nödvändiga. Den som gjort sanningarne kan ju också ändra dem, likasom en lagstiftare sina egna lagar.

"Härtill bör svaras ja", säger Cartesius, "om nämligen Hans "vilja kunde ändra sig." — "Men", genmäles, "sanningarne fattar "jag såsom eviga och orubbliga." — "Och jag sammaledes Gud", återtager Cartesius.

Men häri ligger just deras villfarelse, fortfar han, hvilka ej erkänna att den ursprungliga viljan, ur hvilken allting utgått, kunnat likaledes frambringa sanningen, utan att deraf draga slutsatsen att denna vilja derföre skulle kunna vexla från den ena dagen till den andra, till följd af en nyckfull viljeyttring. Man besinnar då icke att just antagandet af en urgrund som är fullkomligt fri och oberoende, befriar denne likaledes ifrån hvarje som helst yttre inflytelse som vore i stånd att förändra eller ens modifiera honom. Han kan ej, såsom vi, ändra lynne och planer efter omständigheterna, tiderna och rummen. Den absoluta viljan bör i sanning ej vara mindre höjd öfver tillfälligheternś och slumpens kastningar, än hon är höjd öfver ödets tvång. Att tänka sig henne annorlunda, är att föreställa sig den gudomliga urfrihet, ur hvilken allt härflyter, såsom en godtycklighet, en likgiltighetsfrihet *(libertas indifferentiæ)*, hvilken likasom planlöst skulle förverkliga än det ena än det andra, allt efter olika infall. Sanningen är väl i allt fall ej mindre orubblig om hon härledes ur en ursprunglig frihet, än om hon härledes ur en ursprunglig nödvändighet. Och om vi i allmänhet äro böjda att härleda allt orubbligt ur en nödvändighet, så kommer detta af vårt beroende af den ordning i hvilken vi sjelfva uppkommit och till följe hvaraf vi finna sanningen i form af en redan färdigbildad regel som ålägges vårt förnuft, i stället för att söka såväl hennes härkomst som hennes regler i oss sjelfva. "Vår ande är nämligen ändlig och så beskaffad, att "han väl kan såsom möjligt fatta det som Gud velat vara möj- "ligt, men deremot ej det som Han *kunnat* göra möjligt men lik- "väl *velat* göra omöjligt. Om Han ock (faktiskt) velat att vissa "sanningar skulle vara nödvändiga, så följer ej deraf att Han *nöd- "vändigt velat* så. Ty det är en stor skilnad emellan att vilja att "sanningarne äro nödvändiga, och att vilja detta nödvändigt eller "nödgad till att vilja det."

Det torde i sjelfva verket vara svårt att bestrida rigtigheten af dessa ord; och man kan ej heller fullt gilla kritiken öfver Cartesius i denna del, efter de tillfyllestgörande förklaringar han lemnat öfver sanningens orubblighet i och med den skapade viljans egen. Om det ock måste erkännas att han begått ett misstag då han låtit sanningen tillkomma genom en skapelsehandling, så bör å andra sidan dock icke förglömmas att denna skapelsehandling emellertid af honom uppfattas såsom ständig. Det är således icke

logiskt rigtigt att ur hans teori om sanningarnes tillskapande och underordnande under Skaparen sluta till deras föränderlighet till följd af en gudomlig viljeförändrings förmodade eventualitet. Ty viljan, genom hvilkens förändring sanningarnes förändring skulle åstadkommas, är tvärtom sjelf oföränderlig. Sanningen, om ock skapad, är och förblir alltså orubblig, alldenstund den skapande handlingen är ständig och försiggår genom en vilja som är orubblig.

Och i sanning, huru skulle viljan, enligt Cartesius sjelfva grunden i Guds väsende, kunna vara föränderligare än Gud sjelf? Huru skulle ett oföränderligt väsende kunna i sig innehålla en föränderlig vilja? Huru skulle någonting som helst kunna lösryckas ur den gudomliga oföränderligheten, för att underkastas ändringens ofullkomlighet, i synnerhet der en sådan ändring skulle innebära en sjelfförnekelse? "Hans vilja", säger Cartesius rigtigt, "böra vi ej "fatta såsom i något förhållande af företräde eller prioritet till "Hans insigt. Fast mera säger oss idén om Honom, att uti Ho-"nom endast finnes en enda handling, ren och odelbar."

Cartesius har emellertid underlåtit att *i* denna enda och odelbara handling äfven *inrymma* sanningens och nödvändighetens eviga lagar, hvarigenom dessa, i stället för att underordnas under det oföränderliga gudomsväsendet, blefve omedelbart delaktiga af dess egen oföränderlighet, så att sanningen tillerkändes gudomlighet utan att dock derföre gudomligheten sjelf behöfde underkastas nödvändigheten, och alltså svårigheterna af sanningens och nödvändighetens ursprunglighet jemte allmagten blefve undanröjda. Häri, i denna underlåtenhet, ligger Cartesii hufvudsakliga fel, kanske egentligen det enda af någon större betydelse i förevarande ämne. Hade han, i stället för att föreställa sig sanningen och nödvändigheten såsom någonting *utom* det gudomliga väsendet, någonting derifrån skiljbart, hvilket han låtit uppstå genom en handling af den skapande viljan för att derigenom aflägsna faran för denna att ställas under deras befäl, deremot valt utvägen att låta dem ingå i sjelfva viljan såsom integrerande delar af denna, för att dermed vara ett och utgöra del af skaparen, icke af skapelsen, så hade han nått det mål hans teodicé afsett, utan att hvarken behöfva öfvergifva sin egen synpunkt eller kränka den naturliga rättsidén. Just emedan, såsom han anmärker, allting i det gudomliga väsendet är en enda, ren och odelbar handling, så kan ingen särskild fullkomlighet, hvarken sanningen eller nödvändigheten, derur utryckas. Nödvändighetslagen och friheten sammanflyta i denna enhet. De äro ett enda och odelbart hos det rena väsendet, hvars frihet är nödvändig, likasom dess nödvändighet är fri. Nödvändigheten hos gudomligheten kan väl ifrån en godtycklig individuell synpunkt inom sinneverlden betraktas såsom ett tvång, men i förhållande till gudomligheten sjelf är hon fri, enär hon är dennas eget väsende, hennes vilja. Hvarken friheten eller nödvändigheten, såsom gudomliga betraktade endast tvenne sidor af en och samma fullkomlighet, båda integrerande delar af den gudomliga viljan, skulle kunna derur utbrytas för att framställas såsom någonting fristående och skildt ifrån det hela. Ingendera af dem kan underordnas den andra, än mindre skapas af den andra, ej heller af den vilja de båda sjelfva utgöra, och i hvilken de ej

ens kunna ideelt särskiljas annorlunda än uppfattade såsom hvarandras fyllnader. Att med Cartesius antaga det viljan föregått nödvändighetslagen, är att förflytta tiden till evigheten, i hvilken intet är föregående eller efterföljande, utan allt ett med hvartannat, jemte hvartannat, oskiljbart i tid såväl som rum, rent och enhetligt. Att *skapa* en evig sanning vore att göra henne till icke-evig, att lösrycka henne ur sitt samband med de öfriga gudomsattributerna. Att *skapa* en evig nödvändighetslag vore att skilja honom ifrån den gudomliga friheten och göra honom ofri. Den absoluta sanningen skapas icke, hon *är*. Den eviga nödvändigheten upphäfver icke friheten hos det gudomliga väsendet, som genom underkastelsen under den nödvändiga lagen endast underkastas sig sjelft. Då Cartesius annorlunda betraktat denna underkastelse har han, ej mindre än de flesta hans granskare, visat sig vara fången i föreställningen om den gudomlige lagstiftarens förhållande till den gudomliga lagen såsom ett yttre, på samma sätt som en mensklig lagstiftares till sitt verk, i stället för att i gudomslagen se sjelfva gudomen. Likaså då han låtit sanningen skapas. Den gudomliga sanningen är Gud; Hans nödvändighetslag är Han sjelf. Endast *vår uppfattning af* det sanna, rätta eller nödvändiga tillhör skapelsen; men det uppfattade är icke sanningen sjelf, icke rätten, endast deras gestalter i vår verld. Deras gudomlighet lider deraf lika litet någon inskränkning, som gudomsväsendet i sin helhet skulle kunna begränsas genom vår ofullkomliga uppfattning af dess natur, oåtkomlig för all ändlig forskning.

Följaktligen, lika origtig som anmärkningen hos Cartesii bedömare, att sanningens tillkomst i den ordning han antagit skulle leda till möjligheten af hennes rubbning, ur logisk synpunkt måste anses vara, eftersom Cartesius sjelf uttryckligen vidhållit hennes orubbliga upprätthållelse genom en oföränderlig vilja, lika rigtigt är deremot ogillandet af sjelfva hans grundsats om sanningens tillkomst i en sådan ordning, oförenlig med det gudomliga enhetsbegreppet.

För öfrigt, om Cartesius å sin sida begått ett fel då han, troende sig endast på sådan väg kunna undgå det motbjudande antagandet af en gudomens underkastelse under något, hvad helst det vara må, tvärtom under gudomens allmagt underordnat sanningen och nödvändighetslagen, så kan dertill anledningen till stor del hafva gifvits ifrån den motsatta sidan, af dem hvilka begått det motsatta felet, på det hela föga ursäktligare, mot förnuft och känsla åtminstone ej mindre stridande, i det att de velat binda det gudomliga vid nödvändighetslagen, tvinga den gudomliga viljan genom sin egen lag, stundom till och med underordnat henne under denne, troende sig endast derigenom säkra om lagens orubblighet. Det är minst sagdt lika begreppsvidrigt, om ej mer, att underkasta Gud lagen och sanningen, som att underkasta dessa Honom, för såvidt man i ena eller andra fallet åsyftar ett underordnande. Intetdera är öfver eller under det andra, allt är ett. Också hafva dessa båda motsatta uppfattningar, om än utgående från hvarandra motställda ändpunkter, i grunden begått ett och samma förbiseende, i det att de skilt det evigt sannas och godas regelbindning ifrån det eviga väsendet, och tänkt sig det ena såsom ett, det andra såsom ett

annat, ja till och med låtit dem strida om företrädet. Hos båda sidorna har derigenom en för känslan eller rättskänslan vidrig föreställning uppkommit, antingen den som bestått i gudomlighetens, eller den som bestått i de eviga sanningarnes och lagarnes underkastelse under någonting annat. I ena fallet kränkes den religiösa känslan, i det andra den naturliga rättskänslan. Och dock ligger såväl den ena som den andra föreställningen ifrån början egentligen blott i uttryckens oklarhet; ty den gudomliga lagen och den gudomliga viljan må gerna sägas vara för hvarandra bindande, och om den ene underkastas den andra eller tvärtom, kommer det ut på ett, blott man fasthåller begreppet om deras odelbarhet, deras oskiljaktighet ifrån gudomligheten sjelf hvars väsende de utgöra, med ett ord deras underkastelse eller underordnande endast under sig sjelfva. Men dessa uttryck förlora då ock sin tillämplighet och sin betydelse. Också är deras lätthet att vilseleda egentligen det som Cartesius velat undvika. Det har bjudit honom emot att erkänna det någonting funnes som vore för den gudomliga viljan bindande, någonting som Gud *icke kunde*, och han har derföre kommit till satsen att Gud kunde rubba den eviga sanningen, — om Han ville, men Han vill ej och *kan ej vilja* det. Han *kan* således något som han icke *kan vilja*. *Kunna* eller *kunna vilja*, se der skilnaden i uttryck som grundlagt denna ordstrid, i hvilken man trott sig strida om sak, i det att den ena sidan velat hos sin motståndare se fatalism och rättsförnekelse, den andra hos sin ett förringande af gudabegreppet. Hade Cartesii bedömare, i stället för att binda den gudomliga viljan, låtit denna binda sig sjelf, i stället för att utifrån ålägga henne en evig lag, förlagt denna lag i hennes eget inre, så hade de träffat det rigtiga och hvarken behöft nedsätta gudomsbegreppet ej heller missförstå Cartesius. Och om denne, i stället för att underordna den eviga sanningen och nödvändigheten under den Eviges öfriga väsende, låtit hela det Eviga nödvändiggöra sig sjelft i och genom sig, så hade han undgått såväl kritiken som rättsbegreppets skenbara kränkning. Om båda motparterna blott förlikats om ordens tolkning, så hade de måhända redan på sådant sätt slutligen också sammanträffat i en och samma grundsats. Om de hvilka talat om en godtycklighet hos Gud, och för att undgå denna likasom velat betaga Honom förmågan att *kunna*, i stället för detta ord användt orden *kunna vilja;* om de i stället för att tala om en *nödvändighet* för Honom, talat om Hans *frihet såsom nödvändig*, så hade kanske cartesianismen häri kunnat ena sig, alldenstund det i botten endast var motviljan emot påståendet att någonting skulle finnas som den Allsmägtige icke *kunde*, att någonting skulle vara för Honom, Allherskaren, *nödvändigt*, att någonting skulle kunna *binda* den Allsmägtiges frihet, — satser hvilka ansågos strida mot gudomens magt och höghet, — som förmådde Cartesius till en alltför hård behandling af sanningen och nödvändigheten, i hvilka man velat uppställa fiender till Guds frihet, framför allting annat Cartesius dyrbar såsom yttersta grund. Och hade han likaledes sjelf å sin sida, i stället för påståendet att de eviga sanningarne berodde af Guds vilja, hvaraf så lätt kunde dragas slutsatsen, för öfrigt ej af honom i denna form motsagd, att Gud kunde ändra

dem, redan ifrån början valt det uttryckssätt, att *om* Guds vilja *kunde* tänkas föränderlig, så skulle deraf, äfvensom af den Allsmägtiges förmåga af allt hvad Han ville, logiskt följa sanningens föränderlighet, men att alldenstund viljan är orubblig, fallet omöjligt kan inträda, så hade motsidan kunnat vara lugn för sanningens och rättens okränkbara helgd, hvarom ömheten var den egentliga anledningen till deras kritik; likasom de äfven kunnat instämma i Cartesii sats om frihetens ursprunglighet, nödvändighetens härledning, derest han blott uttryckligen medgifvit den senare hennes rättmätiga delaktighet i det absoluta. I botten sedd är striden en ordstrid, missförståndet åtminstone öfvervägande en förvirring i talesätt, eller kan tvisten i allt fall biläggas medelst en jemkning i uttryck, utan väsendtlig förändring af någondera partens grundsats. Och i synnerhet måste vidgås att den skilnad Cartesius uppdrager emellan den gudomliga viljans *förmåga* och hennes *förmåga att vilja*, i botten blott är en ordlek. Ty om någon annan förmåga än den att vilja, kan ändå hos viljan icke vara tal, och hos Den som kan allt hvad Han *vill*, är att *kunna vilja* ingenting annat än att *kunna*. Och slutligen, för att nu tala om de uttryck hos hvilka stridigheten i form lätt synes innebära en verklig stridighet äfven i sak, så har vid valet emellan anförda uttryck Cartesius möjligen icke haft orätt i att vilja ersätta ordet nödvändighet med ordet frihet, då fråga varit om gudalagarne i deras förhållande till den gudomliga viljan, alldenstund nödvändigheten strängt taget blott kan sägas finnas i förhållande till en vilja som hon skulle kunna vara motsatt och hos hvilken hon alltså skulle kunna åstadkomma en nöd; och möjligen har han likaledes ej haft orätt då han ersatt ordställningen att "icke kunna" med den att "icke kunna vilja", eftersom den gudomliga viljan kan allt hvad hon vill, och om någon annan förmåga hos denna vilja ej kan vara fråga. Men deremot begår han å andra sidan ett obestridligt misstag då han använder sådana ordställningar, hvarigenom ifrån den gudomliga friheten *uteslutes* nödvändigheten, här identisk med friheten, och ifrån viljan lagen, här identisk med viljan. Ty hos Gud är nödvändigheten fri, och för Honom är att kunna detsamma som att kunna vilja. Endast hos oss äro förmågan och viljan skilda, likasom frihet och nödvändighet.

Detta misstag af Cartesius har ingalunda saknat sina frukter i det cartesianska studiet. Den eviga lagens och nödvändighetens uteslutning ur det eviga väsendet återfinnes hos Puffendorf, der de, likasom hos Cartesius, i följe deraf ock antaga karaktären af alster af en fritt skapande vilja. "Alldenstund", säger Puffendorf, "det hederliga och det vanhederliga äro vissa egenskaper hos de "menskliga handlingarne, egenskaper som framgå af dessa handlin-"gars enlighet eller oförenlighet med en viss regel eller med lagen, "och enär lagen åter är en *förordning af någon högre*, hvarigenom "denne förbjuder eller ålägger dem som bero af honom ett visst "handlingssätt, ser jag icke huru det hederliga eller det van-"hederliga skall kunna fattas såsom föregående den högre myn-"dighetens lag eller bestämmelse. Likaledes synes mig att de "hvilka såsom grund för de menskliga handlingarnes sedlighet

"antaga *jag vet ej hvad för ett slags evig regel*, oberoende af den "gudomliga fastställelsen, med Gud tydligen förena en yttre evig "medprincip, som Han nödvändigt måst följa vid bestämmandet af "hvarje tings väsendtliga och utmärkande egenskaper. För öfrigt "är man allmänt öfverens derom att Gud af egen fri vilja skapat "menniskan såväl som hela den öfriga verlden; hvaraf följer att "det helt och hållet berodde af Hans goda behag att vid men-"niskans skapelse gifva henne den natur Han fann lämplig. Huru "skulle väl då de menskliga handlingarne kunna hafva någon "egenskap som härrörde af en inre och absolut nödvändighet, "oberoende af den gudomliga förordningen och det högsta väsen-"dets goda behag?"

Härmed frångås den ädla platoniska satsen, hvarifrån hela den rättsfilosofi utgått som alstrat naturrätten, nämligen att den eviga rättsidén utgör sjelfva gudomsväsendet. Och på det att detta frångående ej skulle kunna missförstås, angriper Puffendorf till yttermera visso de ord hos Cicero, sedermera af Grotius upptagna, hvari samma grundsats återgifves, nämligen att lagen (den fastställda) ingalunda kan bestämma handlingarnes rättmätighet, utan redan förutsätter en sådan, före och öfver lagen.

Han rättas af Leibnitz, hvilken i synnerhet skarpt klandrar det felaktiga uti att söka sjelfva rättsgrunden i en högre myndighets förordning, i stället för att härleda honom ur tingens egen natur och det gudomliga förnuftets eviga principer. "Hvad!" utropar han; "skulle således icke den handla orättvist, hvilken, väp-"nad med den suveräna magten, deraf betjenade sig för att plundra "och förtrycka sina undersåtar?" Och om också den suverän, vid hvars myndighet Puffendorf förbinder rättvisan, visserligen är den universelle, så är och förblir dock enligt Leibnitz sjelfva grundsatsen derföre icke mindre falsk. "Utan att med Grotius vilja säga, "att till och med om Gud icke hade funnits, den naturliga förplig-"telsen dock förblifvit till finnandes, kan man säga att Gud sjelf "bör prisas emedan Han är rättvis, och att Han gör det rätta i "kraft af sin egen natur." Rättvisan är nämligen enligt Leibnitz en nödvändighet hos gudomligheten; hon utgör, såsom enligt Plato, dennas eget inre väsende; och nödvändigheten och lagen äro solidariska med den gudomliga friheten, med hvilken de utgöra ett. Det är just denna solidaritet, som Leibnitz förklarar hafva blifvit misskänd såväl af Cartesius som af Puffendorf, evighetslagens styrelse i allt, äfven hos det gudomliga, af Leibnitz sjelf skönt betecknad genom orden: "Gud är bunden af sig sjelf, af sin insigts lagar." Och han varnar emot föreställningen om den eviga regelbindningen såsom en viljeakt. "De eviga och orubbliga idéerna, hvarur den har-"moniska verldsordningen härflyter, innehållas i det gudomliga för-"nuftet, der de komma af sig sjelfva, utan den gudomliga viljans mel-"lankomst; ty Gud tänker icke emedan Han vill, utan emedan Han är."

Skada blott att Leibnitz sjelf, under den berättigade ifvern att bekämpa orimligheten af nödvändighetslagens underordnande under den gudomliga viljan, fallit i den motsatta ytterligheten och låtit hänföra sig till satser som synas innebära den gudomliga viljans egen underkastelse under nödvändigheten. Ty icke

öfverallt talar han med de nyss anförda ordens klarhet. Icke alltid låter han Gud vara sin egen lag och binda sig sjelf. "Hos "Gud", säger han nämligen annorstädes, "*föregås* likasom hos "hvarje förnuftig varelse enligt naturens ordning viljans handlin-"gar af förståndets." Hans åsigt härutinnan är alltså rakt motsatt Cartesii; men likasom denne begår han dervid felet att ifrån hvarandra särskilja de gudomliga attributerna och att tänka sig en tid i evigheten, med föregående och efterföljande momenter. Lika litet som Cartesius, förmår han sålunda lösgöra sig ur föreställningen om en delbarhet hos gudomligheten, hvarigenom det gudomliga förståndet blir ett, den gudomliga viljan ett annat. Och då den gudomliga viljan blir en *följd* af insigten, ej sin egen orsak, och denna insigt någonstädes måste söka sitt föremål och sin upprinnelse, hvartill anledningen, i brist af odelbarhet och enhet inom väsendet och vid dess saknad af sjelfförverkligande vilja, alltså icke kan tänkas annorlunda än såsom befintlig utom detta väsende, ledes man till den egendomliga föreställningen om en regelbindning utom och öfver den gudomliga viljan, om en gudomens underkastelse under ett slags öde, den eviga sanningens, nödvändighetslagens, som Hans förnimmelse måste uppfatta innan den kan ingå i Hans vilja och genom denna tillämpas på verlden. Det ursprungliga förorsakandet och den högsta platsen i verldsstyrelsen tillfalla alltså den eviga sanningen, den primitiva nödvändigheten, hvilken i sjelfva verket blir försyn enligt Leibnitz och under hvilkens befäl ställes en gudomlig viljeförvaltare, hänvisad till uppgiften, dervid viljefriheten synes tvifvelaktig, att genom förnimmelser ifrån nödvändighetslagens sanningar hemta anledningarne och bevekelsegrunderna för sin viljebestämning. Hvar är nu egentligen den Gud vi skola dyrka? Är det sanningen eller är det viljan, den föregående eller den efterföljande?

Bayle deremot förbinder på ett otvetydigt sätt nödvändigheten och evighetslagen med det gudomliga väsendet sjelft, omedelbart och utan att göra någotdera beroende af det andra, samt utan att betrakta den gudomliga viljan såsom någonting för sig särskildt, vare sig öfver, under eller utom lagen stående. "Det är visst", säger han, "att Guds tillvaro ej är en verkning af Hans vilja. "Han finnes icke emedan Han vill finnas, utan genom nödvändig-"heten hos Hans oändliga natur. Genom enahanda nödvändighet "finnas äfven Hans magt och Hans vetande. Han är hvarken alls-"mägtig eller allvetande emedan Han så vill, utan emedan dessa "egenskaper äro med Honom nödvändigt *förbundna*." "Och ur "*samma* naturliga nödvändighet som Hans allvetenhet härflyta "ock de ursprungliga grundsatserna och sanningarne, tingens inre "väsende." Likasom det ligger i sakens egen natur att Gud finnes, att Han är allsmägtig och allvetande, ligger ock tingens inre väsende, de abstrakta och sedliga sanningarne, i sakens egen natur.

"Grunden hos detta slags nödvändighet", säger Clarke, "är "ingenting annat än rätheten hos det Högsta Väsendets vilja och "fullkomligheten hos Dess visdom, hvarigenom Det försättes i ett "slags nödvändighet att alltid handla vist och att alltid bestämma "sig för det bästa."

Det är denna *inre* nödvändighet Cartesius förbisett eller åsidosatt, emedan han deri befarat ett tvång för den gudomliga viljan, eller åtminstone genom ett förvillande uttryckssätt förblandat. Han har derigenom för sin sedelära gått miste om en god grundval, nämligen sjelfva det mest betecknande kännemärket hos allt fast bestående, allt öfver vexlingarne och vanskligheten höjdt, allt evigt och orubbligt. Det är just denna inre nödvändighet, hvars oförtydbara erkännande framför allt är oundgängligt för det sedliga rättsmedvetandet, såsom ett själens stöd under osäkerheten, en hennes ledning under ovissheten, och hvars blotta beteckning genom klara och tydliga uttryck, hvilka ej kunna bortblandas eller förändras, för den skull redan är af ett högt värde, såsom en försäkran om rätta meningen hos den ursprungliga grundsats hvarpå våra rättsbegrepp skola bygga. Det är i grunden samma nödvändighet som redan af Aristoteles karaktäriseras såsom ett "det godas "vilkor *sine qua non*, utan hvilket det goda ej vore."

Af detta förbiseende har den cartesianska sedeläran i sin helhet ej undgått att taga ett visst intryck, åtminstone sådan hon blifvit af efterverlden, vare sig med rätta eller icke, uppfattad. Trots Cartesii uttalade grundsats om den gudomliga lagstiftningens orubbliga bestånd till följd af oföränderligheten hos den Vilja som frambringat henne, får denna sedelära såväl som hennes urprinciper dock redan till följd af sin tillkomst genom en viljehandling ett för begreppet om hennes höghet och absoluta giltighet störande utseende af relativt skapelsefoster, ett slags sken af tillfällighet eller godtycklighet. Och om det ock måste med Cartesius medgifvas, att den gudomliga lagstiftningen, sådan hon af oss kan uppfattas, icke sträcker sig utöfver naturrättens gränser, och således bildar en rätt inom det relativa, hvilken ej mindre tillhör skapelsen än hans rättssubjekter äro skapade varelser, men endast består inom sinneverlden och i ett skede af utveckling, är det i allt fall orätt att betaga densamma hennes inre nödvändighet, lika oundgänglig hos sanningen och rätten som hos tingens inre väsende, hvilket allt, såsom Bayle rigtigt anmärker, ju dock emanerar ur samma naturliga nödvändighet som Guds egna attributer. Och än mer orätt är det att ifrån samma nödvändighet fritaga, för att likaledes i skapelsen inordna, de eviga rättesnören, låt vara ofattliga och oss fördolda, ur hvilka naturrättens och tingens inre väsende ytterst utgått, hvilka deraf förutsättas och hvarförutan äfven det rätta i naturen ej vore sådant det i verkligheten är. Ty, om något, så måste väl detta eviga vara höjdt öfver skapelseverket och fritagas ifrån paritet med den skapade varelsen och de i skapelseordningen innehållna relativa reglerna, äfvensom dess tillvaro måste tänkas såsom något absolut varande, hvilket ej genom en handling kunnat tillkomma, ej ens om denna handling tänkes såsom ständig och utgående ur samma gudomliga vilja som utgör gudomens sjelfva väsende och naturen hos hans Vara. Och äfven naturrätten, om ock tillhörande det relativas verld och sålunda ej absolut annorlunda än i förhållande till ett deri rådande tillstånd, ej deremot i förhållande till det absoluta, hvilar dock icke desto mindre på en grundval som utgöres af det absolut rätta, med hvilket han sammanhänger och

ifrån hvilket han härflyter på samma sätt som verlden med Gud och ifrån Gud. Naturlagen, den andliga såväl som den fysiska, är i sitt inre väsende ofelbar och undandragen vexlingarne, och han är det just genom sitt oskiljaktiga samband med den eviga lagen. Ty, såsom Leibnitz träffande uttrycker det, den universella öfverensstämmelsen häntyder på en enda och odelbar princip, den oändliga mångfalden förer oss tillbaka till enheten, samstämmigheten i verlden till en evig tanke. Och allt verkligen befintligt, rättsbegreppen ingalunda undantagna, hänförer han till sjelfva den gudomliga naturen, sjelf identisk med naturen i sin ursprungliga renhet, ur hvilken urformerna och deras lagar utgått, allt med en och samma nödvändighet, i hvilken intet skulle kunna vara annorlunda än det i sjelfva verket är. Ty, säger han, om något kunde upphäfvas, skulle hela den sammanhängande följden rubbas, och likaså hennes yttersta grund, som ej är annat än Gud sjelf.

Det är denna insigt af den inre nödvändigheten hos allt evigt bestående, som ej kunnat förlika sig med den ställning af beroende till en skapande vilja, i hvilken sedelagen synes komma genom Cartesii antagande af såväl denna lags som hans absoluta principers tillkomst genom en handling. Ty låt vara att sedernas yttre reglering, liksom sederna sjelfva, relativa som de äro, inskränkta till tider och rum, tillhörande sinneverlden, måste anses härflyta ur de genom skapelsen fastställda naturförhållandena. De grundsatser på hvilka denna reglering måste byggas, de idéer om det sanna, goda och rätta, som genom sedelagen måste förverkligas, de af förnuftet förestafvade rättesnören till hvilka vid all naturlig regelbindning hänsyn måste tagas, för att icke öfverlemna denna åt det oberäkneliga och sväfvande, alla dessa sanningar äro dock eviga och bestå genom sin egen inre nödvändighet, i det de sjelfva utgå från den gudomliga sanningen, evig, oskapad, ett lefvande element hos Skaparen. Om ock vid sedelagens tillämpning de enstaka handlingarne och handlingssätten väl i sin egenskap af yttre händelser och företeelser falla inom skapelsens område, och deras yttre sedliga värde der måste bero af de yttre tingen och förhållandena, skapade och såsom sådana underkastade vexlingar, så äro och förblifva dock den sedliga känsla från hvilken handlingssättet hemtar sitt motiv, uppsåtet och afsigten hvilka skänka det dess inre värde, viljan som drifver den sedliga handlingen, icke desto mindre fast förbundna med det absoluta, genom förnuftet under hvars styrelse de verka. Genom våra absoluta själsförmögenheter sammanhänger i allt fall vårt sedliga väsende med det rena väsendet, den i oss lefvande sedelagen med den eviga förnuftslagen, vårt eget förnuft med det rena förnuftet, våra universella idéer med Idén, den genom sig sjelf varande, nödvändiga, skapande.

Och denna de universella idéernas inre förbindning med de eviga, på hvilken dock naturrätten hvilar såväl som vår sedliga känsla och föreställning, är bland det som Cartesius minst uppskattat så som sig borde, i det han förnekar idéernas befintlighet *inom* gudomsväsendet. "Alla dessa allmänna idéer", säger han, "hvilka "man innefattar inom benämningen af universella, finnas icke utom "vår tanke." Genom dessa ord, bland de honom sjelf minst vär-

diga som han uttalat, frånsäger han de allmängiltiga sedlighetsbegreppen, såväl som de absoluta principer ur hvilka de härledas, all objektivitet, all befintlighet inom det gudomliga Väsendet, och ställer dem i ett beroende förhållande till Dess vilja, af hvilken han tänker sig dem frambringade och på oss inympade, — ett föreställningssätt som ovedersägligen är fatalistiskt, i det att vi skulle kunna underkastas principer som vore främmande för såväl vår egen begreppsformulering som de oss omgifvande tingen hvilka utgöra föremålen för våra begrepp och för regleringen af våra rättsförhållanden. Häraf skulle följa, väl icke nödvändigtvis, såsom Cartesii bedömare så ofta velat sluta, att rättsbegreppen skulle kunna af Skaparen ändras eller tillintetgöras, men deremot, — hvad i allt fall gör deras inre värde och ofelbarhet vedersägliga, — att de ej skulle bestå i och för sig, ej omedelbart draga sitt väsende ur det eviga väsendet, att vi ej skulle derifrån söka hemta dem, att vi ej skulle anse dem såsom absoluta, att de skulle ega sin grund, ej i det evigt bestående, utan endast i vår egen subjektiva föreställning, sådan denna är beskaffad i sin egenskap af skapelseverk, — en åsigt som ej blott är naturrättsvidrig, utan äfven leder till den subjektiva idealismens ensidighet. Också frågar sig Kant, ej utan att med skäl häri kunna stöda sig på orden hos grundläggaren af hans tids filosofi, huruvida ej nödvändigheten af våra förnimmelser *för oss* borde föranleda oss att betvifla deras värde i och för sig, af oss oberoende; och han synes hysa betänkligheter vid att antaga det samma nödvändighet, hvarom begreppet blifvit påtryckt vår förnimmelse, äfven skulle vara till finnandes i sjelfva sakens eget väsende. Utom oss sjelfva finnes nämligen enligt Cartesius ingen annan sann verklighet än utsträckningen och rörelsen.

Och till denna subjektivitet, till denna ovisshet hos våra idéer, hvartill måste slutas af deras bristande befintlighet utom oss sjelfva, såvida man tolkar Cartesii ord efter bokstafven; till deras derigenom uppkomna vacklande ställning, afskilda som de blifva från ursprunget och den fasta, orubbliga hållpunkten, lägges nu ytterligare att de enligt Cartesii åsigt undandragas förmågan af en egen aktiv påverkan på vår personlighet, hvadan de alltså beröfvas på en gång värdet af det absolutas oföränderlighet och det individuellas initiativ. Ty våra tankar anser han ej kunna omedelbart ställa sig i förbindelse med vår sinliga organism, och våra omdömen utfalla i sträng enlighet med resultatet af de på förhand beräknade intryck, hvilka oundvikligt framgå ur den gudomliga anordningen af de oss omgifvande yttre tingen. *

Icke blott således att idéerna ej finnas hos Gud, utan endast hos oss sjelfva; de hos oss befintliga äro dessutom endast skapelseverk, ofullkomliga såsom vi sjelfva och (åtminstone potentielt) föränderliga; de äro vidare utifrån och i redan färdigbildadt skick oss helt enkelt meddelade, likasom vårt förnuft påtryckta, och de sakna slutligen, en gång blifna vår egen tillhörighet eller åtminstone vårt lånegods, förmågan att af sig sjelfva styra vår organism. Denna styrelse handhafves helt och hållet af den allsmäg-

* Jfr sid. 864.

tiga viljan. Det är denna, endast denna, som först danat idéerna, sedan inympat dem på vårt förnuft, slutligen der anvisat dem den blygsamma rolen att ifrån de yttre föremål, hvilka, utan allt vårt förorsakande eller förvållande, af samma absoluta vilja med beräkning ställas i vår väg, äfvensom af de rörelser inom vår egen organism densamma framkallar, emottaga de intryck hvilka föranleda vårt handlingssätt, sålunda på förhand förutsedt, fastställdt och bestämdt. Handlingssättet blir en följd (som svårligen kunde utfalla annorlunda) af de emottagna intrycken, hvilka åter följa af tingens fördelning i en viss ordning, hvilken åter blifvit tillställd af den allsmägtiga vilja, som, genom att vända de åt oss meddelade färdiggjorda idéerna på de likaledes utan vårt omak anordnade föremålen i vår verld och rörelserna inom vår person, frambringar det deraf naturligt följande resultatet i en handling, ett mekaniskt verk, alstradt af det stora universella maskineriet, genom den enda, allting tillverkande drifkraften. Ty det är väl att märka, — och häri ligger måhända den förnämsta källan till missuppfattningen, — att det är icke blott den menskliga viljan Cartesius frånkänt egen initierande verksamhet: han förbiser likaledes rörelsekraften hos hela det universella lifvet. All verklig tillvarelse, andlig såväl som kroppslig, hänföres till de tvenne begreppen af tanke och utsträckning. Och dessa båda parallella substanser (hvaraf sedermera Spinosa skall bilda de båda bekanta attributerna hos den universella substansen, af hvilka menniskans själ och kropp äro osjelfständiga yttringar) frånsägas af Cartesius uttryckligen förmågan att utan mellanhand omedelbart påverka hvarandra. Hos menniskan kallas de själ och kropp. "Men sjä-"len", säger han, "skulle ej kunna frambringa någon ny rörelse "inom den kroppsliga organismen; hon kan endast ändra rigtningen "hos en redan förut förefintlig rörelse." De båda substanserna, såväl inom det individuella som i det relativa lifvet i allmänhet, äro likasom skilda genom ett oöfverstigligt svalg, ja de till och med utesluta hvarandra, så att man enligt Cartesii eget anförande icke ens skulle kunna begripa tanken utan att derifrån utesluta utsträckningen, icke heller utsträckningen utan att derifrån utesluta tanken. De måste för den skull, i saknad af hvarje omedelbar inbördes vexelverkan, hos menniskan på sätt förut (sid. 864) blifvit skildradt ställas i förbindelse med hvarandra genom den gudomliga viljans omedelbara mellankomst, för att kunna frambringa handlingen, ett alster icke *af*, utan *genom* vår tanke och vår utsträckning, men båda passiva, blott lånande sig åt intryckens påverkan, styrd af den allsmägtiga viljan. Och Cartesius antager, att samma åtskilnad emellan tanken och utsträckningen måste *ex analogia* vara till finnandes hos hela universum, i det att alla föremål, hvartill de kunna hänföras, sinsemellan äro oförenliga der de tillhöra den ene och den andre af dessa båda substanser, sålunda bildande tvenne motsatta verldar, den andliga och den kroppsliga; hvadan ock naturlagarne, de andliga och de fysiska, sinsemellan förbundna, på samma sätt öfverallt måste ledas medelst hvarje enskildhets gudomliga förutseende och särskilda anordning för sig, ur stånd att ens i ringaste del utfalla annorlunda än som sker. Hvem ser icke i

dessa åskådningar en gryning till Spinosa och Malebranche? Genom att tolka Cartesii "tanke" i sträng mening, hafva de derifrån uteslutit viljeverksamheten och rörelsekraften, hvartill de egt en berättigad anledning i språkbruket, enär detta icke gifver stöd åt Cartesii terminologi, hvilken i tanken innefattar viljan och rörelsen.

Också är det icke utan skäl som Leibnitz anmärkt att spinosismen knappt är mer än en ytterlig cartesianism, framgången just ur denna alltings hänförelse till tanken och utsträckningen, sinsemellan skarpt skilda och hos hvilka all sjelfständig ömsesidig inverkan blir oförklarlig, alldenstund de sakna egen rörelsekraft, hvarigenom de skulle kunna handla utan att den enda absoluta viljan mellankomme. Ty tanken, säger Leibnitz, skild ifrån sitt subjekt i det verkliga, hvari han innebor och som frambringar honom, blir intet annat än en abstraktion. Och sammalunda förhåller det sig med utsträckningen. Funnes ingenting annat hos kropparne, vore deras rörelse oförklarlig. Ty rörelsen är en handling, under det att utsträckningen är någonting rent passivt. Hon betyder intet annat än delarnes återupprepande eller fortsatta förekomst, och hon är följaktligen ej tillräcklig för att förklara sjelfva ämnets beskaffenhet hos dessa delar, hvarom begreppet dock bör föregå återupprepandets. Utsträckningen är alltså ej en verklig varelse, blott ett enkelt förhållande af samvaro. Att tillskrifva henne en egen verklighet, är att antaga varelsernas passivitet och i det universella lifvet införa orörligheten och känslolösheten. De föremål som vi kalla varelser blifva då intet annat än öfvergående yttringar af en enda och evig substans, tomma skuggor, vålnader. Blott en enda handlande varelse, följaktligen blott en enda varelse, finnes då. Hvem igenkänner icke häri Spinosa?

Tyvärr har emellertid Leibnitz sjelf, oaktadt denna hårda dom öfver sin mästares åsigt om substansernas oförmåga af omedelbar inbördes vexelverkan, ledande till ett antagande af varelsernas passivitet, dock ej förmått värja sig emot hennes inflytelse på hans eget system, hvarigenom han faller i en likartad villfarelse. Ty äfven han anser den ena substansens omedelbara inverkan på den andra omöjlig. Men som han åt ordet substans gifver en annan mening än Cartesius, blir betydelsen af den bristande vexelverkan som härigenom uppkommer, i förhållande dertill äfvenledes en annan, om ock för den naturliga rättskänslan föga mera tillfredsställande. I stället för att betrakta tanken och utsträckningen, själen och kroppen, såsom två skilda substanser, antager Leibnitz blott en enda substans hos hvarje väsende, nämligen den andliga, hvilken, återförd till sin ursprungliga enkelhet och odelbarhet, under namn af monad beherskar hela varelsen och bildar hennes sanna individualitet, på samma gång den enkla substansen. Då följaktligen själen, den andliga kraften, blir den individuella substansen, enligt Leibnitz till sin natur verksam, undslipper han härigenom lösningen af problemet om kroppens och själens inbördes vexelverkan, och kan då med skenbart fog klandra frånvaron deraf hos cartesianismen, äfvensom den passivitet hos varelsen som deraf måste följa, ytterligare ökad genom den saknad af rörelsekraft, som kan härledas ur tankens och utsträckningens egenskaper af abstrakta begrepp.

Inom en och samma varelse, på sådant sätt visserligen blifven homogen, sjelfverkande inom sig sjelf och i förmåga af egen rörelsekraft, synes följaktligen initiativet vara återställdt och passiviteten undanröjd. Men denna återfinnes i stället, lika olycksbringande och alstrande om möjligt en än ohjelpligare förbistring, i förhållandet emellan individer. Ty sjelfva grundsatsen om frånvaron af egen omedelbar naturlig vexelverkan emellan de särskilda substanserna bibehålles af Leibnitz; och då enligt hans system hvarje enkel och verklig substans utgöres af monaden, varelsens grundelement, kallad själ hos menniskan, den mest utvecklade monaden, den kännande och tänkande, så kommer han på denna väg till förnekelsen af den individuella verksamhetens ömsesidighet. Verksamheten är blott ensidig, eller, såsom han uttrycker sig, "hon saknar "fönster utåt". Beherskande sig sjelf, men också sammanträngd inom sig sjelf, förmår hon ej inträngа på annans verkningsområde. Hvarje monad verkar endast för sig, isolerad, enstaka, afsöndrad, likasom om de öfriga icke funnes. Det ena väsendet tager ej intryck af det andra, och varelsernas skenbara solidaritet, förbindningen emellan deras handlingssätt, hela verldsordningens harmoniska samverkan kan endast åstadkommas genom hvarjes omedelbara och oafbrutna förbindelse, särskildt för sig, med den gudomliga styrelsekraften, hvilken medelst tillämpning af den på förhand i hvarje ringaste del fastställda och beräknade universalordningen (*harmonia præstabilita*) bestämmer och utstakar hvarje minsta enskilda förrättning, och utom hvilkens mellankomst ingen sjelfständig vexelverkan emellan varelserna skulle kunna ega rum, ej ens inom de relativa och individuella verkningssferernas egna förhållanden. Samstämmigheten emellan varelserna liknar Leibnitz vid den som eger rum emellan medlemmarne af en orkester, hvaraf hvar och en bidrager till det harmoniska samljudet utan att behöfva befatta sig med de öfriga, endast genom att följa sitt eget nothäfte och orkesteranförarens taktpinne. Genom en likartad ledning under de skapade monadernas aktgifvelse endast på taktslagningen ifrån monadernas monad, det absoluta väsendet, frambringas den universella konsertens harmoniska samljud. Liknelsen är poetisk. Men en annan fråga är huru verlden skulle se ut, derest varelserna betraktade och behandlade hvarandra i enlighet med denna grundsats. Ty låt vara att de hvar för sig fått behålla sin egen inneboende rörelsekraft oantastad, att de hemta denna ur sig sjelfva, att deras verkningsförmåga blifvit erkänd inom sig sjelf, att de sjelfva äro krafter. Förmår emellertid icke varelsen att af eget initiativ tillämpa dessa förmögenheter på den verld i hvars samlif de först ernå sin fulla betydelse; beröfvas varelserna ömsesidig vexelverksamhet; skall denna, äfven inom det relativas och individuellas enskildheter, i hvarje sin enstaka verkning gå genom den enda primitiva orsaken, i hvars omfattande sfer hon då ej kan undgå absorbering, så blifva den egna rörelsen och handlingskraften, hvilka dock Leibnitz i principen satt så högt, att han låtit dem utgöra sjelfva tillvarons väsende, och hvilkas frånvaro hos cartesianismen han så skarpt klandrat, i sjelfva verket likväl värdelösa, döda genom förqväfning, af brist på luft, i saknad af "fönster

"utåt". Tomma ord blifva då också hans annorstädes uttalade satser, att "hvarje substans är orsak", att hos varelserna blifvit nedlagda "en kraft och en inneboende förmåga, hvilka öfverlefva "den gudomliga förordningen." Och på en omväg återföres varelsen till ungefär samma passivitet, åtminstone hvad det tillämpade lifvet beträffar, som hon förut undsluppit. I stället för att vara passiv i sitt väsende, tvingas hon till ett passivt förhållande i verlden, ej blott för henne sjelf än hårdare, än om vilkoret funnits redan nedlagdt på bottnen af hennes egen organism, eftersom det nu strider emot hennes inre natur, men äfven för verlden än onaturligare, eftersom det ej stämmer öfverens med den hos hvarje varelse inom hela universum nedlagda fallenheten. Den cartesianska passiviteten återgifves här, förändrad men lika fullständig, om ej i orden, dock i sin anda, om ej i grundsatsen, åtminstone i tillämpningen, och i en form som för naturrätten, hvilande på samhällsbehofvet, blir den farligaste af alla.

Och Malebranche eftersäger blott Cartesii ord, då han likaledes säger att hvarken tingen kunna omedelbart verka på oss, ej heller vi på tingen. Emellan den tänkande och det varande, själen och kroppen, finnes ingen ömsesidig verkan. All aktiv förmåga förbehålles det absoluta väsendet, genom hvilket och i hvilket vi se tingen, genom hvars mellankomst vi emottaga intryck derifrån, och hvilket ensamt innehar rörelsen, kraften, handlingen.

Derhän drefvos de ur cartesianismen utdragna slutledningarne. All den egna verkningskraft som Cartesius fråntagit individen genom att återföra hela viljan till blotta tanken, sammanfördes af hans lärjungar helt och hållet uti det gudomliga väsendet, den enda utväg som återstod, ty någonstädes hän måste hon dock förläggas. En gång der koncentrerad, utträngde hon snart alla öfriga varelser ifrån ej blott initiativ utan äfven sjelfständig tillvaro, i det att Spinosa, betjenande sig af Cartesii egna uttryck och definieringar, likaledes till tanke och utsträckning hänförde all substans, hvaraf han emellertid då blott erkände en enda, den gudomliga, hos hvilken tanken och utsträckningen endast blefvo attributer. Och härtill kunde han med fullt logisk följdrigtighet komma genom Cartesii egen förklaring att karaktären hos substansen bestode i att endast behöfva sig sjelf, äfvensom genom den i sammanhang dermed gjorda betraktelsen att "egentligen" endast Gud vore sådan, endast Han egde detta kännetecken. Det fans numera blott en enda tanke, en enda utsträckning.

Den förklaring hvarigenom emellertid Cartesius söker om möjligt rättfärdiggöra sina vilseledande uttryck i denna del, och genom hvars åsidosättande hans fullföljare kunde utdraga hans satser ända till det orimliga, visar väl att han sjelf var genomträngd af de naturrättsliga elementers erkännande, till hvilkas förnekelse hans uttryckssätt gifvit anledning, men ingalunda att han uppfattat dem med tillräcklig klarhet.

Inseende omöjligheten af att låta tanken och utsträckningen, eller det som dessa begrepp i allmänhet beteckna, ensamma innefatta hela lifvet, tillägger han nämligen hvardera af dem en del af det tredje moment, verkningskraften, hvilket ännu felades för

att bilda hela enheten hos varelsen. På samma sätt som han för den skull i *tanken* inrymde *viljan*, finner han nu ock hos *utsträckningen* plats för *rörelsen*. Och då enligt gällande begreppslag rörelsen förutsätter handling, synes han sålunda i sak hafva tillerkänt varelsen såväl den sjelfständighet som den viljefrihet och verksamhet, hvilka han i formen och uttrycket förnekat densamma. Men då olyckligtvis utsträckningen såsom sådan af honom sjelf förut blifvit ställd i ett förhållande af motsats till tanken, hvilken innehöll viljan, så att båda ej ens kunna uppfattas jemte hvarandra, utan fastmer utesluta hvarandra, och viljan således blir skild ifrån den i utsträckningen innehållna rörelsen, synes emellertid denna senare icke kunna innefatta annan handling än en viljelös. Hon blir då bokstafligen blott och bart sådan Cartesius sjelf definierar henne, "de föränderliga förhållanden som i utsträckningen "kunna fastställas", en rent passiv rörelse, ingen rörelsekraft; och man återfaller på detta sätt dock i allt fall ohjelpligt i den ofullständighet hos lifvet som meningen var att fylla. Handlingen som skulle kunna tillskrifvas den i utsträckningen inbegripna rörelsen, är den mekaniska, utifrån framkallad genom intrycken, på sätt förut blifvit skildradt, föranledd af den allsmägtiga viljan, en rörelse hvars begrepp ånyo förer oss till spinosismen, äfvensom till den förutbestämda verdsharmonien, handlingsserien som utmynnar i det oundvikliga. Och ej blott den verkande kraften uteslutes ifrån den rörelse Cartesius låter genom utsträckningen komma oss till del. Ämnets beskaffenhet, tingens och varelsens egen natur, hvilka dock ej kunnat hela och hållna hänföras till tanken, eftersom i dem äfven ingår fysiskt lif, tankens substrat, hvarthän skola de förläggas? De kunna hvarken innehållas i utsträckningen, ej heller ens i rörelsen, om nu denna deri får ingå, eftersom båda dock endast äro abstraktioner, rena förhållanden emellan tingen inbördes, ej någonting hos hvart och ett af dem eget och i dem sjelfva såsom sådana ingående. Återstår alltså dock till slut, omöjlig att förklara och tillfyllestgöra, den för lifvets fullständighet otillfredsställande fördelningen af allt befintligt emellan endast tanke och endast utsträckning, ohjelpligt skilda, ur stånd att omedelbart komma till hvarandras understöd, till en inbördes samverkan. Till den ene af dem är såsom bihang fogad en vilja utan handlingskraft, till den andra en rörelse utan verkningskraft. Den senare saknar viljans medel att göra sig gällande, den förre en driffjeder för handlingen. Således en orörlig vilja och en overksam handling, hvilket är detsamma som saknaden af båda. Och emellan dessa sferer, tankens och utsträckningens, den intellektuella och den fysiska, finnes ingen annan förbindelse än genom den absoluta viljan, medelst hvars otillbörliga och opåkallade anlitande i tid och otid Cartesius bereder vägen till spinosismens liflösa och känslolösa tillvarelse, likasom till den tröstlösa tillintetgörelsen hos Malebranche, till det ondas och ofullkomligas förgudning hos Leibnitz, — allt blott olika sätt att låta det gudomliga till ytterlighet ingripa i det menskliga.

Ty Leibnitz ser i den ursprungliga nödvändigheten, innefattad i den eviga sanning som enligt hans åsigt beherskar allt

annat, (till och med den gudomliga viljan, hvars plats sanningen i detta afseende intager), ej blott källan till all annan harmonisk nödvändighet: vid hennes lag binder han ej blott verldsordningens regelbundna gång, utan äfven hennes oregelbundna, ofullkomligheterna, det onda, olyckan, brottet. Och med antagande att ingenting i verlden verkar på sitt föremål omedelbart, utan blott genom den gudomliga viljan, hvilken åter endast arbetar genom sin förnimmelse af det nödvändiga, är det ju också på det hela fullkomligt följdrigtigt att låta allting inom verlden, ej blott ordningen utan äfven oordningen, ej blott regeln men äfven oregelbundenheten, i det största som i det minsta, tillfälliga och individuella, utgöra del af denna nödvändighet, till följe hvaraf emellertid det ondas princip införlifvas med sjelfva det gudomliga väsendet, i hvars nödvändighetsinsigt han ingår. "Synden finnes", säger också Leibnitz uttryckligen, "icke emedan Gud vill, utan emedan Han är." Hon kommer, likasom allt annat, ifrån de yttre intrycken af föremålen, hvilka genom serien af hvarandra efterföljande tillstånd härröra från den gudomliga viljan, som med beräkning af deras förutbestämda inverkan kring oss anordnat dem i den afsedda ordningen. "Är någon elak eller olycklig", säger Leibnitz, i det han härur drager en sjelfkritiserande slutsats, "så tillhörde det honom följaktligen att vara det." Gud har således ej blott förordnat misstaget, lidandet och brottet, men det onda ingår till och med i Hans väsende. Och i sjelfva verket tillämpar Leibnitz härvid blott den cartesianska teorien om de sinliga substansernas omväg genom den gudomliga för att kunna verka på hvarandra, en verkan hvaraf hela det universella lifvet då består, ej blott i godt utan äfven i ondt.

Och Spinosa, inseende saknaden och behofvet af den sålunda felande omedelbara förbindningen emellan tanke, natur och vilja, emellan absolut, relativt och individuelt, återförer dem till enheten på förblandningens väg. För den skull reducerar han först den cartesianska tanken och utsträckningen ifrån tvenne substanser till en enda, hos hvilken de blott utgöra tvenne olika attributer, och hvilken han bildar med tillhjelp af Cartesii definiering genom hans sjelftillräcklighet, hvarigenom substansen sammanfaller med enahanda allmagt åt hvilken Cartesius redan förut uppdragit allt förorsakande. Derefter skiljer han ifrån denna substans sedelagen, enligt Cartesius ej nödig i gudomen, hvilken för den skull också slutligen iklädes karaktären af en absolut nödvändighet, ett *fatum*, — den mest logiska slutsatsen af en absolut princips antagande hos hvilken endast abstraktionerna ingå, och hvars väsende i öfrigt endast kan förklaras genom en absorbering af hela universum. Det är då ock följdrigtigt att låta individen, äfven häri innefattad lefva af endast den abstrakta tanken, utan vilja, utan kärlek och utan böjelse. Och då Malebranche och Schelling låtit denna tanke bestå i en mystisk åskådning, som endast i och genom den enda, gudomliga Idén ser allt och tänker allt, och af hvilken all kunskap beror, hafva de hufvudsakligen följt Cartesii egen antydan om andens uppfattning af allting ursprungligen på den inre åskådningens väg, medelst tankens inåtböjning, hvilken föregår

alla förnuftsbetraktelser och förnuftsslut. Och likväl är det åt denna abstrakta tanke, som Cartesius äfven anförtrott vår vilja och vår frihet. Men denna frihet, hvars ideal han upphöjer öfver allt, både intellektuelt och materielt, hvari består hon då? Jo, i emottagandet af ett intryck. Och han gifver sjelf ett betecknande exempel på sin uppfattning af hennes rent passiva beskaffenhet, då han låter henne mer än någonsin framträda just i den punkt af sin metafysik, der hela hennes uppgift reduceras till att *uppskjuta* omdömet, enligt hans egen begreppsbestämning detsamma som viljan. Tviflet, den cartesianska metodens utgångspunkt och medel för sanningens och tillvarons bekräftelser, hvarigenom villfarelsen, alstrad af intryckens ofullkomlighet, undvikes, tviflet består i omdömets uppskof. Detta uppskof är en viljeakt, en fri handling, hvarigenom vi bevara vårt oberoende gentemot de falska intryck tingen kunna bibringa. Genom att förvägra vår affirmering i det oklara fallet, blifva vi ofelbara. Och då mitt omdöme slutligen antager det ovedersägliga, framgånget ur det som ej kan betviflas, njuter den samtyckande viljan en verklig inre frihet, desto större ju ovedersägligare omdömet utfallit, ju säkrare det blifvit till följd af lösgörelsen medelst tviflet ifrån den ögonblickets förvillelse, som de yttre intrycken kunnat åstadkomma.

Det är samma uppskof som hos Spinosa benämnes generalisering, bestående i jemförelsen, i sjelfva verket också endast genom en tankehvila möjlig, emellan de enstaka och dunkla, utifrån påtryckta idéerna, samt de allmänna och verkliga, inifrån frambringade, hvarigenom menniskan undgår förvillelsen och vinner kunskapen, hos Spinosa identisk med friheten. Och Malebranche återupptager Cartesii teori om uppskofvet, utan att ens ändra benämningen, nästan i oförändrad form. Hela viljefriheten förlägger han till detta omdömets uppskof, hvarigenom intrycket af ett enskildt godt hinner förgå och under jemförelsen med det allmänna goda lemna rum åt dettas dragningskraft, så att anden undgår det förras förvillelser och genom fasthållandet vid det senare följer sin bestämmelse samt finner sanningen och lyckan. Skilnaden består endast deri, att hos Cartesius det egna omdömet, således ock viljan, inträder i uppskofvets ögonblick och då är aktivt, under det att hos Malebranche det i samma ögonblick upphör, för att förhålla sig passivt och låta den gudomliga dragningen verka. Hos Cartesius utgör uppskofvet endast det första tempot, en intagen ställning, i hvilken viljan får tillfälle att lemna eller neka sitt samtycke; hos Malebranche utgör det hela viljeakten, hvilken både börjar och slutar med tankehvilan, rent passiv, för att öfverlemna återstoden af arbetet åt rörelsen emot det högsta goda. Hos Cartesius är uppskofvet det väsendtligaste af viljehandlingen, hos Malebranche hela handlingen, hos den förre en inledning till friheten, hos den senare hela friheten.

Men grunden är öfverallt densamme, viljans inskränkning till tanken, och denna grund är äkta cartesiansk. Det är han som uti Cartesii efterföljares systemer förlänat viljan karaktär af ett blott intryck. Och dessa viljeintryck, under hvilkas oemotståndlighet själen synes värnlös, återfinnas öfverallt såsom bestämmande, hos

Spinosa, Malebranche, idealisterna. Och beröfvad kärleken, böjelsen, verksamheten, hvarje inre drifkraft, kunde hela viljan ej annat än svalna, neutraliseras, reduceras till ett intryck af utifrån påverkande orsaker. Enda räddningen undan hennes fullkomliga tillintetgörelse, varelsens fördjuring, var i sanning den utväg som blifvit följd, nämligen att binda henne vid det gudomliga ursprunget, hvarigenom hon, i allt fall förlorad för sig sjelf, åtminstone offrades för någonting högre.

Det är på detta sätt som kölden hos Cartesius omedvetet gifvit näring åt nyare tidens sinsemellan mest skilda slag af fatalism: åt panteismen hos Spinosa, mysticismen hos Malebranche och hos Schelling, förutbestämmelsen hos Leibnitz, de ensidigaste slagen af idealism, den subjektiva hos Kant och Fichte, den abstrakta hos Hegel, korteligen åt de missrigtningar som bestå i det relativas och individuellas absorbering i det absoluta, deras undandragande från den universella naturens förmedling, deras utblottande på all viljelifvande känsla, deras kärlekslösa tomhet. Alla hafva de, fångna i det systems svagheter ur hvilket deras första lifsgnista utsprungit, visat sig oförmögna att lösgöra sin metafysik ur en ifrån början inslagen ensidighet, alltid förande till fatalism, antingen ensidigheten bestått i ett misskännande eller i ett öfverskattande af det ena eller andra af själens momenter, vare sig af förnuft, kärlek eller vilja.

Men bästa beviset derför att idealismen, det bland ifrågavarande systemer hos hvilket ensidigheterna och misstagen blifvit mest förledande, alldenstund de varit mindre öfverdrifna och blandats med mera sanning, icke behöft, i och för sig betraktad, åt dem lemna ett så betydande bidrag, på samma gång ett bevis derför att dessa missrigtningar i sig sjelfva ej heller äro hållbara samt att de strida mot den ideella naturrätten, för idealismen och dermed närbeslägtade systemer hufvudsak, ligger redan i nödtvånget hos hvar och en af dessa idealister att genom bristande följdrigtigheter eller luckor i bevisningen, vare sig skenbara eller verkliga, med utgångspunktens uppoffring åt sin sedelära rädda de sant rättsliga grundsatserna, på hvilkas bibehållande och alstrande de alla synbarligen satt ett värde som förmått dem till snart sagdt hvilket principielt offer som helst. Huru skulle eljest Spinosa och Kant, de klara tänkarne, de i öfrigt strängt följdrigtiga slutkonstnärerna, hafva tudelat, den förre idéerna, oaktadt enligt spinosismens anda inga andra idéer finnas än den enda substansens, den senare sjelfva förnuftet, trots enligt kantianismens anda förnuftet blott är ett enda och odelbart? Jo, båda för att förbehålla den ena hälften af förnuftet eller idéerna, sålunda stympade, åt metafysiken, fången i det häfdvunna, den andra åt dygdeläran, idealistens ögonsten. Ty dygden är idealet. Och för detta offras gerna följdrigtigheten, således äfven helgjutenheten, vore än dermed förbundna lärans framtida utsigter och anseende, hennes teoretiska ofelbarhet, systemets storhet, filosofens nimbus.

Och deras fångenskap i en traditionell metafysik må väl ursäktas, der denna tradition, åtminstone i närmaste hand, till dem

öfverlemnats af Cartesii snille, som å andra sidan också lemnat den nyare tidens tänkare första utkastet till den rättsliga tankebilden, i det han fastställt grundsatsen om friheten såsom tillvarelsens botten. Och har han sjelf i enskilda delar af sitt system brustit i trohet emot denna sin hufvudgrundsats, den verklige representanten för hans egen anda och den inre tanken hos hans lära, så torde anledningen dertill äfvenledes vara af traditionell beskaffenhet, ett arf ifrån medeltiden och den klassiska fornåldern. Ty oaktadt Cartesius sjelf syntes sätta en verklig ära i traditionens ringaktning och den initierande tankeskapelsens oberoende, hvarigenom han gjorde sig till uttryck för en naturlig återverkan emot medeltidens hyllning af åldrig auktoritet, torde han dock lika litet som någon annan hafva förmått att helt och hållet undandraga sig hvarje inflytelse från föregående tider; och den nya väg han brutit utgör för öfrigt, oaktadt dessa inflytelser, ändock ett sådant storverk, hans sjelfständiga skapelse är redan så innehållsrik, att hon endast i ringa mån kan fördunklas af de mörka fläckarne från en flyktad tankeverld. Dessa fläckar äro endast en gärd åt det förflutna, ett slags brygga mellan tidehvarfven. Genom det abstrakta i Cartesii betraktelse af själsförmögenheterna har han sålunda från skolastikens teologi funnit en öfvergång till det viljelif han betecknat såsom själens väsende, enligt den uppfattning han synes fasthålla såsom sin egen egentliga. Och genom den alltför stora magt han inrymt åt tanken öfver viljan, förbinder han oss med våra fornåldriga förfäder på tänkandets område, med det gamla Grekland och orienten. Hans åsigt att hela själen består i tanken, utgör i sjelfva verket det utmärkande draget hos hela den fornklassiska filosofien, ett drag som i Grekland redan af pythagoreismen och eleatiska skolan invigdes såsom hufvudgrundsats, sedermera fullföljd af efterträdarne. Han upptages och erhåller ökadt anseende genom Plato, han framhålles än skarpare af stoicismen, och hos båda lärorna och deras talrika efterkommande anhängare igenkännes utan svårighet det betraktelsesätt hvarigenom särskildt viljan framställes såsom i tanken innesluten, i det att förnuftet framhålles såsom hela vår moraliska tillvarelse, hvaremot intet rum lemnas åt den älskande viljan. Visdomen blir frihet, kunskapen dygd. Och för sjelfva viljebestämningens åvägabringande genom tankens intryck af de yttre föremålen, har Cartesius kunnat finna ämnet ej blott hos grekerna, men äfven redan hos de fornindiska tänkarne, i vissa afdelningar af den yngre, mot Vedantaläran rigtade Sankhyaskolan, hos filosofen Gotama. Och icke blott hos samma skolas lära, sedermera utvuxen till den vidt utbredda fornorientaliska dualismen, der hon bildar sjelfva grundprincipen, synnerligen skarpt framträdande i den persiska mazdeismen, men äfven hos en yngre gren af den ioniska skolan i Grekland, hos Plato sjelf, sedermera hos manichéerna, finner Cartesius mer eller mindre fullständigt utvecklad teorien om de tvenne hvarandra motsatta substanserna, själen och materien, enligt dualismen ohjelpligt stridiga der de med hvarandra komma i beröring, ur stånd till en samverkan, dömda till en evig inbördes kamp, — en kamp som ända till våra dagar fortgått. Ur åsigten om hans bittra oförsonlighet hafva

de flesta former af alla tiders fanatism hemtat näring; hvarföre ock en modern granskare, Heine, icke utan skäl tillägger henne skulden till menskligheten eländen, i det han träffande anmärker, att först när anden och materien, hvaraf fördomen gjort tvenne fiendtliga motsatser, ändtligen en gång räckt hvarandra en försonande hand, först då kan menniskoslägtet blifva lyckligt. Hos Cartesius kallas dessa motsatta substanser tanke och utsträckning. Emellan dem låter han den mångtusenåriga striden fortfara, och genom deras oförenlighet och inbördes uteslutning förbereder och nödvändiggör han antagandet af en oundviklig gudomlig mellankomst i hvarje den minsta viljerörelse, en qvasifatalism.

Återblick. Att vi sålunda skulle från orienten, forskningens vagga, medelbart erhålla icke blott ämnet till naturrätten, ett foster af den fornösterländska sedeläran, utan äfven hans förnekelse, låg i sakens natur. Ty den nyare tiden har ingenting skapat, endast tillämpat, på sin höjd modifierat. Hvad hon gjort, har forntiden sagt; hvad den moderna vestern uttalat, har den forna östern tänkt. Och på samma sätt måste redan i forntiden, ja i alla tider, hafva förefunnits enahanda skiftningar och ensidiga uppfattningar af de ursprungliga begreppen, hvarigenom olika systemer kunnat uppstå. De hafva alla bestått antingen i en *ytterlig* eller ock i en *bristande* hänsyn till någondera af de tre klasserna af våra själsförmögenheter, den absoluta, den relativa och den individuella, äfvensom af deras tankeföremål i de absoluta, relativa eller individuella grunderna, sanning, verklighet och frihet, af hvilkas harmoniska och jemnt afpassade samverkan beror erkännandet af den naturliga rättens principer, alla hvilande på *sanningen*, *tillvaron* och *friheten*. Af de uppfattningar, hos hvilka den öfver en viss gräns drifna ensidigheten leder till ren förnekelse, vare sig af den ene eller den andre af dessa grunder, af det absoluta, det relativa eller det individuella, förnekas ock någondera af de för naturrätten nödiga elementerna: sanningens absoluta princip, verklighetens relativa, frihetens individuella. Dessa afvikelser hafva städse varit desamma. I alla tider hafva ungefärligen samma slag deraf framträdt i en eller annan gestalt, skiljaktiga endast i den yttre formen, i följd af tidernas och slägtenas olikheter, men identiska i grund och botten, eftersom själsförmögenheterna, af hvilkas skiljaktiga bedömande och användande de alstrats, och hvilka sålunda bildat ämnet för lärornas framställningar, dock alltid och öfverallt äro och hafva varit desamma, hos alla menniskor, i alla tider och i alla länder. Städse har för den skull en skepticism förnekat det absoluta och tingens väsende, en idealism den relativa verkligheten, en fatalism individens frihet.

Ett särskildt uppträdande system har väl kunnat bilda en förmedlande länk för dessa lärors öfverflyttning och fortplantning: för dem sjelfva hafva vi dock att tacka vårt ursprung, för deras befintlighet stå vi i skuld till hela menskligheten i alla hennes åldrar

Så länge det funnits ett menskligt förnuft, hvilket, till ytterlighet tillämpadt på all själsverksamhet, kunnat missbrukas i idealismens och rationalismens tjenst, ett menskligt samvete, som med ensidighet indraget i varelsens alla själsyttringar kunnat ställas till mysticismens, emanatismens eller panteismens förfogande, ett förstånd som alstrat empirismen, ett begär som frambringat materialismen eller sensualismen, hafva af deras ensidigheter måst uppkomma antingen tviflet på grunderna, verklighetens åsidosättande eller frihetens förqväfvande.

Hvad som blifvit glömdt af skeptikern, fördjupad i det subjektiva och fenomenella, det är väsendet och de absoluta förmögenheterna, förnuft och samvete, genom hvilka väsendet förnimmes, förutom hvilket ingen relativ verklighet vore tänkbar.

Hvad som under ockring på förnuft och samvete af identifieringens systemer, i alla deras olika gestalter, blifvit glömdt, ifrån den indiske brahminen till Spinosa, från stoikern till Hegel, det är icke blott viljan hos individen, men äfven kärleken till menskligheten, det individuellas och det relativas själsförmögenheter. Endast den absoluta själsverksamheten har fått sin rätt, ehuru äfven hon vanställd, alldenstund ingendera af de trenne kan utan egen missbildning lösryckas ifrån de båda öfriga. Men äfven der det hufvudsakligen varit viljan som blifvit förnekad, har sådant likaledes kunnat ske genom att ensidigt framhålla ett visst element deraf och tillbakaträngа ett annat. Och vid det relativas och individuellas förnekelse har det nödvändigtvis varit viljans ställning i det relativa, hennes förhållande till natur och menskлighet, den älskande viljan, som blifvit underskattad eller rent af förbisedd, under det att hennes förhållande till det absoluta, till förnuftet, den tänkande viljan, blifvit ensidigt framhållet. Och till detta viljans försättande i en för hennes naturliga läge alltför omedelbar förbindelse med det högsta, hvarigenom hon blifvit antingen af det absoluta absorberad eller ock sjelf tillskrifven en absolut egenskap som ej henne rätteligen tillkom, hafva ej blott ytterlighetssystemerna gjort sig skyldiga, panteismen, emanatismen och nödvändighetsläran, men äfven idealismen, den enda af nu omhandlade läror, som ännu torde kunna påräkna något varaktigare bestånd.

Genom att neddraga idéerna till det relativa och låta detta i dem uppgå, ingenting erkänna som ej är absolut, betager idealismen det goda, som är den naturliga rättsgrunden, dess driffjeder i kärleken, gör med Kant dygden till en kall pligt, med Hegel och Spinosa menniskan till en viljelös yttring af Varat, rubbar naturrättens relativa och individuella grundvalar, kärlekens och frihetens, samt skiljer böjelsen ifrån handlingens bestämning.

Om ock ej all idealism gjort sig skyldig till dessa förnekelser af naturrätten, har teorien dock endast genom följdvidrigheter kunnat rädda sin sedelära och sitt rättsbegrepp, såsom Kant, Fichte och Spinosa genom sina exempel visat.

Idealismen och rationalismen hafva lemnat allting till bytesfördelning emellan idén och jaget, tanken och hans subjekt, förnuftet och den abstrakta viljan, det absoluta och det individuella, det högsta och det lägsta. De hafva glömt mellanpartiet, det rela-

tiva, verlden, naturen, menskligheten. Menniskans fria vilja, som sålunda råkat i omedelbar beröring med förnuftet, har i saknad af sin oundgängliga mellanhand, verkligheten, blifvit berövfad verksamhetens och menniskokärlekens värmande kraft, förlorat sin lifaktighet och blifvit förqväfd under det absoluta herraväldets förtryck samt förlagts under ödet, det oundvikliga. Lidande till följd af den förlorade friheten, sökande botemedlet för det onda i dess motsats, hafva en senare tids frihetskämpar trott sig böra motverka ytterligheten genom en motsatt ytterlighet, och i materialismen finna räddning undan rationalismens och idealismens misstag, fatalismens oblidkelighet. Men materialismens framtid kunde ej blifva lång, understödd som han var af den lägsta och osäkraste af allå grundvalar, det vexlande, förgängliga och godtyckliga. Ändtligen söker det nuvarande slägtet, varnadt af förfädrens förbiseenden, att i en förbindande medelväg, hos den bortglömda och försummade *naturen*, genom iakttagelser och rön af det i verkligheten beståndande, på induktiv väg finna lösningen af lifvets gåta, sanningen, friheten, vilkoret för lyckan. Måtte den moderna empirismen, med de förgångna misstagen för ögonen, nu blott kunna undvika absorberingen i en med förkärlek omfattad metod och den ensidighet som derigenom, med åsidosättande af hvarje annan tankegrund än den förherskande, för tillfället i ropet, omärkligt drager in på den falska filosofiens irrvägar. Måtte han, under sina analyser af lifvet i dess bestående utvecklingsformer, under sin deraf lätt föranledda ifver att hänföra allt, äfven det principiella, till den relativa naturen, icke låta förleda sig till dennas upphöjande till allena herskande källa för all sanning, hvarigenom en ny träldom ådrages, nämligen under den universella naturlagen, skild ifrån det rena förnuftets ledning och en ädel enskild böjelses driffjeder. Måtte naturalismen och positivismen, fördjupade i det relativa, icke glömma det absoluta och det individuella samt sålunda genom sin halfhet dela föregående metoders öde, hvaraf ingen kunnat försvara sin plats som icke åt hvarje princip erkänt ett tillräckligt och sjelfständigt fält, åt väsendet, naturen och individen.

Sedan nu de läror blifvit granskade, hvilka kunnat förneka någondera af de särskilda principer på hvilka rättsbegreppet hvilar, återstår att kasta en blick på den lära som förnekar dem alla.

---

3. Allförnekelse (nihilism)

Ett slag af rättsförnekelse, hvarom fråga kan vara huruvida det ens bör såsom sådant upptagas, alldenstund det egentligen icke vetenskapligt motiveras, är förnekelsen af allt, — såväl absolut

som relativt och individuelt, frihet och lag, individ, mensklighet och väsende, — en åsigt som öfverhufvud taget intet erkänner såsom verkligt och giltigt, och hvars grundsats är allmän förstörelse. Teorien hvilar nämligen icke på något system; hon eger ingen stadig tanke att åberopa, intet klart mål till sin rättfärdiggörelse. Hon hvilar blott på förutsättningen att ingenting gäller, och att i fall någonting vore som hon kunde erkänna, detta endast kunde utgöras af det ej befintliga. Hennes verkliga orsak har meräudels icke varit en grundsats, men en i det samhälliga lifvet förekommande tillfällighet, hennes förevändning icke ett bestämdt formuleradt program, blott en lösen att alltings ombildning fordrar alltings förstörelse, emedan valplatsen måste rensopas. Hennes tillämpning har hittills icke ledt till någonting annat än terrorism.

Allförstörelsens lära är på en gång den mest sväfvande, den mest orimliga och den mest öfverdrifna. Som hon endast känner ytterligheten, och häri på förhand ligger hennes dom, så erbjuder hon visserligen icke samma stadigvarande faror som öfriga förnekelser. Farorna, om än öfvergående, kunna emellertid hota både rättsmedvetandet och viljefriheten, och läran är den emot naturrätten fiendtligaste. Då hon ställer sig sjelf i motsats till väsendet hos det universella lifvet och vilkoren för dess reglering, är hon den mest onaturliga och den minst möjliga att inom naturen tillämpa. Ty hvad naturen minst af allt kan lida, är öfverdriften. Sjelf långsam, metodisk, harmonisk och systematisk, är naturen en svuren motståndare till det brådstörtade, regellösa, våldsamma och planlösa. Regelbundenhetens principer, synbara i hela universum, hafva aldrig tålt motsägelse, och naturen, som hittills krossat alla sina fiender, skall unna nihilismen, den värste, en kortare tillvaro än de öfriga. Och om nu allförnekelsen redan i sin egenskap af den naturvidrigaste bland alla läror eger minsta utsigten till varaktighet, så eger hon af samma anledning också minsta förmågan till formulering af ett bestämdt program, dels emedan hennes naturvidrighet i allting leder till motsägelser, omöjliga att förena, dels emedan läran i sig sjelf, i saknad af en i verkligheten fotad grundval, är sväfvande, obestämd och förvirrad.

Också finnes troligen ingen lära, som så föga är i stånd att definieras, likasom att sjelf bestämma sitt begrepp och öppet uttala sina syften, att fastställa ett tydligt mål, att höja en fana med en klar färg; ingen, hvars anhängare ega en så dunkel föreställning om hvad de i sjelfva verket önska; ingen, der de äro till såväl åsigter som motiver så delade, till karaktären och tendenserna så skiljaktiga; ingen, der den inre sammanhållningen är lösare, trots den yttre disciplinens jernhårdhet; ingen, der afvikelserna från systemet, om det ens så kan kallas, äro bredare och mera talrika; ingen, der ett större antal af adepterna i sjelfva verket intaga en till läran motsatt ställning. De flesta nihilister förtjena kanske icke ens detta namn, eller, rättare sagdt, de förtjena ett vida bättre.

Bland talrika anhängare af nihilismen i Rysslands större städer, i synnerhet bland unga qvinnor, särskildt inom de högre samhällsklasserna, gäller förnekelsen hufvudsakligen endast individualiteten. "Individen betyder intet, skyndom oss alltså att offra honom."

Följaktligen: intet mål som afser vår egen person, ingen frihet som består i personlighetsprincipens tillämpning, intet framsteg som afser det enskilda lifvets lycka, den enskilda fördelens befrämjande.

Dessa unga hjernor, ofta mera ledda af idealismen än af nihilismen, äro i talrika fall icke några samhällsfiender, hvarken hvad motiver eller synpunkter beträffar. Merändels välbergade, sällan olyckliga i sitt enskilda lif, kanske blott till minsta antalet personer hvilka icke ega något att förlora, drifvas de ofta af den för slaverna utmärkande smidigheten i uppfattning, som lätt leder till fantastiska planer, utan annan omedelbar anledning än ett dunkelt begrepp om en mindre tillfredsställande samhällsordning inom deras land, stundom äfven af en tillfällig orsak, en meningsskiljaktighet eller en motgång. Deras idéer hafva i förra fallet, i grunden sedt, ofta uppspirat ur en patriotisk känsla, och de erkänna alltså, om ock icke alltid medvetet, samhället. Hos många af dem är nihilismen endast en följd af deras oförmåga att formulera ett bestämdt program, och af deras önskan att under tiden åtminstone icke vara bundna vid ett falskt. Förtrytelsen öfver det tillstånd de hafva för ögonen, ingifver dem längtan att framför allt lösgöra sig derur; och om de ock ej lika hastigt skulle kunna finna det som borde ersätta det utdömda, anse de angelägnast och mest trängande att derifrån befrias. De föredraga att sakna hvarje system framför att hylla ett origtigt, äfven om en mellantid af regellöshet derigenom skulle uppstå, en tomhet, enligt deras tanke kanske egnad att underlätta den nya samhällsbyggnadens obehindrade uppförande. Det är denna mellantid, detta provisoriska *intet*, i afvaktan på någonting bättre, som nihilismen för dem betyder, och ofta behöfves blott ett ord för att låta densamma vika för någonting annat, blott detta andra är antagligt. Deras förnekelse består snarare i en saknad, en brist, än i en fiendtlighet, och i grunden erkänna de mycket, blott ej det bestående. Många af dem, ledda af den idealistiska uppoffringen, afstå från den enskilda ställningen, afkläda sig alla hänsyner till den yttre sedens och de bestående fördomarnes fordringar, för att obehindradt hängifva sig åt en propaganda som ofta kan bestå i hjelp och välgörenhet.

Dessa nihilister erkänna mycket, nästan allt. Då de fullfölja en idé som fordrar individuell uppoffring, erkänna de det absoluta. Då de välja föremålen för denna uppoffring bland menskligheten och inom den yttre sinneverlden, erkänna de det relativa. Då de verka för menskligheten eller åtminstone tro sig göra det, erkänna de en högre rättsenhet än den de sjelfva i närmaste hand tillhöra, alltså någonting universelt, opersonligt, andligt. Då de till fält för sin verksamhet välja de yttre behofvens afhjelpande i syfte att åstadkomma likställighet i det sinliga, erkänna de äfven det materiella. Hvad de egentligen förneka är individen, och dermed, om ock ofta omedvetet, den med individualitetens erkännande oskiljaktigt förknippade friheten; vidare familjen, emedan hon är härden för det individuella lifvet. Och då de vända familjen ryggen, tro de af dem hvilka tillika äro samhällsfiender, att de på samma gång öfvergifva det bestående samhället, något som måhända dock mera sällan är fallet. Omedvetet underordna de den lägre en-

heten under den högre, och de betala alltså sin tribut till det naturliga rättsbegreppet som hvilar på denna grundsats. I hjertat ofta djupt religiösa, i lefvernet iakttagande den renaste sed, erkänna de i dessa känslor de absoluta begreppen, blott de slippa höra talas om benämningarne. För någon tid främjande nihilismens rykte, skola de sannolikt, alldenstund de endast tillhöra partiet till följd af det ännu sväfvande i uppfattningen af dess begrepp, en gång påskynda dess undergång.

Såsom anhängare af nihilismen äro de, om ock hvarkén de mest kända eller afgjordt de talrikaste, dock nog betydande för att bilda en kärna i densamma, värd att tagas i betraktande vid ett bedömande af rörelsen i hennes helhet. En gång utbrutna ur det hela, skola de bidraga till partiets splittring och fall. Återvunna åt familjen, skola de fastmera tillknyta dennas band och derigenom på samma gång bilda en härd för förädlingen af månget manligt element, som i saknad deraf nu hemfaller åt den verkliga, samhällsfiendtliga nihilismen.

Denne senare kan således ej efter dem bedömas. Vill man göra sig ett begrepp om den äkta nihilismens beskaffenhet, sådan han eger en betydelse såsom verklig allförnekelse, så måste det formuleras efter andra företeelser än dem hvilka oftast visa sig i nu pågående samhälliga och politiska tilldragelser i Ryssland, i hvilka nihilisterna äro invecklade. Icke blott att dessa förete en mängd skiftningar inom nihilismen, sinsemellan mer eller mindre skiljaktiga äfven i sina väsendtligheter, till och med stridiga. Men flertalet nihilister, der de äro medvetna af ett mål, böra snarare räknas till hvad i Europa helt enkelt kallas liberala eller konstitutionella, en del till socialismen och kommunismen, hvilkas principer dock betydligt skilja sig ifrån, till och med strida mot den äkta nihilismens.

Att emellertid denne, ehuru blott räknande ett färretal af anhängare i jemförelse med antalet af nihilister till namnet, existerar såsom en lära för sig samt hvilar på en egendomlig princip, lider intet tvifvel, om ock denna princip, i följd af bristande stöd i naturen och för den skull tillämplighet på verkligheten i verlden, icke synes vara i stånd att klart formulera sina syften, än mindre att gifva sig en fullt redig begreppsbestämning. I intet fall kan någon sådan gifvas med ledning af de satser som tid efter annan uttalas och spridas af den nuvarande politiska nihilismen. Denne drifver en propaganda som helt och hållet är att hänföra till historiska tillfälligheter, hvilka dragit läran långt ifrån hennes ursprungliga uppgift och förlänat henne helt annorlunda karaktäriserade drag. Så mycket mindre skulle dessa kunna blifva afgörande för en kännetecknings af nihilismens idé, som denna hvarken upprunnit i Ryssland eller i nuvarande tid. Redan i det forna Indien lärer ifrån buddhaismen hafva skilt sig en nihilistisk sekt; och under medeltiden egde i Kina en nihilistisk rörelse rum, hvilken till och med lyckades tillvälla sig magten, ehuruväl naturligtvis blott för en helt kort tid ett system kunde råda som innehåller så onaturliga grundsatser.

Som man emellertid af dessa spridda, i tidens och orternas fjerran skymda drag af nihilismen ej skulle kunna sammanföra

några säkra och allmänt giltiga bestämningar för lärans begrepp, så torde man i allt fall för sådant ändamål hufvudsakligen vara hänvisad till den moderna nihilismen, hvilken ovedersägligen egentligen eger sitt säte i Ryssland. Dervid bör då endast fasthållas vid den grundsats, att läran ej får bedömas efter hennes flesta och vigtigaste företeelser vid närvarande tidpunkt, eftersom dessa blifvit af händelserna och de praktiska syftemålen ledda långt ifrån nihilismens idé, men efter dennas formulering vid den tidpunkt hon upprann och först fastställdes samt erhöll sin benämning och sin beteckning, samt innan dessa hunno användas för främmande syften. För att finna och igenkänna denna ursprungliga idé, nihilismen i äkta mening, måste först en blick kastas på hennes upprinnelse och grundläggning, derefter på hennes utveckling, hvarvid de afvikelser, jemte orsakerna dertill, skola visa sig, hvilka vanstält och mildrat läran. Af deras anledningar skall synas i huru vid mån de tillhöra nihilismen eller icke, och dennes verkliga och väsendtliga beskaffenhet skall framgå af en utgallring utaf det tillfälligtvis på grund af historiska orsaker tillagda, samt en sammanföring af det qvarstående, återbringadt till sin ursprungliga gestalt, hvilken då skall framstå såsom en helt annan än den som skönjes i dagens företeelser.

Före Krimkriget, hvars utgång skingrade styrelsens och dermed också all myndighets förut oinskränkta nimbus i det avtokratiska Ryssland, spåras af nihilismens annalkande föga. Ett anhang med en viss Petraschewski i spetsen söker visserligen några år tidigare att fastställa laglöshetens och samhällsupplösningens grundsats, men jordmånen var ej beredd. Först med vesterlandets triumfer brytes tron på det ryska samhällets rigtighet, och härmed lägges första fröet till den propaganda af missnöje, hvilken, finnande i slavens rörliga sinne en utvidgningsförmåga och en tänjbarhet till det oberäkneliga, slutligen skulle komma att leda till ett missnöje med allt samhälle i hittills bekanta former. Denna anda började med att gifva sig till känna i ett kring sig gripande klander emot alla åtgärder af styrelsen, en anda som under ständigt tilltagande intensitet, pådrifven af böjligheten i tänkesättet hos den bildade klassen i Ryssland och af den der rådande fallenheten för öfverdrifter, småningom öfvergick till ett åskådningssätt enligt hvilket grunden till samhällets missförhållanden söktes, icke blott i en förhanden varande dålig samhällsorganisering, men i *all* samhällsorganisering, i samhälligheten sjelf och i den dermed förbundna lagliga ordningen. Tendensen fullföljdes vidare och utmynnade ändtligen i den slutsats, att allt hvad lag och regel heter endast vore hinder för det naturliga menskligheststillståndet, samt att alla misstag och olyckor i verlden vore följder af misstaget att söka fastställa vissa grunder och principer. Från deras falska beskaffenhet i det samhälle man hade för ögonen, kom man till åsigten om en falskhet i deras befintlighet såsom sådana.

Så uppstod ett parti, hvars lösen var: *intet*. Det predikade afskaffandet dels af all tro på några som helst grunder, emedan grunderna blott vore lösa föreställningssätt af fördomen, dels af alla band och samhällsinrättningar, emedan såväl regler som ordning

vore godtyckliga magtmissbruk. Alltså: hvarken lag eller samhälle, af hvad slag de vara må. Ingen egendomsrätt, ingen föräldrarätt, ingen straffrätt. Intet samhälle, hvarken familjens, kommunens eller statens. Som partiet intet egde hvarmed det afskaffade borde ersättas, benämdes dess anhängare nihilister.

Beteckningen erhöll snart sitt litterära burskap. Vid tidpunkten för bondereformen behandlas nihilismen under detta namn redan i den ryska romanlitteraturen, och några år senare får läran sin vetenskapliga begreppsbestämning af Hertzen. Enligt hans definiering är nihilismen den åsigt, som fordrar upphäfvandet af alla förutsatta begrepp och alla från föregående tider ärfda öfverlåtelser. Dessa, "historiska fotblock", hindra och störa framsteget. Gudomlig och mensklig rätt, sedliga begrepp, inrättningar och bestående förhållanden, allt tillhör traditionen. Sjelfmedvetandet af de ursprungliga idéerna, intelligensens odling, bildningen, allt tillhör traditionen. Det är icke blott det ryska samhället med sina principer som bör kullstörtas, intet har någonsin funnits som icke varit ett misstag. Den franska revolutionens principer undantagas icke från fördömelsen, ty de förkunna förmenade menskliga och medborgerliga rättigheter, härledda ur sedlighetens och rättens begrepp, samt innehållande pligtens och förbindelsens grundsatser, personlighetens och egendomens, med ett ord samhälligheten, hvilken dock icke är någonting annat än ett rofferi.

Naturligtvis kunde den äkta nihilismen derföre icke heller gilla, än mindre ansluta sig till socialismen och kommunismen, eftersom dessa systemer icke blott erkänna samhället men till och med öka dess myndighet. Saint-Simon, Fourier och Proudhon representera öfverlefvade ståndpunkter. Kommunisternas folkstater äro i allt fall stater, kommunen är ett samhällsband. Men inga band böra finnas, inga samhällen, ingen lag och ingen regering. Allt positivt bör aflägsnas, allt som innebär en grundsats, en idé. Idealet, det är tygellösheten, regellösheten, laglösheten; ty eljest skulle den ene kunna befalla öfver den andre, hvarigenom emellertid menniskovärdet kränktes och förnekades. I dess ställe böra rätt och sed kränkas, ty derigenom kommer menniskan till medvetande af sig sjelf såsom eget mål. Såvida begären då ansätta henne, så behöfver hon blott bedrifva njutningarne ända till äckel, emedan deri det naturliga medlet ligger för deras reglering.

Sådan är nihilismen i sin renhet under vårt sekels sjunde och åttonde årtionden, lärd af sina äkta företrädare, sådana som Bakunin. Han angriper alla författningar, österländska och vesterländska, alla abstrakta begrepp och principer, till och med demokratiens. Han predikar allmän samhällsförstörelse, civilisationens och bildningens utrotning, fria förbindelser i sammanlefnaden, lidelsernas lössläppande, "en ny verld". Emot pariserkommunen inlägges en gensaga, ty han hyllade ett frihetsbegrepp och ett samhällsbegrepp, principer och grunder. Sådana böra utdömas, ty hvarken samvetet, hedern eller pligten är annat än bedrägliga skenbilder. Verlden regeras af det samvetslösa, hedersbegreppets motsats. Nihilisten Pisarew förnekar skilnaden emellan skuld och oskuld samt förklarar straffvärdhetens begrepp genom de olägen-

heter som brottet stundom ådrager förbrytaren. Utom njutningens gifves ingen regel för menniskan. Saitzew erkänner blott de fysiska och kemiska lagarnes giltighet, ej de rättsliga och sedliga. Förbrytelsen existerar icke såsom sådan; hennes begrepp är konstladt. Uppfostran innebär icke blott ett bedrägeri, men ett ingrepp i en annan menniskas intellektuella sjelfständighet.

Länge höll sig icke den rena nihilismen. Trots sin hänförande inverkan på en förderfvad befolkning, böjd för och dragen till det genom sin öfverdrift, smaklöshet och förskämdhet sällsamma och tjusande, söndras läran inom sig sjelf i följd af den brist på uthållighet som kännetecknar brådstörtade nyhetsmakerier. Sedan begreppet om det "tidsenliga" blifvit drifvet till en absolut negering af all historisk utveckling, vänder det om och fördunstar i det obestämda i saknad af en kärna. Nihilisterna dela sig nu i flera afdelningar, hvilka alla blifva sinsemellan fiendtliga och stridiga, men hvaraf ingen är ense med sig sjelf om ett bestämdt positivt syftemål, endast om fortfarande negativa. Somliga handla sjelfständigt, andra bilda föreningar. Somliga vidhålla regellöshetens grundsats i allt, andra yrka på sträng partidisciplin, omöjlig utan regler och bestämmelser, och redan härvid, vid organiseringen af sin verksamhet, blifva de varse ofruktbarheten och otillämpligheten af nihilismens princip. Blott med afseende på omstörtningar är man ännu ense, men medlet och formen uppfattas olika, i det den ene fordrar anarki, den andre tyranni. En social och en politisk nihilism uppstå, hvaraf den förre kan vidblifva de abstrakta lärosatserna i deras ursprunglighet, emedan ingen verkställighet deraf tills vidare behöfver komma i fråga, under det att den senare, kallad till en bestämd uppgift, ser sig nödsakad att, för att lyckas, icke blott tillgripa regleringens och ordningens grundsatser, oförenliga med läran, men äfven modifiera de i förstone uppställda syftena, emedan desamma hvarken skulle kunna genomföras eller tillämpas på någon mensklig ordning, icke heller kring sig samla ett tillräckligt antal anhängare för att åvägabringa den afsedda omstörtningen, hvilken i hvarje fall dessutom saknade all betydelse om hon icke egde något program för en framtida samhällsform.

Sålunda blifva flertalet nihilister dels kommunister, dels socialister, dels helt enkelt oppositionsmän med revolutionära syften och hänsynslösa medel, dels slutligen liberala, hvilka endast önska ett konstitutionelt samhällsskick, men i saknad af utsigt att nå det på laglig väg, ansluta sig till nihilismen för att i och för samhällsreformens genomförande begagna sig af lärans terrorism och frihet ifrån betänkligheter med afseende på medlen, äfvensom nihilisternas trotsande djerfhet, sjelfuppoffring vid utförandet samt hjelpkällor.

Emellertid måste erinras, att af dem hvilka inom det nihilistiska partiet framställa sig såsom liberala med formulerade samhällsprogram och lagförslag, blott en ringa del hafva i sinnet att stanna vid det mål de i närmaste hand uppställa. Medvetna af omöjligheten att på en gång genomdrifva nihilistprogrammet, för öfrigt obestämdt, antaga de ett rimligare, egnadt att samla sympatier, för att vinna anhängare och utsigter till framgång, allt under den underförstådda afsigten att sedan detta närmaste mål blifvit vun-

net, göra detsamma till utgångspunkt för fortsättning emot ett nytt, mer omstörtande, och så vidare ända till anarkien. Derest innehållet uti nihilisternas manifest till kejsaren af den 14 Maj 1881, i hvilket icke blott erkännas lag och rätt, sedlighet och religion, familj och samhälle, men såsom uppgift framställes en sakernas ordning inom staten, hvilken skulle kunna tjena hvarje civiliserad nation till förebild, blott en gång komme till stånd, skulle manifestets författare, hvilka ej i en enda rad af detsamma uttalat en nihilistisk princip, men blott sådana satser som af den äkta nihilismen bekämpas, genast utfärda ett nytt, mindre enligt med lagbunden ordning och aktning för de menskliga och medborgerliga rättigheterna, förmodligen efter socialistiskt eller kommunistiskt mönster, efter dettas eventuella genomförande åter ett nytt, närmare nihilismen, och så vidare under ständig aflösning af ett rättsvänligare med ett rättsvidrigare, tills de en dag skulle, i fall deras planer kunde förverkligas, hoppas vara i stånd att framkomma med det som innehölle laglösheten.

Vid nihilismens bedömande bör för den skull skiljas, icke blott emellan den tillfälliga eller politiska nihilismen, som uppträder med bestämda fordringar, i allmänhet föga förenliga med de nihilistiska lärosatserna, och den väsendtliga eller sociala, hvilken representerar dessa, men äfven, inom hvartdera slaget, i synnerhet inom det förra, emellan sagdt och tänkt, offentligen bekändt och i sinnet närdt. Den massa af personer hvilka i öfrigt tillhöra partiet, på grund af tillfälligt missnöje, en misslyckad bana eller fantastiska, ej klart utredda föreställningar, skulle snart öfvergifva detsamma såsnart fråga blefve om en allvarlig tillämpning af grundsatserna. Efter dessa nihilister till blotta namnet kan läran icke bedömas. Hos ett folk der tanklösheten och planlösheten äro kännetecknande karaktärsdrag bland mängden, är ett system i allmänhet svårt att uppfatta och beteckna; och nihilismen i Ryssland, det enda land der läran torde kunna sägas existera såsom propaganda, har hitintills ej varit i stånd att uppvisa något sammanhängande systematiskt helt af ordnade grundsatser, hvaraf skulle kunna härledas ett antagligt begrepp om huru stor och huru beskaffad den rättsförnekelse vore som deri innehölles. Endast så mycket kan sägas, att nihilismens benämning ursprungligen meddelats en åsigt, som enligt lärans rena anhängare och hennes definiering af de tongifvande skriftställare hvilka gjort till sin uppgift att beskrifva henne, innebär en verklig allförnekelse, en förnekelse af alla grundsatser, all naturlig och samhällig ordning samt alla fri- och rättigheter, kortteligen alla absoluta, relativa och individuella begrepp, principer för lifvet hos menniskan och i naturen, på samma gång den fullständigaste och mest upprörande af alla förnekelser af de naturliga rättsbegreppen, men ock på grund deraf den minst verkställbara. Naturvidrig i botten, stridande mot menniskans fallenheter och tendenser, kan en sådan lära endast agitera, men ingenting dana.

II

Giltigheten af de särskilda själsförmögenheters betydelse, af hvilkas samstämmiga samverkan det naturliga rättsbegreppet beror

I det föregående har blifvit visadt att en naturlig rättsreglering fordrar erkännandet af trenne grunder:

ett *absolut* väsende, innehållande rättens och sanningens eviga begrepp, rena samt i och för sig giltiga, för att tjena såsom fasta och orubbliga rättesnören, höjda öfver såväl den relativa mångfaldens vexlingar som individens enskilda synpunkter;

en *relativ* natur, (relativ i förhållande till det väsendtliga, universell i förhållande till individen), på hvars mångfaldiga förhållanden de rena rättsbegreppen skola tillämpas och hvarefter de skola lämpas, med tillbörlig hänsyn till naturförhållandenas relativitet, men likväl i den universella omfattning som betingas af naturens allmänlighet; samt

en *individuell* sjelfständighet, sjelfbestämmande och fri, för att kunna åvägabringa denna tillämpning af eget val och med deraf följande ansvar, utan att hvarken absorberas af ingifvelserna från väsendet eller betvingas af den universella kausalitetslagen och intrycken ifrån naturföremålen.

Det har blifvit visadt huruledes förnekelsen af någondera utaf dessa trenne grunder, — alla lika nödvändiga och endast genom sin ömsesidiga anslutning till hvarandra tjenliga för regleringens *grundläggning* genom begreppen, *tillämpning* på verlden och *utöfning* af individen, — alstrar en naturvidrig rättsföreställning.

Förnekas nämligen det absoluta, så förnekas det *rätta*, naturrättens absoluta element, hans princip. Förnekas det relativa, så förnekas *naturen*, naturrättens relativa element, hans fält. Förnekas det individuella, så förnekas *rättsförmågan*, naturrättens individuella element, hans verktyg och driffjeder. I första fallet ingen regel; i det andra ingen reglering; i det tredje ingen reglerare. Antingen saknas rättsgrunden, eller rättssferen, eller rättsinnehafvaren. I intetdera fallet blir regleringen fullständig och rigtig, men antingen ofullständig eller vrängd. Ty endast genom dyrkan af ett *väsende*, i hvars afbild menniskan ser sitt gudomliga ursprung och hemtar bestående grundsatser, gifves en säker ledning för lifvet. Endast genom sin ställning till den yttre *verlden*, i hvilken menniskan finner samhällsbehof och rättsskydd, föres hon till en regelbunden ordning i umgänget. Endast genom känslan af sin *personlighet* blir hon sjelfverksam och rättsbehörig.

Förnekas slutligen allt, väsende, natur och frihet, absolut, relativt och individuelt, så aflägsnas möjligheten af ett rättsligt lif, och menniskan nedbringas i rättsligt afseende till djurets ståndpunkt.

Det gifves ingen form för en rättsförnekelse, som icke kan hänföras till någondera af dessa trenne förnekelser af grunderna, ehuruväl visserligen mången rättsförnekelse kan hänföras till flera af dem eller till alla på en gång. Men äfven i detta senare fall skulle vid en närmare granskning af utgångspunkten befinnas att denne alltid ytterst ligger företrädesvis i någonderas af de särskilda grunderna förnekelse eller missuppfattning.

Genom alla tänkbara former af rättsförnekelse bringas emellertid rätten i ett missförhållande till *naturen*, i dennas egenskap af rättskälla, vare sig förnekelsen drabbar naturen *i allmänhet* eller *delvis*.

I *förra* fallet kan *antingen* naturens sjelfständighet eller ansenlighet förringas, genom sinneverldens nedsättning till en blott yttring af det absoluta eller form för det individuella, utan oberoende förefintlighet; *eller ock* hennes betydelse förvridas derigenom att endera af hennes beståndsdelar, vare sig ande eller materie, tillbakasättes eller ock ett ensidigt öfvervälde åt honom inrymmes.

I *senare* fallet kan naturen, såsom rättsgrund, angripas i någon af sina följande delar, nämligen:

(såvida det relativa förnekas):

i sjelfva *naturgrundlaget*, bestående af de i naturen grundade *behofven* (naturrättens *subjekter)*; eller

(såvida det absoluta förnekas):

i *rättigheterna*, medlen för behofvens tillgodoseende, med nödvändighet ur dem härflytande och afseende deras tillfredsställande, (naturrättens *objekter);* eller slutligen

(såvida det individuella förnekas):

i *rättsförmågan*, utgörande förmedlingen emellan behof och rättigheter, i det att hon alstrar *rättsvalet* eller den *handling* hvilken, efter att genom individens känsla hafva uppfattat behofvet och genom varseblifningen i den relativa sinneverlden upptäckt medlet, genom förnuftets förnimmelse af de absoluta grunderna ställer rättigheten och behofvet med hvarandra i beröring, (naturrättens *effektivitet).**

Allt efter som något af dessa momenter hos naturen i närmaste hand drabbats af ett förbiseende, till följe deraf att någon af de ofvan nämda trenne grunderna för all reglering träffats af en förnekelse, hafva olika systemer uppstått, hvilka i yttersta hand, på sätt förut blifvit anfördt, förneka antingen väsendet i naturen, eller dennas mångfald, eller hennes varelsers sjelfständighet.

Skulle man nu gå tillbaka för att söka efter första anledningen till den ensidighet i menniskotanken, som gifvit rum för den ena eller andra af dessa förnekelser, hvilka alla kunna ytterst hänföras till en förnekelse af den absoluta, relativa eller individuella principen (väsendets, den yttre verldens eller den sjelfständiga varelsens), så måste denna anledning befinnas ligga i ett ensidigt användande i ena eller andra rigtningen af de intellektuella förmögenheterna, de absoluta, de relativa eller de individuella, genom hvilka menniskan bringas i förhållande till och inträder i

* Jfr sidd. 66—67.

förbindelse med nämda principer.* Genom sina absoluta själsförmögenheter står hon i förbindelse med väsendet; genom de relativa träder hon i beröring med den yttre verlden, och genom de individuella bör hon kunna känna sin egen sjelfständighet och sina egna behof. Brister eller missbrukas någotdera af dessa trenne slag af förmögenheter, försummas det eller framhålles det öfver höfvan, så brister ock eller öfverdrifves erforderlig hänsyn till dess beträffande föremål, och menniskan missförstår då sin ställning till detta. Hos ledes på ett motsvarande sätt till förnekelse, antingen af väsendet, verlden, eller sig sjelf, emedan odlingen af de förmögenheter som angå dem blifvit eftersatta eller de öfriga öfverskattade, hvarigenom äfven tankegången blifvit på ett deremot svarande sätt ensidig.

Också skall en uppmärksam betraktelse af alla de misstag i deras helhet, hvilka gifvit lif åt naturrättens förnekelser, ganska rigtigt inom deras fortgående följd kunna framvisa ett utmärkande drag, ett för dem alla gemensamt kännetecken, hvilket liksom en röd tråd genomgår dem, ifrån det ena ledt till det andra, samt förlänat dem en viss solidaritet, å ena sidan egnad att åt hvart och ett bland dem skänka delaktighet af den insigt om andra slags misstag, hvartill de öfriga genom sina exempel kunnat gifva medelbar anledning, å den andra att bereda samtligas fall såsnart någotderas ohållbarhet blifvit ådagalagd. Detta gemensamma kännetecken består i en ensidig hänsyn till eller tillämpning af någon särskild af menniskans själsförmögenheter* på kunskapsföremålen och regleringens grunder, på de öfriga förmögenheternas bekostnad, hvarigenom en motsvarande förfalskning uppstått uti rättsföreställningen. Denna har då saknat antingen sin *grund* i den *absoluta* principen, derest de relativa eller individuella förmögenheterna alltför mycket blifvit framhållna; eller sin *naturenlighet* i den *relativa* principen, derest de absoluta eller individuella blifvit framhållna; eller sin *sjelfständighet* i den *individuella* principen, derest de absoluta eller relativa blifvit framhållna.

För att vara naturlig måste rättsföreställningen stödas af ett tankearbete, lika *samstämmigt* som naturens egen regelbundenhet, hvaraf regleringen i rättslifvet bör vara ett uttryck; och förmögenheterna måste alltså bringas i en *samverkan*, som motsvarar deras uppgifter, afsedda i skapelseordningen.

Genom hvarje ensidighet vid själsförmögenheternas tillämpning på tankeföremålen i verlden lemnas en öfvervigt åt någotdera af de motsatta elementer i naturen, på de öfrigas bekostnad, vare sig de absoluta, de relativa, eller de individuella bestämningsgrunderna, hvilka tillsammans i skapelseordningen reglera lifsyttringarnes inbördes förhållanden och endast i sin afpassade samverkan bilda en regel som är naturlig. Genom ensidigt inrymmande af en öfvervigt åt någondera af de förmögenheter hos menniskan, hvilka endast i förening och ömsesidig samverkan kunna leda henne till en sann insigt af nämda lifsyttringars reglering, uppkommer en motsvarande ensidighet i hennes rättsföre-

* Jfr sidd. 65—66.

ställningar, i det att dessa utesluta de grunders medtagande i beräkningen, hvilka ej ensidigt blifvit framhållna.*

Det tankearbete som ensidigt tillämpar de själsförmögenheter, samvetets och förnuftets, med hvilka det *absoluta* förnimmes, måste helt naturligt förbise sådant som varseblifves af de relativa, genom förståndets och känslans iakttagelser, eller af de individuella, genom begärets och driftens böjelser; och deraf framgå då mysticismens, rationalismens och idealismens förnekelser af det relativas och individuellas giltighet, naturens universella mångfald och den fria böjelsens val, hvarur uppkomma motsvarande irrläror, de samhällsfiendtliga och frihetsfiendtliga, pessimismen, panteismen och fatalismen.*

Tillämpas åter ensidigt de *relativa* förmögenheterna, förståndets, såsom fallet är med de läror hvilka uteslutande följa iakttagelserna i naturen, empirismen, realismen, naturalismen och positivismen med flera, så åsidosättas samvete och förnuft å ena sidan, böjelserna å den andra, och å ena hållet uppstår då skepticismen som förnekar de absoluta grunderna, å den andra fatalismen som förnekar den individuella friheten.*

Tillämpas slutligen ensidigt de *individuella* förmögenheterna, böjelserna, så ledes menniskan genom materialism och sensualism till såväl tvifvel på det i sig varande, som förnekelse af regelns allmängiltighet i hela naturen, till skepticism och egoism.*

Korteligen, hvardera af de trenne grunders förnekelse, den absoluta, den relativa och den individuella, hvarur alla rättsförnekelser uppstått, härrör sjelf ifrån ensidig tillämpning af de själsförmögenheter som röra någon af de båda öfriga, så att af de absoluta förmögenheternas otillbörliga företräde följa de relativa och de individuella principernas förnekelser, af de relativa förmögenheternas företräde de absoluta och de individuella principernas förnekelser, af de individuellas företräde de absoluta och de relativa principernas förnekelser.

Häraf följer att rättsförnekelserna bero af ensidiga tankemetoder**, grundade på de förbiseenden af en afpassad samstämmighet vid själsförmögenheternas samverkan, som måste uppstå genom en ensidig användning af vissa bland dem eller deras åsidosättande. Också skall man, vid ett bortseende från hvad följdvidriga sammanställningar af dels naturrättens, dels andra grundsatsers förnekande i samma afseende möjligen kunnat vålla, under genomgåendet af de olika systemer hvilka eljest på ett mera metodiskt sätt och med större systematisk grundlighet stält sig i strid med naturrätten, finna att dessa systemer städse hvila på en rubbning i det afpassade förhållandet emellan de universella grunderna, men i synnerhet emellan den absoluta och den relativa, emellan väsendtligt och naturligt, äfvensom att en sådan rubbning åstadkommits genom ett disharmoniskt förhållande mellan själsförmögenheterna under tankearbetet. Det är ock ögonskenligt, att en sådan rubbning måste leda till intagande af en fiendt-

* Jfr sid. 66.

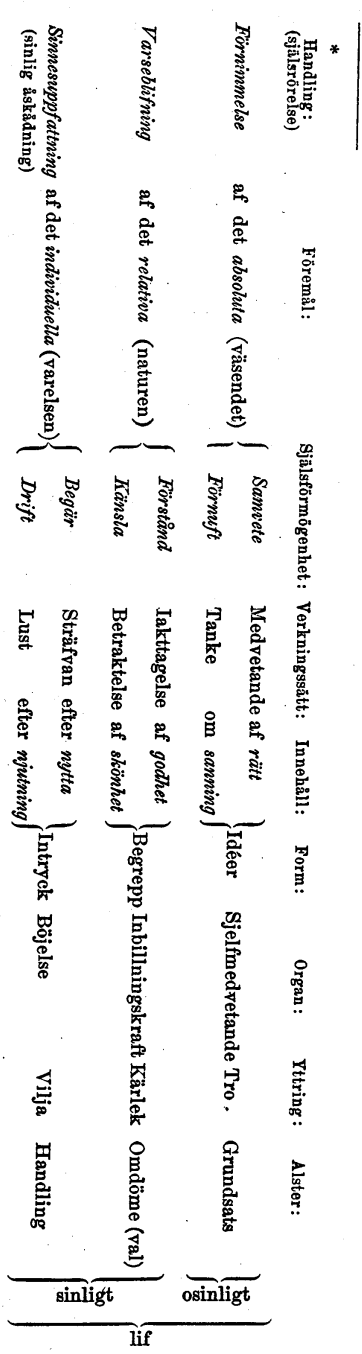
** „ „ 67.

lig ställning gentemot det naturliga rättsbegreppet, grundadt på den naturliga ordningen, eftersom denna hel och hållen just består i ett jemnt förhållande mellan de motsatser hvilka utgöra den universella naturens väsende. Häri ligger å ena sidan förklaringen till de rättsfiendtliga systemernas misstag och motsägelser, å den andra till deras undergång. Öfverdrifterna och ojemnheterna utplåna sig sjelfva vid en intellektuell återverkan, framkallad af de orimligheter som alltid under tiden gifvit sig till känna i följd af snedheterna i ett ensidigt system, grundadt på en ensidig tankemetod.

Alla dessa missrigtningar, åt hvilka första tillstötelsen gifvits genom ensidig odling af någon själsförmögenhet, och hvilka bestå i den ena motsatta principens inkräktning på den andras område, den absolutas på den relativas eller individuellas eller tvärtom, eller ock, inom endera af dem, det väsendtligas på det naturligas område eller tvärtom, leda samtliga till enahanda resultat: ett misskännande af de menskliga rättsförhållandenas naturenlighet. Och allt efter som en absolut, en relativ eller en individuell själsförmögenhets företräde eller tillbakasättande egt rum, skall detta misskännande yttra sig antingen i rättsmedvetandets, mensklighetskänslans eller viljefrihetens underskattande eller förnekande, rättsgrundernas, rättigheternas eller rättsförmågans lamläggning.

Det är således genom studiet af de menskliga själsförmögenheternas ställning sinsemellan till hvarandra, deras inbördes vigt vid en jemförelse dem emellan, deras betydelse för hvarandra samt vilkoren för deras regelbundna, samstämmiga och naturliga samverkan, som de yttersta grunder skola framstå, hvilka utgöra den nödvändiga förutsättningen för en naturlig föreställning om tingens principer och deras tillämpning på all reglering i förhållandena inom naturen. Dervid skola då ock anledningarne upptäckas till uppkomsten af de olika tankemetoder, hvilka genom otillbörlig eller otillräcklig hänsyn till vissa särskilda af samma själsförmögenheter gått miste om insigten af en så beskaffad naturlig föreställning om principerna, och derigenom gifvit upphof åt de särskilda läror, hvilka i sig innehållit den ena eller den andra formen af rättsförnekelse. Dessa förnekelser, ofvan behandlade med afseende på sina föremål, skola här nedan skärskådas i den ordning de utgått ur de motsvarande själsförmögenheter hvilkas ensidiga odling de uttrycka, samt i den följd de böra intaga efter förmögenheternas ställning i själen.

Betraktelsen af själsförmögenheternas giltighet och samverkan, äfvensom af rättsförnekelsernas uppkomst ur ett förbiseende af denna giltighet och samverkan, sker genom en granskning af 1. själsförmögenheternas beskaffenhet, inbördes ställning och ordning samt deras samverkan, 2. de metoder hvilka, genom att bryta denna ordning och underkänna denna samverkan, innehålla de rättsförnekelser som följa af en otillbörlig eller otillräcklig hänsyn till vissa själsförmögenheter.



1. Själsförmögenheternas ordning och samverkan

A. Själsförmögenheternas ordning

Genom menniskans opersonliga och osinliga förmögenheter, *samvetet* och *förnuftet*, står hon i förbindelse med det *absoluta* väsendet, i hvilket hon *förnimmer idéerna* om *rätt* och *sanning*, som utgöra hennes *medvetande* af och *tankar* om varat. Hon väckes derigenom till sjelfmedvetande, hvilket yttrar sig genom *tro* och gifver henne *grunderna* för kunskapen och lefnaden.

Genom menniskans personligt sinliga förmögenheter, *förståndet* och *känslan*, står hon i förbindelse med det *relativa*, naturen, i hvilken hon *varseblifver begreppen* om *godhet* och *skönhet*, som bilda hennes *iakttagelser* och *betraktelser* af sinneverlden. Hon tillgodogör sig dem genom inbillningskraften, hvilken yttrar sig i hennes *kärlek*, och denne bestämmer hennes *val*.

Genom menniskans individuelt sinliga förmögenheter, *begäret* och *driften*, står hon i förbindelse med sin *individuella* varelse, sig sjelf, och *uppfattar* genom sinnena *intryck* om *nytta* och *njutning*, hvilka äro föremål för hennes *sträfvan* och *lust* samt bilda hennes böjelser. Genom dem drifves hennes *vilja* till *handling*.*

Vid aktgifvandet på ordningen emellan själsförmögenheterna bör utgången ske från de absoluta, såväl under deras granskning som i tanken. Ifrån dem arbetar sig själsverksamheten ned i den relativa mångfalden och de individuella bestämningarne; och de bilda likaledes i och för sig utgångspunkten för kunskapen om de öfriga. All kunskap såväl som all verklighet börjar med för-

nimmelsen af det i sig varande, hvarifrån härledas iakttagelserna i naturen och de sinliga åskådningarne. Från det väsendtliga härrör det tillfälliga, från det absoluta det relativa. Först efter det förras angifvande genom de högsta förmögenheterna, samvetet och förnuftet, sättas förstånd och böjelser i stånd att rätt uppfatta tingen i deras förhållande till begreppen som de representera.

a. Bland de *absoluta* själsförmögenheterna, *förnimmelsens*, *samvetet* och *förnuftet*, är *samvetet* den första och den främsta. Det gifver sig först till känna, emedan det ställer själen omedelbarast i förbindelse med väsendet; och det utgör af samma skäl den säkraste och den högsta kunskapskällan, alldenstund det väsendtliga genom samvetet meddelas i sin ursprungligaste och minst vanstälda gestalt. Samvetets ingifvelser komma genom *medvetandet* mer omedelbart ifrån det absoluta väsendet än förnuftets slutsatser genom tanken; de framkomma renast och minst uppblandade med individens egna, af felbara uppfattningssätt beroende tillsatser. De äro derföre både tidigare, ursprungligare och bättre bibehållna i sitt oförstälda skick, än förnuftssluten. Det *rätta* förnimmes säkrare af samvetet, än det sanna af förnuftet. Man behöfver, för att inse det, blott kasta en blick på de ständigt förekommande misstagen med afseende på hvad som skall anses för sanning, under det att äfven den enfaldigaste skiljer emellan rätt och orätt. De största snillen strida om sanningen, men den mest obildade bär inom sig rättens otvetydiga vittnesbörd.

Det är ock en nödvändighet, som låtit skapelsen så dana själsförmögenheterna. Det rätta är det vigtigaste. Man kan snarare lefva i mörker, än utan skydd. Samvetet innehåller dessutom i sig hela regleringen af menniskans lif. Det innefattar icke blott den rena rättsidén, men äfven grunden till omdömet, hvilket, ifrån idén genom förnuftet härledt, bestämmer hennes tillämpning på det enskilda fallet samt viljans dertill intagna ställning. Samvetet är således yttersta utgångspunkten för hela själsverksamheten, såväl den absoluta som den relativa och den individuella, i det att dess utslag ligger till grund för hvarje själsarbete. Som dervid en och samma själ inom sig bär dess dom och tillika är domare, samt inför både domstol och domare redovisas, så kan hon icke skilja sig ifrån dess lagskipning, hvilken i henne är ett med lagstiftningen.

Härutinnan torde ock förklaringen vara att söka dertill att intet allvarligt system kunnat undvara samvetet. Såsnart en utredning blifvit ytterst grundad uti någon af de öfriga själsförmögenheterna, har densamma antingen lemnats i ofulländadt slutligt skick, eller har yttersta tillflykten måst tagas till samvetet för att ändgiltigt lösa de gåtor som ingen annan själsförmögenhet, icke ens förnuftet, förmått lösa. De största rationalister såväl som de största empirister och de största materialister stanna inför samvetets domslut och emottaga det stillatigande, utan invändningar, efter att hafva erkänt att hvarken förnuftet eller förståndet förmår förklara allt, rönet och iakttagelsen än mindre finna allt, men att samvetet tydligt säger allt. Sedan kriticismen underkastat själs-

förmögenheterna en sträng granskning, förklarar han genom Kant och dennes skola dem oförmögna af viss kunskap om sanningen. Men Kant flyr till samvetet och finner i dess postulater då ändtligen ett skydd emot den själsanarki rationalismen eljest skulle blotta. Fichte kastar sig i samvetets armar efter att hafva erkänt det menskliga förnuftets armod. Med samvetet vederlägger Cartesius skepticismen, och ifrån dess omedelbara axiomer härleder han alla sina öfriga intellektuella principer. Realismen kommer genom Aristoteles och Leibnitz i sista hand dit tillbaka, empirismen likaså genom den engelska skolan, som förklarar det absolutas antagande oundgängligt men oåtkomligt annorlunda än genom samvetet. Ja, till och med materialismen och sensualismen nödgas genom Rousseau och Locke anlita samvetet, för att fylla luckorna, som eljest skulle lemnas öppna af de ofruktbara sinnesintrycken.

Måhända ligger ock häri förklaringen hvarföre mysticismen föregått rationalismen i den menskliga forskningens lif. Och sedan rationalismen slutligen på grund af sin vetenskaplighet får öfverhand, inbegriper han samvetet i förnuftets beteckning, emedan det dock icke kan undvaras. Det innehåller den gudomliga bilden och den gudomliga rösten i menniskan. Redan före dess vetenskapliga beteckning erkännes det såsom högst af allt.

Så långt tillbaka ett studium af själsförmögenheterna spåras, visar sig gärden af vördnad för den bland dem åt hvilken spiran tillerkännes och hvars bud äro de enda mot hvilka inga invändningar gälla.

I Indien gifver sig denna vördnad till känna i den vigt, högre än all annan, som Manus sedelära lägger på den inre, omedelbara begrundningen, själens öfverläggning med sig sjelf i det egna medvetandet. I Kina bringar Kongfutse samvetet sin hyllning, öfvergående hvarje annan. "Har du om morgonen hört den gudomliga "rösten, så kan du på aftonen dö."

I Grekland hinner rationalismen ej grundläggas utan att i förnuftet samvetet inrymmes såsom integrerande del, men i sjelfva verket beherskande. Sokrates öppnar samvetets himmel för den filosofiska forskningen. Enligt hans åsigt är det i samvetet som menniskan bär Gud i sitt sköte. Hon kan deri höra Hans röst, tydlig och klar, ensam herre öfver alla misstag. Genom dess bud uppenbaras den gudomliga viljan, förnuftet må deremot säga hvad det vill. Sokrates tror så på dess ofelbarhet, att han anser menniskan derigenom stå i omedelbar beröring med det eviga väsendet, som genom ingifvelsen ifrån den "gudomliga rösten" gifver henne meddelanden om hennes högsta uppgifter, hennes väl, hennes öde.

Den metod som tager samvetet till yttersta utgångspunkt, invigd åt filosofien af Cartesius, fullföljd af de moderna idealisterna, var redan erkänd och tillämpad af Sokrates och Plato.

"När själen tänker", säger Sokrates i en af Platos dialoger, "så underhåller hon sig endast med sig sjelf." "Hennes omdöme "är ett tal, hållet tyst inom och inför det egna medvetandet."

Enligt Plato ställer samvetet menniskan i direkt förbindelse med Gud och underhåller ett ideelt umgänge mellan själen och

hennes Skapare i kraft af den gudomliga frändskapen. För att finna det rätta och sanna behöfver hon endast "lyssna till rösten "som talar i hennes inre." "Själen griper utan mellanhand de "osinliga tingen, de i sig varande begreppen." "Hon höjer sig "på det omedelbara medvetandets väg till de första principerna, "hvarifrån sedan alla de öfriga härledas. Derifrån nedstiger hon "till de yttersta, ständigt stödande sig på de rena begreppen, i "hvilka all slutledning börjar, framgår och lyktar." Idealet behöfver sjelft intet bevis, ty vi lefva och andas deri. Det är luften som vår själ inhemtar, ljuset som lyser henne. Vi behöfva blott se och höra. Då själen betraktar väsendet i sig, så förstår och känner hon. Hon fattar deruti principen för rätt och sanning, hvarigenom hon blir skicklig att tillegna sig alla grunder för förhållandena till tingen. De gifvas henne af det Godas Idé, hvilken uppenbarar sig i de oförtydbara bud om rätt, sanning och godhet, som menniskan finner inskrifna på själens botten.

Aristoteles egnar trots sin realism sin hyllning åt samvetet såsom den yppersta själsförmögenheten, i det han betecknar den inre omedelbara åskådningen såsom det högsta af allt andligt lif, det som utgör menniskans egentliga. "Ingen kunskap bör ifrigare "sökas. Ty det gudomligaste är ock det mest eftersträfvansvärda, "och den kunskap som eger ett gudomligt föremål, är den gudom- "ligaste kunskapen." Då den menskliga tanken, under samvetets begrundning, tänker det gudomligaste och förträffligaste tänkbara, så utöfvar han den högsta af alla intellektuella förrättningar. Och Aristoteles uppställer på grund häraf handlingens inre medvetande såsom det tidigaste momentet bland dem som bilda hennes rättsliga värde.

Ingen rationalist har mera bygt på samvetet, än Cartesius. I likhet med de gamle gör han förnuft och samvete till ett, men i motsats till dem på det sätt att det blir samvetet som i sig innefattar förnuftet, icke tvärtom. Hela själen är, enligt Cartesius, i det omedelbara medvetandet af sig sjelf och allt hvad man deri finner, hvadan både förnuft och förstånd, inbillningskraft, känsla och vilja ingå i det omedelbara inre medvetandet. "Själ- "lens väsende är i samvetet. I det tänker varelsen såväl sitt "aktiva som sitt passiva lif, handling och lidelse. Hon lefver och "existerar i samvetet. Samvetet är källan till all visshet och all "kunskap om såväl sanning som tillvaro." Båda hvila nämligen ytterst på medvetandet af det egna sjelfvet, uttryckt genom satsen: *Cogito, ergo sum*, af Cartesius sjelf förklarad för omedelbar och utan bevisning, naturlig och ursprunglig princip, som genom samvetet meddelar sig utan att hvarken behöfva eller kunna erhålla något stöd af rationella syllogismer. Han är ett primitivt andligt sakförhållande, hvaraf man eger innerligt och oförtydbart medvetande, utan tillhjelp af någon annan allmännare grundsats hvartill han skulle kunna hänföras. Ögonskenlig i sig sjelf, erhålles han genom inre andlig åskådning. Derifrån härledes sedermera allt annat, såväl tankar som verkligheter, sanning och tillvaro. Allt hänger på det inre medvetandet af den handling hvarmed själen förbinder sig med väsendet och affirmerar sig sjelf.

Leibnitz förklarar samvetet allena i stånd att upptäcka de innersta rörelserna på själens botten, de ofelbaraste, de hvilka närmast motsvara den naturliga instinkten hos alla lefvande varelser. Genom de yttre brytningarne i det andliga lifvet leder det sig till de omärkliga förnimmelserna, hvilka sammanhålla varelsens identitet och bilda hennes individuella väsende, i det att derigenom hennes föregående och efterföljanden fästas vid hvarandra. Samvetet stannar ej vid fenomenet. Det inträngер i grunderna, substansen som höljer yttringarne i sin enhet och derur utvecklar dem genom den aktiva kraften. Vi skulle intet känna annorlunda än genom yttringarne, såvida vi icke egde samvetet. Det är till detta, menar Leibnitz, som man bör fly för att finna alltings ursprung. Det ensamt förklarar tingens innersta väsende, bortsedt ifrån tidens och rummets sinlighetsformer, under det att våra öfriga förmögenheter ingenting fatta utom dem.

Locke, som vid grundläggningen af den moderna sensualismen måste medgifva att sinnesintrycken dock icke förmå leda själen till principerna, erkänner begrundningen genom samvetet såsom källa till idéerna, "inre fenomener", hvarigenom anden varseblifver sig sjelf.

Sedan Kants kritik af förnuftet ledt honom till förnekelsen af dess kunskapsförmåga, öfverlemnar han åt samvetet att fastställa principerna för rätt och sanning, och ur dem härledes sedermera allt annat. Hvad förnuftet dömer och sluter, veta vi icke; under det att samvetet ålägger en hvar som dertill lyssnar, ovilkorliga bud om det rätta och goda, hvarpå intet tvifvel är möjligt. Förnuftet åtkommer icke tingens väsende, men genom samvetet meddelar sig väsendet sjelft i menniskans inre. Det är närvarande i hvarje hjerta, omöjligt att borträsonera, och hvad inför förnuftet förekom ovisst, säger oss samvetet med visshet. Det uppenbarar grunderna, såväl det absoluta väsendet som den relativa naturen och individens frihet, emedan vi inom oss klart känna att utan dessa grunder allt blefve orimligt. Det kan icke misstaga sig, under det att förnuftet far vilse. Visserligen kan det fela med afseende på frågan om teoriernas fastställelse. Men i den praktiska tillämpningen äro dess bud oförtydbara. Ingen bedrager sig med afseende på dess förhållande till grunderna såsnart ett omdöme skall fällas med hänsyn till ett verkligt fall. Hvad som stundom tages för bristande samvete, är blott bristande vilja att lyssna till dess röst. Men den som dertill lyssnar, behöfver ingen annan ledning. Handlar han blott efter sitt samvete, så kan han vara lugn, de öfriga själsförmögenheterna må dermed ena sig eller icke, de må vara skickliga eller icke att finna förklaringen. Samvetet fäller nämligen sin dom såsom ett väsende *öfver* menniskan. Hon känner med sig sjelf, att genom det talar i henne ett öfversinligt väsende, hvilket ofelbart och oemotståndligt dömer, under det att det är hon sjelf som dömer med förnuftet, alltså icke ofelbart. Inför samvetets domstol är hon part på samma gång som domare, inför förnuftets blott domare. Samvetets utslag är derföre objektivt, förnuftets blott subjektivt; och då det förra endast rör handlingens inre beskaf-

fenhet, är det oberoende af förhållandena och dermed förknippade förvillande synpunkter. Det är således menniskans öfversinliga väsende (menniskan-noumen), som talar genom samvetet, under det att förnuftet tillhör den fenomenella menniskan. Samvetet är menniskoidealets röst, den sanna menniskans, som förbinder varelsen med det absoluta väsendet. Hon kan derföre betrakta samvetsorden såsom gudomliga stadgar, omedelbara uttryck af den eviga viljan, inför hvilken hon skall stå till svars. Egde hon icke samvetet, så saknade hon en fast princip som framställde rättspligten såsom orubblig, absolut lag, stiftad af väsendet.

Fichte slutar med att följa Kant i spåren, hvad beträffar andan, om icke ordalagen. Af den subjektiva idealismen förd ifrån den ena abstraktionen till den andra, slutligen tätt in på panteismen, känner han ändtligen det ödsliga i en lära som upplöser sig i det obestämbara och oförenliga, i följd af en abstrakt rationalism som hvarken förmår förklara grunderna eller tillfredsställa sanningsbehofvet. Som detta emellertid icke låter sig bortvisas, flyr Fichte till samvetet, sedan han i *Die Bestimmung des Menschen* målat sin strid, dragen och sliten emellan den ofruktbara idealismen, som upplöser sig i negationer, och verkligheten, som samvetet tydligt framställer. Blott samvetet, säger han slutligen, är skickligt att ingifva förtroende till rättsbegreppet och till tron på alla verkligheter. Hvar och en bär genom det inom sig de eviga grunderna. Sanningen har sin rot i samvetet, falskheten består i allt som deremot strider. All verklighet gäller genom dess bekräftelse, under det att den spekulativa forskningen blott uppdagar vår okunnighet. "Jag ställer alla mina förmögenheter "till samvetets tjenst. På dess ord tror jag, äfvensom på allt som det "för sig fordrar och förutsätter." Hvad inför det spekulativa förnuftet förekom såsom blott sken, alster af den subjektiva föreställningen, det erkänner Fichte nu för verkligt emedan samvetet fastställer dess verklighet. Ty de lagar samvetet stiftar, hänvisa på en suverän lagstiftare, öfver menniskan, ett förnuft som lefver i sig sjelft, rent väsende. Samvetet är derföre i stånd att fastställa väsendets, naturens och frihetens verkligheter, inför idealisten eljest ogiltiga utom sina idéer. Det är alltså väsendet, ej varelsen sjelf, som genom samvetet talar i henne. "Javäl, Din röst ljuder i djupet af mitt "hjerta; och min genljuder i Din omätliga rymd. Den själ som "utan vidare öfverlåter sig åt Dig, är den som känner Dig bäst. "För henne läser Du i samvetet, som Du genomtränger i hvarje "fiber, allestädes närvarande och osvikligt vittne." Vissheten erhålles derföre genom öfverensstämmelsen emellan vårt ursprungliga väsende, talande genom samvetet, och vårt omdöme öfver handlingen. Häri innehålles ett ofelbart kännemärke, som aldrig slår fel. Och i likhet med Kant anser för den skull Fichte samvetet ofelbart, oförmöget af misstag, emedan det uttrycker vårt "rena jag" (enligt Kant vårt "öfversinliga väsende"). Osinligt samt oberoende af tidens och rummets sinlighetsformer, är det icke underkastadt rubbningarne och vanskligheten. Den som följer samvetet, är derföre säker och viss på sin sak.

Till och med af materialismen lemnas denna gärd åt samve-

tets öfverhöghet. "Samvete, samvete!" utropar Rousseau, "gudom-"liga instinkt, oförgängliga och himmelska stämma, säkre vägle-"dare, ofelbare domare, som gör menniskan lik sin gudomliga af-"bild, det är du som utgör förträffligheten i hennes väsende och "grundlägger hennes gerningars giltighet." Genom samvetet fastställes förhållandet emellan likar i enlighet med ett sedligt system, i det att dess bud gälla såsom orubbliga principer genom alla orter och tider, oberoende af alla vanor och synpunkter.

Slutligen ansluter sig till och med den högre positivismen till erkännandet af samvetets plats på själens höjd, äfvensom af dess skicklighet att allena ställa själen i förbindelse med det absoluta, för den positiva iakttagelsen oåtkomligt, — ett erkännande som ifrån denna sida är dubbelt dyrbart, i det att på en gång det väsendtligas oumbärlighet och samvetets absoluta giltighet fastställas. Spencer, enig med sitt system deri att iakttagelsen och rönet ej nå tingens grunder, kan deremot ej gilla att dessa derföre uteslutas ur all räkning. Just derföre är iakttagelsen icke allt, säger han. Det absoluta, om ock ovetbart, gäller vetbarheten förutan, emedan utan dess erkännande intet skulle kunna förklaras, och vi måste derföre öfverskrida vetbarhetens gränser och antaga det väsendtliga derbortom. Det gifver sig till känna i vårt samvete, nödvändigt och oundvikligt, och detta är nog för dess fastställelse såsom yttersta grund för allt, hvarpå allt annat hvilar. Och Spencer erinrar om det origtiga i förblandningen emellan det ovetbaras ådagaläggelse och erkännandet af dess verklighet. Att det väsendtliga ej kan iklädas våra sinliga begrepp, berättigar oss icke att förneka dess giltighet, säger han. I vårt samvete gäller det dock, och i dettas inre hålla vi ett altare upprest äfven för det som vårt förstånd icke förmår begripa eller förklara.

Sålunda hafva alla systemers främsta företrädare, från de högstas till de lägstas, oafsedt huruvida deras egna metoder utgått ifrån andra själsförmögenheter, det oaktadt erkänt att samvetet är den högsta, emedan det binder oss omedelbart vid det osinligas verld och tillhviskar oss sanningen om det vigtigaste, hvad som eljest förblefve otillgängligt för mensklig tanke.

Så länge emellertid *förnuftet* icke ingriper, stannar den af samvetet ingifna idén i sin omedelbara ursprunglighet, utan förklaring, ännu icke identifierad med menniskans personliga förnimmelse. Det omedelbara inre medvetandet bevisar ännu intet, det blott affirmerar. Menniskan ligger dervid under, ty hennes öfversinliga varelse *emottager* blott genom samvetet, först genom förnuftet verkar hon sjelf. Ifrån att vara passiv öfvergår den förnuftiga varelsen till aktiv och blir sig sjelf. Hon tillegnar sin person den emottagna ingifvelsen genom att underkasta henne förnuftets pröfning (så långt hon förmår), och först derigenom iklädes densamma formen af en *tanke*, hennes eget alster och tillhörighet. Är samvetet den högsta förmögenheten i allmänhet, så är förnuftet den högsta *aktiva* förmögenheten. Förnimmelsen grundlägges väl af samvetet, men hon åvägabringas först genom för-

nuftet. Det är detta som förnimmer hvad medvetandet uppenbarar. Ehuruväl i andra hand blir förnuftet sålunda dock den egentliga förnimmande förmögenheten, hvarföre det ock erhållit sitt namn efter förnimmandet. För själsverksamheten i hennes helhet blir det alltid kärnan, en själ i själen, ty genom förnuftet utredas grunderna, och de rena idéerna omdanas af detsamma till begrepp om det *sanna*, tillämpliga på naturen. Det utgör bandet emellan väsende och natur. Å ena sidan kan idén icke fattas i medvetandet utan att genom förnuftet ställas emot ett fenomen i verlden, å den andra blir detta senare principlöst intill dess förnuftet ledt det tillbaka till sin idé. Genom förnuftet blir menniskan sålunda hvad hon är, i sin egenskap af skapelsens krona, ett osinligt-sinligt väsende, i det att förnuftets förnimmelser binda hennes sinliga varelse vid hennes osinliga genom att förmedla idé och yttring.

Denna förmedling kan förnuftet emellertid endast åstadkomma genom den sjelfständiga tankeforskningen. Under det att samvetet passivt emottager intrycken som meddelas detsamma, äro förnuftets tankar frukter af dess eget arbete. Men härigenom häfdar ock förnuftet sin plats såsom den högsta förmögenheten näst samvetet. Ty det är sjelft osinligt och arbetar dessutom i rigtning uppåt, ifrån sinligt till osinligt, i det att det bringar sinligheten till ett uttryck af väsendet. Det konstituerar derigenom den högsta varelsen, den som utom sin sinlighet äfven är osinlig, till åtskilnad ifrån de lägre varelserna, hvarföre ock menniskan betecknas med benämningen "förnuftig varelse". En sådan varelses kännetecken består nämligen just uti den intelligenta själsverksamhetsförmågan, som är skicklig att bringa yttringen i förhållande till sin idé, hvarigenom den tänkande själen tager sig sjelf i besittning och blir en personlighet. Hon blir ett sjelfständigt jag genom att sätta sitt väsende i motsats till sin yttre organism och naturföremålen, äfvensom inom hela naturen det väsendtliga i motsats till dess yttring. Endast derigenom uppkommer ett förhållande mellan subjekt och objekt, nödvändig förutsättning för ett sjelfmedvetet lif. Endast ett sådant lif kan sägas vara till för sig sjelft, under det att lifvet hos den varelse inför hvilken ingen skilnad finnes emellan subjekt och objekt, emedan naturfenomenet skådas ensamt och idélöst, företer en tillvaro utan känsla af sig sjelf. Sjelfvet är der ett naturföremål såsom hvarje annat, emedan ingen idé förnimmes, hvartill det skulle kunna hänföras och derigenom blifva något i sig varande. Detta är orsaken hvarföre menniskan, på den ståndpunkt i den späda åldern då hon ännu icke eger förnuftiga tankar, icke betecknar sig sjelf med ordet *jag*, utan nämner sitt namn på samma sätt som en annans. Hon har ännu icke fattat sig såsom subjekt, och hon betraktar sig derföre såsom ett yttre naturföremål. Men, född till en förnuftig bestämmelse, blir hennes första strafvan att höja sig öfver denna ståndpunkt och blifva sjelfbestämmande, hvilket då sker derigenom att hon lärer sig bringa såväl sig sjelf som allt annat till öfverensstämmelse med en idé. Såsnart hon dertill blir i stånd, uppstå de förnuftiga tankarne, bestående i det själsarbete hvari-

genom hon ställer sin väsendtliga varelse i motsats till sin naturliga och derigenom fattar sig såsom ett subjektivt jag i förhållande till naturen, samt i följe deraf också allt annat väsendtligt i ett visst förhållande till allt annat naturligt och tvärtom. Hela tankelifvet, hvarigenom menniskan är en förnuftig varelse, består i denna vexelverkan emellan osinligt och sinligt, väsende och natur, ideelt och reelt, dervid intrycken ifrån den yttre verlden fordra sina förklaringar i motsvarande väsendtligheter, bestående typer till hvilka de ledas tillbaka och i hvilka de erhålla sin begreppsredning. Tanken kan dervid hvarken undvara det ena eller det andra. Sinnena äro för tänkandet lika oumbärliga som förnuftet, naturen lika oundgänglig som väsendet; ty själslifvet består i deras utbyte och betraktelse i ett enda sammanhang. Men under denna betraktelse nödgas förnuftet alltid gå tillbaka till principen, sanningen som innehålles i idealet, och häri ligger dess högsta uppgift, den som gör den varelse ädel hvilken är förnuftig. Hon kan icke utan att förneka sin förnuftiga natur underlåta att gå tillbaka till en verklighet som är högre och ligger bakom den yttre företeelsens, emedan i förnuftets karaktär ligger en sträfvan till typen, urbilden, grunden för allt som fattas genom den yttre varseblifningen. På förnuftets botten dväljes alltid idén om den i sig varande verkligheten, hvaraf företeelsen blott är ett uttryck; och förnuftet lefver endast genom att rastlöst bringa alla företeelser och uttryck som af förståndet tillföras tanken, till en tillfredsställande utredning genom deras förbindning med idéerna. Det är denna verksamhet hos förnuftet, som skiljer det ifrån samvetet; och om det senare är renare och ofelbarare emedan det är mer omedelbart, så blir deremot förnuftet i själsverksamheten af en mera bestämmande betydelse, emedan sjelfva det andliga lifvet utgöres af dess arbete. Idén, som *finnes* i samvetet, *lefver* först genom förnuftet. Och om visserligen lifvet hos en relativ varelse måste blifva ofullkomligare än den rena tillvaron, det aktiva momentet bristfälligare än det passiva, eftersom det senare uttrycker väsendet rent, det förra endast efter en behandling af en mensklig själsförmögenhet, så är emellertid för menniskosjälen det ofullkomligare momentet härvidlag det som upptager största anparten i hennes varelse, emedan hon deri ser sitt eget verk.

Häraf förklaras menniskans djupa behof af tänkeri, desto oafvisligare ju högre odling hon hunnit, ju ädlare hon är. I samma mån hon känner sitt värde såsom sjelfständig personlighet, erfar hon ock behofvet att göra detta värde gällande, att låta sin personlighet verka, och personligheten verkar just i det lif som uttrycker idéer. Ju högre själen lyftes, desto mera tänkande blir hon, och tänkandet såsom sådant är liktydigt med en redning af begreppen, det vill säga alltings hänförelse till grunderna. Det är derföre som den sanna rationalismen med skäl kan framhålla filosoferingens nödvändighet; ty genom det spekulativa förnuftet inträngер själen i tingens grunder, och äfven om hon i saknad af andra bestämningar än sinliga, aldrig blir i stånd att förklara dem utan samvetets tillhjelp, så är hon å andra sidan icke heller i stånd att intaga en sjelfständig ställning till naturen utan en för-

nuftig förklaring af dennas grunder, så långt förnuftet når. Med skäl erinrar rationalisten emot positivisten, som föraktar spekulationen emedan hon icke är ofelbar, att hon icke desto mindre är nödvändig för den förnuftiga varelsen, helt enkelt emedan denna derförutan skulle förneka sin natur. Naturen fordrar grunder för allt, emedan naturens egen relativitet förutsätter ett absolut hvartill hon är relativ, ett väsende i sig, som naturen uttrycker. Derföre måste menniskan filosofera, tänka, begrunda. Aristoteles påminner redan om nödvändigheten deraf. "*Skall* man filosofera, så "bör man filosofera", säger han." "Och skall man *icke* filosofera, "så bör man ändå filosofera. Man bör i hvilket fall som helst filo-"sofera." Ty om man icke det gjorde, huru skulle man veta att man ej det borde? Först genom tanken förnimmes att någonting finnes öfver tanken. Och likaledes kunde Kant emot Hume med skäl erinra, att om visserligen spekulationen icke anses leda till ren sanning, så är det dock endast genom henne sjelf som hennes otillräcklighet i detta afseende skulle kunna ådagaläggas. Hon är dock intet annat än en själens handling, hvarigenom tankens form gifves åt de ingifvelser om tingens principer, hvilka genom samvetet ålägga sig sjelfva, antingen man vill eller icke. Ingifvelserna äro ofrivilliga, nödvändiga; utan dem gifves intet själslif. Och såsnart de tillegnas, så uppstå tankarne redan derigenom att de tillegnas. Tanken är blott ingifvelsen i rörelse, förnuftet är ett handlande samvete.

Också uppträda i rationalismens gryning förnuft och samvete, till följd af detta sitt innerliga sammanhang, under en enda benämning och i ett och samma begrepp under förnuftets beteckning, om ock deri kunna skönjas tvenne delar, hvaraf den ene är passiv och omedelbart uttrycker den gudomliga närvaron, den andre aktiv, uttryck af tankekraften. Såväl Plato som Aristoteles skilja mellan dessa båda säten för olika idégrupper i själens absoluta förmögenheter. Hvad Plato kallar *εἶδος* är samvetets idé, omedelbart ingifven af den gudomliga intelligensen, nedstigen i den menskliga, för den skull ren och ofelbar. Hvad han kallar *ἰδέα* är förnuftets idé, den af naturvarelsen tillegnade och förmenskligade gudomstanken, aktiv men underlägsen. Och Aristoteles urskiljer i menniskans förnuft en särskild del, som under namn af teoretiskt intellekt motsvarar samvetet. Den bildar en integrerande del af ett allmännare förnuft, en afsöndring af det gudomliga, det förnuftiga element som öfverlefver individen. Aristoteles söker alla möjliga öfversinliga beteckningar för att visa det detta moment i förnuftet är någonting för sig, höjdt öfver all fattning, "någonting "i menniskan, som dock ej utgör del af henne sjelf, ... någonting "som icke tillhör henne men är henne lånadt", och så vidare. Dess tankar äro omedelbara, emedan de äro det eviga väsendets egna.

Denna antika förbindning af förnuft och samvete till en enda dubbel själsförmögenhet var i de rationella traditionerna så djupt inrotad, att först Cartesius kan anses hafva jemte den moderna rationalismen grundlagt ett särskildt samvetsbegrepp med de förklaringar som åtfölja hans *cogito*. Men äfven han bibehåller förbindelsen då han inordnar förnuftet i samvetet. Och ännu hos

Kant återfinnes förbindningen, hvilken nu återgår närmare sin ursprungliga form af samvetets inordnande i förnuftet; ty hans praktiska förnuft, som meddelar det obevisliga och ovetbara samt ålägger kategoriska bud, är i sjelfva verket ingenting annat än samvetet, hvars benämning han för öfrigt sjelf emellanåt deråt förlänar.

I orienten göres ej ens någon delning emellan förnuft och samvete. De äro ett, båda en gudagnista, ett sken af det himmelska ljuset. Förnuftet blir den högsta själsförmögenheten, genom att i sig innefatta samvetet. Redan af Zoroaster sättes *sanningen*, förnuftets innehåll, högst af allt. Hon betecknas såsom själen i det rena väsendet. Och Kongfutse betecknar det inre medvetandets vittnesbörd såsom en röst ifrån det himmelska förnuftet, alltså samvetet såsom ett meddeladt förnuft.

I Grekland nämnes förnuftet före Sokrates af Heraklit, Anaxagoras och Pythagoras, alltid under det orientaliska begreppet. Enligt Heraklit lånas det åt menniskosjälen ifrån det gudomliga väsendet, en gudagnista. Enligt Pythagoras beherskar det själen, inom hvilken det står öfver de andra förmögenheterna och förestafvar dem lagar, hvilkas öfverensstämmelse sinsemellan utgör själsegenskapernas fullkomlighet. Enligt Anaxagoras är det absolut, ett och odelbart, opersonligt och oberoende väsende för sig, som icke blandar sig i det hvaråt det meddelas, men förblir sjelfständig princip, en princip som är universell regel i naturen.

Denna grundsats hos Anaxagoras synes hafva gifvit ämne till den sokratiska förnuftsteorien. Sokrates, som i Platos dialoger säger sig hafva blifvit betagen af det upphöjda i den af Anaxagoras uttalade satsen, att förnuftet är en alltings princip och regel, bygger derpå sin rationalism. Begreppet om en universell förnuftig rörelsekraft, uppställdt af Anaxagoras, utfylles af Sokrates till det af ett *ordnande* förnuft, förnuft i naturen, den princip hvarigenom denna harmoniskt regleras. Förnuftet blir på en gång lag och natur, alltings regel. Enhetligt i sin gudomliga källa, uppenbarar det sig såsom enhetlig ordning äfven i universum och hos varelserna, hvadan det hos dessa svarar emot de föremål i verlden hvilkas grunder genom tanken skola förnimmas. Af denna öfverensstämmelse mellan förnuftet i sig och det i naturen och själen, hvilket senare är en del af det förra, uppstår icke blott tankens förbindelse med väsendet, men äfven hans förbindelse med tingen, skickligheten att å ena sidan fatta den eviga sanningen och å den andra det sanna i naturföremålet. På förnuftets tanke hvilar derföre allt, såväl kunskap som dygd. Att väl tänka, det är enligt Sokrates att väl handla; ty förnuftet som innebär sin egen regel och bekräftelse, kan icke leda vilse. Endast det rationella eger derföre ett sjelfständigt värde, och menniskan gäller just så mycket som hennes förnuft. Genom det fattar hon både väsendet, naturen och sig sjelf; genom insigten blir hon skicklig att likna sin gudomliga urbild, det rena förnuftet som är typen. I följd af dess enhet och odelbarhet blir äfven det sanna och rätta ett, lifvet en homogen fullhet, harmonisk och helgjuten. Hvad deri är något värdt, är så endast genom sin

förnuftiga egenskap; ty allt förnuftigt är godt, och det som icke är förnuftigt är dåligt. Äfven det goda som skulle göras utan insigt af dess godhet, förlorade sitt värde.

Själens väsende är förnuftet, fullföljer Plato; och tingens väsenden äro idéerna. Den sanna kunskapen, som hänförer tingen till deras grunder, skänkes oss af det rena förnuftet, hvilket i kraft af analogien emellan den tänkande själen och det tänkta naturföremålet, båda enkla och sanna i sina idéer, hvilka mötas i sin gudomliga källa, gifver menniskan nyckeln till verldsuppgiften. Genom förnuftet, "menniskans gudomliga del", inträngер hon i principerna, i tingen i sig sjelfva, i deras idéer i det eviga, och derigenom förevigar hon sin förnuftiga varelse. Hennes idéer äro utstrålningar i henne af de gudomliga idéerna i Idealet, hvilket derigenom upplyser hennes själ och i hennes djup underhåller de rena principerna, de andliga typerna. Genom Dess närvaro i själen tillhör hon en öfversinlig verld och förmår höja sig öfver sinlighetsformerna. Dygden och lifvets värde bestå derföre i själslifvets enlighet med idéerna genom de öfriga förmögenheternas underordnande under och ledning af förnuftet. Detta stiftar lag för både naturen och individen, den enda lag som är motiverad, emedan förnuftet icke blott befaller men derjemte beledsagar sin befallning med en förklaring af hennes orsaker, en utredning af befallningens grunder, hvarigenom den rättsenliga handlingen erhåller ett inre värde, som skiljer henne från den blott och bart naturenliga handlingen i det fysiska lifvet.

Om vi granska oss sjelfva, säger Aristoteles, hvad finna vi då på djupet af vår själ? Jo, förnuftet, detsamma som utgör anden i hela naturen, lifsprincipen, grunden för all sträfvan, det hvarigenom hvarje ting och hvarje varelse gå framåt till fullkomning och bestämmelsens uppnående, besittningen af sig sjelf. När man tagit sig i besittning eller fullkomnats eller nått uppgiften, så är det förnuftet man förverkligat; man är rent förnuft i samma mån. I detsamma mötas subjekt och objekt, tanken och tinget. Då förnuftet tänker sitt föremål rent, så tänker det sig sjelft i ett motsvarande begrepp och höjer föremålet öfver det sinliga. Derigenom tager det sin öfversinliga varelse i besittning, principen för sitt lif i naturen. På denna princip hänger hela verlden. Naturen och varelsen äro sålunda i botten till i och genom förnuftets tanke; de äro sig sjelfva i den mån de äro rationella. Den förnuftiga själsverksamheten blir derföre ock den fullkomligaste och afgörande för det hela. Ingen dygd gäller utan genom sin förnuftiga tanke, hvilken åsätter värdet.

Hos stoicismen når förnuftets dyrkan sin höjdpunkt. Tingens grunder innehållas i det rena förnuftet, hvilket, utbredt i naturen och varelserna, gör dessa skickliga att inträngа i såväl tingens som sina egna grunder, eftersom de motsvara hvarandra och sammanknytas i det för dem gemensamma förnuftet. Förnuftet är tanken och lifvet i naturen, likaså i menniskosjälen. Allt är och lefver i och genom förnuftet, och det innehåller vilkoren för både kunskapen och sanningen samt regeln för lifvet. Då förnuftet är detsamma i naturen och i menniskan; då hos båda lifvet utgöres

af dess rörelser, hvarigenom de tillika bindas vid väsendet, så är själslifvet enligt förnuftet det enda naturliga, det enda giltiga, det enda väsendtliga, som eger ett värde i sig och konstituerar varelsen till det som hon bör vara. Menniska är jag blott genom förnuftet, och jag förtjenar menniskonamnet i den grad jag är förnuftig. Genom förnuftets styrelse beherskar menniskan verlden, emedan det är princip i både hennes och verldens själ. Det blir derigenom verldslag och dygderegel. Den naturliga rätten är det universella förnuftet. I sin egenskap af princip för all reglering och all bestämmelse innehåller det verldens hemlighet, på samma gång som individualitetens värde bildas af hennes enlighet med förnuftet. Genom sin insigt af alltings grunder lemnar förnuftet nyckeln till bestämmelsen. Denna ernås genom viljans identifiering med den förnuftiga naturlagen, och i jembredd dermed höjer sig individualiteten till menskligt väsende, i det hon tager sig i besittning. Derutöfver gifves intet mål. Målet innehålles, säger Markus Aurelius, fullständigt i den själsverksamhet som enar sig med förnuftet i naturen, detsamma som själen bär inom sig sjelf. "Det "är ett enda och detsamma, likasom sanningen, dess föremål, och "alla förnuftiga varelser deltaga och mötas deri samt bilda i det "universella förnuftet en samfällighet." Lagen är, enligt Cicero, *en* derföre att förnuftet är ett. Rätt och sanning äro universella emedan förnuftet är universelt. "Det delar menniskosjälen i tvenne "delar, den förnuftiga och den oförnuftiga. Den förre är suverän "lagstiftare och regent. Han eger att herska och befalla öfver "den senare."

Bland de moderna har ingen uppfattat förnuftet mera stoiskt än Spinosa. Han anser det för menniskans enda opersonliga själsförmögenhet, hvarigenom hon sammanhänger med det eviga väsendet och den universella naturen, hvarföre också hela hennes bestämmelse såväl som all naturlig och giltig lag och reglering ligger i en själsverksamhet som endast ordnar sig under förnuftets omedelbara ledning och styrelse.

Vilja vi begripa de första principerna i naturen, upprepar Leibnitz efter dessa stränga rationalister, betraktom dem i vårt förnuft. Förnuftet, det är verldsordningen, principen i naturen och i menniskan. Endast det rationella eger en berättigad anledning till förefintlighet. Det reella är det rationella, och intet finnes eller gäller utan sin förnuftiga grund. Utom denne förekomma endast företeelser utan sammanhang eller betydelse, sådana som de hvilka leda djuren. Blott inför den förnuftiga varelsen framstår ordningen i sitt sammanhang, och hon inträngер i sig sjelf och sin verld, deras bestämmande grunder, genom förnuftets själsförmögenhet, som mest af alla är sig sjelf, oberoende och fri, sin egen bestämning. Hvad förnuftet, som söker tingens grunder i naturen, dervid finner, det är förnuftet sjelft. Och likaså finner menniskan sig sjelf då hon skådar i sitt förnuft.

Ehuru Kant söker ådagalägga fruktlösheten af att genom förnuftet objektivt fastställa de transcendentala idéerna, giltiga öfver den relativa verkligheten och utom den subjektiva uppfattningen, såsom något i sig varande, så är emellertid detta oaktadt

hans lära full af sådana idéer. Hon hvilar, trots förnekelsen af förnuftets förmåga att inträngа i tingens väsende, på idel väsendtliga förnuftsslut; och allt under erinran om förnuftets begränsning, har Kant mer än någon annan visat dess vigt och betydelse. Sjelfva begränsningen af våra begrepp, det vigtigaste i själsverksamheten, kan nämligen blott genom förnuftet inses; och som ingen annan förmögenhet skulle kunna bringa oss denna insigt, så blir förnuftet, sin begränsning oaktadt, dock jemte samvetet den högsta förmögenheten. Ehuru det ej kan tälja det i sig varande, är det dock vårt egentliga väsende, emedan det säger *hvad* och *huru mycket* vi kunna veta om det i sig varande och om vårt väsende. Att det är innestängdt inom sinlighetsformerna och förståndskategorierna samt förgäfves söker spänna tankekraften öfver fenomenet, hindrar icke att en ren förnuftskunskap gifves, blott densamma genom en noggrann utstakning bestämmes till sitt fält. Kant klandrar i denna punkt båda de motsatta öfverdrifter, hvilka antingen vidga eller inskränka detta fält till en utsträckning som icke är den verkliga. Under det att dogmatismen ej ser några gränser för menniskotanken, förvägrar skepticismen honom allt tillträde till det väsendtliga. Men båda leda derigenom till orimligheter. Dessa kunna endast undvikas genom ett allvarligt studium af sjelfva tankeförmågan såsom sådan. Man skall dervid finna en skilnad emellan teoriernas uppställning på den abstrakta spekulationens väg och principernas fastställelse på grund af förnuftets insigt af deras praktiska nödvändighet. Redan insigten af denna nödvändighet lemnar ett tillräckligt skäl för deras antagande såsom grunder, och om förnuftet åstadkommer detta verk, så har det redan gjort mer än några relativa förmögenheter samt häfdat sin plats, äfven om det icke förmår utreda och bevisa det som är ursprungligt och i sig sjelft. Att förnuftet icke når det som är af själsförmögenheterna oberoende, hindrar icke förverkligandet af en principiell ordning som det sjelft skapar, blott dervid erinras att dennas giltighet är relativ till menniskan. Något högre finnes emellertid icke för henne. Allt som för henne skall principielt gälla, måste dock, äfven om det icke gäller i sig sjelft, förnimmas af förnuftet, icke blott i sin yttring, men i sina grunder, och denna förnimmelse är den högsta af all själsverksamhet. Ingenting, ej ens det i sig varande, skulle dock kunna gälla för menniskan utan att af henne förnimmas, och förnuftets tankearbete förrättar sålunda dock en begreppsdaning, om än begränsad, hvilken på empirisk väg icke skulle kunna åstadkommas, alldenstund några dertill svarande materialier icke i den yttre naturen kunna uppvisas. Förnuftsbegreppen lånas hvarken ifrån förståndet eller ifrån sinligheten. De beherska dem och träffa grunderna på hvilka iakttagelserna hvila, låt vara att dessa grunder blott representera en subjektiv förnimmelse. Denna innehåller icke desto mindre ett medvetande af det absoluta och väsendtliga, sådant som det inför subjektet ter sig. Det enda Kant härvid icke vill erkänna i förnimmelsen, det är det kriterium för idéernas giltighet i och för sig, som ligger i förnuftets otvetydiga medvetande af sitt behof att finna grunderna, i kraft af det relativa förnuftets beroende af

det absoluta. Han gör tvärtom de absoluta idéernas giltighet beroende af förnuftets relativitet. Men visserligen anser han dem derföre icke tvungna att stanna vid blotta iakttagelserna och rönen. Tvärtom erinrar han emot empiristerna, att förnuftet ingalunda åtnöjer sig med intrycken ifrån föremålen, men sjelft åsätter dessa väsendtliga bestämningar, hvilka det hemtar ur sitt eget inre, tillhörande en osinlig verld. Det är hvarken sinligheten eller förståndet, hvarken böjelsen eller rönet, men förnuftet allena, som fastställer principerna för all regel i verlden, och det gör detta utan de lägre förmögenheternas bistånd, på grundvalen af begrepp som äro förnuftets egen tillhörighet. Under det att de lägre förmögenheternas satser endast gälla för relativa belägenheter och individuella synpunkter, så gälla deremot förnuftets för all natur och för alla varelser. Ingen kan skilja mellan rätt och orätt utan en förnuftig tanke. Denne ålägger en pligt som är absolut bindande. Det är således förnuftet som talar i allt för menniskan väsendtligt och oinskränkt gällande, och det utgör derföre i grunden hennes egentliga själ.

I öfverensstämmelse härmed fastställer Fichte i sin sedelära förnuftets styrelse i själen såsom den sedliga uppgiften. Det är ett och odelbart, dess bud för den skull allmängiltiga, och det afser intet lägre syfte än ett som gäller universelt. Idealet är derföre en de lägre förmögenheternas anslutning till förnuftet; ty derigenom ansluta sig alla själar till samma regel, i kraft af förnuftets identitet hos dem alla.

Att Hegel och Schelling skulle häfda förnuftets plats bland själsförmögenheterna, till och med på de öfrigas bekostnad, var en naturlig följd af deras absoluta idealism. Emellertid äro deras rationella beteckningar lärorika, om det absoluta deri frånräknas. Schelling grundar, i likhet med Plato, förnuftets förträfflighet på den gudomliga frändskapen. I menniskoförnuftet tänker det absoluta förnuftet. Detta senare är, enligt Hegel, tanken i sig, som i sin evolution blir menniskotanke. Verkligheten, såväl som menniskotanken, är blott det förverkligade, i sig varande förnuftet, hvarföre ock ingen verklighet gäller utom sin förnuftsgrund, och allt förnuftigt är verkligt. Hvad menniskan är, det är hon i kraft af sin förnuftiga tanke.

Krause sammanfattar sina båda lärares förnuftsbegrepp till ett mera rent rationelt och objektivt idealistiskt, i trognare öfverensstämmelse med det platoniska. Förnuftet, säger han, är den högsta ådagaläggelsen af det i själen inneboende gudomliga elementet. Tack vare dess närvaro, höjer sig själen öfver det tillfälliga och ändliga samt inträngер uti tingens orsaker, hvilka härledas ur den absoluta orsaken. Förnuftet är för den skull den gudomliga själsförmögenheten i menniskan, hvarigenom denna blir skicklig att fatta tingen i deras ursprung och absoluta väsende. Detta uppenbarar sig nämligen öfverallt i tingen och begripes såsnart deras grunder begripas. I kraft af förnuftets enhet, evighet och odelbarhet, blifva dess tankar det enda i själen fasta, ofelbara och beståndande. Idéerna, utstrålningar af det gudomliga ljuset, underhålla i själen principerna om det sanna och rätta samt blifva

dygdegrunder derigenom att de rigta viljan uppåt. De äro icke några uttryck af empiristens iakttagelser och rön, eftersom erfarenheten aldrig kan framställa dem i deras rena gestalter. De äro ursprungliga, i förnuftet medfödda. De äro källan till rättsförmågan, i det att menniskan genom deras sammanställning med företeelserna blir i stånd att uppställa bestämda grunder och rättesnören för lefnaden, tillämpliga på såväl det enskilda som det samhälliga lifvet, samt att genom förnuftets mellankomst i viljeverksamheten frigöra denna. Viljan blir fri genom att af förnuftet höjas öfver det begränsade och vilkorliga samt lösryckas ur det naturliga kausalitetstvånget derigenom att idéerna ålägga grunderna för rätt, sanning och godhet. De alstra ett nytt slags kausalserie i handlingen, hvilande, icke på den yttre naturlagen, men på en inre, deri tanken rigtar känsla och begär. Bevekelsegrunderna omskapas efter det väsendtliga, förnummet af förnuftet, framställdt i fasta principer, hvilka innehålla motiver som i sig sjelfva äro giltiga. Allt grundas på förnuftets förnimmelser af det i sig varande.

Klarare än af Krause har förnuftsbegreppet icke blifvit framställdt, emedan hans idealism, objektiv och ren, äkta platonisk, befriat sig ifrån de föregående lärarnes öfverdrifter, panteismen hos Hegel och mysticismen hos Schelling, samt, med skolans föregående i öfrigt för ögonen, kunnat sammanföra allt det bästa från hennes särskilda representanter.

Af det anförda ses huruledes i allmänhet samvetet och förnuftet blifvit erkända såsom de absoluta själsförmögenheterna, allena i stånd att fastställa rena och i sig sjelfva giltiga begrepp, samt att samvetet dervid tillerkänts främsta rummet, emedan dess vittnesbörd utgör det mest omedelbara meddelandet ifrån väsendet. Detta tillerkännande har antingen kunnat ske under samvetets egen beteckning, eller ock, såsom i allmänhet af den klassiska idealismen, under förnuftets, i hvilken samvetet då blifvit inbegripet under benämningen af förnuftets gudomliga element. Den första förmögenheten hos menniskan blir i hvartdera fallet emellertid samvetet, den högsta, den hvarigenom menniskan omedelbarast står i förbindelse med det absoluta, den hvarifrån själslifvet, bestående i samverkan af alla förmögenheterna, från de högsta till de lägsta, förnimmelsen till den sinliga åskådningen, erhåller första impulsen. Ur medvetandet, — ej blott af sig sjelf, ty detta är identiskt med varelsens hela lif, utan af det oföränderliga, — uppstår det första grundlaget till all andlig rörelse. Detta medvetande, meddeladt såsom intryck ifrån det absolutas verld, utgör *innehållet* af tanken, hvaraf *formen* bildas med tillhjelp af förnuftet.

Först genom denna samverkan af de båda absoluta förmögenheterna kan hos menniskan ett begrepp uppkomma om det rätta och sanna. Från detta begrepp går hon sedan vidare till valet af det goda och sköna inom sin egen verld, hvarefter först hon får ett föremål för sin viljeverksamhet, slutande i handlingen, i hvilken ändtligen hon uppträder såsom fullständig personlighet. I det absoluta väsendet äro väl de idéer på hvilka begrepp, val

och handling hvila, sammanflytande och odelbara. Det rätta är icke ett, det sanna ett annat. Men den sinliga varelsen kan icke, ej ens inom den sfer der hon möter det absoluta, bevara denna enhet, ett attribut hos fullkomligheten. Hon måste dela äfven det absolutas förnimmelse, henne icke meddelad i sin ursprunglighet, utan endast såsom skiftning af det orörliga, i särskilda begrepp, emedan endast på sådant sätt förnimmelsens föremål blir för hennes förnuft och samvete åtkomligt. Det rätta, det sanna, det goda och det sköna, ett i Idealet, blifva i verkligheten särskilda principer.

De förnumna begreppen erhållas således icke i sin ursprungliga enhetlighet. Men förnimmelsen sjelf derom är omedelbar, ursprunglig, utan mellanhand. Hon är ej, såsom varseblifningen, uppfattningen af det relativa, underkastad ett val, beroende af ett omdöme, föränderligt efter de vexlingar som det naturliga är underkastadt; ej heller, såsom den sinliga åskådningen, under yttringarnes olika verkningar i stånd att antaga en mångfald i resultater. Förnimmelsen består hufvudsakligen uti ett *emottagande* i fullfärdigt skick af hvad som redan i och för sig är, af hvad evigt består. Hon är i samvetet ett intryck som i förnuftet blir en tanke. Båda äro ursprungliga och rena, såvida de icke vanställas af de lägre förmögenheterna. Varelsen, som under förnimmelsen ännu ej befinner sig i jemnhöjd med sitt föremål, utan *under* detsamma, är öfvervägande passiv; förnimmelsen är i allt väsendtligt en tillgodogörelse af någonting redan bildadt, hvarvid intet är att tillägga, men som endast är att bevara och genom förnuftet utreda. Aktiviteten består här blott i en utredning, icke i en omdaning. Begreppet är ursprungligt, ett och odelbart, universelt. Efter dess öfvergång ifrån samvetet till förnuftet genom medvetandets formulering i tanke, börjar menniskans egen medverkan, men denna är ännu oberörd af de relativa och individuella bestämningarne. Först då själen rör sig i de yttre tingen, genom förståndets iakttagelser, inledes en jemnare vexelverkan emellan aktivitet och passivitet, hvarvid hon är i jemnhöjd med sitt föremål, sinneverlden, der hon känner sig koordinerad med det utom henne sjelf befintliga, och hvarifrån hon hemtar de föreställningar på hvilkas alster hennes vilja, slutande i handlingen, sedermera rigtas. Men på grundlagets (begreppets) renhet, bevarad ifrån fördunkling, obemängd i möjligaste mån af det relativas tillsatser, beror huruvida hennes val kan blifva lämpligt, hennes handling lyckobringande. Utgångspunkten bestämmer rigtningen, hvilken förfelas om sigtet ej blifvit taget ifrån det rättas och sannas synpunkt, om begreppet ej varit rigtigt, det vill säga om förnuftet ej varit klart, samvetet ej rent, tanken ej formulerad efter intrycket.

Visserligen kan denna utgångspunkt, likasom allt hos den relativa varelsen, ej blifva ofelbar, eftersom samvetets intryck måste sjelfständigt behandlas af förnuftets tankar. Föreställningen tillblandas af det ofelbara och det felbara; hon blir en blandning af tvenne slags idéer, desamma som redan af Plato åtskiljas, nämligen de ursprungliga, första urprinciperna, hvilka sammanfalla med det

rena varat och innebo i det gudomliga, i rent skick oförnumna och oförnimbara, idéer i och för sig, samt deras afbilder, mer eller mindre trogna, ur väsendet utgångna, till förnuftet nedstigna, orsaker blifna, absoluta idéer som väl tillhöra det absolutas egen verld, urväsendet derifrån vi hemta dem, men dock ej utgöra innehållet af det rena idealet. Den absoluta, allmänliga, otillämpade idén (εἶδος) blir inom naturen varelsens idé (ἰδέα), tillgänglig för hennes förnuft, tillämplig på det sinliga, dervid hon måste förlora något af sin absoluta renhet. Ty idén är orubblig, en enda. Men af oss kan hon, om ock absolut, ej i sin ursprungliga renhet tillgodogöras.

Det är erkännandet häraf som äfven föranlåtit Kant att skilja kategorierna från det rena förnuftets idéer, af Leibnitz betecknade såsom de eviga sanningarne. Inom all rationalism återfinnes mer eller mindre aningen om idéernas ursprunglighet såsom meddelade, men deras felbarhet genom sin formulering i förnuftets tankar.

Men om ej ofelbar och ursprunglig, är dock utgångspunkten för den relativa varelsens förnuftslif grundad i det absoluta och enhetliga, samt utom varseblifningens uppfattningar. Idén emottages och förnimmes. Det är blott fråga om tillgodogörelsen af någonting som redan är färdigt, dervid intet val gifves, intet omdöme ifrågakommer. Begreppet, om det skall bevaras ifrån förfalskning, bör möjligast oberördt utgå omedelbart ur samvetets intryck, hvaråt förnuftet förlänar tankens form. Endast tron, den naiva, omedelbara, för intryckets passiva emottagande öppna, alstret af samvetets förbindelse med förnuftet, hvarigenom idén erhåller både innehåll och form, kan frambringa ett begrepp som är klart. i möjligaste mån fritt ifrån förvillelser, det vill säga sådana afvikelser ifrån det sanna och rätta, som härflyta af tillsatser ifrån det relativa till det absoluta.

b. Är detta begrepp färdigt, innehållande det rätta i sanningens form, så stiger själsverksamheten dermed ned ifrån det absoluta till det relativa, från det osinliga till sinneverlden. Medvetandets omedelbara intryck och förnuftets tankar öfverlemnas åt de *relativa* förmögenheterna, *förståndet* och *känslan*, samt läggas till grund för deras *iakttagelser* och *betraktelser*. Ifrån att vara delvis passivt blir själslifvet aktivt. Under beröringen med tingen, hvari själen nu inträder, innefattar hennes vexelverksamhet med dessa en ömsesidighet i aktivitet och passivitet, hvarunder själen är i jemnhöjd med sitt föremål, icke såsom under förnimmelsens stadium detsamma underordnad. Sinneverlden, hvaraf hon sjelf utgör en del, jemställd med öfriga deri ingående, är, likasom hon sjelf, äfvenledes vexlande, relativ, föränderlig. Hon befinner sig alltså inom den sfer i hvilken likheten medförer utbyte. Hon har framför sig ett val, beroende af hennes eget omdöme. Den första egna, fria, sjelfständiga, aktiva verksamheten hos den relativa varelsen är följaktligen *varseblifningens*. Den första yttringen deraf är iakttagelsens, den andra betraktelsens. Varelsen ser sig omkring, inhemtar med förstånd och känsla.

Förståndet iakttager bland de omgifvande tingen hvad som är *godt* och icke godt, för att af rönet derom erhålla ett lämpligt föremål för sitt godhetsval. Detta goda är icke det individuella, om än det senare, rigtigt valdt, dermed bör sammanfalla. Först sedan valet skett och sinligheten bemägtigat sig det goda, öfvergår detta till det individuella området och blir derigenom identiskt med nyttan, det individuella goda. Men så länge varelsens själsverksamhet ännu befinner sig i det mellanliggande hufvudmomentet, det relativa och universella, är hennes föremål ej personligt, det tillhör hela sinneverlden. Det goda är allas, ej ensamt jagets. Det tillhör slägtet och verlden, ej individen. Det är synpunkten af ett tillstånd i hela naturen, ej af en tillfällig, enskild belägenhet. Dess sfer omfattar hela den sinliga verlden, ej personligheten. Det goda är hvad som hos det absoluta var det rätta, hvad som hos individen blir det nyttiga. Det blef godt genom det rättas förflyttning ifrån det osinliga till det sinliga; det skall sedermera blifva nyttigt först efter en ytterligare förflyttning inom det sinliga från det opersonliga till det personliga. Så länge det goda ännu icke blifvit personligt är det identiskt med det naturligt rätta, med det rätta inom det sinligas område. Det är icke underkastadt enskildt godtycke, det är allmängiltigt, universelt. Men det är relativt, det tillhör naturen, ej det absoluta. Det goda inom det absolutas verld, det evigt goda, skilde sig ännu ej ifrån det sanna och rätta. Hos idén äro godhet, sanning och rätt blott ett enda och odelbart väsende. Talesättet om ett godt öfver vår egen natur är endast ett annat uttryck för att beteckna det rätta och sanna. I sträng, egentlig mening är det goda, — hvilket förutsätter behof, — det rätta *i naturen*. Det är föremålet för sedeläran, hvars reglering åligger naturrätten. Det är innehållet hos de sinliga ting, emellan hvilka vårt förstånd har att välja. I den mån omdömet förmår uppskatta dessa tings större eller mindre godhet i allmänhet, deras egenskap af att tillfredsställa de för hela den sinliga verlden gemensamma behofven, är det som ett val dem emellan blir rigtigt; och alstret af detta val blir sedermera utgångspunkten för den individuella själsverksamheten, föremålet för viljan, vilkoret för varseblifningens öfvergång till sinlig åskådning, omdömets till handling.

Granskom verksamheten hos denna själsförmögenhet, förståndet, den högre af de båda hvarigenom varseblifningen i naturen sker och väg sålunda beredes för handlingslifvet.

Förståndets verksamhet består i iakttagelsen af tingen och de i dem lefvande principerna. Hon bildar ett sammanhängande helt genom deras inbördes förbindning till universelt giltiga regler. Sedan rönen med erfarenhetens tillhjelp ledt till upptäckt af de bakom enstaka företeelser verkande allmänna lagarne, härledas företeelserna tillbaka från den sinliga åskådningen till förnimmelsen för att förenas med sina grunder i det väsendtliga. Förståndets kall är härvid ett förmedlande, i det att det binder sinligheten vid förnuftet samt tillämpar det senares idéer på den förras föreställningar. Reflexionen vänder sig åt båda hållen, fasthåller det derifrån hemtade och jemförer det med dess motsvarighet. För-

ståndets beteckning innehåller i sitt namn denna förrättning. Förståndets arbete är nämligen stillastående. Föremålet *står för* iakttagelsen tills motsvarigheten i grunden gifvit sig till känna. Förståndet danar nämligen icke. Det jemförer och urskiljer blott hvad som redan är, genom att framför sig låta defilera naturföremålen å ena sidan, begreppen å den andra, hvarefter parning sker emellan det som sinligheten hemtat ur naturen och det som förnuftet hemtat ur väsendet. Genom föreningen uppstå de relativa begreppen ur förståndets iakttagelser, och ur begreppen framgår omdömet om det bästa som bör väljas. Valet förutsätter alltid begrepp och omdöme. Såsom ett tredje moment till dessa båda har visserligen slutledningen blifvit räknad. Hon kan dock anses vara innehållen i omdömet, ty ett omdöme är icke möjligt utan slutledning. Sedan begreppet bildats, derigenom att under åskådningens jemförelser emellan flera föremål det tillfälliga hos de särskilda föremålen frånräknats samt det för dem alla gemensamma, hvilket till följd af gemensamheten antages vara väsendtligt, förbindes till enhet och princip, sammanhåller omdömet detta begrepp och ställer det i förhållande till ett annat ursprungligt, som lemnas af förnimmelsen. Af sammanställningen, i hvilken slutledningen drager följden af den skedda jemförelsen, framgår valet, ett alster af förståndskunskapen. Dess utmärkande drag är universaliteten, begreppets giltighet för hela naturen, derigenom att varseblifningen generaliserat åskådningarne samt ledt dem tillbaka till de af förnimmelserna lemnade idéerna, hvilka emellertid å sin sida genom tillämpningen på naturen relativiseras och iklädas begreppsformen. Den trefaldiga förståndsverksamheten af begripning, domslut och val innefattar då slutledningen i det mellanliggande momentet, domslutet, hvilket på en gång innehåller om*döme* och *slut*ledning. Genom det hela uttrycka sig iakttagelsens resultater, hvarigenom den varseblifvande själen blir aktiv och sjelfbestämmande i intellektuelt afseende, i det att hon sjelf bestämmer sitt val medelst de individuella åskådningarnes sofring och utgallring samt en begreppsbildning med tillhjelp af förnuftsidéernas tillämpning på generaliseringen. Redan dervid blir själen en faktor i det universella lifvet, emedan godhetsobjektet är allmänt, icke enskildt. Det enskilda allmängöres och det absoluta relativiseras i varseblifningens mellanhand, hvarigenom uppstår det naturliga begreppet, en kombinering ifrån båda hållen, af idé och sinlig föreställning. Det konkreta innehållet i naturföremålet får genom abstraheringarne sin förklaring i väsendet, och lägger så grunden till en naturlig regel, universell men dock relativ. Det efter synpunkten i sinligheten vexlande fixeras genom föreningen med den orubbliga grundsatsen; och en giltighet för verlden fastställes genom de båda motsatta vissheternas sammangjutning, nämligen den sinliga åskådningens å ena sidan och den förnuftiga förnimmelsens å den andra. Af den rigtning som varseblifningen, härvid ställd emellan sinlighet och förnuft, kan låta blifva för förståndet mest afgörande, bero förståndets eget värde och lösningen af dess uppgift. I sitt val emellan sinne och förnuft kan empirismen höja sig till rationalism, om förståndet öfvervägande låter sig bestämmas af

förnuftsgrunder, men deremot sjunka till materialism, om det bestämmes af den sinliga åskådningen. Båda rigtningarne hafva erhållit sina talrika representanter, men i synnerhet märkas deribland de båda största förståndsfilosofer som funnits, Aristoteles i gamla tiden, Kant i den nya. Aristoteles företräder den materialistiska rigtningen, Kant den rationalistiska.

Aristoteles stöder rättsregeln på klokhetsprincipen, funnen genom förståndets iakttagelser i det föränderliga och tillfälliga, under det att de rena förståndsbegreppen, förbundna med idéerna, af honom betecknas föra till kunskapen om en dygd som står öfver mensklighetens vilkor. Aristoteles eger härvid förtjensten af att hafva framhållit godhetsbegreppets relativitet, samt att hafva visat huruledes det rätta, hvilket i sinneverlden ter sig såsom ett godt, i följe deraf tillhör förståndets reglering. Men å andra sidan har lutningen i hans etik åt ett förståndsbegrepp som är snarare rigtadt på sinligheten än förnuftet, förlänat hans goda mer än tillbörlig relativitet. Hans rättsbegrepp öfvergår till hederlighetsbegrepp. Det är icke blott relativt, äfven i sin princip, men det ställes i hufvudsakligt beroende af handlingens yttre och materiella vilkor. Det sjunker derigenom i renhet under de platoniska och stoiska rättsbegreppen, och det kan endast gälla i de punkter der dess relativitet förbindes med en utgångspunkt i det väsendtliga, såsom visserligen stundom är fallet. Emellertid har Aristoteles onekligen bidragit till att reda föreställningen om rättens beroende af behofven i sinneverlden, samt förståndets uppgift i jembredd med förnuftets vid regleringen. Han anvisar åt båda dessa fält för själsverksamheten deras jemnt fördelade uppgifter och mildrar dermed den abstrakta rationalismens öfverdrifter, ledande till förståndets förbiseende. I själen, säger han, bör skiljas emellan förnuft och förstånd, hvaraf det senare stundom tjenar det förra, stundom deraf betjenar sig. Allt efter som det ena eller det andra sker, fördela sig dygderna i tvenne slag, nämligen de intellektuella, hvilka uteslutande tillhöra förståndets område (till exempel klokheten), och de moraliska, hvilka derjemte behöfva hjelp af förnuftet (till exempel modet). Genom detta laga skifte mellan organerna för det absolut och det relativt giltiga godas tillegnande, visar Aristoteles den skilnad som bör uppdragas emellan sjelfva godheternas giltigheter såsom absoluta eller såsom relativa i verkligheten; och hans modererande inflytande genom det peripatetiska studiet i denna rigtning på efterkommandes eljest alltför absoluta rättsbegrepp bör anses hafva varit gagneligt. Det ger sig till känna under den romerska lagstiftningen, sedan i synnerhet Cicero deraf tagit intryck. Han modifierar det hårdragna rättshafveriet hos stoicismen, hvilande på rättens absoluta beskaffenhet, och mildrar det genom en erinran om de relativa belägenheternas betydelse för all reglering.

Om förståndsbegreppets lutning åt sinligheten bidragit till den peripatetiska hederlighetsprincipen, så har å andra sidan dess rigtning uppåt emot de rena idéerna bidragit till den abstrakta pligtläran hos Kant. Äfven han framhåller förståndets hufvudsakliga betydelse för regleringen i sinneverlden. Men denna regle-

ring blir mycket sträng och abstrakt; ty Kants förståndsbegrepp, de så kallade kategorierna, dragas, under sin ställning emellan förnuftsidéns och sinlighetens föreställningar, så nära till de förra och så långt ifrån de senare, att det skulle blifva svårt att skilja dem ifrån förnuftsgrunderna, såvida icke Kant uttryckligen och noga skilt hvarderas benämningar och förrättningar. Förbindelsen blir så mycket innerligare som det teoretiska förnuftets idéer af Kant icke erkännas giltighet utom kategorierna. Emellertid hafva förståndet och dess begrepp aldrig blifvit uppfattade med mer intellektuell storhet.

Förståndet definieras såsom en *förmåga att förbinda mångfalden till enhet.* Det blir redan derigenom menniskans mest aktiva förmögenhet, och dess betydelse förhöjes genom medlarekallet emellan förnuft och sinlighet, utöfvadt derigenom att förståndet rättar den sinliga åskådningen efter det absoluta målet, hvars medel åskådningen blir. Ställdt emellan det absoluta och det individuella, gör förståndet dem till hvarandras medhjelpare under själsverksamheten. Åt den sinliga åskådningen skänker det sina begrepp som upplysa densamma, samt emottager i utbyte hennes konkreta ämne för att dermed utfylla begreppen. Genom båda förrättningarne beredes en ledning åt omdömet. Ifrån den förnuftiga förnimmelsen åter, hvilkens föremål visserligen icke sjelfva kunna på empirisk väg af förståndet varseblifvas, hemtar förståndet de *a priori* giltiga grunder, innehållna i det rena sjelfmedvetandet, till hvilka alla dess synteser måste hänföras för att erhålla en gemensam, stadig och fast utgångspunkt för varseblifningen. Förståndets omdömen äro uttryck af dessa enhetliga grunder, hvilka derigenom iklädas formen af "rena förståndsbegrepp" (kategorier). Förståndet blir sålunda länken eller den reella förbindningen, hvarigenom de sinliga åskådningarne förknippas, under varseblifningens generaliserande verksamhet, med de absoluta grunderna, för att blifva bestämningar för syntetiska omdömen *a priori.*

För att nu kunna åvägabringa denna förbindning trots Kants åsigt om väsendets och sinneverldens saknad af beröringspunkter med hvarandra, tager han sin tillflykt till en så kallad *omdömeskraft*, ett slags särskild af Kant uppfunnen själsförmögenhet, som intager en plats emellan förnuftet och förståndet, ehuruväl han identifierar henne med detta senare. I sjelfva verket får hon en högre uppgift än som i själen skulle kunna inrymmas åt en relativ förmögenhet, derest dennas förmåga af beröring med de absoluta erkändes; och det synes vara i brist af ett sådant erkännande, samt under insigten af nödvändigheten att ersätta detsamma, som Kant inrymmer en halft absolut själsverksamhet åt omdömeskraften. Hon icke blott sammanbinder mångfalden till enhet i *medvetandet,* (icke allenast i förståndet), hvarigenom hon skapar allmänt giltiga förståndsbegrepp, stödda på en absolut förnimmelse; men hon betjenar sig dervid af en norm för förbindningen, som anses, ehuru tillhörande förståndet, icke desto mindre vara *ursprunglig*, giltig i sig sjelf. Derigenom uppkomma dessa så kallade *rena förståndsbegrepp*, af Kant benämda kategorier, hvilka ligga bra

nära och nästan sammanfalla med de förnuftiga idéerna. De härledas i sjelfva verket ur dessa senare, ehuru åt förståndet öfverlemnas uppgiften att förrätta deras fastställelse genom enhetens sammanförande ur det mångfaldiga. Dessa rena förståndsbegrepp uppstå genom en generalisering af särskilda omdömen, dervid det tillfälliga utgallras och det väsendtliga qvarstår. De utgå ur omdömeskraften och läggas till grund för förståndets förrättningar, samt anses för den skull för förståndets alster. Som de emellertid tillhöra den ursprungliga kunskapsförmågan, ega de en karaktär af väsendtlighet som tillåter dem att intaga de absoluta rättsprincipers ställe, hvilkas vissa giltighet icke kunde erkännas af den subjektive idealisten. De blifva sålunda icke blott allmänt giltiga men *absolut* giltiga. De blifva derjemte, genom sina egenskaper af generaliserade bestämningar af den relativa varseblifningen, äfven tillämpliga på sinneverlden och tingens belägenheter. De uttrycka alltså på det fullständigaste sätt den naturliga universaliteten, i det de på en gång äro resultater af mångfaldens bringande till enhet och af åskådningarnes förbindelse med förnimmelsen genom den relativa varseblifningen. Genom att förbinda mångfalden med enheten i sjelfva medvetandet, upptaga de sinlighetsbestämningarne i det väsendtliga och dana genom förmedlingen den andliga naturens reglering, hvars lagar derigenom stiftas. Förståndet tillmätes sålunda den höga uppgiften att stifta naturlig lag, och utom kategorierna erkännes ingen erfarenhetskunskap, oaktadt de endast genom de sinliga bestämningarne fått innehåll. De kunna å ena sidan icke förnimmas före iakttagelsen genom förståndet, å den andra beherska de detsamma genom sin rena ursprunglighet och sin absoluta giltighet i kraft af förbindningen i medvetandets enhet.

All empirisk kunskap hvilar sålunda på den förbindning emellan sinnenas ämnen med de ursprungliga begreppen, som förståndets omdömesförmåga åvägabringar. Då emellertid de förra äro sinliga, de senare intellektuella, och deras förbindning således icke kan ske genom en omedelbar sammanställning, behöfver omdömesförmågan vid denna sin förrättning medverkan af något ytterligare förmedlande element, som i sig kan upptaga både det intellektuella och det sinliga. Ett sådant element finner Kant i *inbillningskraften*. Denna är intellektuelt sinlig. Innehållen i förståndet, tjenar hon der till att åt det rena begreppet gifva en gestalt som ställer detsamma i tiden, sinlighetsformen, hvarigenom förmedlingen möjliggöres för omdömet. Inbillningskraften betjenar sig dervid af det rena förståndsbegreppet såsom regel, åskådningarne såsom ämne, och hon danar dermed varseblifningens enhet af det mångfaldiga, i det att hon i medvetandet förbinder begreppet med sinlighetens innehåll. Så uppkomma de ursprungliga grundsatserna genom en parning utaf ett rent begrepp med sitt motsvarande innehåll i naturen, och en förklaring är dermed gifven åt förefintligheten i menniskans själ af så kallade *universalier*, eller allmängiltiga principer.

I saknad af en naturlig solidaritets erkännande emellan förmögenheterna, en oafbruten förbindelse i deras kedja, från den

högsta till den lägsta, nödgas på sådant sätt Kant att genom uppfinningen af mellanliggande, förmedlande länkar, hvilkas hela uppgift består i sammanbindningen, förklara förmögenheternas samverkan under subordinerande grunder. Omdömeskraft och inbillningskraft ställas på gränserna mellan förmögenheternas klasser, den förra mellan förnuft och förstånd, den senare mellan förstånd och sinlighet, för att verkställa öfverflyttningarne. Men i sjelfva verket tillhöra både omdöme och inbillning de relativa själsförmögenheterna, förståndet och känslan, af hvilka omdömet är alster och för hvilka inbillningen är organ.

Emellertid har Kant, genom denna utfyllning i rationell rigtning af de luckor hans idealism åstadkommit, vunnit en föreställning om förståndets verksamhet som motsvarar och förhöjer dess uppgift. De rena begreppen hänföras ofvanifrån till förståndet samt gifva åt omdömena enhet och regelbundenhet, hvarigenom de blifva principer för erfarenheten. Och nedifrån upphemtas det sinliga innehållet (hvarförutan förnimmelserna skulle stanna i det abstrakta och obegripliga), för att under kategoriernas behandling förbindas med sina beträffande begrepp och gifva ämne åt omdömenas satser. Förståndsverksamheten fulländar så sitt förbindande arbete; det fyller medlarekallet i själens midt emellan förnuft och sinlighet samt skapar naturlig och universell lag genom sina omdömen.

Hvad åter sjelfva omdömena beträffar, så fällas de efter tillämpning af trenne universella regler, fastställda af Leibnitz, nämligen 1) den bestämmande grunden *(principium rationis determinantis)*, 2) den ömsesidiga samstämmigheten *(principium identitatis)* samt 3) den ständiga kraften *(principium substantiæ)*. Hvarje företeelse eger sin grund uti någon föregående orsak, alla ställas med hvarandra i ömsesidig öfverensstämmelse, och de vidmagthållas i sin harmoniska ordning genom den i dem inneboende permanenta kraften. Kausalitet, reciprocitet och permanens äro för förståndet lika nödvändiga som tiden och rummet för sinligheten.

Till förståndet sällar sig *känslan*. Dermed förstås då visserligen icke den sinliga känsla af individualiteten, som sammanfaller med åskådningen, utan formföreställningen i det relativa. När varelsen genom förståndet iakttagit, skilt, dömt och valt, måste det goda som hennes förstånd funnit, omdömets innehåll, erhålla en form. Denne vinnes af känslan genom *betraktelsen*.

Likasom det absolut rätta, förnummet af samvetet, genom förnuftet på tankens väg erhöll sin form och blef sanning, får det goda, varseblifvet af förståndet i sinneverlden, genom känslan på betraktelsens väg sin form; det erhåller *skönhet*. Skönheten är alltså det rätta omdömets form, likasom godheten är dess innehåll. Hon är det i ordning bringade goda. "Hon är", säger Plato, "det goda "som smakas af kärleken. Godt och skönt, skilda i naturen, "blanda sig med hvarandra i sin källa." Först genom denna förbindelse mellan det som förståndet varseblifvit på iakttagelsens väg och det som känslan varseblifvit på betraktelsens, framstår det i sinneverlden utvalda föremålet fullständigt till form och

innehåll, i besittning af såväl godhet som skönhet. Dessa äro sålunda tvenne attributer som innehållas i samma ämne, "likasom "ljuset och värmen hos solen", enligt Platos liknelse. Det förra motsvarar skönheten, den senare godheten i själens sol. Det af bådas sammanfattning bildade föremålet för vår kärlek, ett alster af inbillningskraftens omdöme och val bland mångfalden i den relativa naturen, utgör förutsättningen för varelsens nedstigande till den individuella själsverksamheten. Känslan utfyller och fullständigar dervid förståndsbegreppet, hvilket derigenom blir färdigt och iklädes den af sinnet fordrade gestalten.

All idealism erkänner denna formella själsverksamhet, likasom i allmänhet äfven realismen. Plato gifver kunskapen om det goda genom förståndet en medhjelpare i entusiasmen för det sköna, för att genom bådas samverkan åstadkomma kärleken, deras gemensamma yttring. Cicero fordrar för sin *caritas* en medverkan af det sinne som ställer känslan till freds genom det harmoniska i begreppen. Det goda åtföljes af det sköna äfven i den andliga sammanlefnaden. Med insigten och den deraf följande goda handlingen förbindes den sympatetiska känslan af tillfredsställd fordran på aktning af andra, ett intellektuelt skönhetssinne, hvarförutan pligten blefve kall. Öfverensstämmelsens idé, som saknades i den äldre stoicismen, är icke desto mindre oundgänglig för ett relativt och universelt själslif. Plotinus, Kant, Schelling och Hegel lägga vigt på denna skönhetsidé hos känslan, såsom godhetsform och symbolisk föreställning inför sinnena af det i det öfversinliga abstrakta rätts- och godhetsbegreppet. Det är samma idé som Leibnitz uttrycker genom "den harmoniska ömsesidigheten" emellan monaderna, hvilka "spegla sig" i hvarandra.

Utan känslan saknade förståndets ljus sin värme. Hon ställer förståndet i förbindelse med böjelsen, det individuella själslifvet. Kärleken har derigenom fått ett syfte, ett mål för sin vilja.

c. Försedd härmed, nedstiger själsverksamheten ytterligare från det opersonliga till det personliga lifvet, och hennes rol blir i individualiteten väsendtligen aktiv genom viljans sjelfbestämning, deremot passiv under sinnesintrycken och begären. Den första, den väsendtliga af de *individuella* förmögenheterna, är *begäret*, den andra *driften*, och båda verka genom *böjelsen*. Likasom tron genom förnuftet och samvetet förbinder själen med det gudomliga, kärleken genom förståndet och känslan med naturen, så finner varelsen sig sjelf i viljan, drifven af begärets och driftens böjelser, *sträfvan* och *lust*.

Härmed är visserligen icke sagdt att viljan blott tillhör begäret och driften. Tvärtom blir hon först genom intelligensen fri, i det hon höjes öfver de sinliga drifterna. Men i sin upprinnelse tillhör hon det individuella, som kännetecknas af och röres genom böjelserna, ty, såsom redan ofvan blifvit visadt,* viljan måste, för att kunna påverkas af förståndet, ega en sinlig bevekelsegrund i begären, emedan hon eljest saknade fäste i den

* Se sid. 573.

varelse som är på en gång sinlig och förnuftig, samt stannade i abstraktionen. Hon måste drifvas af böjelsen till verksam *handling*. Motivet, det förnuftiga, måste antaga gestalten af sinlig driffjeder. Viljans utgångspunkt är följaktligen i det individuella, hvars förmögenheter hon omedelbarast uttrycker. Det är hennes första uppenbarelsesätt, sedermera höjdt till universalitet och förnuft genom rigtningen uppåt. Likasom tron uttrycker varelsens absoluta väsende, kärleken hennes universella, så uttrycker viljan individen, ehuruväl hon endast såsom förnuftig och förståndig blir i rättslig mening fri. Hon blir det egna jaget genom friheten, måttstocken för individualitetens värde, större eller mindre i mån af viljekraften. Det är friheten hos viljan som jemte rättsmedvetande och kärlek, moralens grundvilkor, särskildt blir ett vilkor för rättsförmågan, uttryckt i rättsvalet. Först genom viljans rigtande på (sträfvan efter) det genom omdömet bland tingen utvalda föremålet, får detta för individen betydelsen af *nytta*, och begäret derefter utgör handlingens innehåll, hvaråt form förlänas genom böjelsens tillgodogörande deraf uti lystnaden efter *njutningen*.

Begärets betydelse bland själsförmögenheterna, såsom bevekande driffjeder, uppmärksammas tidigare än man skulle vänta och inom läror der sådant minst skulle väntas. Ty om äfven begärens odling föregår tankens, så erfordrar dock en insigt af deras rätta betydelse, såsom *sträfvan* efter *nytta*, en långt djupare forskning än insigten af tankens betydelse. Men redan innan en begärets filosofi uppstår i Grekland och grundlägger den vetenskapliga materialismen, finna vi begäret erkändt i orienten, midtuti mysticismen, och just i dess egenskap af driffjeder för handlingen, ett bevis, det bästa möjliga, för denna själsförmögenhets vigt och nödvändighet, till och med insedd af den ensidiga samvetsläran. Enligt den indiska brahmaismen är det begäret som föranleder hela skapelsen, i det att det "Ena" betogs af åtrå efter tingen, föremål för dess kärlekshandling. Och en gång första tillstötelsen gifvits åt begäret, uppstår det ena begäret ur det andra i en oändlig kedja. De ur väsendets begär uppståndna grundelementerna alstra andra elementer af *sina* begär, dessa af sina begär verldarne, tingen och varelserna och så vidare. Och som alltsammans dock förblir Ett och integrerande i det Ena, så genomtränges inom hela naturen allting af begäret. Det är fortfarande driffjeder hos alla varelser, emedan dessa blott äro uppenbarelsesätt af väsendet, hos hvilket begäret framkallade den stora verldshandlingen.

Af buddhaismen utvecklas och förmenskligas denna föreställning. Åt begäret anvisas redan dess bestämda plats bland själsförmögenheterna, emellan kärleken och den sinliga driften. Buddha upptager bland sina "tolf lifsorsaker" begäret, hvilket betecknas såsom "törst efter tillvaron", en beteckning som antyder och innehåller den hvilken sedan skall gifvas af de förnämsta realister och idealister, Aristoteles, Spinosa och Leibnitz med flera, hvilka i allmänhet definiera begäret såsom en sträfvan att framhärda i

sitt väsende. Begäret är, säger Buddha, ett oemotståndligt behof att söka det behagliga och fly det obehagliga. Det föranledes sålunda af den sinliga driften. Men i sin ordning blir det sjelft orsak till kärleken. Man förvånas att i denna tid och bland detta folk, i den aflägsna östern ett halft årtusende före vår tideräkning, finna den mest skarpsinniga klassering af själsförmögenheterna, i samma ordning dem emellan som sedan skall återkomma hos Plato och Aristoteles samt i hela den nyare filosofien.

Plato utesluter icke begäret, det underordnas blott under kunskapen; och han synes nästan hafva från sina orientaliska föregångare hemtat tanken på dess plats bland förmögenheterna, närmast kärleken, äfvensom på dess beskaffenhet, en sträfvan efter den egna naturens upprätthållelse. Begäret är mensklighetens sträfvan, uttryckt i hvarje själ, efter godhetsmålet. Själens ängslan, lik den oro som jägtar hela naturen, röjer ett verkligt mål, närvarande i medvetandet men ännu frånvarande ur sinnena. Detta mål är det goda, detsamma som sedan blir kärleksmål. Utan begäret tillkomme aldrig kärleken, och naturen förblefve ofruktbar. Alla varelser sträfva efter att blifva det mesta, bästa och högsta möjliga af allt hvad de kunna blifva, samt att besitta så mycket af godt som i dem kan inrymmas. Deri ligger orsaken till upprätthållelsen och generationen. Den varelse som sträfvar efter sitt mesta och bästa, utvecklar i mån af förmåga fritt sin egen natur till fullkomning samt bibehåller hennes kontinuitet och fortvaro genom att fortplanta sig sjelf och sprida sin ande i verlden.

Utan begäret, säger Aristoteles, funnes ingen anledning till förändring i varelsens tillstånd, följaktligen ingen rörelse, ingen verksamhet, ingen fullkomning. Sträfvan efter det bättre är rörelsekraften som drifver hela naturen och alla hennes varelser. Godheten drager genom lystnaden, i det att allt lefvande söker ur det möjliga frambringa det verkliga i högsta mått. Derpå hänga tillvaron och verldsalltet. De arbetas af ett oaflåtligt begär emot någonting högre, och af detta begär bero hela verldsutvecklingen och verldsgången. Det ernådda lemnas såsnart der ofvan upptäckes det ernåeliga. Till grund derför ligger tanken på en ännu ofullständig förening med ett beträffande kärleksmål, hvilken *kan* blifva fullständig.

Här äro begärets beskaffenhet och grund genomträngda i sin kärna, sådan denna sedan skall bibehållas af Leibnitz, hvilken härvid tolkar Aristoteles. Hvad är det som åvägabringar förändringar i den universella rörelsen, hvarigenom denna fortgår? frågar han. Jo, begäret, som eggar individen till att utbyta det sämre mot det bättre, att ändra det som kan ändras för att af allt möjligt göra verkligt så långt förmågan räcker. Tanken att denna kan utveckla någonting mer än det förhanden varande, se der verldskraften, ty det förhanden varande står aldrig i jemnhöjd med det möjliga. Verldskraften är oändlig och obegränsad, och hon arbetas af ett ideligt begär att öfvergå från det ena till det andra under lystnadens tillfredsställelse. Detta begär, varelsens ansträngning att lyfta sig, är lifvet i naturen.

Såsom det synes, ställes *driften* i samma förhållande till begäret, som begäret till kärleken. Från Buddha till Plato och Spinosa erkännes att kärleken röres af begäret, begäret i sin tur af driften. Denna senare, om ock den sista och lägsta själsförmögenheten, får derföre ingalunda förbises. Dygden består enligt Plato visserligen icke i en afvägning emellan drifterna, såsom enligt sensualismen, men hon består icke heller i deras undertryckande, såsom enligt mysticismen, ty derigenom undertryckes på samma gång en naturlig häfstång, — innehållen i *lystnaden* efter *njutning*, — för högre förmögenheter, känslan och kärleken. Sjelfva lidelsen är, säger Spinosa, en häfstång för naturens utveckling, detsamma som den permanenta kraften. Genom henne sträfvar varelsen att framhärda i sin natur, hvilken är detsamma som hennes väsende. Intet, tillägger han, kan vara rigtigare och regelbundnare. Denna sträfvan till den egna naturens upprätthållelse afser det oändliga och genomgår allt. Hon blir vilja i själen, lystnad i varelsen i hennes helhet, begär såsnart hon blir medveten af sig sjelf, kärlek såsnart hon blir medveten af sitt föremål. Derpå hänger lagen för verldsutvecklingen.

Den tanke som härför ligger till grund, inom idealismen ett medgifvande åt en försummad själsförmögenhet, blir inom sensualismen afgörande. Allt hänföres der till den sinliga driften och grundas på hennes odling. Under denna ensidighet, i allmänhet alltför obetänkt för att gifva någon ledning vid bedömandet af driftens vigt såsom själsförmögenhet, upptäckes dock understundom en och annan tanke som förtjenar beaktande, i synnerhet der sinlighetsläran hvilar på ett allvarligt samhällsstudium, såsom till exempel hos Fourier. Grundprincipen i hans lära, nämligen att drifterna i sig sjelfva äro goda och nödvändiga, men endast genom en förfalskning, undertryckning eller missrigtning blifva dåliga, innehåller en sanning som alltför ofta blifvit förbisedd. Då pyrrhonismen och stoicismen, med blicken öppen endast för det onda som uppstår af drifternas öfvervälde, predika likgiltighet och känslolöshet, så stympa de menniskosjälen och naturen samt beröfva äfven det förnuftiga själslifvet dess innehåll för att endast bibehålla formen. Den dygd som icke afser drifternas förnuftiga reglering, men deras lamläggning, blir en tom form, viljelös och värdelös. Man behöfver derföre icke med Fourier reglera hela menniskans lefnad, enskild och samhällig, efter driften ensam. Det är icke tillräckligt att, såsom han yrkar, öfverlemna drifterna åt deras egna lagar, på den grund att de redan i sig sjelfva skulle innefatta en dold samstämmighet. Det samstämmiga finnes aldrig i en isolerad själsförmögenhet, blott i hennes samverkan med de öfriga. Oaktadt driften i sig sjelf är god, blir hon dålig såsnart hon skiljes ifrån förnuft och förstånd. Endast i drifternas *ordnande* under ett styrande förnuft, icke blott i deras empiriska eller materialistiska indelning efter fallenheterna, hållas de inom de gränser, der de bära välsignelsebringande frukter. Deras organisering, icke blott deras mekanism, löser den uppgift som skapelseordningen afsett vid deras nedläggande. De äro hvad deras namn innebär, endast medel för att *drifva* viljan framåt till verksamhet och

verkställighet af de lagar som högre förmögenheter förestafva. Sjelfva innehålla de inga lagar. Lagstiftningen tillhör samvetet och förnuftet, lagskipningen förståndet och känslan, verkställigheten begäret och driften.

d. Det är således blott för handlingen, som de sinliga själsförmögenheterna ega betydelse. Rättens och sanningens grundsatser, genom tron af samvete och förnuft tillförda medvetandet, för att grundlägga ett omdöme och ett val af det bästa genom förståndet och känslan, bringas, under begärens och drifternas påverkan på viljan, till utförande i handlingen, i det att uti den af böjelserna eftersträfvade nyttan och njutningen det goda och det rätta innehållas, så länge böjelserna stå under högre förmögenheters styrelse och icke utbrytas ur *ordningen*.

Genom åtnjutandet af detta nyttiga, som hos individen icke är någonting annat än det på hans sinliga varelse lämpade universella goda, hvilket åter är det till naturen öfverflyttade rätta, har själsverksamheten slutligen nått sin fulländning i handlingen, som är sista slutstenen i den byggnad af själsyttringar, hvilken bildar den andliga lifsverksamheten, lefvande genom tron och kärleken. Inom densamma är en fullständig verkningsförmåga alstret af yttringarnes genomlöpande af alla de områden själen omfattar. Och detta genomlopp kan ej till någotdera området öfverföra ett ämne för själsarbete som icke inom de öfriga undergår sin behandling. Tankens och medvetandets förnimmelse af det absoluta måste öfverföra det rättas och sannas idéer till den relativa varseblifningen, för att af denna ombildas till det goda och sköna i naturen, endast i sådant försinligadt tillstånd möjliga att af böjelsen eftersträfvas och tillföras individen såsom nyttigt i skepnaden af ett föremål för hans begär. Det rätta, det goda och det nyttiga äro samma sak, endast uppträdande inom olika sferer, den öfversinliga, naturligt sinliga och personligt sinliga. Sanning, skönhet och njutning äro deras former, i sina bestämmelser sinsemellan identiska och ifrån sina innehåll ej skiljaktiga i annan mån än att det ofullkomliga tilltager allt efter som själsverksamheten stiger ned ifrån det absolutas rymder till det sinligas lägsta grader. Grundsats, omdöme och handling äro endast olika stadier af själslifvet, hvarandras förutsättningar och oundgängliga vilkor, inom hvilka kärnan utgöres af tron, kärleken och viljan, stödande sig på hvarandra, men endast i denna ordning.

En sådan ordning har blifvit anad och småningom insedd allt ifrån tankens tidigaste vetenskapliga utbildning. Sokrates, Plato och Aristoteles urskilja, redan vid grundläggandet af forskningen i det intellektuella lifvet hos menniskan, den ordning förmögenheterna intaga, de platser den andliga naturens skapelselag åt dem anvisat.

Den princip, säger Sokrates, som bör bestämma själslifvets rigtning för att leda till fullkomningen, består i fastheten och friheten hos vilja, förnuft, samvete och hjerta, i det att sanningens kunskap sökes med kärlek. *Alla* själsförmögenheter böra odlas, i ett lif som är på en gång rätt, godt och nyttigt, och i

hvilket tillämpas lagarne för det sanna, sköna och lyckliga, i det att lägre motiver inordnas under högre.

Menniskans själ är, enligt Plato, sammansatt af tvenne delar. Den lägre är sinligheten, säte för de drifvande böjelserna. Den högre är förnuftet (inbegripande samvetet), som innehåller visdomens kunskap om de eviga och sanna grunderna, alltings principer, under hvilkas suveräna välde drifterna styras och beherskas. Mellan båda ligger den del som håller dem samman: det är den verksamma, ädla tillgifvenheten, välgörenheten och modet, som understöda förnuftet i sinlighetens styrelse. Kärleken till det goda är ej densamme som kärleken till nöjet. Det senare är godt endast vid sidan af förståndets och tankens godheter. Upphäfvas dessa, så förfaller äfven sinlighetens goda; ty utan intelligens gifves ingen njutning, utan iakttagelser och betraktelser ingen hänförelse genom inbillningskraften, utan samvete och förnuft ingen insigt af dennas värde. Det intellektuella fordras för det sinliga, det rätta och goda för nyttan och njutningen, hvilka endast genom dem erhålla sin betydelse.

Tanken, iakttagelsen och lusten regera själen, men endast i denna ordning. Att själen, såväl som ett rättsenligt själslif, är en enda och ej kan delas, säger Plato i sina *Lagar*, hindrar icke att hon eger sina afdelningar, inom hvilka kunna urskiljas olika ställda förmögenheter hvilka äfven skänka olika beteckningar åt de deraf härflytande dygderna. Vore själen blott tanke, kunskap om det absolut giltiga, så vore visdomen den enda dygden, hvarigenom visserligen skildes emellan rätt och orätt, godt och ondt, nyttigt och skadligt, men ingen tillämpning följde. Men själen har andra delar, innehållande andra dygder, giltiga genom sitt förhållande till förnuftet. De lägsta gälla något derigenom att de lyda de högsta.

Medvetande, öfverlagdt val och fast beslut till handling, se der sedlighetens trenne vilkor, säger Aristoteles. Dygderna äro hvar för sig icke tillräckliga: de böra ordnas. De intellektuella verka på de moraliska, dessa på de sinliga. Ingen kraft duger utan klokhet, ingen klokhet utan förnuft. Det rätta, som beherskar allt, ordnar under sig öfriga dygder; men dessa verkställas genom viljekraften. Handlingen erhåller sitt värde derigenom att den handlande 1) tänker, 2) vill, 3) gör.

I öfverensstämmelse härmed, förnämligast efter Plato, ordnar stoicismen själsegenskaperna i de rätta, de kunskapande (insigten och omdömet) rörande det goda, samt måttlighetens, hvarigenom drifterna regleras medelst själsstyrkan som beherskar individen.

Kant uppställer slutligen sin grundligt genomförda ordning, i hvilken alla själsförmögenheter hänföras till förnuftet, förståndet och sinligheten.

B. Själsförmögenheternas samstämmiga samverkan

a. Samstämmig själsverksamhet

Om det för menniskans själslif är nog att hon begriper, dömer och handlar, så äro dock hennes begrepp, val och handlingar,

derest de sakna samstämmig ordning och samverkande reglering, ännu ej tillräckliga för det harmoniska lifvet, rättslifvet. Att detta likväl är menniskans bestämmelse, det visar sig redan deraf att det sammanfaller med lyckan. Denna är, derom erinrar redan platonismen, och efter honom de flesta idealister, intet annat än det harmoniska själsbefinnande hvarigenom naturen meddelar sin bekräftelse på ett rättsenligt själslif. Både lycka och rättslif bestå i en inre, samstämmig öfverensstämmelse mellan själens förrättningar, uttryckt i ena fallet i den harmoniska känslan, i det andra i den harmoniska tanken och handlingen. Att rättslifvet afses i skapelsen, bevisas derföre deraf att utan lyckan lifvet icke är fullt. Hon utgör innehållet af det lif som skapelsen afsett, och hon är det säkraste kännetecknet för ett lif i enlighet med idén.

Och enligt den högre realismen (Aristoteles, Leibnitz med flera), icke blott materialismen, är lyckan menniskans bestämmelse, sträfvan derefter hennes lif. Ty naturen har, — till och med Kant, den stränge pligtfilosofen, vågar ej förneka det, — hos menniskan nedlagt ett oemotståndligt begär efter lyckan, hvilket ingen kan undertrycka utan att kämpa mot sjelfva naturen och förslösa själens innehåll. Man alltså ej blott *får*, men man *bör* sträfva efter lyckan. Begäret efter det bättre, sträfvan efter lyckan, är driffjedern för vår vilja. "Vi fråga oss aldrig", säger Bossuet, "om "vi vilja vara lyckliga eller icke, ty vi känna att sjelfva vår natur "nödvändigtvis bestämmer oss derför."

Om emellertid sålunda lyckans ernående utgör syftet för själsverksamheten, sträfvan derefter bottnen i det menskliga väsendet, om alla begrepp, omdömen, handlingar och böjelser derpå äro rigtade, om lyckan är målet för vår vilja, i hvars tjenst samtliga själsförmögenheter ställas, så måste ock hennes förverkligande i högre eller lägre grad utgöra den säkraste måttstocken vid bedömandet deraf huruvida det harmoniska förhållandet emellan själsförmögenheternas användande, som skapelseordningen afsett, blifvit i verkligheten iakttaget. Lyckans analys sammanfaller således med utredningen af själsförmögenheternas samverkan i enlighet med naturens ordning; och genom lyckan, lättare uppfattad af sinnena än rätten, kan denne senares vilkor uppskattas.

Men hvad är lyckan? Månne Kalliklis, Demokrits, Aristipps, Lockes, Helvetii och Benthams lycka, vällusten, det obegränsade eller beräknade tillfredsställandet af njutningslystnaden, själens begär och lidelser? Eller Epikurs, hvilan och sysslolösheten, lidelsens mättande för att blifva henne qvitt? Eller Pyrrhos, sorglösheten och apatien? Eller cynikernas, den råa, oodlade naturlefnaden? Eller stoikernas, herraväldet öfver de naturliga böjelserna, känslolösheten, likgiltigheten? Dessa sinsemellan skilda åskådningar af lefnadsmålet äro alla grundade på den ensidiga hänsynen till någon särskild af själsförmögenheternas trenne hufvudklasser med åsidosättande af de öfriga, antingen till de förnuftiga allena, de naturliga allena eller de individuella allena. I motsats dertill framstår den harmoniska lyckan, Sokratis, Platos och Aristotelis, bestående i en viss *jemvigt* emellan önskningarne, inskränkta inom de af förnuftet utstakade gränserna, hvarigenom

alstras de värdefullaste af själens yttringar, ett lif i rättvisan, kärleken och måttligheten enligt platonismen, enligt Aristoteles den fullkomliga verksamheten, som följer dygdens, med andra ord förnuftets rigtning, i båda fallen det fullkomliga lifvet, det vill säga en lifsutveckling i *alla* de högsta graderna af fulländning följaktligen en *mångfaldig* lycka, allsidig, omfattande *alla* förmögenheter, dervid de högsta äro de ledande.

Att ett samstämmigt själslif är vilkoret för både ett *rättsenligt*, ett *naturligt* och ett *lyckobringande* lif, i enlighet med absoluta grunder, naturens fordringar och varelsens böjelser, erkännes af både idealismens och realismens målsmän. Det harmoniska själslifvet har ock sin egen filosofi att uppvisa, lärorik vid studiet af vilkoren för själsförmögenheternas samverkan såsom ett af medlen för en naturlig reglering.

Redan af Buddha påpekas den innerliga och ömsesidiga sammankedningen i alla lifsyttringar. Kongfutse framställer menniskoidealet i en förbindning af kunskap, dygd och kraft. Men Pythagoras inleder egentligen samstämmighetens lära, med afseende på själsverksamheten såväl som i öfrigt. Själen är harmoni. Denna är icke blott ett alster af organismen, men af ordningen i själens lefvande verksamhet. Alla hennes förrättningar erhålla sitt rättsliga och sedliga värde såsom yttringar af enhetlig ordning; under det att å andra sidan allt ondt och orätt har sin källa i en oregelbundenhet uti fördelningen. Likasom tonernas harmoni uppstår af de djupa och de höga ljudens samverkan och öfverensstämmelse, så äro ock dygderna harmoniska alster af de högre och de lägre själsförmögenheternas samstämmiga samverkan under förnuftets ledning och anförandeskap. Rättvisan och kärleken, den förra absolut, den senare relativ, representera denna öfverensstämmelse.

Om själen gifver akt på sig sjelf, säger Sokrates, så skall hon finna sig *intelligent*, *verksam* och *fri*. Men hon är dock enkel i följd af förnuftets enhet, derutinnan förmedlande den gudomliga likheten. Genom den harmoniska vexelverkan emellan förnuftet och friheten lefver dygden, och deraf födes på samma gång också lyckan, den verkliga, sjelfalstrade, ensam väsendtlig, deri att skilja från den tillfälliga, som kommer ifrån yttre orsaker och händelser. Uppgifterna fördelas emellan visdomen som bringar kunskapen, och klokheten som tillämpar honom. Deraf uppstå motsvarande förbindelser emot sig sjelf (måttlighet och mod) och emot andra (rättvisa). Men alla lagar äro hänförliga till sin yttersta grund i det väsendtliga, hvarigenom de blifva giltiga i sig sjelfva och i kraft af naturens egen ordning, ej i kraft af någon särskild förordning.

Hos Plato kulminerar den lifliga beundran för det harmoniska i själsverksamheten såväl som i naturen, hvilken utmärker de flesta grekiska tänkare från och med Pythagoras. Själen, hvars helsa den högsta förmögenheten är, består, säger han, likasom hon hel och hållen i idel jemvigt och samstämmighet. Dessa äro varelsens bestämmelse, hennes väsende, sådant det blifvit afsedt i skapelseordningen. Menniskan, som i naturen öfverallt ser rike-

dom i mångfalden och ordning i enheten, fordrar detsamma för sin själsverksamhet. Hennes andliga lif behöfver för sin kunskap och sin lycka ordning och öfverensstämmelse. De äro principer i hennes lefnad och rörelser. Samstämmigheten, enheten, förlikningen, måttet, takten och den behagliga regelbundenheten kännetecknа på en gång den goda och den lyckliga själen, emedan de återgifva hos henne den gudomliga urbildens enhet. Derföre är själens natur harmonisk, fallen för ordning, mått och takt, hvarigenom alla motsatser mildra och modifiera hvarandra. Denna fallenhet, hvars tillfredsställelse ej kan undvaras för ett idealiskt lif, påkallar en *jemvigts* åvägabringande, liktydig med själens helsa, under förmögenheternas verksamhet, hvarigenom inom menniskan verldsharmonien återgifves. De böra alla vårdas och i alla sina förrättningar, samt den ena öfvas endast tillsammans med den andra.

Platos inbillningskraft och känsla förena sig för att måla all dygd såsom frukten af en viss måtta mellan ytterligheterna, — en åsigt som sedermera skulle blifva så utförligt behandlad af Aristoteles, — en afvägning, en harmonisk öfverensstämmelse. Han undviker derigenom stoicismens fel, den ytterliga stränghet som nästan gör dygden till en lidelse. Han förlikar allt, förnuft, förstånd och sinlighet; och dygderna, hvilka alla kunna hänföras under någondera af dessa trenne förmögenheter, anser han dock blifva ofullständiga derest icke hvarje klass understödes af de båda öfriga. Till dem alla, klasserade i de tre ordningar som motsvara förmögenheternas, lägger han en fjerde dygd, hvilkens rol består i att vidmagthålla de öfrigas förening och inbördes ordning i själen, i det hon nödgar samtliga förmögenheter att icke träda ur sin rang eller förrättning, men hvar och en att hålla sig till den för hennes särskilda uppgift anvisade dygden, hvarigenom hon understöder och medelbart bidrager till de öfrigas och det helas regelbundna verksamhet och gång. Visdom, känsla och verksamhet hållas derigenom samman i en stärkande vexelverkan. Och om Plato också stundom framhåller visdomens sjelftillräcklighet, så erinrar han dervid tillika att känslolösheten och likgiltigheten dock icke deraf böra framgå, men endast det ädla tålamodet och underkastelsen. Själens harmoni liknas vid den musikaliska. Men under det att lyran stämmer endast i sina strängar och under sjelfva spelet, så stämmer deremot själen i sitt väsende och redan före förmögenheternas verksamhet, sjelfmedveten af sin harmoni. Denna är hos själen icke blott en passiv yttring. Hon är viljeyttring. Själen behöfver icke kämpa mot sina egna elementer, blott låta dem spela tillsammans i regelbunden ordning. Hon är dervid icke blott en ordnad samling af förmögenheter. Hon verkar och drifver dem samt intrycker sjelf regelbundenheten. Osynlig tonkonstnär, låter hon sina toner ljuda harmoniskt i följd af eget val. Och Plato skildrar denna harmoniska samverkan emellan förmögenheterna, dervid ordningen iakttages emellan de i skalan högre och lägre stående, såsom ett jemnt fortskridande mot högre andliga rymder, dervid själen, uppstigande ur det individuella, höjer sig allt mer i rigtning emot det absoluta, likasom

uppför en stege. Först framträdande i *handlingarne*, hvilka väcka den tidigaste hänförelsen, upptäcker själsverksamheten snart att bortom deras yttre uppenbarelse döljer sig *känslan*, som de uttrycka. Men känslan sjelf är i sin tur endast något värd genom *tanken* som alstrar henne. Hjertat röres blott af det som intelligensen varseblifver. Vi stiga alltså till kunskapen, förståndets innehåll och ämne, men blott för att göra ett kort halt. Ty kunskapen drager i sin tur idéerna ur förnuftet; och då hjertat åtrår grunderna om rätt, sanning, godhet och skönhet, drages själen till sträfvan efter en inblick i deras egentliga säte i det absoluta förnuftet. Dragen ifrån grund till grund, slutar hon icke förr än hon hvilar i väsendet som innehåller de yttersta och ursprungliga. Der finner hon ändtligen ursakerna till det orubbligt rätta, sanna, goda och sköna, och der förbindas *tanke*, *kärlek* och *begär* i den förstnämdes åskådning och de senares besittning af principerna för allt som i de lägre stadierna blifvit genomgånget. I väsendet, der *tron* absorberar och i sig innehåller det öfriga, tillintetgöres dock hvarken *kärlek* eller *vilja;* ty de innehållas uti tron i kraft af det väsendtligas enhet. De lefva i sina idéer, oskiljbara från tankens, derföre icke mindre verkliga. Detta lif är tvärtom det verkligaste, fullaste, lykligaste, mest harmoniska.

"Ju fullständigare den rättrådige förenar *alla* dygder", säger Aristoteles, "desto lyckligare skall han blifva." Dygderna åter äro både intellektuella och moraliska, tankens och viljans. Viljans (moraliska) dygder bestå i en förening af rättvisan med vänskapen, tankens (intellektuella) i de eviga principernas begrundning. Dessa bilda det högsta momentet i själens lif; ty begrundningen är den fullkomligaste handlingen, förnuftet den högsta förmögenheten. Men till begrundningen, i hvilken den menskliga tanken möter och blandar sig i den gudomliga, förmår emellertid icke menniskan, som icke är en rent förnuftig men en förnuftig-sinlig varelse, att komma annorlunda än *genom* de sinliga dygderna, de sedliga och individuella, hvilka utöfvas i verksamheten och rörelsen. De disciplinera själsförmögenheterna till tjenlighet för förnuftets tjenst i begrundningen. Erfarenheten visar ordningen; viljan tillämpar henne. Alla förmögenheter äro alltså nödvändiga; ingen kan uteslutande herska, ingen uppoffras, ehuruväl alla ytterst afse det intellektuella, hvari lifvet i dess helhet förbindes, och i förbindningens afpassade regelbundenhet ligga både godt och lyckligt. Båda bestå i ett *förhållande*, en afvägning, ett lagom, i hvilket själen njuter jemvigten, öfverensstämmelsen med sig sjelf och andra.

Cicero erinrar likaledes derom att vid fullföljandet af den rätta vägen, på hvilken ensam han anser lyckan kunna träffas, åt *hvarje* dygd, i samtliga för henne karaktäriserande drag, bör lemnas tillfälle att bidraga till allas gemensamma uppgift, hvilken består i ett umgänge som liktidigt kännetecknas af rättvisan och tillgifvenheten, en *societas caritatis*. Rättvisan bör åtföljas af fromheten, godheten, ädelmodet och saktmodet. Alla egenskaper ingå emellertid uti hela själen, hvilken ej genom dem delas. Innerligt förbundna med rättvisan, hvilken omfattar alla och på dem utöf-

var inflytande, tillhöra de dock derjemte samtliga öfriga dygder; och utan en sammanslutning af kunskap och kraft gifves ingen rättvisa.

Leibnitz är den moderna filosofiens förträfflige tolkare af den harmoniska ordningen i själslifvet. Det andliga lifvet verkar efter bestämmande grunder i ordningen, öfverensstämmelsen, samstämmigheten. Menniskans själ bör låta sig genomträngas af regelbundenhetens och den ordnande fördelningens princip. Ty allt i naturen, såväl den intellektuella som den fysiska, är harmoniskt och hvilar på grunden af en ömsesidig samverkan, redan motsedd af Hippokrates.

Reid erinrar att skapelsen icke inlagt några dåliga principer i menniskan. Ingen förmögenhet förtjenar att upphäfvas, förutsatt att sådant vore möjligt. Alla äro nyttiga och nödvändiga. Man fullkomnar sig icke genom att afskaffa någon särskild, men väl genom att reglera samtligas inbördes förhållande i enlighet med vissa grunder. Genom att följa sådana, följer man sin lycka, utan att derföre behöfva i närmaste hand afse henne.

Det onda är, enligt Kant, det moraliskt oregelbundna. Ett förderfvadt hjerta omkastar ordningen i bevekelsegrunderna. Viljans bestämning i enlighet med den naturliga lagen fordrar att i känslan af sig sjelf ingår känslan för andra och för det i sig varande, på det att handlingen måtte blifva uttrycket af en princip, ej blott af en slump. Det onda ligger aldrig ensamt i någondera särskild af själens delar, hvarken i den sinliga allena eller i den förnuftiga allena. Sinligheten är i sig sjelf naturlig, följaktligen otillräknelig. Förnuftet föreskrifver ständiga, orubbliga grunder, följaktligen ofelbara. Vore någon själsförmögenhet dålig i sig sjelf, icke blott genom sättet af hennes tillämpning och intagna ställning till de öfriga, så vore varelsen satanisk i sjelfva sitt väsende. Men det dåliga ligger i ett vrängt *förhållande*, en snedhet, i det att friheten ställes i motsats till lagen under en omkastning i de naturliga bestämningsgrundernas ursprungliga ordning. Allt orätt och olyckligt kommer ifrån en origtig subordinering af grunderna som beveka själens rörelser, icke ifrån grunderna eller rörelserna sjelfva. Hela frågan ligger i den inbördes ställningen dem emellan, beroende af hvilken som göres till vilkor för en annan. Då själen vänder om ordningen i de bestämningsgrunder hvilka blifvit för handlingen antagna, urartar hon. Det är nämligen icke nog att principerna ställas vid hvarandras sida, såvida i öfrigt intet afseende göres på deras inbördes ställning och förhållande: en rangskilnad under deras samverkan måste äfven iakttagas. Lägges det underordnade individuella till grund för det öfverordnade universella, någotdera för det väsendtliga, i stället för tvärtom, så störes ordningen i själen och hon faller.

Menniskan, säger Krause, är den syntetiska varelsen i universum, i hvilken förbinda sig ändligt och oändligt i en harmonisk enhet. Hennes uppgift är derföre ock en harmonisk trefaldig förbindelse med väsendet, naturen och liken.

Hjertat och friheten äro menniskans kännetecknande privile-

STOCKHOLMS HÖGSKOLAS
JURIDISKA BIBLIOTEK

gium, säger Cousin, men de äro derföre icke hela menniskan. Grunden är i det förnuftiga, föränderligheten och framsteget i det sinliga. Känslan bör beherska det senare och återgifva det förra. Hon är förnuftets lifaktighet, ehuru icke dess princip. Genom hennes förmedlande länk förverkligas idéerna. Då de genomgå känslan, motstås de sinliga böjelserna. Men oaktadt denna vigt, faller känslan dock ett rof för sinligheten om hon icke stödes af förnuftets idéer. Identisk i sitt väsende, vexlar själen allt efter sinnenas ställning, men förblir i sin renhet genom de lägre förmögenheternas förbindning med de högre och genom allas samverkan. Skiljes känslan ifrån förnuftet, så är det slut med menniskokärleken. Hjertan slå då, men utan förening, brutna från hvarandra och utströdda. Kraften förslösas i det tomma och innehållslösa, och godheternas begrepp strida mot hvarandra. Endast i föreningen bildas öfvertygelsen, själens driffjeder, skölden emot lidelserna. Förnuftets ljus måste koncentreras i samvetet, höja sig öfver känslan och sinnet samt införa ordning och samstämmighet i deras verksamhet. Till känslans värdighet och förmåga måste ansluta sig en förnuftig ledning, ensam domare öfver grundernas giltighet rörande rätt och sanning. Utan deras stöd skola kärlekens lågor förtära sig sjelfva, entusiasmen förbrinna såsom ett irrsken.

Somliga, anmärker Michel Chevalier, hafva sökt att grunda sedeläran på det enskilda intresset ensamt. Lika litet skall man lyckas att bygga henne på pligten ensam. De äro tvenne magter som sinsemellan skifta vår varelse. Alla samhällens och troslärors problemer bestå i konsten att förlika och sammanställa dem med hvarandra.

Om nu sålunda bör antagas att bibehållandet af ett samstämmigt förhållande under själsförmögenheternas verksamhet, — ett förhållande hvaruti deras roler sinsemellan afpassas efter hvarderas vigt, dervid den högre förmögenheten alltid måste råda öfver den lägre, — utgör vilkoret för den harmoniska känslan i själen, hennes jemvigt och tillfredsställelse med sig sjelf, det vill säga rättslifvets yttre uttryck, sådant det blifvit afsedt att i verkligheten framträda, hvarföre är detta fallet?

Jo, svarar Sokrates, emedan det harmoniska lifvet förer oss närmare Gud.

Jo, svarar Plato, emedan lyckan måste vara sig sjelf nog, hvartill för det första erfordras en mångfald af lifsyttringar, för det andra ett visst afpassadt förhållande dem emellan.

Och hufvudprincipen i Aristotelis etik, nämligen att dygden består i fullföljandet af en *medelväg* emellan ytterligheterna, hvarigenom jemvigt bibehålles emellan de å hvardera sidan hvarandra motvägande, aflägse liggande punkternas öfverdrifter; hans åsigt att lasten och olyckan uppkomma genom dessa punkters oförhindrade dragning åt motsatta håll emot det ytterliga, som ifrån medellinien afviker, innebär i sjelfva verket samma erkännande af lifvets behof af ett harmoniskt förhållande mellan förmögenheterna. "Med "det goda menas ett förhållande", säger han; och detta förklaras längre fram såsom ett harmoniskt, ett lämplighetsförhållande

mellan medel och ändamål, hvarvid det fullkomligaste af allt godt, lyckan, är det hvarest mål och medel utgöra ett. Detta *lagom*, äkta peripatetisk tanke, men redan förebådad af Kongfutse, sedan återgifven af Cicero och Cartesius, innehåller på en gång det rättas, det godas och det lyckligas hemlighet.

Och i sanning, huru skulle lyckan, det harmoniska lifvet hos *individen*, kunna skiljas ifrån verldsordningen, det harmoniska lifvet hos *naturen*, ifrån rätten, den harmoniska principen i *väsendet?* Huru skulle delen kunna skiljas ifrån det hela, yttringen ifrån sin grund, för att underkastas annorlunda beskaffade vilkor och lyda andra slags lagar? Det lyckliga är dock intet annat än det individualiserade goda, likasom det goda är det relativiserade rätta. Detta, i sig sjelft absolut, blir godhet i naturen, lycka hos individen, derest det icke förfalskas. De tre, ursprungligen ett, hvila derföre på en och samma princip. Och denna princip, synlig i hela verldsordningen, utvisar öfverallt det mindres uppgående i det större, det lägres underordnande under det högre, en hierarkisk ordning, i hvilken lefver en harmonisk samverkan, dervid intet kan uteslutas och intet undvaras. Själsförmögenheterna hos varelsen måste följaktligen, om det andliga lifvets yttringar ej skola lida en störande inverkan, orsak till allt lidande, verka i ett emot dessa yttringar svarande, efter hänsyn till deras ordning afpassadt förhållande till hvarandra. En regelbundenhet i samverkan kan emellertid ej finnas utan hvarjes verksamhet inom sina gränser, hvarjes rörelse inom sitt område, ej derutöfver. Och begränsningarne måste ske efter grundsatsen af det vissas välde öfver det ovissa, det skiftandes rättande efter det ständiga, emedan det vissa och ständiga, identiskt med det väsendtliga, blott är ett enda, det ovissa och skiftande, mera vexlande i mån af relativiteten, deremot otaligt, och misstagen inom detsamma växa med mångfalden. Förnimmelsens medverkan vid samstämmigheten är derföre störst, varseblifningens dernäst, den sinliga åskådningens minst; enär förnimmelsen rör absolut, varseblifningen relativt, sinnesuppfattningen individuelt.

b. Förmögenheternas medverkan vid en samstämmig själsverksamhet

α. Förnimmelsens medverkan

Det *absolutas förnimmelse* genom *samvete* och *förnuft*, uttryckt i *rätten* och *sanningen*, måste, på grund af hvad i det föregående blifvit anfördt, intaga främsta rummet i själsverksamheten, och dennas samstämmighet bevaras endast genom nämda förmögenheters bibehållande på själens höjd.

"Orättvisan", säger derföre Sokrates, "är den största af alla "olyckor, ty hon aflägsnar oss längst ifrån den gudomliga likhe-"ten." Denna likhet utgör enligt Sokrates kännetecknet för och innehållet af allt förnuftigt lif. Och han fastställer än bestämdare ordningen under samverkan emellan förmögenheterna genom grundsatsen att det gudomliga vi ega, bor i vårt förnuft, och att icke blott menniskan, utan hela universum är underkastadt den förnuftiga lagen om det rätta. Lagen innehåller det enda väl

förstådda syftemålet för all själsverksamhet, det högsta godhetsmålet då detta yttrar sig naturligt, lyckan då det uttryckes individuelt. Ty lyckan, såvida hon icke är skenbar, kan dock icke uppnås på annan väg än genom sträfvan efter det fullkomliga, det vill säga utvecklingen af det rationella som tillhör själen i följd af den gudomliga frändskapen och utgöres af medvetandet om de gudomliga attributerna rätt och sanning. Att tillegna sig dessa attributer genom ett med det heliga i möjligaste mån öfverensstämmande lefverne, rättsmedvetandets tillämpning och sanningens odling, är detsamma som att göra sig delaktig af det absoluta väsendets harmoniska lif. Någon lycka, som ej ytterst vore rigtad på detta mål, som utginge från någon annan synpunkt, oberoende af och icke underordnad förnimmelsens förmögenheter, förnuftets och rättsmedvetandets ingifvelser, erkändes ej af Sokrates. Detta var ock orsaken hvarföre han, likasom äfven Plato, förklarade det onda, hvilket alltid tog det olyckliga i släp, såsom ett alster af okunnigheten.

Också förlägger Plato lyckan, målet för viljeverksamheten, i det godas förverkligande, sådant förnuftet förnimmer detsamma såsom identiskt med det gudomliga. "Och det gudomliga i själ-"len", tillägger han, "är det som i henne intager den *högsta plat-"sen*, förnimmelsen af det i sig rätta och sanna." Oförmögna att finna det rätta i dess enhet och ursprungliga odelbarhet, äro vi nu visserligen, enligt Plato, hänvisade till att först och i närmaste hand uppsöka detsamma i en mångfald af förmögenheternas yttringar. Men i denna mångfald, inom hvilken stridigheterna och det dermed förknippade disharmoniska själstillståndet naturligen herska intill dess att förnuftet förlikar dem, bör emellertid städse fasthållas dervid att det är enheten som är målet, samt att det ej gifves något godt och eftersträfvansvärdt som ej afser denna och för den skull ytterst har i sigte den rigtning af förmögenheterna hvilken leder tillbaka till det rättas egen idé, rättsidealet, ty deri återfinner själen sin enhet. Derföre betraktar också Plato rättvisan såsom ett slags sammanfattning af alla dygder, i sig innehållande de öfriga. Hon beherskar dem alla. Hon är den harmoniska helheten och den fullständiga öfverensstämmelsen af de trenne hufvuddygderna, nämligen visdomen, (förnuftets absoluta dygd), modet (hjertats relativa) och måttligheten (sinlighetens individuella). I sin omfattning deraf gifver rättvisan såväl sitt subjekt som nästan och lagen det dem tillkommer. Hon inbegriper i sitt väsende de tre förmögenhetsklassernas enighet, hvarigenom de fullborda hvar sin förrättning i en samstämmighet som liknar treklangen i det musikaliska ackordet. I sin upprinnelse individuell, omdanar sig rättvisan till samhällig och universell genom en utvidgning af sin synpunkt. Den rättrådige allena lefver harmoniskt med både sig sjelf och andra; hvaremot den orättrådige råkar i strid icke blott med sina egna fallenheter och tendenser, hvilka i följd af de förfalskade begreppen måste bekämpa hvarandra, men äfven med sin omgifning. Det orätta förer krig emot både rätt och orätt; under det att det rätta omöjligt kan söndras i sig sjelft, eftersom det är ett. Det kan icke heller råka i strid

med andras rätta, ty de afse samma uppgift. Den enes styrka är den andres, eftersom de tjena samma godhetsmål. Slutligen kan den enes måttlighet icke skada den andres, enär samma regel ligger till grund för begärens tygling. Sålunda inför rättvisan ordning i hela själen, inom alla hennes tre afdelningar, i det hon omfattar både sin egen, välgörenhetens och sjelfbeherskningens sfer. Hon frambringar kärleken och handlingskraften, själens rörelser i naturen och individen, och sammanför dem i en och samma kombinerade själskraft. Den rättrådige blir på sådant sätt ense med sig sjelf och med verlden, under det att den orättrådige söndras i sin egen själ och afsöndrar sig ifrån andra.

Häraf sluter Plato till rättvisans och lyckans identitet. "Vill "någon blifva lycklig", heter det i *Lagarne*, "hålle han fast vid "rättvisan samt gånge ödmjukt och blygsamt hennes stig" .... "Jag håller för platt intet det af hopen benämda goda, hvars be"sittning rättrådigheten icke bekräftat eller i hvilket hon icke ut"öfvas" .... "Den orättrådige njuter af intet, emedan han alltid "misstager sig om det verkliga godhetsbegreppet" .... "Det goda "vänder sig derföre i hans händer till ondt, men det förblir nyt"tigt och fördelaktigt endast hos den rättvise" .... "Någon större "ofärd kan icke tänkas än besittningen af allt godt utom just "rättvisan" .... "Fördelarne hos det öfriga godas innehafvare skulle "blott bidraga till att öka hans moraliska elände, derest i hans "själ bodde orätten, oordningen och missljudet."

Och Plato angriper den åsigt hos menige man, som sätter lyckan i lystnaden, förmågan att förverkliga infallet, äfvensom sofisternas löjen vid den rättvises motgångar gentemot listens och slughetens sjelfviska uträkningar. Han jemförer de båda sidorna: den hänsynslöse, obekymrad om medlen och principerna, som blott antager rättvisans sken för att ernå sina syften; och den rättvise, som följer de rätta grunderna, obekymrad om utgångens yttre resultater. Låt vara att den förre lyckas och att den senare misslyckas, för såvidt man betraktar tillfälligheterna. Men i det väsendtliga ter sig förhållandet motsatt, i det att den förres själ är sjuk och söndrad, den senares frisk och enig med sig sjelf. "Månne Archelaus är lycklig eller olycklig?" frågar Polus Sokrates i en af dialogerna. — "Icke vet jag", svarar Sokrates, "ty jag "har ej umgåtts med Archelaus." — "Då vet du icke heller om "den store konungen är lycklig?" — "Naturligtvis icke, eftersom "jag icke kunnat skåda i hans själs inre för att se hennes ställ"ning och förhållande till kunskapen och rättvisan." Det är icke den yttre framgången, men den inre tillfredsställelsen, som underhåller den harmoniska känslan i själen, och de hvilka förmå eller våga allt, njuta icke derföre af allt. Den som föredrager orättvisans lidande framför hennes begående, lider i grunden mindre än den som förfar på omvändt sätt; ty den förre känner blott en tillfällig smärta, men den senare en kronisk sjukdom.

Då rättvisan sålunda förmår underhålla ett harmoniskt själstillstånd, i kraft hvaraf hela själen företer en inre bild af enighet, äfven om relativa och individuella godheter skulle uteblifva, så sker detta icke blott i följd af hennes ställning på själens hjessa,

men äfven emedan hon allena skänker de förenämda godheterna deras värde och åsätter dem kännetecknet. Såväl individuella fördelar och lycka i det enskilda lifvet som framgångar i samhället erfordra dock för sin varaktighet ett stöd i den regelbundna ordningen och skulle utan ett sådant icke kunna smakas af sinnet. Förnuftslagen innehåller nämligen i sig en motsvarighetsprincip som binder det subjektiva goda vid det objektiva. Då han bjuder aktning för principen i sig och för annans godhets mål, så ställer han på samma gång i den själ som hyser denna aktning, hvarje godhet på sin rätta plats, motsvarande den som själen beredt för det goda i sig och i naturen. Derföre finnes i naturen intet rum för något godt som icke vore hänförligt till det rätta. Det gifves i sjelfva verket intet godt som är blott enskildt eller särskildt. Är det icke tillika allmänt och väsendtligt, så förtjenar det icke det godas namn. Vilkoret för ett verkligt godt är dess frändskap med det goda i sig, hvadan hvarje förnuftig varelse endast genom att medelst förnimmelsen af rättens och sanningens idéer göra sina syften delaktiga af beskaffenheten hos det absolut rätta, det högsta goda, hvars karaktär ligger i dess sjelftillräcklighet och sjelfändamål, kan komma i åtnjutande af föremålet för sina önskningar. Derföre tillerkännes hvarken nöjet eller vällusten, skilda från rättsidén, lyckans karaktär, ej heller medgifves dem förmågan att skänka varelsen en varaktig tillfredsställelse. Ty de sakna det absolutas egenskaper af nödvändig tillvaro genom sig sjelfva. Under det att lyckan är det fullkomligt goda, sjelftillräckligt och harmoniskt, är nöjet endast en öfvergående rörelse mot det goda, vällusten endast en flyktig förändring i själens tillstånd, till sin beskaffenhet ofullständig och tillfällig. Men det harmoniska goda tillegnas genom kunskapen, denne genom förnimmelsen, förnuftets och samvetets utsagor om rätt och sanning. Tankens omedelbara inre åskådning af väsendet, kontemplationen, hvarigenom idéerna, hvilka i verlden blifva regelbindande grundsatser, tillgodogöras medvetandet, bringar jemvigt i själen.

Äfven Aristoteles, ehuru antagande det menskliga godas öfvervägande egenskap af någonting lämpligt, efter förhållandena afpassadt, samt att kännedomen om det goda i sig ej ens tjenar till att förvärfva kunskap om det som i menniskolifvet är möjligt att förverkliga, erkänner det oaktadt ingen högre lycka än den som framgår ur en själsverksamhet i enlighet med dygden (det rätta i det relativa), hvars ursprungliga frambringande åter måste sökas hos den absoluta tankekraften, fullkomlig och oföränderlig. "Lyc-"kan är dygden i verksamhet", säger han, "men i synnerhet i "den verksamhet som är det bästa hos menniskan, detta må nu "bestå i det gudomliga eller i det hos menniskan gudomligaste, "tankens åskådning af det i sig varande och förnuftiga, innehål-"lande den eviga principen." Denna inre och intellektuella åskådning, sjelfmedveten förnuftsverksamhet, är nämligen just det som utgör den väsendtliga menniskan, hennes högsta varelse, som beherskar den öfriga. Tanken, intelligensen, är själsverksamhetens höjdpunkt, det verkligaste i själen, högsta potensen af hennes rena handling. Å andra sidan är äfven lyckan identisk med

ren handling, syftemål, bestämmelse. Att vara medveten, vaken, kännande och tänkande, se der det högsta goda, emedan det är själens bestämmelse; och det är bestämmelsen emedan det är den handling som konstituerar själens egentliga väsende. Derföre har Skaparen fast förbundit sällheten med den intelligenta handlingen och verksamheten. Det är emedan vakenheten, medvetenheten och tänkandet, hvilka ske genom begrundningen, äro *handlingar*, de renaste af alla, som de utgöra våra största njutningar, under det att minnet och begreppet endast äro njutningar genom sin gemenskap med dem. Det bästa i själen är tanken, den bästa tanken är tanken i sig, tanken på det högsta goda, på det förträffligaste; och det förträffligaste är det i sig varande, förnuftet; hvadan den inre, andliga och intellektuella åskådningen (begrundningen) af det förnuftiga bringar den största lyckan, i det att derigenom samstämmighet införes i alla öfriga själsrörelser, jemvigt i själen. Att gripa det öfversinliga och sjelftillräckliga, tingens väsende, deri består den rena tankens verksamhet, hvarigenom hans handling tager sig i besittning. Och som denna handling eger den gudomliga karaktären, medförer den intellektuella åskådningen jemte fullkomningen också en gudomlig känsla. Det är känslan af att vilja sig sjelf för sin egen skull, att vara sjelfändamål, mål för sin egen handling. Den spekulativa verksamheten sigtar icke på någon uppgift bortom sig sjelf, och hennes lycka tillfaller derföre henne sjelf odelad, samt ökar i sin ordning tankelifvet. Detta är det enda som hos själen antager det absolutas och väsendtligas karaktär, derigenom ock sällhetens, emedan denna ligger i det som är sig sjelft nog, som är till i sig sjelft. Visserligen bringas lycka äfven af de relativa och de individuella dygderna, samhällighetens, klokhetens, modets och måttlighetens. Men denna lycka är icke den fullständigaste. I samhälligheten störes hon af tvisterna och blir hvarken ren eller sig sjelf nog. I de öfriga dygderna beror hon af yttre omständigheter. Blott förnimmelsen af rätt och sanning är sjelftillräcklig och ostörd af stormarne. Hon är derföre ingalunda passiv, overksam och orörlig. Det passiva och sysslolösa är lyckans motsats. Tvärtom är tankens handling, ehuruväl enslig, den verksammaste af alla, emedan hon är hel och hållen koncentrerad i sig sjelf. Det är just derföre, — emedan intelligensen är det verksammaste i hela själen, emedan tanken är den lifligaste handlingen, — som förnimmelsen af det absoluta och väsendtliga, hvilken åvägabringas genom det kontemplativa lifvet, tillförer menniskan den mest harmoniska känslan; ty harmonien är i jemvigten, jemvigten i verksamheten, denna i tanken, tanken i förnimmelsen af de beståndande grunderna, rättvisans och kunskapens. Dessa grunder, föremål för förnimmelsen, betecknar Aristoteles såsom sanningens; och de innehålla i sig rättsprincipen. Deras skapelse af tanken förskaffar själen den högsta, renaste och varaktigaste känslan af tillfredsställelse som finnes, emedan förnimmelsen är den förnämsta själsförmögenheten, i omedelbar förbindelse med det gudomliga som innehar sällhetsvilkoren. Denna verksamhet är den fullkomligaste,

följaktligen i förmåga att bibringa den högsta lyckan. "Den vise "är den som njuter den största lycksaligheten."

Cicero förlägger höjdpunkten af all lycka i dygdens rigtiga uppfattning, endast att vinna genom förnuftet, "hvars anor gå "högre än folken och samhällena, enär det är samtida med den "som styr och upprätthåller allt." "Upprunnet ur det gudomliga, "har det för att blifva lag ej behöft invänta tiden för sitt ned-"skrifvande", och härledt ur tingens egen natur är det ensamt i stånd att åtskilja rätt och orätt, en förmåga som sammanbinder det gudomliga och det menskliga. "Ty det gifves blott ett för-"nuft, en sanning, en högsta lag." Dess ringaktande vore att förneka sig sjelf, afstå från egenskapen af menniska och redan "derigenom ålägga sig det grymmaste af alla straff." Den rätt-vise är, enligt Cicero, alltid lycklig.

Seneca betraktar, likasom stoikerna i allmänhet, dygden såsom det högsta goda menniskan skulle kunna eftersträfva. Men dygden kan endast vinnas genom förnuftet, det enda, hos alla likartade, medelst lyssnandet till den gudomliga rösten som talar i förnim-melsens inre. Öfver allt annat står för den skull förnimmelsen af det absoluta, och deri innehålles källan till den menskliga lyckan.

Epiktet ansåg till och med att själen, hos hvilken begreppet om det rätta och sanna intog högsta rummet, egde ett verkligt *begär* till deras förverkligande, en lystnad efter det goda, en afsky för det onda, en likgiltighet för det som hvarken vore godt eller ondt; hvaraf följde att hennes lycka ej kunde undvara det rätta såsom yttersta utgångspunkt.

Äfven Markus Aurelius inblandar lyckomomentet i sitt för-nuftsbegrepp, lyckomålet i tankeföremålet. Man kan alltså ej med fog anse stoicismen känslolös för lyckan, blott för den sinliga njutningen. "Likasom verlden företer en anblick af harmonisk "öfverensstämmelse", säger Markus Aurelius, "så bör äfven i men-"niskosjälen råda en fullkomlig ordning som svarar emot den uni-"versella ordningen." Och denna ordning införes i synnerhet af principerna om rätt och sanning, hvilka alltid föra lyckan i släp-tåg. "Finner du i det menskliga lifvet någonting att föredraga "framför rättvisan och sanningen, modet och måttligheten, korte-"ligen den intelligenta dygden, sjelftillräcklig och reglerad af det "sunda förnuftet, ... så tag för all del vara derpå. Men om du "intet förmår finna som i värde öfvergår snillet hvilket regerar "öfver böjelserna, om allt öfrigt vid sidan deraf krymper och "sjunker, så föredrag intet framför detta. En gång dragen der-"ifrån, blir det dig svårt att återtaga ditt verkliga bästa, känne-"tecknande för ditt slägte och dess egentliga tillhörighet. Mot "förnimmelsens goda borde aldrig ställas någon motvigt, ej heller "något val ske mellan det och någonting annat. Välj för den "skull det bästa och fäst dervid hela din håg. Men det bästa är "ock det gagneligaste, nämligen för det djur som är förnuftigt. "Följaktligen är sådant som förnimmes, det högsta som kan önskas."

Cartesius sätter samvetet, i hvars begrepp, enligt hans definie-ring deraf, all förnimmelse innefattas, såväl medvetandets som förnuftets, högst af allt, ej blott såsom utgångspunkt för tänkandet,

emedan det genom den inre åskådningen frambringar tankekraften, utan äfven såsom grund för lyckan, emedan det är genom samvetets mellanhand som varelsen omedelbarast sammanhänger med sjelfva väsendet, hvadan hon följaktligen under lyssnandet till dess vittnesbörd endast följer den rigtning som hennes egen naturs innersta väsende anvisar.

"Den okunnige och fåvitske, träl under sinligheten, är elän-"dig, den förnuftige lycklig", säger Spinosa, "ty en absolut nöd-"vändighetslag förbinder eländet med förnuftets träldom och lyckan "med dess frihet." ... I den förnuftiga principen är det gudom-liga väsendet närvarande i själen. Derföre ingår denna genom kunskapen och samvetet i den gudomliga sällhetens sfer, der hennes störelser och oro, orsakade af sinnena, svalla ut och tyna af. Hon vinner då lugn och ro, lycka genom insigten af det väsendtliga. Att begripa, se der lyckan. Men begriper gör själen genom den absoluta principens förnimmelse. Derigenom höjer hon sig öfver förgänglighetens vanskligheter. Lyckan vinnes genom själens rigtning emot det väsendtliga medelst förnimmelsen, ty i det eviga och oföränderliga ligger det harmoniska.

Kant förklarar begreppet om lyckans innerliga sammanhang med och vilkor för dygden (den regelbundna ordningen) för ett ursprungligt och rent förnuftsbegrepp, nämligen af det praktiska förnuftet, rättsmedvetandet. Det rätta grundlägger förtjenst, det orätta skuld, se der ett begrepp *a priori*. Men då är ock det förra värdt naturlig belöning, det senare naturlig bestraffning, och lyckan är naturens sätt att belöna, olyckan hennes sätt att straffa. Medvetandet säger oss tydligt att ehuru visserligen icke det rätta bör göras för lyckans skull, så följer emellertid denna deraf såsom en skapelsens bekräftelse å ett lif i enlighet med den af henne instiftade ordningen, hvilken för sådant ändamål har blifvit inrättad med ett sammanhang emellan rätt, godt och lyckligt, — absolut, relativt och individuelt godhetsmål. "Idén godhet innebär "idén förtjenst, och idén förtjenst innebär idén lycka." Är jag pligtig och fri, så är jag ansvarig handlingskraft. Och då jag fritt full-gör förbindelsen samt sålunda skapar en godhet, så framskaffar jag tillika den dermed innerligt förbundna, motsvarande lyckan. Bekräftelsen gifver sig till känna i samvetet, hvilket hos den som känner med sig sjelf att han följt rättsmedvetandets bud trots hindren, framkallar ett inre själstillstånd af ro och tillfredsställelse, som i sig innehåller lyckoämnet, dygdens sjelfbelöning.

Kant beskrifver beundransvärdt detta rättsliga medvetande, den sedliga känslan i samvetet, och han målar i en dialog om sedlighetens beskaffenhet medvetandets inflytande på lyckan äfven-som dess förhållande dervid till hela själsverksamheten, såväl den tänkande som den viljande. "Det som hos dig sträfvar efter "lycka, det är visserligen böjelsen. Men det som underkastar "böjelsen vilkoren för lyckans förtjenst, det är förnuftet. Genom "viljefriheten blir förnuftet skickligt att begränsa och öfvervinna "böjelsen. Vill du nu vinna lyckan och derjemte förtjena henne, "så sök för den skull i förnuftet regeln och anvisningen. Hvar-"ken erfarenheten eller uppfostran kan bibringa dem; endast för-

"nuftet förestafvar och ålägger dem tydligt och noggrant." Deras nödvändiga bud uppenbara sig i pligten, och vid deras lydelse underförstås tanken på förtjensten af lyckans rättsbekräftelse. Denna härledes ur postulatet att Försynen utdelar (till en del redan i naturen) lyckans gåfvor efter förtjenst och förskyllan. Allt efter som menniskans själslif varit öfverensstämmande med själens skapelse, drager hon fördel af godheterna i naturen, samstämmig ordning likasom själen, emedan båda styras af samma gudomliga visdom; och hvad som möjligen skulle brista i *fullständighet* hos det godas och det lyckligas gemensamhet *i* naturen, det utfylles *öfver* naturen.

Nej, tillägger Fichte, redan *i* naturen är denna gemensamhet och denna öfverensstämmelse fullständig. Fichte utfyller sålunda hvad som hos Kant ännu felades och var föremål för tvekan eller af honom åtminstone endast till hälften erkändes: den naturliga rättsbekräftelsens fullständighet redan i naturens verld, i följd af rättsmedvetandets absoluta moment, öfversinligt redan i själens menniskolif. På själens botten, erinrar han, dväljes nämligen det outplånliga medvetandet af urtypen, det öfversinliga väsende i hvilket själen är delaktig. Genom denna delaktighet drages hon helt naturligt af en oemotståndlig kraft till en sträfvan att förverkliga urtypen i sig sjelf, att besitta väsendet som är hennes bestämmelse och upprätthållelse, hennes absoluta jag. Tillfredsställes denna sträfvan, förverkligas mönsterbilden, vinnes den gudomliga likheten och blir delaktigheten i väsendet fullständig genom lifvets öfverensstämmelse dermed, fordrad af samvetet och deri framställd såsom uppgift, så känner sig själen enig med sig sjelf, samstämmig och i jemvigt, harmonisk, lycklig. Känner hon åter i sitt medvetande att hennes inre väsende icke stämmer öfverens med urtypen som dock deri bor och icke kan aflägsnas, så uppstår derigenom en motsats emellan verklighet och ideal, besutet och fordradt, en disharmoni i själen, hvilken städse jägtas af ett tankeföremål som ideligen framstår men icke upphinnes. Redan i denna verlden förnimmes alltså, i kraft af det öfversinliga själsmomentets fordran på sitt förverkligande, inneboende i själens medvetande, vilkoret för sällheten, emedan själen är evig i sitt absoluta jag. Sällhetens vilkor är derföre hvarken fullständigt i den relativa dygden eller i den enskilda ordningen, pligten eller vanan, hvilka lika väl kunna regleras genom förordningar. Den verkliga dygden är en gudomlig handling, en öfverensstämmelse med det absoluta genom förnimmelsen, som skapar rätt och sanning i verlden. För densamma erfordras en inblick i väsendet, ett tillegnande af urtypen och dennes tillgodogörelse genom tron och kärleken. En stark och ståndaktig *tro*, framkallad af kärleken till gudomlig rätt och sanning, är grundvalen för den väsendtliga dygd som innehåller lyckobekräftelsen och den harmoniska själsverksamheten. Denna tro består i ren *tanke*, rent *medvetande*, den ursprungliga, egentliga *förnimmelsen* af väsendet, verlden och jaget. Då hon höjt sig till lösgörelse ur det individuella och till välde öfver naturen, upp emot väsendet, genom ett samstämmigt själslif, vinner själen öfverensstämmelsen med sig sjelf. Men dertill erfordras tankens rigtande inåt, den på sig sjelf till-

bakaverkande intellektuella kraftens inre åskådning, det omedelbara medvetandets begrundning. Dessa allena ernå samstämmigheten, men också ofelbart. I samma mån försvinna eller träda tillbaka föremålen för varseblifningen och den sinliga åskådningen, och förnimmelsen regerar öfvervägande, tills slutligen den högsta tron förnimmer väsendet såsom *eget*, en identitet af subjekt och objekt, icke såsom någonting främmande eller utom sjelfvet liggande. Det sker genom tankens renhet och oberoende. *Deri* är vår äkta personlighet, i hvilken väsendet afslöjar sig. I den rena tankens medvetande ådagalägger sig gudomligheten i sin omedelbarhet, och det harmoniska lifvet följer då af den högsta synpunkten ifrån hvilken själen kunnat betrakta verldens högsta princip. Frågan om denna synpunkts höjd, stadiet i det intellektuella själslifvet, är afgörande för det harmoniska själslifvet.

Hvem ser icke, frågar Jouffroy, att vilkoret för kärleken til samstämmig ordning i sinneverlden innehålles uti ett mer eller mindre rent ordningsbegrepp i följd af förnuftets omedelbara förnimmelse? Hvem varseblir icke att den ljufva harmoniska känsla som åtföljer hängifvenheten för dygden, förutsätter dygden och hängifvenheten sjelfva, hvilka åter förutsätta förnimmelsen af det opersonliga goda? Med ett ord, hvem begriper icke att om Försynen i de sinliga själsförmögenheterna nedlagt böjelser med uppgift att göra vissa mål eftersträfvansvärda och lyckobringande, hvilka likväl endast genom förnuftet kunna förnimmas, så erfordras också för dessa böjelsers väckelse att målen först och främst förnummits? Det är derföre orimligt att tala om någon utveckling och verksamhet af sjelfva böjelserna utan förnimmelsens mellankomst för att fastställa målen och leda böjelserna till deras fullföljande.

För den beherskande betydelse som af rationalismen sålunda städse blifvit inrymd åt förnimmelsens förmögenheter vid en medverkan till ett harmoniskt själslif, ligger den princip till grund, redan af Plato och Aristoteles så lifligt framhållen, sedan bibehållen af idealisterna, hvilken högst af all lycka ställer tankens, högst af alla njutningar den ideella. "Tanken är den högsta "handlingen, handling är liktydig med njutning, alltså är det in-"tellektuella lifvet och lyckan oskiljaktigt förbundna." Förnimmelsen af väsendet genom förnuft och samvete, uttryckt i tron på rätt och sanning, bildar grunden för och kronan på ett samstämmigt lif, dels emedan tankenjutningen är den högsta, dels emedan hon är beståndande och fast, stadig och orubblig, städse påräknelig samt oberoende af naturhindren och störelserna, under det att de sinliga njutningarne deremot icke alltid nås af viljan, men bero af händelsen, således äro osäkra, vanskliga, sväfvande och opålitliga.

β. Varseblifningens medverkan

Men likasom i den sinliga verlden, vare sig den andliga eller den materiella, inga skarpa begränsningar finnas, på samma sätt blir stundom skiljegränsen emellan det osinliga och det sinliga

själslifvet hos menniskan nästan omärklig. Och redan på grund häraf, om ej eljest, måste de sinliga men universella själsförmögenheterna, hvilka afse det *relativas varseblifning* genom *förstånd* och *känsla*, uttryckt i *godheten* och *skönheten*, fast sammankedjade med förnimmelsens organer, närmast efterträda dessa med afseende å vigten för själslifvet och bestämmandet af rigtningen hos dess yttringar. *Dygden* i verlden, i egentlig och inskränkt mening tillhörande en verksamhet hos den *relativa* klassen af själsförmögenheterna (och här nedan alltid förstådd i denna bemärkelse), sammanhänger dock med rättsmedvetandet i väsendet. Hon är utöfningen af rättsmedvetandets idéer, tillämpade på naturförhållandena. Hon förverkligar det goda, som är det rätta i sinneverlden, alltså relativt, ehuru universelt, men likväl fast förknippadt med sin absoluta princip.

Också hafva i allmänhet de gamle, hvilka med förnuftet betecknade all förnimmelse af det absoluta, såväl förnuftets som samvetets, föga skilt dygden (der de inrymt hennes fulla erkännande) ifrån förnuftet samt meränels fast sammanknutit medvetandena om det rätta och om det goda; och äfven den nyare tidens tänkare, i synnerhet naturrättens varmaste anhängare, låta dem troget följas åt. Sokrates och Plato, Cicero och Seneca, Cartesius och Leibnitz, Kant och Fichte, förlägga alla lyckan uti dygden, men dygden sjelf anse de för ett alster i främsta rummet af förnuftets förnimmelse af det väsendtliga. Genom denna åsigt fasthålles vid förnimmelsens rådande öfver varseblifningen, men dennas innerliga sammanhang med den förra, det opersonligas prioritet framför det personliga, naturens företräde framför den individuella synpunkten. Det goda faller under det absolut rätta men beherskar det enskilda lyckliga, se der grunden för hela naturrätten, men på samma gång, i den fråga det nu gäller, principen för ett rigtigt fullföljande af kedjan som bildar det harmoniska lifvet, väl bestående i en mångfald, men en mångfald der det rätta och det sanna tätt efterträdas i spåren af det goda och det sköna, till hvilka nyttan och njutningen sedermera må ansluta sig, men utan anspråk på likställighet.

Den lyckligaste bland menniskor, säger Sokrates, är den rättvisaste och dygdigaste; den orättvisaste och elakaste är den olyckligaste.

Det goda är, enligt Plato, väl endast i sitt gudomliga ursprung absolut, men äfven i det relativa, hos menniskan, är det emellertid oskiljaktigt ifrån idén af det i och för sig goda. Och "allt godt är tillika skönt; båda bilda en harmonisk helhet, ty "intet förblir utom sin samstämmighet." "Dväljes i ett bristfäl-"ligt omhölje en stor och skön själ, så lider det helas godhet och "skönhet, under det att motsatsen, bådas motsvarighet och öfver-"ensstämmelse, företer det skönaste skådespel." ... "Då man med "förstånd odlar känslan för det skönas kunskap, så afser denna "samstämmighet ingalunda någon blott lättsinnig njutning. Mu-"serna äro oss gifna för att bistå oss vid den harmoniska regle-"ringen, i det vi underkasta en oordnad själ deras rythmiska "rörelselagar och så införa harmonien i vår ande." Sålunda för-

höjes genom skönheten sjelfva det goda, och detta såsom sådant utgör sjelft ett integrerande element i menniskosjälens väsende, sträfvan derefter bottnen af hennes natur, ett oeftergifligt vilkor för all lycka. Enda vägen till denna, äfven i det naturliga lifvet, är dygden, det godas utöfning, själens skönhet. Hon öfvergår allt annat, äfven i det afseende som ligger oss mest om hjertat, nämligen derutinnan att hon förskaffar oss den största njutningen och det minsta lidandet under hela vår lefnad. Och trogen sin grundsats af det godas förknippande med det förnuftiga, tillägger Plato genast att endast genom förnuftet vinnes insigten om godhetsmålens vilkor.

Aristoteles, ehuruväl medgifvande att det goda är relativt och på jorden endast kan förverkligas i det enskilda och särskilda, i en mångfald, skiftande efter uppfattningen, dervid det absolutas egenskap af enhet aldrig kan vinnas, en uppfattning som är underkastad vexlingarne och framgången ur förhållandena, öfvergifver dock ej sin mästares åsigt att den fullständiga lyckan hvarken finnes i den sinliga njutningen eller i de yttre fördelarne. Äfven under förutsättning att hon skulle finnas i framgången, lifvets behag, lidelsernas tillfredsställande och fördelars vinnande, vidgår han att dessa resultater i allmänhet dock ej vinnas utan dygden. Han fasthåller dervid att om ock den oblandade själsharmonien ej blifvit tillämnad individen, åt hvilken Aristoteles endast inrymmer ett af det jordiska begränsadt lif, den dygdige dock är relativt lycklig, under det att verlden i öfrigt är hänvisad åt oförnuftet och olyckan. "Ty endast den dygdige tillförsäkrar sig "det verkligt, varaktigt goda." Ett bevis derpå finner Aristoteles deri att lifvet för den dygdige påtagligen eger ett större värde än för andra, och att dess förlust för honom är större. "Om "ock alla finna behag i lifvet, så gäller detta dock framför allt "de dygdiga och lyckliga. De fästa vid lifvet det största värdet, "emedan det erbjuder dem den största lyckan." Också sträfvar den dygdige efter att lefva och bibehålla sig, i synnerhet i den del af sin varelse med hvilken han tänker och dömer (förnimmelsens och varseblifningens), ty att lefva är redan en välgerning för den vise och förståndige. "Den elake förlorar genom döden "mindre än den gode, och endast den förre kan önska ett slut "på sin tillvaro, ty ständigt i strid med sig sjelf, liknar han ett "af partier i sitt inre sönderslitet samhälle. Förhatlig för andra, "föraktar han sig sjelf, och döden gör slut på hans olycka på "samma gång som på hans lif. Ju mera deremot den rättrådige "eger alla dygder, desto större ondt tillfogar honom döden, ty "det är i synnerhet för en sådan menniska som lifvet eger ett "högt värde."

Aristoteles skiljer detta oaktadt noga det goda från det absoluta. "Aktom oss att tillägga det eviga väsendet utdelningen af "medgångar och motgångar i de enskilda fallen." Den gudomliga tanken kan ej hafva något annat föremål än sig sjelf, alldenstund tanken på någonting annat, något som sjelft vore föränderligt, redan i sig innebure en rörelse, en förändring, oförenlig med fullkomligheten, som ej skulle kunna röra sig och förändras utan att

falla. Det goda är alltså relativt. Men dess relativitet hindrar icke, anser Aristoteles, att det på ett naturligt sätt sammanhänger med lyckan. Tvärtom. I sinneverlden består denna i en fullkomlig verksamhet uti en naturlig (alltså relativ) lifsutveckling emot det högre på själens alla särskilda områden, korteligen i ett det fullkomligaste möjliga naturlif. Hon beror af verkligheterna under hela lefnadsloppet; hvarföre ock Solon med skäl kunde säga att endast efter dettas utgång lyckan kan bedömas. Hon beror äfven af verlden. Förnimmelsen ensam bringar ej lyckan fullständig, blott hennes högsta form. Lyckan fordrar ett lif i verlden, bland likar, ett samlif, ty själen är icke sig sjelf nog. Hon fordrar föremål för de relativa dygderna, tillgifvenheten och välgörenheten, kärleken och vänskapen, utan hvilka intelligensen saknar värme, men hvilka ej njutas utan utbyte och ömsesidighet.

Cicero tilldelar det goda, i dess betydelse för ett harmoniskt själslif, den rätta platsen i midten, i det reella, emellan det ideella och det materiella. Då den vise gör själen, hvilken leder sitt ursprung omedelbart ifrån gudomligheten, till föremål för sin uppmärksamhet och omsorg, återstår visserligen för honom intet att önska. Men eljest gäller att öfver den individuella njutningen qvarstår emellertid den som består i det goda. "Om I följen väl-"lusten, skall mycket förgå, i synnerhet dessa sköna band som "förena oss med menskligheten, verlden, våra likar." Och en lycka, högre än den som ligger uti menniskornas inbördes anslutning genom ett kärleksfullt umgänge sinsemellan, kan icke tänkas. Det känslans band som håller slägtet samman till en enda naturlig samfällighet, en enhet i den universella mångfalden, hvilande på rättvisans fullständigande genom vänskapen, underhåller också i varelsen en harmonisk sjelfkänsla, som motsvarar verldsharmonien.

Till och med Seneca, hvilken såsom stoiker lärer dygdens utöfning för hennes egen skull, förbinder henne likväl omedvetet med lyckan genom det ofta återkommande uttrycket om hennes välgörande inverkan på sitt subjekt. Hon är för menniskan det högsta goda, under det att hennes förnimmelse i sin källa är den gudomliga delen af menniskans själ. "Ty *naturen* har gjort oss "till hvarandras fränder genom att bilda oss af samma (universella) "ämne och för samma (absoluta) mål. Hon har ingifvit oss en "ömsesidig kärlek och gjort oss sällskapslika." Denna sammanställning emellan dygden och menniskans egen natur visar att Seneca ej velat göra den förra uteslutande till en pligt, främmande för känslan af harmonisk tillfredsställelse.

Cartesius, som i förevarande ämne följer Aristoteles, håller strängt på det godas inskränkning till det relativa. Han finner till och med motbjudande den tanken, att skapelseviljan ej af evighet skulle hafva varit likgiltig för alla nu eller framdeles skapade tings godheter, hvilka ju i allt fall såsom sådana tillhöra skapelsen, den relativa naturen, såväl som allt annat som af menniskan kan fattas. Hvad som bör tros, hvad som bör göras, kan nämligen ej hafva varit föremål för den gudomliga *tanken* före naturens skapelse genom den gudomliga *viljan*, och idén derom

kunde ej hafva föregått skapelseviljan. Cartesius anser alltså icke, såsom Plato, att det Godas Idé, evig typ, tillika är typ för det goda i naturen, utan att det naturliga goda är sådant som det blifvit danadt. Viljan derom måste hafva funnits innan det blef godt, och dess godhet är blott en följd, tillhörande det relativa skapelseverket, af dess egenskap att hafva blifvit frambringadt ur den gudomliga viljan. Och detta goda, hvarom vårt samvete vittnar, tillförer oss lyckan genom fullkomningen i verkligheten, icke blott genom tanken i väsendet. Det i sig goda blir vårt eget goda, ingalunda blott genom kunskapen, såsom Plato ansett, men genom sin moraliska tillgodogörelse medelst de relativa själsförmögenheterna, rigtade på lifvet i verkligheten. Det är ej tillräckligt att tro och förnimma: man måste äfven *önska* det goda för att deraf lyckliggöras.

Den verldsomfattande kärleken bringar enligt Leibnitz själsharmoni derigenom att de för sin egen skull och af ren känsla eftersträfvade föremålen skänka tillbaka af sitt eget inneboende goda åt den som älskar dem, så att föremålets lycka ingår i subjektets samt bildar hennes ämne och innehåll.

Till och med Kant medgifver, om ock, efter hvad det synes, ej utan en viss svårighet, att såvida å ena sidan dygden är vilkoret för allt godt, således äfven för lyckan, denna åter måste tilläggas pligten för att den menskliga bestämmelsen skall kunna fyllas. "Icke så, att lyckan skulle utgöra pligtens driffjeder. Ty derige-"nom blefve den sedliga afsigen förgiftad i sjelfva sin källa. "Pligtens majestät har med lifvets njutningar intet att skaffa. "Hon är sin egen lag och har ock sin egen domstol." Men med pligten kan så mycket behag, så många lockelser förenas, att till och med en epikuré, om han fullständigt öfverlägger om lifvets största goda, tvingas erkänna att den klokaste utvägen består i att välja det sedliga lefvernet.

Att ansluta sig till hela menskligheten fortskridande framsteg emot idealet, att offra individuelt för universelt, se der, enligt Fichte, vilkoret för själens öfverensstämmelse med sig sjelf. Ty den egna tillfredsställelsen består i förbindningen med ett älskadt föremål, ju vidare och högre, desto mera närande för den harmoniska känslan. Denna känsla, hvaraf beror all verklig tillfredsställelse, finnes ej utom kärleken, äfven om denne bringar lidande. Ty det är ett stort misstag, tillägger Fichte med djup, att anse det kärlekslösa och likgiltiga lifvet mera samstämmigt derföre att det innehåller mindre lidande. Den frihet ifrån lidande som består i känslans tomhet, bringar ingen själsharmoni. Hon känner sig icke sjelf och hon saknar innehåll; hon kan således icke heller innehålla tillfredsställelse. Den lidande kärleken deremot *känner* sig, och är derföre lyckligare än den icke lidande likgiltigheten. Den förre drifver till ett högre, ädlare, mer omfattande själslif, hvari sällheten och det eftersträfvade målet slutligen alltid återfinnas. "Lycklig äfven den som endast älskar i sorgen, "ty kärleken eger han dock." Fichte lemnar här ett värderikt bidrag till vederläggningen af den falska åsigt, som anser den känslolöse lyckligare på grund af hans befrielse från mången sorg som

helt naturligt måste träffa den lifligt kännande och älskande själen. Ju mera känsla, desto mer af både lycka och olycka; och ett plus den senare förutsätter ett motsvarande möjligt tillskott i den förra. Men dertill kommer att känslan lefver ett fullare lif; och ett sådant är i hvarje fall mera harmoniskt än ett tomt lif, blottadt på innehåll; ty, såsom Fichte anmärker, äfven den sörjande kärleken behåller den känsla som i sitt sköte innebär lyckovilkoret.

γ. Sinnesuppfattningens medverkan

Men om sålunda det andliga lifvet medelst förnuftets och känslans tankar och betraktelser af det sanna och sköna hemtar ljus, medelst samvetets medvetande och förståndets iakttagelser af det rätta och goda hemtar värme ur såväl den osinliga som den sinliga verlden, i tillräcklig grad för att bringa insigt och kraft till handling, återstår ännu sjelfva *verkställigheten* af denna, lika nödvändig som begreppsredningen och valet för ett fullständigt lif. Skulle åter glömskan af *individens* betydelse, vare sig till följd af ett förbiseende af den individuella bestämmelsen eller en underskattning af det personliga värdet, på grund deraf att *den sinliga uppfattningen* genom *begäret* och *driften*, uttryckt i *nyttan* och *njutningen*, intager en under förnimmelsen och varseblifningen underordnad ställning, tillbakasätta böjelserna, så skall tankens och betraktelsens ljus snart mista sitt sken, medvetandets och iakttagelsens värme svalna. Skulle sinlighetens förmögenheter undertryckas, så skall ljuset slockna och värmen sjunka till frypunkten, båda i saknad af den tillämpning som för deras underhållande är oundgänglig.

Ty både tro och kärlek behöfva viljan som njuter dem. Utan henne utsina de, såsom en källa utan aflopp. Individen som beröfvas böjelse och begär, inlagda ej för att tillintetgöras men för att ledas, förlorar derigenom sin sjelfbestämning, sin bevekelsegrund, första vilkoret för ett rättsval. Och utan rättsval, ingen åtskilnad emellan godt och ondt, rätt och orätt; ingen sed, ingen regel. Allt försvinner i ett uteslutande vegetativt lif. De högre och högsta förmögenheterna, herrar öfver de lägre och lägsta, duka under eller försvagas i mån af de senares uteblifna eller bristande medverkan. De kunna lika litet undvara dem, som dessa kunna undvara de förra. Alla stå i inbördes vexelverkan, hvaraf alstras inbördes beroende. De högsta, på samma gång utgångspunkt och slutpunkt, på samma gång härledning och mål, hvarifrån de lägsta måste hemta sitt första stöd för att icke bringas i förvirring, der deras bestämmelse är att en gång hamna, kunna ej undvara de lägre, ej ens de lägsta, emedan en länk midt i kedjan ej utan dennas upplösning kan utbrytas. Och begären ligga midt i denna kedja. Ämnade att rigtas af begrepp och omdöme, måste de slutligen tillbaka till sin källa och upplösas i idén, hvartill vägen går genom deras ställande i naturens tjenst. Å ena sidan uppkomst, å den andra utveckling. Och denna utveckling, endast innebärande det tillfälligas återgång till sitt ursprung, det allmänliga, medelst mångfaldens genomgående, är det tydligaste beviset för de lägsta

förmögenheternas nödvändighet i det helas vexelverkan. Ty likasom det tillfälligas uppkomst skett ur det väsendtliga, så går dess utveckling dit tillbaka; likasom dess härflytning gått ifrån det högsta ned till det lägsta, går dess utveckling ifrån det lägsta till det högsta. Individen, i barnaåldern underkastad begären, kan först genom att mogna lära sig att rätt älska, genom att åldras lära sig att rätt tro. Utgående från begreppet, genom valet, till ett rigtigt användande af viljan, sträfvar han under utvecklingens fortgående, genom hennes olika skeden, sålunda från sig sjelf tillbaka till naturen, derifrån till idéerna, der han finner sin bestämmelse uti återföreningen med sin upprinnelse. Och i stort företer folkens själsutveckling en motsvarande gång. Den absoluta utgångspunkten blir slutpunkt i utvecklingen. Denna senare börjar i kraften, som beherskar henne i nationens barndom, jättarnes och vikingarnes tidehvarf, hvarifrån utvecklingen höjer sig till ordning, derifrån till ideal, i hvilket den civilisatoriska uppgiften blir bestämmande för det nationella lifvets rörelser.

Häraf visar sig att i såväl individuelt som universelt själslif icke blott alla förmögenheters tillgodoseende (de lägstas i utvecklingens början), men äfven deras hänsyn i tillräcklig *grad* är erforderlig för att det harmoniska förhållandet dem emellan, hvilket af uppgiften betingas, skall förblifva ostördt. Hvad kan tydligare tala om hvarje själsförmögenhets vigt för det hela, än att ett med sig sjelft enigt själslif hvarken kan undvara de högre eller de lägre, dessa icke hvarandra, ej ens de högsta de lägsta, lifvets uppgift ej fyllas utan att det utredda begreppet och det fälda omdömet få uppgå i handlingen; att slutligen menniskan, som ifrån det absoluta härflutit och dit sträfvar tillbaka, som genom de högsta själsförmögenheterna erhållit sin likhet med det gudomliga, och genom de lägsta delar en gemenskap med djuren, ej kan försumma odlingen af dessa lägsta utan att falla i värde, sjunka under sin ställning i skapelseordningen, förlora likheten med det gudomliga och än mera närma sig djurens ståndpunkt? Hvad kan klarare ådagalägga ömsesidigheten emellan själens rörelser, än att sålunda ett misskännande af deras värde och den välgörande verkan de alla kunna utöfva, leder till samma olyckliga resultat vare sig misstaget gäller de högre eller de lägre, nämligen i hvartdera fallet en försämring af varelsens natur, ett fall?

Varelsen måste alltså hafva sin i böjelsen grundade vilja. Hon måste till och med tillfredsställa sin drift, om ock styrd och tyglad af viljan, i sin ordning ledd af omdömet, grundadt på begreppet. Ty friheten, urkällan till allt det rättas, sannas, godas och skönas tillämpning i verkligheten, kan ej finnas utan en vilja som utförer den fria handlingen, utan ett begär som njuter henne. Och hvad äro idéerna i sinneverlden utan tillämpning?

Man kan alltså icke, utan att stympa det harmoniska lifvet, i likhet med mysticismen upphäfva viljefriheten, i likhet med cynismen ifrån det goda och nyttiga skilja skönheten och njutningen, formen ifrån innehållet, eller i likhet med stoicismen förbise begären och böjelserna, samt fastställa begreppet af en vilja som är oberoende af det egna intressets bevekelsegrunder. Vilja, njut-

ning, begär, friheten fordrar dem alla, denna frihet som är individens rörelsekraft, lika nödvändig som naturlagarne i universum och idéerna i det absoluta, denna frihet som hos menniskan bibehåller den gudomliga likheten, som förlänar henne förmågan att höja sig emot idealet, af skapelsen införlifvadt ej blott med förnimmelsen och varseblifningen men äfven med den sinliga uppfattningen af det individuella jaget och omöjligt att ifrån någondera lösslita.

Redan af Kongfutse uttalas den tanken att äfven begären och lidelserna, en del af naturen sjelf, om ock underordnade förnuftet, det himmelska hos menniskan, i sedeläran ega sin betydelse, ehuruväl under de öfriga själsyttringarne. "Så länge lidel-"serna förblifva i det begränsade skede, der de stämma öfverens "med det klara förståndet", säger han, "så äro de verldens häf-"stång och grunden till alla goda gerningar. Då de äro enliga "med förnuftet kallas de verldslagen." En större hyllning kan svårligen bringas begären, och det oaktadt har ingenstädes en renare sedelära uppstått än hos den kinesiske mästaren.

Det är ock hos de systemer hvilka innehålla en ren sedelära, som erkännandet af sinlighetens medverkan till ett fullkomligt själslif får ett verkligt värde och förtjenar anföras. Eljest hafva visserligen ock materialismen och sensualismen sökt visa sinlighetens betydelse. Men som denna betydelse af dem utsträckes långt utöfver den af en *med*verkan, samt innebär tvärtom en sådan sinlighetens hegemoni i själen att andra förmögenheter uteslutas, så kunna deras anföranden i ämnet icke åberopas, utom i det fall att med materialismen en verklig rationalism varit förenad, såsom fallet egentligen mest varit hos Aristoteles.

"Det kan icke nekas", säger Aristoteles, efter att hafva fastställt satsen att den lycka som dygden skänker, endast af en oerhörd motgång skulle kunna rubbas, "att hvilken själsstorhet den "dygdige i lifvets ledsamheter än må kunna visa, den fullkomliga "lyckan dock ligger i en motsatt belägenhet." De timliga förmånerna, säger han vidare, förmå visserligen icke att tillförsäkra den sedeslöse någon lycka, men äfven den dygdige kan dock ej vara dem förutan, ty den menskliga naturen är ej sig sjelf tillfyllest. Den lycka som en mensklig natur betingar, får icke betraktas ur en uteslutande absolut synpunkt. Tillhörande verkligheten, måste hon sökas i en förening af olika slags vilkor, motsvarande själens olika sferer, icke blott i det öfversinliga. Äfven njutningen är väsendtlig derför. Hon fulländar och bekräftar handlingen. Hos det väsende hvars natur är en enda odelbar enhet, må väl njutningen inbegripas i den rena tankehandlingen, men hos menniskan förekommer hon särskild. Och annorstädes medgifver han att lyckan erfordrar äfven vissa yttre fördelar, åtminstone såsom medverkande. Den fullkomliga afsaknaden deraf kan i viss mån förderfva lyckan eller nedsätta henne, ty menniskan behöfver äfven det sinligt goda och de yttre tingen såsom *medel* för lyckans ernående.

Värderikast äro emellertid de erkännanden af en sinlig medverkan vid ett fullständigt själslif, hvilka lemnas af rationalisterna,

alldenstund deras utslag i ämnet äro de mest opartiska, och det är egentligen deras medgifvanden som förnämligast förtjena att anföras såsom vittnesbörd i detta ämne. Och de hafva icke uteblifvit. Äfven af de strängaste bland dem, äfven af idealisterna, medgifves sinlighetsförmögenheternas oumbärlighet för samstämmigheten i det hela.

Ehuruväl Sokrates förlägger lyckan i fullkomligheten såsom sådan, mönsterbildens förverkligande, utesluter han likväl ej det skönas, nyttigas och njutbaras regler ifrån dem som dit böra leda; och han är måhända den förste tänkare som med en strängt rationalistisk föreställnings väsendtlighetsbegrepp förenat aktning för menniskans individualitet, som hvarken förnekat det allmänna eller det enskilda intresset, ehuruväl han fordrar att derest menniskan ej kan lyfta sig nog högt för att bådas bud skola blifva med hvarandra identiska, det senares måste vika.

Ej heller Plato förvägrar det individuella goda en nödvändig betydelse för ett fullkomligt själslif, om ock endast under vilkor att och i den mån det är delaktigt af det i sig goda. Han tillerkänner till och med njutningen, såvida nämligen hon är *sann* samt *ren* och icke blandad med de oreglerade lidelsernas lidanden, en plats, ehuru endast den lägsta, bland de själsyttringar som tillsammans bilda ett harmoniskt tillstånd i själen. Men dessa båda vilkor derför äro oeftergifliga, såväl njutningens sanning som hennes renhet. *Sann* är hon om hon eger ett sant föremål och om hon uppstått ur en rigtig åskådning. Är hon ett alster af misstaget, så är hon falsk och kan endast bringa sitt subjekt olycka. *Ren* är njutningen om hon är enkel och enhetlig, uppstånden ur enhetsbegrepp, samt eger enhetliga föremål. Det regelbundna, ursprungliga och enkla är den rena njutningens grund, på samma gång grund för en njutning som är sann och god. Ty njutningen gäller såsom sådan blott i den mån hon föreställer en godhet. Och dertill bidrager icke hennes intensitet, blott hennes beskaffenhet. Fast hellre äro de intensivaste njutningarne de minst harmoniska och rena, de med lidanden mest uppblandade. Sådana bringa i yttersta hand olycka i följd af det onaturliga moment de innehålla. Sinligheten tycker sig då njuta af sjelfva smärtan, likasom gommen af en stark krydda, hvarigenom hon sätter sig ur stånd att smaka den rena och oblandade glädjen. Denne är mild, lugn och stilla, emedan han är regelbunden. Han förenar harmoniskt i sig de högre godheterna, det i sig goda och det sköna.

Plato, den harmoniske tänkaren, utesluter intet. På själens kulle ett rent förnuft och en ren kärlek, omhöljda af sanningens och skönhetens former; men derunder en ljuf känsla som värmer dem. Det är icke meningen att menniskan skall undertrycka böjelserna, döda sig sjelf: hon skall blott binda dem vid regelbundenheten för att njuta en fridfull lycka, oblandad och äkta, och ej en stormig, blandad med oro och pina. Likasom ingen fred varaktigt köpes med motståndarens undergång, så skänker icke heller kroppens underkufvande något fullkomligt själslif; endast genom hans förlikning med själen bringas varelsen i jemvigt.

Då Plato tillråder den naturliga menniskans försakelse af sig sjelf, menas derföre endast försakelsen af de "blandade" njutningarne, det vill säga af dem i hvilka ett lidande är inmängdt och som bringa bitter eftersmak. Sinligheten anses af Plato ingalunda föraktlig eller ens likgiltig. Sinnena bidraga till det godas och skönas upptäckt, ja till sjelfva kunskapen om de eviga grunderna. De bringa föreställningar om verldsharmonien och reglera derigenom hela själen. Att dämpa eller qväfva dem vore att sönderdela menniskan, i stället för att göra henne till ett helgjutet väsende, hvartill blott erfordras deras förbindning och styrelse under högre förmögenheter, på det de icke må blifva själens tyranner. "Hvem "af oss", heter det i *Philebus*, "vore han än så vis, förståndig och "lärd, skulle vilja lefva utan njutning och utan smärta, utan kän-"slor och sinliga uppfattningar?" Ett sådant lif af oemottaglighet, det stoiska idealet, är icke önskvärdare än det som blott egnas åt nöjet. Det är ofullständigt, följaktligen disharmoniskt. Det må passa i det absoluta, i naturen icke. I denna gäller det blott att finna vilkoren för en lycka som är mensklig, och en sådan finnes endast i det själslif som förenar tanke och sinnen, kunskap och njutning. Denna senare, om hon är sann och oblandad, utgör en rättsbekräftelse å kunskapen. "Vår själ närе sig af en blandad "rätt, tillredd af nöjets honung med visdomens nektar." Lifvet är en förberedelse, men bör derföre icke sakna sin prydnad. Allt godt i naturen är dock endast ett alster af en kombinering utaf det väsendtliga med det tillfälliga, det fasta som reglerar med det föränderliga som regleras, en sinlig mångfald i en förnuftig enhet, ordnade böjelser, intelligent njutning. Planeternas rörelser, årstidernas vexlingar styras efter principen af det obeständigas sammanhållning i det ständiga. Lifvet hos menniskan likaså.

Cicero förebrår stoikerna att genom lidelsernas undertryckande vilja till sinneverlden öfverflytta idealet, högre än menniskans krafter nå, otillämpligt på verkligheten. Då de bjuda att "följa "naturen", men de omöjligt kunna förvägra menniskan hänsyn till sin kropp, eftersom naturen utgöres af både kropp och själ, så borde de äfven besinna att dygden ej kan helt och hållet undvara hvarje kroppsligt syfte, såsom föremål och grund för sin verksamhet. Deras lära liknar åsigten hos dem hvilka alldeles förkasta böjelsen blott på den grund att de funnit någonting som är mer upphöjdt. Men menniskan har en dubbel natur. "Sinnena "hafva i denna hennes tillvaro blifvit henne gifna såsom följeslа-"gare och budbärare, hvar och en med sina egendomliga förrätt-"ningar, och varelsens fulländning består i den snabba och lätta "uppfattningen af de ting som naturen underlagt sinnena."

Att äfven en lära som högst hyllar förnuftet och dygden, det opersonligt rätta inom såväl det absoluta som det relativa området, likväl kan åt de personliga själsförmögenheternas medverkan inrymma en vigtig plats, bevisas emellertid af den princip hos stoicismen, enligt hvilken den individuella viljan sättes till den grad högt, att allt som icke ligger inom håll för viljemagten anses vara för den vise likgiltigt, samt att godt och ondt endast anses ega någon betydelse i frågor som bero af viljan, hvars rena verk-

samhet, sjelfherskande och upphöjd öfver begärens passiva intryck, stoicismen anser äfven i sinneverlden vara möjlig, — samma åsigt som Cartesius och Kant sedermera omfattat genom sina teorier om den sjelfstyrande viljan. Att stoikerna dervid förbisågo den lägsta af de individuella förmögenheterna, härledde sig ifrån den öfverdrifna betydelse som de tillade den närmast högre. Men den sammanfattning af båda som i verkligheten utgöres af handlingen, blef likväl principen på hvars vigt de grundade sitt system, hvilket oaktadt sina öfverdrifter dock hvilade på satsen att utom det rätta och dygdiga ingen lycka finnes, men att både rätt och dygd erhålla sitt värde endast genom *viljans* godhet.

Markus Aurelius gifver ett ej obetydligt erkännande åt de individuella själsförmögenheternas värde såsom sådana, på samma gång åt nödvändigheten att taga hänsyn till allas gemensamma medverkan, då han förlägger menniskans timliga uppgift uti ett lefverne i öfverensstämmelse med hennes trefaldiga natur, nämligen den individuella, den universella samt den högsta, den förnuftiga.

Hvad således i stoikernas filosofi intog lyckans plats, en sinnets inre tillfredsställelse, alstrad genom verksamheten i öfverensstämmelse med lifvets uppgift, erkänner i fullaste mått det individuellas, handlingens och viljekraftens, betydelse derför.

Fichte medgifver slutligen att den vetenskapliga synpunkt som hänförer den sinliga njutningen till vilkoren för varelsens tillgodonjutande af sitt sinliga väsende, en oumbärlig del af det hela, icke saknar berättigande, alldenstund njutningen hvilar på sinlighetens grund i en af skapelsen nedlagd uppgift samt är medel för det organiska lifvets utveckling. Kärleken till väsendet fordrar kärlek till den natur som omsluter det, denne åter kärlek till utvecklingsmedlen derför i känslan och den sinliga uppfattningen. Dessa höja och lifva tillvaron, i det att de uttrycka det organiska lifvets fullkomning. De kunna icke aflägsnas ur ett lif som skall vara fullständigt och fylla alla bestämmelser. Derföre sällar sig böjelsen till dygden.

c. Förmögenheternas samverkan vid en samstämmig själsverksamhet

Alla själsförmögenheter erfordra alltså hvarandras bistånd, äfven de högsta de lägstas; men det harmoniska lifvets yttringar framgå endast ur en samverkan, der det högre är allmän utgångspunkt och mål, det lägre förbindande utgångspunkt. Ty lyckan sjelf är en harmonisk öfverensstämmelse mellan den naturliga känslan och uppgiftens ernående; och uppgiften består i varelsens lyftning, hennes sträfvan emot det högre, endast möjlig genom alla förmögenheters förenade krafter i en enda rigtning.

Också har intet system, med uppgift att utreda det harmoniska lifvet, kunnat utan olägenhet underlåta att förlägga detta i en mångfald af lifsyttringar, alstrad af en sådan öfverensstämmelse mellan själsförmögenheterna, att det fasta, enhetliga, odelbara, ständiga och orubbliga utgjort grundvalen och den ursprungliga

utgångspunkten, hvarpå blifvit uppfördt och hvarefter måst sig rätta det rörliga, mångfaldiga, obeständiga och skiftande, och detta i samma mån mångfalden företer en större föränderlighet, skiftningarne en större rörlighet.

Men alla verldsåldrars yppersta tänkare, Sokrates, Plato, Aristoteles, Cicero, Seneca, Cartesius, Leibnitz, Spinosa, Bossuet, Fénelon, Voltaire, Schelling, Hegel med flera, alla hafva de, om ock under olika benämningar och på olika sätt, erkänt att förnuftet är ett enda, orubbligt, allmänligt. Äfven Kant, ehuruväl förnekande vissheten af dess opersonliga egenskap, måste taga sin tillflykt till ett så kalladt praktiskt förnuft, hvars kännetecken sammanfalla med samvetets och hvars objektivitet och absoluta giltighet han medgifver. Samma plats som åt förnuftet, har derigenom blifvit tillerkänd samvetet, ja, i sjelfva verket en högre, ej blott af honom, men i allmänhet af de främsta idealisterna, Cartesius, Leibnitz och Fichte. Hos dem hvilka icke uttryckligen nämt samvetets namn, har detta blifvit innefattadt uti förnuftets benämning, i hvilket förnimmelsens båda organer betraktats såsom förenade till ett enda, — ett åskådningssätt som blifvit ärfdt ifrån den klassiska filosofien, derföre ingalunda mindre medveten af samvetets betydelse, stundom betecknadt såsom "den gudomliga rösten" till skilnad ifrån förnuftet, "det gudomliga ljuset."

Under detta streck blir väl öfverensstämmelsen emellan åsigterna mindre, alldenstund systemerna vexla i jembredd med sina föremål, och åsigterna om det relativas och vexlandes förhållande till det fasta och absoluta följaktligen måst sinsemellan blifva stridigare än de som endast rörde egenskapen hos det absoluta sjelft, en gång erkändt. Men i samma mån metoden lyckats undvika motsägelsen, har det visat sig att han låtit det goda, sköna och nyttiga bygga på det rätta och sanna, samt efter förnuftet och samvetet en samverkan i varelsens själ tillerkännas förståndet och känslan, begäret och driften, i denna ordning. Aktgifvelsen på det naturligt harmoniska själslifvet har ej undgått att inse hurusom detta alltid uppstår och härledes i rigtning ifrån högre till lägre, icke tvärtom. Det absoluta är blott ett enda, naturen mångfaldig, individen tillfällig; och de förmögenheter, hvilka ställa själen i förhållande till dessa föremål, kunna endast då frambringa en harmonisk samverkan, när de ytterst utgå ifrån det absoluta för att förklara det relativa och slutligen det individuella. Hos det som icke kan vara på mer än ett sätt, äro villfarelserna mindre lätta än hos det oberäkneliga; hvadan det absoluta, ett och odelbart, lemnar den säkraste grunden och utgångspunkten, tillförlitligast och minst vansklig, mest i stånd att gifva nyckeln till det hela. Hos det högsta är allt i öfverensstämmelse med sig sjelft, hvaremot motsatserna och stridigheterna med det egna väsendet tilltaga i samma mån lifvet närmar sig det sinliga och individuella. Inom det absoluta äro innehåll och form ett, och det skulle måhända vara svårt att uppdraga en egentlig skilnad emellan det rätta och det sanna, eller tillerkänna det ena af dem något attribut som det andra saknade. Redan i det opersonligt

sinliga, i naturen, märkes en sådan skilnad emellan det goda och det sköna, det relativa själslifvets innehåll och form, ej blott till beskaffenheten, utan äfven i vigt och betydelse. Men allra störst, en verklig klyfta, blir inom det personligt sinliga, hos de individuella förmögenheterna, skilnaden emellan innehåll och form, i det att nyttan och njutningen hos den enskilde icke blott skilja sig men ofta ställas i motsats till hvarandra, så att de upphöra att för hvarandra vara hvad naturen afsett. Af den nedåt divergerande rigtningen hos förmögenheterna måste följa en i mån af diversionens vidd tilltagande större lätthet för misstagen att uppstå; ty i mångfalden tages fel, ej i enheten. Och olyckan, i grunden ett alster af misstaget, förbunden med det onda, enligt optimismen (i högre mening icke utan skäl) betecknad såsom en följd af okunnigheten, måste i samma mån äfven uppstå med större lätthet, själsharmonien i samma förhållande blifva svår att finna. Hon viker i den mån en samverkan emellan förmögenheterna tager de lägre till utgångspunkt; hon blir möjligare i den mån samverkan utgår ifrån de högre. Varelsen, som söker henne, finner i det absoluta en öfverensstämmelse på förhand färdig, som hon endast har att fullfölja. I det relativa blir redan ett val nödigt, dervid menniskan i saknad af en förut fastställd orubblig utgångspunkt lättare tager fel. I det individuella råkar hon, i saknad af en utgångspunkt ifrån det naturliga, på en mångfald af motsatser; och i saknad af en ursprunglig absolut synpunkt förlorar hon sig i en massa af sinsemellan stridiga och oförenliga lifsyttringar. Allt efter som hennes rol ifrån vetande öfvergår till verkande, från troende till önskande och sträfvande, samt hennes själsverksamhet ifrån en emottagande blir en väljande och handlande, i samma mån skall hon ock utsättas för osäkerheten och misstagen, tilltagande med mångfalden och skiftningarne, följaktligen också för disharmoni. Samstämmigheten kan hon visserligen finna äfven i det sinliga, till och med i det individuella, ej ens fullständigt utom någotdera, men blott i den mån det personliga icke blifvit lösgjordt ifrån sin förbindelse med det opersonliga, det sinliga med det osinliga; ty rigtningen bestämmes af synpunkten, och resultatet beror af den ursprungliga grundläggningen. Och alldenstund synpunkten alltid sammanfaller med målet som sträfvan har i sigte, och rigtningen, för att ej afvika från sitt lopp och förfela sin slutpunkt, måste löpa rakt emellan utgångspunkten och dennes syfte, bör individens rigtning emot sin bestämmelse, som ligger öfver det relativa, naturen, framför allt vara naturlig, det vill säga att vägen som förbinder den sinliga uppfattningen med förnimmelsen, det sinliga jaget med det öfversinliga, måste, så fordrar regeln, då han genomgår det emellan båda liggande opersonligt sinliga, sinneverlden, naturen, foga sig efter naturens lagar. Hvarje afvikelse derifrån innebär en rubbning i det harmoniska lifvet. Ty vår natur, som förbinder individen med det absoluta, det personliga med det opersonliga, blir i följd af sin ställning, såsom mellanhand emellan båda, bestämmande för målet med vår tillvaro, och i målets ernående ligger samstämmighetens fullhet. Varelsens naturliga utveckling är vägen till hen-

nes mål, målet sjelft hennes högsta goda. Det individuella, naturen, målet, alla tre äro sålunda förbundna, att det första bestämmes af det andra, det andra af det tredje, det harmoniska själstillståndet af sammanfattningen i denna ordning.

Sålunda är det som förbindelsen emellan det nyttiga och det rätta *genom* det goda blir sjelfva den individuella lyckouppgiftens lösning. "Det goda", säger en modern författare, "förhåller sig "till lyckan som orsaken till sin verkan, som roten till frukten, "..... och lyckan är följaktligen endast det godas uttryck, ... "utveckladt ur samvetet (lyckan *ur* det absoluta *genom* naturen)... "Det goda är, i regleringen af vår natur, hvad vi äro värda (i "osinlig mening) till följd af vår noggranna öfverensstämmelse med "ordningen (den naturliga). Lyckan är njutningen af detta vårt "värde. Genom henne är det som det goda icke för oss går för"loradt, som det för oss är värdt sitt pris; och genom det goda "är det som lyckan är berättigad." En annan modern författare betecknar likaledes förbindelsen emellan det absoluta, relativa och individuella såsom nödvändig för ett samstämmigt lif, genom att framhålla huru det väl förstådda (individuella) intresset och den verkliga kärleken (förhållandet till verlden) fullkomligt öfverensstämma med pligten (härledd ur väsendet). "Menniskan är", säger han, "fallen att låta leda sig af bedrägliga hänförelser, att fara "vilse genom falskt förstådda intressen, under det att hon finner, "derest hon endast vill söka, i samvetet och förnuftet den natur"liga lagen för intresset, en lag som till alla talar samma språk, "en lag som hon väl kan öfverträda, men ej missförstå."

Öfverallt samma tanke. I det absoluta: enhet, ett enda, omisskänligt. I det relativa, allra mest i det individuella: de skiftningar som föranleda misstagen. Hvaraf följer: stridighet i mån af utgångspunktens nedflyttning ifrån det absoluta närmare till det individuella; enighet och samstämmighet i mån af det individuellas reglering efter en utgångspunkt i det absoluta.

Då varelsen, i motsats till den rigtning skapelseordningen sålunda fastställt uti själslifvets rörelser, hvilka lefva ett harmoniskt lif endast i en mångfald, men en mångfald inom hvilken rörelsen går ifrån det enda högre till det otaliga lägre; då varelsen i strid häremot låter det absoluta rymma platsen för det relativa, eller inom detta det opersonliga för det personliga; då hon sätter njutningen i det godas eller det rättas ställe, så förnekar hon sin egen natur, inleder en strid med sig sjelf, kämpar emot sin egen fördel, går emot strömmen, hvaraf hon förr eller senare måste öfverväldigas.

Återblick. Enär naturen är harmonisk, skall menniskan endast i den mån hon använder sina själsförmögenheter på ett harmoniskt sätt, det vill säga i ett jemnt, efter hvarandra afpassadt förhållande, kunna närma sig det fullkomliga. Detta utgöres nämligen af en förening af rätt, sant, godt, skönt, nyttigt och njutbart, en förening som leder till det samstämmiga lifvet,

lyckan i rättslig mening, i hvilken ingå rättvisa, sanning, godhet, skönhet, nytta och njutning. Och denna fullkomlighet blir större i samma mån den rigtiga användningen rör högre förmögenheter, således i främsta rummet förnimmelsens, sedan varseblifningens, slutligen den sinliga uppfattningens. Och i fall menniskan, aldrig fullständigt och i alla afseenden fullkomlig, i något hänseende brister, så är hennes olycka minst der bristen endast är en brist i njutning eller nytta, större der hon rör det goda, störst der hon träffar det rätta och sanna. Häraf kommer äfven den ideella lyckans företräde framför den materiella, i det att den förra icke blott är påräkneligare och varaktigare i följd af sitt säte i enheten, men äfven fullständigare i följd af sin förbindelse med den högre fullkomligheten. Tankens förmögenheter ingripa hufvudsakligen i varelsens väsendtliga lif, böjelsernas i hennes tillfälliga.

I den mån åter, som menniskan förbiser, åsidosätter eller alldeles förnekar eller undertrycker vissa förmögenheter, eller ock ensidigt framhåller vissa bland dem på de öfrigas bekostnad, faller hon i ofullkomligheterna. Dessa bestå alltid i en brist vid någon förmögenhets tillgodoseende, en ojemnhet i förhållandet emellan förmögenheterna, en lucka i kedjan af deras förbindelse, — misstag hvilka allt efter naturen af dessa förbiseenden antaga formen af det orätta, det falska, det onda, det fula, det dåliga eller det vidriga, alla ledande till olyckan, som i sjelfva verket utgöres af lögnen, synden, lasten, styggelsen, skadan eller plågan, vare sig i förening eller hvar för sig mer eller mindre skilda. Men ofullkomligheten blir större i den mån bristen uppstått hos en högre förmögenhet; och den största olycka som kan träffa varelsen består i synden och lögnen, dernäst i lasten och styggelsen, den minsta i skadan och vedervärdigheten, hvilka ock för den skull af den ädlare varelsen jemförelsevis minst fruktas.

"Den första lyckan är att vara rättrådig, den andra att blifva "det", säger Sokrates. Och orsaken hvarföre olyckan består i det orätta, den största af dem alla i orättvisan, förklarar han sålunda att den emot de eviga lagarne felande ej utan smärta kan slita sig lös ifrån den ordning som binder universum.

Då varelsen sträfvar efter det fullkomliga, och denna sträfvan är identisk med det i hennes natur nedlagda begäret efter lycka, tendensen till framsteg, kärnan af all varelses rörelse och lif, måste hon alltså söka att i vidaste mån, så långt hennes relativitet gör det möjligt och utförbart, iakttaga ett jemnt, harmoniskt, naturligt förhållande mellan själsförmögenheternas odling. Men jemnt och harmoniskt blir förhållandet endast genom de lägres underordnande under de högre, alldenstund endast i sådan mån varelsen ernår likhet med sin urbild i väsendet, ifrån hvilken hon skiljes just genom tillvaron af de relativa och sinliga förmögenheterna. Platos ideal är likheten med det gudomliga inom det möjligas gränser; medel för dess förverkligande är odlingen i främsta rummet af den gudomliga delen af menniskosjälen genom de lägre förmögenheternas och det sinliga lifvets reglering efter de absoluta idéerna, det rätta och det goda. Som dock varelsen aldrig

blir varat, fenomenet aldrig idén, menniskan aldrig Gud, kan hon aldrig helt och hållet befrias ifrån de förmögenheter, de relativa och sinliga, varseblifningens och sinnesuppfattningens, hvilka förbinda henne med sinneverlden och individen. Hon kan endast underordna dem under de högsta, samvetet och förnuftet, och i samma förhållande stiger hon till egenskapen af en högre tillvaro, en ädlare varelse. Idealet af det högsta goda är, enligt Kant, uti den tillvaro som kan fastställa det jemna förhållandet emellan dygden och välbefinnandet.

Vill menniskan sträfva efter idealet, är alltså hennes väg utstakad i jembredd med de linier som beskrifvas af förmögenheternas höjdpunkter. Högst bör hon hålla blicken fästad på det rätta och sanna, samt med tillhjelp af *samvetets* och *förnuftets* ingifvelser, hvilkas redande åstadkommes genom *religionen* och *filosofien*, klara intrycken och tankarne, reda begreppen, grundvalen för lifvet. Planen sålunda utkastad, bör hon dels genom *förståndets* aktgifvelse på de yttre tingen söka bilda sig ett med den absoluta rätten öfverensstämmande omdöme om det goda, regler för lefvernet i den verld der hon blifvit ställd, inom det tillstånd hvaraf hon är ett barn, dels genom *känslans* betraktelse af skapelsens form dana sin föreställning om det sköna. Det förra vinnes med tillhjelp af *moralen*, det senare genom *konsten*. De äro medlen för samhällslifvets höjande i andligt afseende och åstadkommandet af ett för handlingssättet bestämmande urval. Slutligen kan menniskan fullständiga vilkoren för ett lyckligt lif genom att låta sin individ genom tillämpningen tillgodogöra sig de teorier inom det absolutas och relativas områden, hvilka sålunda blifvit uppdragna medelst de opersonliga själsförmögenheternas användande. Lydande hänvisningen af sitt *begär* i den rigtning som förnuft och samvete utstakat, förstånd och känsla utbildat; följande *driften* inom de gränser i hvilka viljan håller densamma behörigen inskränkt, är hon berättigad att draga fördel af nytta och njutning, båda i en högre och fullkomligare grad genom tillhjelp af *vetenskapen* och *slöjden*.

Sålunda skall hon, så långt som medgifves af relativitet och individualitet, nödvändiga vilkor för rörelsen i naturen och sjelfständigheten hos varelsen, hvilka dock båda äro afsedda att rigtas emot och rättas efter det väsendtliga, närma sig sin bestämmelse i detta senare samt dermed nå det fullkomliga lifvet, bestående i det samstämmiga. Själen vinner nämligen, såsom realisterna så ofta med djup hafva erinrat, jemvigten endast i fullkomningen och bestämmelsen, och dessa bestå deruti att alla i naturen nedlagda möjligheter bringas till verkligheter, att alla förmögenheter öfvergå i handling, hvarigenom det rikaste och fullaste tänkbara resultat drages ur de förhanden varande medlen derför i en ordning som svarar emot verldsordningen.

Om deremot varelsen faller, det vill säga aflägsnar sig ifrån sin uppgift, så sker det genom någon särskild eller flera särskilda förmögenheters utbrytning ur denna ordning. Derigenom bortfalla de möjligheters öfvergångar i verkligheter, hvilka funnos nedlagda i den beträffande förmögenheten, och en brist, svarande

mot utbrytningen, uppstår i fullkomningen, dels i följd af saknaden utaf en af de medverkande faktorerna, dels i följd af den ojemnhet och snedhet som uppkommit genom regelbundenhetens störelse. Men den bristande fullkomningen medförer en annan, dubbel brist, nämligen i sanningens kunskap och i bestämmelsens förverkligande, och deraf följa en falsk regel och ett disharmoniskt lif.

Den falska regeln för teorien blir en följd af rubbningen i den ordning som är en och samma för hela naturen och den *tänkande* själen. Det disharmoniska lifvet i verkligheten blir en följd af samma rubbning med hänsyn till ordningens identitet i naturen och den *viljande* själen. Båda äro en sådan rubbning i verldsharmonien, som uttrycker sig i misstaget eller i olyckan. Härigenom har allt ondt uppstått, vare sig det bär namn af *synd*, då oregelbundenheten rör det rätta och uppkommit genom samvetets åsidosättande, eller *villfarelse*, då hon rör det sanna och uppkommit genom förnuftets åsidosättande, eller *förbrytelse*, då hon rör det goda eller naturligt rätta och uppkommit genom förståndets åsidosättande, eller *styggelse*, då hon strider emot det sköna och uppkommit genom känslans åsidosättande, eller *skada*, då i följd af begärens oregelbundenheter det nyttiga brister, eller *försakelse*, då njutningslystnaden undertryckes. Men allt detta onda skall den ädla menniskan kunna beherska i samma mån som bristen uppstått i en lägre ordning. Försakelsen skall förefalla mindre än skadan, denna mindre än styggelsen, denna åter mindre än samhällsförbrytelsen, störst den olycka som ligger i lögnen och synden.

Men både synden och brottet födas och underhållas af villfarelsen; och derföre måste all naturlig regel först och främst fordra ett sant system. De falska systemerna gifva upphof åt falska rättsregler, och naturrätten beror sålunda af de teoriers harmoniska beskaffenhet hvilka fått sig förelagda principernas fastställelse. Systemerna äro rigtiga eller origtiga allt efter som de afspegla harmonien i verldsordningen. Likasom olyckan i lifvet uppkommer genom en ojemnhet i själsförmögenheternas praktiska bruk, så åstadkommas ock de falska systemerna genom en motsvarande ojemnhet i den teoretiska uppfattningen af deras betydelse. Åsidosättes betydelsen af någon förmögenhet, vare sig den ena eller den andra (ty alla äro lika nödvändiga), så uppstår ett falskt system och deraf en falsk regel. Men vidrigast och farligast blifva dessa falska teorier genom en öfverskattning af de lägsta förmögenheterna, sinlighetens, jemförelsevis oskadligast genom ett ensidigt framhållande af de högsta, förnimmelsens, deremellan mer eller mindre störande genom en för långt drifven odling af de mellersta, varseblifningens. Ty i första fallet förloras icke blott den fasta utgångspunkten och grunden för alla principer, men äfven deras naturliga grundval i den universella ordningen, och regeln öfverlemnas åt det enskilda godtycket samt blir en lekboll för lidelserna; under det att deremot i det andra fallet olägenheten endast består i abstraktionen och den naturvidriga underkastelsen, bristande tillgodoseende af de sinliga behofven och den fria sjelfbestämningen, hvarigenom visserligen regeln förlorar sitt värde,

men en regel åtminstone finnes. Slutligen kan i det sista fallet, i följd af det naturligas öfverhand öfver väsendtligheten å ena sidan, tillfälligheten å den andra, den naturliga principen beröfvas sin orubbliga grund och individualiteten absorberas i en förtryckande samfällighet. Endast i de teorier som uppstå ur en jemn afvägning af alla kunskapsmedel, innehållna i sina beträffande själsförmögenheter och motsvarande dessas samverkan i ordningen, kunna principer fastställas som svara mot naturen.

En hänsyn till ordningen hos denna, såväl som i motsatt fall hennes förbiseende, eger samma inflytande på teoriernas giltighet som på lifvets verklighet. På samma sätt och af samma skäl som det harmoniska själslifvets innehåll icke kan vinnas annorlunda än genom själsförmögenheternas ostörda och regelbundna samverkan, och lifvets disharmoni består i en rubbning af det noggrant afpassade förhållande hvarpå denna samverkan hvilar, så måste äfven på ett motsvarande sätt de vetenskapliga systemer, hvilkas uppgifter bestå i det harmoniska lifvets utredning och undersökningen af dess vilkor, icke heller kunna för sin sanning och hållbarhet umbära en fullständig hänsyn till en sådan samverkan. I den mån tankeforskningen alstrat dennas regel, i den mån hon undvikit att framhålla någon själsförmögenhet på de öfrigas bekostnad, har hon åstadkommit en sann och varaktig metod samt fastställt giltiga och naturliga rättsregler. I den mån åter som hon fallit i berörda misstag, har hon alstrat ett falskt system; och häruti ligger den ursprungliga källan till alla angrepp emot naturrätten, hvilken framför allt hvilar på den i skapelseordningen allrådande öfverensstämmelsen. Ty naturrätten reglerar det rätta i naturen, i sinneverlden, det goda, hvars åtnjutande utgör lyckans innehåll. Och samma afvikelser ifrån den samverkan emellan själsverksamhetens yttringar hvilken reglerar vilkoren för det harmoniska lifvet, till följe hvaraf detsamma af omdöme och handling i verkligheten förfelas, måste äfven inom forskningens område på ett motsvarande sätt leda begreppet till falska åsigter om de teoriers formulering, som tjena till rättesnören för lyckans vilkor.

En granskning af hvart och ett utaf de mot naturrätten på sådant sätt fiendtliga systemer skall visa att intet af dem uppstått hvars orsak icke skulle kunna tillskrifvas en ensidig förkärlek för någon viss själsförmögenhets tillämpning. Ty om ock intet vetenskapligt system skulle kunna undgå att särskildt och i närmaste hand företrädesvis afse och behandla någon viss del af den verld kunskapen söker utforska, och således också företrädesvis någon viss särskild deremot svarande själsförmögenhet dervid gör sig gällande framför de öfriga, emedan hon inom det ifrågavarande området mer omedelbart eger sin tillämplighet, så böra de öfriga likväl icke derföre i vidare mån åsidosättas än som betingas af detta förhållande. De måste tagas i betraktande, i en mån som bestämmes af utgångspunkten, väl icke såsom hufvudsakliga, ej heller omedelbart med afseende å sjelfva kunskapsföremålen, men i allt fall såsom ingående i den universella ordning som äfven det kunskapande sinnet tillhör, en verld inom hvilken alla

förmögenheter äro samlade, hvilkens olika delar den menskliga tanken aldrig fullkomligt förmår åtskilja och inom hvilkens särskilda områden själsverksamheten sjelf måste använda alla sina förmögenheter, om ock i olika grad. Ty, såsom Leibnitz anmärker, allt hänger samman, och ingen länk kan uteslutas utan att hela kedjan brytes.

Det är vid användandet af en vetenskaplig metod hvilken anser sig böra utgå från något särskildt kunskapsmedels systematiska tillämpning, som felet så lätt sker af en ojemn fördelning af själsförmögenheternas bruk, och genom denna ojemnhet uppkomma de falska läror hvilka blott framställa bråkdelar af principerna för rätt och sanning.

Svårast att undvika, på samma gång skadligast, blir ett dylikt fel vid en behandling af naturrätten. Naturen sjelf är ett harmoniskt helt af de krafter som inom henne verka. Naturrätten, då han skyddar de rättigheter som uppstå ur behof hvilka härleda sitt ursprung ur nämda krafter, måste i följe deraf likaledes ordna rättigheterna efter ett harmoniskt system, — ett system som motsvarar naturens eget, på samma sätt harmoniskt, efter samma grunder ordnadt. Lika väl som den natur han reglerar, måste rätten vara samstämmig och regelbunden, ostörd i sitt lagom, lemnad oberörd på sin rätta plats, den naturliga. En förryckning ur dennes läge, vare sig åt ena eller andra hållet, en afvikelse från den medellinie som är den naturliga, måste leda till samma följder i teoretiskt afseende som de hvilka i praktiskt afseende uppstå ur en störande inverkan på naturen sjelf. Likasom hos denna ett lidande derigenom uppstår, åstadkommes hos naturrätten en skefhet. Endast i det jemna, det måttliga, det harmoniska, undvikes en sådan skefhet.

Också hafva de stora verldssystemerna, de hvilka bestått, grundat sina hufvudsatser på principen af det harmoniska och det måttliga. Redan i den forna österns sedelära lärer Kongfutse att all dygd och all reglering hvila på ett *lagom*, och denna gyllene regel upprepas af Aristoteles, Cicero och Cartesius samt återgifves i andra ordalag uti den afvägda verldsharmoniens princip hos Leibnitz.

Det är för den skull i synnerhet genom en granskning af det sätt hvarpå de vetenskapliga systemerna, vid en tillämpning af de särskilda menskliga själsförmögenheternas verksamhet, tagit större eller mindre hänsyn till det inbördes *förhållande* dessa enligt naturens afsigt böra till hvarandra intaga, som samma vetenskapliga systemers egen enlighet med naturen, sålunda deras giltighet och värdet af deras grundsatser, bör mätas, deras regler uppskattas och följaktligen också insigt vinnas om den betydelse som dem bör tillskrifvas, de utsigter de kunna ega för ett framtida bestånd, den båtnad de kunna tillföra menskligheten framsteg. Naturrättens behandling efter olika systemer, hans erkännande, hans förnekelse eller falska tillämpning, giltigheten eller ogiltigheten af hans framställning hos hvart och ett bland dem kunna endast uppskattas genom en blick på den hänsyn som af hvarje ifråga-

varande lära blifvit fästad vid ett sådant inbördes förhållande af ordning emellan förmögenheterna i själsverksamheten. *

Allt efter som ensidig hänsyn blifvit tagen eller undviken, eller ock tillbörlig hänsyn skett eller uteblifvit, till vissa särskilda af de själsförmögenheter hvilka endast i sin ordning och på det deri afsedda sättet för deras samverkan kunna framställa naturliga rättsgrunder; allt efter som dessa grunder blifvit fastställda medelst en tankemetod som sjelf utgått ifrån en ensidig eller ock en harmonisk tillämpning af själsförmögenheterna, blifva nämligen rättsgrunderna erkända eller förvrängda. *

Sålunda uppstår af samvetets ensidiga odling *mysticismen*, af förnuftets *rationalismen*, af förståndets *empirismen*, af känslans *sentimentalismen*, af begärets *materialismen* och af driftens *sensualismen*. ** Och dessa systemer innehålla mer eller mindre i sina principer, i följd af sin ensidiga hänsyn till hvar sin nämda själsförmögenhet, frön till vrängda rättsföreställningar, motsvarande de snedheter som följa af de beträffande förmögenheternas isolering, hvilka de gjort till sina uteslutande och lösryckta kunskapsmedel.

Granskom i nu uppräknade ordning dessa läror och de deri sålunda innehållna ensidiga uppfattningarne utaf rättsgrunderna samt förnekelserna af den naturliga regeln. Det är samma ordning som i själen intages af de motsvarande förmögenheter hvilkas öfverdrifna tillämpning de företräda.

---

2. Läror hvilka genom ensidig eller bristande hänsyn till särskilda själsförmögenheter störa deras ordning eller samverkan samt derigenom åstadkomma rättsförnekelser

A. Mysticismen

Öfverlemnar sig själsverksamheten ensidigt åt *samvetets* ingifvelser, så uppstår den sinnesrigtning som benämnes *mysticism*.

Utgående från antagandet att som samvetet af alla själsförmögenheter är den högsta, de öfrigas användande i väsendtligare mån endast skulle tjena till att inskränka klarheten hos denna, och menniskan alltså genom dem förlora mer än hon vunne, söker mysticismen i möjligaste mån att ifrån själsverksamheten aflägsna deras medverkan för att uteslutande hängifva sig åt samvetet. Detta allena anses ofelbart emedan det ensamt är i stånd att sätta själen i omedelbar beröring med väsendet, alltså ensamt är i förmåga af den mest oblandade sanningens och den renaste kunskapens meddelande, det högsta godas delgifvande, följaktligen ensamt kan fylla uppgiften att rycka menniskan så nära den högsta bestämmelsen som möjligt. Alldenstund denna innehålles i det

* Jfr sid. 65.
** „ „ 67.

absoluta, så böra enligt mystikern det relativa och det individuella såvidt möjligt undflys, viljan undertryckas, kärleken till verlden förqväfvas. Till och med förnuftet, ehuruväl en förnimmelse om det absoluta, verkar dock mindre omedelbart än samvetet, står i mindre mån än detta under den gudomliga inflytelsen utan någon mellanhand, och dess bemedling kan således blott tjena till att förvilla. Ty förnuftet förnimmer aktivt. Och all aktivitet icke blott drager sinnet ifrån den omedelbara förbindelsen med det absoluta, alldenstund det relativa och individuella momentets öfverhand tilltager i mån af verksamheten; i sjelfva den aktiva förrättningen eger menniskan dessutom tillfälle att tillblanda något af sitt eget, alltså af en ofullkomlig och fallen natur. Endast den inre åskådningen, hvilken passivt emottager det som meddelas ifrån andeverlden, som utan omväg tillegnar sig det gudomliga från sjelfva dess eget väsende, genom en själsförrättning hvilken uteslutande tillhör samvetet, kan göra själen delaktig af detta väsendes egen beskaffenhet, af dess eviga sanningar, och dertill behöfves ingen annan ledning, hvarken förnuftets, förståndets eller viljans, emedan de alla skulle missleda, i det att de alla inskränka det enda ofelbaras envälde, alla förtaga verkan af dess oförsvagade kraft. Ju viljelösare det passiva sinnet emottager ingifvelsen, ju mindre den ohejdade fantasien dervid styres af förståndet, ju mindre hennes hänryckning underkastas förnuftets tygling, desto mer äkta erhålles sjelfva ingifvelsen, desto renare och mindre uppblandad, desto bättre bibehållen i sin egenskap af himmelskt alster, och på desto rakare väg kommer hon sinnet tillhanda från sin gudomliga källa.

Af denna passivitet och den dermed förbundna fiendtligheten emot det aktiva förnuftet uppstå de flesta af mysticismens missrigtningar: *öfvertron*, *viljelösheten*, *pessimismen*, *fatalismen*.

Öfvertron eller fallenheten för det *underbara* följer af förnuftets underskattande. Uppenbarelsen, inspireringen, underverken, med mera dylikt, hvad äro de annat än det gudomligas omedelbara ingripanden, ju förnuftsstridigare och naturvidrigare desto bättre, desto mera direkt erhållna från sitt ursprung, på desto rakare väg meddelade utan omvägar genom det syndiga förnuftet eller den fallna naturen? Och invändningen att allt under, hvartill äfven höra uppenbarelsen och inspireringen, såvida dermed menas ett gudomligt meddelande på annan väg än den naturliga, innebure ett undantag ifrån ordningen i naturen, hvars lagar dock ej kunna kränkas, ej ens af deras egen Stiftare, skapelsen ej rubbas af Skaparen, besvaras dermed att allmagten ej vore fullständig om hennes innehafvare ej kunde allt hvad Han ville. "Men", invända rationalisterna och realisterna (Leibnitz, Reid, med flera), "Han *vill* ej något som strider emot Hans egen in-"stiftade ordning, och en rubbning i denna, uttrycket af Hans "egen vilja, innebure tvärtom en inskränkning i samma vilja, en "minskning i Hans allmagt." Antoge man motsatsen, eller att allmagten borde medföra förmågan af allt, äfven det som ej viljan

omfattade, till och med det som strede mot det egna begreppet och den egna naturen, så att med allmagten menades att ingenting funnes som hennes innehafvare ej kunde, så borde den allsmägtige kunna vara ond, icke existera, och så vidare. Och om dervid erinras att sådant vore oförenligt med de gudomliga fullkomligheterna, allgodheten, evigheten och allnärvaron, så vore dels redan detta ett erkännande af orimligheten i allmagtens definiering på ett sådant sätt som mystikerns ofvannämda, dels vore äfven hvarje kränkning af naturlagarne likaledes oförenlig med de gudomliga fullkomligheterna, både med rättvisan, ty hvarje undantag är ett privilegium som gifver den ene hvad som nekas den andre, och med allvisheten, ty underverket förutsätter att dess resultat icke hade kunnat uppnås i enlighet med skapelseordningen, ja äfven med allmagten sjelf, ty ändamålet med det underbara borde denna hafva kunnat vinna utan att modifiera sitt eget verk. Men alla dylika gensagor förkastas af mystikern, redan på den grund att de innehålla en logik och således äro värdelösa alster af förnuftet, hvilket måste tiga då samvetet talar, och hvilket det ej tillkommer att affordra uppenbarelsen en förklaring. Naturen, hvars lagar äro underkastade hennes egen beherskare, är i sitt nuvarande tillstånd för öfrigt syndafallets natur, ej den ursprungligen skapade naturen. Ett undantag ifrån hennes regler, gjordt af Skaparen sjelf, kan blott vara ett undantag ifrån det onda, en återgång till den ifrån begynnelsen afsedda ordningen.

Hvad logiken är för rationalisten, idéns yttring för idealisten, är alltså uppenbarelsen för mystikern. Idealisten förnekar väl icke heller allt slags inspirering, endast den ofelbara. Han erkänner uppenbarelsen, men endast idéns i sina yttringar, en gudomlig ingifvelse som verkar genom allestädesnärvaron. Men af det gudomligas närvaro i samvete och förnuft, af deras inspirering härigenom, af idéns uppenbarelse i sin yttring, följer enligt rationalistens och idealistens tanke ej att idén undandrages inverkan af yttringens relativitet, befintlig öfverallt i sinneverlden, äfven inom den högsta af själsförmögenheterna. Denna är visserligen mindre bemängd deraf än de lägre, men dock underkastad naturen som den varelse tillhör inom hvilken hon verkar. Ingifvelsen må vara fullkomlig, hon tillegnas dock på ett ofullkomligt sätt. Idén, om än så ren, uppenbarar sig ej i sin ursprungliga renhet, och af det gudomligas meddelande blir det relativa endast delaktigt genom sin egen natur, relativ och ofullkomlig. Då alltså ingen ingifvelse, om än gifven såsom ofelbar, kan såsom sådan emottagas; då ingen uppenbarelse, om än meddelad gudomlig, kan i sådant skick förnimmas, tillerkänner icke heller den rationelle idealisten uppenbarelsen någon rätt att undandraga sig förnuftets domslut. Deremot mystikern, alltid förblandande gifvandet med emottagandet, det absoluta med det relativa, försinligar å ena sidan det förra, men tillerkänner det å andra sidan ock förmågan att äfven inom sinneverlden uppenbara sig i sin absoluta form. Han anser sin uppenbarelse, fri från logik, derigenom vara gudomligare; och för idén hos förnuftet finner han hos samvetet en tillräcklig ersättning i känsloidealet.

Ty intet system, som i främsta rummet utgått ifrån förnimmelsen om det absoluta, kan undvara idealiseringen i en eller annan form. Hos mystikern antager hon känsloidealets, förbundet med tron på uppenbarelsen, den undergörande magtfullkomligheten hos det oändliga, som ej ens af naturen får bindas, en outgrundlig och öfver alla förnuftsslut höjd gudomlig magt, under hvilken den fallna varelsen känner ett behof att böja sig i beundran af hennes storhet och underbara verk, och till hvilken hon i känslan af sin egen ringhet och svaghet söker ansluta sig, dervid hon likasom gifver sig på nåd och onåd, utan att ens vilja tänka eller döma af egen kraft. Detta behof att klänga sig fast vid det absoluta och fullkomliga, så lätt uppstående i fromma själar, hvilka försmå att tillfredsställa det på vetenskaplig väg, men söka en ödmjukare metod för föreningen med sin gudomliga mönsterbild, mättas icke af förnuftet. Det söker en fader, icke en logisk grund. Öfvertron blir då ej blott en följd af förnuftets och naturens *principiella* åsidosättande för den gudomliga magtfullkomlighetens erkännande, hvars herravälde öfver naturen ej ens anses böra undvara godtycket, utan äfven af den öfverdrift i inbillningskraften, hvilken under känslan af egen ringhet vill på onaturligt sätt förhöja gudomsbegreppet, en tankegång som måste följa af vanan att utesluta samvetets tygling genom förnuftet. Häraf kommer fallenheten för förgudning, för det gudomligas och det menskligas förblandning, hvarigenom det förra lättare uppfattas utan förnuftets tillhjelp, och det senare, i principen nedsatt, dock finner ett slags rehabilitering i en mönsterbild genom hvilken det förbindes med gudomligheten. Den ideella känslan tillfredsställes sålunda af ett exempel, låt vara ett undantag ifrån verldslagen och otillämpligt på verkligheten, men genom sin blotta föreställning emellertid egnadt att fylla den teoretiska fordran på en ursprungligen fullkomligare bestämmelse för mennisko-varelsen. Och en sådan idealisering har hos den råaste likasom hos den ädlaste kult kunnat orsaka öfvertron och förgudningen, ofta uppkomna ur händelserna och tillfälligheterna med en oförklarlig lätthet, stundom genom en vexling emellan hvarandra motsatta öfverdrifter. Likasom barbarerna på Melita under intrycket af skiftande händelser förgudade Paulus några ögonblick efter att hafva betraktat honom som en missdådare; likasom Paulus och Barnabas hos lykaonierna hyllades såsom Merkur och Jupiter efter att hos deras grannar hafva hotats till sina lif; likaledes har hvarje imponerande religionsapostel blifvit mer eller mindre föremål för åkallan eller dennas motsats. Mönsterbilden har ömsom framgått af en återverkan emot hans motsats, ömsom af en förgudning under påverkande händelsers intryck, ömsom har han varit en följd af det otyglade känslosamvetets åkallan af det underbara, från hvardagligheten skiljaktiga. Idealet är då icke alstret af idéernas egna viljeyttringar, utan af deras känslobehof hos varelsen. Resultatet i tanken, som hos det aktiva förnuftet uppstode ur idéerna, lämpade efter de naturliga begreppen om det absoluta, renadt ifrån relativa tillblandelser, frambringas deremot hos det

passiva samvetet genom sökandet efter mönsterbilden, befriad ifrån det relativas brister.

Men då förnuftet ej får medverka vid teckningen af en sådan bild, blir han sinlig. Känslan bildar nämligen ej idealet efter ett abstrakt begrepp, hvilket ännu ej fylt något ideelt behof hvarom hon eger kännedom, utan efter ett mönster som motsvarar hennes egna omotiverade instinkter, alltså vida mera genomträngdt af sinliga föreställningar än den idealisering man sökt undvika genom att icke anlita förnuftets slutledningar. Idealet blir då människan sjelf, sådan hon anser sig böra hafva varit, alltså i hvarje fall någonting lägre än det till hvars begreppsbildning det relativa ej förmår lemna något ämne. Det blir mönsterbilden för hela verlden, men endast den vi känna, ty för föreställningen af någonting högre hade förnuftet måst medverka. Det måste redan af denna anledning icke blott förläggas så nära en sinlig uppfattning som möjligt, utan äfven inom denna i möjligaste mån motsvara den egna naturen, oförmögen af en osinlig idealisering i hvilken hon icke återfunne sig sjelf, emedan förnuftets abstraktionsförmåga ej får tillämpas vid begreppsbildningen. Häri är måhända ock orsaken att söka till den mysticismens böjelse för det underbara, som så gerna vill förläna gudomen åt lärans stiftare, hvarigenom utan den rationella idealismens tillhjelp dels idealiseringsbehofvet dock tillfredsställes och dels medlarekallet uppfinnes, hvilket allena kan på den omedelbara känslans väg lösa frågan om den fallna varelsens återupptagande, den förlorade mensklighetens återköp ifrån eländet som strider emot lyckobehofvet, i det att ett svar gifves på den i djupet sjunkna själens nödrop: *libera nos a malo.* Endast genom det gudomligas och det menskligas förblandning fylles då ett sådant befrielsens och tröstens medlarekall. Mönsterbilden förverkligas, hvilken i tanken höjdes öfver den låga och nedtryckta föreställningen om all varelse i sinneverlden, men derjemte likväl ställdes så nära denna varelse och denna verld som möjligt, hvarigenom det sinne som föraktade den rationella idealismen ej behöfde lyfta sig öfver en sinlig föreställning för att der ofvan finna idealiseringsbehofvets tillfredsställelse. Oförmögen dertill utan förnuftets medverkan, försinligade hellre mystikern sjelfva det öfversinliga. I tanke att genom mönsterbilden höja sig sjelf till det gudomliga, neddrog han i stället detta till sinneverlden, hvarigenom sålunda den princip som underskattade ej blott det relativa och individuella utan äfven den förnimmelse om det absoluta som låg de relativa och individuella förmögenheterna närmast, hos honom slutligen ledt till ett misskännande af sjelfva det absoluta och dess idé.

Sådan blir i sjelfva verket alltid slutsatsen i hvarje teori om det underbara. Det öfversinliga försinligas, väsendet blir varelse, det gudomliga blir menskligt. Allt blir en följd af förnuftets och naturens ringaktning, i sin ordning en följd af den mystiska passiviteten, som handlöst lemnar sig åt ett känsloideal utan förklaring och utan stöd i skapelseordningen.

Samma fallenhet för passivitet och *viljelöshet* som ingifvit

mysticismen ringaktning för naturen och förnuftet, gör äfven denna lära naturrättsfiendtlig. Då all verksamhet anses förhindra den allena lyckobringande inre begrundningen, blir overksamheten en förtjenst, viljans undertryckande en dygd; och saknaden af viljefrihet utesluter rättsvalet, alltså äfven rättsansvaret. Individen, hvilken endast anses böra emottaga intryck ifrån det absoluta, blir oförmögen att något godt åstadkomma af sig sjelf; och den yttre verlden, med hvilken han intet bör hafva att skaffa, kan endast vara ond. Någon bestämmelse för menniskan kan sålunda ej finnas på jorden, icke blott emedan hon sjelf är vanmägtig, utan äfven emedan en uppgift icke bör sökas inom en elak verld. Hon har blott att tåligt vänta tills allt är öfver, då den del af henne sjelf som härifrån kan frälsas, finner bestämmelsen. Och under denna väntan kan hon ingenting företaga, blott förhålla sig passivt, afhålla sig ifrån verksamhet och beblandelse med de omgifvande tingen och varelserna, uteslutande låta sig påverkas af ingifvelsen ifrån ofvan, samt drifvas fram emot sitt förutsedda mål.

Häraf uppstår en dubbel naturvidrig verldsåskådning: *pessimism* och *fatalism*.

Pessimismen uppenbarar sig ej blott i föreställningen om individens ringhet och viljelöshet, genom hvilken denna åsigt gifver handen åt fatalismen, utan hos den icke-panteistiska mysticismen dessutom i krigsförklaringen emot verlden och den egna naturen. Båda anses onda, alldenstund de draga sinnet ifrån den inre begrundningen, enda källan till lycka, enda medlet till det högsta målets ernående, enda vägen till bestämmelsen. Ty hvad är det som motverkar det inre lifvet? Jo, det yttre. Och hvari består det yttre? Jo, dels i de oss omgifvande tingens inverkan, dels i vår egen köttsliga natur. Det är alltså hos dessa som upphofvet till allt ondt är att söka.

Den inre åskådningen störes genom denna verldens och vår egen personlighets omsorger, genom all verksamhet, såväl tankens och ordets som handlingens. Alltså: bort med arbetet, bort med umgänget, forskningen och kunskapen, bort med all sträfvan efter förkofran, vare sig intellektuell eller materiell, all verksamhet af hvarje slag. Till och med vetenskapen, så tillvida som han är aktiv och använder förnuftet såsom medel, är förkastlig, ty förnuftets verksamhet är ej blott en emottagande. Till och med välgörenheten samt odlingen af familjekretsen och samhället draga sinnet bort ifrån det enda rätta. Idealet, som består i begrundningen, hänryckningen, hvarigenom man närmar sig det högsta, vinnes blott i ensamheten och afskildheten, overksamheten och apatien, alltså bäst i munkcellen och asketlifvet. Också dref mysticismen, alltid starkast der ett försjunket moraliskt tillstånd förjagat all förtröstan till menniskoandens sjelfförmåga, vid tiden af romerska rikets förfall anakoreterna, ofta lemnande äran och rikedomen, ut i thebaiska öknen, under intrycket af den afsky sedeförderfvet ingaf, för att i ensligheten genom eftertanke och försakelse kufva den af tidsandan uppdrifna sinligheten. Dervid fram-

kallades, genom tänkesättets återverkan emot en rådande materialistisk anda, isoleringen och späkningarne, sinliga uttryck af föraktet för verlden och individen, för allt materielt och kroppsligt, hvartill sällade sig afbrytandet af samhällsbanden och familjelifvet, förnekelsen af slägtets naturliga uppgifter. Och härifrån härledde sig, genom en utbildning af samma sinnesrigtning, eremit- och klosterväsendet, slutligen pietismen, den modernaste formen af samma slags anda, den verldsfiendtliga, som fördömer lifvet och handlingen samt trånar bort sin tillvaro i andlig och materiell domning.

Handlingen anses icke blott onödig och onyttig, hon anses äfven *ofri*. Individen, som är oförmögen att något företaga af sig sjelf, saknar äfven förmågan att skilja mellan godt och ondt, rätt och orätt. Och kunde han det, förmådde han dock icke sjelf välja och utföra det goda och rätta, ty allt godt kommer till honom ofrivilligt och oförklarligt, på grund af ovetbara anledningar, endast genom ingifvelsen ofvanifrån, utan eget åtgörande. Skilnaden emellan godt och ondt, rätt och orätt försvinner, dermed ock all sed, all pligt, allt ansvar, alla grunder för en giltig reglering i verlden. Ty huru skulle individen kunna bära ansvaret för gerningar som ej äro frukter af hans egen vilja?

Icke blott *fatalismen* blir sålunda oskiljaktigt förenad med hvarje slags mysticism, men äfven rättsbegreppets förvirring. Principerna öfverlemnas åt det outgrundliga, handlingen åt det likgiltiga. Likasom inga grunder, i sig sjelfva giltiga, kunna uppställas, så gälla icke heller några handlingar i följd af eget inneboende värde. De blifva i sig sjelfva indifferenta och neutrala.

Då sålunda icke ens det onda kan tillskrifvas individens egen vilja, men det likväl måste erhålla någon förklaring, har det af de olika systemerna måst hänföras till någon annan grund, och denne har vexlat allt efter de olika läror med hvilka mysticismen varit förbunden. Enligt den indiska mysticismen var det Brahma sjelf som syndade genom menniskan; och den som blott förstod att rätt inse och fatta detta, hade intet att förebrå sig. Enligt andra läror, exempelvis den gnostiska och den alexandrinska, var synden en följd af emanationsprogressionen; enligt den judiska åsigten var hon ett fall i naturen, och återupprättelsen tillkom det medlande Ordet.

Denna senare tanke innebär ett slags satisfaktionsprincip, igenkänlig och äfven oundviklig hos all lära som betager menniskan det egna rättsvalet; ty rättskänslan fordrar tillfredsställelse, och kan denna icke gifvas af den rättskränkande sjelf emedan han är otillräknelig, så måste en omväg utfinnas, hvarigenom han antingen urskuldas eller ock afbördar sig skulden. Den tanke åter enligt hvilken synden är ett alster af det enda väsendet som tillerkännes frihet, kan åtminstone ej frånkännas en viss följdrigtighet. Ty inskränkes menniskoviljans frihet ej blott delvis genom bristande magtfullkomlighet och påverkande omständigheter i verlden, utan i sin helhet genom ett i följd af absorberingen i en universell identitet oundvikligt och ålagdt öde, så återstår blott att söka det ondas ursprung i sjelfva identiteten och dennas ur-

grund, det absorberande väsendet hvars lagar för den universella tillvaron hvarje individuell varelse blindt måste lyda.

Som emellertid denna följdrigtighet blir alltför sårande, ej blott för en ömtåligare sedlig känsla, men äfven för föreställningen om rättskänslans gudomliga ursprung, måste mera känsliga former af mysticism, bland andra de fraktioner deraf, hvilka icke kunnat helt och hållet lösgöra sig ifrån hvarje tillsats af lärans ensidigheter men hvarken omfatta henne fullständigt icke heller bygga henne på panteismen, på annat sätt förklara det onda. Och då detta måste skiljas ifrån Försynen, men ej kunde tillskrifvas individen, återstod endast utvägen att förlägga det till naturen och slägtet. Häri ligger bland annat äfven ämnet till patristikens långt drifna lära om arfsynden, hvilande på eller i allt fall närbeslägtad med den föreställning som ligger till grund för den neoplatoniska principen om det ondas fortplantning genom emanationerna, i progressiv fortgång. Hon är visserligen mindre följdrigtig, men å andra sidan också för känslan mindre anstötlig än den panteistiska förklaringen af det onda, hvarigenom detta införlifvas i väsendet. Det utmärkande draget i arfsyndens princip, sådan han ensidigt framställes af Augustinus, ett drag hvarigenom denna teori dock skiljer sig ifrån emanationens, består emellertid deri att enligt den förra synden ingalunda anses ärfvas i samma ordning som hvarje annat naturanlag, vare sig godt eller ondt. Fortplantningen af fallenheten för det rättas negation anses icke försiggå i samma ordning som den för det rätta sjelft, genom en förlängning af den natur, hos hvilken båda slagens anlag ingå i blandning om hvarandra, alltså genom en öfverflyttning af de fallenheter som inom slägtet blifvit utbildade och underhållna, dervid denna utbildning, ej fortplantningen, grundlägger fel och förtjenst. Ty hon erkändes då vara underkastad inflytelserna af uppfostran och individualitetens inverkan, i likhet med öfriga ärfda anlag; och med arfsynden förhölle sig ej annorlunda än med arfrättfärdigheten. Båda vore visserligen ärfda, men ej derföre oemottagliga för påverkan i olika rigtningar ifrån individualiteten. Enligt den fatalistiska arfsyndsdogmen kunna de goda fallenheterna icke ärfvas, ty intet godt erhålles utom genom en gåfva från ofvan. Och det ondas fallenhet följer ej heller samma skiftningar som andra anlag, hvilka hvarken skulle kunna hänföras till ena eller andra slaget, hvarken till en god eller en ond princip, ej samma som hela naturutvecklingen i öfrigt. Nej, naturen *i sig sjelf* är ond, verlden är ond, slägtet är ondt, individen är ond. Det onda är hos dem alla en specialitet, ett egendomligt kännetecken, konstant och ohjelpligt införlifvadt med deras väsende.

För att emellertid det onda skall kunna tillmätas ett sådant välde utan att derföre sammanfalla med det gudomliga, finnas blott tvenne förklaringar, antingen dualismen eller ett fall af naturen. Stundom finner man båda förklaringarne förenade, såsom hos hebreerna, hvilka otvifvelaktigt jemte naturfallet antogo en dualistisk princip, uti åsigten om ett ondt urämne, kaos, evig motsats till anden. Den förra förklaringen gör sig emellertid i synnerhet gällande inom den mysticism som tagit intryck af maz-

deismen, äfven skönjbar hos platonismen, mindre hos mosaismen, hos hvilken dualismen dock blott är bisaklig, hvarföre den senare förklaringen der blir öfvervägande. Inom en pligtreligion, sådan som mosaismen, kunde emellertid syndafallet, framställdt i den form som i urkunden derom blifvit bevarad, derjemte ega en sedlig betydelse. Ty då icke blott bristerna och behofven i lifvet, utan äfven dödens smärta, betecknas såsom en följd af synden, så innebär denna föreställning, betraktad såsom symbolisk, en djup moralisk sanning, så tillvida som både bristerna och lidandet, äfven det kroppsliga, framgå ur ett lif som stält sig i strid emot naturens ordning, sådan denna blifvit af skapelsen afsedd. Men frånkännes deremot läran en sådan mening, och uppfattas hon i mysticismens anda, efter sin bokstaf, så leder hon ej blott till samma slutliga betraktelsesätt af det onda som dualismen, men hon förer i sjelfva verket tillbaka till denne. Ty endast en ond urprincip, jemstark med sin motsats, hade kunnat bringa den fullkomliga menniskan på fall. I botten sedt måste syndafallets åsigt sålunda hänföra den lära som erkänner densamma, till de dualistiska systemerna; och dualismen, vare sig i den ena eller andra formen, i vidsträckt eller inskränkt bemärkelse, blir mysticismens enda utväg att, utan att falla i panteism, förklara det onda.

Också har mysticismen öppet förkunnat den tvåfaldiga principens evighet. Plato, långt ifrån främmande för mysticism, har jemte mycket annat äfven hemtat den dualistiska principen ifrån Zoroaster, hvilken synes hafva utöfvat ett så märkbart inflytande på hans idélära, särskildt i hvad beträffar Ordets medlarekall samt naturens fall och återförsoning, begrepp hvilkas första spår gifva sig till känna hos den persiske vise. Genom Plato, af hvilken dualismen uttryckes genom det ondas hänförande till en evig materie, hvarifrån återförsoningen skall ske medelst Ordet, som genom sin på materien inverkande kraft öfverflyttar det Godas Idé till naturen, öfvergå dessa föreställningar, hvilka mer eller mindre med hvarandra sammanhänga, i de judiska och alexandrinska emanationslärorna, gnosticismen, manichæismen och neoplatonismen, samt ifrån den sistnämda till patristiken. För åsigten om naturens ondska stå vi alltså ytterst i skuld hos Zoroaster, ehuru visserligen endast genom en förvrängning, eftersom han sjelf betecknade naturen såsom en blandning, i hvilken den goda principen emellertid var både ursprunglig och bestämd att åter herska, blott menniskan sökte från hans renhet skilja tillsatserna.

Då synden sålunda betraktades såsom en naturnödvändighet, borde hon väl hafva ansetts vara lika främmande för menniskans eget åtgörande som dygden, en utifrån tillkommen gåfva; och oförmögen till den enas undvikande såväl som till den andras utöfning, borde menniskan lika litet hafva ansetts straffvärd för den förra som förtjent af belöning för den senare.

Men här frångås åter följdrigtigheten, ett bevis för outplånligheten af rättsmedvetandet hos menniskan, hvars oförqväfbara instinkt om ett ansvar i en eller annan form snarare tål bristerna i logiken än antager tanken om åsidosättandet af hvarje rättsbekräftelse. Denna kunde ej ens förnekas ett rum i den lära som

förnekat hennes vilkor och förutsättningar, rättsansvaret, rättsvalet och viljefriheten. Rättvisan måste alltså antingen ha sin gång, eller på något sätt bevekas till eftergift. Som emellertid det föreföll svårt att gå till doms med det ofrivilliga felet, utan att åtminstone anse ofrivilligheten såsom en förmildrande omständighet, men å andra sidan för hvarje förmildrande omständighet måste kunna åberopas ett yttre skäl; då vidare menniskan i allt fall var lika oförmögen att sjelf afplana sin skuld som hon varit oförmögen att undvika dennas ådragande, så måste rättvisan blidkas genom någon annan än hon sjelf, någon som å ena sidan var i stånd dertill och sjelf skuldfri, å den andra dock icke identisk med den förorättade. Häraf uppkom den med känslan af naturens förnedring otvifvelaktigt öfverensstämmande, egendomliga och invecklade dogmen om ett medlande försoningsoffer, genom sitt sammanhang med naturfallet och dualismen en äkta mazdeisk och platonisk tanke, hvartill trängtan så ofta och på ett så tilltalande sätt röjes såväl uti Zend-Avesta som uti Idéläran. Frågan anses dermed löst, så att den viljelöse och följaktligen oansvarige fallne blir qvitt sitt fingerade ansvar, men den otillfredsställda rättskänslan icke desto mindre blir tillfredsställd, så tillvida att rättskränkningen åtminstone icke förblir utan något slags påföljd, denna må nu åläggas den ene eller den andre. Försoningsoffret är befrielseropet ifrån det fallna slägtet, ifrån hela den i ondskans förnedring försänkta verldsanden till sin Skapare: "Vi älska godt men göra ondt. Vår "fullkomlighet fordras, men vår natur är ofullkomlig. Af oss be-"gäres godhet oaktadt vårt väsende är ondt. Vår skuld måste "afplanas, och vi hafva ej fått förmågan dertill. Se der en er-"sättning, den enda vi kunna gifva, må hon gälla i stället för "den afsedda, omöjlig att åstadkomma." Och denna ersättning gifves i en eller annan form, hos en lägre och mindre förädlad mysticism i ett omedvetet slagtoffer, hos den högsta i offrandet af en medlare som sjelf var fullkomlig och sålunda kunde träda i den fallnes ställe, som kunde bära allas skuld emedan han sjelf var skuldfri, men som, genom en mystisk dubbelnatur, dock oaktadt fullkomligheten och skuldfriheten kunde frestas och ängslas för att vara i stånd att lida straffet, och hvilkens medlarekall gjordes än mera verksamt genom en så innerlig tolkning af fadersbenämningen (redan i mosaismen använd för Jehovah och i evangelierna bibehållen) att derigenom framställdes ett emot den naturliga ordningen inom sinneverlden svarande ömhetsförhållande mellan medlaren och den gudomliga rättvisan. Grundtanken härleder sig emellertid öfverallt ifrån samma ursprung, en tanke som ej kan umbäras af mysticismens föreställning om den egna oförmågan hvilken ej svarar emot fullkomlighetsbehofvet. Också har hos hvarje folk, det må hafva befunnit sig på en lägre eller en högre odlingsgrad, hos hvilket mysticismen mer eller mindre varit inblandad i den religiösa föreställningen, tillflykten tagits till offeridén, såvida man velat undgå att i likhet med den indiska mysticismen helt enkelt tillskrifva det onda gudomligheten sjelf. Och om äfven offren hos polyteismen tillika egt en annan betydelse, den af tacksamhet eller underkastelse under den högsta

magten, så har med underkastelsen ock varit förknippad tanken på den ändliga varelsens ringa rättsförmåga, en tanke i hvilken försoningstanken ingått såsnart mysticismen, som af den ringa förmågan gjort oförmåga, endast att hjelpa genom ett utifrån hemtadt medel, fått insteg i läran. Äfven försoningsbocken hos israeliterna var en qvarlefva deraf, ännu omöjlig att utrota oaktadt mosaismens karaktär af monoteism och pligtreligion. Och samma idé har ej ens kunnat afhållas ifrån patristiken, sådan denna vanställdes genom tillblandning af mysticism, uti den rigtning som i synnerhet blifvit företrädd af teorierna om arfsynden och nådevalet hos Augustinus äfvensom af messoffret under sjunde århundradet, men som i olika skepnader dock bibehållit sig och genom det stöd hon erhållit i läran om nådemedlen i en eller annan skiftning allt sedan dess gjort sitt föreställningssätt gällande, ej minst efter sjelfva reformationen. Låt vara att detta föreställningssätt antagit en ädlare, mer upplyftande och mindre sinlig form än i hebreernas försoningsoffer. Det har likväl besmittats af grundfelet hos allt begrepp om ofri och förmedlad försoning, nämligen sammanblandningen af ansvarighet och oansvarighet, syndarens oförmåga och likväl hans tillräknelighet, den skyldiges aflösning genom en oskyldig, den straffbares genom en ostrafflig, rättvisans förläggande i en förorättad, alltså en lidelserna underkastad, gudomlig rättskänsla, dennas tillfredsställelse oberoende af rättskränkningens rättelse, hennes förbindande med hämdlystnaden som begärde sin egen mättnad, hennes blidkande genom en ersättning för förorättelsen, hvilken ansågs möjlig äfven emot det gudomliga, straffets skiljande från den vilja som derigenom borde påverkas, rättsbekräftelsens skiljande från sitt föremål. Och detta föreställningssätt måste, i likhet med all annan mysticism som ej hyllar panteismen, dessutom underkasta sig de olösliga motsägelserna, desamma som äro oskiljaktiga från teorierna om den fatala arfsynden och det ovilkorliga nådevalet, dess följeslagare.

Nådevalet, följdrigtigt framgående ur den fatalistiska läran om den ofria arfsynden, alldenstund samma oförmåga att sjelf befria sig ifrån det onda, som förmenas följa af dettas medfödda egenskap, äfven måste anses sätta menniskan ur stånd att sjelf förtjena förlåtelsen derför, kunde lika litet som den teori hvarur det uppstått, befria sig ifrån dessa motsägelser. Ty *antingen* skulle nåden uppfattas såsom en verklig rättsbekräftelse, så tillvida som för förlåtelsen förutsattes ett vilkor, nämligen ångern. Men såväl rättsbekräftelsen som hennes orsak eger i detta fall en betydelse endast genom ångerns luttrande kraft, hans inflytande på viljan och hans förmåga att genom dennas förändrade rigtning, medelst sinnets höjande och känslans förädling, verka en bättring. Och det blir då ångern i och för sig, ej nåden i och för sig, som blir afgörande för återupprättelsen; och den senares förutsättning och värde, då hon fattades såsom allena verkande, nämligen varelsens oförmåga och viljelöshet, bortfalla i och med ångerns verkan genom viljan. Till och med om en sådan verkan ej skulle anses åvägabringad annorlunda än genom en tillflykt till nåden, så vore redan en sådan tillflykt en vilje-

yttring, och samma vilja kunde då rigtas på det egna sinnelaget och omedelbart derpå verka. *Eller ock* saknade nåden all rättsbekräftande egenskap. Men detta förutsätter frånvaron af hvarje rättstitel, och nåden blir då alldeles ovilkorlig, en predestination, sådan hon ock af patristiken ofta framstälts. Hennes föremål betages då ej blott all medverkan, alltså äfven allt ansvar, utan beröfvas äfven såväl egen förtjenst som egen förskyllan. Det rätta frånkännes sitt eget värde, det orätta sin tillräknelighet; det ena såväl som det andra saknar rättsföljd. Och då egen förtjenst icke finnes, kan ej heller egen skuld finnas; skilnaden emellan dem båda bortfaller, alldenstund han just låg i begreppet af handlingen såsom orsak till sin följd. Båda anses inför det ovilkorliga nådevalet lika oförmögna af anspråk och behörighet; och det orätta, oundvikligt likasom det rätta, ofrivilligt likasom detta, ej skedt af egen kraft, är i sjelfva verket hvarken bättre eller sämre. Man kan då fråga hvari dess förlåtelse egentligen består, hvad med skuldens efterskänkande menas, huruvida det fel ens kunde hafva funnits som i intet skiljes ifrån sin motsats, huruvida något fel ens kan tänkas utan förmågan att undvika det orätta och välja det rätta. Om en sådan förlåtelse var en nådegåfva, eftersom hon icke var förtjenad, så kunde åter denna gåfva fordras såsom en enkel handling af rättvisa, eftersom icke heller straffet hade varit förtjenadt. Det skulle icke åläggas något annat än den ofrivilliga, oundvikliga och oansvariga förbrytelsen, således på samma gång förlora egenskapen af rättvisa och af rättelsemedel. Förlåtelsen beröfvades då sin anledning, nåden sitt värde såsom gåfva, förbrytelsen sitt ansvar, försoningen sin betydelse.

Förstås åter slutligen ordet nåd i den mening, att allting är en gåfva af Skaparen, så tillvida oförtjenad att den skapade varelsen hvarken deremot kunnat gifva någonting i utbyte, ej heller ursprungligen förtjena hvad hon ännu icke egt och icke kunnat förvärfva genom någonting annat, som hon icke heller egde, kortteligen att hon, såvida man går tillbaka till upprinnelsen, för allt hvad hon fått och eger står i en förbindelse som hon ej förmår afbörda sig, så är detta nådebegrepp visserligen rigtigt. Äfven under erkännande af menniskans viljefrihet och förmåga af rättsval, måste medgifvas att hon erhållit sin vilja i samma ordning som de öfriga själsförmögenheterna. Alla äro de alstrade ur en natur ifrån hvilken hon erhållit dem utan gengäld eller eget åtgörande. Allting är i denna bemärkelse nådegåfva. Under nåden hänfaller icke blott syndaförlåtelsen utan hela tillvaron, ej blott menniskans utan alla varelsers, hela verldens. Allt lefvandes lif är en nådig gåfva af lifvets Gifvare, all varelse af varat, hvarje fenomen af sin idé, hvarje yttring af sin urprincip, hvarje lifsform af urväsendet, en gåfva som är oförtjenad, alldenstund hon gafs innan föremålet fans, och detta sålunda ej kunde hafva grundlagt någon förtjenst. Sällheten, likasom allt annat, är i denna mening, denna enda sanna nådens mening, en nåd äfven för den fullkomligaste, hvilken ej skulle kunna af egen kraft tillegna sig någon enda andlig förmån utan att på honom tillämpades de andliga naturlagar hvilkas reglering står utom hans vilja.

Men i denna betydelse omfattar nåden allt som kan tänkas, hela sinneverlden med hvarje derinom fallande begrepp, och hon står ej till frågan om synden i något särskildt förhållande, annorlunda beskaffadt än till hvarje annan fråga om mensklig brist eller afhjelpandet af en sådan. Som emellertid just ett dylikt särskildt förhållande bildar kärnan i läran om det ovilkorliga nådevalet, så kan i denna nådebegreppet ej uppfattas i en så hög och vidsträckt mening som den anförda. Det skulle, för att kunna öfverhufvud tillmätas någon särskild mening, anses innebära bemärkelsen af en tillgift som vore oförtjenad till följd af *viljans oförmåga* att af eget initiativ företaga ett val och på det valda, såsom rättesnöre för sina handlingar, rigta sina själsförmögenheter.

Att begreppet ock blifvit i en sådan trängre mening uppfattadt inom den afdelning af patristiken, som eger förnämsta andelen i förevarande teori, framgår af uttrycken, i synnerhet hos Augustinus, hvilken måhända bär största skulden till den vanställelse af den kristliga kärlekens och frihetens ursprungliga begrepp, som blifvit en följd af patristikens afvikelser i detta ämne. Ehuru viljefrihetens och kärlekens benämningar bibehållas, förnekas de dock genom den augustinska principen om menniskans fullkomliga oförmåga att af sig sjelf vilja och känna, hennes beroende i dessa afseenden helt och hållet af ett godtyckligt nådeval, emedan hennes natur i grund och botten vore förderfvad och ur stånd till någon som helst dygd.

Godtyckligheten blir härvid bestämmande för begreppet. Nåden fattades nu ingalunda längre såsom det gudomliga kärleksinitiativet, oförtjenadt helt enkelt emedan det innebär första steget i ett ömsesidigt kärleksförhållande, hvilket först *derefter* kan blifva fullständigadt i den menskliga genkärleken. Nej, Augustinus predestinerar af evighet den ene för nåd, den andre för onåd, utan grund i något afsedt ömsesidighetsförhållande eller någon sinnesbeskaffenhet hos själen, utom det passiva emottagandets. Intet moment af fri kärlek eller sjelfbestämning ingår dervid. Nåden är ett val för hvilket icke får affordras någon förklaring. Själen vill icke, endast nåden vill, och hennes val är på förhand gifvet, genom en utgallring så att säga på måfå, redan före skapelsen. Den gudomliga kärleken betages derigenom sin naturliga väsendtlighet, den gudomliga friheten sin bestämningsgrund, under det att hos menniskan all frihet utplånas och kärleken blir ofri. Nåden, verksam i sig och genom sig, icke genom kärleken och friheten, lägger både gudomligt och menskligt väsende under ett Försynens *fatum*, som utesluter all moralitet och all religiös känsla.

Men äfven med antagande af denna fatalistiska bemärkelse, den enda historiskt rigtiga, råkar icke desto mindre nådeläran i strid emot sitt eget begrepp. Ty huru skall en ofri vilja kunna tillegna sig nådens välgerningar? Och äfven om hon det kunde, huru skulle dessa, hvilka ju endast såsom oförtjenade egde någon betydelse, kunna vara sådana i förhållande till ett subjekt som å andra sidan dock ingenting hade kunnat förtjena, från hvars synpunkt alltså den skilnad emellan det förtjenade och det oförtjenade

ej förefinnes, på hvilken den oförtjenade nåden skulle kunna tillämpas och genom hvilken allena hon eger betydelse?

Och de motsägelser som det ovilkorliga nådevalets teori sålunda ärft ifrån den absorberande arfsyndens lära, ur hvilken hon uppstått, har hon delat med den medlande försoningsläran, hvilken, uppfattad i augustinsk bemärkelse, likaledes derur härflutit. Trots all följdvidrighet i det ovilkorliga nådevalet, kunde denna dogm dock svårligen undvaras af satisfaktionen, med hvilken han sammanhängde. Ty det medlade försoningsoffrets emottagande, om än passivt, erfordrade dock något slags bekräftelse, likaså hvarje särskildt subjekts tillgodogörelse deraf genom någon på menniskans sinnesbeskaffenhet och förutbestämmelse rigtad, om än oförtjenad och af magtfullkomlighet beskärd gudomlig handling, hvarigenom menniskan emellertid formligen upptogs bland de i välgerningen delaktigas antal. Nådevalets ovilkorlighet, förutbestämningen och den medlande försoningen äro endast korollarier af en ofri arfsyndsprincip, solidariska i dennes och hvarandras motsägelser. Alla äro de alster af en fatalistisk pessimism, oskiljaktig ifrån mysticismen.

Man kan urskilja deras uppkomst derur på två olika vägar, allt efter som mysticismen varit förbunden med panteism eller icke. I förra fallet ledde föreställningen om en enda substans, hvars särskilda lifsformer ansågos vara blotta viljelösa yttringar deraf, till slutsatsen om det relativas och individuellas betydelselöshet och oförmåga. I senare fallet följde alldeles samma slutsats af föreställningen om den yttre verldens störande inverkan på det kontemplativa lifvet, enda vägen till det högsta goda. I båda fallen blir verlden intet, individen än mindre. I det senare fallet är verlden dessutom ond, individen usel. Och af denna uselhet följer helt naturligt begreppet om den ofria och absorberande arfsynden, af detta åter nödvändigheten af ovilkorlig nåd, utverkad genom ett utom förhållandet ställdt försonande medlarekall, hvilket, iklädt gudomen, på samma gång fyller det ideella behofvet af en mönsterbild och är mägtigt att åtaga sig den viljelösa och hjelplösa varelsens sak, hvilken sjelf är oförmögen att af egen kraft ens söka och utverka sin förlåtelse.

Den gren af mysticismen, uti hvilken starkast framträder denna sistnämda anstrykning af pessimistisk fatalism, den företrädesvis verldsfiendtliga, är den hos folkslag med melankoliskt temperament ofta förekommande *pietismen*. Likasom hos de egyptiska anakoreterna i forntiden, består hans hufvudsakliga grundsats i åsigten om naturens elaka beskaffenhet, jordelifvets egenskap af straffort, dit menniskan blifvit satt endast för att utstå syndafallets följder. Som till följe deraf äfven den lycka som tillhör denna verlden, ej kan vara god, bör hon i möjligaste mån undvaras, och för de försakelser menniskan derigenom underkastar sig, för den tuktan hon med undergifvenhet här måste lida, henne ådragen af syndaförbannelsen, bör ersättning väntas i det kommande lifvet. Sällheten består der i ett slags mystiskt kontemplativt kärleksförhållande till det eviga väsendet, derunder mennisko-

anden, hvilken, befriad ifrån skröpligheterna, icke desto mindre evigt bibehåller sin individualitet, i dennas idealiserade fortvaro erhåller godtgörelse för sina försakelser under jordelifvet. Lärans hufvudpunkter ligga i slagorden: ovilkorligt nådeval, ofrivillig väckelse, meddelad tro.

Det ovilkorliga nådevalet, som här spelar en rol nästan motsvarande det oundvikliga ödets hos Islam, är fullkomligt fatalistiskt. Icke blott att dess yttring, väckelsen, hvarigenom den utkorade inträder i kretsen af de utvaldas antal, kommer såsom en blixt ifrån klar himmel, utan vetbar anledning, utan fritt åtgörande från menniskans sida, utan förtjenst eller åtrå. Sjelfva urvalet hvilar dessutom på slumpens och tillfällighetens grund samt träffar den sedeslöse och fallne lika väl som den rene och oförderfvade. Idén om en gudomlig rättvisa, hvilken lyder sina egna, af evighet gällande principer, är alltså bannlyst och ersatt af det oförklarliga godtycket. Men äfven andra fullkomliga egenskaper frånkännas pietistens gudomlighet. Ty nåden, uppfattad såsom ett slags medömkan med den usla, viljelösa, intet förmående mennisko-varelsen, anses innebära en oförtjenad tillgift för synden, hvilken uppfattas såsom en förnärmelse mot Skaparen. Denne erfar alltså icke blott vid nådens meddelande en mensklig känsla, utan antages äfven vara förorättad, alltså i besittning af rättigheter, hvilka blifvit kränkta, följaktligen och alldenstund en rättighet ej kan tänkas utan ett behof, äfven underkastad behof, det vill säga ofullkomlighet. Sjelfva upprättelsen gifves genom försoning, hvilken måste anses behöfvas äfven för den gudomliga rättvisan, enär menniskan sjelf står utom handlingen, och för något tredje subjekt umgäldens ändamål saknades. Och hon icke blott åstadkommes genom en annan än den felande, hvilken sjelf intet förmår, utan sjelfva tillgodogörandet af hennes välgerning sker passivt och ofrivilligt, hvarigenom liktidigt en stöt gifves åt den gudomliga rättvisan, allmagten, allgodheten samt det godas sjelftillräcklighet och egenskap att innebära sitt eget värde. Delaktig af försoningens välgerning blir menniskan blott genom predestinerad nåd, ej genom egen förtjenst. Hon meddelas genom väckelsen, hvilken ifrån den väcktes sida endast i tron derpå omfattas, utan att kärlek och vilja behöfva ansluta sig. Derefter är han utvald, ingen vet hvarföre. Sjelf har han ingenting gjort, och hvad han framdeles gör, ändrar i saken intet. Likasom enligt stoicismen den vises öfverträdelser såväl som den ovises dygd voro ofria och saknade rättslig betydelse, så anses här den icke väcktes goda gerningar icke vara behagliga, under det att den väcktes synder intet betyda, emedan de alla äro försonade. Lik den enligt Vedas med Brahma identifierade indiske mystikerns själ, hvilkens synder icke mera voro onda, blir den väckte ingenting tillräknadt. Han kan ej mera synda med själen, endast med kroppen. Hans skuld öfverkorsas såsom en revers, hvars innehafvare blifvit gäldenärens personlige gynnare.

Om således det rätta å ena sidan beröfvas sitt eget inneboende värde, äfvensom förmågan att genom sig sjelft meddela lyckan och innebära sin egen belöning; om individen, i saknad af egen

vilja, således urståndsättes att genom sitt eget väsende vinnas för det rätta, men erhåller rättsbekräftelsen utifrån, på konstlad väg, genom ett slags köpslående, dervid rättvisan ersättes af nycken, uppskattningen af godtycket; under det att sålunda rättsidén, såsom absolut betraktad, på allt sätt kringskäres; så upphöjes och förstärkes deremot å andra sidan i möjligaste mån hennes motsats. Det ondas princip, iklädd personlighet, råder icke blott öfver hela naturen, hela den sinliga verlden, hvilken förklaras befinna sig i hans våld: äfven förnuftet tillhör det onda, som alltså herskar öfver både absolut och relativt, både osinligt och sinligt, oändligt och ändligt. Vore systemet följdrigtigt, så borde den onda principen, upphöjd till evig verldsprincip, anses identisk med skaparen, af hvars attributer han eger allmagten och naturregleringen, under det att det goda förfogar öfver ett betydligt inskränktare område.

Om någon naturlig rätt kan här ej blifva fråga, eftersom naturen sjelf anses ond; icke heller om något val emellan rätt och orätt, eftersom menniskan saknar viljefrihet och förmåga att sjelf något göra, alltså äfven att företaga ett rättsval, att skilja mellan godt och ondt. Öfverhufvud gäller ingen andlig naturlag, intet kausalitetsförhållande mellan det godas och det ondas orsaker och följder, emellan bestämmelsen och den naturs inre beskaffenhet ur hvilken hon skulle framgå och på hvilken hon skulle tillämpas. Intet rum lemnas hvarken åt andlig eller materiell natur, intet åt lifvets verklighet, intet åt det goda och sanna, än mindre åt skapelsens skönheter och förädlande njutningar. Mannen blir qvinlig under denna naturförqväfning, qvinnan blir ett neutrum. All såväl ömhetskänsla som själsnjutning koncentreras i det sjukliga känslosvallets hängifvenhet åt ett trånande svärmeri, ett slags själens kärleksgrubbel till återlösaren, hvarom ock derföre föreställningen bildas så sinlig, så personlig, så mensklig som möjligt. Ett materialistiskt moment inblandar sig alltså i sjelfva den spiritualistiska ensidigheten. Allt uppgår i den mystiska kontemplationen, rättfärdiggörelsen genom den passiva tron på en utifrån åstadkommen återupprättelse.

Pietismen, hvars väsendtliga karaktärsdrag alltså äro desamma som i allmänhet kännetecknа ett vemodigt sinnelag, uppenbarar sig också till ojemförligt största delen under det nordiska luftstrecket samt i länder med gles befolkning eller mindre liflig samfärdsel, vare sig sinsemellan eller med främmande nationer.

Svårigheten af förbindelser samt den deraf uppkommande ensligheten och slutenheten vända tanken inåt och gifva lätt en domning åt sinnet jemte motvilja mot företagsamhet och verksamhet, hvartill pietismen då skänker ett slags berättigande. Sjelfva dogmen om den egna oförmågan och rättfärdiggörelsen endast genom den passiva tron på en medlande försoning lämpar sig efter makligheten och lojheten, olusten för arbetet och likgiltigheten för de nyttiga gerningarne. Jernvägen är det verksammaste medlet emot denna andliga sjukdom.

Samma slags sinnelag alstras i norden af de långa, dystra vinterqvällarne, de ljusa, trånfulla sommarnätterna, det ödsliga

landskapet, det tunga klimatet, den kärfva naturen. Allt vänder sinnet åt det svårmodiga svärmeriet, den dystra tungsintheten, de abstrakta dimbilderna, öfvertron, fatalismen, pessimismen. Också förekommer pietismen mest i Kanada, Skotland och Skandinavien, och här ojemförligt mer i de norra provinserna än i de södra.

Men alla ytterliga klimat förlama verksamhetsbegäret. Och mysticismen, den verksamhetsfiendtliga själsrigtningen, har funnit uttryck under båda de motsatta ytterlighetsklimaten. Har sålunda den höga norden varit härden för hans *abstrakta* form, den moderna pietismen, så har å andra sidan hans *konkreta* form, den urgamla *panteismen*, haft sitt tillhåll under det tropiska luftstrecket. Och samma drömmeri som hos en ytterligt fattig och kall natur drifvit till den romantiska abstraktionen, ledde i skötet af en yppig och genom sin underbarhet imponerande skapelseverld till den konkreta kontemplationen, de yttre tingens förgudning, individens förintelse gentemot naturens under.

Derföre blef orienten, men framför allt Indien, en härd för den konkreta mysticismen, den panteistiska formen deraf. Ingenstädes uppträder mysticismen mera glänsande och ytterlig, ingenstädes har han slagit djupare rötter. Den inre begrundningen, själsdomningen, försjunkandet i passiv hänryckning (extas), absorberingen, allt detta ingår i hinduens natur, och ifrån honom har mysticismen kommit till Levanten och Grekland, derifrån till vestern. Orientalen älskar det bedöfvade själstillståndet, det obestämda i hvilket tanken förlorar sig i de orediga dimmorna, i det dunkla medvetandet, under de relativa tingens divinisering, ett slags halft öfversinligt, halft sinligt tankerus, dervid lättjan och hvilobegäret likasom finna sitt berättigande och sin försköning i den deruti inmängda andakten, förenad med likgiltighet och apati. Handlingen blir indifferent, utan rättsligt kännemärke. Brahminen förnekar skilnaden emellan rätt och orätt för den som genom visdomens ernående i kontemplationen identifierat sin själ med den gudomliga. Det är då denna som handlar i den menskliga, som verkar det onda såväl som det goda, i sjelfva verket då ett och detsamma, alltsammans godt emedan det är gudomligt. Den i Vedas' hemligheter invigde uträttar Guds handling. I honom äro synder, begär, lustar och förbrytelser blott ingifvelser, gudomliga verk i menniskan, som går fri och oansvarig. Hon behöfver följaktligen icke bekymra sig om någon åtskilnad emellan värdet hos hennes handlingar. Vare sig dessa kallas brott eller välgerningar, äro de dock yttringar af den i henne verkande universella verldsanden, omfattad genom tron och den rätta kunskapen, ensam saliggörande. Den troende vet hvad hvartdera slagets handling är värd, och diviniserad inser han sin skuldfrihet. Identifierad med sin Skapare, är han höjd öfver åtskilnaderna. Han vet allt, bryr sig derföre om intet, behöfver hvarken affirmera eller förneka, göra eller låta. Han behöfver endast hängifva sig åt sin begrundning.

Öfver den verksamma dygden, heter det i Bhagavad-Gita, den fornindiska dikten, står den kontemplativa och begrundande. Gerningarne äro andakten underlägsna. Också "bryr sig den andäk-"tige hvarken om de goda eller de dåliga gerningarne." "Han

"bryr sig blott om *tron*. Den som har tron har kunskapen, och "den som har dessa två har lugn och ro." Han nedlägger verksamhetsbördan i andaktens sköte, efter att hafva med kunskapen skingrat allt tvifvel, och han bindes då icke längre af sin handling. Denna "förtäres af visdomens eld, likasom veden af natu-"rens." "Befriadt ifrån yttre omsorger, sitter det andäktiga sinnet "lugnt i sin kropp, utan att verka och utan att drifva andra till "verksamhet. Den andäktige kommer genom förintningen till "Gud." "Sätt din lit till Mig allena och afstå från gerningarnes "frukter. Kunskapen är bättre än verksamheten, begrundningen "bättre än kunskapen." "Jag älskar den som intet hoppas och "som afstått ifrån alla företag. Den som ingen omsorg eger, intet "eftersträfvar, som hvarken bryr sig om medgång eller motgång, "den om lifvets händelser obekymrade, fåordige, med hvarje sa-"kernas utgång belåtne, — han är Min kärlek värd."

Härtill ansluter sig Buddha i en mildare och mer upphöjd mysticism, uttryckt i "de fyra höga sanningarne". Den första höga sanningen är att verlden och tillvaron blott äro ett sken, en villa. Den andra är att begären och önskningarne äro skulden till allt ondt, all fruktan och oro, allt elände och all villfarelse. Den tredje ("tröstens sanning") är att emot den skenbara tillvarons sjelfbedrägeri och önskningarnes onda en hjelp finnes i bådas *förintning*, sjelfförnekelsen, tillintetgörelsen af känsla och vilja, *nirvanan*, det vill säga förqväfningen af själens aktivitet. Derigenom sättes ändtligen en fördämning emot pröfningarne och den jägtande svindeln. Den fjerde sanningen är att *nirvanan* vinnes derigenom att hvarje åtrå, hvarje verksam uppgift, hvarje mål, hvarje sträfvan aflägsnas ur själen, att böjelserna släckas, att man afstår ifrån sig sjelf. Och derföre tillrådes overksamheten, likgiltigheten, krigsförklaringen emot verlden.

Såsnart Indiens gränser öfverskridas, aftager mysticismen. Men borta är han ingenstädes der en panteistisk idé råder. Till och med i Egypten, ingalunda något overksamhetens land, ger han sig till känna i de hermetiska skrifternas förmaningar och erinringar att "allt verldsligt är fåfängligt, all utveckling och fort-"plantning förderf, hvarföre i verlden och hennes utveckling det "goda icke bör sökas", och så vidare.

Det är i synnerhet i dessa båda former, *panteismens* och *pietismens*, som den rena mysticismen uppenbarat sig, nämligen företrädesvis i panteismens urgamla gestalt i den forna orienten, samt i pietismens modernaste under vår tid. Den ena formen förekommer i de tropiska, den andra i polarländerna.

Har mysticismen eljest förekommit, så har det mestadels varit uti spridda företeelser, eller ock såsom ingående delar i andra lärosystemer, vare sig i någon särskild lärosats deraf eller ock till följd af någon princips öfverdrifning i en eller annan rigtning.

På sådant sätt har mysticismen kunnat förekomma nästan öfverallt och i alla tider, men i synnerhet har han varit skönjbar dels der en panteistisk eller en pietistisk rigtning gjort sig gällande, antingen i allmänhet eller i någon af dessa teoriers talrika

läropunkter, dels der någon med nämda rigtningar närbeslägtad lära vunnit insteg, sålunda ock hos idealismen, hvilken i sina öfverdrifter lätt faller i panteism.

Också återfinnas hos alla tiders idealister spår till mysticism eller en eller annan dermed beslägtad föreställning.

Sokrates sjelf är icke fri derifrån. Hans "gudomliga röst", "gudomliga tecken", hvarmed han skildrade en omedelbar ingifvelse, som försatte själen öfver den sinliga verlden och gaf henne förmåga att blicka in i framtiden, når gränsen af mystisk extas.

Både Plato och Epiktet medgifva en öfvernaturlig gudomlig ingifvelse, en omedelbar gudomlig hjelp, nödvändig och oundgänglig för fullkomlighetens ernående. Enligt Epiktet består denna i ödmjuk och sjelfförnekande underkastelse, omotiverad lydnad. "Åkalla Guds bistånd", säger han, "likasom sjömannen emot stor-"men, ty den största af stormar är vår egen hänförelse, mägtig "att skaka förnuftet." Och af Plato ansågs den dygd, som icke var filosofens, för en ofrivilligt emottagen gåfva af den gudomliga ingifvelsen, hvilken kom den menskliga viljan till undsättning. Utan denna undsättning förmådde menniskan intet. Af sig sjelf vore hon lam. Plato vidblifver visserligen icke alltid, ja han frångår till och med i sina flesta stycken denna mysticism, hvilken egentligen blott förekommer i *Menon*, förnämligast i satsen att "dygden icke alstras naturligt och icke kan läras, men kom-"mer af sig sjelf till dem som erhållit den gudomliga ingifvelsen, "utan att förståndet dervid medverkat."

Aristoteles rättar den platoniska mysticismen just genom förståndets inskridande. Äfven han förlägger det högsta lifvet, likasom den högsta njutningen, det högsta goda, till den kontemplativa begrundningen, den omedelbara inre åskådningen, hvilken ställes öfver den yttre verksamheten. Men han renar principen ifrån dennes mystiska anstrykning, då han öfverflyttar begrundningsverket ifrån samvetet till förnuftet, hvarigenom det blir *aktivt*, verksamt och drifvet af den fria viljan. Kontemplationen är, enligt Aristoteles, icke passiv, utan tvärtom en *handling*, den högsta tänkbara, ett uttryck af själslifvets högsta aktiva förmåga. Hon är förrättningen hos våra högsta själsförmögenheter, ren tanke, vår ädlaste och bästa natur, men just derföre också den verksammaste handlingen i själen, den lifligaste och mest aktiva som denna kan åstadkomma, och hon åstadkommes genom själens egna förmögenheter, alltså icke viljelöst eller ofrivilligt.

Den mysticism som möjligen kunde hemtas ifrån Plato, skulle komma att nå sin högsta utveckling i neoplatonismen. Men derförinnan, och i jembredd dermed, framträder en närbeslägtad mystisk tendens i Kabbalan och gnosticismen, hvilka, i likhet med Plato, äfven synas hafva tagit ett bestämmande inflytande från Zoroaster.

Kabbalan fördjupar sig i det persiska stjerntyderiet och den dermed förbundna förutbestämningen, äfvensom i drömmerier om geniers och demoners inskridning i menniskornas öden. Hon inkommer derigenom på den passiva begrundningen och hänryckningen. Kunskapen identifieras med ingifvelsens emottagande,

emedan tanken icke söker sitt föremål utom sig sjelf utan igenkänner sig i det meddelade. Enda vägen till dygden består derföre i uppmärksamheten på samvetets hviskningar, hvilka uttrycka de andars råd hvilka tjena såsom budbärare.

Den *alexandrinska* mysticismen, inhöljd i sinnebilder, förlorar sig i denna andeverld af genier och demoner, genom hvilka menniskorna antagas erhålla sina anvisningar och emottaga principerna för sina handlingar. Kunskapen om dessa principer vinnes genom begrundningen.

På denna väg kommer Filo Judæus till mysticismens slagord: tro och nåd, samt derifrån till den mystiska viljeförnekelsen och pessimismen. Han varnar emot inbilskheten som anser sig sjelf kunna något godt åstadkomma, under det att ingen dock något förmår utan nådens gåfva. Nåden är mellanhand emellan den gifvande Försynen och den emottagande själen. Allt hederligt har i denna senare blifvit inplantadt och inlagdt utan någon egen medverkan. Säger själen: "det är jag som planterar", så begår hon en hädelse. Sådan är i sjelfva verket hennes oförmåga, usel som hon är, att till och med hennes bekännelse om sin egen ringhet icke är hennes eget verk. Det enda hon kan göra, är att tro. Må hon för öfrigt, efter Platos råd, öfvergifva kroppen och sinnena samt bereda sig för en annan verld. Efter Platos exempel antagas nämligen tvenne naturer, den sinliga onda och den osinliga goda. "Vår pligt är att kufva köttet och pina det stän-"digt med alla medel, för att återköpa själen ur den kroppsliga "träldomen." ... "Tvi det förgängliga goda!" Äfven äktenskapet, hvarigenom det menskliga eländet förlänges och hålles vid lif, borde framkalla blygselns rodnad, och de fromma själarne böra derur lösgöra sig. Genom att lösgöra sig ifrån allt, förenas de med sin Skapare i obeskriflig kärlek. "O själ!" utropar Filo, "vill "du ärfva himlen, så öfvergif sinnen, kropp, hem och verld! Öfver-"gif vetenskap och förnuft, ja dig sjelf! Fly dig sjelf, ryck dig "utom ditt eget väsende! Den hänryckta, utom sig förflyttade "själen, värmd af himmelsk lusta, hänförd af heligt begär, ärfver "himlen. Fatta mod, o själ, och öfvergif dig sjelf, såväl som allt "annat!"

Det enda lif som förtjenar att lefvas, är den passiva inre åskådningens. Det öfvergår de samhälliga dygdernas, hvilka blott afse ett godt i naturen och bland menniskorna.

Enligt Plotinus består all dygd, äfven tankens, i en rening ifrån det jordiska; all visdom i lösgörelsen ur verldslig glädje, hvilken bör förkastas såsom oren och oförenlig med ett rent lif; allt mod i att icke frukta skilsmessan ifrån jordelifvet; all högsinthet i att förakta verldsliga ting; allt tänkeri i förståndets befrielse från det jordiska för att höja sig till det himmelska. Själen blir, sålunda renad, ett *Ord*, ett osinligt väsende, lik gudomligheten. Intet ofullkomligt är för henne tillfredsställande. Förenad med det Goda, vill hon besitta detta fullständigt. Ofvanför den stilla glädje som begrundningen förskaffat henne, skönjer hon trängtan efter det allra högsta, oändlighetskänslan, som rycker henne ur henne sjelf, ifrån den sinliga verlden till den öfversin-

liga, hennes rätta hem. Detta hem är i den högsta Enheten, i det Godas fullhet. "Låtom oss fly till detta vårt kära fosterland!" Afkastom det grofva omhölje, som vi varit iklädda under den tid vi släpat oss fram bland kroppsligheterna; och lyftom oss öfver allt som icke är gudomligt, för att ställa oss inför det enda, enkla, sanna, rena väsendet, allt väsendes och allt förnufts tillhåll, hvarifrån komma tillvaro, lif och tanke. Ty vi känna det Godas närvaro i oss, dess grannskap. Vi äro ej skilda derifrån, ej aflägse. I det Ena andas vi och lefva. Det dväljes på vår tankes botten såsom en öfver vår egen tanke ställd tanke. Frågar du genom hvilket slags åskådning vi skola fatta det? Vi fatta det genom någonting med oss sjelfva befryndadt, någonting af dess väsende som i oss bor; ty utaf det Ena finnes något i oss, och det är närvarande i allt som deri njuter delaktighet.

"Då det gudomliga så upptäckes inom oss sjelfva, af hvilken "kärleks hänförelse betagas vi icke, hvilken åtrå griper oss icke "att deri uppblandas! Hvilken förvåning! Hvilken fröjd! Hvilken "hänryckning! Huru skola vi icke le åt all annan glädje, all "annan hänförelse!"

För att nå detta tillstånd af entusiasm, hvari vi förenas med det Goda, måste förståndet öfverskrida sig sjelft. "Det måste ut-"plåna den egna intelligensen, för att se genom sin *ursprungliga* "intelligens." Ingen omdömets och öfverläggningens ansträngning förmår skänka den gudomliga uppenbarelsen. "Det är icke genom "dem vi skola söka ljuset, men lugnt vänta att detta visar sig, "och bereda oss för dess betraktelse, likasom ögat, vändt emot "horisonten, inväntar solens uppgång öfver oceanens yta." Tankegången kan blott ofullständigt och småningom höja oss till den linie från hvilken det gudomligas upptäckt blir möjlig, tills plötsligen, hänförda af intelligensens ström, bortryckta af svallvågen, vi blifva det varse. Men det är icke *utom* oss sjelfva som det synes inför intelligensen. Denna liknar fast hellre ögat, som utan att betrakta något lysande yttre föremål, hastigt anslås af sin egen inre klarhet, eller af en ifrån sig sjelft utgående stråle. Det är icke längre en syn, det är en extas, en förening, ett öfverlemnande af sig sjelf, en beröring, en fullkomlig hvila, en lust att blanda sig med det heliga betraktade, att deraf fylla sitt eget innehåll, dermed blifva ett.

Här är Plotini mål. Icke nöjd med den platoniska begrundningen, än mindre med den sokratiska tankehandlingen, skrider han öfver båda till den orörliga extasen, som består i sjelfvets öfvergifvande, för att kasta sig i det gudomliga skötet, skådadt och besutet, absorberande hela jaget. "Själen kan icke mer åt-"skiljas ifrån den gudomliga, som i henne är närvarande. Intet "afstånd dem emellan, ingen gräns; båda äro ett. Det är denna "förening, som de sedermera efterhärma hvilka härnere söka genom "kärleken sammangjuta sig till en enda varelse. Men endast i "den förra föreningen är identifieringen fullständig, emedan intet "kroppsligt omhölje längre skiljer. Förlorad i det gudomliga vä-"sendet, kan själen intet mer affirmera om sig sjelf, hvarken tanke "eller verklighet, emedan hon öfvergifvit sjelfmedvetandet." Tan-

ken i henne upphäfves, ej genom brist eller förintning, men genom fullhet och oändlighet. Han ersättes af kärleken, som är bättre, denne af besittningen, som är det bästa. I denna sista är kärleken innehållen, i honom åter tanken, men så fullt att den ene förloras i den andre, emedan allt blir ett och detsamma. "Endast "i begrundningens första stadium qvarhåller själen ännu förnuftet, "i det andra hänryckes hon af kärleken. När dennes nektar be- "rusar henne, beröfvas hon förnuftet, och hänförd af sin låga "upplöser hon sig i en allting öfvergående sällhet. Hellre må "hon då öfverlemna sig åt detta rus än förblifva förståndig. När "hon så gör, qvarhåller hon i sig det gudomliga som instält sig "vid lösgörelsen ifrån det jordiska. Den gudomliga likheten för- "verkligas i henne, och det blir icke möjligt att skilja den ena "från den andra. Själen känner ej längre sig sjelf och sin men- "niska. Hon skulle falla om hon det gjorde, och hon vill dermed "icke befatta sig. Hon kastar sig i gudomsskötet, och i stället "för att betrakta detta, betraktar hon numera deri sig sjelf." *Dess* sällhet är hennes egen; icke så som hos den jordiska kärlek hvilken äfvenledes söker uppgå och försvinna i sitt föremål. Denna kärlek blir dock aldrig mer än en skugga, ett fenomen af den himmelska, och han gäller blott det skenbara, icke det verkliga goda. "Endast deruppe är det verkliga kärleksföremålet, det enda "hvarmed identifieringen blir fullständig, emedan intet omhölje "skiljer, emedan lösgörelsen egt rum ifrån allt härnere, och eme- "dan alla jordiska sträfvanden blifvit aflägsnade. Då flyr själen "till sin källa och uppgår i henne." "Hennes sällhet i extasen är "icke längre af denna verlden." Hon är öfver henne, öfver och bortom sig sjelf, hvaraf hon förlorat medvetandet. — "Men kan "då den af sig sjelf omedvetna sällheten vara öfversinlig?" — "Hvarför icke? Är icke den rättfärdiges sömn en sällhet? Med- "vetandet är blott den andliga handlingens afspegling. Sjelf är "handlingen lika verklig och eger samma värde afspeglingen för- "utan. Ja vida mer. Ty reflexionen, i hvilken medvetandet be- "står, försvagar den andliga handlingens intensitet." Det rätta lifvet och sällheten äro i den renaste väsendtlighetstillvaron; och kraften hos denna, om än slumrande, går derföre ingalunda förlorad. Men renheten gifver emellertid höjden af ett idealiskt lif. "Den vise, så renad, kan ej mer af något befläckas." "Allt "lyder och tjenar honom; och det jordiska förmår ej mera ned- "sudla hans själ än flodernas slam hafvet. Han behöfver derföre "intet undfly. Han kan nyttja allt, *tillåta sig allt*, ty sjelf förblir "han i sitt väsende dock lika ren."

Här utmynnar Plotinus i mysticismens rättsförnekelse. Hans vise, likasom stoicismens, likasom brahminen, likasom pietismens "väckte", är ej tillräknelig eller ansvarig för sin gerning. Hans synd är icke syndig, hans förbrytelse icke origtig, emedan han är så ren att intet kan orena honom. Hans gerning är indifferent och neutral, i verlden hvarken rätt eller orätt. Allt har blandats i enheten, den gudomliga, med hvilken han identifierat sig. Han eger intet mål i verlden att fullfölja, för den skull intet handlingsmotiv. Passiv, likgiltig och obekymrad om verlden, gör

han hvad honom lyster, och han saknar pligter emedan han saknar band som fästa honom vid menskligheten.

Till dessa rättsvidrigheter hos Plotinus läggas flera andra under skolans urartning. Sjelfva grundsatsen i den alexandrinska mysticismen, extasen, förstods af Plotinus åtminstone ännu såsom en den högsta handling i samvetet, dervid så tillvida ett rationelt element inmängdes, att åskådningen tillskrefs en "ursprunglig in-"telligens". Men af hans lärjungar, särskildt af Jamblicus, drifves hänryckningen till ett slags andlig slöhet, gränsande till vanvett, höjden af vidskeplig öfvertro. All tillstymmelse till förnuft uteslutes till förmån för andesynen och den passiva uppenbarelsen, formlerna och det underbara. Det är icke kunskapen, säger Jamblicus, som förenar oss med vår Skapare, men väl förrättningen af vissa hemliga handlingar hvilkas försiggående och verkningar stå öfver all tanke, förmågan och dygden hos vissa outgrundliga sinnebilder som endast en gudomlig magt kan förstå. De verka inom oss utan vår tankes mellankomst. Vi träda derigenom in i det gudomliga umgänget och upplysas om framtiden och evigheten samt vilkoren för lifvet i verlden. Ingen viljefrihet, inga sjelfständiga principer.

Jamblicus tager i synnerhet fasta på den förut nämda grundsatsen om den gudomliga sömnen, antydd af Plotinus. Den gudomliga sömnen uppfattas som ett slags motsvarighet till hänryckningen i vaket tillstånd. Likasom själen kunde vaken höja sig till åskådning af väsendet och störta sig i det gudomliga skötet, så kan hon ock sofvande inträda i samma tillstånd, ja än hastigare, emedan hon då redan ifrån början varit mera passiv och mindre medveten af sig sjelf. Sjelfförintningen i det omedvetna är emellertid målet och medlet i båda fallen.

Hans lärjungar gingo allt längre i sin vidskepelse, och inflytelsen af den persiska och kabbalistiska magien undanträngde allt mera platonismen. Hänryckningen blef nu en verklig hysterisk andeskådning, ett slags slöhetsrus, derunder man ansågs emottaga anvisningar och förhållningsregler ifrån andeverlden, genom geniers och demoners mellanhand. För de rättsliga grundsatserna betydde läran detsamma som likgiltighet om alla bestämda regler, sjelfsvåldet som gjorde och tänkte hvad det ville, emedan hvarken visdom eller dygd något gälde inför en själ som var upptagen i den verld, der hvarken visdom eller dygd behöfdes.

Under greken Proklus göres ett svagt försök till återgång. Han söker friska upp den mystiska neoplatonismen med viljefrihetens fastställelse. Densamma fattas såsom universell utvecklingsprincip, oundgänglig för begreppet om förtjenst och skuld, dessutom fordrad af det ideella rättsbehofvet och öfverlägsen den passiva instinkten. Men fången likaväl i hänryckningens idé, i följd af sitt beroende af Plotinus, rifver Proklus ånyo upp sin frihet och låter känslosvallet åter intaga hennes ställe, endast deri skiljande sig ifrån sin mästare, att han sätter tron öfver kärleken. Men det är dock extasen, som Proklus, såväl som Plotinus, gör till både kunskapsmedel för grundsatserna och väg till dygden; och extasen fordrar i allt fall personlighetens förintning i möjligaste mån, sjelf-

bestämningens utplåning. Denna anses nödvändig för identifieringen, hvilken lägger själen under den absoluta nödvändighetens förutbestämmelse.

Jemte denna teoretiska mysticism uppspirar i samma trakter, dit den urartade platonismen nu flyktat, en praktisk, uti asketismen, hvilken, blandad med den förre, skulle bilda grundvalen för *medeltidens* mysticism hos patristiken och skolastiken, en kombinering af platonisk åskådning och neoplatonisk hänryckning med enslig begrundning och afskilning ifrån verlden, verldsförakt och kontemplativt klosterlif. Man flyr mänskligheten och hennes fåfänga för att i öknen och bland vilda djur, multna ben och hemska bergsklyftor, tillintetgöra sträfvan efter ett lif i verlden. Det är den *tillämpade* mysticismen, verkställigheten af Plotini bud.

Denna mysticism gifver sedermera prägeln åt *patristikens*.

"Hvad har du i din faders hus att skaffa, vanslägtade kämpe?" säger Sankt Hieronymus till sin vän Heliodorus. "Lyssna till den "himmelska basunens ljud. Kom! och skulle än din fader lägga "sig i din väg tvärs öfver tröskeln, så klif öfver honom! Ack "broder, hvad gör du i verlden? Du är ju dock större än verlden. "Huru länge skall du bo i hus och bland gator? Känner du icke "ödemarkens fröjder, det obebodda landets, der man samtalar med "sin Gud? O broder, endast en under sinligheten förträlad kärlek "kan på en gång vilja smaka jordens sötma och dessutom likväl "regera i himmelen."

I den mysticism som nu inviges, inströmma emellertid, i följd af den medföljande kristliga andan, så mycken värme och så mycket ljus, att äfven det deri förnuftsvidriga bjuder vördnad och drager hjertat till sig. Hänryckningen öfvergår till hänförelse, åskådningen till betraktelse, och både tro och kärlek återtaga sina platser samt utträngа åtminstone till stor del det halft sinliga samvetsruset. Förintningen uppfattas snarare såsom den ödmjuka bekännelsen af individens ringhet och nödvändigheten att derföre hålla sig till religionen. Verldens förgänglighet, fenomenets skröplighet, vår egen ovetskap om vårt ursprung och vår bestämmelse böra drifva oss i det enda beståndandes armar, emedan vi eljest sväfva mellan himmel och jord. Emot verldens onda, lidandet och brottet, äro verldens egna medel otillräckliga. "Låtom oss "derföre rena och helga oss, på det att vi måtte blifva värdiga "ett bättre lif." Mysticismen har aldrig uppträdt ädlare och skönare än under denna tid, då kontemplationen iklädes helgonskruden.

Skada blott att föraktet för det förgängliga och känslan af egen ringhet äfven i sin själsstorhet innehöllo ett farligt frö till grumliga rättsprinciper. Alldenstund det rätta hemmet icke är här, så blir själen likgiltig för både menskliga pligter och individuell sjelfbestämning, äfvensom för deras föremål i den samhälliga och rättsliga lefnaden, lifvets nyttiga verksamheter i familjen och staten. Tillämpningen på sig sjelf af försakelsens grundsats utsträckes snart till likar, till hela sammanlefnaden och de förbindelser som deri grundläggas; och man glömmer att sjelfförintningen, om hon skall förtjena himlen, icke bör innebära samhällsförintning, men blott en försakelse af det egoistiska intresset i förhållande

till det universella. Till och med ödmjukheten och det kristliga tålamodet blifva, då de så besmittas af mysticismen, trots sin sedliga grund rättsvidriga, ty det orätta fördrages och tåles, i stället för att rättas och motverkas. Kyrkofäderna, som med *oförrätten* äfven villigt lida *orätten*, glömma rätten för godheten. De offra rättsmedvetandet och viljefriheten för tron och menniskokärleken. Samhället i verlden åsidosättes för Augustini "Himmelska samhälle"; och i sin ifver att blifva gudomliga redan på jorden, förlora och förkasta dessa fanatiska martyrer just det gudomligaste, rättvisan, hvars princip dock är föremålet för samvetets verksamhet, den själsförmögenhet som mysticismen företrädesvis odlar. Den som härvid går i spetsen, är Augustinus, hvars mystiska ensidigheter redan i det föregående blifvit omtalade.*

Samma tilldragande egenskaper som utmärka patristikens mysticism, återfinnas i allmänhet hos *skolastikens*, men också samma faror. För öfrigt företer hos skolastiken mysticismen en ännu brokigare blandning af olika sorter deraf. Med platonismen och de alexandrinska mysterierna, öfverlemnade genom Augustinus och Scotus Erigena, blandas öfverlefvor af orientaliskt och kabbalistiskt grubbel. I öfrigt blir skolastikens mysticism, likasom patristikens, kännetecknad af klosterlifvet, arfvet ifrån asketismen, hvarigenom teorierna få praktisk betydelse och ett afgörande förlamande inflytande på samhällslifvet. Läran tager äfven en väsendtlig prägel af den för tiden herskande dialektiken, emot hvilken hon icke desto mindre på samma gång bildar en motvigt. Trons begrundning och kärlekens hänryckning begränsa nämligen helt naturligt den logiska syllogismens subtila formalismer, och hvartdera elementets öfvervigt eller beroende i förhållande till det andra blir bestämmande för den skolastiska mysticismens skiftande karaktärer under de olika perioderna. Utan det mystiska elementet hade dialektiken blifvit ett tomt och småaktigt frasmakeri; och utan det dialektiska hade mysticismen aldrig höjt sig öfver den alexandrinska extasen. Dialektiken egde dessutom förtjensten af det fria tankeutbytet som uppkallade sjelfständiga åsigter och förberedde en filosofi hvilken framdeles skulle blifva mysticismens rättelse. Och mysticismen gjorde under tiden den nytta att genom sin höga känslofullhet mildra det stela pedanteriet i dialektiken. I sin förhanden varande form understödde mysticismen dessutom en viss frihetstendens gentemot Rom, emedan det kontemplativa lifvet, ödmjukt och genomträngdt af trånaden efter det öfversinliga, såg sin fiende i den klerikala ärelystnaden, tyrannisk och anspråksfull samt beherskad af magtbegäret och fåfängan.

En verklig tjenst gör mystikern i denna hårklyfveriets tid. De kärleksfulla orden ifrån Bernard af Clairvaux, Gersonius, Thomas a Kempis med flera, blifva en väl behöflig värme för det under påflig inflytelse frusna hjertat, ehuruväl i denna värme blanda sig den sjukliga verldsfiendtligheten och sjelfledan. Menniskan ledes vid sig sjelf, säger Sankt Bernard, hon trånar efter ett högre godt och vill förena sig med det gudomliga. Samma tankar tolkas

* Se sidd. 977 o. 979.

af Bonaventura, känd för sin brinnande mystiska entusiasm, af Taulerus och Gersonius, af Hugo och Richard af S:t Victor, bland hvilka den förstnämde skönt beskrifver den älskande begrundningens lyftning steg för steg uppåt till identifiering med den gudomliga kärleken, slutligen vunnen i hänryckningen. Utledsna vid dialektikens och den pedantiska logikens kalla tomhet, underordna dessa innerliga själar förnuftets slutledningar under uppenbarelsen genom samvetet, samt uppställa mot ortodoxiens dogmer och trosartiklar hjertats enkla betraktelser under bönen och begrundningen, emot den förmätna teologiska spetsfundigheten identifieringen med den högsta godheten, åskådningens kunskap emot den lärda, känslan emot hårklyfveriet.

Under dessa dragningar uppstå nu olika slag af mysticism, hvilka dock alla sammanhållas af den gemensamma tendensen att med den inre tillfredsställelsen ersätta den dogmatiska klyftigheten. En platonisk kontemplativ mysticism, blandad med stoisk och alexandrinsk verldsleda, talar i Italien genom Petrarcas poetiska snille som inblåser fri och naturlig anda i de skolastiska formerna. I Tyskland uppväxer en spekulativ mysticism, företrädd af Eckhardt, Taulerus och Ruysbroeck, hvilka uppställa det högsta målet för begrundningen i den gudomliga identifieringen och sjelfförintningen. I Frankrike, der psykologien städse varit förherskande, vänder sig mysticismen, genom S:t Bernard, Gersonius, båda S:t Victor med flera, företrädesvis till den psykologiska aktgifvelsen på själens inre fenomener, förståndets och känslans, hvilka böra studeras och begripas för att någon åskådning af det högsta genom samvetet skall kunna uppkomma; "ty menniskan "måste känna sin egen själ innan hon kan känna den gudomliga." Af denna skola blir nämligen en skarpare åtskilnad emellan dem vidhållen. I Spanien framställes af arabiska lärde en panteistisk mysticism, en blandning af alexandrinsk identifieringslära med peripatetisk intellektualism. Slutligen framträder emellan och öfver dessa fyra arter, (den idealistiska, den rationalistiska, den psykologiska och den synkretistiska), en sjelfständig, dem alla öfverlägsen i andans renhet, en from, andaktsfull, folklig mysticism, praktisk och rigtad på själens förbättring. Det är den skönaste, kristligaste bland alla mystiska tendenser, den som så beundransvärdt uttrycker sig i "Kristi Efterföljelse", tillskrifven Thomas a Kempis. Häri andas blott den troende och älskande själens heliga trånad efter hvila i det gudomliga skötet, efter att förgäfves hafva sökt sin tillfredsställelse i en utsinad bokforskning. Det är mysticismens gensaga mot klerikalismen, befrielseropet ifrån den efter ett fritt andligt *lif* trängtande själen, hittills hållen i andligt förtryck. Fromheten, kärleken, sjelfförsakelsen och ödmjukheten uppställas emot det dogmatiserande öfvermodet, den rena sedliga känslan emot trossatserna. "Bättre är innehållet än formen, kän"slan än definieringen, gudsfruktan än gudomlig kunskap, allra "bäst är kärleken, stark såsom döden."

Emellertid dolde sig här, under en djup kännedom af menniskohjertat och ett heligt behof af dess tillgodoseende, äfven ett sjukligt svårmod, en pessimism, en mörk verldsåskådning som för-

kastade naturen, en samhällsfiendtlighet, en frihets- och rättsförnekelse. Underkastelsen under myndigheten anbefalles utan pröfning af dennas giltighet och rättmätighet. Frånsägelsen af den egna rättsförmågan *(sui juris non esse)*, flykten ifrån det samhälliga umgänget, verksamhetens lamläggning, förordas; tillfredsställandet af lifvets berättigade och naturliga, af skapelsen nedlagda begär efter framsteg och förkofran undertryckes. Lifvets verklighet qväfves under den sväfvande flygten emot det högsta, sjelfbestämningen under lydnadslöftet och den ödmjuka undergifvenheten, rättsmedvetandet under tålamodet som allt fördrager och som af ingen orättvisa upproras. Den "trogna själen" behöfver deraf intet.

Den fromma skolastiken kom sålunda genom *sin* mysticism till samma fatalistiska och vidskepliga verldsåskådning som den dogmatiserande och hårklyfvande rigtningen hade ernått genom sin, — en frihetsfiendtlig och samhällsfiendtlig verldsåskådning. Ur den brokiga blandningen af heterogena principer, lånade från Plato och Aristoteles, Kabbalan och alexandrinismen, Augustinus och Scotus Erigena, framgå inga fasta rättsprinciper. Rättsmedvetandet förqväfves af öfvertron, viljefriheten och rättsvalet af förutbestämningen och nådevalet, framstälda under godtyckets form, mensklighetskänslan af en hysterisk kärlek till det gudomliga som ställes i strid emot det menskliga i naturen. Samhällsregeln föraktas såsom obehöflig. Den aktiva välgörenheten och framåtskridandet utpekas såsom farliga afledare från det absoluta föremålet för den fromma begrundningen. Rättvisans broderskap undanträngas af andans, sväfvande i ett obestämdt fjerran.

Den förändring som den vetenskapliga *återfödelsen* och den religiösa *reformen* härutinnan skulle åvägabringa, syntes till en början icke så genomgripande som man måhända hade kunnat vänta.

Under återfödelsens tid förblifva alltjemt Kabbalans och neoplatonismens svärmerier bestämmande för den mystiska rigtningen, oaktadt denna följes af de exakta vetenskapernas idkare, matematikens och naturkunnighetens. Nikolaus Cusanus kommer genom sin pythagoreism in på platonismens mystiska urartningar. Han fattar det väsendtliga såsom tillgängligt endast för den kontemplativa begrundningen, icke för förnuftet. Pico af Mirandula och Reuchlin, Teofrastus Paracelsus och Cardanus återgifva de alexandrinska och kabbalistiska mysterierna. Dessa senare återupplifvas med sin hierarki af genier och demoner, gudomliga budbärare, genom hvilkas mellankomst lägre krafter anses kunna besvärjas. Det är alltjemt det gudomliga inskridandet, icke den fria viljan, som bestämmer handlingen och hennes bekräftelse. Det är den inre åskådningens, icke förståndets klarhet, som skingrar misstagen, intelligensens förintelse som skänker kunskapen om sanningen, viljans tillintetgörelse som befordrar dygden genom sinnets fromhet. Den sistnämda grundsatsen framhålles särskildt af qvietismen, representerad i synnerhet i Spanien af Molinos, allt under bibehållande af kontemplationens princip.

Äfven i reformen innästla sig dessa grundsatser till följd af

sin tjenlighet att utgöra en gensaga mot papismens verldslighet och dogmatisering. Likasom tillförene den fromma fraktionen af skolastiken, uppställer nu protestantismen ödmjukhetens grundsats emot det påfliga öfvermodet, nådens emot den klerikala sjelftillräcklighetens förtjenst, tron emot de tillfyllestgörande gerningarne, och likasom förut följer deraf, vare sig genom misstydning eller icke, föreställningen om menniskans bristande rättsförmåga, hennes beroende af ett ovilkorligt val, en förutbestämning. Förnuftets rättsmedvetande och den fria viljans sjelfbestämning erhålla i allt fall äfven här en stöt, hvilken blir värre såsnart reformatorernas upplysta grundsatser, i hvilka blott fröna dertill funnos gömda, vidare utvecklas och förstärkas af alltför nitiska efterträdare och utläggare. Deribland utmärker sig Jakob Böhme. Under försöken att finna den gudomliga naturens hemligheter, hvilka han anser kunna delgifvas genom omedelbara uppenbarelser, ledes han till den gröfsta mysticism, sedermera fullföljd af Pordaze, More, med flera, hvilka förlora sig i svärmiska drömmerier.

Icke ens ifrån *cartesianismen* kan mysticismen afhållas, eftersom Cartesius åt samvetet hade inrymt hela själen.

Hos Pascal blir mysticismen pessimistisk och medeltidsmessig, ett återljud af Augustinus och jansenismen. Verlden anser han genom menniskans fall hafva blifvit så dålig, friheten så underkufvad, förutbestämningen så tryckande, att icke ens vår menniskokärlek är sjelfvillig, än mindre vårt handlingslif, och emot vårt behof af lycka strider vårt medvetande af eländet. Vi förmå intet utom genom den i oss verkande nåden, godtycklig och oförklarlig. Tron står oss öppen, men en öfvernaturlig, uppenbarad tro, äfven *hon* meddelad och ofri. Hon ingifves, ingen vet hvarföre, oförmodadt och slumpvis. Det enda som menniskan sjelf kan göra, är att *frukta*. Menniskan förlorar ej blott sin sjelfbestämning, men äfven sin värdighet såsom menniska. Hon eger hvarken rättsmedvetande, ty principerna äro ovetbara; ej heller menniskokärlek, ty dennes rörelser och känslor framtvingas samt afse blott andras egenskaper för känslans skull, icke medmenniskorna sjelfva för deras egen skull; ej heller slutligen viljefrihet, ty menniskoviljan drifves af en högre magt som på förhand afgjort hvarje val. Allt är passivt, emottaget, fatalt, till och med gudsfruktan, hvilken dessutom fattas i bokstaflig mening, såsom en fruktan, icke såsom en kärlek.

Bossuet och Fénelon, ädlare men mindre originella, ega en än ringare föreställning om menniskovärdet och viljans frihet; och de tillskrifva allt den mystiska åskådningen. "O, hvad vi äro för "ett intet!" utropar Bossuet. Endast genom föreningen med väsendet som är närvarande i oss, blifva vi något. Uppenbaradt på bottnen af vår varelse, ådagalägger det sig i andesynen, så att säga identisk med gudomligheten, i det att föremålet sammanfaller med orsaken. Dervid ingjutes i oss kärleken, likaledes på sätt och vis identisk med gudomligheten, i samvetet skådad och besuten. Vi blifva sålunda gudomliga sjelfva, i det att andesy-

nen förenar oss med gudomsväsendet, hvilket då blir ett med oss. Vi se, tänka och handla genom det.

Denna alltings syn i det gudomliga drifves af Malebranche till sin ytterlighet. Vi hafva, menar han, om oss sjelfva blott ett dunkelt medvetande, och vår tanke tänker blott det ingifna. Vårt förnuft, vårt förstånd, vår känsla, alla våra själsförmögenheter, förmå ingenting af sig sjelfva, likasom hela menniskan är ett "platt intet", som hvarken kan tänka eller handla på egen hand, utan blott genom en gudomlig mellankomst, ständigt och i hvarje minsta sak upprepad. Allt är uppenbarelse, ingifvelse, nåd.

Hos Maine de Biran blir mysticismen en gensaga mot rationalismen. Vädjande till den gamla franska metoden, invigd af Cartesius, städse mera psykologisk än rationell, framhåller han samvetets icke blott prioritet men äfven allenastyrelse. Kunskap vinnes endast genom samvetets reflexion, en inre betraktelse, hvarigenom icke blott alla naturföremål men till och med alla förnuftsgrunder aflägsnas ur föreställningen för att gifva rum åt det rena medvetandet af sig sjelf, tankens inåtböjning för att taga sig i besittning. Själen, som lefver ett flerfaldigt lif, i sitt högsta moment ett gudomligt, känner dervid otillräckligheten hos det lägre, förståndets och viljeansträngningens. Hon söker derföre klänga sig fast vid det högsta och släpper för den skull ifrån sig all sjelfbestämning, såsom tillhörande det individuella. Efter att först hafva sökt frälsa detta undan prisgifvelsen genom att förbinda det med samvetet, låter Maine de Biran det slutligen helt och hållet bortfalla. Allt absorberas då i det opersonliga, hvilket i sig upptager både förstånd, känsla och vilja. Individualiteten försvinner i en mystisk substans som blifvit införlifvad med den absoluta. Det sedliga lifvet beskrifves nu såsom ett öfversinligt andelif, i hvilket personligheten med sin sjelfbestämning offras åt den öfvernaturliga nåden.

Mot denna spiritualistiska och psykologiska mysticism sättes af *kantianerna* en rationalistisk-idealistisk, hvilken dock ohjelpligt återkommer till pessimismen och den österländska förintningen.

Fichte faller, trots sin storslagna viljefilosofi, genom dennas ensidiga stoicism i mysticismen. Hans vilja är så absolut, så beröfvad all individuell böjelse och relativ natur, att hon blandar sig med den gudomliga, och menniskan försvinner genom att förgudas. Vägen till denna förgudning går genom samvetet, medelst det identifierande grubblet, som till den grad fördjupar sig i sitt gudomliga föremål, att den egna viljan utplånas och dödas för att ersättas af den gudomliga, hvilken, i sig sjelf nödvändig, pålägger det fatala oket. Fichtes teori om viljans tillintetgörelse behöfver visserligen icke alltid tolkas i denna mening, och såsom i det föregående ofta blifvit påpekadt kan hon, rätt uppfattad, tvärtom anses innehålla idealet af viljefrihet. Men Fichte är så skiftande i sina meningar, och hans uttryck i ämnet blifva stundom så skarpa, att den bättre tolkningen af hans åsigt måste vika för en annan, som följer af hans svaghet för öfverdriften. Under

sin behandling af viljeförintningen kommer han sålunda omärkligt och småningom, genom en ständigt tilltagande styrka i uttrycken, ifrån viljans identifiering af egen kraft med en högre vilja, det stoiska idealet, till en mystisk viljeförnekelse som påminner om den orientaliska och innehåller otillräknelighetens och den bristande rättsförmågans grundsatser. Genom en ända till fanatisk uppskrufning af samvetet drifven tankehvila i det absoluta jaget, utrotas böjelsen för den egna viljans utöfning för att ersättas af kärleken till den heliga viljan som är utan böjelse och till sin beskaffenhet nödvändig. Friheten fördunstar under andens sträfvan efter det heliga själstillstånd, i hvilket menniskan förlorar sitt oberoende genom att låta sin egen vilja uppgå i den gudomliga viljan för att vinna den alexandrinska sällheten. Det egna sjelfmedvetandet domnar i detta mystiska samvetsrus, verkligheten ramlar och själen svingar sig i det oändliga. Genom frihetens högsta förmenade utöfning (en absolut viljespänning) upplösa sig individualiteten och oberoendet, och det gamla jaget tappar bort sig sjelft i den rena öfversinliga existensen. Såsom sig sjelf och oberoende varelse betraktad existerar menniskan då icke mera. Hon är blott till i sitt samvete, i sin rena tanke, såsom tänkt och veten i det gudomliga väsendet utan särskilning ifrån detta, utan föränderlighet eller vexling, utan åtskilnad eller afskildhet, endast existerande så tillvida som hon är gudomlig existens. Menniskan såsom sådan, en blott skenbild af sitt egentliga väsende, förintas, och blott en gudamenniska qvarstår i henne, en negation af henne, hvilken upphäfver sig och störtar sig i det gudomliga väsendet. Sjelfförintningen betraktas såsom öfvergången till ett öfverjordiskt lif, motsatt det personliga i hvilket handlingen bestämde sig sjelf. Det förra är ett det högsta och renaste samvetslif, i hvilket oberoendet af naturen blir fullständigt och allting anses för lika godt emedan det är uttrycket af en absolut nödvändighet. Fichte råkar här i stoikernas insedda nödvändighet, ett pietistiskt *fatum*, på samma gång i en känslolös likgiltighet, så kall att han icke ens bryr sig om mensklighetens. Under det att stoikern blott var känslolös för sig sjelf, men lefde i mensklighetens, bryr sig Fichte, efter att hafva hunnit sitt gudalif, icke om någonting på jorden. Icke ens välgörenheten och menniskokärleken ega numera i hans ögon något värde, ty det elände de afse att lindra är blott skenbart. Det verkliga eländet, det är, menar han, den fallna naturen, den befläckade och vanställda mönsterbilden, förlusten af den gudomliga likheten; och inför denna olycka böra alla andra glömmas. Den fromme får derföre ej bekymra sig om någon jordisk välgörenhet eller någon som helst förbättring af mensklighetens belägenhet. Han får icke förlägga lyckan till verlden, verksamheten och kärleken, ty han vet att ingen jordisk lycka gäller och att intet mål för honom ligger i någon verldslig uppgift, sedan han lefver i väsendet och hans handling är ren handling i detta, hans vilja dess vilja. I stället för den lycka som beror af omständigheterna och de yttre vilkoren, bör han hafva den oföränderliga till ögonmärke. Ty utom det enda väsendtliga gifves dock intet mål; och den som

ännu icke hvilar med all sin håg i det eviga skötet, bör skynda dit och glömma allt annat, sig sjelf och verlden, för att blott njuta lifvet i den gudomliga delaktigheten. Såsnart han hunnit dit, kan han om allt annat vara obekymrad. Han kan vara känslolös och likgiltig för både glädje och smärta, medgång och motgång, ostörd och oberörd af allt utom sitt inre väsende, således af både godt och ondt. Sedan han blifvit upptagen i det gudomliga skötet är nämligen allting inför hans ögon lika godt emedan allt är gudomligt. Han behöfver intet önska och intet afstå, ingenting känna, ingenting vilja och ingenting eftersträfva, ty han eger redan allt. *Allt hvad han gör är rätt.* Fichte nalkas här på en hårsbredd när den brahminska och stoiska otillräknelighéten. Hans fromme kan, likasom brahminen, likasom den stoiske "vise" och pietistens "väckte", tillåta sig hvad som helst, emedan för den rene allting är rent. Och hans vilja, som absorberas i den gudomliga viljan samt i den gudomliga kärlekens namn förqväfver menniskokärleken, af sträfvan efter idealet försummar verlden och naturen, är äkta pietistisk. Hans sällhet i det förlorade oberoendet och identifieringen med det rena väsendet är äkta alexandrinsk.

Snarlik är den kontemplativa åskådning, gränsande till hänryckning, som enligt Schelling under namn af "intellektuell" blir grunden till all kunskap. Oaktadt sin intellektuella beskaffenhet bildar hon en återverkan i mystisk rigtning emot Hegels intellektuella rationalism.

Deremot inför Schopenhauer ett nytt slags mysticism, hvilande på hänryckningens motsats, en verldsleda som ingalunda föranledes af någon trängtan efter det gudomliga, men endast af de felslagna förväntningarne i den snöda verlden. Det öfversinligas fråga lemnas öppen och obesvarad; men alldenstund det sinliga, det enda vetbara och tillgängliga, icke håller hvad det lofvar, så fastställes sjelfförintningens grundsats såsom det enda medlet att undslippa tillvarons plåga. Det är den pessimistiska mysticismen i sin minst tilltalande gestalt, ett slags bakvänd sensualism, men det oaktadt ett verk af samvetet.

Samvetet bör, menar Schopenhauer, leda menniskan till ett så klart medvetande af verldens dålighet och hennes egen uselhet, att hon inser hurusom det högsta goda, målet för hennes sträfvan, bör bestå i såväl verldens som hennes egen tillintetgörelse. Till detta slut kommer samvetet visserligen genom viljan, men en vilja hvars uppgift ligger i hennes eget undertryckande.

Genom viljan förvärfvas kännedomen om verlden, i det att hennes ansträngningar bilda själens och naturlifvets väsende. Både hon sjelf och dessa ådagalägga sig emellertid genom samvetets vittnesbörd. Hvad säger oss nu detta om det värde som bör tillmätas verlden, det vill säga om viljans framgång i sina bemödanden att ernå sina mål i verlden, att vinna njutningen och undfly smärtan (i dessa förlägger nämligen Schopenhauer sitt godhetsbegrepp)? Är verlden god eller dålig? Tillfredsställer hon njutningsbegäret, eller håller hon endast detsamma i en ständig oro? Af svaret beror huruvida lifvet bör anses för en välgerning

eller för en olycka. Nu svarar oss samvetet att hvarje viljeverksamhet kan hänföras till 1) *sträfvan* efter det ännu icke ernådda, samt 2) sjelfva *ernåendet*, hvilket genast efterträdes af en ny sträfvan efter något annat icke ernådt. Hela viljeverksamheten, som i sjelfva verket är hela lifvet (ty att lefva är att vilja), består sålunda i en aldrig hvilande, rastlös sträfvan efter någonting saknadt, ouppnådt eller ouppnåeligt. Men i en sådan sträfvan ligger en smärta, ty att sakna är att lida. Alltså är hela lifvets innehåll idel lidande, en evig jagt efter någonting som aldrig fås, en jagt i hvilken själarne, ömsom jägare och jägtade, slitas om bytet men aldrig deraf mättas. Denna pinsamma kamp för tillvaron, en ömsesidig tortyr, ändad först genom döden, den värsta tortyren, se der verldens lott, så länge verlden står! Kan en sådan verld kallas annat än dålig, och huru begagna optimisterna sina ögon?

Kommer så botemedlet. Detta finner Schopenhauer i samvetet. Eftersom verlden är dålig, lifvet en smärta, så består uppgiften i verldens förstörelse och lifvets tillintetgörelse. Men dertill fordras först och främst att lefnadslusten utrotas, något som återigen först är möjligt såsnart medvetandet hunnit till ett rätt tydligt erkännande af omöjligheten att tillfredsställa nämda lust. Alltså: låtom oss arbeta på att rigtigt väl komma underfund med huru dålig verlden är, huru eländigt lifvet är. En gång derom kunniga, stå vi i valet emellan att lefva och att icke lefva, ett val som ingalunda företages af någon individuell sjelfbestämning, men i kraft af delaktigheten i den universella friheten som drifver verldsviljan. Valet faller då på befrielsen, och befrielsen det är intenheten, icke-tillvaron, *nirvanan*. Buddhaismen, se der den rätta tron. Buddha visste hvad han gjorde då han predikade *nirvanan*, lyckan i det omedvetna, med rätta fattad såsom en negation af verlden, en intenhet i den mening att i verlden ingenting finnes för *nirvanans* begreppsbildning. Brahminen förstod äfvenledes den intenhet som låg i absorberingen i Brahma, ett intet för dem som vilja något i verlden. Men som verlden sjelf är ett intet inför den som lyckats befria sig ifrån illusionen och förqväfva viljan, så är den ena intenheten icke tommare än den andra, men tillintetgörelsen eger förtjensten af att aflägsna smärtan.

Som nu menniskan allena är i skapelsen medveten och eger ett samvete samt en fri vilja, och som hon sålunda bland varelserna är allena i stånd att för det första skaffa sig insigt om lifvets uselhet, för det andra derigenom komma till beslutet att tillintetgöra sig och verlden för att undgå henne, för det tredje verkställa detta beslut, så är det henne som den stora uppgiften tillfaller att göra verldens lycka, på samma gång sin egen, genom att medelst förintningen befria universum ifrån smärtan. Hon är förlossaren, liktidigt den högste att förlösa. Må derföre allt hvad lif och anda har hinna den menskliga naturen, må menniskorna derpå blifva medvetna om naturens elände och åvägabringa omedvetenheten, så skall hela den i olyckan suckande naturen, endast lefvande och lidande i samvetena, genom deras själsförintning förintas och undslippa tillvarons tortyr.

Men huru skall menniskan lösa denna uppgift? Jo, på tvenne vägar: genom asketismen och genom kyskheten. Sjelfmordet duger icke, ty derigenom släckes blott det individuella lifvet, och hvem vet om icke den själ som dör utan att först hafva släckt lefnadslusten, lefver upp i en annan form? Hela slägtet skall utrotas, och inom detta icke blott kropparne men själarne och lifslusten. Genom att qväfva sjelfva *önskan* att lefva, i det man låter sig grundligt genomträngas af lifshatet, utrotar man själslifvet i verlden; genom att sedan sätta en bom för fortplantningen, utrotar man hela naturen, och på sådant sätt vinnes ändtligen den verkliga förintningen, dödslyckan. Sedan samvetet och viljan först undanröjt begäret efter lif, undanrödjes sjelfva lifvet af asketismen och generationens afstängning; och så tillintetgöres och befrias hela verlden.

Det märkvärdiga i denna mysticism är viljans medverkan, en vilja hvars frihet hvarken förnekas, såsom i den panteistiska och pietistiska mysticismen, icke heller försvinner genom sin identifiering med det högsta goda, såsom i den idealistiska, men som utrotar sig sjelf emedan hon underhåller ett i sig dåligt lif och något bättre icke finnes, åtminstone icke kan fastställas. Oaktadt sin frihet, underkastas viljan emellertid det oblidaste tänkbara *fatum*, på samma gång det oundvikligaste, i följd af naturens egen inneboende dålighet, allt emedan Schopenhauer uppfattar det goda såsom identiskt med vällusten. Vällusten är vårt viljemål, och eftersom hon notoriskt bringar mera bitterhet än sällhet, så är hela tillvaron dålig, och vårt mål, vårt högsta goda, blir för den skull att icke vara till, något som vinnes genom de mystiska medlen, först begrundningen af verldens uselhet, så medvetandets sjelfutplåning, *nirvanan*, sjelfförintningen, absorberingen, men icke (såsom eljest enligt mysticismen) i det eviga väsendet, nej i tomheten, det negativa, det omedvetna. Att emellertid den äkta mysticismens rättsvidrigheter, saknaden af en naturlig rättvisa i sjelfva den harmoniska verldsordningen och individens oförmåga att bekräfta sitt eget handlingslif, följa af den åsigt som fastställer en universell disharmoni och förlägger själens hufvuduppgift i en sträfvan efter vällust som aldrig kan tillfredsställas, ligger för öppen dag.

Den yngsta mysticismen sammanfaller sålunda med den äldsta, och de dela samma principiella fel: misstro till godheten i verlden, misströstan om en i sig god och harmonisk verldsordning som gäldar ett lif i det rätta och lemnar fritt val åt en fri själ, den följdvidriga föreställningen om ett absolut godt men ett universelt och individuelt ondt, en god Skapare men en ond skapelse.

Häri ligger ock i allmänhet mysticismens största orimlighet. En princip som erkännes vara i sitt väsende god, anses dock alstra väsendtligt ondt. Dervid förbises att om verlden i sjelfva sitt väsende vore ond, så vore hon utgången ur en ond handling, denna ur en ond hand. Om naturen och menniskosjälen, hvilken senare är en del af naturen, vore elaka i sina grunder, huru förklara den trängtan efter det gudomliga som mystikern just anförer såsom skäl för sin sjelfförintning, sin *nirvana*, sin flykt ur verl-

den? Huru kan det som i sin beskaffenhet är dåligt sträfva efter det goda, sin egen naturliga motsats? Huru kan den fallna naturen sucka efter förlossning, om hennes bojor utgöra hennes eget element? Om mystikern känner i sitt samvete att han är "mer än "verlden", så måste han ju tro på sig sjelf, sitt gudomliga ursprung. Och han måste då äfven tro på naturen och hennes gudomliga ursprung, eftersom han är ett barn af henne. Vore hon ond eller indifferent, så funnes icke blott ingen dygd i verlden, men icke heller någon rätt *öfver* verlden, enär den förra är en yttring af den senare. Vore den frommes, vises eller väcktes handlingar likgiltiga, så vore principen likgiltig med hvilken han identifierades, och det funnes hvarken rätt eller sanning i väsendet. Finnas deremot de, så måste ock dygden finnas i verlden, följaktligen godheten, och det lif som deri förekommer måste rigtas i närmaste hand på denna godhet. Menniskan måste fråga sig hvad hon *derstädes* skall uträtta samt öfverlemna frågan om uträttningar annorstädes åt lifvet annorstädes, sedan hon vunnit detsamma genom det härvarande. Men för att här rätt lefva, får hon icke förtvifla om lifvets goda betydelse samt betrakta det såsom en illusion, en mystifikation. Den som åtrår heligheten måste börja med att helga den verld i hvilken han blifvit satt, samt derstädes befordra det eviga godas förverkligande.

Och likväl förtjenar måhända ingen af de läror, hvilka i följd af ensidig hänsyn till vissa själsförmögenheter innebära vrängda principer, större sympatier än mysticismen, hvars hyllning gäller den högsta själsförmögenheten och som förefinnes inom de renaste sedeläror hvilka någonsin blifvit skrifna, från Buddhas till Platos och Epiktets, Fichtes och Schellings, hos de största idealister som funnits, samt intager en så betydande plats inom idealismen sjelf såsom lära betraktad, den ädlaste af alla. Hvad skönare, hvad för känslan mer upplyftande, hvad mer öfverjordiskt kan läsas än de mystiska svärmerierna hos Plotinus, de fromma utgjutelserna hos S:t Bernard, Gersonius, Thomas a Kempis? Vissa drag i mysticismen, ja lärans hufvudsakliga, *åtrån efter* det gudomliga, hvilar i botten på samma princip som den idealistiska, *frändskapen med* det gudomliga, platonismens grundidé. Och måhända är det också hos detta drag i platonismen, ett drag hvarigenom Plato sjelf blifvit i viss mån mystiker, måhända är det hos hans lutning i följe häraf åt det mystiska hållet, som vi stå i tacksamhetsskuld för de platoniska idéernas stora spridning. Ty utan denna tendens hos Plato är knappt troligt att patristiken, hos hvilken den mystiska fallenheten var bestämmande, i så väsendtlig mån som skett skulle hafva tillgodogjort sig äfven platonismens öfriga tankar och grundsatser samt inympat dem på kristendomen, hvarigenom de blifvit inplantade i hela den civiliserade verldens bildning, som på detta sätt blifvit delaktig af de höga platoniska idéerna. Och om dervid månget element af orientalisk viljelöshet visserligen blifvit tillfördt den nya tiden, så har å andra sidan månget dermed förknippadt element af helig åtrå medföljt, hvarigenom en väl behöflig motvigt blifvit satt emot

den moderna materialismen. Att dessa elementer, det mystiska och det platoniska, härvid gått hand i hand, visas bäst af den ofvan beskrifna historiska utvecklingen i den europeiska mysticismen. Under hela sin kedja röjer han sitt omisskänliga ursprung ifrån Plato, från hvilken han blifvit genom neoplatonismen och Augustinus öfverlemnad åt cartesianismen och den nyare idealismen. Också framgår mysticismen, af hvad slag som helst, särdeles lätt ur platonismen, och redan denna slägtskap är nog för att åt den förre skänka icke blott sympatier men äfven vigt. Från den platoniska grundsatsen att all dygd består i en sträfvan efter förverkligandet af den gudomliga likheten, det gudomliga som bor i menniskans samvete, en sträfvan som påkallar bistånd af den gudomliga ingifvelsen, är blott ett steg till absorberingen i gudomen, panteistens och den absolute mystikerns förintelse i det gudomliga väsendet, pietistens i begrundningen, en förintelse som till och med hos Fichtes idealism nästan öfvergår i ren mysticism, uti teorien om den egna viljans sjelfutplåning, det egna jagets förintelse i den gudomliga viljan. Och ifrån såväl Platos som Epiktets åkallan af det gudomliga biståndet vid viljans rigtning på det goda, från idealismens sanna princip om ett ständigt gudomligt bistånd, ej blott genom varelsens sträfvan till uppgång i sin bestämmelse hos Varat utan äfven genom idéns närvaro redan i sin yttring, det opersonliga förnuftets ingifvelser i det personliga samvetet, är blott ett steg till det gudomligas omedelbara och öfvernaturliga mellankomst i hvarje särskild handling, sanningens utfinnande blott genom inre ren åskådning, de tvenne grundsatserna som återkomma i hela serien af mystiska läror, och som särskildt hos Malebranche antaga mysticismens fullständigaste gestalt i en grad som utesluter viljefriheten till förmån för en oemotståndlig försyn.

Mysticismen, likasom de flesta läror blott genom öfverdriften en villfarelse, uppkommen genom förvrängning af en sanning som alltid någonstädes återfinnes i sin rena ursprunglighet, nalkas ock denna sanning ånyo såsnart läran uppenbarar sig i en mildare form; och hon visar sig stundom så nära förbunden med de högsta tänkares minst angripliga grundsatser, att hon knappt derifrån kan skiljas. För öfrigt måste en lära, som i allt fall ytterst utgår ifrån samvetets odling, den högsta bland själsförmögenheterna, i sin modifierade gestalt komma sanningen nära. Och der detta varit fallet, har utan tvifvel äfven mysticismen gjort menskligheten nytta. Han har ingifvit allvar, djup vördnad för det högsta väsendet, tacksamhet emot Försynen, ödmjukhet och känsla af egen ringhet. I sin äldsta form har han dessutom ingifvit aktning för de skapade tingen, i sin yngsta religiös entusiasm, uttryckt bland annat äfven uti en storartad missionsverksamhet, som mägtigt bidragit till verldsodlingens utbredning. Slutligen har mysticismen, om ock emot sin vilja, genom återverkan framtvingat den sanningssökande skepticismen, hvilken, då han af leda vid öfvertron hängaf sig åt tviflet, också måste åtaga sig uppgiften att fylla luckan som han åstadkommit, någonting som blott kunde ske

på en väg motsatt den hvilken blifvit betecknad såsom vilseledande, följaktligen på den ärliga forskningens väg, grundad på iakttagelser och rön inom det verkligas område, naturens eget. Och om mysticismen sjelf deremot såsom ytterlighetslära varit naturfiendtlig och naturrättsfiendtlig, så skola felen lätt glömmas af nutiden, hvilken snarare torde hafva att emotse faror ifrån hvilket annat håll som helst än ifrån det mystiska. Ärfd ifrån orienten och en flygtad forntid är mysticismen mer än någon annan lära främmande för den anda som kännetecknar vår tid och vår verldsdel, och hans egentliga betydelse torde numera förnämligast bestå uti att utgöra en motvigt.

B. Rationalismen

Rationalismen är den åsigt som anser *förnuftet* allena vara källa till kunskap och dygd.

Grundsatserna om rätt och sanning, sådana de i det allmänna rättsmedvetandet förekomma, betraktas såsom principer *a priori* af förnuftet, hvilket af den stränge rationalisten anses kunna för deras fastställelse undvara såväl vittnesbördet genom samvetets omedelbara ingifvelser som erfarenheten genom förståndets iakttagelser i verkligheten. Pligtens och förbindelsens begrepp äro innerligt fästade vid det begrepp om godheten i naturens ordning som förnuftet fattar i följd af sin egen identitet med naturen. Såväl godhetsmålet som bildar handlingens bevekelsegrund, som sjelfva beskaffenheten i viljebestämningarne, kommer ifrån förnuftet allena, hvilket inser godheten i naturen och skapar tanken i motivet. Hvarken den individuella bestämningsgrunden, uttryckt i böjelsen, icke heller den naturliga och instinktiva, uttryckt i förståndets omdömen, anses återgifva några väsendtliga, i ordningen rotade principer. Såväl böjelserna som omdömena förmenas gå på sidan om det godas idé, som ensam bör ligga till grund för all naturlig reglering. Hon fattas af förnuftet genom tanken och ter sig i och med detsamma såsom allmänt bindande lag.

Det skulle väl i förstone kunna tyckas som kunde en sådan åsigt svårligen leda till någon principslöshet. Principerna om rätt, sanning och godhet fattas onekligen genom förnuftet, och ingenting borde vara rätare än det förnuftiga.

Så blefve äfven fallet derest förnuftet understöddes af samvete och förstånd. Men isoleradt råkar det in på afvägarne, ej mindre än dessa. Samvetet vittnar tydligt i vårt inre om mycket, och förståndet iakttager en mängd företeelser i naturen, som det menskliga förnuftet är ur stånd att begripa; och då rationalisten förnekar allt som förnuftet icke begriper, så kunna hans förnekelser stundom gå ganska långt. Kant sjelf måste sålunda erkänna, att som förnuftet hvarken kan teoretiskt fastställa något evigt väsende, innehafvare af grunderna, icke heller en relativ natur, icke heller slutligen en individuell frihet, emedan det under försöken härtill öfverallt stöter på motsägelserna, så måste allting i sjelfva verket teoretiskt förnekas, — hvilket visserligen icke bör hindra menniskan ifrån att i det praktiska lifvet förhålla sig så

som om det funnes, såsnart hon ser att derförutan ingen ordning blefve möjlig. Och såväl Kant som Fichte måste slutligen, under insigt af förnuftets otillräcklighet, fly till samvetet.

Der åter rationalisten icke tillgriper denna utväg, hvarigenom han i sjelfva verket nödgas medgifva sitt systems svaghet, återstår honom blott att antingen i likhet med Spinosa upphäfva sina satser då fråga blir om tillämpningen, eller ock bestrida hvad logiken ej kan ådagalägga. Och detta senare är oändligt mycket. Logiken förmår intet bevisa som abstraherar ifrån tiden och rummet, således intet om det allra vigtigaste, de yttersta grunderna, väsendet *i sig*. Detta förblir, såsom både idealister och realister rigtigt anmärka, ovetbart och otillgängligt, oåtkomligt för rationell utredning. Och lika litet kan logiken, skild ifrån naturrönet, taga hänsyn till lagens relativitet, alldenstund dertill erfordras förståndets medverkan samt iakttagelsen af de relativa förhållandena och belägenheterna i naturen. Derföre förnekar rationalisten så ofta det relativa goda, det goda i menskligheten, tillämpligt på en verld som är mångfaldig och ofullkomlig, samt genom denna tillämplighet allena i stånd att utgöra en verklig och sann grundval för naturrätten. Då hvarken den naturliga böjelsen hos individen eller det empiriska rönet i naturen tillerkännes medverkan vid upptäckten af rättesnörena, blifva dessa abstrakta och lika för alla förhållanden, hvarigenom *summum jus* blir *summa injuria*. Förbindelsen som grundas blott på det goda i sig, men icke tillika på det goda sådant det modifieradt finnes och af iakttagelsen upptäckes i de relativa förhållandena, danar pligter som icke kunna uppfyllas och som icke motsvara begränsade rättigheter, uppkomna ur relativa behof. Slutligen förnekas viljefriheten af den rationalism som är exklusiv och följdrigtig; ty friheten kan hvarken logiskt deduceras ur kausaliteten som styr naturen, icke heller logiskt förlikas med en absolut styrande verldsprincip. Den ensidige logikern bildar sålunda lätt ett rättsbegrepp som på en gång blir onaturligt och utesluter tillräkneligheten.

Det faller af sig sjelft att rationalismen i dessa stycken endast då felar när han uppträder i sin ensidiga form, såsom ytterlighetslära; men det är ock endast i denna form som han bör betraktas, då frågan gäller hans egenskap af att eventuelt kunna innehålla anledningar till origtiga åsigter om naturrätten, en egenskap af rättsförnekelse som uppkommer af bristande hänsyn till öfriga kunskapskällor genom andra själsförmögenheter än förnuftet. Allt efter som rationalismen i detta afseende framträder olika, vare sig såsom isolerad förnuftslära eller i öfvervägande förening med en tillämpning af den ena eller andra af öfriga förmögenheter, blifva misstagen annorledes gestaltade, och i samma ordning förgrenar sig ock rationalismen i olika afdelningar, hvilka företräda skilda slag af rättsförnekelser derigenom att de på skiljaktiga sätt uppfatta rättsidéernas väsendtlighet och beskaffenhet. Dessa idéer kunna af somliga rationalister fattas såsom ursprungliga, enkla och odelbara, icke hänförliga till vissa förhållanden men obestämbara och oförenliga med förståndsbegrepp och viljebestämningar (stoïcismen och idealisterna), af andra åter hänföras till vissa begrepp i den na-

turliga ordningen, vare sig denna såsom sådan (Malebranche) eller deri rådande förhållanden (Clarke, Montesquieu med flera).

Man kan sålunda inom rationalismen urskilja några allmännare klasser hvilka företrädesvis gjort sig gällande, särskildt en *panteistisk* rationalism, företrädd af eleaterna och stoicismen, Spinosa, Schelling och Hegel, en idealistisk, företrädd af *platonismen* och dermed sammanhängande läror, en *psykologisk-empirisk*, utbildad i England och Skotland, af Kant fullbordad i kriticismen, samt slutligen en *realistisk*, representerad af Leibnitz och Wolf.

Den *panteistiska* rationalismen fattar det menskliga förnuftets idéer såsom nödvändiga yttringar af det absoluta förnuftets, alltså såsom ofelbara men också utan vilja och utan böjelse. Menniskan, som i sin handling blott följer den genom henne verkande absoluta nödvändigheten, saknar individuell sjelfbestämning, och individen är sålunda i botten icke fri. Hela dygden består i insigten deraf, hvarmed förbindes befrielsen ifrån rättsligt ansvar.

Dessa misstag hafva redan i det föregående blifvit behandlade, i sammanhang med panteismen.

Till ifrågavarande ensidigheter, hvilka fullständigt utvecklas af stoikerna, innehöllos redan fröna i den af eleaterna derförinnan fastställda grundsatsen att ingenting egde giltighet utom det rena förnuftet och dess bibringade idéer, absoluta hos menniskan likasom i sitt ursprung.

Hos eleaterna stannade emellertid denna teori, drägtig på vidunderliga öfverdrifter, i abstraktionen. Men stoikerna, deras beundrare och efterföljare, tillämpade henne på sina rättsföreställningar. Eftersom förnuftet är allt, hette det nu, så är sinligheten intet. I sig sjelf verksam och aktiv, är den förnuftige derföre likgiltig och passiv gentemot den yttre naturen, och den sinliga bör antingen undertryckas eller åtminstone föraktas. För den skull: bort med alla böjelser, alla känslor, alla begär, äfven efter det ädla och sköna, till och med det goda, om det blott är sinligt. Deltagandet, medlidandet, hänförelsen, kärleken, äro blotta svagheter, och de nedsätta hos menniskan förnuftet, hvilket till sin beskaffenhet är oemottagligt för svallvågorna, ständigt lugnt och obevekligt. Man göre godt emedan det är rätt, men icke emedan det lindrar nöden och bringar hugsvalelse. Det onda må minskas emedan förnuftet så fordrar, men icke af någon motvilja för smärtan. Det orätta må fördömas af rättsmedvetandet, men icke af någon rättskänsla. Ty det naturliga goda är blott det förnuftiga goda, emedan förnuftet är naturen, icke det sinliga goda, enär sinligheten blott är ett medel för att drifva naturen framåt hos de varelser som är oförnuftiga. Den förnuftige behöfver icke detta medel, hvilket endast är ett surrogat i nödfall för det rätta medlet samt innebär faror för menniskans fall. Han bör derföre icke använda det, utan hålla sig uteslutande till förnuftet, hvilket dömer klart och utan förvillelser samt drifver naturen ofelbart emot bestämmelsen, utan de afvägar och störelser som inträffa då sinligheten bestämmer. Den som följer naturen, följer derföre blott förnuftet, icke böjelsen.

Hvad följer häraf? Jo, att icke blott alla lidelser och begär, äfven de bästa, känslan för lifvets behag och skönhet, men äfven framsteget, framåtskridandet, den yttre förkofran och välmågan böra bannlysas. Att allt sådant ligger utanför lifvets bestämmelse, att det icke innehåller det verkliga goda, det visas enligt stoikerns mening bäst deraf att icke alla varelser ens ega förmåga dertill eller sträfvan derefter, oaktadt alla ega en bestämmelse och ett godhetsmål. En mängd varelser sakna hela sinligheten, andra sakna böjelsen, men alla drifvas af naturen emot en bestämmelse, och denna natur är förnuftig i hela universum. Men menniskan, den förnuftigaste af alla varelser, bör så mycket mera taga hänsyn till förnuftet som leder säkert, så mycket mindre till böjelsen som leder vilse. Att emellertid menniskan, så förnuftig hon är, erhållit böjelsen derjemte och icke utan naturvidrighet kan undertrycka henne, förbisågs af stoikern, som derigenom skapade ett öfvermenskligt rättsideal, i hvilket den naturliga menniskan blef en gudamenniska, hvilken, oberörd af relativa och individuella fallenheter, blott skulle vara rent förnuftig, ofelbar, likgiltig för skapelsens sinliga goda, oansvarig såsnart hon förstått att betrakta hvarje yttre handling såsom betydelselös och att endast lefva ett tankelif.

De yttre tingen och angelägenheterna, säger Epiktet, beaktas af den vise blott för såvidt de tjena förnuftet; och händelserna mottager han utan att deraf röras, såvida de endast ega ett inflytande på hans timliga belägenhet. Han förblir oemottaglig, icke blott för medgång och motgång, men äfven för menskligheten lust och nöd. Insvept i sjelftillräckligheten, är han blind och döf för godt och ondt, för fördel och olägenhet, för sin nästa och för sin individ.

Eleaternas och stoikernas absoluta förnuftsbegrepp har icke ringa bidragit till den rationalistiska ensidighet hos de moderna idealisterna, hvarigenom åsigten underhållits om ett intellektuelt naturlif hos menniskan som icke kan vara annorlunda än det är, emedan det oföränderliga och orubbliga förnuftet är naturen, såväl individuell och relativ som absolut, den gudomliga själen tillika verldssjäl och menniskosjäl. Tanken ligger på bottnen hos de tyska idealisterna, och han ger sig till känna i begreppet om en vilja som fattas såsom ett uppenbarelsesätt af den universella kausaliteten, alltså mer eller mindre beröfvad sjelfbestämning, äfvensom om en dygd hvilken är mer eller mindre liktydig med insigten af denna kausalitet. Går man till rätta med Fichte, Schelling och Hegel, så skall i en eller annan tanke hos dem någondera af de eleatiska eller stoiska definieringarne af förnuft och vilja upptäckas. Viljan, om än så stolt tecknad, uppfattas dock såsom i grunden kall och böjelselös, rent intellektuell, sådan som stoikerna tecknat henne, och hennes frihet eger intet val emedan hon styres af en nödvändig naturlag.

Men starkast framträda yttringarne af detta stoiska tankearf hos Spinosa. Då han afviker ifrån Cartesii rationalism, i öfrigt lagd till grund, för att närma sig en panteistisk, så sker det på denna väg, och följderna utfalla i enlighet med rigtningen. Denna

styr så rakt in på det rent intellektuella, och hon blir så ensidigt rationalistisk, i det att förnuftet bildar väsendet i allting, att för någon af böjelsen drifven vilja intet rum gifves. Cartesii tanke, tolkad i strängaste mening, afklädes sin aktivitet och sammanfaller med den universella tanken, som viljelöst återgifves af individualiteten. Sjelfva rättskärleken blir intellektuell, icke sedlig, och sammanslås med kärleken till det absoluta väsendet, eftersom detta är ett med naturen och uttrycker sig i hennes regelbundenhet. Han skiljes icke ens ifrån den gudomliga kärleken, emedan det gudomliga älskar sig sjelft då det älskar verlden och menniskan, och verlden och menniskan älska det gudomliga då de älska naturen, hvarandra och sig sjelfva, alldenstund förnuftet (väsendet) är identiskt med naturen (den universella). Hvad menniskan tänker, vill, gör och handlar, det tänker, vill, gör och handlar det absoluta genom den del af sig sjelf som representeras af menniskan, betraktad i sin eviga karaktär. Slutsatsen är att menniskan icke handlar sjelf, men en högre magt i henne. Denna slutsats, sålunda ögonskenligt antydd, har formligen blifvit dragen och än vidare utvecklad af Malebranche.

När jag tänker och gör något, säger Malebranche, så är det en del af Gud som tänker och gör. Jag tänker en del af den gudomliga tanken och gör en del af den gudomliga handlingen. Menniskan sjelf gör intet, ser intet och vet intet. Hon ser icke tingen, men blott deras idéer som bo i hennes förnuft emedan detta är gudomligt. Alla äro förnuftiga blott i mån af delaktigheten i det gudomliga förnuftet, och detta är *i sig*, icke i oss, ty i sådant fall vore vi ofelbara. Vi äro felbara emedan vi blott se en del af idéerna och emedan deras förnuft är i Gud, icke i oss. Alla se vi således detsamma, ty det gudomliga förnuftet är ett, och några individuella förnuft finnas icke. Det gifves för den skull hvarken individuella idéer och sjelfständiga synpunkter, icke heller individuella bevekelsegrunder, endast individuella afvikelser. Grunderna äro gemensamma och identiska, emedan de sammanhållas i sitt eviga residens. Individen eger blott känslan af sin personlighet, men sina idéer ser han endast i det absoluta, af hvars eviga sanningar de utgöra en liten del. Och som alla se sina idéer i ett och samma absoluta, så kunna dessa idéer väl gälla skilda delar men icke konstituera sjelfständiga principer. Hela individualiteten består i delaktighetens begränsning till delen, men denna begränsning tillägges af inbillningen sjelfständighet emedan menniskan icke ser det hela hvari delen ingår. Säge hon det, så skulle hon ock finna att allt hon ser, vet och gör, det ses, vetes och göres af väsendet, hvilket emellertid ser, vet och gör ojemförligt mycket annat. Väsendets tanke och handling omfatta menniskans och innehålla dem, men menniskans omfatta icke väsendets.

Nu kunna mellan idéerna vissa tillfällighetsförhållanden finnas, hvilka icke röra frågan om rätt och orätt. Men der rättsfrågan beröres, blir förhållandet väsendtligt, och idéernas större eller mindre fullständighet i delaktigheten konstituerar då menniskans rättsliga värde. Detta senare vill säga så mycket som den större

eller mindre anparten af delaktighet i de idéer menniskan kan se i det gudomliga förnuftet. Derpå hänger hela sedeläran, äfvensåväl naturrätten. Regeln som iakttages blir mer eller mindre rigtig allt efter som rättskärleken bildas af en större eller mindre gudomlig idésamling. Hvad menniskan då älskar i det rätta, det utgöres egentligen af den gudomliga kärleken till sig sjelf, af varelsen betraktad i det gudomliga förnuftet. Ty kärleken hos menniskan är en del af den absoluta kärleken. Och samma väsende som innehåller denna kärlek innehåller äfven rättsidén. Då nu menniskan älskar denna, så är det en del af det gudomliga (den del som utgör menniskan) som älskar det gudomliga i dess helhet, för såvidt detta innehar det rätta. Det är den gudomliga kärleken som genom en sin del älskar det hela. All fullkomning består i tillgodogörelsen af denna kärleks större eller mindre intensitet genom betraktelsen.

Menniskan tänker alltså i det gudomliga förnuftet, ej i sitt eget, hon handlar i det gudomliga väsendet, och hon vill dess vilja.

Malebranche får emellertid svårt att härmed förklara pligten och förbindelsen emellan menniskorna. Ty om de skola reglera delar af det lif som ej lefves sjelfständigt, men i det gudomliga lifvet, så gifves ingen skilnad emellan naturrätten och religionen, och pligten emot nästan skulle endast uttrycka väsendets hyllning, eftersom detta sjelft icke behöfver några rättigheter som motsvara och betinga pligterna. Om regeln blott binder menniskan vid en gudomlig rättsidé, ej vid ett rättsanspråk, uppståndet ur en sjelfständigt handlande men relativ varelses behof, så bortfaller hvarje giltig relativ rättsgrund. En sådan skulle endast kunna finnas i tillämpningen af ett rättsbegrepp som tillskrefves den ofullkomliga menniskan såsom sådan, i följd af aktgifvelsen på förhållandena i naturens mångfald och de anspråk på skydd som deraf uppkomma.

Den rationalism som Malebranche företräder, en halft mystisk-panteistisk, halft idealistisk, äfvensom den dermed närbeslägtade teologiska medeltidsrationalismen, kännetecknade af föreställningen om alla de menskliga begreppens och rättsprincipernas erhållande genom det åskådande förnuftet omedelbart ifrån det absoluta i hvilket de residera, är emellertid i grunden ett foster af platonismen.

Platonismen eger, jemte den rena och sanna rationalism som i läran innehålles, tvifvelsutan äfven en bestämmande andel i det slags rationalism som under alla efterföljande tider lutat åt en osjelfständig rättsföreställning, emedan principerna ansetts bo i ett absolut förnuft, hvarifrån de hemtas, samt vid sin tillämpning ej tåla någon sådan modifiering i sin gudomliga klarhet, som skulle åstadkommas af en medverkan ifrån iakttagelsens och böjelsens sida.

Den platoniska grundsatsen rörande förnuftets beskaffenhet, hvilken härför ligger till grund, är visserligen den mest upp-

höjda som någonsin blifvit formulerad. Enligt denna grundsats innebo de allmänt giltiga principerna om rätt och orätt i det gudomliga förnuftet och ihågkommas blott dunkelt af det mänskliga, hvilket derifrån emanerat. Slumrande i vårt förnufts inre, väckas de till lif vid de tillfällen dertill som uppkallas af de yttre förbiflytande händelserna. Men som förståndet dervid ingenting annat anses göra, än blott beakta strömmen af händelserna, under det att idéerna sjelfva ombesörja hela tillämpningen samt förläna karaktär och betydelse åt de handlingar som ifrån dem skola hemta sina bevekelsegrunder, så blir i sjelfva verket hela verksamheten, icke blott den tänkande och grundläggande, men äfven den dömande och viljande, monopoliserad af det allenastyrande förnuftet. Detta tager hela själsverksamheten om hand, både sin egen, förståndets, känslans och böjelsens, och hvad som tänkes anses på samma gång dömas och viljas, derest ingen afvikelse sker ifrån den enda rigtiga gången i själsverksamhetens yttringar.

Häraf kommer det ensidigt intellektuella dygdebegrepp som kännetecknar icke blott Platos rationalism, men alla de talrika deraf härflytande rationella lärorna, neoplatonismen, patristiken, den platoniska skolastiken, de moderna platoniska idealisterna, ja jemväl de engelska rationalister hvilka bygt på samma princip, Cudworth och Price. De äro alla mer eller mindre behäftade med ett rättsbegrepp, i hvilket omdöme och handling utgå nästan omedelbart ur förnuftets tanke, och såväl den relativa varseblifningen som sinnenas uppfattning kommer så att säga *post festum* vid grundsatsens tillämpning på lifvet, alldenstund det förnumna blott anses behöfva af dem omedelbart tillämpas i sitt ursprungliga skick, eftersom det dock icke kan af dem förbättras eller fullkomnas. De relativa förhållandena i naturen, hvilka fordra ett val i mångfalden, dervid varseblifningen genom förståndet måste tillse i hvad mån de förnuftiga principerna påkalla modifiering efter belägenheterna, glömmas eller anses böra alla utan åtskilnad intvingas i den rena principen, formulerad efter sin ursprungliga idé; och böjelsen, som behöfdes för att beveka viljan till handling af sig sjelf, anses äfvenledes kunna inordnas i tanken genom den insigt af en absolut nödvändighet som föranleder henne att underdånigt antaga denna såsom bestämning. Det är på sådant sätt som dygden blir en kunskap, otillräknelig hos den menige, hvilken blott *vill* men icke *inser*, under det att felet ej tillräknas den som inser, enär det måste anses vara tillfälligt och lemna hans karaktär oberörd. Det är derföre som den platoniska dygden ej kan inläras. Hon blir fatalt meddelad åt den vise, fatalt nekad den ovise. Dygd och lärdom blifva ett. Om den menige handlar rätt, så grundlägges dermed ingen förtjenst, emedan han ej vet *hvad* han gör och icke förstår *hvarföre* han så gör, eftersom han icke ser principen i dennes källa; under det att den vise som handlar orätt ej bär någon skuld, emedan han vet *hvad* som är rätt och *hvarföre* det bringar godt, samt sålunda icke anses kunna hafva frivilligt valt motsatsen.

De rationalistiska ensidigheterna hos platonismen, hvilka bjert

sticka af emot Platos i öfrigt så samstämmiga och rena rationalism, hafva af de efterföljande skolor hvilka deraf tagit inflytelse, eljest icke erhållit någon vidare utveckling af mera sjelfständig beskaffenhet, eller på något så egendomligt sätt blifvit utlagda, att deras förekomst ånyo hos dem vore värd en ytterligare och särskild granskning.

Märkvärdigt är deremot återupptagandet af Platos rationella grundtanke hos de moderna engelska psykologerna, Cudworth och Price, hvilka dermed förbinda de åsigter om beskaffenheten af förnuftets kunskapsförmåga, hvarigenom inledas rationalismens *psykologiska* och *empiriska* afdelningar.

Med afseende på principernas vetbarhet och åtkomlighet för själsförmögenheterna äro dessa psykologer rationalister i äkta platonisk anda. Både Cudworth och Price förneka iakttagelsens och böjelsens medverkan vid sjelfva den egentliga begreppsbildningen. Idéerna uppstå enligt dem ingalunda ur händelsernas skådespel. De väckas endast derigenom till lif och universaliseras. Men de innebo, såsom Plato lärde, i det absoluta förnuftet, hvarifrån de hemtas genom det menskliga förnuftets omedelbara förnimmelse. De utgöra en del af den eviga sanningen, som residerar i det gudomliga skötet jemte det Godas Idé, innehållande skilnaden emellan rätt och orätt, i sig enkel, ursprunglig, till intet hänförlig, följaktligen obestämbar.

Rättsgrunderna, säger Price, kännas derföre hvarken genom den individuella instinkten eller den relativa varseblifningen, det empiriska förståndet, men endast genom det omedelbart förnimmande förnuftet.

Men när nu fråga blir om sjelfva *sättet* för förnimmelsens tillgodogörelse, så beskrifves detta på ett vis som leder ifrån den platoniska rationalismen till den psykologisk-empiriska. Enligt såväl Cudworth som Price förnimmes rättsidén genom förnuftets omedelbara upptäckt af en *egenskap* i handlingen eller händelsen. Funnes icke dessa, så funnes hvarken rätt eller orätt i verlden, endast deras idéer i det absoluta, der de residera, — en besynnerlig blandning af den platoniska och den empiriska rationalismens ensidigheter. Af Plato bibehålles blott idealet, hvaremot förnekas just det objektiva moment i hans rationalism som förlänar läran ett högt rättsligt värde. Under det att enligt Plato det goda i naturen hänföres tillbaka till sin absoluta princip i det Godas Idé, dess grund och stöd, hvarigenom det blir objektivt giltigt för alla förhållanden, så hänföres det af de engelska psykologerna icke till någon princip alls. Principen stannar för sig, det naturliga goda för sig; och det senare fästes icke vid någon annan grund än vid sitt fenomen, den tillfälliga företeelsen, till sin beskaffenhet föremål för empirisk iakttagelse, trots grundsatsen att det är förnuftets förnimmelse allena som uppdagar hennes värde. Detta värde anses blott för en egenskap i handlingen, som ej hvilar på någon princip om ett dermed afsedt mål, innehållet i ett godt *i sig*, ett verkligt och ständigt godt, hvaraf det naturliga är ett uttryck och en yttring, men som finnes deraf oberoende. I stället för att fatta det naturliga goda såsom en härledning af det absoluta goda, samt

värdera det förra efter dess öfverensstämmelse med det senare, öfverlemna Cudworth och Price detta åt sitt öde hvad kunskapsförmågan derom beträffar, och det anses icke förverkligadt så länge det icke framträder i sin beträffande företeelse. Målet glömmes för egenskapen, det väsendtliga för det tillfälliga, och handlingens rättsliga värde anses blott för ett attribut hos henne sjelf, följaktligen ett godt som saknar sin yttersta princip i det absoluta. I stället för att utgå från den absoluta godheten såsom grundval, för att derifrån komma till hennes alster i naturen, den relativa godheten, fatta de omedelbart denna utan att hänföra henne till den förra, oaktadt uppfattningen tillerkännes den absoluta själsförmögenheten. Rätt och orätt afgöras utan aprioriska föreställningar derom, som vore oberoende af belägenheterna, blott genom omdömet i det föreliggande fallet; och först genom de särskilda fallens generalisering fås de allmängiltiga rättsbegreppen. Det enskilda blir sålunda det ursprungliga, det allmänna det härledda, i stället för tvärtom. Rätt och orätt förläggas till de relativa förhållandena, icke blott hvad regleringen beträffar, men äfven uti sjelfva sina grunder.

Om nu intet är godt utom sin handling, men det goda af förnuftet upptäckes endast i denna, hvad blir den rättsliga följden? Jo, först och främst att ingen undersökning blir möjlig i frågan huruvida en beträffande handling är rättsenlig eller icke. Hon blir det genom sin egen egenskap, och grundlägger sålunda sjelf sitt värde, hvarom då intet är att orda, eftersom förnuftet fattar nämda egenskap omedelbart, utan iakttagelser af något förhållande mellan företeelsen och en grund hvartill hon skulle kunna hänföras. Ingen jemförelse blir möjlig emellan handlingarne, ty en gemensam måttstock saknas, då hvarje handling i sig innesluter sin egen. Inga individuella föreställningar derom gälla, ty endast förståndets iakttagelser skulle kunna ega de individuella olikheterna till föremål, under det att förnuftet träffar det oföränderliga. Handlingen innehåller godhetskaraktären i sig sjelf, en och densamme, och såvida åsigterna derom ändock skulle skifta, så kunde dessa skiftningar ej bero af annat än ett missförstånd. Det naturliga goda blir på sådant sätt lika absolut som det i sig varande goda. Alla menniskor böra då ock ega samma lagstiftning, oberoende af klimat, förhållanden, uppfostran, seder och bruk, ty handlingens egenskaper såsom sådana, förnumna blott af förnuftet, förblifva desamma, och blott iakttagelserna i det relativa genom förståndet skulle kunna bringa en uppskattning af hvad som vore att modifiera efter skilda tillstånd. Ingen rättsvetenskap består, ty det rätta borde studeras i hvarje särskild handling, eftersom hvar och en innehåller sin egen rättsegenskap. Slutligen gåfves intet högre mål för handlingen än det som låge i hennes försiggående. Inneslutet i hennes egna kännetecken, funnes hennes värde icke utom henne sjelf, följaktligen icke heller någon betydelse för henne i något som vore värdt att utom henne sjelf eftersträfvas. Ingen handling kunde ske för en princips skull som egde giltighet och kunde uppställas oberoende af handlingen, och om denna senare uteblefve, så skulle målet äfven upphöra att

vara till. Man skulle icke ens kunna bedöma målet utan att se handlingen; och dennas beskaffenhet förlänade värde åt målet, i stället för tvärtom. Det blefve formen som helgade innehållet, icke innehållet formen. Hela verlden vore god endast emedan hon framkommit i god ordning, ej emedan den princip är god *ur* hvilken hon framkommit.

Hvad som härvid förbises är således sjelfva godhetens *innehåll* och yttersta *grund*. De offras för formen och företeelsen. Det naturliga goda absorberar det eviga goda, det tillfälliga goda i handlingen det väsendtliga goda, som så ofta förefinnes utan att någonsin visa sig i en handling. Att äfven denna ofta kan i sin egenskap innehålla ett väsendtligt godt, ehuruväl ett sådant förhållande icke utgör någon nödvändighet, har tagits till anledning att deraf skapa en absolut regel, dervid man glömt att det goda hos menniskan icke är begränsadt till hennes gerningar, men innehålles i hela hennes bestämmelse. Det är denna som borde läggas till grund för alla principers bedömande, och derefter handlingens eget bedömande rättas. Price går i motsatt rigtning och rättar bestämmelsen efter handlingen.

Nu innefattar han visserligen bestämmelsen i handlingen samt söker rädda målet och uppgiften genom att låta dem ingå i handlingens bevekelsegrund, denne i någon af handlingens kännetecknande bestämningar, sålunda i en egenskap hos henne hvarigenom målet och uppgiften få dela afgörandet öfver godhetsvärdet. Med handlingen, säger han, förstår jag tillika hennes grund och mål. Men härvid råkar Price i motsägelse med den grundsats på hvilken hans system hvilar. Ty målets och bestämmelsens begrepp tillhöra ovedersägligen det goda *i sig*, som finnes äfven om handlingen icke eger rum. Men Price har förut nekat detsamma sjelfständig befintlighet, emedan han uppfattat handlingens goda, hvilket i sig ansågs *innesluta* det absoluta goda, såsom en enda enkel, odelbar och outredbar egenskap i handlingens egen karaktär. Då nu målet och bestämmelsen, innehållande samma absoluta goda, uppställas såsom mål och bestämmelse för handlingen, så ställas de i sjelfva verket öfver henne och kunna då ej längre hänföras till handlingens egenskaper. Sålunda upplöses och ombildas sjelfva det godhetsbegrepp som Price tillförene fastställt, grundadt på skilnadens borttagande mellan godt mål och god egenskap.

Då dessutom med egenskaperna betecknas sätet för principerna, så är denna beteckning stridande mot den platoniska idéförnimmelse (enligt hvilken idéerna residera i det absoluta) som först antogs såsom ursprunglig grundsats; och då det talas om en grund och ett mål för handlingen, så strider detta mot den af Price framstälda mening, enligt hvilken han förklarar det goda såsom mål sakna betydelse såvida handlingen icke eger rum, äfvensom att betydelsen blefve en annan för hvarje särskild handling; ty hvarje mål och grund, en gång erkända såsom egna begrepp, finnas oberoende af sin handling, hvilken eljest icke kunde derpå rigtas såsom subjektet på sitt objekt. Låge slutligen en princip förborgad i sjelfva handlingens inre, så vore han å ena sidan oberoende och oföränderlig, således ej någon egenskap i

handlingen, enär denna till sin beskaffenhet är föränderlig, och å andra sidan kunde han endast genom förståndet närmas till handlingen, lämpas efter henne och hennes olika förhållanden, icke, såsom Price fordrar, fattas omedelbart af förnuftet genom en åskådning af handlingens egenskaper, enkelt och obestämbart; ty hvad som är i handlingen fattar blott förståndet, förnuftet endast det som är i väsendet.

Kärnan i denna teori, ett absolut godhetsbegrepp som sammanslås med sin företeelse, en väsendtlighet som ej finnes utom sin tillfällighet, fattad af ett förnuft som öfvertager förståndets rol i naturen, ett förnuft som är till hälften förnuft och till hälften förstånd, praktiskt sundt förnuft trots protesten emot det empiriska, gifver upphof åt en annan, härmed innerligt förbunden rationalism, nästan dermed sammanfallande, nämligen det *sunda förnuftets* lära, utvecklad af Skotlands empiriska psykologer, Reid och Dugald Stewart, men i sjelfva verket redan innehållen i teorien hos Cudworth och Price.

Det sunda förnuftet, säga Reid och Stewart, är allena kunskapskälla, icke det spekulativa förnuftet. I likhet med sina företrädare underlåta de emellertid att klart utreda huruvida icke det sunda förnuftet är liktydigt med förståndet eller hvad ställning det dertill intager, äfvensom dess förhållande till de absoluta idéerna. Och grunderna, "det sunda förnuftets sanningar", synas hos dem icke vara någonting annat än företeelser i handlingarne, samlade af den allmänna föreställningen.

Orsak, mål och ursprung, principerna för företeelserna, förläggas af Reid till iakttagelsen af dessa senare genom det sunda förnuftet, men utan härledning till några derbortom liggande grunder. Och Stewart anser (i likhet med Cudworth och Price) att de uppkomma vid aktgifvelsen på handlingen, hvars *egenskaper* de representera. Dessa egenskaper tillhöra handlingen såsom sådan, oberoende af vår uppfattning, på samma sätt som kropparnes beståndsdelar tillhöra kropparne, och de grundläggas icke först genom sitt förhållande till den handlande. Principerna kunna hvarken hänföras till förnuftet, såvida med förnuftet menas det som iakttager förhållandena och ur deras iakttagelser drager tillämpningen af de ursprungliga begreppen, (ty principerna äro sjelfva ursprungliga), icke heller till sinnena, såvida med sinnena menas de yttre, hvilka uppfatta tingens inverkan på subjektet. Såvida åter med sinnena förstås de hvilka uppfatta tingens egenskaper i sig sjelfva, med förnuftet det åskådande, som omedelbart lemnar de enkla och ursprungliga begreppen, så kunna principerna hänföras till såväl sinnen som förnuft, i synnerhet till detta senare. I sig sjelfva äro de dock icke några alster af förnuftet, eftersom de äro enkla och verkliga egenskaper hos handlingen, med denna införlifvade.

Granskas nu beskaffenheten af den skotska skolans "sunda för-"nuft", så befinnes det emellertid noga taget vara en sida af förståndet, *minus* den analyserande iakttagelsen, och icke mycket skilja sig ifrån de engelska psykologernas "åskådande" förnuft. "Det "sunda förnuftets sanningar" äro föga annat än den samling af

erfarenheter som genom tidernas lopp nedträngt i massorna, efter att hafva uppstått ur kunskapernas successiva upptäckter. De afklädas genom sin införlifning med det allmänna föreställningssättet sin ursprungliga form af rationell vetenskaplighet, och efter att hafva vunnit en viss utbredning antaga de utseende af postulater, hvilkas giltighet faller af sig sjelf utan att påkalla någon närmare utredning, emedan man glömt eller ej ens någonsin medtagit i beräkningen de grunder på hvilka de ytterst varit stödda. Ginge man tillbaka i härledningen, skulle snart befinnas att de alla utsprungit ur absoluta idéer, förnumna genom det rena förnuftet och samvetet, samt att deras tillämpning på handlingen sker under förståndets och viljans medverkan.

Men en sådan granskning af deras ursprung företages icke af det så kallade sunda förnuftet, det vill säga det allmänna instinktiva tänkesättet, hvilket blott antager de från barndomen inplantade eller med modersmjölken insupna begreppen, utan att anställa några betraktelser öfver deras härkomst eller deras stöd i en absolut gällande ordning. Ärfda ur slägtet, eller omedvetet förvärfvade, uttrycka de det ingrodda rättsmedvetandets åsigter naivt och utan att fråga efter grunden.

Denne existerar emellertid icke desto mindre. Antingen tages dertill omedveten hänsyn; och då spelar förnuftet sin rol såsom sig bör för att åt förståndet öfverlemna tillämpningen. Eller ock tages ingen sådan hänsyn; men då är det sunda förnuftet utsatt för samma villfarelser som träffa ett af de absoluta själsförmögenheterna icke understödt förstånd. Då det bedömer handlingen blott efter den karaktär som bestämmes af tänkesättet, låt vara ett alster af en fortskridande bildning, men utan att jemföra det med de omedelbart förnumna spekulativa sanningarne, hvarigenom det hålles så att säga justeradt, så råkar det på en böljande principsformulering som blir slaf under ropet för dagen. Det af modet förestafvade tages för det i sig giltiga. Flertalet af faktiska fall anses för ett troget uttryck af det i sig rigtiga, ehuru det historiska vittnesbördet tillräckligt visar att det icke alltid så är. Skenet får företräda väsendet.

Så blir händelsen såsnart åt handlingens sig företeende karaktär öfverlåtes representantskapet af sjelfva grundsatsen, vare sig kunskapen derom med de engelska psykologerna tillskrifves ett "åskådande" förnuft, eller med de skotska ett "sundt" förnuft.

Intetdera gör annat än hvad förståndet gör, såvida de blott hålla sig till handlingens karaktär i de enstaka fallen; och i saknad af understöd ifrån det verkliga förnuftets sida, hvilket går till de grunder som finnas utom sin tillämpning i handlingen, blifva de prisgifna åt de skiftande händelserna och de oberäkneliga subjektiva meningarne. Dessa senare fästa sig vid handlingens form, icke vid hennes innehåll, emedan formen lättare faller under sinnena; och då den tanklösa opinionen blott ser handlingens egenskaper men icke hennes grunder, så förledes hon, i saknad af det spekulativa förnuftets inskridande, att med egenskaperna förbinda frågan om rätt och orätt samt sammanblanda det i sig rätta med det i ett enstaka fall rätta, äfven der de i grunden äro skilda.

Det senare bör alltid stödas på det förra, men i mångfalden måste de te sig olika i följd af belägenheternas och omständigheternas modifierande inverkan; och derest man icke frånräknar denna, utan gör lag *i sig* af det som framträder såsom denna lags uttryck i handlingen, så upphöjes en del af principen till den helas värdighet, och handlingens rättsenlighet afgöres efter hennes tillfälle, icke efter hennes väsende, alltsammans emedan det sunda förnuftet icke gör sig mödan af härledningen, utan fattar omdömet såsom grundsats eller blandar båda i en och samma oräsonerade tankehandling.

Visserligen är det med anledning af handlingen som härledningen tillbaka till hennes grunder eger rum; och för att de absoluta förmögenheterna skola kunna fastställa grunderna, måste ett fall framträda inför sinnena. Men, såsom platonismen rigtigt anmärker, fallet är blott anledningen; det innehåller icke grunden. Denne residerar i väsendet, och han kan, vid fallets framträdande inför förståndet, endast genom förnuftet hemtas ifrån det absoluta, icke från handlingen. Då inbillningen tror sig se grunden i en egenskap hos denna senare, så är det emedan handlingen uppkallat föranledningen, hvilken då förblandas med sjelfva sin yttersta grund, den tillfälliga orsaken med den väsendtliga orsaken. Van vid att alltid bedöma en princip i sammanhang med en handling, vill man gerna antaga att principen icke finnes utom handlingen, och honom tillägges då karaktären af en egenskap hos denna, under der att sjelfva det föregående urbegreppet tränges undan eller förvexlas med den enkla abstraheringen af tillfälligheterna hos de särskilda fallen, hvilkas gemensamheter förbindas till lag.

Emellertid kan en sådan förbindning, om än så omfattande, dock omöjligt ersätta den absoluta principen. Hon kan icke omfatta allt, ty en förbindning som skulle gälla alla särskilda fall, hinnes aldrig af någon menniska. Hvar och en ser endast en relativ mängd, icke alla tänkbara fall, och använder han icke dessutom de i medvetandet nedlagda, i sig varande idéerna, så blir hans jemförelse ej annat än ett medel för uppställning af principer som väl kunna tillämpas på mer eller mindre talrika förhanden varande förhållanden, men ej på alla, och som för öfrigt måste i följd af bristande väsendtlighet blifva mer eller mindre osäkra och mörka. Det sunda förnuftets omdöme gripes icke företrädesvis af det väsendtliga, såvida icke till omdömet sällar sig en af det inre medvetandet ålagd, i sig giltig grundsats. Det anslås af det färgrika som ligger i skiftningen, det enskilda, det personliga, under det att det principiella ofta döljer sig. Detta erhålles derföre icke ens genom en förbindning af en mängd, vore hon än så talrik, af enstaka handlingsfall, ty förbindningen kan träffa idel oväsendtligheter samt förbise det fasta och orubbliga. Det som konstituerar grundsatsen undgår all uppfattning som icke tager hänsyn till någonting utom det i sinneverlden framträdande sakförhållandet. Hvad det "åskådande" eller "sunda" förnuftet fattar, som blott håller sig till fenomenet, det är endast en följd, på oberäkneligt sätt gestaltad, af en grund som i sin ursprungliga klarhet blott kan förnimmas genom menniskoförnuftets delaktighet

i det absoluta, vid en sammanställning af företeelsen med den princip som lefver abstrakt i det inre medvetandet.

Hos Locke ter sig den psykologisk-empiriska rationalismen såsom endast psykologisk empirism, ehuruväl han i sin samhällslära blir rationalist, och af Hume beröfvas den hvarje rationelt element. Men dermed grundlägges kriticismen, hvilken, återupptagen af Kant, åter förenas med rationalismen, som sålunda hos honom ånyo framträder i sin egenskap af psykologisk-empirisk, bygd på Aristoteles, Locke och Hume, trots alla angrepp som emot dem rigtas.

Redan Aristoteles hade undersökt själsförmögenheterna för att fastställa kunskapsvilkoren, och dervid kommit till det resultat att det empiriska rönet förutsattes såsom nödvändigt föregående hvarje förnuftsbegrepp, hvilket det danade genom intelligensens formbildande förmåga, en själsförmögenhet som ungefär motsvarade hvad Kant sedermera benämner omdömeskraft. Sålunda uppstå de rena och nödvändiga begreppen, kategorierna, på en gång rationella och empiriska, sålunda äfvenledes fattade af Kant. Det är icke sinnena som bibringa dem, eftersom de röra det väsendtliga, men de äro formerna för det genom sinnena uppfattade begreppsinnehållet. Tanken återfinnes i Kants utgångspunkt för kritiken af själsförmögenheterna, hvilken sker i akt och mening att fastställa lagarne för all kunskap, samt hvilar på antagandet att sinnena och rönet lemna kunskapens innehåll, förnuftet formen.

Locke drifver denna grundsats längre in på det empiriska området, i det han icke blott upprepar att intet finnes i förnuftet som icke först genomgått sinnena, men äfven tillägger att ingenting annat än det af dem uppfattade eger objektiv verklighet. Han bidrager härigenom till inledningen af Kants subjektiva rationalism, i botten empirisk, kulminerande i satsen att i vår kunskap ingenting gäller objektivt utom det som sinnena fattat, men att allt annat blott är sätt för vår subjektiva uppfattning. Dertill fogande Humes princip att för skiljandet af objektiv och subjektiv kännedom själsförmögenheterna måste examineras, alldenstund, menar Kant, misstagen uppkommit derigenom att förnuftet öfverskattat sin förmåga, kommer han till en rationalism som i sjelfva verket bygges på de tre största empirister som funnits, en rationalism så subjektiv och empirisk som möjligt med en psykologisk metod. Hans slutliga resultat behäftas ock af den psykologisk-empiriska rationalismens fel: bristande omedelbar förbindelse mellan förståndets omdöme i naturen och förnuftets idéer om det i sig varande. Enär det absoluta, det enda som är i sig, objektivt verkligt, ej kan fattas genom sinnena, men allt vi fatta går genom dem och förståndets kategorier, så ega vi ingen objektivt giltig kännedom om någonting i sig verkligt, hvarken om väsendet, verlden eller oss sjelfva.

Kants metod för fastställelsen af denna grundsats, en empirisk-rationalistisk ensidighet, men som emellertid afser kunskapens begränsning inom sitt berättigade område, icke derutöfver, börjar

med *åtskiljandet* af de sinsemellan heterogena beståndsdelarne i kunskapen, bland hvilka de *utgallras* som ega allmän giltighet, för att slutligen underkastas *pröfning* med afseende på sin halt och gällande kraft. Åtskiljandet och utgallringen tillhöra den psykologiska rationalismen, pröfningen den kritiska, en tillämpning af den föregående. Alla tre momenterna äro empiriska, i det att granskningen af kunskapens elementer och valet dem emellan äro rationella iakttagelser, kritiken en induktiv.

I den kunskap som sålunda anses giltig, skiljer Kant, efter Aristotelis exempel, emellan tvenne elementer: ett empiriskt som kommer utifrån och lemnar det materiella ämnet för kunskapen, samt ett rationelt som kommer ifrån förnuftet och ikläder ämnet form. Det förra elementet uppfångas ifrån tingen genom iakttagelsen, det senare förnimmes såsom begrepp och förklarande orsak till henne. Båda äro nödvändiga för hvarandra, emedan hvarje företeelse fordrar sin grund som förklarar henne, hvarje grund sin företeelse hvarigenom han uppträder. Sakförhållandet kan ej bedömas utan en princip *a priori*, och omdömet *a posteriori* tillkommer aldrig utan ett föremål. Omdömet är vexlande och tillfälligt, principen väsendtlig och orubblig, och dessa båda sidor, fast enhet i skiftande mångfald, ingå i allt som uppfattas i verlden. Förnuftet ålägger det materiella tinget (som iakttages i naturen af erfarenheten) sina rena begrepp (kategorier), former för själens sinliga, förståndiga och förnuftiga verksamhet. Men formen är det väsendtliga. Utan honom funnes intet, själen vore tom; under det att själen dock kunde ega en tankeform utan särskildt ämne. Ett rent begrepp, fastställdt *a priori*, fordrar visserligen föremålet för sin tillämpning. Men äfven om detta aldrig funnes, så gäller begreppet icke desto mindre. Det är sant i sig sjelft, under det att sakförhållandet såsom sådant hvarken är sant eller falskt; det är faktiskt, ingenting vidare, och det betyder intet för själen utan sin förbindning med en princip som gifver det form af sanning.

Men hvad gäller nu denna sanning? Här vacklar rationalisten under sin empirism, sin subjektivitet, hvari visa sig inflytelserna från Locke och Hume. Själsförmögenheterna tåla icke sin pröfning såsom kunskapsmedel om det i sig varande. Allt under förkastande af den enkla empiriska metoden, erkänner Kant hans resultat, de metafysiska grundernas ovetbarhet, emedan förnuftet sjelft måste inse sin subjektivitet, en följd af kategoriernas beroende af sinlighetsformen. De omdömen ett subjekt tillämpar på kunskapsämnet i naturen, vunnet genom iakttagelsen, äro subjektiva. "Men detta ämne fordrar sin grund." Javäl, så påstår *jag*, så säger *mitt* förnuft, och det skulle icke heller kunna säga motsatsen. Men om ock grunden finnes, huru är han beskaffad? Inför mig framstår han i sitt förhållande till rönet, iakttaget af det ändliga förståndet, men hvem vet hvad det eviga förnuftet derom tänker, hvilket ej ser saken genom tidens och rummets omhöljen, utan i sig sjelf, då hon förmodligen ter sig annorlunda? Den grund jag föreställer mig iklädes formerna, grunden i sig behöfver dem icke, och denna åtskilnad kan bilda en motsvarande skil-

nad i väsende som jag icke känner eftersom jag icke kan göra jemförelsen. Vi kunna således icke veta om våra principer tillika äro principer utom oss, i sig sjelfva. Vi veta hvarken om det finnes ett väsende, en verld, eller fria och förnuftiga varelser, handlande krafter, som ega pligter och förbindelser, skuld och ansvar. De böra fastställas endast under förbehåll af ovetbarheten, emedan de fordras för ordningens skull, och de fastställas sådana de skulle vara *om* de funnes, hvarefter vi förhålla oss *så som om* de funnes. Men de äro blotta föreställningar, rena begrepp, utgångspunkter för *bestämmandet af* de lagliga rättesnörena, sjelfbestämningen och förbindelsen hos handlingskrafterna, *förutsatt att* sådana existerade. Begreppen af fri orsak, pligt och förbindelser uppställas, men ovetbarheten underförstås, emedan förklaringen genom ett menskligt förnuft icke är möjlig. Det kan derföre aldrig blifva fråga om viljefrihetens och den naturliga regelns principiella erkännande, endast om deras formulering sådana de böra antagas för pligtens skull, deras karaktär för den händelse att de funnes.

Som emellertid dessa begrepp, hvilka nu af Kant formuleras på det mest upphöjda sätt, dock äro och förblifva subjektiva, så blifva deras slutsatser i botten ogiltiga och värdelösa annorlunda än såsom hypoteser. Rätt och orätt skola antagas för gällande utan att vi veta om de verkligen så äro, — en sorglig lott för det rättsmedvetande som icke åtnöjer sig med blotta illusionen.

Det är nu som Kant antager samvetets *mellankomst*, ehuru för sent. Hade från början antagits dess *medverkan*, så hade den brydsamma belägenheten aldrig behöft inträffa. Och samma oregelbundenhet visar sig hos Fichte, med den skilnad som är en följd af det empiriska momentets frånvaro ur hans lära. Äfven han slutar der han bort börja, efter att förut hafva insett hurusom en subjektiv och ensidig rationalism i sjelfva verket är en bland de ofruktbaraste läror som finnas, emedan det menskliga förnuftet, lemnadt åt sig sjelft, högst litet förmår bevisa.

Emellertid bär rationalismen skulden till denna förnuftets isolering, och subjektiviteten är dervid oberoende af empirismen. Snarare är hon en följeslagare till hvarje psykologisk rationalism, och hon har såsom sådan redan af Cartesius blifvit inledd, då han, följande den psykologiska metoden vid förnuftets begreppsbestämning, under åsidosättande af den platoniska principen om det rena förnuftets objektiva identitet, antager principernas giltighet endast genom tron på en sannfärdig skapare af själsförmögenheterna.

Förnuftet allena gifver oss, enligt Cartesius, ämnena till sjelfmedvetandet, grunden till all annan kunskap. Men sjelfva kunskapen erhåller förnuftet endast genom sitt förtroende till en sannfärdig skapelse, hvilken icke gjort själen efter *en* grund, verlden efter en annan. På denna tanke, subjektiv till sin beskaffenhet, hänger den cartesianska betraktelsen af hela verkligheten och alla principer. Och som enligt Cartesius tanken icke är så skapad som han är, grundsatserna så formulerade som de äro, i följd af någon väsendtlig natur, men i följd af skapelseviljans oberoende, så äro de allmänt giltiga principerna aldrig säkra.

Häri ligger på en gång fröet till den osjelfständiga rationalismen hos de franska cartesianerna och ett bidrag till den subjektiva rationalismen hos Kant och Fichte, i sjelfva verket redan grundlagd af Cartesius.

Men äfven den *realistiska* rationalismen grundlägges af Cartesius, alla metoders instiftare i följd af en mångsidig psykologi. Som denna hvilar på den tredubbla grunden af sinnenas, den inre iakttagelsens och förnuftets medverkan, en af de mest fullständiga och minst ensidiga som af någon tänkare blifvit såsom princip för själsverksamheten antagen, så kommer ock Cartesius närmare realiteten än de flesta. Förenande förenämda trenne kunskapsgrunder i samvetet, som med deras tillhjelp fastställer de trenne hufvudsakliga verkligheternas befintlighet, väsendets, naturens och varelsens, gifver Cartesius dermed första impulsen åt den rationalism som stöder sig på verkligheten, sedermera förnämligast och bäst representerad af Leibnitz, Wolf och Montesquieu, bland hvilka den sistnämde dock lämpligast bör räknas till den rationella empirismen.

Den realistiska rationalismen, en bland de mest tilldragande och naturliga läror som finnas, kännetecknas genom den vigt som deri tillerkännes *verldsordningen* i hennes egenskap af de absoluta grundernas säte och formella moment, äfvensom den betydelse som tillmätes en af böjelsen drifven vilja såsom bestämmande grund för lifvet i verkligheten, — principer hvaraf den ursprungliga hedern onekligen tillkommer Cartesius, ehuru de först i den leibnitz-wolfska filosofien vidare utvecklas, i peripatetisk anda. Med grundsatsen, ärfd ifrån Aristoteles, att allt väsende är handling, modifierar Leibnitz den cartesianska, att allt väsende är vilja, hvarigenom han söker undvika på en gång den panteistiska rationalismens faror i hvilka Spinosa och Malebranche fallit, och den sensualistiska rationalismens hos Locke. Hans monader äro andliga handlingskrafter, delaktiga i såväl väsendet som naturen, men utan att af någotdera absorberas.

Härigenom undvikas nu visserligen de förargelseklippor på hvilka de flesta föregående rationalismer strandat, nämligen abstraktionen och viljelösheten. Men i stället uppstår en annan, svår att afhålla från den realism som är ensidigt intellektuell, bestående i begreppet om en vilja som skiljes ifrån kärleken för att med sin böjelse endast fästas vid tanken.

Den vilja åt hvilken Leibnitz och Wolf uppdraga bevekelsegrundernas handhafvande, blir derföre ock ensidigt intellektuell. I likhet med Cartesii, är hon blott en tänkande, icke tillika en älskande vilja. I stället för kärleken, till största delen glömd i denna lära, träder lystnaden *(appetitus)*. Begäret, det individuella, utträngер i viljeverksamheten kärleken, den universella, för att med hans förbigående omedelbart och utan mellanhand fästas vid tanken om det absoluta, trots all den betydelse som realisten tillerkänner den universella ordningen. Men af denna ordning betraktas egentligen blott verlden, menskligheten mindre, hvarföre ock enligt Leibnitz varelserna i andligt afseende ej förbindas med

hvarandra inbördes omedelbart, utan endast genom väsendet, i hvars delaktighet de mötas. Den harmoniska solidariteten lyder tecknet ifrån medelpunkten, men saknar ömsesidighet i mångfalden. Hvarje särskild monad drifves af sin lystnad och sin tanke till egen verksamhet och förbindelse med väsendet. Men sinsemellan äro monaderna från hvarandra isolerade emedan de sakna kärlekens förbindande länk, hvarigenom den individuella lystnaden och den absoluta tanken erhölle en förmedling; och de kunna endast inverka på hvarandra genom en omväg, i det att hvar och en står i förbindelse med ett och samma absoluta förnuft. Samstämmigheten är blott medelbar och konstlad, emedan i verksamheten den älskande kärleken uteblifvit som skulle förena det drifvande begäret med den begrundande tanken.

Innan denne senare inträder i arbete, säger Wolf, så drifver lystnaden (aptiten) viljan emot godhetsmålen. Men i stället för att nu fördela dessa mål, bland hvilka vissa innehålla individuella syften, andra universella, på det sätt att de förras enskilda goda blefve föremål för lystnaden, de senares allmänna goda för kärleken, lemnar Wolf båda slagen åt lystnaden, som för sin dubbla uppgifts skull indelas i den egna sjelfbevarelsens och fullkomningens samt det gemensamma godas lystnad.

Genom denna kärlekslöshet drages Wolf af sin realistiska rationalism hardt när in på en sensualistisk. I saknad af driftens universalisering genom en älskande vilja, hvarigenom hon blefve helgad åt menskligheten, nödgas han hålla sig med sin lystnad i de lägre viljeregionerna, bland begären och njutningslustan Wolfs lystnad måste icke blott undvara sin högre allierade, hvarigenom hans föremål blefve det naturliga goda: han sjunker derigenom till egenskapen af njutningslystnad, hvars föremål är nöjet, och det naturliga samt allmänna goda förklaras såsom ett högre nöje, bestående i njutningen af annans njutning. Först efter sinnenas anslående på detta sätt, hvarigenom ett allmännare godt anses kunna utfinnas, inskrider förnuftet som bringar det i form genom bestämningen af dess princip i enlighet med en motsvarande absolut idé. Lystnadens lockelser styras af förnuftet, som ensamt ser målet i ett ideal, under det att lockelsen blott ser föremålen på vägen. Emellertid blir den verksamhet som sålunda drifves af begäret och ledes af tanken, men icke näres af kärleken, endast försedd med kraft och ljus, under det att värmen saknas.

Men äfven till en annan lucka i den realistiska rationalismen har Cartesius gifvit ofrivillig anledning, ehuru blott genom uppkallandet af en gensaga mot sin egen åsigt. I sin ifver att gendrifva Cartesii från skolastiken ärfda begrepp om en godtycklig vilja i skapelseordningen, en vilja som ansågs fri från sina egna andliga lagar och herskarinna öfver principerna om rätt och orätt, hvilkas orubblighet och giltighet i sig sjelfva sålunda syntes hotade, ställer nämligen Leibnitz tvärtom skapelseviljan under lagen, hvarigenom det eviga väsendet likasom kommer under ett annat, än högre evigt väsende, det viljande under det tänkande, och det senare blir i sjelfva verket det som styr, under det att det förra står under dess uppsigt. Leibnitz förledes derigenom

till föreställningen om ett slags ofritt väsende som blott verkställer de eviga grundernas tillämpning på verlden; och han lemnar blott Cartesii allena *viljande* skapare för att antaga en allena *tänkande*, den ena ensidigheten för en annan.

Endera skall emellertid alltid råda så länge problemet om frihetens och nödvändighetens, viljans och tankens, ställning till hvarandra i det absoluta icke löses genom deras identifiering. Lemnas de i sina skilda begrepp, så synes å ena sidan orimligt att den gudomliga handlingen skulle vara ofri och styrd af något, vore det än af sina egna principer, å den andra att hon skulle vara godtycklig, hvilket hon vore derest icke dessa principer nödvändigt måste följas. Det väsende som är genom sig sjelft kan icke ega någon grund utom sig, men det kan icke heller följa någon som ej är fast rotad i dess natur. Det synes sålunda på en gång fritt och dock ofritt genom beroendet af sjelft. Då menniskan, hos hvilken frihet och nödvändighet, vilja och tanke, äro skilda, föreställer sig dem sålunda äfven i väsendet, deri dock allting är ett och odelbart, så kan hon derföre icke förstå att väsendet skulle kunna handla annorlunda än det gör, men icke heller att det skulle vara tvunget att handla så som det gör, emedan i ena fallet allvisheten, i det andra allmagten lede intrång. Huru skulle för öfrigt friheten, som hos varelsen finnes ändlig, icke vara oändlig i väsendet? Huru skulle å andra sidan insigten om det bästa, relativ hos varelsen, icke vara absolut hos väsendet, och således utesluta allt val? Både frihet och insigt fordras dock för den eviga rättvisan, hvilken eljest blefve antingen felbar eller osäker.

Också rättades Leibnitz endast genom en återgång till den cartesianska godtycklighetsteorien, likasom han sjelf vederlagt denna blott genom ofrihetsteorien.

Crusius, ifrig att återställa den gudomliga friheten, hotad af Leibnitz, likasom denne varit ifrig att återställa den gudomliga sanningen, hotad af Cartesius, återfaller i denne senares misstag, och i stället för nödvändigheten som regerades af de eviga sanningarne, inträder nu åter friheten som beherskar dem. Derigenom hotas emellertid åter sanningarne i sin orubblighet, emedan Crusius, likasom Cartesius, skiljer emellan tanke och vilja, sanning och godhet, frihet och nödvändighet i det väsende, i hvilket inga skilnader finnas. Och då han af sådan anda ledes till godhetens definiering såsom det Gud vill, så har han icke sagt hvad det goda är, blott huru det uppkommit. Ett begrepp om rättens, sanningens och godhetens principer kan blott lemnas genom att betrakta dem i sig sjelfva, ej i deras förhållande till en vilja som anses skapa dem, hvarföre de antingen lemnas i det oklara eller i det osäkra om de öfverantvardas åt skapelsehandlingen i stället för att inordnas i Skaparen.

Det synes sålunda att den ensidiga rationalismen, som söker förklara allt genom slutkonsten, men dervid icke förbinder sig med samvetets ingifvelser och förståndets iakttagelser, råkar i en kretsgång af motsägelser, ur hvilken han aldrig kan komma lös förr än han afstår ifrån sitt anspråk på allenastyrelse.

Ty om ock rationalisten slutligen inser att frihet och nödvändighet, som förnuftet säger honom båda vara lika erforderliga attributer hos det väsende som är absolut, deri måste identifieras, så att de ingå i hvarandra och den ena icke kan beherska den andra, så är emellertid intet mensklig förnuft i stånd att begripa en sådan identifiering. Det begriper icke heller huru mensklig viljefrihet kan enas med universell nödvändighet och naturlig kausalitet, ehuru förnuftet säger att båda måste finnas emedan de fordras för valet bland godheterna. Det förstår icke ens huru bland dessa godheter ett val skall behöfvas i följe deraf att det goda begränsas af det onda; ty huru kan den i sig goda verldsprincipen tåla det onda vid sin sida? Huru kan en harmonisk verldsordning störas af lidandet, brottet och döden? Huru kan det onda motväga det goda öfverallt, med mindre än att en ond princip funnes såsom yttersta grund, alltså tvenne absoluta väsenden, ett godt och ett ondt, hvilket ville säga detsamma som intet absolut i egentlig mening, eftersom det ena begränsade det andra, och båda följaktligen blefve relativa? Men icke heller ett enda absolut väsende kan fattas af förnuftet, bundet vid tidens och rummets föreställningar, ur stånd att fatta såväl dem som deras motsatser, evigheten och oändligheten.

Också har rationalisten, som allting vill förklara, under försöken att utgrunda det absoluta väsendets natur för att kunna erkänna det, nödgas relativisera detsamma genom att göra det liktydigt med en motsatsernas identitet i universum, eller med universum sjelft, eller med en kraft som ej finnes utom sin materie, oaktadt hon icke heller skulle kunna förklaras såvida hon icke egde sjelfständig tillvaro. Idel motsägelser påträffas då i hvarje ord, ty det absoluta som relativiseras är icke längre absolut, men det relativa fordrar dock ett sjelfständigt absolut såsom sin grund. Intetdera förklaras utan brist i logiken, och likväl fordrar förnuftet båda, enär deras saknad vore det orimligaste af allt.

Rationalisten står sålunda mellan tvenne omöjligheter: å ena sidan logiken som fordrar förklaring, hvilken ej kan gifvas utan motsägelser (så kallade antinomier eller oförenligheter), å den andra förnekelsen emedan förklaringen är omöjlig.

Beviset för detta alternativa lyte i rationalismen lemnar hegelska skolan, vår tids rationalism. Sedan Hegel sjelf förklarat det absoluta på ett sätt som gör det till relativt, hvarigenom det absoluta på en gång finnes och icke finnes, kämpa inom skolan de båda motsatta rigtningar, högern och venstern, hvilka företräda ofvan antydda, enda möjliga alternativer, efter det centern under sitt vacklande intet förmått fastställa. Högern söker bibehålla begreppet om ett sjelfständigt absolut väsende, men stöter under utredningsförsöken på idel oförenligheter; och venstern, som finner och inser oförenligheterna, samt derföre afstår ifrån utredningen, faller helt naturligt i förnekelsen, eftersom rationalismen hvilar på principen att endast erkänna den kunskap förnuftet bringar, en kunskap som består i logikens slutledningar.

Sålunda sliten emellan panteismen, som ej kan förklara det

absoluta annorlunda än genom att göra det till relativt, och den skeptiska materialismen, som förnekar det i saknad af förklaring, nödgas rationalismen öfvergifva sig sjelf för att antingen öfvergå i någondera af dem, såsom fallet blifvit i hegelianismens urartningar, eller ock, i likhet med Kant, erkänna det menskliga förnuftets otillräcklighet, emedan det öfverallt stöter på satser hvilka, sinsemellan snörrätt stridiga, dock hvar för sig ega obestridlig giltighet samt innehålla sanningar, principer för hvarje slags reglering, hvilka i all sin obegriplighet dock hvarken kunna anfallas eller ens undvaras, emedan samvetet oemotståndligt bevittnar dem och förståndet säger att de äro oumbärliga.

Och likväl framstår rationalismen, trots dessa brister, såsom det system hvilket måhända gjort den största nyttan och begått de minsta misstagen, framför allt det hos hvilket ensidigheterna äro de minsta och som egt största förmågan att sjelft rätta dem. Rationalismen har aldrig gått till mysticismens onaturliga öfverdrifter. Under det denne bringar menniskan i harnesk emot naturen samt dödar all verksamhet, gör rationalismen henne tvärtom till naturens vän, emedan "förnuftet är naturen", samt lärer henne att lifvet är handling emedan den högsta af all handling är tanke. Rationalismen är fruktbarare än empirismen, ty induktionen förmår aldrig gifva någon ontologi eller besvara de väsendtliga frågorna, under det att rationalismen antingen söker lösa dem eller visa att de äro olösliga. På denna grund hafva ock de största rationalister med skäl kunnat erinra om rationalismens nödvändighet, ty, såsom Kant anmärker emot den positiva empirismen, äfven om de metafysiska frågorna icke kunna lösas, så är det dock endast rationalismen som visar *att* och *hvarföre* de icke det kunna, och äfven sedan detta blifvit visadt, bör förnuftet icke lägga sig till hvila, ty ingen kan säga att ett problem är olösligt derföre att det ännu icke blifvit löst.

Också ligger en af rationalismens största förtjenster, — en förtjenst som öfriga systemer i vida mindre grad ega, — i denna förmåga att rätta sina egna fel, i det att det just är förnuftet som visar förnuftets otillräcklighet. Ju mera menniskan vet, säger Sokrates, desto tydligare inser hon huru litet hon vet, och den vise är den som eger ringaste tanken om förnuftets förmåga. Och Kant ådagalägger hurusom den mest rationella granskning af själsförmögenheternas kunskapsförmåga kommer till resultatet af deras otillräcklighet att utreda tingens grunder, föremålet för all rationalism. Häri ligger en sann öfverlägsenhet hos rationalismen; ty den lära som förstår att bedöma sig sjelf och sina egna misstag och brister, står upprätt.

Derföre har ock skepticismen företrädesvis uppstått vid de tider då rationalismen nått sin högsta kulminering, i följd af det ansträngda förnuftets modlöshet i känslan af sin kortsynthet, såsom visas af sofismens uppträdande under sokratismens period, efter rationalismens inträde i sitt flor, Pyrrhos efter Aristoteles, nya akademiens efter Platos gamla akademi, probabilismen, Karneades och Sextus Empiricus efter den rationella stoicismen, återfödelsens tvifvel ofvanpå den platoniska och den peripatetiska

i logiken insnörda skolastiken, Pascal efter Cartesius, Hume efter hans lärjungar, samt slutligen den moderna skepticismen och positivismen efter de tyska idealisternas rationalism. Dessa naturliga återfall i en förtviflan om förnuftet, sedan detta uttömt sina krafter, äro ett verk af rationalismen sjelf, hvarigenom åtminstone en behöflig skranka blifvit satt emot det filosoferande och dogmatiserande öfvermodet, på samma gång en varning blifvit gifven till försigtighet emot misstagen, varsamhet i fastställelse och fördragsamhet emot olika tänkande.

Men oaktadt rationalismen sålunda erkänner sina egna medels ofullständighet, sin svaghet gentemot sina höga uppgifter, huru stora äro icke de uppgifter som denna lära förverkligat! Hos henne stå vi i förbindelse för både naturrätten och den mellanfolkliga rätten. Sedan den grekiska rationalismen gifvit vetenskaplig form åt de i österlandets sedelära innehållna mensklighetsprinciperna, ingå dessa i den romerska rationalismen, hvilken på rent förnuftig basis lägger dem till grund för de stoiska lagreglerna som ännu i dag röjas i hela den civiliserade verldens lagstiftning. Och Grotius grundar såväl sin naturrätt som sin folkrätt på samma principer, lånade från den antika rationalismen, såsom han ock uttryckligen erinrar, i det han bygger både sitt samhällsbegrepp, sitt rättsbegrepp och sina mellanfolkliga rättsförpligtelser på principen om förnuftets förbindande enhet, orsak till mänskoslägtets ömsesidighet och folkens broderskap. Det är samma princip som ledde stoikerns verldsomfattande blick under lagstiftningsarbetet, och som ingaf den grofve romaren mera hyfsade internationella vanor, än den fine greken ådagalade. Eftersom förnuftet är lika hos oss alla och förenar mänskligheten, säga Cicero och Epiktet, så gifves ingen skilnad inför lagen, det universella förnuftet, emellan främling och inföding. Det går icke an att med greken tala om "barbarer", ty förnuftet gör alla folkslag till brödrafolk. Och denna grundsats, äkta rationalistisk, genom den rationella stoicismen inympad på den romerska lagstiftningen, blir grundvalen i Grotii folkrätt. Den visar sig så mägtig i fråga om bidragandet till allt naturligt rättsbegrepp, att till och med sensualisten Locke tillrättavisar den samhälls- och rättsvidriga sensualismen med en hänvisan på förnuftets förbindande enhet, som gör samhället oumbärligt och naturligt samt alla menniskor till bröder och förbundna i rätt och orätt.

Hvarhelst ett rationelt begrepp inträngер, der erkännes en naturlig regel, ett naturligt samhälle, fasta principer. En högre förtjenst med afseende på naturrätten har intet system förvärfvat; och det är just i sin egenskap af rationalister, icke i någon annan, som de oförgätliga män framstå och lysa i rättshistorien hvilka genom tidehvarfven upprätthållit ett giltigt rättsbegrepp och ett vaket rättsmedvetande. Pythagoras, Anaxagoras, Sokrates, Plato, Aristoteles, Cicero, Seneca, Epiktet, Anselmus, Thomas af Aquino, Grotius, Cartesius, Malebranche, Leibnitz, Wolf, Locke, Montesquieu, Kant, Fichte, Hegel, Krause med flera, — de största namn som tankeforskningen frambringat, — äro stora egentligen

genom sin rationalism, mindre genom de öfriga läror som de dermed kunna förknippa, såsom mysticismen, panteismen, idealismen, empirismen, realismen, materialismen, sensualismen och så vidare, hvilka samtliga hos dem förekomma, den ena läran hos den ene, den andra hos den andre. De höga dygde- och rättsbegrepp hvarigenom de erhållit en så stor och genomgripande betydelse för efterverlden, hafva de dock uppstält i sin egenskap af rationalister och på rationella grunder, något som bland annat bevisas af den hedrande plats som Locke trots sin sensualism bland dem intager emedan han i fråga om rättsläran förblifvit rationalist. Det är rationalisten som i alla dessa hufvuden tänkt, då de satser blifvit uttalade, hvilka tillsammans bilda en rättsfilosofi, ämnet till naturrätten.

De afvikelser till hvilka rationalismen gjort sig skyldig, hafva af rationalister blifvit rättade; de grundsatser som gält och bestått, har läran icke lånat ifrån andra. Rationalismen är redan derföre den sjelfständigaste bland systemerna. Han eger ock den högsta uppgiften sig förelagd, i det att han har att fastställa de yttersta grunderna så långt sådant är möjligt. Ingen lära skulle med större svårighet kunna undvaras, då det gäller att bestämma första utgångspunkten för all reglering.

C. Empirismen

Empirismen är den åsigt som grundar all kunskap och all princip på *erfarenheten,* vunnen genom *förståndets* yttre varseblifning bland naturföremålen.

Som denna lära befinner sig så att säga i systemernas center, midt emellan förnuftets och sinlighetens, så fordrar en rigtig uppfattning deraf framför allt den noggrannaste begreppsbestämning, hvilken håller raka vägen emellan afvikelserna åt ena eller andra hållet, på det att läran icke måtte förblandas med någondera af de å ömse sidor angränsande, sinsemellan motsatta, närmast högre eller närmast lägre läror. Sådant sker eljest så mycket lättare, som empirismen är beslägtad med och ofta förbindes med teorier hvilka bilda öfvergångar ifrån denna lära till de angränsande, emedan de delvis tillhöra den förra och delvis befinna sig på skiljelinien emellan henne och de senare, i det att de antingen gränsa till de närmast högre lärorna eller till de närmast lägre, till de förnuftiga eller till de sinliga.

Sålunda förbindes empirismen å ena sidan ofta med *realismen,* hvilken bildar öfvergången till den närmast högre läran och utgör en förmedlande länk emellan empirism och rationalism, å den andra med *positivismen,* öfvergång till den närmast lägre läran, förmedlande länk emellan empirism och intellektuell sensualism, hvarföre ock empirismen ofta blifvit bedömd i sammanhang med och sammanslagen med sjelfva sensualismen, ehuru vidt skilda dessa båda läror kunna vara, likasom äfven realismen och en lägre empirism kunna vara vidt skilda.

Realismen är den högre empirism i hvilket ett rationelt element ingår såsom princip. Den äkta realismens utmärkande drag

bestå dels uti den öfvervägande vigt som tillägges *verldsordningen*, fattad såsom en ordning hvilken icke blott hvilar på sinliga men på förnuftiga grunder, dels uti den afgörande betydelse som tillmätes *verkligheten*, men en verklighet för hvilken den bestämmande grunden är förnuftig *(ratio determinans)*. Verklighetens lära ter sig hos realismen ingalunda alltid såsom en erfarenhetens lära, då erfarenheten fattas i sin empiriska bemärkelse, såsom alster af iakttagelsen i den yttre naturen, men ofta snarare såsom läran om den verklighet som är identisk med förnuftet i naturen, verkligheten enligt Aristoteles, Cartesius, Leibnitz och Montesquieu, de stora rationella realisterna. Då nu det oaktadt empirismen lätteligen hänföres till samma åsigt, så sker sådant helt naturligt, dels emedan skilnaden emellan den högsta empirismen, hvilken kan grunda erfarenheten på iakttagelsen af en rationell verklighet, och realismen, hos hvilken denna verklighet antages för bestämmande grund, stundom blir hårfin, dels emedan empiristerna ofta betjena sig af rationella uttryck. De använda ofta ordet "idé" för att beteckna sina förståndsbegrepp, äfven de sinliga; och till och med empirister af lägre ordning, naturalister och positivister, hafva under senare tider uppstält anspråk att med förståndets iakttagelser ersätta förnuftets förnimmelser om det i sig varande. Som af dylika syften följt en högre terminologi än som strängt taget bort anses svara mot metoden, så har ock systemet hänförts till ett sådant högre system som denna terminologi egentligen tillhör. Derigenom har empirismen kommit att dela anseende med realismen. Och då äfven empirismens lägre arter anslutit sig till samma anspråk och uttryckssätt, så har också å andra sidan empirismen förblandats med *positivismen* under ett och samma bedömande, emedan båda lärorna gjort sig skyldiga till enahanda oregelbundenheter vid sina uppgifters uppställning samt af enahanda skäl bemägtigat sig realismens principer. Denna förbindelse mellan empirismens och positivismens läror, oaktadt de skilja sig derutinnan att ur den senare, för såvidt hon stannar på sin plats, hvarje rationelt element är uteslutet, har icke blott egt rum i följd af bådas anspråk på idéns namn för sinnesintryckets och naturrönets begrepp och åskådningar, men äfven emedan empirismen sjelf, likasom positivismen, framför allt håller sig till dessa och oftast velat dana ett slags idéer af sinnesintrycken, alldeles så som sensualismen, oaktadt det system som bygger på förståndet allena, väl egentligen icke borde låta detta bilda sina begrepp af de sinliga intrycken mer än af de förnuftiga idéerna, men fast hellre, i sin ställning emellan idéer och intryck, inse och erkänna deras åtskilnad samt att förståndet håller raka vägen dem emellan. Den empirism som är sig sjelf trogen och hvarken viker åt höger eller åt venster, borde ej vara mera rigtad på sinligheten är på förnuftet. Förståndet kan använda det senares idéer lika väl som den förras intryck vid sin begreppsbildning, äfven der denna grundas på iakttagelsen i naturen, eftersom naturen ju dock är förnuftig-sinlig, alltså ej mindre förnuftig än sinlig. Men som den lägre empirismen blott alltför ofta i tid och otid talar om sinnesintrycken såsom allena kunskapskälla, så har deraf uppstått

en föreställning att empirismen vore öfvervägande sensualistisk, så mycket mera som äfven förståndet, empiristens kunskapsorgan, otvifvelaktigt utöfvar ett inflytande på begärens utveckling, så mägtigt att till och med de största sinlighetslärare som funnits, exempelvis Epikur och Bentham, sökt drifva vällustens odling till sin högsta höjd snarare med förståndets än med driftens tillhjelp.

Också är det genom insigten om den fara för de sinliga begärens odling öfver höfvan, hvilken ett utveckladt förstånd i sig gömmer, som vissa teorier kunnat uppstå och predika korståg emot intelligensen och förfiningen, såsom till exempel cynismen i Grekland, asketismen i orienten, Rousseau och pessimismen i nyare tider. De hafva tillräckligt insett huru lätt empirismen öfvergår till sensualism, derigenom att förståndets rön i naturen lättare hänga sig fast vid den sinliga naturen än vid den förnuftiga samt sålunda bilda en så kallad klokhetslära i stället för en naturlig regel.

Klokhetsläran blir derföre också empirismens förargelseklippa, i synnerhet i följd af sin tänjbarhet. Klokheten kan nämligen visserligen å ena sidan åsyfta vinnandet af ett högre *godt* genom uppoffring af ett lägre, vare sig det senare är sinligt, det förra förnuftigt, eller båda äro sinliga men det ena ädlare än det andra; men hon kan äfven å andra sidan åsyfta att medelst sjelfbehersknings beräkningar bereda sig en större kommande *njutning* genom uppoffringen af ögonblickets förgängligare och kortare. Stannar nu klokheten på detta senare stadium, så är sensualismen gifven och empirismen har endast gått hans ärenden. Förståndet tjenar på sådant sätt den erfarenhet som enligt Epikur och Bentham lärer vällustingen bästa sättet att råga sitt mål utan bitter eftersmak. Den klokhet deremot som offrar sinlig njutning för andlig eller förnuftig, eller ock gröfre sinlig för ädlare sinlig, har redan inslagit en väg hvilken, vidare fullföljd, steg för steg leder till högre och sannare empirism, slutligen till realism. Den andliga njutningen är nämligen ej väl njutbar utan sin öfverensstämmelse med förnuftiga fordringar; och den ädlare sinliga skiljer sig ifrån den gröfre genom något i den förra inmängdt förnuftigt element, om än så ringa och omärkbart. Sensualisten drages sålunda af empirismen oemotståndligt uppåt. Äfven under bedömandet af de angenäma känslor som den sensualistiske empiristen ytterst afser, finner han snart att ett intelligent förstånd under sina syftens beräkningar härutinnan misstager sig om det ej ser målet i stort, genom en omfattning af hela det menskliga lifvet; och der detta omfattas helt, innesluter beräkningen i sitt godhetsbegrepp det universella goda, det högsta tänkbara, allmängiltigt, solidariskt med och uttryck för det absoluta, ehuru lämpadt på de relativa förhållanden som empirismens pröfning af naturen iakttagit. Den klokhetslära som höjer sig öfver den gröfsta sensualismen, kan derföre ej nå sin uppgift utan att transformeras i förståndig empirism, ja i förnuftig realism. Ty ehuruväl visserligen äfven den andliga njutningen kan vara sensualistisk och egoistisk, om hon fattas så som af Epikur och Helvetius, ett medel att frässa på ett slags intellektuell vällust, så leder dock samma princip, som ifrån

blott materiell sinlighetslära öfvergått till intellektuell, snart nog till en sedlig och rationell empirism om han fullföljes, alldenstund klokheten finner sitt egna varaktigaste goda och sin stadigaste, oförgängligaste sällhet i det som tillika är godt i sig, således godt för alla. Klokheten behöfver alltså ingalunda utesluta den naturliga regeln, förståndet än mindre. Rätt och pligt följa det förstånd som med sin klokhet håller raka vägen emellan förnuft och sinlighet, eftersom denna väg styres af den naturliga ordningen och sinneverlden regeras af en förnuftig bestämmande grund.

Klokheten ställer sålunda på olika sätt förståndet i empirismens tjenst för att verka på sinligheten, nämligen antingen genom att höja denna medelst det sinliga syftets underordnande under ett högre (förnuftigt eller förståndigt), eller genom att underordna henne under ett vidsträcktare eller säkrare sinlighetsmål. I förra fallet blir empirismen sedlig, i det senare blir han rättsvidrig.

Empirismens historia företer ett fortgående vacklande mellan dessa båda rigtningar, hvarigenom förståndsverksamheten antingen förbindes med förnuftet eller med sinligheten, läran ömsom höjer sig till realism eller sänker sig till sensualism.

Denna historia är jemförelsevis ung. Erfarenhetens, induktionens och iakttagelsens systemer tillhöra företrädesvis vår tid och det lefvande slägtets rigtning. De hafva dock utvecklat sig småningom, och spåren, om ock otydliga, återfinnas till någon del i forntiden.

Den fornindiske filosofen Gotama är måhända den förste som visar oss tecken till en gryende empirism, då han vid förståndets begrepp fäster på en gång förnuftets förnimmelser och sinnenas iakttagelser, samt visar den betydelse för kunskapen som bör tillerkännas erfarenheten, vunnen genom intrycken ifrån naturföremålen, hvilka verka på förståndet.

Induktionen ingår redan i den sokratiska metoden, men endast i förbindelse med *definitionen*. Sokrates kombinerar dem, men i ett idealistiskt syfte och ingalunda i akt och mening att grundlägga någon uteslutande empirisk kunskapskälla. Han tillvägagår vid kunskapens vinnande dels genom induktionen, som ifrån tingens enskildheter uppstiger till deras allmänlighet, dels genom definitionen, som i denna senare visar idén eller det allmänna slaget, innehållande enskildheternas beskaffenhet, natur och bestämmande grund, hvarigenom de hänföras till en universell princip. För sådant ändamål ordnar och klasserar han visserligen tingen i deras slag efter beskaffenheten, likasom sedermera empiristerna, Baco och Hume, men icke, såsom de, för att derur omedelbart härleda begreppen, utan för att derförinnan genom en rationell härledning bestämma deras grund i en beträffande idé. Induktionen är hos Sokrates, såsom Aristoteles anmärker, en föregående utredning, hvilken fullständigas genom begreppsbestämningen. Först hos Aristoteles sjelf framträder hon i gestalten af en i vetenskaplig form klädd empirism. Denne systematiseras

först af honom; och han torde vara den som tidigast fastställer satsen som sedan skulle blifva den lockeska empirismens princip, nämligen att *ingenting fattas som icke genomgått sinnena.* Men Aristoteles skiljer sig ifrån Locke derigenom, att han ingalunda derföre antager att själsverksamheten blott är passiv och inskränkt till att afspegla intrycken utifrån. Hon är tvärtom aktiv, säger Aristoteles, och intrycken allena skulle aldrig förmå bilda några begrepp. Men de blifva begreppens första anledningar och utöfva derigenom ett afgörande inflytande på deras gestaltning.

Deremot finna vi den lockeska principen om själens passivitet i förening med sinnesintryckens allena bestämmande kunskapskälla antydd af Epikur, hvilken dervid visar sig såsom en verklig förelöpare, ej blott till Locke men äfven till hela den moderna tidens lägre empirism, till Hume och positivismen. Idén, säger Epikur, är blott en efter förnyelsen af flera likartade sinnesintryck gjord sammanställning och förbindning deraf i minnet, hvarigenom man väntar att kommande intryck skola likna de förflutna; och sedan denna förbindning hunnit fästa sig i tanken, så bildar häraf vanan den föreställning som iklädes allmän giltighet, ehuru hon i sjelfva verket blott är en anticipering af intrycken. Häri talar den äkta, positiva empirismen, densamma som återfinnes hos induktionens lärare i vår tid, Mill och hans skola.

Vid forntidens slut förnyas denna lägre och positiva empirism (af Sextus Empiricus, Agrippa, med flera), hvilken icke erkänner några andra principer än sådana som kunna bildas genom aktgifvelsen på företeelsernas successiva följd eller liktidighetsförhållanden, föremål för de särskilda erfarenhetsrönens iakttagelser.

Den moderna tidens empirism uppehåller sig hufvudsakligen i det praktiska Albion. Emot slutet af medeltiden göres en inledning dertill af den engelske munken Roger Baco. Han anser att alla idéer och begrepp uppstå ur det sammanhang emellan företeelserna, som kan deduceras ur en uppmärksam aktgifvelse på naturen, och hvarifrån insamlas de rön som grundlägga erfarenhet. Raymund af Sabunde utvecklar Bacos åsigter uti framställningar om naturens egenskap af den främsta och säkraste kunskapskällan, till följd af hennes tydliga vittnesbörd om tingens grunder.

En väldigare empirist, redan af positivistisk anstrykning, uppträder i lord Baco af Verulam. Fullföljande sin namnes spår, söker han visa nödvändigheten af att granska förfaringssätten vid iakttagelsen i stället för att fästa sig vid begreppen *a priori*, hypotetiska alldenstund de hvila på förnimmelsen. "Menniskan, na"turens tjenare och tolk, begriper blott så tillvida som hon håller "sig till iakttagelsen af naturens ordning, i såväl tanke som hand"ling; ty derutöfver sträcker sig icke hennes kunskapsförmåga." Alla kunskaper grunda sig på erfarenhet, vunnen genom sinnenas iakttagelser. Tankens förnimmelse kan väl ock ingå i kunskapen; men hon gör det snarare för att grumla än klara denne. De flesta misstag äro tankens verk, emedan anden är så inrättad att villfarelserna uppstå redan i följd af hans organisering. Villorna och skenen ligga i de tänkande själsförmögenheternas inre beskaffen-

het, emedan de se och bedöma tingens väsende efter sitt eget, ej efter tingens. Menniskoanden bedömer efter sig sjelf, ej efter verldsanden. Han liknar en facetterad eller ojemn spegel, som i sina vinklar eller på sin buckliga yta återgifver föremålen vanställda, i det att han gör deras framställning beroende ej blott af *deras* utseende men äfven af sin egen skapnad, hvaraf uppstår en skef föreställning i det öga som deri skådar dem.

Vill man nu undvika dessa villfarelser, hvilka alla uppstått ur försummelsen att rådfråga naturen, så måste man antaga den empiriska metoden. Denne sönderfaller enligt Baco i tvenne för rättningar, nämligen för det första *iakttagelsen* och för det andra *jemförelsen* (*induktionen*).

Iakttagelsens uppgift består i att samla och på trognaste möjliga sätt förvara det största möjliga antal företeelser som framställa sig för sinnena, ordna och klassera dem i serier efter deras beskaffenhet. De tillfälliga skiljas ifrån de väsendtliga, båda afdelningarne skärskådas, särskildt med afseende på företeelsernas förhållanden af samtidig närvaro eller frånvaro, äfvensom grad och styrka. Af granskningen framgår hvilka som uppenbara sig i hvarandras sällskap eller icke, och efter ett visst antal sammanträffanden kan omdömet med största tänkbara sannolikhet antaga en innerlig och oskiljaktig förbindelse mellan dem hvilka aldrig framställa sig utan hvarandra. Detta sammanhang är företeelsernas lag, principen för all regel, hvarefter all tanke och all handling böra rätta sig, sedan *jemförelsen* emellan de särskilda företeelsernas klasser ådagalagt att det som städse förekommit på ett visst sätt, eger såsom sådant allmängiltighet. Ur det enskilda och tillfälliga drages nu medelst *induktionen* det allmänna och väsendtliga, i det att iakttagelsen under ordnandet uppstiger till ett universelt begrepp som innefattar och förklarar de individuella samt för den skull med fog kan betraktas såsom deras ytterst bestämmande grund. Som det innehåller företeelsernas nödvändiga och oskiljaktiga vilkor, borgar det ock för deras förbindelse med dessa, deras antagliga principer. Iakttagelsen kommer sålunda till sjelfva grunderna, icke blott de yttre men äfven de inre, och den experimentala metoden kan enligt Baco för den skull tillämpas på sjelfva väsendtligheterna i naturen, oåtkomliga för metafysiken.

Den engelska positivismens frön igenkännas häruti, likaså hans förbiseenden.

Då ingen annan metod erkännes än den induktiva, och denne hänföres hel och hållen till iakttagelsen, så måste denna metod, isolerad som han blir, nödvändigtvis missförstås, samt öfverskattas i hvad beträffar hans uteslutande kunskapsförmåga, deremot underskattas med afseende på sin egen beskaffenhet, emedan han beröfvas allt understöd och afklädes de egenskaper han deraf skulle hemta.

Om induktionen, såsom Baco förmenar, i det han synbarligen öfverskattar henne, leder tillbaka till tingens grunder, så kan detta endast ske derigenom att förståndet fattar sjelfva kausalsammanhanget i naturen, och äfven under antagande att det dervid blott

kan blifva fråga om det reella kausalsammanhanget, så blir detta dock icke fullständigt utan sin förbindelse äfven med ett ideelt sammanhang, förnimbart endast genom de absoluta själsförmögenheternas medverkan vid förståndets begreppsbildning, hvarigenom emellertid själsverksamheten går långt utöfver den induktiva. Ingen blott yttre iakttagelse, jemte thy åtföljande jemförelse, kan i och för sig utreda vare sig reelt eller ideelt kausalsammanhang, allra minst genom sinnena allena. Iakttagelsen ser blott den tillfälliga förknippelsen af vissa företeelser, men grunden *hvarföre* de äro förknippade förblir förborgad derest icke förståndet vänder sig ifrån sinnena till förnuftet. Rönet i naturen besvarar blott frågan om *post*, ej frågan om *propter*, blott den tillfälliga föranledningen och sammankedningen, ej den bestämmande grunden. Då Baco medtager denne senare i sin beräkning, anlitar han alltså sig sjelf ovetande förnimmelsens organer. Och då han ordnar företeelserna i serier efter deras beskaffenhet, företager han något som intet förstånd skulle förmå, hvilket blott understöddes af sinnena, alldenstund ordnandet fordrar en inblick redan förut i grunderna, på hvilka det stöder sig och hvarifrån det utgår, och denna inblick icke kan tillkomma först genom den yttre iakttagelsen. Baco lemnar derigenom ett ofrivilligt exempel för sanningen af hvad redan ofvan* blifvit anmärkt, nämligen att empiristen, som ständigt talar om sinnesintrycken, men glömmer idéerna, derföre ingalunda blir sensualist i sak, så länge han åt induktionen dock förlänar förnimmelsens kunskapsförmåga, hvilken förutsätter de förnimmande förmögenheternas inskridande och medverkan. Tvärtom öfvergår sensualismen här till högre empirism, då såväl sinnesintryckena som idéerna medgifvas vara otillräckliga utan ett förståndsarbete som icke blott iakttager men äfven jemförer och ordnar efter verkliga principer, i sig giltiga eftersom de antagas till utgångspunkter samt föregå fallen och deras resultater. Baco erinrar för öfrigt sjelf derom att alla begrepp, såväl genom sinnena som genom förnuftet, äro opålitliga om de icke bildas genom iakttagelsens och jemförelsens sammanställningar, emedan de eljest blott uttrycka menniskoandens egen beskaffenhet, icke tingens; och han kullslår dermed sin sensualistiska princip för att genom en på insigt i tingens väsende grundad iakttagelse i sjelfva verket antaga en realistisk.

Under tiden hade i Italien en empirism gjort sig gällande inom politiken och forskningen.

Machiavelli inför i den florentinska statskonsten den historiska och kritiska, iakttagande och jemförande metoden, med förkastande af alla grundsatser *a priori*. Derigenom lösgör han utan tvifvel samhällsläran ifrån mången skolastisk fördom, ehuruväl han å andra sidan glömmer att den statskonst som skall kunna varaktigt bestå, måste stämma öfverens med en naturligt sedlig och rättslig princip, samt att just iakttagelsen och jemförelsen af det för staten bästa skall i såväl de historiska som de förhanden

* Sidd. 1025—1026.

varande företeelserna städse finna en naturlig regel som icke utan men kan åsidosättas för tillfällighetsberäkningen.

Den florentinske målaren Leonardo da Vinci uppmuntrar till iakttagelse af naturen. "Erfarenheten är naturens tolk. Hon bör "alltid rådfrågas och vändas på alla sidor tills de allmängiltiga "lagarne derur framstå. Af henne allena kunna de förebringas."

Galilei tillämpar den induktiva metoden på sina rön, och hans positiva sinne underkastar naturen blott den granskande iakttagelsen utan något beroende af förutsatta hypoteser, hvilande på aprioriska antaganden.

Slutligen utvecklas empirismen till sin höjdpunkt af Locke, i allmänhet betecknad såsom sensualistisk empirist, ehuru otvifvelaktigt ett rätt betydande rationelt element ingår i hans system. Han grundlägger den empiriska psykologien, hvilken å ena sidan utbildar sig till det sunda förnuftets lära, tillvaratagen af de skotska empiristerna och af Cousin, å andra sidan till positivismen hos Hume, Comte och Mill. Iakttagelsen, granskningen och induktionen blandas af Locke med tveksamma erkännanden af vissa betraktelser hos förståndet, för hvilkas härkomst han icke fullt nöjaktigt redogör, emedan han dunkelt synes ana att de komma från förnuftet och äro aprioriska. Han bestrider emellertid de medfödda idéernas giltighet, emedan han uppfattar åsigten derom såsom en lös förmodan att de redan ifrån början skulle förefinnas fullt utbildade, och emedan han icke erkänner den omedelbara ingifvelsen. Enligt hans åsigt, åtminstone sådan hon i den uttalade grundprincipen förekommer, är ingen kunskap omedelbar. Allt härflyter ifrån sinnena, der det undergått den förberedande behandlingen innan det hinner till förnuftet *(nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu)*. Kunskapens gränser äro derföre desamma som erfarenhetens, och anden måste afstå från anspråket på att inträngа i tingens väsende. Detta må väl finnas i sig; det gifves törhända väsenden och substanser, hvaraf fenomenerna äro yttringar. Men de äro oss obekanta, emedan vi blott känna tingens egenskaper genom våra sinliga åskådningar, och de te sig inför menniskan för den skull endast i en sammanfattning af sinnesintryck, uppståndna genom medvetandets inflytelser ifrån de omgifvande naturföremålen.

Emellertid vågar icke Locke alltid för sig dölja, dels att dessa intryck omöjligt kunna ensamma alstra hvad man kallar idéer, dels att idéer verkligen finnas och till och med visa sig nödvändiga såsom tecken för en öfverensstämmelse mellan intrycken och de väsendtligheter som af dem återgifvas, ehuru han får svårt att förklara hvarifrån idéerna då egentligen kunna komma. Han härleder dem ifrån erfarenheten, dels genom sinnena, dels genom öfverläggningen. Han nödgas emellertid antaga ett slags ursprungliga förnimmelser, så kallade "enkla idéer", bestående i föreställningen om intryckens enlighet med det i sig varande, och han medgifver att dessa idéer hvarken kunna danas af förståndet eller af inbillningskraften genom sinnena, hvaremot han deraf tager sig anledning att tillskrifva dem en inverkan af intrycken ifrån naturföremålen, till hvilken sällar sig betraktelsen. Under det att

förståndsbegreppen äro uttryck af den subjektiva uppfattningens former, så äro de enkla idéerna enligt Locke ett verk af tingen sjelfva, alltså objektivt giltiga för såvidt de röra det ursprungliga och väsendtliga i tingen. De återgifva en sjelfständig verklighet, under det att begreppen blott återgifva en individuell synpunkt.

Häremot har med skäl kunnat anmärkas, att då Locke erkänner förnimmelsen af ursprungliga idéer, så erkänner han någonting som finnes före sinnesintrycket och af detta icke skulle kunna frambringas derest det icke redan låge innehållet i medvetandet. Tillhörde idéerna tingen, och påtrycktes de medvetandet utifrån, så vore alla idéer lika ursprungliga och lika beskaffade der de gälde samma föremål. Te de sig deremot olika, och kunna inga väsendtligheter dem förutan fattas, inga intrycks enlighet dermed förklaras dem förutan, så ligga de ej i intrycken, hvilka icke skulle kunna innehålla sina egna förklaringar och härledningar tillbaka till sina grunder, men i *medvetandet* om någonting i sig sjelft giltigt, oberoende af sinnena och dem påtryckta inflytelser. Då Locke förlägger dem utom medvetandet, till tinget sjelft, tvingas han grunda deras objektiva giltighet på ett reelt kausalsammanhang emellan tingen. Men som detta omöjligt kan tillgodogöras uppfattningen utan något fäste i medvetandet, så förfaller objektiviteten eller förlorar i allt fall sin betydelse för den varelse som icke förmår dermed komma i beröring och ställa sin egen uppfattning dermed i förbindelse. Sinsemellan isolerade, kunna dessutom intrycken ifrån tingen icke uppenbara något inre sammanhang, blott en yttre sammanställning. Hvart och ett innehåller ju blott sin enskildhet, eftersom intet inre band fäster dem vid en gemensam princip. Äfven om en dylik skulle kunna tänkas utan ett medvetande som fattade honom, äfven om han kunde förekomma uteslutande reell, så grundlades dermed ingen objektiv giltighet, då hvarje företeelse enstaka för sig påtrycktes det subjekt för hvilket principen skulle gälla, utan att kunna hänföras till en för alla gemensam grund.

Principerna om tingens förhållanden kunna för den skull hvarken utrönas uteslutande genom iakttagelsen, icke heller genom en behandling i sinnena som skulle kunna föregå förnuftsgrunderna, annorlunda än vid hvarje särskild tillfällighet och i fråga om hvarje enstaka tillämpning. Med hänsyn till deras fastställelse i allmänhet och i sin väsendtlighet utrönas de deremot blott genom en forskning som tillhör *tanken* och som rigtas på den andliga naturen, en natur som är väsendtlig i sig sjelf och icke blott utgöres af de så kallade "inre fenomener", ifrån hvilkas betraktelse Locke tror sig kunna härleda idéerna.

Hume tillerkänner icke ens dessa så kallade inre fenomener någon sjelfständig betydelse, utan betraktar dem såsom enkla aftryck eller svaga efterbildningar af de yttre. De yttre fenomerna och de intryck dessa göra på sinnena, äro allt hvad Hume finner i menniskosjälen: en passiv, viljelös och förnuftslös maskin, hvilken blott återgifver bilderna i naturen likasom en spegel. Hela själsverksamheten består i upptagandet, genom de yttre sinnena, af intrycken ifrån naturföremålen, deras blandning och samman-

ställning. Hvad vi kalla idéer består uteslutande i denna sammanställning, dervid åt vissa företeelsers likhet eller liktidighet, inbördes öfverensstämmelse eller stridighet, fortlöpande följd i tid och rum, förlänas karaktären af kausalitet, nödvändighet och orsak. Men både bestämmande grund, nödvändig orsak och universell kausalitet äro enligt Hume blott subjektiva beteckningar för den yttre sammankedningen af vissa företeelser, hvilka pläga faktiskt sälla sig till hvarandra, utan att vi veta hvarföre. Vanan att alltid se dem följas åt, gifver upphof åt föreställningen att de *måste* åtfölja hvarandra, och inbillningen danar deraf kausalitet och nödvändighet. Vanan verkar denna föreställning dels genom den med hvarje förnyadt fall tilltagande lättheten i uppfattning, dels till följd af den derigenom ökade benägenheten att vänta nya likartade fall. På sådant sätt föranledes *induktionen*, som väntar samma verkan af samma orsak, hvilket egentligen icke vill säga någonting annat än samma efterföljande företeelse uppå samma föregående, utan annan förbindelse dem emellan än den yttre, utan någon inre grund. Grunden är ingen annan än den enkla förmodan att någonting skall inställa sig som man förut iakttagit i en motsvarande belägenhet. Som det inställt sig upprepade gånger, antager man att det icke kan uteblifva. Detta antagande gifver ämnet åt idéerna, hvilka sålunda blott äro andens illusioner i följd af återupprepade intryck på sinnena.

Likaledes förhåller det sig med all annan verklighet. Det reella är, enligt Hume, ej mindre än det ideella ett uppfattningssätt af sinnesintrycken. Både jaget och verlden äro oförnimbara annorlunda än genom någon viss sinlig åskådning, enskild och tillfällig, i hvilken de erfaras, och jagets såväl som verldens verklighet finnes och lefver blott i denna åskådning eller i en sammanfattning eller fortlöpande följd af flera sådana. Både subjekt och objekt upplösa sig vid närmare påseende i en serie af hvarandra efterträdande företeelser, sinsemellan isolerade, utan vetbart sammanhang.

Verlden och tingen, naturen och menniskan, väsendet och yttringen kunna enligt ett sådant system icke förklaras genom någon som helst princip, emedan alla sammanfattningar blott äro faktiska och tillfälliga hopgyttringar af sina beståndsdelar, och emedan för mångfaldens bringande till enhet ingen grund gifves. Ingenting kan förklaras utan genom ett annat ting, dermed faktiskt förknippadt, i sin egen beskaffenhet och natur icke. Intet sammanhang kan fattas, emedan allt sammanhang gifves i medvetandet, och Hume erkänner det icke utom tingen. Förklaringen går blott ifrån det ena tinget till det andra i oändlighet.

Empirismen hos Hume, beröfvad hvarje rationelt och realistiskt element, blir ämne till positivismen. Hans metod att blott sysselsätta sig med företeelser och deras inbördes förhållanden upptages af Comte, som anbefaller densammas tillämpning på all forskning och vid fastställelsen af hvarje regel, under förevändning att allt dock har naturen till föremål, och att naturen sjelf ej visar sig utom sina företeelser. Dessa utgöra den enda kunskapskällan, och de äro tillgängliga endast för iakttagelsen genom

erfarenheten, hvilken åter endast är giltig för såvidt hon är "positiv", det vill säga berör sinnena. Comte anser nämligen endast det sinliga i den yttre naturen för positivt, under det att subjektet och tanken, enligt den rationella åsigten det mest positiva af allt, förnekas. Hans "positivism" blir derigenom i botten den mest negativa af alla läror.

Efter Bacos och Humes exempel reducerar han alla förhållanden till företeelsernas fortgående följd eller sammanträffande i tid och rum, följaktligen till den mekaniska naturens sakförhållanden. Att jemte den positiva kunskapen om dessa förhållanden själen äfven fattar förhållanden af bestämmande orsak och ändgiltigt mål *(causa efficiens* och *causa finalis)* förbises af Comte, under förebärande att allt sådant ligger utom den menskliga kunskapsförmågan, hvilken är inskränkt till erfarenheten af det som anslår sinnena.

Några absolut giltiga förhållanden kunna således icke heller erkännas, följaktligen icke någon absolut giltig regel. Också försvinna i Comtes rätts- och samhällslära både rättsmedvetandet och den moraliska friheten, tvenne af de tre nödvändiga förutsättningarne för rätt och pligt. Dessa grundas uteslutande på den tredje, ensam qvarstående: menskligheтskänslan. Att pligter och förbindelser finnas, det förklarar Comte, i saknad af ett absolut giltigt rättsbegrepp, dermed att menniskan eger en "naturlig be-"nägenhet till välvilja för sin like" *(altruism)*, hvilken är nog stark att motväga egoismen. Rättslärans uppgift ligger i denna fallenhets högsta möjliga utveckling, och rättsförmågan finnes icke utom henne, ett fatalt och viljelöst resultat af naturen och uppfostran, eftersom viljefriheten, hvilken förutsätter oberoende till någon viss grad af intrycken utifrån samt sjelfbestämning genom det egna medvetandet, icke skulle kunna förlikas med intryckens allenastyrelse och principernas säte i tingen, utom medvetandet. Friheten undantränges af det faktiska sakförhållandet som påtränger sig mekaniskt. Menniskan, som för att vara rättsförmögen borde kunna skilja sig ifrån tingen såsom ett sjelfständigt väsende och undandraga sig deras nödvändighetstryck i kraft af medvetandet af sin egen bestämning, motsatt naturens kausalitet, hänfaller hel och hållen under denna. Hvarje hennes val slukas i den obegripliga och stela sammanställningen af de sinsemellan hvarandra sällskapande sakförhållandena, hvilka bilda alla belägenheter och de fatala vilkoren för viljans anslutning dertill och fogande derefter, utan att det frågas efter grunden.

Denna trångsinnade och ensidiga lära, hvilken trots alla deri förekommande djupsinniga tankar, vittnande om lärdom, grundlighet och sjelfständig forskning, likväl leder till den rättsvidrigaste och för känslan minst tillfredsställande af all empirism, behöfde framför allt utvidgas och göras mer omfattande, för att den sanna naturalistiska princip som ligger på bottnen, skulle kunna tillgodogöras ett naturligt rättsbegrepp.

Denna uppgift synes hafva tillfallit den yngre engelska positivismen, Mill och hans lärjungar, och hon tyckes äfven af dem verkligen fyllas, af Mill redan till någon del, af hans skola dag-

ligen allt mera. Positivismen sträfvar under deras handtering emot ett högt empiriskt mål, en rationell naturalism, ett mål som visserligen ännu synes aflägset, men som röjes i den rigtning Darwin och Spencer gifvit åt Mills positivism, ännu alltför sensualistisk.

Emellertid anmärker till och med Mill sjelf det framsteg i den franska empirismen, hvarigenom denne från att vara sensualistisk hos Condillac, redan upptagit ett realistiskt element, då Laromiguière till det passiva sinnesintrycket, enligt Condillac allena kunskapskälla, fogar den aktiva *uppmärksamheten*, redan en högre och sjelfverksam förrättning hos förståndet. Detta framsteg lemnas ingalunda obeaktadt af Mill, som i sina senare, längre framskridna åsigter äfvenledes ansluter sig till ett sådant fullständigande i mera rationell rigtning af sin ursprungligen sensualistiska induktionsmetod och dermed ändtligen öppnar vägen för en vidsträcktare empirism, sådan som denne alltmera tydligt framträder hos de engelska naturalisterna och sociologerna.

Den på erfarenheten grundade engelska psykologien i våra dagar är ett slags spirituell naturvetenskap, som visserligen ännu efter Lockes, Humes och Comtes exempel håller sig till företeelserna och söker lagarne i dessas fortlöpande följd och sammanträffanden, begreppen i sammanställningen deraf och de derur uppstående betraktelsesätten, öfvergångna till inrotade vanor i följd af återupprepandet och fortplantningen. Det är alltjemt positiv kunskap som på induktiv väg lägges till grund för all tanke och all regel. Men denna metod uppdrifves emellertid till en sådan fullkomning, derunder i motsats till positivismen hos Hume och Comte, slutligen ett rum tillerkännes en ovetbar absolut princip, ytterst obekant grund för alla företeelser, att systemet derigenom småningom synes vilja åter närma sig realismen, förstärkt med en naturalistisk utgångspunkt.

Denna utgångspunkt är emellertid hos Mill i förstone ännu sensualismens traditionella. Sinnesintrycket allena erkännes för psykologiskt sakförhållande, på samma gång också ensam ursprunglig företeelse som skall ersätta allt hvad grund heter, emedan hvarken principer *a priori* eller väsenden i sig kunna tillerkännas giltighet eller förnimbarhet. Idéerna äro, upprepar Mill efter Hume och Comte, blott sinnesintryckens spår, återupprepanden eller återljud, och viljan styres af det för ögonblicket herskande sinnet, rättsvalet bestämmes af rigtningen i den fortlöpande kedjan af intryck, initiativet och omdömet afgöras i enlighet med dessa. Intet är väsendtligt eller sjelfständigt. Allt är "inre fenomener", såväl idé som val och handling, ty alla bero på de oberäkneliga sätt, endast inför iakttagelsen skönjbara men icke för viljan eller förnuftet åtkomliga, hvarpå intrycken följa på hvarandra och utöfva en påtryckning på själen i öfverensstämmelse med lagarne för sammanhang och sammanträffande i tid och rum, de båda allt beherskande sinlighetsformerna. Begreppen om idé, nödvändig orsak och bestämmande grund äro blotta omskrifningar af intrycken. Hvad vi kalla orsak är endast någonting osvikligt föregående; hvad vi kalla verkan är någonting osvikligt efterföljande.

Orsaken ligger i förutsättningarnes fortlöpande följd, sammanfattningen af de föregående hvarförutan verkan icke hade inträffat, summan af vilkoren derför, såväl positiva som negativa, jemte de tillfälligheter och omständigheter som dertill ansluta sig och städse visa sig hafva en beträffande verkan till resultat, utan att för detta förhållande någon nödvändighet ligger till grund. Det så kallade nödvändiga är blott ett beteckningssätt för någonting som alltid inträffar, utan att vi kunna veta att det *skall* eller *måste* inträffa. Det säger oss endast att föregående är tillräckligt och fullständigt samt innehåller alla de erforderliga vilkoren. Ett tings grund är alltså liktydig med dess ovilkorliga förutsättning, och kausaliteten finnes icke utom successionen, i hvilken det ena sakförhållandet efterträder det andra, utan att vi derföre äro berättigade att antaga att det deraf blifvit alstradt eller föranledt. Föranledigandet reducerar sig till företeelsernas sammanparning utan undantag och vilkor. Huruvida något inre sammanhang eller någon grund dväljes derunder, känna vi icke, lika litet som någon princip. Ty om vi uppmärksamt granska hvilken som helst af våra idéer om grund eller princip, så skola vi alltid finna att de kunna hänföras till de intryck som de på oss utöfva, samt att de utan dessa intryck helt enkelt icke skulle existera, åtminstone icke af oss kunna tänkas. Vår tanke affirmerar blott hvad vi sjelfva deraf erfara, men om deras eget inre väsende och beskaffenhet äro vi okunniga, likasom om deras befintlighet. Såväl föreställningen som begreppsbestämningen danas med ledning af intrycket. Och sammaledes förhåller det sig med vår egen själ och med verlden. Huruvida vår själ finnes utom de intryck vi af henne erfara, eller huru hon i sig sjelf vore beskaffad om hon funnes, veta vi icke. Vi känna blott de sinliga vågor och rörelser som i henne efterträda hvarandra i fortlöpande kedja, och efter dem bilda vi hela vår föreställning om hennes eget väsende. Och om verlden veta vi blott hvad vi erfara genom intrycken ifrån naturföremålen. Men antingen föremålet är substans eller attribut, väsende eller egenskap, så fatta vi det efter beskaffenheten i vår egen uppfattning, och denna är så beskaffad som våra sinnen äro beskaffade.

All mensklig kunskap inskränker sig sålunda enligt Mill, likasom enligt Hume och Comte, till kännedomen om vissa *företeelser (facta)* samt deras inbördes *förhållanden.* Antingen det blir fråga om sakens namn eller beskaffenhet, så komma vi aldrig längre än till nämda båda sidor deraf. Vi benämna saken efter företeelsen som vi deraf erfarit, och vi bedöma beskaffenheten efter sammanhanget emellan de särskilda företeelserna, närmade till hvarandra, så att ett förhållande deraf bildas. Till och med de så kallade axiomerna, hvilkas obestridlighet anses ursprunglig, kunna endast uppställas efter den yttre åskådningen af tinget; och idén derom formuleras efter sinnesintrycket. Att motsatsen är obegriplig, kommer sig ej af satsens egen begriplighet, men af *erfarenheten* att motsatsen icke inträffar, emedan han icke uppstår af något utaf alla de förhanden varande sammanträffandena af företeelser, som genom erfarenheten förbindas.

För att nu åvägabringa denna förbindelse af sakförhållanden, medlet för all kunskap, hvarigenom skall visa sig hvilka som passa för hvarandra och sålunda grundlägga de serier, fortlöpande följder af *facta*, hvilka utgöra våra begrepp om orsak och princip, fordras enligt Mill att *iakttaga* företeelserna och de intryck de utöfva. Man har då att beakta 1) deras *öfverensstämmelse* eller *skiljaktighet* sinsemellan, huruvida de med hvarandra förlika sig eller icke, samt 2) deras *ständighet* eller *föränderlighet*.

Här igenkännes inflytelsen ifrån Baco och Hume. Likasom de söker äfven Mill att genom en sammanställning som uteslutande hvilar på de yttre kännetecknen, utröna huruvida i det dagliga lifvet vissa företeelser uppträda i sällskap eller icke, huruvida de återkomma på samma sätt eller icke, och deraf slutes till deras parning på ena eller andra viset, hvarigenom åter alstras begreppsbildningen, bestående i vår föreställning om deras beskaffenhet med anledning af det sätt hvarpå vi sett dem framträda och visa sig.

Medlet åter att finna öfverensstämmelsen eller skiljaktigheten å ena sidan, ständigheten eller föränderligheten å den andra, består i *utgallringen*. Man utesluter de föregående som icke alltid återkomma eller icke i hvarje fall återfinnas i sina efterföljanden. De tillfälligheter och omständigheter som omgifva fallet, frändragas såsnart man märker att de tillhört en särskild händelse. Hvad som återstår, afklädt alla oväsendtliga tillsatser, bildar en äkta *företeelsegrupp*, hvilken hör tillsammans, och derpå bygges begreppet om tingets beskaffenhet i sig.

Mill söker med denna utgallring ersätta hvad som just fattas i den irrationella empirismen: abstraktionen. I stället för att erkänna att utom företeelserna och deras lagar, händelserna och deras förhållanden, sammanträffandena och successionen, det gifves ett nödvändighetsförhållande dem emellan, identiskt med deras grund, som utfinnes genom en *abstrahering* ifrån fenomenet och en blick på väsendet, — något som fordrar högre själsförmögenheters medverkan än de sinliga, — tager han sin tillflykt till en mekanisk utgallring för att afkläda fenomenet allt fenomenelt, hvaraf följden väl egentligen blefve att ingenting qvarstode. Under det att tingens väsende, lag, grund, princip, orsak och så vidare, allt detta absoluta som Mill förnekar, finnes i sig sjelft eftersom det eljest icke kunde visa sig, samt visar sig vid en abstrahering då förnuftet lemnar idén och förståndet tillämpar henne på fallet, som då måste skilja sig ifrån de tillfälligheter hvilka icke derpå passa, bortser Mill ifrån de absoluta begreppens befintlighet, för att efterse hvad som skulle kunna skapa en illusion derom genom användningen af en metod, motsvarande den som deras verklighet påkallade för deras *uppdagande, i fall* de funnes. Felet dervid tillhör positivismen och den induktiva metoden, som icke vill ansluta sig till en syntes. I stället för att gå från väsendtligt till tillfälligt, går Mill ifrån tillfälligt till tillfälligt, ända tills han stöter på det minst tillfälliga, hvilket anses ersätta det väsendtliga. Derigenom går han miste om alla de förklarande begrepp, — de flesta och säkraste, de som innehålla tingens beståndande typer, — hvilka röra tingens inre beskaffen-

het och icke genom blotta erfarenheten kunna vinnas, för att endast tillgodogöra sig dem som kunna uppstå genom hans så kallade parning af företeelser, hvilka visa sig i hvarandras sällskap och för den skull anses sympatisera. Han sätter hela sin lit blott till denna metod, hvarigenom väl vissa begrepp erhållas, men icke på långt när alla de hvaraf behof göres för en regel, emedan de som vinnas endast röra ensidigheter. De bildas uteslutande genom isolering och yttre jemförelse, icke genom abstrahering och inre förbindning, och de kunna således icke skapa någon väsendtlighet.

Denna yttre jemförelse, sjelfva induktionen, anses emellertid bilda idéerna i kraft af en oförklarlig men faktisk motsvarighet emellan de hvarandra förknippade företeelserna i naturen och deras sammanställning i sinnena. Sedan erfarenheten skilt och klasserat de *facta* som antagas höra samman emedan de under sin företeelse hålla hvarandra i skörtet, så visar sig alltid att i tanken deras beträffande föreställningar också på ett motsvarande sätt sällskapa med hvarandra. Hvarföre? Jo, enligt den engelska positivismen ingalunda derföre att vårt förnuft skulle fatta någon nödvändig förbindelse mellan fenomen och väsende, företeelse och tanke, utan helt enkelt emedan det verkliga förknippandet i naturen af företeelserna på ena eller andra sättet utifrån påtrycker sinnet en motsvarande förknippning i föreställningen. Då denna föreställning ideligen upprepas, rotfäster hon sig slutligen så, att hon ingår i menniskans natur, lika fastvuxen dermed som nerver och muskler, och fortplantas derefter genom ärftligheten på slägtet samt bildar sålunda de så kallade medfödda idéerna, hvilka af idealisterna anses danade genom en delaktighet i väsendet, emedan, menar positivisten, man förblandar väsendet och en genom vanan och ärftligheten inrotad natur, ifrån hvilken man ej längre kan bortse. Mekanismerna i hjernan och i universum följas åt, emedan den förre hemtat alla sina intryck ifrån den senare. Derföre finnas begrepp, hvilka anses ursprungliga emedan man ej kan göra sig af med dem, men hvilka alla äro alster af genom årtusenden upprepade sinnesintryck. De hafva alla uppstått genom *induktionen*, det vill säga sammanställningen, jemförelsen och utgallringen, hvarigenom ifrån det som gäller om ett, två, tre fall eller ting och så vidare ända till ett obestämdt högre antal, antages gälla om allting som befinner sig i samma belägenhet. Då två sinnesintryck tusentals gånger åtföljt hvarandra, paras de af inbillningen emedan vanan vill låta dem fortfarande åtföljas, och så bildas det begrepp som består i deras inbördes förhållande. Det utgöres af en *förväntan*, helt ofrivillig och maskinmessig, att så skall fortfarande vara emedan hittills så varit. Induktionen är ingenting annat än denna förväntan, detta antagande för godt af en sammanställning emellan tvenne företeelser hvilka aldrig skådats isolerade, och denna sammanställning kallas då idé, ehuru hon i sjelfva verket är ett erfarenhetsrön.

Och detta rön, enligt Mill hela kunskapen, erkännes dock af honom sjelf vara ytterst begränsadt och äfven felbart. Han medgifver att sinnesintrycken icke alltid kunna fördelas och paras, emedan somliga af dem redan på förhand äro från hvarandra iso-

lerade och enkla, till intet hänförliga, ehuru han naturligtvis icke vill erkänna att han med dessa senare i sjelfva verket betecknat principer *a priori*. Han medgifver vidare att äfven om parningen försiggår i god ordning, hon icke alltid lemnar ett resultat som är fritt ifrån färgläggning af de relativa och individuella förhållandena, samt att sålunda menniskan, som blott följer induktionsmetoden, måste underkastas olägenheten af idel osäkra principer, emedan de bära tillfällighetens och enskildhetens kännemärken, sinlighetsformernas och intryckens. För öfrigt, om ett fall än så ofta på samma sätt återkommer, hvem vet om det icke en gång dock uteblir eller återkommer annorlunda beskaffadt, eftersom erfarenheten tillhör det förflutna, icke det kommande, och vi ej få döma efter absoluta principer, oberoende af tiden och rummet, successionen och sammanställningen? Åtminstone är det omöjligt att veta huru fallet skulle te sig utom vår egen krets. Lagen som gäller för tusental, ja för hela vår verld, är kanske ogiltig på en annan planet, eftersom giltigheten icke understödes af något inre band, men blott af den yttre utsträckningen. Parningen, föregåendena och efterföljandena må utsträckas huru långt som helst, de äro dock begränsade menniskoverk, verk af ett slägte och ett tidehvarf. Stode vi i en annan tid eller i en annan verld, såge vi måhända slump der vi nu skåda nödvändighet. Praktiskt kunna vi lita på den lag som erfarenheten stiftar, teoretiskt icke. Hvarje allmänt giltig princip måste derföre undvaras, och i stället måste hållas till godo med universaliserade enskilda principer. Ifrån det i sig giltiga, stadiga och ovedersägliga, äro vi uteslutna genom induktionen, emedan vi icke kunna fastställa någon som helst nödvändig och universell förbindelse mellan de sammanstälda fenomenerna, vore de än så talrika. Allt gäller blott här och der, vilkorligt och under förutsättning, ingenstädes ovilkorligt och absolut. Hela verlden är en hopning af företeelser, verldslagen en samling af intryck, de senare lika vanskliga som de förra.

Hit leder enligt Mills eget erkännande metoden som förnekar den inre kausaliteten, det i sig varande väsendet och den orubbliga nödvändighetslagen, i det att han ersätter kausaliteten med en succession i händelserna, väsendet med dess företeelse, lagen med ett intryck, verldsordningen med en parning af sakförhållanden, hvilka måhända i sig äro skilda.

Då Mill sålunda sjelf insåg otillräckligheten i sin metod, vacklade han. Han vände sig slutligen ifrån det förstånd som bildade sina begrepp uteslutande af sinnesintryck, till det som äfven tog hänsyn till tanken, den tänkande varelsen och det tänkta väsendet. Såsom ärlig filosof måste han nämligen fråga sig hvarifrån den kunskap kommer som förutsätter skilnaden emellan det tänkande subjektet och dess föremål i naturen, eftersom iakttagelsen och induktionen endast förse oss med det senare; och han drogs då af medvetandet om nödvändigheten af denna frågas besvarande från den ena principen till den andra, allt närmare det väsende han förnekat. Efter att först hafva sökt förklara skilnaden emellan tanken och föremålet genom en sammanställning af möjliga sinnesintryck, i det att subjektet representerade möjligheten

af att erfara, objektet möjligheten af att erfaras, måste han slutligen derifrån öfvergå till antagandet af en åtskilnad i orsak och verkan, trots sina föregående protester emot orsaksbegreppets giltighet. Alldenstund möjligheten af en handling hos subjektet förutsätter förmågan, och denna nödvändigtvis måste te sig såsom verkande orsak, så blir Mill tvungen att fly till erkännandet af en sådan, hvarigenom den sensualistiska positivismen får sin första stöt, oaktadt Mill visserligen har sig angeläget att förklara subjektets föranledigande för obekant, nämligen kroppens verksamhet för obekant verkningskraft, själens för obekant viljekraft. Begreppen af orsak och verkan, förut bestridda, blifva emellertid sålunda åter fastställda; och derifrån är sedermera blott ett steg till begreppet af en skilnad emellan frivillighet och ofrivillighet, i det att subjektets verkande handling måste iklädas ett initiativ, hvilket icke kan tilläggas det ofrivilliga intrycket. Mill finner ändtligen sjelf denna fordran billig; och han anmärker sjelf huruledes de psykologer som velat förklara all kunskap genom intryckens hopning, lemnat en lucka öppen med afseende på verksamhetens och frivillighetens begrepp, äfvensom att tillägget af ett aktivt element, bestående i varseblifningen, till det passiva, bestående i den sinliga åskådningen, måste betraktas såsom ett verkligt framsteg.

Hans efterföljare, Spencer, tager ut steget och förklarar nu utan omsvep att skilnaden emellan handlingens subjekt och objekt fordrar en åtskilnad i frivillighetens och ofrivillighetens begrepp, hvarom ock de inre företeelserna i medvetandet tydligt vittna. Företeelsernas benämningar bibehållas visserligen ännu alltjemt för att beteckna äfven de absoluta själsförmögenheternas tankar. Men både tanken och viljan, medvetandet och friheten, aktiva själsförrättningar, blifva emellertid åter insatta i sina sysslor, och det passiva sinnesintrycket intager icke längre hela själen. Principerna påtryckas icke längre mekaniskt af de yttre naturföremålen; tanken är sjelfständig och skild ifrån det tänkta tinget. Det återstår då endast att närmare utreda grunden för den aktivitet hos själen, hvilken sålunda blifvit motvilligt erkänd, och dertill har en Mills lärjunge, Alexander Bain, redan gjort ett slags inledning, då han noggrant skiljer den aktiva själsverksamhetens beskaffenhet ifrån det passiva sinnesintryckets.

Emellertid har den engelska positivismen ännu mycket steg öfrigt att taga, innan det absoluta rättsmedvetandet och den individuella viljefriheten i läran funnit sitt fulla erkännande, och detta kan knappast ske utan att en modifiering eger rum i sjelfva den induktiva metodens allenastyrelse, genom hvilken äfven dessa principer dock alltid på ett eller annat sätt fästas vid sina föremål i naturen, förnuftets tanke och viljans böjelse göras till bihang åt intrycket ifrån tinget genom sinnet. Bain bestrider ännu giltigheten af de universella rättsbegreppen och af ett absolut rättsmedvetande, emedan hans iakttagelse genom induktionen ingenstädes finner någon andlig typ i naturen, någon allmängiltig moralisk värdemätare. En sanning i sig, en lag i sig, en princip i sig, allt detta är enligt hans åsigt blotta talesätt, individuella

godtyckligheter, för att beteckna ett slags sammanfattning af alla de erfarenheter på hvilka man vill grunda ett tillvägagående. Verkliga äro de icke, ty de sakna säte i något beträffande föremål. De äro ord i luften, munväder. Hvarje omdöme, de rättsliga inbegripna, begreppen om rätt och sanning, lag och regel, äro handlingar af individuell affirmering eller negering om någonting som individuella uppfattningar trott sig finna i åtskilliga kännetecken hos företeelserna. Ett så kalladt "universelt förnuft", som skulle stifta allmänt giltiga rättsprinciper, finnes icke utom summan af de individuella förstånden, och den enda universella grunden för deras rättsliga omdömen är det faktiska sakförhållandet af ett allmänt gillande eller ogillande. Bain bryr sig icke om att utreda frågan hvarifrån detta allmänna gillande eller ogillande ytterst härleder sig, huru det kan vara allmänt och oemotståndligt uppenbara sig likadant i allas samveten, äfven de orättrådigas och deras med hvilkas egoistiska intressen det för öfrigt icke öfverensstämmer, såvida det icke eger en grund i ett absolut väsende, äfvensom huru det är möjligt att ett medvetande om rätt och orätt ligger i luften, då det icke kan hänföras till naturföreteelserna och icke får tillskrifvas principer *a priori*, rena och ursprungliga, omedelbart förnumna af förnuft och samvete, ett ideal med hvilket fenomenet jemföres af dem för att genom förståndet tillämpas på handlingens förhållande, något som *bör vara*, för att kunna läggas till grund för det som faktiskt *är*. Återfinnes i alla företeelser en och samma princip, så borde väl denna princip, tyckes det, också finnas i sig sjelf och gälla utom hvarje särskild företeelse, eftersom alla samtliga eljest icke deraf kunde sammanhållas och bindas till likformighet. Någon för dem alla gemensam grund måste finnas, hvarmed de skola jemföras för att det allmänna gillande eller ogillande, som Bain erkänner, och hvilket är stödt på en och samma sats, oberoende af de vexlande företeelsernas former, skulle kunna ådagalägga sig och ålägga sig. Bain ber oss peka på denna gemensamma grund. Men om vi icke kunna sätta fingret på det som sitter i vårt förnuft, så kunna vi icke heller visa det i någon yttre företeelse, endast i dess tillämpning, modifierad på det enstaka fallet. Vi bedja derföre i vår ordning att Bain måtte säga oss i hvilket naturföremål han finner fröet till det allmänna gillandet och ogillandet. Erfarenheten och iakttagelsen kunna väl visa oss en viss sida och ett visst fall af en princip, men icke alla, och än mindre sjelfva principen i hans renhet, oaktadt denne ovedersägligen visar sig inför vårt medvetande. Hvarifrån har han då kommit? Bain medgifver att menniskan slites emellan tvenne principer, det rätta och det orätta, men han medgifver icke deras befintlighet i sig sjelfva. Må han då visa dem i deras naturföremål, obemängda och befriade från alla modifieringar, i deras rena gestalter. Månne han icke slutligen då måste vidgå att en slitning emellan motsatta principer är otänkbar, om icke de harmoniska principerna sammanhållas någonstädes i en för dem gemensam absolut grund, som tillika är mål för handlingen?

Den engelska positivismen befinner sig sålunda på en stånd-

punkt som redan antagit grunderna utan att erkänna hvarken deras namn eller metoden för deras fastställelse. Mill och hans lärjungar hålla på sin empiriska induktion, ehuru de måste medgifva att hon icke räcker till någon förklaring af grunderna, samt att grunderna dock icke kunna undvaras eller åsidosättas. Icke blott rättsmedvetandet och viljefriheten, det absoluta och det individuella elementet i en rättslig själsverksamhet, men äfven verldsordningen, den relativa principen, måste tummas under induktionen. Hon hänföres af Mill uttryckligen dit. Spencer vidgar synkretsen och erkänner en realistisk princip i verldsordningen, hvars karaktär är nödvändighet. Denna nödvändighet uttrycker sig äfven i medvetandet, ehuru visserligen till följd af dettas egen organisering. Spencer vill ej släppa sin positiva grundsats, men han söker dermed förlika realismen. Ordningen i medvetandet anser han vara ett resultat af ordningen i universum, emedan denna medelst inflytelserna genom sinnena tryckt sin prägel på medvetandet jemte nödvändigheten att affirmera henne. Det är alltjemt intrycket som meddelar grunden, oaktadt dennes karaktär af nödvändighet, och det är erfarenheten som ådagalägger ordningen, men denna medgifves likväl vara föregående samt utgöra erfarenhetens grundval, i det hon bildar verldskrafternas inbördes förhållanden i enlighet med likformiga lagar.

Man ser häri rigtningen tillbaka till realismen och dennes princip om en harmonisk verldsordning, som är bestämmande grund för all annan ordning, naturlig, rättslig och samhällig, samt uppenbarar sig i menniskans medvetande, ehuruväl metoden ännu hindrar erkännandet af sjelfva den bestämmande grundens beteckning och tillgodogörelse genom sin beträffande förmögenhet i själsverksamheten. Ännu återstår att förlägga den förrättning, hvarigenom grundens uppenbarelse försiggår, ifrån iakttagelsen genom sinnena allena till iakttagelsen genom både förnuft och sinnen. Såsnart detta skett, skall den nya och högre positivism, som man måhända kan hoppas en dag se härur framträda, helsas välkommen bland de förberedande rätts- och samhällslärorna, hvilka redan nu otvifvelaktigt blifvit inom den induktive naturalistens skola riktade med icke få nya, sunda och vidsträckta principer, hvilande på en naturlig historisk grundval.

Sådana principer antydas redan af Mill; men i synnerhet utvecklas de af Spencer, hvilken med tillhjelp af sin företrädares tveksamma antydningar fastställer principer om ett rättsligt och samhälligt framsteg emot naturlig lagbundenhet, som möjligast fri från stadgar och tvång skall framgå ur aktgifvelsen på den positiva naturens fordringar och vilkoren för en harmonisk öfverensstämmelse i yttre intressen.

Men om ett sådant tillstånd någonsin skall kunna åvägabringas med tillhjelp af iakttagelserna i den positiva naturen, så måste den hittills alltför ensidiga metod mildras och förenas med andra högre, hvilken genom sin begränsning till det vanskliga tillfällighetsrönet alltid lemnar sväfvande och osäker skilnaden emellan sanning och misstag. Så länge positivisten ringaktar hvarje kunskap som sträcker sig utöfver den enkla iakttagelsen af feno-

menet, all tanke utom den som råder i det så kallade folkvettet, all visshet utom den som kan gripas med fingrarne, så saknar hans lära varaktigt värde och höjer sig aldrig öfver en bisaklig uppgift.

Allra minst kan hon fylla den anspråksfulla uppgift, som den äkta positivismen sjelf tillmäter henne och som går ut på ingenting mindre än att undantränga och fullständigt ersätta alla andra. Får man tro positivistens ord, så ligga framtiden och verldens bestämmelse i hans händer, sedan de hittills alltför länge befunnit sig i mystikerns och rationalistens. Han indelar forskningens samt den samhälliga och rättsliga formens utvecklingshistoria i trenne verldsperioder, nämligen teologiens, metafysikens och positivismens, representerande tillämpningen af de trenne högsta själsförmögenheterna, samvetets, förnuftets och förståndets. Teologien, menar han, stödde sig på ingifvelsen genom samvetet af det öfvernaturliga, under den tid menniskan, ännu i känslan af sin okunnighet, kastade sig i gudamagtens famn. Men såsnart slägtet hunnit till förnuftig ålder, togo öfverläggningen och tankebegrundningen ut sin rätt, och hon sökte då förklara tingens väsende genom abstraktioner, emedan det konkreta ännu icke blifvit genomträngdt. När slutligen nu detta sker, skola iakttagelsen och erfarenheten, hvilka lemna tydliga och påtagliga vittnesbörd, utträngа både ingifvelsen och förnimmelsen, sväfvande i det blåa, alltför lätt hemfallna åt inbillningskraftens sidoutflygter. Mythen efterträddes af idealet; detta måste nu lemna plats för naturrönet. Dogmer och idéer försvinna inför de enkla sakförhållandenas lagar. Efter det att logiken för länge sedan vederlagt uppenbarelsen, gäller striden och täflan numera logiken å ena sidan, induktionen å den andra.

All kunskap indelas enligt positivistens åsigt derföre numera i metafysisk och positiv, den spekulativa och den faktiska, af hvilka endast den senare duger, emedan den förre gäller ett obekant och otillgängligt föremål. Och till det spekulativa räknar den äkta positivisten icke blott det i sig varande, det absoluta, som icke i rent skick påträffas i någon företeelse, öfverläggningen och begrundningen öfver principerna såsom sådana, men äfven en hel klass af företeelser, nämligen alla sådana som icke falla under sinnena, således den vigtigaste och oumbärligaste hälften deraf, den på hvilken alla andra stöda sig och hvarifrån de draga sitt ursprung, alla intellektuella och rationella sakförhållanden, alla för hvilkas ådagaläggelse förståndet skulle behöfva samvetets och förnuftets medverkan. Endast dem för hvilka sinnenas behöfves, tillerkännes giltighet, och icke ens åt alla dessa, men blott åt sådana som genom sitt ideliga återupprepande visat sin ständighet samt genom sin närhet och sin materiella påtaglighet trängt sig på den sinliga uppfattningen. Endast det som utöfvat ett intryck på sinnena samt förnyat detta intryck ända tills det öfvergått till vana, anses för giltig princip och regel.

Häraf följer att frågor om rätt och pligt egentligen äro frågor om intryck och vanor. Enligt Mill, Bain, Lubbock och deras anhängare är pligtbegreppet ingalunda väsendtligt och ursprung-

ligt i menniskonaturen, men förvärfvadt genom vanan under en fortgående odling samt inrotadt i slägtet genom fortplantningen och ärftligheten. Dess yttersta grund finnes icke utom det sinliga begäret. Såsnart iakttagelsen och erfarenheten hade hunnit visa menniskorna att begären icke tillfredsställdes med mindre än att den ena saken undveks och den andra söktes, så uppstodo under letandet efter en grund för fördelningen dem emellan äfvensom under intrycket af den naturligt sympatetiska känslan för likar, (enligt positivistens åsigt rent sinlig), en föreställning om vissa handlingars lämplighet och andras olämplighet. Man vande sig småningom att fly de senare och uppmuntra till de förra, emedan man deraf fann sig väl och begären derigenom på ett regelbundnare sätt tillfredsställdes. De enstaka grunderna för tillvägagåendet i detta afseende förbundos till allmännare, dessa till än vidsträcktare, och så vidare intill uppkomsten af vissa satser som gälde för hela folk och öfver längre tider, emedan alla gjort samma erfarenheter. Sålunda förlorade reglerna småningom sin ursprungliga individuella och tillfälliga färg, samt blefvo universella och väsendtliga. Sedan de genom traditionen blifvit inrotade, genom ärftligheten inplantade i hela slägtet, glömde man att de från början varit konventionella och antagna på grund af personliga rön och iakttagelser. Ingrodda från födelsen, emedan medvetandet ärfves, te de sig numera såsom absoluta och nödvändiga; och deras reella upprinnelse, som förlorar sig i ett dunkelt förflutet, erkännes icke längre. Regeln, uppståndén derigenom att en hvar meddelade andra sina lämplighetsregler i form af råd eller befallningar, i akt och mening att genom allas iakttagelse af hvad de flesta erfarit tillförsäkra rönen regelmessig tillämpning, hvarigenom hvar och en enskild och det hela liktidigt bibehölls och lyckliggjordes, miste alltmera sin karaktär af nytta för att antaga den af rättslig förbindelse, ansedd helig och oantastlig, icke blott i följd af tyst öfverenskommelse, men i följd af ett eget fingeradt väsende. Från att vara praktiska sammanhållningsband betraktades lagarne såsom uttryck af eviga sanningar, till följd af det mägtiga inflytande som intryckens associering utöfvar på menniskornas föreställningar. Som de för öfrigt öfverensstämma med förnuftets tankar, eftersom både tankar och intryck härstamma från en och samma källa, sinnenas inflytelser ifrån föremålen, så var intet lättare än att tillskrifva dem en apriorisk karaktär, ett verk af en osynlig lagstiftare.

Positivisten glömmer att dessa regler ej kunnat så inrota sig och fortplantas ifrån ett ursprungligt naturtillstånd, äfven om de tillkommit genom intryck, derest de icke öfverensstämde med principer som ligga inneslutna i verldsordningen och ingå i dennas harmoniska skapelselag, samt att just den omständighet att alla erfarit detsamma, visar deras orubblighet och oberoende af alla skilda uppfattningar och rön. Han borde deraf (såsom ock fallet synes vara med den yngsta positivismen) ledas till insigten att den lag som är ett positivt alster af en tradition och en fortplantning samt för den skull kan induktivt studeras, hänvisar tillbaka på en lag som döljer sig i hela den universella naturen, samt

att derföre ock den positiva metoden som upptäcker den förra lagen i tillfälligheterna, måste för att finna den senare, hans grund, alliera sig med en metod som finner grunderna i allmänhet, sådana dessa ligga nedlagda i naturens skapelse.

Alltså, om positivismen representerar den hittills ändgiltiga slutpunkt i forskningen, som öfvervunnit uppenbarelsens och logikens ståndpunkter, så går dermed ingalunda systemernas utveckling till ända, och den fullkomligaste läran torde lika litet vara funnen nu som någonsin förut. Det positiva rönet behöfver sjelft gå tillbaka till en grund i förnuft och samvete för att finna principiella stöd för sina rön, likasom dessa behöft gå till naturen för att finna reella stöd för sina begrepp. Det är derföre icke nog att positivismen besegrat mysticismen och rationalismen. Han måste öfvervinna sin egen ensidighet, för att finna nyare och fullkomligare former för en rationalism, som lemnar renare och naturligare förnuftsgrunder emedan han är i stånd att undvika den snedhet hos de förutvarande som var en följd af uteblifven hjelp ifrån den ännu slumrande positiva kunskapen. Forskningen bildar, likasom allt annat lif i universum, en evig kretsgång, i hvilken ingen punkt är slutpunkt, ingen lära det sista ordet. Samvetets ingifvelser och förnuftets domslut hafva visserligen icke varit ofelbara. De hafva uppkallat, och med rätta, undersökningen i det reella och positiva, som utan tvifvel bringat och fortfarande bringar värderika upplysningar om anledningen till deras misstag, i det att analysen fogas till syntes, iakttagelsen till begrundningen, och det enskilda fallet stärker fastställelsen af den aprioriska regeln. Lagarne, förut förestafvade af tanken, studeras nu i naturen. Utgångna ur medvetandet, lämpas de genom iakttagelsen bättre på förhållandena. De tolkas derigenom i sina föremål och berättigas emedan deras stöd visas i den naturliga skapelseordningen, som rättar och fullständigar det som i sin abstrakta form kunnat vara godtyckligt, hårdraget eller obestämdt. Lydnaden som vet sin orsak i ett naturligt förhållande, följer bättre och insigtsfullare regeln, emedan han lyses af förståndet; under det att den abstrakta pligten, låt vara tydligt ingifven af rättsmedvetandet, ännu är blind. Men den laglydnad, som *uteslutande* blefve ställd under granskningen af de reella förhållandena, skulle snart svika. Rättsmedvetandet, som underkastades rönens tumning, ledde snart vilse. Granskas alltför noga samvetsröstens och förnuftsslutets öfverensstämmelse med de skiftande lämpligheterna och belägenheterna, så nedtystas småningom både samvete och förnuft i stället för att fullständigas, och regeln blir tänjbar i oändlighet efter de oberäkneliga yttre företeelserna. Hvarje svaghet som finner öfverträdelsen för sig beqväm, finner också lätt något stöd derför i ett eller annat sakförhållande i naturen. Viljan slappnar och blir likgiltig under vanan att lämpa sina förhållningsregler efter tillfälle och omständigheter; och i stället för att dessa af henne ofta borde öfvervinnas, går hon med strömmen. Hennes val faller på det lättaste, emedan detta stödes af de flesta omständigheterna. Det rätta jemkas efter det lämpliga och nyttiga. För det ögonblickliga sakförhållandet glömmer positivisten målet, ett mål som ofta for-

drar att det föreliggandet fallet åsidosättes eller motverkas. Han försvagas i sin viljekraft emedan enligt hans åsigt naturen skall verka sjelf. Han förbiser att både målet för tanken och uppgiften för viljan ligga långt bortom fenomener och sakförhållanden, att handlingen måste rigtas på en yttersta grund efter hvilken hon dock slutligen i sin helhet bedömes, att i allting, såväl tillfälligt som väsendtligt, fordras ett absolut, orubbligt och oåterkalleligt domslut, ifrån hvilket intet vad eger rum, för att någon ordning skall kunna bestå, och att detta domslut aldrig kan grundas på naturrönet allena, hvilket deraf blott visar vissa, mer eller mindre ofullständiga tillämpningssätt eller yttringar, framginge det än ur aldrig så talrika iakttagelser och jemförelser. Huru många skola för öfrigt fallen och jemförelserna vara, för att kunna åstadkomma en regel enligt den induktiva metoden, hvilken bildar regeln af fallens återupprepande? Hvad är, i det särskilda fallet, väsendtligt och hvad är tillfälligt, då intet väsendtlighetsbegrepp finnes i sig, oberoende af fallet, utan måste härledas ur detta? Se der frågor som induktionen aldrig besvarar, men som likväl fordra ett svar för hennes egen giltighets skull.

Dessa och liknande svagheter hos induktionen och den positiva empirismen hafva ock blifvit anmärkta af *realisterna*.

Induktionen i det reella är enligt Cartesius endast en provisorisk deduktion ur det principiella, hvarigenom erfarenheten bekräftar det i sig varande. Funnes icke detta redan förut, och hade det icke blifvit aprioriskt fattadt såsom ursprunglig sanning, så blefve erfarenheten utsatt för idel afvikelser och vilsegångar i saknad af en bestämd ledtråd. Förståndet upptäcker nämligen ingenting utan en förutsättning *a priori*, eftersom det ännu obekanta ej utfinnes utan någonting som binder detsamma vid ett redan bekant för att deri erhålla utgångspunkten för dess förklaring. Innan man börjar experimentera behöfver man en förutsättning angående rönets orsak, hvarur det skall härledas för att kunna te sig på ena eller andra sättet. Sjelfva rönet är ingenting annat än ett intyg för rigtigheten af denna förutsättning. Iakttagelsen utgår ifrån en ledande idé för att kunna anställa jemförelser och sammanställningar, emedan eljest ingen gemensam och i sig sjelf giltig mätare derför funnes; och först derefter kan en erfarenhet grundläggas. Sjelfva den induktiva metoden vänder sig sålunda till deduktiv för att kunna göra sina framsteg. Erfarenheten är blott ett medel för att fullständiga deduktionen i de invecklade sakförhållandena, i det att man leder sig tillbaka till grunden ifrån verkan. Hon tjenar i synnerhet att visa hvilkendera bland de alternativa härledningar, hvilka skulle kunna fästa en beträffande företeelse vid dennas grund, är den förhanden varande i ett visst gifvet fall i naturen. Empirismen, om han ej vill blifva ofruktbar, nödgas sålunda gå tillbaka till den rationella realismen, emedan kunskapen är en enda, likasom sanningen, och emedan det är i tanken, icke i sinnet, som enheten finnes.

Erfarenheten utan förnuft, säger Leibnitz, förser oss endast med tillfälliga grupperingar och hopade yttringar, utan att visa

det inre sammanhanget. Till den reella ordningen kommer man först efter att hafva utgått ifrån den ideella, hvaraf den förra är ett uttryck. Hvad man finner i naturen, det är förnuftet, och utan förnuftet sjelft påträffas det icke.

Cudworth erinrar att de aprioriska begreppen, principerna om rätt och orätt, reglerna i verlden, hvarken komma från sinnena eller ifrån erfarenheten. De föranledas endast att *visa sig* vid de tillfällen handlingarne framkalla, och de framträda då i företeelserna; men dessa gifva blott tillstötelsen, under det att grunden fattas af förnuftet såsom en idé, förbunden med tillfället och rönet, på samma sätt som rummets begrepp fattas i sammanhang med kroppens utsträckning. Derföre att grunden fattas tillsammans med företeelsen, är det likväl icke denna som danat eller ens skänkt honom. Hon skänker endast belägenheten derför; men idéerna sjelfva födas ingalunda af blotta skådespelet.

Price söker logiskt visa falskheten i föreställningen, särskildt hos Locke, att idéerna skulle kunna härledas ur erfarenheten eller utredas vare sig af sinnena eller af det empiriska förståndet. Sinnena kunna det icke, emedan idéerna icke representera några sinnesintryck. Det empiriska, uteslutande varseblifvande förståndet kan det icke heller, emedan idéerna icke varseblifvas, men uttrycka väsenden som ligga utom området för den varseblifvande iakttagelsen, äfven den mest generaliserande. Erfarenheten slutligen förutsätter och fordrar för sig sjelf idéerna, och kan alltså så mycket mindre vara deras källa. Förståndet fäller intet omdöme, träffar intet val i mångfalden, utan en idé. Idéerna måste således komma från ett håll som ligger öfver och bortom både iakttagelse och sinlig åskådning, såvida man icke helt enkelt vill förneka dem i likhet med Hume, — hvilket dock är omöjligt, eftersom i och med detsamma iakttagelsen skulle förneka sin egen förutsättning, — eller beteckna dem såsom former för vår uppfattning i likhet med Kant, i hvilket fall man dock faller i en skepticism som till och med går längre än positivistens. Återstår blott att antaga dem såsom ursprungliga principer för verkligheten, ehuru otillgängliga i denna. Detta antagande behöfver intet positivt stöd, eftersom det stödes af medvetandet. Idéerna hänföras emellertid då till en själsförmögenhet som förnimmer tingens väsende; och i naturen varseblifvas deras yttringar af förståndet, men icke blott genom sinnena. Hvad det empiriska förståndet ser genom dem, är blott idéernas omhölje, föremålet för den yttre iakttagelsen, under det att bortom denna ligger deras väsende, oåtkomligt för erfarenheten. Den positive empiristen ser således aldrig mer än en lägre afdelning af begreppen, de som bildas af intrycken och röra yttringens företeelse. Men det gifves andra begrepp, begreppen om yttringens väsende och företeelsens orsak, följaktligen andra kunskapsföremål, och om dem går han miste, emedan de ingenstädes skulle kunna påträffas i den yttre verldens skådespel bland naturalstren, men endast på bottnen af tankens förnimmelser.

Dessa bemödanden att hålla realismen höjd öfver det positiva rönet fortsättas, ehuru med mindre framgång, af de skotska psy-

kologerna Reid och Stewart i deras redan ofvan omtalade lära om det *sunda förnuftets* egenskap af kunskapskälla. *

Deras grundsats fullföljes och utbildas af Cousin, hvilken söker att medelst en starkare tillblandning af platonisk rationalism upphjelpa det alltför empiriska i den skotska begreppsläran samt återföra henne närmare de engelska rationalisternas, hvilka, äfven de, till sin realism blandat Platos idélära.

Det sunda förnuftet, ett slags högre förstånd än det empiriska, förblir emellertid enligt Cousin, såväl som enligt Reid och Stewart, den egentliga kunskapande själsförmögenheten. Men på det att idéerna dock måtte räddas undan den relativitet som innehålles i denna så kallade "sundhet", hvilken måste anses beteckna en egenskap hos förnuftet hvarigenom detsamma nedsättes till ett folkvett som uttrycker föga mer än tidens och ortens sed och särskilda betraktelsesätt, eftersom det hvilar på den naiva och instinktlika uppfattningen i mängdens oräsonerade opinering, så delar Cousin kunskaperna i tvenne slag, hvaraf det ena uttryckligen frikallas ifrån allt beroende af de relativa förhållandena. Det är kunskapen om de absoluta idéerna, förnimbara blott genom förnuftet, icke det "sunda", men det rena, allena ofelbart och höjdt öfver alla förhållanden, källa till de orubbliga och oomtvistbara sanningarne. "Hvem betviflar giltigheten af medvetandets ome-
"delbara idéer, på hvilka hvilar sjelfmedvetandet, kunskapen om
"den egna tillvaron?" ... "Hvad, om icke förnuftet, vet och för-
"nimmer till en bestämd grad af visshet?...", och så vidare. Det andra slaget af kunskap åter är det som den sensualistiska empirismen behandlar såsom idéer, de enda hvaraf denna lära erhåller kännedom då hon härleder idéerna från rönet. De benämnas af Cousin uppfattningar (*perceptions*) till åtskilnad ifrån de begrepp (*conceptions*) som höja kunskapen till de verkliga idéerna, och de tjena endast förnuftet till anledning för att framkalla det yttre tillfället för de absoluta idéerna om väsendtligheter, såsom tid och rum, evighet och oändlighet, orsak och verkan, rätt och orätt, godt och ondt. Dessa fattas omedelbart genom tanken och ingifvelsen, under det att de förra (uppfattningarne) äro erfarenhetens verk.

Emellertid bygger onekligen Cousin sitt system hufvudsakligen på "det sunda förnuftets sanningar", i likhet med de skotska empiristerna, och först af hans lärjungar göres en återgång till den högre realismen, som håller fast vid förnimmelsen, hvaraf följa aktiv tanke och aktiv vilja, de båda oundgängliga principerna för positivismens vederläggning.

Den rationella eklektismen återställer sålunda det begrepp om kunskapens ursprung i en orubblig princip, som blifvit ärfdt ifrån de stora rationalisterna, Plato, Cartesius, Leibnitz och Kant.

Det blir således dock alltid förnyelsen af de rationella grundsatserna hos dessa förnuftets fäder som måste rätta empirismens afvikelser, genom att framhålla det idéerna om grund och orsak

* Se sid. 1012.

tillföras förståndet af förnuftet, icke af sinnena, genom förnimmelsen, icke genom erfarenheten. Denna sluter *a posteriori* då fallet så fordrar. Men alla fall fordra det icke; och äfven de som det fordra, blifva icke fullständigt utredda utan att äfven deras fordran på bevisning för denna slutledning *ifrån* den enskilda företeelsen fylles genom ett slut *till* densamma från sin grund, *a priori*. Till induktionen måste fogas principen, emedan intet omdöme kan fällas utan sin utgångspunkt, ingen fråga i verkligheten lösas utan sin nyckel. Domen öfver det enstaka fallet kan aldrig fällas utan en föreställning om hvad sant och falskt äro i detta fall. Och hvad de äro i detta fall, derom bildas föreställningen icke utan idén om hvad de äro utom alla fall, en idé med hvilken den sanning jemföres som ligger i det enstaka fallet, för att erhålla sitt åsatta värde efter en objektiv mätare.

Hvarje omdöme innefattar alltså ett dubbelt moment, nämligen 1) *det i sig giltiga*, och 2) *det i det förhanden varande fallet giltiga*. Det förra är princip och kan finnas ensamt. Det senare är företeelse och kan icke finnas utan det förra. Hvarje iakttagelse af en handling finner den senare giltigheten i handlingens egenskaper och i de förhållanden som omgifva henne; och om handlingen icke egde rum funnes icke giltigheten. Det är den positive empiristens sanning, den enda han erkänner. Men om han vore grundligare, skulle han på hennes botten finna den förstnämda giltigheten, det sanna *i sig*, som finnes äfven om handlingen aldrig tillkommer, till och med utan förståndets iakttagelser, emedan det lefver i förnuftet före all handling. Denna utfölle derförutan slumpvis, utan utgångspunkt och rättesnöre, eftersom det är tydligt att handlingen ej kan bestämmas efter en grund som icke finnes före handlingen. Låge, såsom positivisten antager, principen i företeelsen, så tillkomme aldrig andra yttre handlingar än principslösa, eftersom de vid tillkomsten saknade sina egna följder och de egenskaper som först genom dem i företeelsen uppstode. I verkligheten ega de emellertid tvärtom principer, just emedan hvarje förnuftig varelses beslut tillgår sålunda, att idén först fastställes, hvarefter uppställes frågan om huru begreppet skall formuleras med afseende på den föreliggande händelsen. I denna senare skiljas visserligen godt och ondt, rätt och orätt, ifrån hvarandra genom iakttagelsens erfarenhet, emedan hvarje händelse omgifves af tillfälliga omständigheter, och inför hvarje varelse det goda ter sig efter den för henne, i kraft af hennes särskilda organisering, stälda uppgiften, skiftande efter tiderna och rummen, tillstånden och belägenheterna, utvecklingen och förmågan. Hvarje varelse har fått sin natur och efter naturen sitt mål. Hennes särskilda goda är derföre ett sådant som framgår af ett studium, empiriskt och grundadt på rönet, af hennes egen natur, i viss mån tillfällig och till finnandes i de sig företeende enskildheterna. Egde dessa ingen betydelse för bedömandet af den relativa giltigheten, så vore naturen icke mångfaldig. Just emedan hon så är, så finnes ett godt, alltså äfven ett rätt, som vexlar efter tiderna och rummen, varelserna och deras skilda uppgifter. Men då empiristen hänförer *allt* godt och *allt* rätt till detta, så förbiser han halfva

godheten och halfva rätten, dertill de vigtigaste, dem nämligen utan hvilka det empiriska goda aldrig skulle hafva tillkommit och utan hvilkas erkännande och medtagande i beräkningen det icke ett ögonblick kunde bestå, men öfverginge i sin motsats. Det är det fasta, absoluta goda och rätta, som icke vexlar, elementet *a priori* för all godhet och hvarje handlingens rättsliga värdering, oberoende af enskildheterna, hvarföre dess kunskap icke heller vinnes genom erfarenheten, men genom förnimmelsen.

Intet rättsligt omdöme fälles, ingen handling åsättes sitt inre värde, utan en kombinering af dessa båda principer för allt val, den *empiriska*, som rör det sig företeende goda, tillhörande det enstaka fallet, och den *rationella*, som rör det goda i sig, deraf oberoende. Den rationella principen är föregående, den empiriska efterföljande; ty ett fall kan endast då innehålla en godhet, om derförinnan öfverhufvud taget någon godhet alls finnes. Den rationella principen är oföränderlig, den empiriska föränderlig. Genom deras samverkan allena, bådas harmoniska förening, förklaras att regeln i verlden kan vara relativ men dock universell, vexlande efter tillstånden och belägenheterna men dock allmänt giltig, stadgarne mångfaldiga men principen en, rättsbestämmelsen otalig men det rätta ett och detsamma. Deraf förklaras äfven orsaken hvarföre en handlings rättsenlighet icke blott bedömes efter sin yttre företeelse och sina följder, men äfven efter sitt inre väsende, syftet och grunden. Låge all princip i företeelsen, såsom den positive empiristen antager, så skulle gerningen behandlas endast efter sitt yttre framträdande. Den som af försumlighet vållat en annans ofärd, skulle bestraffas lika med den som afsigtligt, men i öfrigt på samma sätt och genom enahanda yttre handling, åstadkommit samma händelse; och den som felade på grund af fördom skulle dela det förakt som drabbat den som felat emot bättre vetande. Men om nu all lagstiftning och rättvisa i verlden belägger de förra alternativerna med hårdare straff än de senare, så kan detta endast förklaras dermed att hvarje handling innehåller någonting mer än sin företeelse, ett förborgadt element, den rena handlingen, som endast delvis ådagalägger sig i gerningen och kan iakttagas genom den yttre varseblifningen, men i öfrigt måste utfinnas och bedömas af intelligensen efter principer *a priori*. Funnes ej en rättslig värdemätare utom det i sinneverlden framträdande fallet, så vore det omöjligt att, såsom öfverallt sker, bestämma fallet efter *en* princip, rättsgrunden och pligten efter en annan, felet af misstag och fördom efter en annan princip än felet med vilja och vett. I afseende på det rättas idé bedömas alla handlingar lika, och med fog, eftersom ingen förnuftig varelse saknar idén och hon hos alla är densamma. Med hänsyn deremot till det sig företeende rättsfallet bedömas de olika efter belägenheterna, uppgifterna, synpunkterna och föreställningarne, likaledes med rätt, eftersom dessa skifta och rättsidén sjelf skulle i de särskilda fallen erhålla en skiljaktig tillämpning om icke hänsyn toges till skiljaktigheterna i företeelsen. Det rigtiga förhållandet emellan rättsidén och rättsfallet kan endast bevaras derigenom att vexling sker i enlighet med det vexlande, hvarföre

ock Montesquieu rigtigt fattat den rationella realismens princip då han, hänvisande på lagarnes skiftningar, erinrat om deras egenskap af att vara "förhållande*n*" som härflyta ur tingens beskaffenhet, men att de icke desto mindre derjemte utttycka "*ett* förhål-"lande" som städse är detsamma. I sin egenskap af särskilda förhållanden afse lagarne varelsernas skilda uppgifter och bestämmelser; såsom oföränderliga uttrycka de det fasta rättsidealet. De förra bedömas i handlingens företeelse, sjelfva gerningen; det senare bedömes i syftet. För att det senare skall kunna förverkligas i de förra, måste proportionen iakttagas emellan det rätta i fallet och det rätta i sig. Denna proportion grundlägges genom rättsidén som finnes före handlingen, samt fullständigas genom iakttagelsen af hennes företeelser, hvarigenom inledes och uppställes det förhållande, som tjenar till ledning vid hvarje bedömande af en handlings rättsliga värde och på hvilket äfven pligtens formulering hvilar.

Men sjelfva rättsidén, huru vinnes hennes begrepp?

Enligt den äkta positivisten saknas det, enligt andra afdelningar inom empirismen härledes det ur erfarenheten af hvad naturen kräfver. "Följ naturens drift" säger den sensualistiske empiristen, "och hvad som då genom sinnesintrycket ger sig till "känna såsom önskningsmål, det är det rätta."

Empiristen kullslår härmed den skilnad emellan empirisk och rationell rätt, naturlig och absolut, företeelsens och väsendets, hvarpå enligt hvad nyss blifvit visadt all rättvisa hänger, regelns egenskap af enhet i mångfald, universalitet i relativitet. Han stänger dermed för sig utvägen att kunna afgöra om det rätta i ett fall öfverensstämmer med det rätta i sig, eftersom intet förhållande dem emellan finnes, då ingen skilnad dem emellan finnes. Det rätta i sig anses icke finnas utom det rätta i fallet, och båda anses bestå i det som naturen ålägger genom sinnesintrycket. Det rätta fattas antingen, i likhet med positivismen, såsom en enkel företeelse; eller med den skotska empirismen såsom en egenskap i tinget, ett enkelt, ursprungligt, outredbart begrepp som ej kan skiljas ifrån naturföremålets beskaffenhet; eller slutligen på sin höjd, i likhet med kriticismen, såsom ett alster af vissa kännetecken. Kant, hos hvilken empirismen uppnått sin högsta och mest rationella form, förlägger dessa kännetecken till öfverensstämmelsen med en regel som skulle kunna upphöjas till allmän lag för alla. Derigenom tvingas nu visserligen regeln till att fogas efter en princip, som medelbart och tyst erkännes, eftersom lagen för alla förutsätter ett rätt utom och öfver det enstaka fallet. Men principen är derföre icke uppvisad till sin härkomst, begreppet icke utredt. Endast dess följd visas; orsaken är alltjemt förborgad. Pligten, som af Kant göres till mätare, är sjelf ett resultat, nämligen just af det i sig rätta som skulle sökas. Såsnart man icke går utan mellanhand till den aprioriska grundsatsen, är man dock uteslutande hänvisad till fenomenerna, yttringarne af ett begrepp som i sig sjelft förblir gömdt, och detta gäller antingen man med Kant uppställer en pligt såsom mätare, hvilken dock icke motiveras genom någon ursprunglig väsendtlig-

het, eller man med den positive empiristen åtnöjer sig med att söka grunden i händelsernas skådespel eller tillkännagifvandena genom naturens drifter eller sinnenas intryck, individuella, tillfälliga och osäkra. Icke ens menniskonaturen, regleringens föremål, utredes i denna sin egenskap genom en empirisk metod som sålunda begränsas. Ty vilkoret för hennes regel ligger i hennes mål, och målet utfinnes icke af den yttre varseblifningen, endast af en inblick i väsendet. Genom rättsidén allena begripes det, och efter dess begrepp uppställes regeln; hvaremot en föreställning derom som icke härledes ifrån idén, men endast uppställes *a posteriori*, lemnar målet, alltså äfven vilkoret för menniskonaturens regel, i det outredda. Man hänvisas då till en regel efter det antagna, hvilket är ett alster af fallens hopning, deras intryck på själen samt intryckens fortplantning genom slägtleden, hvarigenom uppkommer den förmodade naturliga rättssamling, som är princip hos positivisten och det sunda förnuftets lärare. Men det antagna och hopade uttrycker icke alltid en rigtig regel, icke ens om det ärfves och fortplantas; lika litet som den allmänna rösten är ett troget uttryck af rättsmedvetandet. Det antagna kan väl äfven i medvetandet finna en plats, i följd af en naturlig utveckling i fallens kedja äfvensom deras fullständighet. Men inträffar en belägenhet utom denna kedja, eller inslås en ny historisk rigtning, så frågar sig dock tänkesättet om icke ett mål gifves för menniskan öfver och bortom det efter fallen uppställda, allmänt antagna och efter en oförklarad opinering formulerade lämplighetsmålet, huruvida icke till och med detta förutsätter ett sådant. Medvetandet bemägtigas då af idén om ett mål i sig, orsak till all regel, äfven till den som af empiristen iakttages i naturen, grund för rätt och pligt, emedan naturen sjelf eger sin grund i ett mål som är universelt, yttring af ett absolut. När då rättsmedvetandet tvingas uppsöka målet i sig, emedan det ej finnes rent i företeelserna, samt efter dess beskaffenhet reglerar sitt beteende i de enstaka fallen, visar handlingen städse sin början i målet såsom bestämmande grund (*ratio determinans*) och sin ändpunkt i företeelsen, eftersom hon icke kan intaga ställning till fallet utan en orubblig och fast utgångspunkt. Målet ter sig såsom hennes högsta naturliga goda, huru företeelsen och händelsen än må utfalla, och hon håller dervid fast under hvarje val af bestämningsgrunder för viljan, vare sig klart medvetet eller icke, under det att hon i företeelsen och händelsen rättar sig efter den skiftande mångfaldens belägenheter.

Endast sålunda blir menniskan i stånd att i hvarje gerning reda principen, genom att skilja honom ifrån lämpligheten samt rätta händelsen efter uppgiften, medelst en metod som är kombinerad rationell och empirisk. Denna metod hvilar på realismens grundsats om ett mål i verldsordningen som är uttryck af förnuftet, och i hvars förverkligande, åvägabringadt blott efter en iakttagelse till hvilken sällat sig en bestämmande grund (*ratio determinans*), det enskilda fallet finner sin förklaring i hela ordningen, menniskans goda identifieras med verldens och naturens, i sin tur yttringar af väsendets. Varelsen fattar då icke sitt goda såsom

enstaka, i ett ting, men såsom en godhet som är koordinerad med andra varelsers, i det att alla samtliga subordineras under hela skapelsens.

Principen om ett sådant mål i verldsordningen, som består deri att alla varelsers särskilda mål sammanlöpa i verldsmålet, hvilket stöder deras och af dem stödes, blir realismens vederläggning af idéerna genom sinnesintrycken. Ty det som är lag för mig, är lag för verlden genom sin universalisering af målet; och det som är universell lag binder mig genom delaktigheten i verldsordningen. Om en sådan lag är verldslag, princip för all kunskap emedan han är princip för lifvet som kunskapen rör, så kunna icke idéerna hemtas af blotta erfarenheten ur företeelsen, utan att denna hänföres genom en princip *a priori* till sin grund i hela ordningen, eftersom hon eljest icke uttryckte densamma rent och fullständigt. Idéerna uppstå visserligen vid fallets föranlediganде, men de universalisera dess betydelse omedelbart vid frågan om grunden, samt tillämpa sig sjelfva på hvarje varelses mål emedan hvars och ens utmynnar i det universella målet som är verldsprincip och såsom sådan uttrycker idén. Mål och regel blifva sålunda samma sak, och då målet icke kan isoleras ifrån sin universella ordning, så kan regeln det icke heller. Alltså kan icke heller kunskapen om den princip som derför ligger till grund, vinnas enstaka, genom aktgifvelsen på idel särskildheter, utan blott genom en iakttagelse som i kraft af sitt fäste i ordningens helhet måste lyfta sig till dennas grunder, något som icke sker utom förnimmelserna om de universella begreppen, i sig sjelfva giltiga, beherskande hvarje tillfällighet. Är hvarjes mål en beståndsdel i verldsmålet, detta en sammanfattning och identifiering af varelsernas särskilda mål; bidraga dessa till det högsta målet i all ordning, och är denna en följd deraf att ingen varelse saknar mål, samt att alla målen endast kunna förverkligas derigenom att de till hvarandra stå i ett harmoniskt förhållande, hvilande på ett *inre* sammanhang, hvilket alltså endast på *inre* väg blir föremål för kännedom, — så är den empiriska iakttagelsen icke ensam tillräcklig att finna grunderna för ordningen, eftersom empiristen förnekar det inre sammanhanget och ej derpå rigtar sina rön. Sjelfva grunden ligger just i detta sammanhang som är ett inre, icke ett yttre, och detsamma fattas endast genom att föras tillbaka till sitt ursprung i målet, som då uppvisar idén om princip och orsak, hvilken gäller absolut emedan deri ingår hvarje varelses mål. Hvarje varelse har *sitt,* och alla ingå i den sammanhängande principen som bildar en universell enhet, ett verldsmål som i sig upptager alla enskilda mål i följd af den universella rörelsen som hänför allt till sin enda bestämmande grund. Som denne är en och odelbar i sin källa, fallen blott utbrytningar, så studeras han icke i dessa. Som allt i universum bindes samman, hvarje särskild företeelse vid alla de öfriga och det hela, hvarje varelse vid naturen och väsendet, emedan allt har samma orsak och samma mål, så vinnes om dem ingen fullständig kunskap genom det enstaka fallets studium. Gemensamma orsaker och gemensamma mål, identifierade och solidariska, fordra öfverblick af

och inblick uti den väsendtliga enhet som förenar dem i skapelseordningen, hvars förnuftiga grunder bilda en odelbar helhet, hvilande på de båda principerna af orsak och mål, hvarförutan förståndet intet kunde skönja utom en oordnad hop af särskildheter. Begreppet ordning hvilar helt och hållet på begreppet mål. Eger hela skapelsen ett sådant, och bildar detsamma helheten af alla de särskilda varelsernas mål, så utgöres den universella ordningen af rörelsen emot detta mål och dessa mål, i det att verldsmålets rörelse upplöser sig i alla varelsers verksamhet emot sina särskilda mål, samt å andra sidan af deras förverkligande under samstämmig samverkan, dervid en hvar fyller sitt och dermed bidrager till allas och det helas, framgår förverkligandet af sjelfva verldsordningen, det universella lifvet, det stora skapelsemålet. Denna verldsomfattande rörelse mot den af evighet föresatta uppgiften, en och absolut, regelbunden och harmonisk, bildar ordningen, och ur henne kan intet utryckas, intet betraktas för sig utan att samma betraktelse tillika sträckes ut öfver helheten eller hänföres tillbaka till en ursprunglig princip, gemensam för allt, emedan allt hänger samman och endast genom hvartannat får sin förklaring. De evigt giltiga principerna innehållas i denna regelbundna rörelse, bestämd af hvarje särskild varelses verksamhet emot *sin* bestämmelse, afseende att fylla den henne anvisade uppgiften. Denna, afpassad efter hennes speciella natur, studeras visserligen i enskildheterna. Men detta studium leder till intet, om det icke hänföres till den ändgiltiga enheten i hela ordningen, identisk med det uti universum inneboende förnuftet, en ordning som *följer* deraf att en hvar eger sitt mål och allas ingå i hvarandra. Ordningen är oskiljaktigt bunden vid samt förutsätter målen och deras identitet i totalmålet. Hon kan derföre icke fattas, ej heller hennes principer, utan att först målets idé förnimmes genom medvetandet, icke blott dess företeelse genom den yttre iakttagelsen, eftersom denna icke uppenbarar helheten.

Häri ligger skilnaden emellan den ensidiga empirismen hos Locke och Hume samt den rationella realismen hos Cartesius och Leibnitz.

Leibnitz hänförer fallen tillbaka till hela ordningen, och ordningen, säger han, eger en *bestämmande grund* som är förnuftig och alltså endast kan fattas af förnuftet, absolut och enhetligt i medvetandet. Denna absoluta ordning, hvilken uttrycker sig i den universella rörelsen emot det gemensamma målet, innefattande och ingående uti alla de enstaka, emedan det förra framgår ur förverkligandet af de senare, innehåller i sig principerna, de i sig sjelfva giltiga sanningarne, på hvilka alla rön måste ytterst hvila, och ifrån hvilka all iakttagelse måste utgå, såsnart fråga blir om grunderna. Dessa principer äro för den skull aprioriska, och de lemna allena förklaringen till det i fallen absolut giltiga, hvarföre den rationella metoden påtvingar sig empiristen som vill veta grunden för sitt rön, äfven om detsamma blott gäller en särskild uppgift, eftersom denna dock eger en grund i den absoluta, och således, äfven hvad det tillfälliga beträffar, rättesnöret innefattas i en motsvarande väsendtlighet, ej i en generaliserad företeelse.

Detta rättesnöre, bildadt af en princip om hvad som *är*, ter sig såsom regel derigenom att samma princip äfven innehåller ledningen för hvad som *bör vara*. Både principen och regeln hvila på en och samma ideella natur, hvilkens uppenbarelse inför medvetandet visar sitt verkande moment i sitt varande, emedan förnuftet omöjligt kan underlåta att ifrån idén om mål öfvergå till den om regel, ifrån uppgiftens till ordningens. Äfven den relativa uppgiften innefattar ett absolut element som företräder verldsuppgiften och dennas absoluta grund; och det är i sjelfva verket denna grund som förlänar den relativa uppgiften hennes värde samt åsätter henne karaktär och betydelse, i det hon fattas och framställes såsom integrerande beståndsdel i den väsendtliga verldsuppgiften som styr hela naturen.

Empiristen kan derföre visserligen med fog säga att ingen princip verkar på förståndet utan genom naturen, och att följaktligen principen residerar i naturen och i henne iakttages. Men i denna natur är den bestämmande grunden förnuftig och kan derföre blott af förnuftet klargöras, och det är denna sanning som empiristen alltför ofta förbiser. Icke ens företeelsen sjelf kan skiljas ifrån nämda förnuftiga bestämmande grund utan att förlora sin förklaring, ty hon är oskiljaktigt dervid bunden. Då nu empiristen tvärtom söker förklara den bestämmande grunden genom företeelsen, så går han baklänges i förhållandet emellan orsak och följd, och han hänförer en följd till en annan i stället för att hänföra henne till hennes orsak. Då han låter en länk i verldssammanhanget intaga förnuftets plats som är sammanhållningskraften i hela kedjan, så förblandar han delen med det hela. Då han förnekar att en idé *a priori* är den bestämmande grunden, så förnekar han grunden i hela naturen, hvaraf följer förnekelsen af grundvalen för menniskans naturliga uppgifter, deras tillfredsställande genom rättsanspråken, följaktligen principerna för ömsesidig förbindelse, rätt och pligt. Hans sats att ingenting gäller som icke residerar i naturen och genom hennes föremål verkar på sinnena, en sats som kunnat vara en sanning derest dertill fogades: för såvidt det öfverensstämmer med sin bestämmande grund i samma natur, blir falsk då detta uteslutes; ty mycket ifrån naturen trycker sin prägel på sinnet utan att nödvändigtvis representera naturens egna grunder. Deremot innehållas dessa grunder i den del af naturen som är den förnuftiga, och de uttrycka sig i det omedelbara medvetandet om absolut giltighet, sanning och godhet, rätt och pligt, hvilket ålägger sig ovilkorligt.

Af förbiseendet häraf kommer att empiristen så lätt blir sensualist. Då ur den förnuftiga naturen frånskiljes den bestämmande grunden som var princip, så återstår i sjelfva verket intet, och den sinliga naturen blir ensam natur, sinnesintrycket princip för både kunskap och regel, sedan de aprioriska begreppen blifvit aflägsnade. Med naturen menas då driften, frammanad genom naturföremålens påtryckning, med uppgiften driftens tillfredsställelse, med regeln medlet derför, med rätt och orätt, sant och falskt, det som tjenar eller icke tjenar njutningen. Egoismen framgår

deraf, såvida satsen utdrages, såsom ock skett der den positive empiristen icke ryggat tillbaka för sitt systems logik.

Visserligen invänder den positive empiristen då ofta att i fall, såsom den rationelle realisten påstår, verldsordningen ju ändå är harmonisk och hvilar på en bestämmande grund som är förnuftig, så måste egoismen leda till samma resultat som realismen och rationalismen, eftersom samstämmigheten innebär en logisk och universell öfverensstämmelse emellan förnuft, natur och sinlighet. Det egoistiska begäret drifver då viljan emot samma mål som bjudes af naturen och föreskrifves af förnuftet; och ifrån hvilkendera sidan man utgår så kommer man till samma slut derest blott kunskapsmedlet följes. Som emellertid sinnena ligga närmast till hands, väljer den positive empiristen deras utgångspunkt. De skola då, menar han, föra honom till samma mål som är naturens och förnuftets, såvida realisten och rationalisten ega någon grund för sitt påstående att i den harmoniska naturen förnuft och sinnen mötas i enstämmig samklang.

Empiristen glömmer dervid att denna enstämmighet blifvit fastställd endast under förutsättning af en harmonisk *samverkan* emellan förnuft, natur och sinnen, förnimmelse, varseblifning och sinlig åskådning, hvaremot hon upphör såsnart någondera utryckes och behandlas ensam för sig, afskild ifrån de öfriga. Äfven erfarenheten, hans egen metod, borde hafva lärt empiristen att den förmögenhet som skiljes ifrån de öfriga, i det att hon tillämpas såsom allena kunskapskälla, urartar och förfaller, just emedan en harmonisk natur erfordrar allas regelbundna och ömsesidiga afpassning efter hvarandra. Derföre kan den sinliga åskådningen, som i sin förbindelse med förnuftets förnimmelser och förståndets iakttagelser i naturen fylde samma mål som de, ej längre fylla detsamma om hon ifrån dem skiljer sig och verkar på egen hand. Och som kunskapen vinnes i samma ordning som förmögenheterna verka, så måste principernas lösning likaledes sökas i en förening af synpunkter som svarar emot den harmoniska samverkan emellan förnuftet, naturen och sinnena, hvarigenom deras mål sammanfalla. Sökes hon blott i *en* enda af de tre synpunkter som tillsammans göra målet till ett och harmoniskt, så upphör denna dess egenskap och det uppställes stridigt och disharmoniskt. Begäret drifver endast *då* till naturens tillfredsställelse, och denna tillfredsställelse öfverensstämmer endast *då* med en förnuftig bestämmande grund, om begäret ställes i naturens tjenst samt detta sker i enlighet med den bestämmande grunden; hvaremot det begär som skiljes ifrån naturens och förnuftets synpunkter och odlas ensamt, fullkomligt väl kan finna sin falska tillfredsställelse i det onaturliga och oförnuftiga. Visserligen är detta begär förfalskadt, och empiristen har så tillvida rätt, att det sanna begäret och det rena sinnet icke kunna gå mot naturen och hennes grunder. Men begäret och sinnena stanna icke i sin sanning derest de odlas isolerade, just emedan en sådan ensidighet är naturvidrig, hvarföre ock principen att följa naturen genom att följa sinnesintrycken, upphöjd till empirisk regel, nödvändigtvis leder till en rigtning på sinlighetens väg som alltmer aflägsnar sig ifrån natu-

rens sanning. I den äkta naturen, sådan hon blifvit afsedd i ordningen, mötas väl den sinliga böjelsen, den naturliga bestämmelsen och den förnuftiga föreskriften. Böjelsen åtrår hvad naturen fordrar och hvad förnuftet fattar såsom absolut mål. Men som de dervid stöda sig på hvarandra, så måste den böjelse hvilken ej tager hänsyn till naturens fordran och förnuftets föreskrift råka på afvägar, och denna hänsyn, ehuruväl naturlig samt en gifven följd af böjelsens rigtiga tillgodoseende, iakttages emellertid icke i en själsverksamhet som koncentrerar sig hel och hållen i sinligheten, helt enkelt emedan naturen ej afsett en sådan koncentrering, och emedan det är samma natur som bildat den harmoniska öfverensstämmelsen. Denna uteblir såvida hänsynen till samverkan uteblir, och målen blifva då icke längre identiska. Sammanträffandet, hvarpå empiristen bygde sinnesintryckets giltighet, uteblir såsnart den bestämmande grunden förryckes. Ty det mål som uppställes för lusten allena, ehuru det varit afsedt för henne gemensamt med öfriga andliga organer samt i sammanhang med hela den reella och ideella naturen, kan då icke längre te sig i samma gestalt som det skulle hafva antagit inför hela naturen, i fall sammanhanget varit aktadt. Det kan icke te sig på samma sätt då det drages ur sin rigtning som om denna hade blifvit bibehållen, följaktligen icke heller tillgodogöras kunskapen i sin renhet. För öfrigt förutsatte nämda sammanträffande af grund och sinnesintryck, hvarpå dessa senares egenskap af kunskapsmedel skulle hvila, just att den bestämmande grunden derförinnan blifvit *a priori* fattad, och utan en sådan förnimmelse kan intet sammanträffande ske, emedan intet mål då existerar i sig sjelft uti hvilket grund och intryck skulle kunna träffas. Målet föregår intrycket, det kan icke följa på detsamma, eftersom sammanträffningen skulle ega rum i följd af något som gaf intrycket förmågan att återgifva en grund, och denna grund icke kan återgifvas innan han existerar i det mål som konstituerar ordningen. Funnes icke denna i den förnuftiga grunden, och uppträdde hon icke i naturen, så kunde inga sinnen fatta henne, ty hon uppkommer icke i sinnena, hvilka endast äro medlen för hennes uppfattning i det slutligen sig företeende fallet, ett uttryck af henne. Sinnenas böjelser återgifva naturen endast om sinnena älska naturen, men dertill fordras att de lyftas dit af förnuftet innan intrycket kommer. Och naturen, som följes, leder till en rigtig grund endast om hon rigtats på denne innan hon hinner göra sina intryck gällande. Empiristen omkastar ordningen, då han tvärtom på grund af sinnets naturenlighet och naturens förnuftsenlighet söker principen i sinnenas intryck, ty deras naturenlighet, såväl som naturens förnuftsenlighet, hvilar just derpå att principen redan förut blifvit fastställd i enlighet med den i naturen bestämmande förnuftiga grunden. Han drages genom förbiseendet häraf till att gruppera allt kring sinnena, och principen blir då den som kännes angenämast. Rätt och orätt bero då af gillandet eller ogillandet, icke tvärtom, eller ock fattas de såsom egenskaper i sjelfva tinget, hvarifrån intrycket kommer. Tänkesättet och egenskaperna, samt de intryck de utöfva, anses representera naturens

och väsendets beskaffenhet, emedan ordningen är samstämmig, ehuru hon var detta blott på grund af intryckens bestämning efter ordningen, och representantskapet endast var en följd af de aprioriska begreppens styrelse. Det faller sig då helt naturligt för empiristen att söka all samstämmighet i intryckenas sammanträffande, och han frågar sig icke huruvida han behöfver gå längre tillbaka i sina härledningar, eftersom enligt hans tanke intrycket innehåller ett *kriterium* som grundar sig på naturens och väsendets öfverensstämmelse med sinnena. Regeln blir då intressets, enligt åsigten hos Locke och Mill, eller nyttans enligt Hume, eller benägenheten för andra (altruismen) enligt Comte, allt emedan i en natur som är harmonisk empiristen tror att sinnet återspeglar allting annat, äfven om det derifrån lösryckes, och emedan han under sina yttre rön endast anslås af den skenbara tillfällighet som begreppen antaga i företeelserna. De framställa sig alltid i dessa samt förmäla sig med deras former och egenskaper, och den som vant sig vid varseblifningens metod upptäcker derunder intet annat än det enskilda. Sanningarne framstå aldrig rena, men i sina naturliga omhöljen, och induktionen, som icke afkläder dessa men tvärtom håller sig till dem uteslutande, kan icke skåda sanningarne i dem sjelfva eller förmoda att de te sig annorlunda än sådana de framstå. Lättheten att derefter fälla omdömet, hvilket antager tillfällighetens skepnad, hindrar empiristen ifrån att förutsätta en bestämmande grund som funnes derbortom. Svårigheten att bestämma tillfället för en sådan grunds första uppträdande, hvarigenom han skulle hafva öfvergått i företeelsen, det enda induktionen ser, gifver anledning till empiristens förmodan att han icke existerar utom företeelsen.

Den empiriska rigtning, som alltsedan vetenskapens återfödelse dragit uppmärksamheten mer och mer ifrån den dittills allenaherskande ingifvelsen och spekulationen, mystiken och logiken, för att fästa henne på den alltför mycket försummade och eftersatta naturen, har emellertid oaktadt sina misstag otvifvelaktigt gjort forskningen stora tjenster. De från Baco och Hume ärfda ensidigheterna, nyttiga såsom impulser, hålla på att öfvergå till egenskapen af öfvervunna ståndpunkter, sedan empirismens sensualistiska gestalt börjat utbytas emot den naturalistiska. Om, såsom tecknen gifva vid handen, en ny, naturalistisk empirism skall vidga naturens begrepp, på grund af insigten att hon inbegriper de rationella grunderna, samt att derföre iakttagelsen icke blir fullständig utan en förutsättning af aprioriska grundsatser, så skall det missbruk som blifvit gjordt af induktionen efter dennas första införande i filosofien, måhända gifva rum för en rationalism som tvingas att stöda sig på naturen och derigenom undgå abstraktionernas misstag. Empirismen skall derigenom erhålla en högre praktisk betydelse än hittills, en betydelse som ökas genom denna läras mägtiga insteg inom statskonstens och det industriella arbetets områden. Hon har redan frambringat sunda samhällsprinciper i följd af sin vidsträckta synkrets, frisinnad som hon är genom sin slägtskap med materialismen, men konserve-

rande emedan naturen, på hvilken hon stöder sig, är konservativ, och emedan erfarenheten, hennes metod, fordrar långsam utveckling.

D. Sentimentalismen

Sentimentalismen är den åsigt som anser att grunderna för rätt, sanning och godhet äro att söka i en instinktlik harmonisk *känsla*.

Ordet *känsla* bör emellertid härvid icke förstås i egentligt och strängt sinlig bemärkelse, såsom ofta sker, hvarigenom sentimentalismen kommit att räknas bland sinlighetslärorna och med orätt blifvit förblandad med sensualismen, ett misstag hvartill sentimentalisterna sjelfva visserligen icke ringa bidragit.

Kritiken öfver sentimentalismen har ofta anmärkt, att såsnart det är en instinktlik känsla, ej en förnuftig idé eller ett förståndigt begrepp, som skall läggas till grund för rättens, sanningens och godhetens principer, så hänfalla dessa mer eller mindre, om ock endast på en omväg, under sinligheten, hvadan sentimentalismen i botten är föga annat än ett högre slag af sensualism. Instinkten och driften, de må iklädas än så sköna former och harmoniska egenskaper, verka dock icke såsom bevekelsegrunder på viljan i annan ordning än de sinliga och individuella bevekelsegrunderna, nämligen genom lockelsen om det nöje, den njutning eller det välbehag som känslan innehåller, icke genom den i sig giltiga princip som handlingssättet uttrycker. Den rätta handlingen företages då emedan hon är angenäm, icke emedan hon är rättsenlig.

Det kan icke nekas att man för en sådan anmärkning, hvarigenom sentimentalismen sjunker ett par grader i de lärors hierarki, hvilka svara mot själsförmögenheternas beträffande högre eller lägre ställning, funnit ett visst stöd i sentimentalisternas egen terminologi. Både systemets egen grundläggare och flera af hans efterföljare använda tidt och ofta uttrycket *böjelse* för att beteckna de välvilliga eller samhälliga fallenheter, hvilka enligt sentimentalismen skulle utgöra handlingssättets principer och bevekelsegrunder. Dessa känslor, ehuruväl universella till följd af sin omfattning, betecknas emellertid af sentimentalisten icke blott såsom *drifter*, *instinkter*, en beteckning som är vilseledande och gifver skäl för sentimentalismens degradering till sensualism, samt derjemte otvifvelaktigt är origtig, äfven ur sentimentalistisk synpunkt, emedan driften och instinkten äro rent individuella och sinliga förmögenheter, ur stånd att allena och såsom sådana grundlägga några allmängiltiga rättesnören; men dessutom uppskattas och bedömas samt utredas samma känslor helt och hållet efter en sammanställning och jemförelse med de sinliga drifterna, samt tillskrifvas de flesta af dessas kännetecken, hvarigenom än ytterligare den sentimentala och den sensuella verldsåskådningen sammanblandas. En afdelning, den talrikaste, af sentimentalisterna delar drifterna och begären hos menniskan i tvenne slag, de menskliga eller sympatetiska och de individuella eller egennyttiga; och ehuruväl det förra slaget, på hvilket sentimentalisten bygger hela sitt sy-

stem, visserligen förklaras för högre och ädlare samt allena i stånd att grundlägga giltiga rättesnören, så erkännes dock att båda slagen tillhöra samma art af medvetande i själen samt uppträda och verka på samma sätt, under enahanda företeelser och kännetecken. Ja, stundom medgifver man till och med att det rättsliga lifvet består i en förening af båda slagens drifter, de sympatetiska och de egoistiska. Härtill kommer den benämning af moraliskt *sinne*, mot hvilken de flesta sentimentalister utbytt det ursprungliga begreppet af moralisk *känsla*, samt påståendet hos åtskilliga bland dem, att såväl samvetet som rättsmedvetandet eller rättskänslan är att hänföra till ett *sinne*, ehuru visserligen af en högre och helt annan beskaffenhet än alla andra sinnen, eftersom det har godhets- och rättsbegreppens fastställelse till uppgift och föremål. Fastän nu dessa tänkare i sjelfva verket tillägga ifrågavarande sinne förnuftets och rättsmedvetandets samtliga attributer, hvarigenom det i karaktär och botten borde anses upphöra att vara ett sinne, så åstadkommer emellertid såväl deras egen förklaring om dess sinliga egenskap som äfven sjelfva benämningen och öfriga ofvannämda oregelbundenheter i terminologien, att det lätteligen förblandas med de egentliga sinnena, känslan i sentimentalistisk bemärkelse med den rent sinliga känslan, sentimentalismen med sensualismen.

Slutligen har denna begreppsförvirring blifvit understödd deraf att sentimentalismen uppstått och utvecklats nästan uteslutande i det land och under den tid i hvilka den moderna sensualismen som bäst florerade, äfvensom deraf att vissa halfsentimentalister tillhöra den lägre empirismen och positivismen, hvilka i andra delar räcka handen åt sjelfva sensualismen. Hume och hans efterträdare hafva, under detta bryderi att i samband med sin sensualism utreda en rättsgrund som de ej vågade följdrigtigt förneka, men af sitt system förhindrades att tillskrifva förnuftet och rättsmedvetandet, uppfunnit ett slags sentimental fallenhet, grund för allt rättsligt lif, hvilken under deras handtering efter den rent experimentala metoden synes falla betydligt närmare sinligheten än känslan. Som i öfrigt både Hume sjelf och efter honom Comte och Spencer bekänna åtskilliga samhällsgrundsatser af afgjordt sensualistisk färg, samt de derjemte genom uppställandet af sin altruistiska rättsprincip, hvarigenom det välvilliga sinnelaget och det oegennyttiga handlingssättet hänföras till en *böjelse*, icke till en i sig giltig idé, sällat sig till sinligheten med afseende å handlingens bevekelsegrunder, men på samma gång till sentimentalismen med hänsyn till uttrycket derför i den sympatetiska välviljan, så sammanknytes och förbindes hos dem ett slags half sentimentalism med en half sensualism. Den senare framträder än skarpare hos Mill, hvilken allt under antagande af samma samhälliga fallenheter och anlag som de öfriga positivisterna samt deras upphöjande till principer för den rättsliga sammanlefnaden, derjomte hyllar Benthams rent sensualistiska sedelära.

Vid en noggrannare pröfning af sentimentalismens karaktär skall emellertid snart visa sig huru origtig denna förblandning är, äfvensom att sentimentalismen, uppfattad i sitt äkta väsende, skiljer

sig rätt betydligt ifrån sinlighetslärorna. Den känsla hvarpå denna teori grundar sina principer, är till sin omfattning en universell, icke en rent individuell känsla. Hon är förståndig, icke sinlig, för såvidt hon bibehålles inom sitt af systemet ursprungligen anvisade område. Hennes föremål är den relativa naturen, icke individen, ty samstämmighetens känsla har sin rot i den harmoniska verldsordningen, och instinktens benämning ändrar dervid ingenting, hon endast lemnar oförklarad den intellektuella grund som derunder döljer sig. Ser man för öfrigt på de praktiska slutsatser, hvartill den äkta sentimentalismens tänkare kommit med afseende å rättsbegreppens giltighet och formulering, så skall snart befinnas att häruti lefver en renare rättslig anda än i sensualismen samt att under falska benämningar de rationella rättsbegreppen dock bibehållas. Egoismen, alltid mer eller mindre oskiljaktig ifrån sensualismen, är bannlyst ifrån sentimentalistens sedelära, hvilken tvärtom hvilar på den universella mensklighetskänslan. Hon gör fast hellre just till sin uppgift att framför allt visa det godhetsprincipen bör fasthållas i det relativa och universella, midt emellan förnuft och sinlighet, minst lika främmande för egoismen som för rationalismen.

Hvarken förnuft eller sinligt begär, menar sentimentalisten, förmår reda principerna för handlingens bestämningsgrunder. Dessa äro ointresserade, höjda öfver individualiteten, utan att dock vara rationella.

Hvad nämligen först vidkommer *förnuftet*, så kan detsamma enligt ifrågavarande system endast visa hvad som *är*, men deremot icke hvad som *bör vara*, det vill säga hvad som är rätt eller orätt, godt eller ondt. Rättsbegreppet är ett godhetsbegrepp, detta senare åter ett relativt begrepp som tillhör den relativa naturen och beror af der rådande förhållanden, anlag, fallenheter, organism och så vidare, under det att deremot förnuftet fattar det absoluta och förhållandena beherskande väsendet. Rätt, godhet och sanning äro frågor om lämplighet och olämplighet, någonting passande eller icke passande, allt efter det förhållande på hvilket det i något beträffande fall är afsedt att tillämpas och hvarom vår natur, talande genom känslan, allena bär ojäfaktigt vittnesbörd, i det att hon medelst det tilldragande behaget eller det frånstötande obehaget ingifver böjelse för vissa med känslan och den naturliga fallenheten öfverensstämmande handlingar, motvilja för deras motsatser. Tillkomme icke denna känsla, så framstode handlingen såsom likgiltig eller neutral, hvarken god eller dålig, emedan förnuftet endast sade hvad hon vore, icke hvad hon vore värd. Viljan kunde då icke derpå rigta sig och göra sitt val; ty man vill det ena eller det andra allt efter ett af känslan åsatt godhetsvärde, icke ett af förnuftet åsatt väsendtlighetsbegrepp. Endast känslan af hvad som öfverensstämmer med min natur, talar till böjelsen, denna åter till viljan som drifver handlingen. Det dervid åsyftade kan ifrån förnuftets sida endast erhålla de bidrag som bestå i medlens utfinnande och begreppens redning, men sjelfva principen och bevekelsegrunden tillhöra böjelsen som rigtar viljan på valet, och böjelsen uppstår ur känslan, den instinkt-

artade, af naturens kraf, en känsla som hvilar på den harmoniska ordningen.

Lika litet förmår det individuella *begäret*, egoismen, att uteslutande bestämma eller ens hufvudsakligen grundlägga handlingsprinciper. Godhetsmålet som böjelsen uppställer, hänföres af känslan ingalunda företrädesvis till det egna egoistiska intresset, — erfarenheten visar det tillräckligt i det alldagliga lifvet, — utan till ett allmänt, menskligt intresse. Detta senare är hos de flesta handlingar hufvudsak, individualiteten bisak. Aktgifvelsen på handlingarne skall visa att det största antalet af dem rigtas på föremål hvilka omfatta ett vida utöfver det individuella sig utsträckande fält och afse godheter som tillhöra menskligheten och naturens områden. Principerna som ligga till grund för handlingssättet kunna för den skull i allmänhet icke hänföras till de individuella begären, sinligheten i inskränkt bemärkelse, lika litet som till förnuftet.

Känslan allena, men en känsla som är grundad i den naturliga böjelsen, förklarar såväl rätts- och godhetsbegreppens sanningar som rättshandlingens bevekelsegrunder hvilka påverka viljan och innehålla hennes bestämningar.

Men hvari skiljer sig då denna känsla från den sinliga?

Här delar sig sentimentalismen i olika åskådningar, hvilka i allmänhet kunna anses indela läran i tvenne hufvudafdelningar, nämligen:

a. *Det moraliska sinnets (den moraliska känslans) lära,* och
b. *Sympatiläran.*

Det moraliska sinnets lära förklarar den moraliska känslan, antagen grund för alla principer, rent ut för ett sinne, en drift, ehuruväl olik alla andra sinliga drifter, emedan hon är sedlig och beherskar de öfriga, under namn af ömsom moralisk känsla ömsom moraliskt sinne.

Sympatiläran åter härleder principerna och bevekelsegrunderna ur en sympatetisk känsla, hvilken, utan att sammanfalla med sinligheten, anses vara rotad i menniskans ursprungliga naturliga fallenhet.

a. Det moraliska sinnets lära

Enligt denna lära, hvilken bland sentimentalismens läror står sinlighetens närmast, skulle såväl grundsatser som bevekelsegrunder tillhöra sinligheten, derest man blott fäste sig vid terminologien, och derest icke lärarne sjelfva tillskrefve det *moraliska sinne*, som de upphöja till allenaherskande grund, egenskaper hvilka de låna från högre själsförmögenheter, samvetet, förnuftet och förståndet samt den sedliga menskligheteskänslan.

Det moraliska sinnets sentimentalistiska lära *förberedes* redan af Cumberland, hvilken uppställer en inledande sentimentalistisk princip i grundsatsen att rätt, pligt och förbindelse äro att härleda ur menniskornas inbördes välvilliga känslor för hvarandra, känslor hvilka äro rotade i naturen och innehålla vilkoren för såväl naturlig lycka som samhällig ordning.

Systemet *grundlägges* derpå egentligen af lord Shaftesbury

under återfödelsens och den gryende moderna sensualismens tidehvarf.

Shaftesbury gifver läran namn och karaktär. Menniskan styres af tvenne slags böjelser, säger han, nämligen de universella, menskliga, samhälliga och välvilliga å ena sidan, samt de individuella, personliga, enskilda och egoistiska å den andra.

Redan härmed inordnar han de allmängiltiga principerna i sinligheten, i det att icke mindre deras än de lägre begärens bevekelsegrunder öfverlåtas åt *böjelsen*. Men de förra bevekelsegrunderna afse allmänt godt, de senare enskildt; de förra andras och allas goda, menskligheten, de senare vårt eget individuella. Det är de förra fallenheterna som gifva upphof åt verkliga godhetsbegrepp, i det att de rigta sig på föremål som ega ett värde utöfver enskildheten, alltså något i sig. Själen ställer sig sjelf såsom opartisk åskådare af sina böjelser, samt gillar somliga och ogillar andra med tillhjelp af ett särskildt sinne, det moraliska, hvilket är nog upphöjdt för att kunna beherska och ifrån sin öfverblickande ställning objektivt bedöma de öfriga sinnena och anlagen. Det sker genom reflexionen, betraktelsen af det harmoniska i ordningen; och det moraliska sinnet ter sig följaktligen såsom ett slags rättsligt skönhetssinne, hvilket älskar det goda och rätta emedan det är herrligare och för samstämmighetskänslan mera tilltalande än det onda och orätta.

Hvad nu detta sinne från denna sin synpunkt betecknar såsom rätt emedan det stämmer öfverens med en ordning som sträcker sig utöfver det enskilda och sammanfattar ett harmoniskt helt, tillämpligt på universella belägenheter, det är ock rätt i sig sjelft. Motsatsen är orätt. Rättslifvet består i antagandet och tillämpningen af det harmoniska samt förkastandet af hvad det moraliska sinnet af motsvarande skäl finner för känslan motbjudande. Rättskunskapens uppgift består uti att söka förlika böjelserna för de harmoniska ordningsprinciperna med böjelserna för det enskilda goda, eller, der de ej kunna förlikas, göra de förras öfvervigt gällande genom det andliga skönhetssinnets prioritet, så att i hvarje fall båda slagen sammanflyta i ett samstämmigt helt, en enda homogen böjelse, liktydig med välviljans fallenhet. Denna är dygdeprincip, under det att dygden sjelf utgöres af hennes öfvervigt vid det reflekterande sinnets tillämpning på handlingslifvet. Men medlet hvarigenom detta sinne förmår rigta viljan på ett sådant mål och derigenom skapa rättsliga bevekelsegrunder, består i det behag som de välvilliga känslorna alstra i själen. Hon följer rätt eller orätt allt efter som hon uppfattar handlingens harmoniska eller disharmoniska beskaffenhet, jemförd med ordningen, samt anslås behagligt eller obehagligt af den sålunda uppstående moraliska skönheten eller fulheten. Det moraliska sinnet är skönhetsbegär. Shaftesbury närmar sig här sensualismen på ett hår.

Rättskänslan är alltså en drift, en instinkt, rättsmedvetandet ett resultat af de välvilliga anlagens öfvervigt i själen, — en grundsats som blir kännetecknande inom skolan, under hennes vidare utbildning af Shaftesburys landsmän, Hutcheson och Mackintosh.

Hutcheson, den märkvärdigaste bland det moraliska sinnets lärare, utreder dess beskaffenhet och betydelse i den af Shaftesbury angifna rigtningen.

Menniskan, säger han, drages hufvudsakligen emellan tvenne böjelser och af tvenne sinnen. Välviljan drifver henne till sträfvan efter andras lycka, egoismen till hennes egen. Båda dessa böjelser äro ursprungliga, till intet föregående hänförliga. Välviljan är oegennyttig, egoismen sjelfvisk. Ingendera böjelsen kan förklaras genom den andra, endast genom sig sjelf, emedan i själen finnes för hvardera en densamma beträffande primitiv fallenhet. De båda fallenheterna afse, den ena *andras*, den andra *eget* godt, såsom mål i sig.

Likväl antager Hutcheson, deri skiljande sig ifrån Shaftesbury, att välviljan är öfvervägande, hvarigenom ock hon fyller sin uppgift såsom ett högre sinne, hvilket icke blott beherskar de öfriga, men hvartill andra benägenheter ytterst låta sig hänföras.

Högre än välviljan för andra står blott den välvilja som afser ett väl i sig sjelft. I henne yttrar sig det äkta, förträffliga moraliska sinnet, det högsta af alla sinnen, hvilket har till föremål det *i sig* goda, det godas egen idé, det goda såsom sådant, utan afseende hvarken på andras eller eget väl. Äfven detta sinne är ursprungligt, till intet hänförligt, om möjligt i än högre grad än välviljan i inskränkt bemärkelse och sjelfviskheten. Det fattar omedelbart, i såväl tanke som handling, grunderna för rätt och orätt, godt och ondt, samt åsätter i öfverensstämmelse dermed handlingens sedliga och rättsliga värde. Det är ett slags inre och sedligt skönhetssinne, hvilket dömer efter känslan af menniskans naturliga värdighet och förträfflighet, hederns herrlighet, samt förlägger deri hennes högsta godhetsmål, lyckan. Lifvad deraf, blir själen i stånd till alla dygder, vare sig emot sig sjelf, andra eller menskligheten, under uppoffrande af sjelfviskheten, i det att hon högre skattar den harmoniska känslan af inre bifall till sin karaktär och sitt uppförande samt en sådan beskaffenhet hos sin handling, att denna väcker gillande hos den opartiske och utöfvar en dragningskraft äfven på honom. Denna känsla af oegennyttigt välbehag för det goda, misshag för det onda, är princip för alla rättsliga omdömen. Afsigter och handlingar, icke blott hos andra, men än mera hos mig sjelf, gillar eller fördömer jag allt efter som de behaga eller misshaga detta sinne, enkelt, ursprungligt och originelt.

Och det är just enkelheten och ursprungligheten hos sedlighets- och godhetsbegreppet, som föranleder Hutcheson, likasom i allmänhet sentimentalisterna af denna klass, att tillskrifva detsamma ett *sinne*, i stället för en högre, absolut själsförmögenhet. I denna deras tankegång innehålles sjelfva fröet till sentimentalismens misstag. "Hvad som är enkelt, ursprungligt och till intet hänförligt, kan endast fattas af ett sinne", säger Hutcheson, utan att dock för detta påstående bjuda giltiga skäl. Såsom sådana anför han dels att ursprungliga egenskapers uppfattning åtföljes af nöje, de sinliga uppfattningarnes kännemärke, dels att sedlighetsbegreppet ter sig såsom viljemål och bevekelsegrund för hand-

lingen, under det att de högre och intellektuella förmögenheterna, förnuftet och förståndet, hvarken kunna uppställa mål för viljans sträfvanden, icke heller verka på henne såsom bevekelsegrunder. Derföre förutsätter godhetsbegreppet, ehuruväl vida skildt ifrån det sinliga njutningsbegreppet och det sjelfviska begäret, dock intet föregående rationelt begrepp. Det tillhör ett särskildt sinne, det moraliska, hvilket utan annan förklaring än sig sjelft finner behag i den goda handlingen och förnärmas af den dåliga. Detta sinne, hvilket godhetsbegreppets uppgift tillfaller på grund af dess särskilda ställning bland själsförmögenheterna, en ställning som gör det skickligt att bland öfriga sinnen, hvilka eljest samtliga skulle framstå såsom lika goda, urskilja mellan de goda och de dåliga, skiljer sig ifrån andra sinnen derigenom att det är ett inre, till följe hvaraf det blir ädlare, finare och högre än de öfriga, hvilka det för den skull förestafvar sina egna lagar samt beherskar och regerar.

Denna det moraliska sinnets öfverlägsenhet blir för Hutcheson enda utvägen att uppdraga en gräns emellan rätt och orätt, hvilka eljest icke skulle kunna igenkännas, eftersom de icke existerade utom det sinliga, och det ena sinnets böjelser kunde anses lika goda som det andras. Tack vare det moraliska sinnets styrelse kan hvarjes godhet mätas.

Om denna det moraliska sinnets styrelse och detta förmynderskap i själen eger menniskan omedelbart medvetande. För öfrigt betingas de äfven deraf att godhetsbegreppet, till sin karaktär nödvändigt, allmängiltigt och ointresseradt, icke skulle kunna härröra från de vanliga sinnena. Likasom dessa skänka oss intryck och förståndet intellektuella begrepp, så gifver oss det moraliska sinnet godhetsidén. I kraft deraf blir det moraliska sinnet princip för all begreppsformulering rörande hvarje rätts och godhets giltighet samt bestämmandet af alla rättigheter. Rätt, godt och befogadt är helt enkelt det som af det moraliska sinnet gillas, emedan detta deraf behagligt anslås. Och det gillar i allmänhet sådant som icke hvilar på sjelfviskhetens grundsats, men på välviljans. Välvilliga fallenheter och handlingar, de själsrörelser hvilka härflyta ur en ointresserad godhet, äro allena de som det moraliska sinnet tillstädjer, och de allena äro för den skull sedliga och rättsliga, under det att egennyttan och illviljan äro rättsvidriga emedan de ogillas af nämda sinne.

Välviljan blir således dygdeprincip emedan hon är grunden för det moraliska sinnets bifall. Och hvari består hon? Jo, i en hängifvenhet för andras goda, en naturlig benägenhet att förskaffa andra lycka, en öfver hvarje intresseradt syfte höjd *drift* till kärleken för nästan. En handlings godhet beror af hennes egenskap att vara alster af denna hängifvenhet för andra sinliga varelser.

Nu är visserligen denna hängifvenhet åtföljd af ett nöje. Men detta nöje, — Hutcheson erinrar derom uttryckligen för att icke stämplas såsom sensualist, — är helt annorlunda beskaffadt än de rent sinliga och egoistiska. Det bildar för öfrigt icke handlingens *grund*, utan hennes *följd;* det är icke föregående utan blott efterföljande. Innan det någonsin förspörjes, har välviljan redan

gjort sig gällande. Välviljan drager således ej sin grund ur sinlighetsmotivet. Den handling hon frambringar, kännetecknas såsom dygdig just af sitt ursprung ur en grund som är jemförelsevis mer omfattande än andra och som visar sitt resultat i den nytta och det goda som handlingen tillskyndar det *allmänna*, icke det enskilda. Välviljan blir alltså universell rättsprincip på grund af sin allmännyttighet, illviljan eller likgiltigheten rättsvidrig på grund af sin saknad deraf. Alla dygder kunna hänföras till välviljan på grundvalen af denna princip. De fyra hufvuddygderna, rättvisan, modet, klokheten och måttligheten, draga sina godhetsegenskaper ur det väl de tillskynda, i det att de åstadkomma duglighet till allmänna tjenster, skydd åt den oskyldige och förtryckte, framsteg och upplysning, lycka under rättigheternas värn.

Hutcheson närmar sig här på en hårsmån när den utilitariska empirismens rättsprincip, hvilande på det rättas identitet med det gagneliga; och hans rättsgrund blir äfven i öfrigt en lägre empirisk redan derigenom att den förklaras leda sitt ursprung ur ett sinne. Ty hvarje sinne, — han förnekar det sjelf icke, — utgör dock i allt fall ett mer eller mindre obeständigt själsmoment, beroende af den yttre organismen. Rätt och orätt göras afhängiga af denne, af individualiteten, hennes subjektiva smak och fallenhet. Rättsbegreppen sakna för den skull objektiv giltighet. De ega ingen betydelse för handlingarne såsom sådana, endast för deras subjekter på grund af de sinnesrörelser de hos dem alstra. Rättsidén lefver ej i sig sjelf, blott i menniskans uppfattningssätt genom den oberäkneliga, efter karaktär och intryck skiftande känslan. Välviljans grundsats innehåller sålunda ej den absoluta pligtlagen, och han grundlägger inga förbindelser, vare sig emot det rätta i sitt väsende eller det egna samvetet, knappt nog emot menskligheten och emot naturen, nämligen endast så tillvida som välviljan håller skönhetssinnet och rättskänslan med hvarandra i öfverensstämmelse.

Det är ock ur denna synpunkt som Hutchesons sentimentalism blifvit angripen, i synnerhet af Price.

Att såsom Hutcheson tillskrifva rättsbegreppet ett sinne, säger Price, skulle endast *då* gå an, såvida man ville antaga sensualismens grundsats att i allmänhet idéerna härflyta ur sinligheten. I sådant fall vore det naturligtvis rigtigt att åt ett särskildt och egendomligt sinne uppdraga rättsidén. Ty det empiriska förståndet i allmänhet uppdagar ej den rättsenliga beskaffenheten hos handlingen, eftersom rätt och orätt icke äro några yttre, för iakttagelsen synliga egenskaper, så som till exempel hos de kroppsliga tingen form och utsträckning. Återstår då blott att hänföra rättsbegreppen till de sinnesrörelser af behag eller obehag, hvilka i oss alstras af handlingens bevittnande; och som de då skulle tillhöra en särskild klass af böjelser hos sinligheten, så vore det rigtigt att antaga ett särskildt och egendomligt moraliskt sinne. Men, invänder häremot Price, hvarföre kunna ifrågavarande begrepp ej blifva föremål för den empiriska iakttagelsen? Jo, emedan de stå utom och öfver icke blott denna men äfven sinnena, både förståndets, känslans, begärets och driftens uppfattningar, korte-

ligen emedan de äro absoluta och såsom sådana endast kunna fattas af de absoluta förmögenheterna, samvete och förnuft. Deras ursprunglighet och enkelhet, af Hutcheson anförda såsom grund för deras uppkomst ur ett sinne, innehålla ingen sådan grund; ty sinnena äro icke de enda själsförmögenheter som frambringa ursprungliga själsalster. Utom sinligheten och utom förståndet gifves det en tredje källa för omedelbara och ursprungliga föreställningar, nämligen förnuftet. Och som Hutcheson sjelf medgifver att rättsbegreppen ej alstras af förståndet emedan de ej kunna blifva föremål för iakttagelsen, så måste de tilläggas förnuftet såsnart det inre medvetandet tydligt vittnar om deras osinliga natur. Och detta vittnesbörd gifver sig till känna i den hos menniskan nedlagda oemotståndliga åskådningen af handlingens goda och rättsenliga egenskaps inneboende i henne sjelf, oberoende af alla intryck på subjektet, alla rörelser i sinnet. Vore rättsenligheten hänvisad till det behagliga intrycket, så bortfölle hennes förbindande kraft. Ty den rätta handlingen må vara angenämare än den orätta, äfven för sinnet; men deraf följer icke någon förbindelse att föredraga den förra framför den senare. Man kan af ett eller annat skäl fullkomligt väl afstå från det angenämaste, det som behagar sinnet mest, utan att derföre anses hafva brustit i sin skyldighet. Då sinnet föredrager det angenäma, så är detta en smaksak som icke kan åläggas någon såsom pligt, lika litet som det obehagliga skulle kunna förbjudas såsom orätt. Förtjenst och skuld hafva intet gemensamt med tillgodogörelsen eller försummelsen af tillfällen till behagliga sinnesintryck, hvilka tvärtom ofta äro förknippade med förbrytelsen, under det att pligten kan kännas obehaglig för den sinliga smaken och likväl så mycket mera tillfredsställa rättsmedvetandet. Rättsbegreppen kunna derföre icke hänföras till sinnena eller till något som helst slags särskildt sinne.

Mackintosh antager, likasom Shaftesbury och Hutcheson, befintligheten af ointresserade bevekelsegrunder hos menniskan; men han förnekar derjemte i likhet med dem att dessa skulle kunna handhafvas och styras af förnuftet. Äfven enligt hans tanke kan förnuftet icke uppställa några viljemål eller utöfva något inflytande på viljans bestämningar. Dessa residera i sinligheten allena. Rättsmedvetandet, hvarigenom samma bestämningar klasseras i de rigtiga och de origtiga, är derföre en sinlig princip.

Men Mackintosh skiljer sig derutinnan ifrån sina föregångare, att han icke anser denna princip för ursprunglig. Tvärtom uppstår den blott så småningom i själen, der den utbildas ur andra föregående principer, på samma sätt som den egoistiska bevekelsegrunden utvecklar sig ur de honom föregående böjelserna för vissa föremål, hvilka innehålla vilkor för den individuella naturens tillgodoseende. Likasom sjelfviskheten icke är ursprunglig, men uppstår ur primitiva naturfallenheter, hvilka afse en njutning i behofvens tillfredsställelse, samt för den skull måste hänföras till vissa grunder som ligga i åtnjutandet och besittningen af de föremål som innehålla vilkoren för nämda tillfredsställelse, så är icke heller samvetet ursprungligt, utan utgöres utaf den känsla af be-

hag eller obehag som uppstår ur vissa välvilliga eller illvilliga benägenheter, hvilka i sin ordning äro att hänföra till de handlingar och syften som de styra och bestämma. Dessa handlingar och syften äro allena ursprungliga, verkliga föremål för vår kärlek eller ovilja, följaktligen ock för medvetandet af det eftersträfvansvärda eller rätta å ena sidan, det förkastliga eller orätta å den andra. Ur handlingarne och deras syften uppstår välviljan som innehåller råämnena till samvetet. Genom idéförbindningen och generaliseringen öfverflyttar nämligen välviljan sina känsloyttringar på viljeyttringarnes och handlingarnes syften som de beveka; och af denna förbindning, hvarigenom böjelsernas eller motviljans sinsemellan motsatta bestämningsgrunder, ställda upp emot hvarandra, sammanförda och samlade, bilda en helhet, uppkommer det så kallade samvetet, ett känsloalster af välviljan för vissa handlingar och syften som afse naturföremålens tillgodogörelse.

Samvetet, medvetandet om rätt och orätt, är således enligt Mackintosh ett slags inre känsla af väl för de handlingar som äro angenäma, emedan de åstadkomma det största möjliga utbyte af ett godt ur de föremål som innehålla detsamma; och denna välvilliga känsla är sjelf ett resultat af de välvilliga eller motvilliga böjelsernas hopning och samling, hvilka rigta sig på samma föremål.

Alltså icke ursprungligt, utan härledt, ett alster af böjelser, instinktlikt till sin natur likasom de, måste emellertid sålunda rättsmedvetandet ofelbart och utan afseende på det egna intresset gilla eller ogilla hvad som i följd af naturföremålens beskaffenhet gifver viljans bestämningar en bevekelsegrund för handlingen, som stämmer eller icke stämmer öfverens med det allmänna välet, det verkliga goda. Rättsmedvetandets utveckling rättar sig efter och står i ett jemnt afpassadt förhållande till benägenheterna eller obenägenheterna för detta goda, emedan det är naturligt.

Som nu rättskänslan eller samvetet, enligt Mackintosh detsamma som sammanfattningen af dessa välvilliga böjelser, är den enda bland de sinliga böjelserna som sålunda omedelbart rigtar sig på vilje- och handlingslifvet, så erhåller denna känsla attributer hvilka förläna henne en väsendtlighet och upphöjdhet som öfriga sinliga böjelser sakna. Samvetet blir i följd af denna privilegierade ställning bland sinnena mera sjelfständigt gentemot naturen, emedan dess böjelser äro inre. Det blir bestämmande och afgörande för menniskans karaktär emedan det i hvarje förhållande ställer sig emellan den ifrågavarande böjelsen och hennes föremål. Det blir delaktigt af samma aktning som tillkommer hela verldsordningen, emedan det binder viljan vid ordningens grunder. Det blir slutligen allmängiltigt och orubbligt i följd af naturens universalitet och godhetsmålets oföränderlighet på hvilket det rigtar sig, emedan deri innehålles ett väl som gäller för alla och alltid. Dess afgörande betydelse såsom viljebestämning utgöres dels af den i de ursprungliga benägenheterna inneboende verkningsförmågan, dels af njutningen som den ur samma benägenheter uppkomna välviljan skänker sitt subjekt då hon tillfredsställes.

Det är på detta sätt som sentimentalisterna hafva hänfört

samvetet och rättsmedvetandet till känsloområdet, ett misstag hvarur termen rätts*känsla* uppkommit eller hvartill han måhända bidragit.

Sålunda har den sentimentala principen kunnat göra sig gällande äfven med bibehållande af samvetets benämning, emedan samvetet antages vara känsloalster; och i sentimentalismen har indragits mången tänkare hvilken eljest icke anslutit sig till lärans hufvudgrundsats, förnekelsen af förnuftets förmåga att bilda giltiga rättsbegrepp.

Till dessa halfsentimentalister hör Rousseau. Han vacklar emellan rationalismen, sentimentalismen och sensualismen, i det att den inre känsla, åt hvilken han uppdrager rättsbegreppet, af honom benämnes ömsom samvete, ömsom känsla och ömsom drift. Han förblandar ideligen dessa trenne själsförmögenheter, således en absolut, en relativ och en individuell.

Till en början förklarar Rousseau att det är förnuftet som skiljer emellan rätt och orätt, samt att först efter dess bestämning af skilnaden det tillkommer samvetet att påverka viljan i och för tillämpningen. Men detta samvete skiljer han ej från känslan och böjelsen. Än får det behålla sitt namn, än inbegripes det i deras, och af hans beskrifning på dess uppträdande och verkningssätt visar sig att han fattar det i sinlig mening. Äfven förnuftets förrättning att bilda begreppet om det rätta och samvetets påverkning på viljan förblandas såväl sinsemellan som med de sinliga känslornas och böjelsernas instinkter, och detta oaktadt Rousseau framstält förnuftet såsom oberoende af de blinda drifterna och begären samt i stånd till deras beherskning och styrelse i enlighet med ordningen. Det tyckes emellertid vara åt ett samvete som ej skiljes ifrån den instinktlika känslan, som Rousseau är mest benägen att tillerkänna den vigtigaste uppgiften i menniskans rättsliga själslif; ty det blir denna känsla, på en gång rättsmedvetande och lidelse, som tillhviskar menniskan lagarne för uppförandet och bevekelsegrunderna för handlingen, hvaremot de intellektuella förmögenheterna, förnuftet och förståndet, af honom då ej mindre än af de äkta sentimentalisterna frånkännas förmågan att med visshet och ofelbarhet på blotta förnimmelsens och den spekulerande tankens väg upptäcka någon fast och pålitlig grundsats. Hvarje sådan är nämligen, menar Rousseau, oberoende af spekulationen, och han ger sig blott till känna omedelbart, instinktlikt, genom känslan, hvilken sålunda ensam blir säker vägledare vid bestämmandet af rätt och orätt under handlingssättet, såväl det egna som andras.

Men denna känsla, så komplicerad, så elastisk, hvari består hon?

Jo, i *medömkan*, en naturlig, känslosvallande böjelse, som står bra nära gränsen af sentimental lidelse, i kraft hvaraf man skyr obehaget af den upprörande rättskränkningens åsyn och deraf drifves till rättskaffenhet. Som denna känsla är himmelsvidt skild ifrån all intellektuell öfverläggning och medveten beräkning, så bildar hon en äkta sentimentalistisk princip, snarare lägre än högre, närmare sinligheten än förståndet.

Till denna känsla, en sjuklig, hysterisk, nästan barnslig ömhets-

drift, hänförer Rousseau grunden för alla dygder, välförståendes genom välviljans mellanhand eller åtminstone under hennes mantel. Jag gör rätt, icke för rättsidéns skull, men för att slippa se andras elände. Som emellertid hvar och en i denna sinliga mening dock mest lider af sitt eget elände, så blir grundsatsen för handlingssättet den, att undvika göra andra orätt för såvidt man icke genom afhållelsen derifrån lede än mera, eller måhända till och med att tillåta sig sjelf allt hvad som icke tillskyndade andra så mycket ondt, att man af deras onda lede på medömkans väg mer än af sitt eget onda omedelbart.

Här kommer Rousseau in på den farliga, rättsvidriga sentimentalismen, der han möter lärans äldsta åsigt att rättsprincipen uppställes genom en jemkning eller en afvägning emellan sjelfviskhetens och mensklighetskänslans böjelser, de båda sorterna af känslor som strida om själens besittning. Han kan till och med anses genom sin medömkeprincip hafva hänfört dem båda ytterst till sjelfviskheten, eftersom hans mensklighetskänsla, noga sedt, dock är föga annat än känslan af det obehag, bestående i åsynen af det naturvidriga och frånstötande i allt menskligt elände, hvilket som helst, som man önskar slippa emedan nerverna deraf angripas.

Rousseau lyfter sig endast så tillvida öfver sjelfviskheten, att han tillskrifver sin sentimentala välviljeprincip, grunden för all rätt, en ursprunglig, i skapelseordningen nedlagd benägenhet till harmonisk öfverensstämmelse, hvarföre hans rättskänsla på denna väg i viss mån enar sig med känslan för allt annat som tillhör den samstämmiga ordningen. Hon blir verldsprincip, och hon måste så tillvida visserligen anses komma ett steg högre än det så kallade moraliska sinnet, hvilket af de äkta sentimentalisterna sammanställdes med de yttre sinnena. I fall Rousseau dertill hade uteslutit skildringen af det sätt, helt och hållet sinligt, hvarpå hans rättskänsla skulle uppträda, men deremot endast framhållit den rot han tillskrifver henne i menniskans naturtillstånd och skapelselagen, så kunde hans rättskänsla enas med realismens, likaledes framgående ur verldsordningens naturliga samstämmighet och icke sinligare till sin beskaffenhet än hvarje annan naturlig princip. I sjelfva verket snarare till själ och hjerta en förklarad fiende till sjelfviskheten, fastställer han en rättsnorm som visserligen hvilar på välviljans instinkt, men som tillämpas i enlighet med den rationella ordningen i verlden.

Äfven Jacobi skiljer rättsidén ifrån de intellektuella förmögenheterna för att hänföra henne till en instinktlik känsla, vare sig böjelse, fallenhet eller sinne, något hvarom han ej klart och tydligt uttalat sig, likasom han i öfrigt ej heller synes fullt ense med sig sjelf i afseende på den betydelse som bör tillmätas sentimentalismens grundsatser. I hufvudsaken ansluter han sig dock till dem, hvarföre äfven han kan räknas bland halfsentimentalisterna.

En annan klass af halfsentimentalister, än den som utgöres af de vacklande rationalisterna, företer positivismen. Han bildar en blandning af sentimentalism och sensualism, en öfvergång ifrån

känslolära till sinlighetslära, i det att han icke blott sinligt fattar känslan, till hvilken hänföres rättskänslan, men åt sinnesintrycket, det naiva, uppdrager all rättslig begreppsbildning.

Hos Hume, Comte och Spencer uppstår sålunda ett slags sentimentalism, derigenom att de, i saknad af en rättsidé som skulle kunna förnimmas af förnuft och samvete, absoluta förmögenheter hvilkas kunskapsförmåga de i likhet med sentimentalisterna icke antaga, för förklaringen af de ointresserade fallenheterna inom menniskan, hvilka de ej våga förneka, taga sin tillflykt till ett slags välvillig benägenhet som nära nog sammanfaller med sentimentalismens. Äfven hos positivismen är det välviljan som får hela den rättsliga uppgiften, som blir ursprunglig dygdeprincip. Under det af Comte införda namnet af *altruism*, en ofrivillig och outredd benägenhet för andras väl, reglerar hon rättslifvet genom att motväga det egoistiska begäret.

Hume gifver tonen åt den positivistiska sentimentalismen och visar dervid en rätt egendomlig uppfattning af det moraliska sinnets grundsats. Han betraktar honom ur en tämligen sjelfständig synpunkt, ehuruväl utgående från Shaftesburys, hvilken han jemte Hutcheson vidare utvecklar. Det moraliska sinnet förklarar han vara en instinkt om det moraliska goda, och detta senare definieras såsom den egenskap hos en handling eller en tanke, till följe hvaraf densamma *gillas*. Såsom man ser visar sig Hume häri trogen sin empirism, hvilken grundar all kunskap, följaktligen allt omdöme och all begreppsbestämning, på erfarenheten, hvadan han icke frågar efter eller tilltror sig att kunna bedöma begreppet i sig sjelft, såsom ren idé, men endast det intryck som faktiskt erhålles, icke hvad det *är* men hvad det åstadkommer och huru det i sina följder ter sig inför iakttagelsen. Och alldenstund enligt hans tanke erfarenheten faktiskt visar att vissa handlingar gillas och andra ogillas, så måste vi i brist af bevis för det i sig sjelft goda, antaga att *för oss* det är rätt som gillas, det orätt som ogillas. Men hvad gillas i allmänhet, och hvad ogillas? Jo, det nyttiga gillas och det skadliga ogillas; äfven detta säger erfarenheten, hvarföre det goda och rätta är det nyttiga, det dåliga och orätta det skadliga. Och nyttan gillas mer i samma mån hon är större. Följaktligen gillas den allmänna och universella nyttan mer än den enskilda och individuella, hvarföre ock den handling anses moraliskt bättre som afser andras, allas, allmänhetens eller verldens goda, än den som blott afser det egna, egoistiska goda, ty det är klart att den förra frambringar ett vida större och vidsträcktare utbyte af nytta, eftersom denna kommer ett större antal till del eller sträcker sig öfver ett vidare fält. Detta är orsaken, menar Hume, hvarföre välviljan anses för dygdeprincip och såsom sådan är föremålet för det allmänna bifallet. Hon alstrar de mest allmännyttiga handlingarne, emedan hon rigtar sig på andras och allas väl, alltså på det största utbytet af nytta, hvilket vill säga detsamma som godhet, under det att sjelfviskheten eller den uteslutande personliga hängifvenheten blott gagnar en enda eller ett par personer samt sålunda är jemförelsevis mindre nyttig.

Häraf borde emellertid följa den sensualistiskt utilitariska

grundsatsen att äfven den sjelfviska fallenheten är god, blott i *mindre grad* än den välvilliga. Sjelfviskheten fördömes nämligen icke af Hume såsom någonting i sig *origtigt*, blott såsom någonting *otillräckligt*, emedan den nytta hon åstadkommer är alltför obetydlig i jemförelse med den som åstadkommes af välviljan. För öfrigt synes han vilja lemna osagdt hvilkendera, sjelfviskheten eller välviljan, i verkligheten företrädesvis råder öfver själen; men hvilken af dem som än må vara starkare, så är det visst, menar Hume, att ingendera kan sakna egenskapen af medverkande bevekelsegrund för handlingen, hvarföre också förtjenst och skuld äro att hänföra till det för den handlande sjelf *eller* hans like nyttiga och behagliga.

Emellertid erinras att det är välviljan, icke sjelfviskheten, som åsätter det moraliska värdet, emedan den förra, icke den senare, *gillas*. Och orsaken dertill är den förras större förmåga icke blott att bringa nytta, men äfven att förena alla synpunkter. Alla uppfatta nämligen välviljans bevekelsegrunder lika, under det att sjelfviskhetens äro lika många och skiljaktiga som det gifves individer, för den skull ofta stridiga och egnade att störa ordningen. Den nytta som välviljan alstrar för det allmänna eller för andra, uppfattas identiskt och bringar öfverensstämmelse, under det att den egoistiska nyttan är relativ till subjektet, som derigenom oftast ställer sig i motsats till det hela och sålunda, i stort sedt, bringar mera skada än nytta.

Härefter uppställer Hume frågan *hvarföre* det nyttiga gillas och för den skull bör anses såsom det verkliga goda, hvilket grundlägger förtjenst, dess motsats såsom dålig i rättslig mening, hvarigenom skuld grundlägges; och han besvarar densamma dermed, att en *känsla*, ett moraliskt sinne i menniskans själ, ursprungligt och till intet hänförligt, tydligt tillkännagifver utslaget. Förnuftet kan, upprepar Hume med de äldre sentimentalisterna, visserligen tjena till att bestämma *hvad* som är nyttigt och hvad som är skadligt, men det kan icke uppställa målet för viljan och hennes sträfvan för det ena eller det andra, hvarigenom det ena blir föremål för bifall, det andra för ogillande. Förnuftet fäller det intellektuella omdömet, men en sinlig moralisk känsla uttalar den gillande eller ogillande domen, emedan denne grundar sig på en sträfvan efter tillgodogörelsen af någonting nyttigt, ett lyckomål, och ett sådant är mål för begäret, icke för tanken. Endast ur ett så beskaffadt mål framgår en bevekelsegrund som drifver till handling under instinkten af målets tjenlighet att bringa det ifrågavarande goda, hvartill det erhåller känslans bifall, emedan hon under nämda instinkts inverkan behagligt anslås af den godhetsbringande nyttan. Denna instinkt, hvilken sålunda i botten är motiv, är det moraliska sinnet, detsamma som i dagligt tal kallas samvete, och det är samma slags känsla som bildar menskslighetskänslan, känslan för det slags goda som bringar den största möjliga nyttan, alltså en nytta som gagnar så många som möjligt, en universell nytta för alla menniskor, icke en egoistisk nytta för en enda.

Det är sålunda mensklighetskänslan, den relativa, som hos

Hume intager det absoluta rättsmedvetandets ställe, dervid han visserligen åtminstone låter henne beherska den individuella egoismen och så tillvida höjer sin sentimentalism öfver sensualismen, ja öfver de flesta positivister och empirister af hans klass, om ock den välvilja, på hvilken hans mensklighetskänsla hvilar, saknar kärlekens värme. Det i sig goda är visserligen ej mer än det nyttiga, det främjeliga, ett mål för en obetänksam instinkt, som lockar begäret efter hvad sinnet känner sig eftersträfva, men denna instinkt är icke rå, icke sjelfvisk, han lockar oss till godt för andra.

Hume lyckas på detta sätt fylla den lucka i sin positivism, som bestod i den trånga empiriska principens oförmåga att förbinda den sinliga böjelsen, på hvilken allting skulle hvila, med den sedliga känslan och rättskänslan. Någon rättslig förbindelse i sträng mening uppkommer visserligen icke derigenom, lika litet som af någon som helst annan sentimentalistisk lära, eftersom ingen kan tvingas i sina känslor; och Hume förklarar ock derföre helt oförbehållsamt att *pligten*, ett förnuftsbegrepp och för den skull mer eller mindre vanskligt och godtyckligt hvad giltigheten beträffar, i sjelfva verket vid en närmare undersökning visat sig vara en blott namnförändring för det företräde som det moraliska sinnets bevekelsegrund eger framför den egoistiska, emedan den förre, rätt förstådd, är mera lyckobringande, hvarföre ock hvar och en som icke far vilse i fråga om sin fördel, kan tala om pligt emedan han derigenom blott främjar sitt eget väl förstådda intresse.

Af denna något tvetydiga välvilja, visserligen icke sjelfvisk, men ointresserad blott emedan hon är intresserad, mensklig emedan hon följer sin böjelse, god emedan hon främjar sinnets lockelser, för öfrigt kall och utan ideal, danar positivismen sin rättskänsla, som under namn af "altruism" enligt Comte helt enkelt består i den öfvervigt böjelsen för andra bibehåller öfver böjelsen för det egna jaget under striden emellan båda, — en öfvervigt som han emellertid icke såsom Hume grundar i naturen, men i en konstlad uppfostran.

Naturligare blir denna känsla hos Spencer, ehuru äfven han, i likhet med såväl den positivistiska som den äkta sentimentalismen, grundar rätten på ett slags köpslående afvägning emellan de sjelfviska och egoistiska böjelserna å ena sidan, de välvilliga och altruistiska å den andra, samt uppdrager åt samhällskonsten att genom främjandet af de senares öfvervigt framkalla ett rättsligt tillstånd. Han anser likväl att sakens natur, den samhälliga utvecklingen, evolutionen, af sig sjelf skall frambringa öfverensstämmelsen. Emellertid betecknas dygden och rättskänslan äfven af honom såsom en böjelse, ett moraliskt sinne, en känsla af välvilja, en altruism, hvadan pligten intet blir i och för sig sjelf, blott för såvidt hon befinnes angenäm, och endast det rättas *innehåll* blir universelt, dess *form* förblir individuell, en sinlig lockelse.

Emellertid synes häraf att det hufvudsakligen är i *formelt* afseende som det moraliska sinnets lära blir rättsvidrig. Sällan, om någonsin, förnekas rättsprincipen i grund och botten af någon af

dessa sentimentalister, endast sättet och formen för kunskapen derom, hvilken tillägges ett sinne i stället för en absolut själsförmögenhet. Men äfven detta misstag rör snarare namnet än saken. Ty sinnet icke blott erhåller en sedlig benämning, en benämning som redan skiljer det ifrån de verkliga sinnena; det betecknas såsom "inre" och får nästan alla förnuftets egenskaper: ursprunglighet, omedelbarhet, nödvändighet, allmängiltighet, ja af Hutcheson till och med öfverhöghet öfver alla andra själsförmögenheter samt gudomlighet, i kraft hvaraf det fattar det godas idé samt skiljer densamma från de sinliga och yttre begreppen. Man frågar sig då hvarföre icke detta moraliska sinne, som i intet skiljer sig ifrån förnuftet, men i alla afseenden ifrån sinnena, lika gerna kunnat få behålla förnuftets namn, då det i allt fall utöfvar dess förrättningar, hvarigenom det moraliska sinnets lära så godt som sammanfallit med rationalismen.

Men häri ligger felet hos den besynnerliga teori som kallar sig den moraliska känslans eller det moraliska sinnets, ett fel som mest ligger i terminologien, i följe hvaraf hennes rätts- och sedelära sammanfattas i följande paradox: "Hvad som öfverensstämmer med "känslan är godt och rätt, hvad som icke med henne öfverens-"stämmer är dåligt och orätt. Godt och ondt, rätt och orätt kunna "endast bedömas af känslan som åtföljer handlingens medvetande. "Är denna känsla angenäm, så att hon skänker själslugn, så är "handlingen rigtig; frambringar känslan saknad och ånger, så är "handlingen origtig." Epikur talade icke annorlunda.

Samvetets frid eller agg, förnuftets idé och förståndets omdöme, alla tillskrifvas de således känslan.

Kant, den abstrakte och stränge pligtfilosofen, hvilken helt naturligt mer än andra skulle stötas af den lära hvars rättsförnekelse just vänder sig emot det abstrakta pligtbegreppet för att hänföra rättsidén till en subjektiv känsla, anmärker med rätta att redan i följd af känslans subjektivitet, hvarigenom olika individer skulle komma att erhålla olika rättsbegrepp, läran fördömt sig sjelf; och han hänvisar på den motsägelse som ligger i påståendet att den moraliska känslan skulle vara ursprunglig, då en känsla redan förutsätter ett föregående omdöme för att kunna uppträda och verka, en moralisk känsla alltså ett moraliskt omdöme, en moralisk karaktär. Känslan är en verkning af föreställningen och uppstår först efter det sjelfva grundsatsen blifvit derförinnan uppställd för pligten, utom hvilken ingen dygdeprincip blir ren, vare sig han förlägges i välvilja eller någonting annat. Det bidrag känslan då lemnar, är blott ett *kriterium* för handlingens rigtighet, ej en grund derför, i det att hon uppställer frågan huruvida den som toge det föreliggande fallet till rättesnöre i allmänhet, blefve ense med sig sjelf och kände sig vara i en harmonisk sinnesstämning. Göres deremot af samma kriterium ensamt en ursprunglig grund för handlingssättet, så öfverlemnas detta åt instinkten, såsom ock flera af det moraliska sinnets lärare sjelfva medgifvit, i det att de uttryckligen identifierat instinkten med rättsmedvetandet. Men instinkten, erinrar Kant häremot, är blind och följer inga ursprungliga, ideella grunder, inga principer, hvarföre icke heller rätts-

principen och godhetsbegreppet kunna hänföras dit eller till känslan, icke ens till den känsla hvilken ligger helt nära intill förnuftets och samvetets förnimmelser och är färdig att straxt tillföra själen intryck derifrån. Det är dock af dem hon beror; öfverlemnad åt sig sjelf vore hon blott en opålitlig mätare och kunde endast uppställa dunkla, sväfvande bilder.

Ty hvad menas med moralisk känsla, och hvari består hon, reducerad till sin verkliga utsträckning, icke förstorad och icke öfverdrifven? Jo, helt enkelt i förmågan att erfara en njutning eller en smärta af medvetandet att handlingen stämmer eller icke stämmer öfverens med pligtlagen. Men dervid går viljans bestämning tillbaka *från* handlingens föreställning såsom glädjande eller smärtsam *till* handlingen sjelf, dit föreställningen hänföres. Den harmoniska eller disharmoniska känslan bildar dervid icke det ursprungliga: hon måste bringas tillbaka till sin grund i handlingen såsom sådan. Det moraliska skönhetssinnets rol är passiv och beroende af en princip som ligger i handlingens idé. Denna föregår lagprincipen, som i sin ordning föregår känslan, hvilken blott är följd, icke grund, en följd af sinnets stämning med anledning af förhållandet emellan handlingen och idén. Nödvändig är känslan visserligen, ty ingen menniska skulle kunna undvara henne utan att afklädas egenskapen af moraliskt subjekt och sjunka till den rent animaliska ståndpunkten. Men deraf följer icke att hon är ursprunglig, ty äfven det härledda kan vara nödvändigt. Ett ursprungligt sinne för rätt och godhet egde icke mera grund än ett ursprungligt sinne för hvarje annan princip. Alla draga de sina motiver ur en idé; men idén sjelf ligger i förnuftet, och viljans bestämningsgrunder regeras af förståndet, visserligen *genom* böjelsen men icke *af* böjelsen. Denna senare är dervid blott verktyget, icke grunden och upprinnelsen. Såväl böjelse som känsla tillhör kärleken som omfattar viljemålet, icke tanken som uppställer och grundar detsamma. Jag älskar icke, jag begär och eftersträfvar icke, på grund af någon ursprunglig bestämning för viljan, icke heller på grund af någon absolut gällande lag. Kärleken, känslan och böjelsen äro mer eller mindre ofrivilliga och beroende, alltså härledda från någonting annat, och detta andra befinner sig i en absolut grund som går före alla känslor. Detta är orsaken hvarföre ingen känsla kan åläggas, ingen böjelse påtvingas. Välviljan, en känsla, som sentimentalismen velat göra till ursprunglig dygdeprincip, är derföre ett sakförhållande som icke kan göras till föremål för naturrätten, ehuruväl hon visserligen kan i sedligt afseende underkastas pligtlagen, den allena ursprungliga rättsprincipen. Hon betyder då så mycket som att man bör *göra* väl, hvilket förutsätter en god vilja, men sjelfva denna vilja måste då rigtas på valet antingen böjelsen finnes eller icke, antingen känslan anslås eller icke. Visserligen kan i verkligheten välviljans känsla slutligen uppkomma genom pligtens sjelfålagda utöfning, öfvergången till vana; men det är då icke välviljan som sjelf blifvit ålagd, än mindre ålagt sig sjelf, hvarföre det icke heller varit hon som innehållit den rättsligt förbindande kraften, och hon är icke ursprunglig. Hon är ett resultat af något som

kunnat åläggas emedan det varit ursprungligt. Derföre innefattar budet att älska sin nästa så som sig sjelf, ingalunda något erkännande att kärlekens känsla för nästan skulle vara grundprincip, ur hvilken välgörenheten sedan uppstode; utan tvärtom påbjudes omedelbart denna senare, hvaraf kärleken, enligt hvad erfarenheten visar och naturen bjuder, då alltid *följer*, hvarföre man i förkortadt och mindre strängt motiveradt tal kan säga att *det* ålägges hvaraf menniskokärleken *framgår*.

Välviljans teori bör för den skull rätteligen förstås sålunda, att hon kan *förbindas med* dygdeprincipen utan att *utgöra* honom, i det att sedeläran bjuder välviljans *förutsättning* såsom vilkor för menniskans fullkomning, hvilken är högsta godhetsmål. Härigenom allena kan en rättslig *förbindelse*, en verklig pligt, förlikas med välviljans teori, eljest icke, eftersom ingen välvillig känsla, lika litet som någon annan känsla, kan tvingas. Och likaså kunna pligterna mot sig sjelf, uteslutna af sentimentalismen som förlade sjelfva grunden för *all* rätt i välviljan emot andra, bibehållas om de innefattas i en på det sätt uppfattad välvilja, att dennas känsla följer af den viljans rigtning på ett väl i sig, som kan åläggas af förnuftet och omfatta hela menskligheten, mig sjelf inbegripen. Dervid bestämmes då naturligtvis viljan utan afseende derpå huruvida känslan af välvilja faktiskt kommer att efteråt inträda eller icke, ehuruväl man visserligen vet att så sker, såsnart viljan genom välgerningarnes utöfning och deras återverkan på subjektet hunnit antaga välviljans karaktär, emedan hon beröres och genomtränges af sitt mål och det deri innehållna godas inre natur och beskaffenhet. Sjelfkärleken ålägges då icke såsom pligt i den mening, att jag skall älska mig sjelf emedan deri skulle innehållas någon ursprunglig rätts- och dygdeprincip, lika litet som välviljan emot andra kunde innehålla någon sådan. Men viljan, som oberoende af välviljans mer eller mindre angenäma känsla kan tvingas att rigta sig på hela menskligheten väl, hvari jag naturligtvis sjelf i min egenskap af menniska ingår jemte alla andra, förpligtas sålunda att äfven rigta sig på det egna välet, grundadt på ömsesidigheten och jemlikheten som gör alla till bröder i rättsligt afseende, utan att derföre sjelfkärlekens känsla ålägges mer än välviljans känsla för andra, ehuruväl den förra, såväl som den senare, antages följa. Hon fattas då i meningen af kärlek till sig sjelf såsom en representant af slägtet, värd att fullkomnas för slägtets skull, för menskligheten, för skapelsens. I denna mening är det rätt att älska sig sjelf emedan man bör vilja sig sjelf väl; men kärleken *efterträder* viljan af välet, känslan handlingsmotivet. Såväl min välgerning emot andra som emot mig sjelf grundas i denna vilja som rigtas på en handling, innehållande allmänt väl, och deraf uppstå både välviljan emot andra och välviljan emot mig sjelf, jemte den deraf följande aktningen för andras och egen rätt, emedan deri förverkligas andras och eget väl. Det ena fordras såväl som det andra för den menskliga fullkomningen, ensam grund för den menskliga värdigheten, och denna igenkänner jag hos mig sjelf såväl som hos andra, hvarigenom min välvilja, inbegripande båda delarne, äfvensom den dermed

förknippade ömsesidiga aktningen, uppfordras och underhålles. Det är således ett misstag att begränsa den moraliska känslan till välviljan för *andra*. Alla innefattas deri, både andra och jag sjelf såsom medlemmar af menskligheten, hvars väl bör afses emedan det förverkligar ett väl i väsendet. Aktningen och välviljan äro följder af menniskovärdet, som åter är en följd af menniskomålet, fullkomningen, som slutligen är princip i sig, uppställd af förnuftet.

Endast på detta sätt kan, med bibehållande af välviljans filantropiska sanning, känslan hållas höjd öfver sinligheten, på samma gång öfver ensidigheten.

Ett annat försök dertill har blifvit gjordt af den ädlaste bland sentimentalister, den lika originelle som mångsidige skotske samhällsekonomen Adam Smith. Han söker gifva välviljan en betydelse som håller henne så nära den rena mensklighetskänslan och så fjerran ifrån sinligheten som möjligt, hvarigenom hon skulle blifva liktydig med menniskokärleken, betecknad såsom *sympatetisk* känsla. Smith grundlägger derigenom en särskild afdelning af sentimentalismen, *sympatiläran*, en mindre sinlig känslolära än det moraliska sinnets.

b. Sympatiläran

Sympatiläran, framställd af Adam Smith, bildar ett försök att rädda sentimentalismen ur sensualismens famntag, hvari han höll på att falla, samt att lyfta och rena känslobegreppet, försinligadt af det moraliska sinnets lärare och af sensualisterna.

Visserligen blir äfven hos Smith känslan, i hvilken både förnuft och samvete absorberas samt all rättslig och sedlig grund sökes, en instinktlik, passiv och fatal yttring af vår sinliga varelse, och han lånar ämnet till sin sympatetiska princip ifrån ingen annan än Hume.

Men Smiths sympatetiska känsla blir dock så tillvida af en mer universell beskaffenhet, för den skull egnad att utgöra en giltigare grund för ett rättsbegrepp, att hon icke är lika uteslutande subjektiv som det så kallade moraliska sinnet. Personlig, emedan hon är ett organ i individens organism, är hon dock, menar Smith, derjemte universell princip, emedan hon grundar allmänt bifall eller ogillande på ett betraktelsesätt som utgår ifrån *andras* synpunkt, i det att den bedömande ställer sig utom sig sjelf för att kunna uppskatta sympatiens föremål. Denna allmängiltiga egenskap framgår redan af Smiths bestämning af den sympatetiska känslans begrepp, hvilken han anser innehålla rättsgrunden.

Sympatien, säger han nämligen, är den känsla i kraft hvaraf vi dela *andras* känslor, vare sig af glädje eller smärta, deras uppfattning af godhet, sanning och rätt. Godhetsmålet, det är den universella sympatien. Rätt är det som erhåller andras sympati, orätt det som drabbas af deras antipati. Den sympatetiska känslan är alltså mer ointresserad och mindre individuell än det moraliska sinnet, hvilket blott uttrycker något för subjektet sjelft (icke nödvändigt för andra) angenämt eller oangenämt. Hon är

mindre egoistisk, emedan hennes intresse icke är det egna, men andras, hennes lyckomål innerligt förbundet med deras, hennes njutning identifierad med deras. Sympatiens princip innehåller alltså en förädlad sentimentalism. Den sympatetiska känslan är snarare relativ än individuell, så ren som det är möjligt för att dock tillhöra sinligheten.

Huru kommer nu Smith till sympatiens antagande såsom universell rättsprincip, och hvari består hon?

För att finna nyckeln till såväl hennes utredning som grunden för hennes egenskap att utgöra allmänt giltig princip för rätt, sanning och godhet, uppställer han frågan om hvad som är föremålet för menniskans omdömen om dessa absoluta begrepp. Kan den mätare utfinnas, efter hvilken det visar sig att menniskan *bedömer* dem, så är ock sjelfva grunden funnen.

Nåväl, det visar sig då, menar Smith, att alla handlingar bedömas och deras inre värde åsättes efter den sinliga känsla af sympati som frambringat dem; och det är i sjelfva verket denna som man bedömer då man bedömer handlingen, hennes uttryck.

Men sjelfva den sympatetiska känslan utredes till sin beskaffenhet derigenom att handlingen betraktas dels i förhållande till sin orsak, dels till sitt mål. Med hänsyn till orsaken ter hon sig såsom samstämmig eller stridig (harmonisk eller disharmonisk); med hänsyn till målet såsom förtjenstfull eller fördömlig. Handlingen och den böjelse som frambringat henne värderas för den skull efter sin samstämmighet eller stridighet med sina orsaker, sin förtjenst om sitt måls främjande eller sin skuld att detsamma icke främjas. Men värderingen måste ske efter en princip, och det är denne som blir yttersta grund för allt omdöme, efter hvilket en handling och hennes bevekelsegrunder värderas såsom goda eller icke. Denna princip finna vi genom att betrakta de sinnesrörelser och känslor hvilka röja sig under handlingssättet. Vid åsynen af andras handlingar och de känslor som motiverat dem, gifves det alltid en viss grad af deras öfverensstämmelse eller stridighet med orsaken, deras förtjenst eller bristande förtjenst om målet, vid hvilken den opartiske åskådaren kan fästa sin sympati emedan han anser att vid denna grad en samstämmighet och ett lagom i det ifrågavarande afseendet verkligen ega rum. Närmast öfver ifrågavarande punkt finner han den motiverande känslan hos gerningsmannen för stark, närmast derunder för svag. Det är det sympatetiska gradtalet, ett slags termometerstånd för den sympatetiska känslan, på hvilket handlingens bestämningsgrunder vinna bifall emedan de delas af den opartiskes egna känslor, följaktligen af hans åsigt. Bifallet eller ogillandet af handlingen och hennes motiverande känsla är alltså beroende af och står i ett jemnt afpassadt förhållande till den opartiske åskådarens medkänsla, i kraft hvaraf han deri deltager eller icke; och man kan alltså säga att en handling är rigtig eller icke allt efter som den motiverande känslan delas eller icke. Sympatien eller antipatien hos den bevittnande, se der den moraliska och rättsliga värdemätaren, normen hvarefter allt handlingssätt hos andra be-

dömes och uppskattas såsom rigtigt eller origtigt, emedan känslan derefter uppskattas som derför ligger till grund.

Och normen för bedömandet af det *egna* handlingssättets rigtighet är i sjelfva verket en liknande och hvilar på enahanda princip, principen af den sympati eller antipati det väcker, vare sig hos andra eller hos den handlande, hvilken dervid sätter sig in i andras ställning för att ifrån deras synpunkt bedöma huru vida hans egen handling skulle väcka sympati eller antipati. Smith anser denna måttstock för handlingens rättsenlighet vara till den grad afgörande, att derest någon menniska stode ensam i verlden, och således den sympatetiska synpunkten uteblefve, emedan det hvarken funnes några åskådare till handlingen icke heller några medmenniskor hvilkas ställning gerningsmannen kunde intaga för att ifrån deras ståndpunkt bedöma sig sjelf och sin gerning, så kunde han öfverhufvud icke alls bedöma denna. Handlingen framstode då enligt Smiths mening såsom neutral, hvarken god eller dålig. Begreppen om rätt och orätt försvunne tillika med medlen och tillfällena för deras formulering, emedan hvarje rättslig dom hvilar på en slutledning som går ifrån andra till en sjelf, icke tvärtom. Den rättslöshet som sålunda uppkommer i ett isoleradt tillstånd hänföres för den skull icke af Smith, såsom af realismen, till regleringens beroende af en harmonisk ordning, som förutsätter en ömsesidighet i de intressen hvilka borde regleras, på det att behofven skulle kunna tillgodoses i enlighet med vissa bestämmelser, hvadan intet faktiskt rättsförhållande skulle kunna uppstå utan flera rättsinnehafvare, mellan hvilka ömsesidigheten afvägdes. Smith fäster sig ej vid den harmoniska *ordningen*, tänkbar såsom ideal äfven utom ett *faktiskt* rättsförhållande, innehållen i rättsmedvetandet, emedan detta kan lefva uti idén äfven om föremålet icke uppträder i naturen. Han fäster sig endast vid den harmoniska *känslan*, och i denna endast vid den sympatetiska sidan deraf, hvilken fordrar samlifvet och derförutan ej egde någon grund för sin befintlighet, emedan hon saknade det fält på hvilket hon kunde uppväxa. Och på detta fält allena, menar Smith, kan hon igenkänna sig och sin handling i andras känslor och följaktligen bedöma dem; något annat område derför finnes icke.

Ty hvad gör jag, då jag bedömer min handling eller de syften som beveka henne. Jo, jag likasom går utom mig sjelf, för att tillse i hvad mån jag dermed skulle sympatisera i fall jag vore i någon annans ställe och bevittnade henne, eller, hvilket kommer ut på ett, i fall jag bevittnade samma handling hos någon annan.

Jag likasom delar mig sjelf i tvenne personer, hvaraf den ena är vittne till den andras gerning. Endast derigenom kan jag bedöma mig opartiskt. Jag bedömer då mitt eget uppförande efter den förmodade opartiske domarens åsigt, i det att jag intager hans plats. Delar jag, ifrån hans ståndpunkt, mina bevekelsegrunder; sympatiserar jag dermed i kraft af min sympati för hans omdöme deröfver, så finner jag också handlingen rigtig, och mitt medvetande åsätter henne rättsenlighetens stämpel, eljest motsatsen. I samma mån gillar eller ogillar jag mitt eget uppförande,

i samma mån känner jag mig ock tillfredsställd eller icke med mig sjelf, känner samvetets bekräftelse eller dess agg.

Sjelfva samvetet är alltså intet annat än ett alster likaledes af den sympatetiska känslan. Dess välde grundar sig på begäret efter förtjenadt beröm och motvilja för förtjenadt klander af andra, begäret att ega de egenskaper och att utöfva de gerningar vi hos dem beundra och akta, fruktan att ega de egenskaper och begå de gerningar vi hos dem afsky och förakta eller ock veta att *de* skulle förakta hos *oss*. Den skyldige förskräckes öfver sig sjelf i känslan af den antipati han ingifver andra, och han beklagar det felsteg som hos dem framkallat oviljans disharmoniska intryck; under det att känslan af förtjenst deremot bibringar samvetsnjutningen genom intrycket af den välvilja som uppstått vid den handlings åsyn med hvars motiv andra kunnat sympatisera. Icke blott att gerningsmannen njuter eller lider af sin gerning i det han betraktar henne från andras ståndpunkt och på grund af sympatien för deras omdömen deröfver. Han njuter eller lider dessutom af känslan att andra fälla dessa omdömen på grund af deras egen sympati eller antipati för honom, hans handling och hennes motiver. Och, fortfar Smith, denna känsla är så mägtig, att äfven i fall andras omdöme öfver hans handling skulle hvila på ett misstag och utfalla orättvist, samvetet icke desto mindre deraf tager tillräckligt intryck för att förlama tillfredsställelsen af det i motsatt rigtning verkande egna medvetandets bifall eller agget under dess klander. Dess inflytande utplånas af det sympatetiska inflytandet som är starkare, och vi våga knappt gilla den rigtiga handling som andra ogilla, icke heller njuta deraf. Och om tänkesättet af misstag tilldelar oss ett beröm som vi icke förtjenat, så förebrår oss genast samvetet om vi emottaga detsamma samt ökar derigenom agget i fall handlingsmotivet tvärtom varit dåligt, eller framkallar ytterligare ett särskildt agg derest det varit neutralt. Korteligen, den antagne opartiske domaren, med hvilken vi sympatisera och hvars stämma talar genom andra, våra handlingars åskådare, med hvilkas ögon vi betrakta oss, tvekar att gilla hvad som drabbas af andras antipati och att fördöma det hvarmed de sympatisera, samt jemkar för den skull i möjligaste mån sitt utslag efter dem.

Rättsmedvetandet beror således af medkänslan för tänkesättets bifall eller klander, andras sympati eller antipati, och under det gerningsmannen å ena sidan värderar sin handling efter en fingerad domares utslag med hvilken han sympatiserar, så bildar sig å den andra af allas sympati en allmän regel med förbindande karaktär. Och på denna väg uppstår nu ock den universelt giltiga stämpel af rättsenlighet som af det allmänna tänkesättet åsättes en handling. Allt efter som erfarenheten och den ständigt upprepade vanan låtit vissa handlingar, hvilka faktiskt blifvit föremål för sympati, småningom inskrifva denna i det allmänna medvetandet, så bildas deraf ett slags regel, emedan man icke uppfattar känslan eller intrycket af handlingen annorlunda, och med tillhjelp af samma regel, ett slags kapitalisering af oräkneliga, genom tidernas längd och menniskornas antal hopade sympateti-

ska känslor, fälles numera menskligheten dom öfver individens uppförande. Man anser den allmänna regeln grundad på en ursprunglig idé, under det att han i sjelfva verket är en sammanfattning af allas sympatetiska instinkter. Begreppen af *rätt* och *orätt*, *förtjenst* och *skuld*, *pligt* och *förbindelse*, äro ingenting annat. De äro föreställningens abstraktioner af hvad i alla enstaka fall befunnits delas af handlingens åskådare, en kombinering af den dubbla sympatien, dels af den handlande för andras omdömen öfver hans handling, i det att han sätter sig in i deras ställning och sålunda intager det opartiska domaresätet, dels af deras sympatier för honom och hans handlings motiver, hvaraf han erhåller stoff och ämne för detta sitt opartiska omdöme öfver sig sjelf och andra. Härtill komma slutligen sympatien för handlingens emottagare, medkänslan för dennes tacksamhet eller harm, deltagandet för uppförandets föremål, lyckan som bringas rättsobjektet, samt ändtligen välviljan såsom sådan, hvilken ifrån känslan för andra utsträcker sig genom vanans och öfningens utvecklande kraft till en känsla för det allmänna välet.

*Rätts*begreppet uppstår sålunda af en sammanställd ömsesidig sympati emellan den handlande och andra, nämligen *hans* sympati för deras handlingar och omdömen öfver hans handling, samt *deras* sympati för hans handling och omdöme öfver deras handlingar.

Begreppen *förtjenst* och *skuld* formuleras efter de känslor af erkänsla eller harm hos handlingens föremål, med hvilka åskådaren sympatiserar i det att han i förra fallet deltager i föremålets njutning af handlingens välgörande inverkan, i det senare fallet i dess smärta af hennes skadliga inverkan. På en gång anslagen och berörd af gerningsmannens välvilliga eller illvilliga böjelse och af den tacksamma eller vredgade sinnesstämningen hos hennes föremål, delar och gillar åskådaren detta senares känslor i fall han dermed sympatiserar, och derefter fäller han då sitt utslag öfver handlingen, hvilken i öfverensstämmelse dermed ter sig inför honom såsom förtjent af belöning eller skyldig till straff. Men sympatien för föremålets känslor, hvilken sålunda lägges till grund för domen, rättar sig äfven efter sympatien för den böjelse som varit bestämmande för handlingen. Delas välviljan hos denna, så förenar sig åskådarens sympati med föremålets tacksamhet; delas illviljan eller delas icke välviljan, så vänder sig åskådarens antipati mot föremålets harm eller erkänsla. I de förra fallen fälles öfver handlingen ett utslag af förtjenst, i det sista ett utslag af skuld. Förtjenstens begrepp är ett alster af den erkänsla, skuldens begrepp ett alster af den ovilja, med hvilken hvarje opartisk åskådare sympatiserar.

Begreppen *pligt* och *förbindelse* blifva visserligen svårare att förklara genom känslan. Ty om ock denna kan på sympatiens väg bilda sig ett slags ersättande föreställningar om rätt och orätt, förtjenst och skuld, allt efter som hon behagligt eller obehagligt anslås, så kan hon dock icke förpligtas eller bindas, ty hon kan icke tvingas, eftersom den spontana sjelfdriften just utgör hvarje känslas karaktär och väsendtliga kännetecken. Smith

kringgår denna svårighet genom en sammanlänkning af pligten med känslan, utan att lemna den förras ursprung någon egentlig sträng förklaring. Han påstår, utan att utreda grunden derför, att äfven begreppen pligt och förbindelse bildas af sympatien, på det sätt att de bestå i lydnaden för eller underkastelsen under de allmänna regler sympatien på förutnämda väg uppstält, genom att till universelt giltiga lagar förbinda de flesta och väsendtligaste af alla genom tidernas lopp och åskådarnes mängd hopade känslor af sympati eller antipati. Pligten och förbindelsen äro således den medelbara yttringen af den sympatetiska instinkten, under det att känslan är den omedelbara. De bestå helt enkelt i lydnaden för den rättsregel, det utslag om förtjenst eller skuld, som den opartiske åskådaren fastställt eller ådömt genom sin sympati för den handlandes känslor och föremålets intryck deraf. Det gifves således ingen rättslig princip, icke ens pligten, som icke på ett eller annat sätt kan ytterst hänföras till en sympatetisk känsla hos den opartiske åskådaren, hvarföre ock allt bör derefter rättas: uppförande, bevekelsegrunder, betraktelsesätt, lagstiftning.

Men, invändes, om nu den opartiske åskådaren ändock skulle taga fel och mången gång fälla ett origtigt utslag? Månne icke erfarenheten visar att känslan, följaktligen äfven den sympatetiska, är subjektiv och beror af individuella fallenheter, smak, omständigheter och händelser? Skola då rätt och orätt prisgifvas åt hennes skiftningar och omkastningar? Och Smith har ju sjelf redan erkänt att icke blott sympatien hos den handlande och dennes åskådare, men till och med hela allmänhetens domslut, som han anser vara en hopning och förbindning af allas särskilda sympatetiska känslor, kan förvilla samvetet och rättsmedvetandet. Står då rättsgrunden på en lika vacklande fot?

Smith vågar icke förneka giltigheten af detta för rättsmedvetandet föga tillfredsställande resultat af hans system, hvars svaghet han derigenom vidgår. Han medgifver öppet, att ehuru sympatien är allena grund för rätt och orätt, så kan hon emellertid fara vilse till följd af den menskliga ofullkomligheten. Men som han hvarken vågar öfverlemna det absoluta rättsbegreppet åt samma oberäkneliga vindkast, å andra sidan dock icke heller vill uppgifva den sympatetiska principens egenskap af bestämmande grund, så väljer han snarare utvägen att utvidga hans sfer och såsom yttersta tillflykt uppställa en högre opartisk domstol öfver den menskliga och felbara, en domstol hvars säte intages af en abstrakt domare som Smith låter inbillningen skapa och hvilkens sympati och antipati ofelbart träffa rätt och orätt. Hvad en lägre sympati förfelar, det återställes alltså af en högre sympati, sympatien för den abstrakte åskådarens omdöme, hvarigenom den sympatetiska principen dock innehåller sin egen rättelse och således likväl i stort sedt bibehålles ofelbar och tillämplig på hvarje fall och belägenhet. Den af en relativ eller individuell antipati orättvist drabbade vädjar till en absolut sympati som han finner hos en ifrån alla relativa och individuella synpunkter abstraherad, fingerad opartisk åskådare. Denne domare, hvilken Smith synes identifiera med det

högsta, i menniskans samvete närvarande väsendet, dömer då säkert och ofelbart, utan lidelse och utan fördom, för den skull utan vad. Representant för hela menskligheten i sin idé, befriad ifrån sina inskränkningar, fäller han en objektiv dom, vid hvilken den i sin sympatetiska känsla besvikne tryggar sig. Denne handlar samt bedömer med ledning af en ny och högre, men alltjemt sympatetisk känsla sitt och andras uppförande efter ett sympati-ideal, hvilket utfyller och fullständigar bristen i den allmänna känslan som råder för dagen men saknar erforderlig fri öfverblick. Af samma ideal handhafves den absoluta rättsbekräftelsen.

Från denna ändgiltiga rättsbekräftelse, hvilken åtminstone alltid skulle stå gerningsmannen i sista hand öppen uti sympatien för den abstrakte åskådarens oförvillade omdöme, om icke redan uti allmänhetens sympati, går nu Smith tillbaka till gerningsmannen sjelf, för att finna de *vilkor* i hans egen karaktär under hvilka han blir skicklig att åtnjuta ifrågavarande bekräftelse. Smith uppställer fyra sådana vilkor, bestående i motsvarande egenskaper hos gerningsmannens karaktär, de fyra kardinaldygderna. De blifva de oundgängliga förutsättningarne för möjligheten af rättssubjektets tillgodogörelse utaf sina medmenniskors sympatetiska känslor. Dessa dygder äro följande, nämligen

1) med afseende på handlingens samstämmighet med sin grund, de estetiska dygderna:

sjelfbeherskning öfver sin egen person och

välvilja mot andra; samt

2) med afseende på handlingens förtjenst om sitt mål, de praktiska dygderna:

rättrådighet i det egna sinnelaget och

välgörenhet emot andra.

Sjelfbeherskningen, första vilkoret för att några som helst dygder skola kunna få tillfälle att göra sig gällande, består i ansträngningen, med hvilken menniskan håller böjelsen inom de tillbörliga gränser som betingas för att handlingen skall kunna lagom öfverensstämma med sin grund.

Välviljan åter, vilkoret för alla sympatetiska egenskaper, består i ansträngningen att lyfta den egna sympatetiska känslan till jemnhöjd med andras. Genom sjelfbeherskningens och välviljans samverkan åvägabringas en böjelsernas samstämmighet, i det att den förra minskar det individuella momentets otillbörliga öfvervigt och den senare ökar det universellas tillbörliga och erforderliga. Sinligheten ställes sålunda i jemvigt med menskligheten: individen möter menskligheten på halfva vägen. En harmonisk samverkan i känslor åvägabringas emellan gerningsmannen och hans verld, då han i den dubbla egenskapen af handlingens skapare och hennes åskådare rättar böjelsen som motiverar henne efter karaktären som skall beteckna henne.

I kraft af denna harmoniska öfverensstämmelse i sjelfva de egenskaper som framkalla handlingen, blir dennas tillämpning äfven skicklig att grundlägga förtjenst om handlingsmålet och sålunda bana väg för de båda praktiska dygderna, rättrådigheten och välgörenheten.

Rättrådigheten, den negativa grunden för alla aktningsvärda egenskaper, i det att hon afhåller ifrån de dåliga böjelserna, undertrycker derigenom de anledningar till medmenniskors skada, hvarigenom det harmoniska målet skulle förfelas.

Välgörenheten, positiv grund till de förtjenstfulla dygderna, utvecklar de böjelser som omedelbart främja medmenniskors bästa, hvarigenom det harmoniska målet uppnås och förverkligas, som bildar förtjenst och orsak till erkänsla från andras sida.

Alla sedliga rättsförhållanden hvila på dessa fyra dygder, vilkor för handlingens beteckning såsom god; och om de granskas i sin upprinnelse befinnas de enligt Smiths åsigt alla härleda sig ur en sympatetisk känsla. Redan första pådriften, ännu oöfverlagd och omedveten, till en handling i enlighet med deras principer, utgår derifrån, vare sig hon afser en öfverensstämmelse med grunden eller en förtjenst om målet. I det förra fallet sträfvar menniskan att genom herraväldet öfver den individuelt sinliga böjelsen och viljans rigtande på andras mer universella goda ställa egna och andras känslor i ömsesidig samklang, emedan instinkten känner att sympatien är skön och ljuflig för både den handlande och hans like, för både gifvaren och emottagaren. I det senare fallet sträfvar menniskan att genom det rättrådiga tillvägagåendet och förverkligandet af andras väl, förvärfva deras erkänsla och undgå deras ovilja, följaktligen komma i besittning af uttrycket för deras sympati och försäkras emot uttrycket för deras antipati. Redan härvid ter sig den harmoniska känslan, ännu omedveten, såsom antiegoistisk, princip för menniskovänligt och samhälligt lif, emedan den sympatetiska instinkten är spontan, ursprunglig, sjelfdrifvande och rigtad på samstämmigheten såsom sjelfständigt ändamål, oberoende af alla intresserade afsigter. Såsnart hon åter hunnit att genom öfverläggningens mellankomst öfvergå till *medveten* känsla, så blir lydnaden för den samhälliga regeln ett *beräknadt* medel att förvärfva andras erkänsla. Regeln gäller och tillämpas godvilligt under klar öfverläggning, emedan han visar oss sympatiens väg, hvilken vi veta oss föredraga framför antipatiens. Detta företräde, ett ursprungligt i menniskosjälen nedlagdt skapelsebehof, bildar rättesnöret för allt uppförande, i det att detsamma icke blott leder driften och rigtar viljan, men äfven formulerar regeln, en förbindning till allmän sats af de genom tiderymderna hopade och i vanorna inpräglade intrycken af medkänsla.

Målet dervid, den ytterst bestämmande grunden för allt sträfvande, är förverkligandet af en fullständig sympatiernas samstämmighet emellan alla menniskor, en harmonisk öfverensstämmelse i känslor, en viljornas verldsharmoni. Detta mål, det enda sant lagliga och rättsliga, kan vinnas i det dygdiga lefvernet genom att städse vara bestämmande bevekelsegrund för uppförandet i tanke, ord och gerning, så att de alla ingå såsom medverkande organer i ett universelt system af alla viljors, fallenheters och känslors inbördes sympatetiska samverkan.

Från det sköna och för känslan tilltalande i en sådan samstämmighet, identisk med den sedliga skönheten, sluter Smith till

hennes godhet. Det rätta är intet annat än det moraliskt sköna, hvarmed känslan sympatiserar; och om alla kunna sympatisera med ett och detsamma, i det de mötas i samma föremål för medkänslan samt för den skull reglera sitt uppförande efter en och samma norm, så är detta det universelt giltiga rätta, det i sig rätta. Ingen kan då kränkas af den andres syften, eftersom allas finna bifall hos alla, alla njuta af hvarandra, och något annat eller högre rättsideal kan ju icke tänkas.

Bortser man ifrån denna förbistring i Smiths terminologi, hvaraf han föranledes att förblanda det rätta och det goda med det sköna, samvetet och förnuftet med känslan, och sålunda åtminstone förnekar de absoluta principernas beteckningar och namn om icke deras giltighet, hvilken han döljer under sin sympati, så qvarstår emellertid i denna tillräckligt af lärorika sanningar i följd af Smiths djupa kännedom af menniskohjertat och de menskliga böjelserna och fallenheterna, för att utgöra värderika bidrag till bedömandet af det sedliga och rättsliga lifvets grunder. Äfven hans sympati, om ock på ett ensidigt sätt framställd och uppfattad, iklädd ett själens monopol som absorberar hela menniskan i hennes instinkter, skildras i sina enskildheter med drag som innehålla en hel del rigtiga iakttagelser, hvilka kasta ett märkligt ljus öfver många känslans hemligheter och hennes ovedersägliga inflytande på sedligheten.

Det kan ju ej nekas att känslan, i synnerhet den sympatetiska, spelar en vigtig rol i sedlighetslifvet, samt att hon verkligen ingriper i rättsbegreppens bildande rörande såväl eget som andras uppförande. Otvifvelaktigt bedömer man, eller *kan* man åtminstone bedöma, det i hvarje fall rigtigaste efter den sympati man erfar. Åsynen af andras känslor, böjelser och instinkter uppväcker utan tvifvel, såsom Smith påstår, en viss sällsam och ofta oförklarlig sträfvan hos åskådaren att återgifva dem hos sig sjelf, hvarigenom han intäger sina medmenniskors ställning och dömer ifrån deras synpunkter, icke blott angenämt och oangenämt, men äfven lämpligt och olämpligt, och detta ofta utan de absoluta förmögenheternas eller viljans mellankomst. Det är till och med nödvändigt, för att fälla ett opartiskt och i sig giltigt utslag öfver handlingen, vare sig den egna eller andras, att gå utom sig sjelf och sitt eget, ofta af originaliteter eller ensidigheter mer eller mindre behäftade betraktelsesätt, för att söka betrakta henne ur andras synpunkter eller ur en om möjligt af alla andras förbunden, allmän och följaktligen fördomsfriare synpunkt. I medvetandet häraf vädjar gerningsmannen till denna synpunkt hos andra innan han gifver vika för sin egen bevekelsegrund, i synnerhet om dennes liflighet gifver anledning till farhågor för hänförelse och förblindelse samt deraf uppkommande oklarhet i begreppsredningen. Han tillfrågar sin omgifvande verld för att känna sig säker, emedan, skapad så som han, hon representerar hans vidsträcktare jag. Den psykiska företeelse som rör sig i en natur lik hans egen, delgifver sig dervid och fortplantar sig i kraft af frändskapen till hans, i hvilken hon då uppkallar ett af-

tryck eller en benägenhet att förnya samma slags företeelse. Den känsla som sålunda alstras skänker äfven utan tvifvel, såsom Smith anmärker, en estetisk njutning, bestående i tillfredsställelsen öfver den harmoniska öfverensstämmelsen med medmenniskorna; och som denna känsla måste ega någon grund i skapelseordningen, så ligger det nära till hands att antaga hennes betydelse såsom en bekräftelse å alla likartade varelsers rättsliga samlif. Hon ter sig till och med såsom rättelsemedel, i det att ofta den åskådare som förgäfves hos medmenniskan söker samma känsla som han finner hos sig sjelf, erfar ett behof att rätta eller modifiera sin egen, eller åtminstone tillse huruvida icke, och i sådant fall *hvarföre* icke, hon *kan* rättas eller modifieras, för att lättare kunna ena sig med den bevittnade, allt i den instinktlika akt och mening att hinna ett stadium der man ifrån båda hållen träffar hvarandra i en och samma uppfattning, för att af samstämmigheten kunna njuta. Och den bevittnade känslans subjekt går dervid å sin sida halfva vägen till mötes. Seende sig sakna en känsla som åskådaren hos honom söker, sträfvar den som känner sig vara föremål för iakttagelsen, att hos sig uppkalla ett aftryck deraf, hos hvilket ofta till och med styrkan afsigtligt öfverdrifves för att ersätta den bristande ursprungligheten.

Då nu sådana fall, i hvilka sympatien framstår såsom bestämmande grund, ofta innehålla företeelser i hvilka det är svårt att skilja njutningen ifrån godheten, så ledes man lätt till det åskådningssätt som utsträcker den sympatetiska principens betydelse från njutningens och skönhetens områden till godhetens, derifrån till rättens och sanningens. Och sedan detta steg blifvit taget, synes följdrigtigheten fordra att tillskrifva dessa begrepps motsatser en känsla af antipati. Det är på sådan väg som Smith ledes till att antaga äfven antipatien såsom rättsmedel och rättsbekräftelse, på samma sätt som sympatien dertill antagits, på samma sätt som han i allmänhet antagit hela medkänslan till rättsgrund. Åskådaren, som eljest i kraft af benägenheten att om möjligt dela *hvarje* böjelse han hos andra åser, så gerna skulle vilja stämma öfverens äfven med den bevittnade känsla hvilken frambringat en origtig handling, känner sig dertill förhindrad. Och detta hinder grundar sig då enligt Smiths åsigt i antipatiens egenskap att följa illviljans spår på samma sätt som sympatien följer välviljans, — en fallenhet som hos den förra är stark nog att motväga och besegra fallenheten för öfverensstämmelse.

Smith varseblir icke att just denna antipati innebär en vederläggning af sympatiens förmodade egenskap af rättsgrund, eftersom denne, i fall han absolut gälde, skulle erfordra tillämpning i hvarje fall och sålunda göra den åskådare neutral som droges lika mellan medkänslan för den förorätt*ande* å ena sidan och för den förorätt*ade* å den andra. Är han det oaktadt icke neutral, men upprörés hans känsla af den bevittnade orätta handlingen, ehuru sympatien för de båda i handlingens skådespel indragna parterna icke egde någon känd orsak att dela sig i annat förhållande än med hälften åt hvardera sidan, derest icke någon grund till en annorlunda beskaffad ojemnare fördelning låge i sjelfva

handlingens beskaffenhet såsom sådan, oberoende af de känslor hon uppväckt, så måste orsaken till denna partiskhet hos åskådaren, i hvilken hans omdöme bryter med sympatien, eftersom det icke troget följer hennes afpassade proportioner, sökas i någon annan, *utom* medkänslan liggande princip, som är nog stark att uppställas emot och undanskjuta henne så mycket som behöfves för hans egen erforderliga tillämpning. Det är helt enkelt emedan förståndet härvid rättar känslan med ledning af en förnuftig, absolut giltig princip, som åskådaren, i sina sympatier lika fördelad emellan gerningsmannen och hans föremål, dock måste taga parti mot den förre i fall handlingen i sig sjelf är dålig. Åsattes dålighetens märke först af sympatien, så skulle denna, innan förrättningen i sådant afseende hunnit försiggå, icke ega någon förklarlig orsak att stämpla den handling såsom dålig, hvilken förfördelade en medmenniska, eftersom åskådaren egde lika mycket skäl att sympatisera med gerningsmannens illvilliga känslor som med föremålets harm deröfver, derest intrycket rättade sig uteslutande efter den allmänna fallenheten att sympatisera, oafsedt en princip som funnes *före* och *öfver* sympatiens. Men känslan, som efter en allenaherskande sympatis anvisning skulle dela sig lika eller stanna såsom likgiltig, uttalar sig dock emedan hon underordnar sig de högre förmögenheterna, hvilka icke under sig tåla en känsloyttring till förmån för oseden och rättsvidrigheten. Just emedan sympatien icke är ursprunglig grund, men blott följden och uttrycket af ett redan föregående *omdöme*, kan hon qväfvas i den hälft som ur en ensidig känslas synpunkt skulle tillfalla äfven den förorättande parten.

Förbiseendet af denna sanning förleder sentimentalisten till det antagande, att antipatien för brottet ingalunda är ett resultat af det absoluta begreppets styrelse öfver medkänslan för brottslingen, men deraf att antipatien, en omvänd sympati, står i samma förhållande till det orätta som sympatien till det rätta, hvadan välviljans princip icke uppkallar sitt motsatta intryck hos åskådaren liktidigt och i öfverensstämmelse med sin motsatta bevekelsegrund hos gerningsmannen, men tvärtom en motsats emot denna senare motsats, hvarigenom denne neutraliseras och upphäfves af den förre, den störda harmonien återställes i naturen och jemvigten återvinnes, hvilken var vilkoret för den samstämmighet som är målet och hvaraf sympatien är det verkande organet.

Genom att sålunda kombinera de båda sinsemellan motsatta känslor, hvilka Smith betraktar såsom verldsregulatorer, liknande den attraktiva och den repulsiva kraften i naturen, kan han låta sympatiens dubbla princip, innefattande sig sjelf och sin negering, gifva begrepp och beteckning åt både bevekelsegrunder och handlingar, fallenheter och uppförande. Och derpå bygger han då den allmänna lagprincip som fastställer ett godhetsbegrepp efter skönhetsbegreppet och värderar handlingen efter bifallet, detta åter efter sympatien, såväl till styrka som utsträckning, hvadan det i sig rätta blir identiskt med det allmännast delade föremålet för universell sympati, rätt och orätt alster af dennas uppfattning af

det sköna i handlingar och omdömen, och allt hvad regel heter mätes efter denna måttstock. Omdömets nyssnämda prioritet framför känslan tages dervid snarare till skäl för att bevisa det känslan är en giltig mätare för omdömet. Smith finner derför ett visst stöd i det onekliga sakförhållande, att det intryck som erfares vid åsynen af handlingens godhet, och den harmoniska njutning som deraf uppstår i åskådarens känslor, äro så inväfda i omdömet, detta i dem så inblandadt och upplöst, att det bifall eller ogillande som gerningsmannen skördar icke kan skiljas ifrån den dubbla känslan för hans välvilja eller illvilja å ena sidan, föremålets erkänsla eller harm å den andra. Men välviljan och erkänslan, äfvensom deras motsatser, äro instinktlika och ofrivilliga. Förtjenst och skuld förknippas derföre oemotståndligt af åskådaren med den medkänsla han antingen hyser för välviljan å ena sidan, tacksamheten å den andra, eller för harmen å den senare sidan öfver en illvilja hos den förra. Han drifves deraf att gälda ondt med ondt, godt med godt, och derpå hvilar, så sluter Smith, allt rättsbegrepp, allt begrepp om förtjenst och skuld, belöning och straff.

Man skulle således, derest man med Smith stannade på känslans ståndpunkt och uraktläte att bringa henne tillbaka till en högre grund, hvaraf hon blott är uttrycket och ett medverkande organ, visserligen kunna tillskrifva henne de förrättningar som tillhöra omdömet men framställa sig såsom med känslan innerligt och oupplösligt förbundna, för den skull deraf beroende.

Men man *kan* icke, såsom Smith, stanna på känslans ståndpunkt såsom yttersta grund, ty i detta hans halt på halfva vägen under företeelsernas härledning tillbaka till sina grunder ligger just orsaken till hans misstag. Känslan är äfven en grund, men icke den yttersta. Jag kan väl gilla eller ogilla min handling äfven till någon del på grund af min sympati för åskådarens omdöme deröfver; men detta omdöme, som äfven i sin tur måste ega någon förklaringsgrund, på hvilken grund hvilar det? Det kan ej vara på sympatiens, eftersom denna sjelf deri får sin förklaring, och de båda yttringarne ej kunna ömsesidigt förklara hvarandra och grunda sig på hvarandra i yttersta hand. Sympatien, såväl som alla känslor, det omdöme hon fäller, såväl som hvarje omdöme i allmänhet, måste sjelf hvila på någon ursprunglig grundval, något i sig orubbligt, oberoende af subjektets uppfattning, hvilken derförutan, utan den ursprungliga grundens förutbefintlighet, aldrig kunde uppstå. Hvarken sympatien för det rätta eller antipatien för det orätta kunde någonsin existera derest icke rätt eller orätt förut funnes i sig sjelfva, det vill säga i sina idéer. *Hvad* jag gillar, *hvad* jag gör till föremål för min sympati, min känsla, måste någonting vara. Är det ingenting innan jag gillar det, så kan min gillande dom aldrig uppstå, helt enkelt emedan han saknar föranledigande. Smith stannar sålunda framför en obesvarad fråga, då han uraktlåter att fullfölja grundernas utredning äfven bortom och öfver känslan, i deras högsta ursprung i det absoluta, dit känslan dock icke hinner omedelbart, men endast genom de absoluta förmögenheterna, förnuftet och samvetet.

Medveten af denna lucka i systemet, tager Smith sin tillflykt till föreställningen om en åskådare som skulle vara absolut opartisk, hvars omdömen om rätt och orätt vore objektiva och antagas ligga till grund för alla individers omdömen, och hvars stämma han påstår kunna höras i hvarje menniskas inre, — en innehafvare af rättsidén. Denna ersättes sålunda med en känsloidé, i det att enligt Smiths mening det dock är genom känslan, icke förnuftet, som hon gör sig gällande.

Men hvad vinnes derigenom att idén, som således dock icke kan undvaras, fråntages förnuftet för att tilläggas känslan, att idealet, i stället för att erkännas i sig sjelft, benämnes åskådare emedan en sådan anses bibehålla sympatiens känslor, ehuru han å andra sidan, för att kunna vara opartisk, likväl betecknas såsom abstrakt? Är han verkligen abstrakt, så kan han ju icke vara föremål för känslan utan förnuftets medverkan. Och är han icke abstrakt, så kan han åter icke vara opartisk, följaktligen icke tjena till ledning såsom yttersta grund för omdömet. Antingen måste för den skull grunden eller ock sympatiens system ramla: bredvid hvarandra bestå de icke, ty är det icke en absolut förmögenhet som dömer, så blir omdömet icke heller absolut giltigt, och för dess absoluta giltighet erfordras någonting mer än en sympati, som är relativ. Såsnart det fälles af en instinkt, en böjelse, en känsla, vore denna än så sympatetisk och omfattande, så förblir det icke desto mindre begränsadt till det subjektiva och relativa, för den skull hvarken fullkomligt opartiskt eller absolut giltigt. Den opartiskhet som tilldelas känslan allena, är beroende af de omständigheter, ställningar och förhållanden, som på henne inverka, och hon ter sig olika hos olika personer, allt efter deras skiljaktiga karaktärer, hvarföre hon också ofta bedrager sig. Det i sig rätta kan någon gång ur en dylik synpunkt behandlas såsom orätt, emedan det förra blott är ett, och dess uppfattning på olika sätt innebär dess vanställning; och om sympatiens princip allena gälde, så förnekades det rätta såsom rätt såsnart det förlorat sympatierna, oaktadt oberäkneligheten hos dessa. Och hvilken bland sinsemellan skiftande och stridiga sympatier skall bilda regel genom att uppställas såsom abstrakt, eftersom en sådan uppställning, äfven hon, sker på känslans väg af individen, olika efter olika individuella föreställningssätt? Fåfängt skall han söka intaga alla menniskors och alla tiders särskilda ställningar och synpunkter, äfven om det vore möjligt att känna dem alla. Får han dervid icke vädja till det till enhet förbindande förnuftet, så råkar han blott i ett virrvarr af skiljaktiga känslobetraktelser, hvari han ofta skall finna det rätta drabbas af antipatien, det orätta omfattas af sympatien.

Smith invänder att i tvekan och valet dem emellan finner menniskan den abstrakte och objektivt dömande, opartiske åskådaren i sitt hjerta. Smith säger med flit "hjerta", icke samvete, för att ännu i sista stunden stanna på känsloområdet. Men vore det icke samvetet, som här menades, så kunde dock icke ens i hjertat någon orubblig lag kännas som kunde åberopas, alldenstund hjertat utan samvete endast erfar de oräkneliga domarne

från skiljaktiga känslor, icke någon fast regel. Ersätter jag deremot dessa känslor och deras representanter, de reella och konkreta åskådarne, med en abstrakt åskådares omdöme, så ersätter jag i sjelfva verket, under en annan benämning, sympatiens regel med samvetets och förnuftets och förklarar den förre otillräcklig. Den abstrakte domaren fäller blott det förklädda förnuftets dom, den opartiska rösten i hjertat är samvetets röst. Eljest förblir en dylik abstraktion fingerad, ett verk af inbillningen, ty antingen underkastas hon känslan och blir subjektiv, eller blir hon objektiv om hon underkastas förnuftet, och i ena fallet försvinner abstraktionen, i det andra dennas förbund med sympatien. Troende mig döma genom andras synpunkt, på grund af sympatien för deras omdöme, hvilket ytterligare skulle hvila på sympati, dömer jag då i verkligheten genom mitt eget omdöme, grundadt på en idé, och den abstrakte domaren är mitt eget skapelseverk, idealet som jag skapar genom mitt förnuft, hvarigenom jag ock erkänner en regel som beherskar den sympatetiska känslans. Såväl mina egna som andras sympatier underlägger jag pröfningen af ett abstrakt begrepp, följaktligen en regel i sig; och denna regel är ingen annan än rättens, sanningens och godhetens eviga princip, uppenbarad i förnuft och samvete. De, icke känslan, tala genom Smiths abstrakte åskådare naturens och ordningens ständigt oföränderliga språk, då denne fäller en dom som föreställes vara oberoende af känslornas karaktäristiska kännetecken men deremot iklädes förnuftets och samvetets attributer. I stället för att då helt enkelt erkänna de absoluta principernas oberoende af de känslor, hvilka veterligen icke troget afspegla dem men regeras af godtycket och ofta fela, samt öppet erkänna, äfven till namnet, den absoluta lagens såväl absoluta ursprung som handhafvande af deremot svarande absoluta förmögenheter, hvaraf känslorna äro uttryck och organer, omkastar Smith ordningen och uppdrager grunden och ursprunget åt känslorna, uttrycket och verkställigheten åt samvetet och förnuftet, hvarigenom han ersätter förnuftets öfver tider och rum lefvande begrepp med stundens och tillfällets begrepp, samvetets emot alla individuella uppfattningssätt talande röst med den allmänna rösten för dagen, och sålunda gör regel för omdömet af det som blott utgör dettas uttryck och yttring. Och detta utan att han likväl vågar kullkasta den absoluta lagens giltighet, hvilken han blott låter verkställas af en obehörig, en domare som hvarken dömer efter en oföränderlig regel icke heller i alla tänkbara fall.

Men äfven under antagande af hjertats och känslans vittnesbörd, huru lyder detsamma? Vittnar det dagligen om ett domslut som fälles af dem allena, utan vad till högre grunder, efter lagar som de finna fullfärdiga inom sig sjelfva? Säger oss verkligen känslan om det rätta att vi gilla det endast emedan vi sympatisera med andras omdömen, och att dessa omdömen i sin ordning endast grunda sig på en sympati för oss? Månne icke snarare känslan tydligt erfar närvaron i vårt eget medvetande af en dom som beherskar alla sinnesrörelser, och som för att göra sig gällande hvarken behöfver vädja till andra icke heller till det harmoniska

intrycket? Huru eljest förklara att hvarje menniska, som opartiskt vill företaga ett rättsligt omdöme, först och främst söker befria sig just ifrån sinnesrörelsernas förvillande inflytelser samt ofta fäller ett utslag motsatt sympatiens, utan afseende på andras tycke, och utan att derför ega någon annan grund än utslagets egen beskaffenhet i sig sjelf och dess förhållande till handlingens beskaffenhet?

Och hvarföre känner sig rättsmedvetandet uppfordradt till detta våld emot sympatien och böjelsen, ofta påkostande, ett offer som tydligt visar rättsbegreppets sjelfständighet? Jo, bland annat emedan detta begrepp innefattar *pligten* och *förbindelsen*, och sådana omöjligt kunna ena sig med en reglering efter känslorna allena. Dessa senare befalla icke öfver viljan med en myndighet som utesluter motståndet. "Sympatien allena", säger Cousin, "frambringar ingen pligt, ingen förbindelse, hvaraf dock begreppet "om rätt och orätt kännetecknas; ty hon ålägger sig icke viljan "ovilkorligt och utan afseende på hjertats och inbillningskraftens "nycker, och hon kan derföre icke stifta någon regel som är "ständig och oföränderlig, oberoende af de vexlande omständig-"heterna." Pligten och förbindelsen förutsätta en *lag*, ovilkorligt bindande, men den instinktlika känslan stiftar ingen sådan, och äfven om hon dertill egde behörighet, så erfordrade i allt fall regelns universella giltighet att den lagstiftande instinkten intoge hela själen. Men sympatien är blott en enda instinkt bland de otaliga hvilka kämpa om herraväldet öfver viljan och tilldela henne bestämningsgrunder. Hon saknar för den skull den omfattning som skulle tillkomma en med lagstiftningen privilegierad känsla, förutsatt att en sådan öfverhufvud vore kallad att bestämma grunderna.

Smith finner denna omfattning i den sympatetiska känslans bifall och ogillande, hvilka han anser kunna innefatta allt tänkbart godhetsbegrepp, enär det goda i sjelfva verket är det hvartill man skänker sitt bifall i det att man dervid fäster sympatien. Rätt är ju allt som gillas, orätt allt som ogillas, pligten en lydnad för bifallets regel, innehållen i den opartiske åskådarens sympatetiska tycke. Smith identifierar sålunda sinnesrörelsens bifall med rättsmedvetandets, känslans med förståndets, det sinliga intrycket med det intellektuella omdömet, — en förblandning som är påfallande. Han låter grund och följd byta roler då han anser bifallet vara grund för godheten i stället för tvärtom, hvaraf slutsatsen blir ett godhetsbegrepp som ej uppskattar handlingens värde efter sig sjelft men blott efter hennes företeelser i sina följder, en lag som uppstår i sinnena i stället för att sjelfständigt ålägga sig dem. En sådan lag förlorar på en gång sin myndighet och sin fasthet, emedan han rättar sig efter sinnenas rörelser; han saknar förbindande kraft emedan det som öfverlemnas åt tycket äfven prisgifves åt godtycket. Pligten och förbindelsen erhålla intet rum i den lagstiftande princip som bestämmes af ropet för dagen, den oberäkneliga sympatien som oupphörligt skiftar och förändrar sig samt nyckfullt kastar sig öfver ifrån det ena på det andra, vare sig hon sökes hos mängden eller hos en fingerad abstrakt åskådare, hvars omdömen dock icke äro annat än föreställningarne hos den som fingerar honom. En

sådan princip gäller allt hos ögontjenaren, men någon mätare af det i sig rätta, ett och oföränderligt, kan deri icke innehållas. Hvad han i sjelfva verket innehåller, om han i botten granskas, det är det rent sensualistiska momentet af njutningsbegärets behag af andras smickrande anslutning till handlingssättet, detta må öfverensstämma med de evigt gällande grundsatserna eller icke, såsom ock sentimentalisterna erkänna, i det de städse hänvisa på den njutning som åtföljer sympatien eller det moraliska sinnets tillfredsställelse. Denna tillfredsställelse må vara oklanderlig och rigtig i sin egenskap af det egna medvetandets njutning af harmonisk öfverensstämmelse med sin omgifning, men, hvilande på det individuella intresset och till sin beskaffenhet sinlig, kan hon icke grundlägga en absolut regel med ovilkorligt förbindande kraft, hvaraf skulle följa pligter och skyldigheter. Den njutning som åtföljer välviljan och sympatien är endast skapelsens bekräftelse å rättsenligheten, men icke dennas grund och väsende; och då sentimentalisterna, såväl det moraliska sinnets som sympatiens, deraf gjort motiv för handlingen, så hafva de i sin lära upptagit ett rent evdemonistiskt moment samt, såsom Kant anmärker, förgiftat pligten i hennes källa. Sentimentalisten, erinrar Kant, binder på detta sätt pligtbegreppet vid lyckobegreppet och faller i det sinliga nöjets teori. Såsnart man söker sammanjemka pligt och njutning, vare det genom att fingera ett moraliskt sinne som skulle kunna njuta sinligt af det som i sjelfva verket är öfversinligt, — en sedlig njutning som icke vore rent empirisk, — eller genom att binda pligten vid opinionen och dennas behag, så neddrages dygden till ett blott medel för lustans mättande. Fåfängt invänder sentimentalisten att begäret efter bifall dock är handlingens motiv. Är icke pligten motiv såsom sådan, för sin egen skull, så göra vi det rätta, icke af pligtkänsla, icke af rättskänsla, men af egennytta. Men hvarken pligt eller rätt funnes då, ty det är klart att deras befintlighet förutsätter ett begrepp derom redan *före* det sedliga njutningsbegreppet, eftersom detta uppstod af en kombinering utaf pligten med hennes följder. Sentimentalisten vänder sig således i en falsk kretsgång under sin härledning af rättsbegreppen, för såvidt han icke vill helt öppet ansluta sig till evdemonismen. Han vill härleda njutningen ifrån pligten och pligten ifrån njutningen. Men den njutning som skulle kunna föregå pligtens uppfyllande, är passiv och skapar intet ursprungligt initiativ, eftersom hon icke kan smakas utan föregående erfarenhet af pligten sjelf som är hennes ämne; under det att å andra sidan njutningen omöjligt kan föregå sjelfva den *lag* som är pligtens föremål, enär i sådant fall verkan skulle föregå sin orsak.

Smith söker undgå den farliga klippan genom att begränsa bifallsbegäret till ett begär efter det *befogade* bifallet. Men som han dervid emellertid icke utesluter något *annat* bifallsbegär ur räkningen, utan tvärtom förklarar saken sålunda, att *allt* begär efter andras bifall i grunden afser deras *lagliga* bifall, så bygger han ånyo sin princip på en tvetydighet. Ty afses blott *lagligt* bifall, så förutsättes en lag före bifallet, ifrån hvilken detta hemtar sin lagenlighet, eftersom ämnet för bifallets egenskap måste finnas

innan det blir egenskap hos bifallet. Sympatien upphör då att vara ursprunglig bestämmande grund, och denne återskänkes i stället åt lagen. Afses åter *allt* bifall, så måste deri ingå äfven det godtyckliga, som blott uttrycker smaken, och pligtlärans invändningar kunna då icke gensägas. Att åter påstå det intet begär finnes i verlden efter ett olagligt eller nyckfullt bifall, är en uppenbar protest emot verkligheten, sådan vi se denna i dagliga exempel.

Smith förklarar saken sålunda att man ifrån bifallsbegäret *i allmänhet*, genom vanans magt öfvergår till begäret efter det *befogade* bifallet, så att sträfvan efter beröm småningom förvandlas till en sträfvan efter berömvärdhet, förtjenst och dygd, och dessa egenskaper sluta med att undanträngа det ursprungliga begäret efter ett bifall för hvad pris som helst. Ytterligare en blandning af sant och falskt. Endast i *den* mening är detta sant, att bifallsbegäret innebär en önskan att kunna gifva bifallet en anledning, en förmåga att bli dess föremål, och att denna förmåga *bäst vinnes* genom den verkliga förtjensten. Men dermed är ingalunda sagdt att icke äfven det olagliga bifallsbegäret kan göra sig gällande, vare sig att det antingen ockrar på ett lättsinnigt bifall som icke pröfvar förtjenstens rigtiga halt eller ett orättrådigt som sympatiserar med odygden, eller ock att det i sin inbilskhet anser sig kunna skörda bifall för egenskaper som icke förtjena detsamma men som man icke desto mindre älskar och vill odla hos sig sjelf, helt enkelt emedan egoismen är en annan känsla än välviljan. Smiths förklaring af bifallsbegärets rättsenlighet är således en sofism, för såvidt det icke begränsas till den oegennyttiges och rättrådiges bifallsbegär, alltså blott till en af sina afdelningar, i hvilken händelse åter principen förlorar sin allmänna giltighet och tillämplighet på alla förekommande fall. Ifrån fikenheten efter beröm till bemödandet att deraf göra sig förtjent är ett stort steg. För den förras tillfredsställelse fordras blott kännedom om målet och medlen samt ett sinligt motiv; för det senare en ursprunglig förnuftig rättskänsla och ett klart medvetande om det i sig rätta jemte god vilja att förverkliga detsamma hos sig sjelf, hvartill fordras uppfyllandet af helt andra vilkor än för det enkla bifallsbegärets tillgodoseende. Sympatiens lärare eger således här endast valet emellan rättsvidrigheten och sin egen princips frångående, det egennyttiga motivet och det förnuftiga. Hans rättsgrund blir antingen otillräcklig eller tvetydig, begränsad till ett lägre och trängre område eller förvexlad med ett högre; och huru man än vänder sig, återkommer man till känsloinstinktens oförmåga att fylla den bestämmande grundens uppgift utan att iklädas förrättningar hvilka i verkligheten blott af förnuftet, samvetet eller förståndet utöfvas.

Endast genom att utrusta känslan med deras attributer kan Smith förklara hennes föregifna egenskap af rättsgrund. Såsnart han åter i någon punkt frångår dem för att betrakta känslan i hennes naturliga och oförställda skepnad, så blir rättsgrunden genast otillräcklig och vacklande, emedan han hvarken låter sig förenas med sinligheten eller handhafvas af instinkten. Ehuru Smith icke spar någon möda för att hålla sin sympatetiska princip höjd öfver denne senare samt skild ifrån de individuella och egoistiska drif-

terna och begären; ehuru ädelt det syfte är som han för samma princip uppställer, kan denne dock icke undgå att antingen falla i sinnena eller ock utgöra en origtig benämning för högre själsförmögenheter, hvarigenom lägges ett bevis till de öfriga ensidighetslärornas, om omöjligheten att fastställa en sann rättsgrund utan att såsom första vilkor derför erkänna hvarje särskild själsförmögenhets behörighet inom sitt af naturen anvisade område i själen, hvarken derutöfver eller derunder. Sinnena och känslorna äro allena herskande blott med afseende å sina särskilda föremål; men behörigheten att derutöfver och i allmänhet döma, gilla och stadfästa är icke uppdragen åt dem. De stifta icke lagar för hela själen, emedan de icke befinna sig på hennes spets, och de kunna således icke rätta förtjenst och skuld efter sina intryck på samma sätt som de yttre sinnena sina åskådningar efter de ofrivilliga intrycken ifrån naturföremålen. En lagstiftning kan tillerkännas känslan endast i den mening en sådan tillerkännes hvarje förmögenhet, äfven de lägsta drifterna, nämligen inom det egna området, der hvarje förmögenhet reglerar ej blott sig sjelf men äfven alla de öfriga, således till och med den lägsta de högsta, för såvidt dessa derstädes indragas såsom medverkande faktorer utan att dock spela hufvudrolen. Ingenstädes verkar någon förmögenhet helt och hållet ensam, alla äro närvarande öfverallt och i hvarje själsyttring. Men en klass deraf är i hvarje fall *öfvervägande*, allt efter det mål själsverksamheten i detta beträffande fall fullföljer, och derefter bestämmes hvilken förmögenhet för tillfället skall öfvertaga högsta ledningen och följaktligen råda öfver de andra. På detta sätt kan äfven känslan i vissa frågor regera både förnuft, samvete och förstånd. Men sådant sker då emedan själsverksamhetens ifrågavarande yttring är till sin beskaffenhet sådan, att hon måste betecknas såsom känsloyttring, hvaraf följer öfriga förmögenheters underordnade ställning och deras underkastelse under känslans dom af bifall eller ogillande. Emellertid kan en sådan dom då aldrig gälla något annat än känslans egna förhållanden. Vidgas kretsen derutöfver, så att förhållandet blir någonting mer omfattande, såsom till exempel ett rättsförhållande, så upphör känslans bestämmande kraft och hennes domars giltighet underordnas högre domar. Derföre har det aldrig lyckats sympatiläraren att förklara pligten. Fruktlöst söker han hänföra henne till den sympatetiska instinktens opartiskhet. "Sympatiens känsla "är af beskaffenhet att göra menniskan opartisk", säger Smith. Men äfven om så vore, så gifves det icke blott en mängd andra böjelser hvilka äfvenledes skulle kunna frambringa en sådan fallenhet, utan att derföre åt dem bör uppdragas afgörandet af rätt och orätt, till exempel det väl förstådda intresset, men dessutom bör härvid erinras att af opartiskheten följer ingalunda rättsenligheten. En handling kan vara opartisk utan att sammanfalla med rättsgrunden eller förverkliga pligtbudet, likasom mången böjelse kan vara oskadlig utan att derföre upphöjas till positivt rättesnöre. Detta senare igenkännes blott på sin ovilkorlighet, tillämplig på alla belägenheter, icke på sin negativa oskadlighet i ett föreliggande fall. Känslomotivet kan låna förnuftsgrundens negativa

attributer, men det kan derföre icke skapa hans positiva. Pligten kan fullkomligt väl förenas med böjelsen, till och med främjas genom ädla böjelsers vana, men hon kan icke deraf framgå. Ingen kan tvingas att lyda böjelsen för verldens och väsendets skull, att gifva lopp åt känslan för att förverkliga den absoluta pligtlagens idé. Sympatien tvingar ingen, ty såsnart det ovilkorliga budet ljuder, tiger hon. Och det är icke *nog* att uppställa en pligtlag som endast skulle bestå i det negativa tvånget att icke kränka andra i deras sympatetiska känslor, att förhindra det ett ondt tillfogas dem genom saknad öfverensstämmelse med deras böjelser och instinkter. Pligten är positiv och fordrar positiva principer, som icke tillfredsställas af blotta behagliga sinnesrörelser hos en opartisk åskådare; ty dessa uttrycka icke pligtens väsende, blott hennes tillfälliga resultat i den föreliggande händelsen. Rättskränkningen består icke blott, såsom sympatiläran antager, i den handling som framkallar disharmoni och för den skull rättfärdigar ett våldsamt undertryckande. Hon består i en disharmoni som redan förut finnes i rättsidéns motsats innan sympatien verkar.

Det harmoniska, hvarpå Smith bygger allt hvad grund heter, finnes i idén ej mindre än i känslan som återgifver henne; men på hvartdera stället är det blott ett uttryck för regelbundenheten som förutsätter en regel. Utan en regel, ursprunglig och redan förut befintlig, uppkommer intet som skulle kunna kallas regelbundet, utan det regelbundna intet harmoniskt, utan det harmoniska ingen känsla derför, följaktligen icke heller den sympatetiska, för hvilken Smith sjelf anvisar den universella samstämmigheten såsom yttersta mål och bestämmande grund *(causa finalis)*. Han uraktlåter emellertid att fullfölja härledningen tillbaka utefter hela denna rad af hvar den andra bestämmande grunder, ifrån det harmoniska till regeln genom regelbundenheten, utan stannar i stället i sin känsla och i samstämmigheten, hennes harmoniska mål, det närmaste förhanden liggande. Han försummar grunden som ligger bakom, regeln i sig som skall bindas för att denna samstämmighet deraf skulle kunna uppstå, och i stället fäster han den lagliga grunden, bortom hvilken han intet mer upptäcker, omedelbart vid samstämmigheten, hans resultat. Såsom skäl derför anförer han samstämmighetens ideella *skönhet*. Af denna skulle framgå såväl hennes egen ursprunglighet som hennes egenskap att utgöra högsta målet och bestämmande grunden, med hvilken identifieras både rätt, sanning och godhet, hvaraf då äfven följer sympatiens egenskap af rättslig måttstock och driffjeder för handlingen. Vidare anföres samstämmighetens *nytta*, i det att alla menniskors fördel och lycka skulle befrämjas, för den skull ett regelbundet rättstillstånd råda, i fall alla stämde öfverens i en universell sympati, som uteslöte hvarje stridighet i intressen. Äfven här, likasom förut, förblandas följden med orsaken, resultatet med grunden, i det att samstämmigheten anses alstra rättsprincipen i stället för tvärtom, en förblandning som för öfrigt är fullkomligt följdrigtig, då redan förut platserna blifvit förbytta emellan lycka och rätt, känsla och samvete, sympati och omdöme, fenomenet och idén som det återgifver. Och det är att märka

att Smith med samstämmigheten icke menar den som består i alla själsförmögenheternas harmoniska medverkan i ett efter deras ordning i skapelsen afpassadt förhållande, utan endast samstämmigheten emellan allas känslor, således yttringarne af en enda klass bland själsförmögenheterna med de öfrigas åsidosättande, hvarigenom i sjelfva verket samstämmigheten i det stora hela blefve störd. Hvarken nyttan eller skönheten ersätter rätten, godheten och sanningen, såvida man icke vill innefatta de senare i de förras benämningar, hvarigenom åter endast åstadkommes en bristande samstämmighet i terminologien.

Det är i hufvudsaken ock till en sådan brist som Smith, likasom de öfriga sentimentalisterna, gjort sig skyldig då han bland alla godheter i verlden utväljer en enda, dertill en som blott *uttrycker* men icke *innehåller* ett godt, samt deri söker intvinga alla de öfriga. I det sköna och harmoniska skola alla andra principer innefattas, i sympatien alla andra känslor, i känslan alla andra själsförmögenheter. Och huru igenkänna dennas godhet, utan att använda hvarken förnuftets och samvetets förnimmelser eller förståndets iakttagelser, men endast känslans betraktelser, hvilkas karaktär dock utesluter det intellektuella momentet? Jo, naturen är enligt Smiths åsigt så inrättad, att den sympatetiska fallenheten med sitt skönhetsval precist träffar hvad förståndet finner godt, förnuftet sant och samvetet rätt. Men Smith lemnar oförklaradt huru det rätta, sanna och goda kunna träffas utan att i sig sjelfva finnas, oberoende af det sköna, hvilket sålunda skulle träffa sig sjelf i dem under andra benämningar, icke heller hvilka förmögenheter som handhafva denna rätt, godhet och sanning, sålunda tyst erkända eftersom deras beträffande principer och föremål erkännas. Han säger oss icke hvarföre dessa begrepp, om de dock af några förmögenheter måste handhafvas, eftersom de eljest icke skulle kunna uppträda i sinneverlden, icke i sådant fall lika gerna kunna erkännas hos sina innehafvare, samvetet, förnuftet och förståndet, som transporteras på känslan. Smith behöfde blott sönderdela sin uppblåsta och uttänjda känsla i hennes beståndsdelar, bland hvilka han utdelat de öfriga själsförmögenheternas uppgifter, samt åt dem återskänka dessa senares motsvarande verkliga benämningar, vidare göra en deraf betingad fördelning i grunderna och de anvisade målen, för att hans system skulle blifva en sanning. Målet och grunden må gerna bestå i den universella sympatien, men blott under förbehåll att denna sjelf beror af en universell ordning, denna åter af en absolut idé, samt att sympatiens mål och grund hvila på dessa *högre* mål och grunder i verldsordningen och väsendet, de yttersta grunderna för allt som är förnuftigt och fritt. Den sympatetiska känslan må gerna betecknas såsom bevekelsegrund, godhets- och sanningskriterium, men endast i egenskap af uttryck för rättsmedvetandets bevekelsegrund som ingifves i samvetet, för godhetskriteriet som förståndet upptäcker i naturen, sanningskriteriet som förnuftet härleder ur väsendet. Först då stå principerna fasta, på hvilka byggas lagar, pligter och förbindelser, skickliga att grundlägga förtjenst och skuld; och en verklig skilnad består emellan rätt och orätt, godt

och ondt, sant och falskt. Den relativa sympatetiska känslan uttrycker dessa principer endast så tillvida som hon derefter kan rätta sig på samma gång som hon omfattar dem, men hon skulle omöjligt kunna allena fastställa deras regel, emedan hon är relativ under det att de äro absoluta, hon är subjektiv och de äro objektiva, hon är föränderlig och de äro oföränderliga.

Sympatien allena, säger Victor Cousin, fastställer ingen fast regel, inga begrepp om rätt eller orätt, pligt och förbindelse, förtjenst och skuld. Om man med Smith antoge att handlingens godhet eller dålighet karaktäriserades endast af den sympati eller antipati hon uppväckte, så blefve ingen handling i sig sjelf hvarken god eller dålig. Godt och ondt, rätt och orätt funnes icke mera. De blefve blotta namn för det sätt hvarpå sinnena berördes. På så relativa föreställningar om det goda eller rätta kunde ingen annan regel byggas, än den som bjöde att behaga andra. Sådant kan vara angenämt, men ingenting mera. Och om en sådan regel icke följes, så göres derigenom ingen värre förlust än behagets, hvaraf emellertid ingen förbrytelse skulle kunna uppstå, likasom å andra sidan i behaget icke heller låge någon dygd. Åsynen af en dygdig handling uppkallar visserligen ett omdöme om hennes förtjenst, hennes motsats ett omdöme om skuld, och till omdömet sällar sig då på samma gång den sympatetiska eller antipatetiska sinnesrörelsen, hvarmed förknippas känslan af välvilja eller motvilja för upphofsmannen jemte åtföljande fallenhet att akta eller förakta honom, belöna eller straffa hans gerning. Men denna rörelse och dessa känslor äro sålunda *följder*, icke orsaker; de äro resultater och bihang, icke grunder. Och de stå icke ens alltid i ett troget förhållande till handlingens rättsliga halt och värde, hennes verkliga förtjenst eller skuld. Ofta uteblir erkänslan eller erkännandet för den goda gerningen, klandret eller tillrättavisningen för den dåliga, och sympatien kan då icke heller ega något tillfälle att förena sig med en erkänsla eller en belöning som icke finnes, antipatien icke med den uteblifna rättelsen, — hvilket emellertid icke hindrar att omdömet öfver handlingens förtjenst eller skuld det oaktadt fälles, hvarigenom ett bevis gifves för det rättsliga omdömets oberoende af sympatiens och antipatiens känslor.

Omdömet rörande det rättsenliga i handlingen, säger likaledes Reid, hvilken härvid på en gång angriper sympatiens och det moraliska sinnets lärare, föregår känslan, såväl faktiskt som logiskt. Aktningens och välviljans rörelser blott sälla sig till rättsenligheten i kraft af en naturlig fallenhet, dervid de endast äro lagliga bekräftelser å förtjensten, likasom de motsatta känslorna fästa sig vid skulden såsom naturliga korrektiver. Men de tillkomma först efteråt och äro alltså följder, icke grunder. Dygden gillas och beundras, hvarvid en njutning förbinder sig med den gillande och beundrande känslan, ett intresse för gerningsmannens lycka och framgång, en välvilja för hans person. Men hvarifrån kommer alltsammans? Jo, i yttersta hand ifrån det *omdöme* som funnit handlingen dygdig (följaktligen värd aktning, beröm, bifall, belöning, sympati och så vidare) emedan hon stämde öfverens med det i sig giltiga *begreppet* om hvad med dygd menas,

ett begrepp som ingen känsla, endast en tanke, kan uppställa. Såsnart jag dömer, vare sig mitt eget eller andras uppförande, så eger jag medvetande af domen sjelf genom tanken å ena sidan, hans intryck genom känslan å den andra. Utslaget fälles af tanken, oberoende af känslans vittnesbörd. Bifallet innehåller visserligen en känsla, en sinnesrörelse, en sympati; men de äro alla alster af och uppkomma endast efter det utslag omdömet fält genom de förmögenheter, hvilka det tillhör att fälla omdömen, att tänka, döma och sluta på grund af intellektuella begrepp, och till dessa förmögenheter hör icke känslan. Förnuftet allena tillhör idén, som ligger till grund för begreppet, hvilket genom samvetet och förståndet tillföres känslan. Först i tredje eller fjerde hand inträder denna i verksamhet, då hufvudsaken alltså redan är undangjord. Rätt eller orätt är i det föreliggande fallet redan bestämdt af tanken, nämligen först hvad det är i sig sjelft, sedan hvad det är i förhållande till den beträffande händelsen, öfver hvilken då omdömet på grund deraf fäller utslaget och åsätter värdet, innan det är möjligt för känslan att dervid fästa sig. Hon behöfver ett föremål, och detta finner hon i omdömet, hvars sanning föregår skönhetssinnets beundran derför. Och sanningen består, äfven om beundran och sympatien aldrig tillkomma. Omdömet värderar och bekräftar handlingens rättsenlighet, äfven om denna ingenstädes uppkallar några känslor men öfverallt emottages med likgiltighet.

Känslan är alltså icke blott icke bestämmande rättsgrund, hon kan af rättsgrunden undvaras.

Sentimentalismens gemensamma grundfel och betydelse såsom rättsförnekelse

Sentimentalismens gemensamma grundfel, vare sig han sökt rättsgrunden i en *moralisk* eller i en *sympatetisk* känsla, består för den skull ingalunda i förnekelsen af en ointresserad och öfver den sinliga egoismen höjd driffjeder. En sådan är det åtminstone sentimentalistens afsigt att erkänna, likasom rationalisten faktiskt erkänner henne. Men under försöket att utreda hennes beskaffenhet tager sentimentalisten miste och stannar dels på halfva vägen vid hennes härledning tillbaka till de yttersta grunderna, dels återfaller han ofrivilligt i sinligheten som han förkastat, emedan hans känsla ej kan lyfta sig till det rent intellektuella. Till följd af sentimentalismens härkomst, uppståndelse ur den lägre empirismen som grundade allt på sinnesintrycken, med grundläggare sådana som Shaftesbury och Hume, mer eller mindre fångna i den sinliga principen, har läran icke kunnat lösgöra sig ifrån det vid tidpunkten för hennes uppkomst rådande åskådningssättet, hvilket icke kunde tänka sig något begrepp som icke borde härledas ur ett beträffande särskildt sinne.

Men hvad blir följden af en sådan metod? Jo, att både rättsbegrepp och bevekelsegrunder tillskrifvas ett yttre föremåls inflytande på den sinliga känslan, hennes behag eller obehag, angenäma eller oangenäma beröring deraf. Och den praktiska slutsatsen af en sådan bestämningsgrund blir att lika många rätts-

begrepp uppstå som det finnes *olika sätt för känslans anslående*, allt efter de särskilda mottagligheterna.

Som emellertid ingen lära kan öppet bekänna en sådan sväfvande regel, så blef det nödvändigt för sentimentalismen att bland samtliga dessa sätt utvälja *ett*, som borde blifva bestämmande för alla de öfriga och för hela viljan, en *särskild* känsla bland de otaliga hvilka kunde komma att uttrycka tillfällets rättsföreställning, samt att, för vinnande i möjligaste mån af erforderlig enhet och styrsel i principen, åt denna enda känsla uppdraga rättsgrundens handhafvande. Och som sentimentalismen tillkom för att motväga eller åtminstone höja sensualismen, hvilken nyligen hade uppträdt och upprört rättskänslan, men å andra sidan dock icke vågade eller ens egde nog sjelfständighet att alldeles bryta med den med sensualismen beslägtade lägre empiriska princip, af Locke fastställd och derföre med tidsandan öfverensstämmande, som härledde hvarje psykisk företeelse ur ett särskildt sinne, så återstod endast att under valet af den känsla, som borde blifva allena rådande princip, söka densamma *så högt som möjligt bland de sinliga*. Hon borde för den skull visserligen allt fortfarande betecknas såsom en instinkt, en böjelse, en naturdrift, i följd af den halft sensualistiska verldsåsigt som efter Lockes tid var alltför stark för att kunna fullständigt qväfvas, men bland instinkterna då åtminstone såsom den minst sinliga tänkbara, den ädlaste, den mest upphöjda, och valet föll sålunda på den *harmoniska* känslan, skönhetssinnet, instinkten för den estetiska nyttan, — ett sinne eller en känsla hvars ställning öfver drifterna och begären af annan och gröfre beskaffenhet kunde anses gifva henne en berättigad hegemoni. Skönhetsnjutningen är den högsta bland sinliga njutningar, den harmoniska känslan den ädlaste, den estetiska nyttan den minst materiella.

Sedan denna grundsats blifvit fastställd, gälde det blott att deri intvinga alla principer. Rätten, sanningen och godheten blefvo moraliska skönheter, dervid man vädjade till idealets egenskap att tilltala den harmoniska känslan för det regelmessiga. Som ingen sedlig princip, intet ideal, saknar sin skönhet; som rätten och sanningen onekligen i inre och högre mening äfven äro sköna, så togs deraf anledning att förklara skönheten för en i allt hvad grund heter så ingripande princip, att alla andra kunde innefattas uti och bedömas efter denne. Och härifrån till en *allmän* förblandning emellan rätt, sant och godt å ena sidan, skönt å den andra, var blott ett steg. I stället för att begränsa skönhetens betydelse för rättsbegreppet till det inskränktare område som hon omfattar, nämligen det harmoniska intryck som är en *följd* af den sköna egenskapen hos rätten, sanningen och godheten, och som i förhållande till dem endast är bisaklig, utsträcktes skönhetsprincipen äfven öfver deras väsendtliga områden och gjordes till ensam grund, i hvilken de högre absorberades. Icke blott att rätten, sanningen och godheten blefvo *sköna*, men de blefvo *det* sköna, hvilket sålunda i sig upptog det rätta, sanna och goda. Och häraf följde då helt naturligt att känslan, det skönas själsförmögenhet, erhöll diktatorisk myndighet öfver sam-

vete, förnuft och förstånd, hvilkas regering icke längre behöfdes, sedan rätten, sanningen och godheten, föremålen för deras förnimmelser, upphört att vara sjelfständiga och ega sina beträffande betydelser och uppgifter i själen. De blefvo numera endast den allmänna känslans följeslagare, särskilda slag af speciella känslor, smaksaker, beroende af det angenäma intrycket på känslan för det sköna, hvilken tillmätte dem just så stor betydelse som svarade mot deras öfverensstämmelse med sinnet för det harmoniska och sympatetiska.

Men äfven om det kunde antagas att allting sålunda bestämmes på känsloväg, så skulle man emellertid icke utan skäl kunna fråga med hvad fog en *enda* dertill utsedd viss känsla, vore det än den högsta, den harmoniska och sympatetiska, befaller öfver alla andra. Att hon är den högsta, torde icke alls berättiga ett sådant herravälde, sedan man en gång gifvit smaken och tycket rätt att bestämma grunderna. Mången kan då finna med sin smak öfverensstämmande att mäta rätt och orätt efter någon annan sinlig känsla än denna, någon som efter behag utväljes bland de öfriga, till exempel efter matlusten och kättjan, lika väl som efter skönhetsbegäret. Enligt månget tycke äro måhända de förra känslorna högre än den senare, ja de högsta bland de sinliga. Såsnart en njutning är mål (och den harmoniska känslan är utan tvifvel en sådan, sentimentalisterna medgifva det sjelfva) så beror det af individen att bestämma målet, ty njutningen är individuell och endast han sjelf kan afgöra frågan om det föremål hvaraf han mest njuter, i kraft af sin individuella organism. Derefter, efter individens smak af den njutning han föredrager på grund af sitt goda tycke och sina vanor, bör han då rätta sitt sätt att bedöma alla grunder. Sedan en gång samvete, förnuft och förstånd blifvit skjutna å sido för känslan, så är man sålunda inne på det böljande individuella godtyckets svallande haf, hvars vindkast icke kan beräknas och hvars hållpunkter icke kunna utstakas. Det vore då vida rigtigare att med de rena sinlighetslärarne säga ärligt ut, att det icke fins någon annan rätt och orätt än hvad en hvar finner roa honom, än att med sentimentalisten förklara rätt och orätt bero af känslan och smaken, men icke desto mindre fastställa en bestämd norm derför, i det att man söker ålägga alla att finna smak för detsamma, att känna detsamma, på det att en och samma känsla må kunna betecknas såsom fast och orubblig grund. Alla skola finna sympatien och harmonien vara det skönaste och angenämaste, alla skola njuta deraf mer än af något annat. Men huru tvinga dem dertill? Och äfven om tvånget af deras känslor vore möjligt, så är ju den tvingade sympatien i sjelfva verket ingen, den ålagda smaken ingen egen smak. Ingen kan tvingas att föredraga en högre känsla framför en lägre, en finare njutning framför en gröfre, icke ens att erkänna det den ena känslan är högre än den andra, den ena njutningen finare än den andra. Den känsla den ene finner hög, synes inför en annan vara låg; den njutning den ene anser fin, förekommer grof inför den andre. Endast de absoluta förmögenheterna förmå ålägga individerna grunder som icke kunna af dem jemkas efter individuell upp-

fattning och böjelse. Men känslan, till sin beskaffenhet relativ, den sinliga känslan och sympatien, till sin beskaffenhet individuella, smaken för det regelbundna och harmoniska, beroende af personligt tycke, jemkas efter behag. De kunna icke dikteras, således icke formuleras i någon regel som skulle stiftas lika för alla. En hvar är herre öfver sin smak och sin känsla, och eger han ingen annan regel, så stiftar han denne sjelfsvåldigt. Han kan ej förbindas att följa sympatiens och det harmoniska sinnets regel, och han kan finna egoismens och det krassa nöjets regel för sig vara att föredraga, i synnerhet då man säger honom att den förra regeln gäller på grund af den njutning hans tillämpning medförer. Njuter han mer af sitt sjelfviska nöje, så sätter han sympatien och den moraliska sinnesnjutningen å sido till förmån för detta; och han kan då derför åberopa sentimentalistens egen yttersta utgångspunkt, — smaken för det angenämaste.

Såsnart grunderna uppdragas åt *känslan*, följer deraf att beskaffenheten af den känsla som skall styra, icke kan bestämmas. Afgörandet deraf öfverlemnas åt sjelfsvåldet emedan känslans uppfattning beror af individuell smak, alltså åt sjelfviskheten emedan sjelfsvåldet alltid dit leder. Hvilken känsla som än utväljes, så utmynnar hon för den skull slutligen i den sinliga och egoistiska; och sentimentalismen, som uppstod för att ersätta eller åtminstone förädla och höja sensualismen, har endast rotfäst denne. Ingendera läran, hvarken känslans eller sinnets, är dock i stånd att stifta en giltig regel, eftersom hvarken känslor eller böjelser, vexlande och föränderliga, behöfva stämma öfverens med den universella naturens oföränderliga lagar. Den regel de stifta är godtyckets, alltså ingen; och bekänna de sitt skaplynne, så böra de derföre med positivisten snarare säga att all regel saknas emedan de dock aldrig skulle kunna förklara regelns objektiva giltighet i enlighet med känslans princip, sjelf subjektiv och för den skull utan myndighet. Och jemte myndigheten bortfalla äfven begreppen lag, pligt och förbindelse, rätt och orätt, förtjenst och skuld, korteligen alla fasta rättsgrunder.

Rättsförnekelsen blir på detta sätt i botten densamma hos sentimentalismen som hos sinlighetslärorna, i det att rättslösheten och principslösheten följa af det godtycke som måste vidlåda en subjektiv och sjelfsvåldig individuell fallenhets bestämningsgrund, för hvilken ingen noggrann måttstock finnes och hvaraf ingen fast regel kan dragas. Men sentimentalistens förnekelse blir farligare, emedan hon under den antagna skönhetsmasken lättare förvillar rättskänslan, hvilken här inmänges och sammanblandas med den harmoniska känslan samt för den skull låter sig förvexlas med fallenheten för det angenäma, äfven der detta angenäma är rättsstridigt. Under det att de sjelfviska sinlighetslärorna öppet förneka icke blott alla absoluta begrepp, förnuftets idéer och samvetets ingifvelser, men äfven de naturliga grunder som innehållas i en harmonisk verldsordning, för att endast fästa sig vid deras yttre företeelser i de nöjen de uppväcka, — en alltför påfallande förvexling emellan fenomenet och dess grunder för att icke med

lätthet vederläggas, — så erkänner deremot känslans lära den harmoniska ordningen, således den naturliga, åtminstone till namnet och i en af hennes mest synliga uppenbarelsesätt, samt förnekar endast förnuftsgrunden genom att försumma fullföljandet af härledningen dit ifrån hans fenomener i känslan. Då sålunda läran just i främsta rummet fäster sig vid det harmoniska och regelbundna samt derpå bygger känslans styrelse, så lånar hon den naturliga ordningens sken utan att antaga henne hel och hållen samt i sitt väsende, och förnekelsen, som består i harmoniens begränsning till blotta intrycket, med åsidosättande af grunden, döljer sig lätt under regelbundenhetens yta, hvilken stundom visar företeelser som i sin yttre harmoniska skapnad återgifva principernas bilder, ehuru vanställda af subjektiviteten. Men icke nog härmed. Känslans lära antager icke blott den harmoniska verldsordningens prägel för att dermed vinna utseendet af en teori som skulle hvila på naturen sjelf, en förnuftig grund. Hon lockar äfven genom sin förbindelse med böjelsen, som hon söker legitimera genom att skänka henne mensklighetskänslans yttre egenskaper, allt under bibehållande likväl af njutningsmotivet, förklädt under det behagliga känslointrycket. Hon förleder dermed till en anslutning vid den farliga princip, som på grund af sin beqvämlighet är så tilltalande för den menskliga svagheten, nämligen en regel för uppförandet som förenar det sjelfviska njutningsbegäret med en förmenad verldsuppgift, omfattande medmenniskorna, och hon ockrar sålunda på ett sinligt begär som genom förevändningen af sin filantropiska beskaffenhet afvisar de rättmätiga anmärkningarne. Dervid förebäres då vanligen med framgång hennes antiegoistiska princip, hennes skenbart ointresserade menniskovänliga syfte; och häraf fångas de flestas bifall. Att den förnuftiga grunden är utesluten, sårar mindre det allmänna tänkesättet, blott den sjelfviska grunden kan sägas vara utesluten, enär denne senare är af beskaffenhet att genom sina påfallande egenskaper hastigt visa sig, äfven för den ytligaste granskning, under det att frågan om förnuftsgrundens befintlighet kräfver en långvarigare tankegång för att härleda fenomenet tillbaka till sin yttersta bestämmande orsak, en tankegång som de flesta icke gifva sig mödan att följa. Derföre vinnes så lätt det allmänna tänkesättet för den falska filantropien som är förnufts- och rättsvidrig, blott oegennyttans sken kan antagas och mensklighetskänslan förebäras, hvilkens tilldragande inflytande på hjertat gör sig gällande, äfven i sina lägsta sentimentala former, vida fortare och ledigare än det stränga rättsmedvetandet som fordrar en obeqväm logik. Man är gerna böjd att utan föregående allvarlig pröfning af grunderna antaga principen för god, emedan han ser ointresserad ut. Häraf kommer den myckna rättsvidriga sentimentalism som benämnes filantropi, men som ofta under en falsk menniskokänsla lyder sinliga bevekelsegrunder, hvilka smeka det egna njutningsbegäret i en eller annan dold form, såsom till exempel äflan efter menniskopris, fåfänga, hysteriskt känslosvall och så vidare.

I synnerhet tvenne former af denna sentimentalism förekomma i det dagliga samhällslifvet. Dervid äro känslans föremål i de båda mest i ögonen fallande formerna af det menskliga eländet,

nämligen i armodet och i brottet. *Välgörenheten* och *benådningen* uppträda tyvärr alltför ofta i rättsvidriga gestalter.

Den falska *välgörenheten*, som demoraliserar och förstör genom att göra väl efter sentimentala grunder, skördar ofta ett större bifall än den sanna välgörenheten, som lyfter och förädlar genom att göra väl efter förnuftiga grunder; ty sympatien fäster sig hellre vid den sinliga känslan än vid den förnuftiga. Den förra anslås mer omedelbart, för den skull lättare och i flera fall, den senare endast medelbart genom en ofta komplicerad härledning tillbaka till bestämmande grunder hvilka äro dolda under fenomenet, en härledning som derföre vanligen uteblir; och följden visar sig i den mindre sympati som kommer en sann välgörenhet till del i jemförelse med den som skördas af den falska. Ett betecknande exempel derpå kan anföras ifrån sentimentalismens eget land och tidehvarf.

För omkring ett århundrade sedan tillämpades i England välgörenhetens grundsats på de båda motsatta sätten af tvenne förmögna godsegare och grannar.

Den ene utdelade allmosor rikligen och med fulla händer, utan att fråga efter behofvets och nödens verkliga kraf, den nödställdes karaktär eller egen skuld till sin ställning, hans förmåga att hjelpa sig sjelf. Ingen gick tomhändt eller hungrig ifrån den ädelmodige gifvarens dörr. Det gälde endast att framställa sin begäran utan omsvep, med en tår i ögat. Någon redogörelse för sitt eländes tillkomst behöfde den begärande icke aflägga, lika litet som för sin förmåga att undvara andras bistånd eller slutligen sitt sätt att använda hvad han för intet uppburit eller njutit. Välgöraren beundrades och afgudades af hela befolkningen i hans trakt; han blef föremål för allmänhetens odelade sympatier och loford.

Den andre godsegaren gaf icke ut en farthing som icke blifvit ärligt förtjenad genom arbete, vore detta än aldrig så litet. Den nödställde kunde alltid åstadkomma *något*, såsnart han var i stånd att tigga; och det lilla som af honom fordrades, ehuru icke öfverstigande hans krafter men städse lämpadt efter dem, stundom nästan ett intet, upprätthöll dock grundsatsens helgd om belöning efter förtjenst. Detta tillvägagående skördade betydligt mindre sympatier, deremot mången axelryckning och näsrynkning, och den samvetsgranne upprätthållaren af ordning och arbete med undvikande af nöd gick hädan utan att några känslans tårar fäldes deröfver.

Först efter någon tid, då stundens känslor svallat ut och lemnat rum för den lugnare eftertanken, märktes att allmosegifvaren gjort sin nästa och sitt land mera skada än gagn, arbetsgifvaren deremot ett stort gagn åt dem båda. Den förres trakt utarmades och befolkningen försjönk i lättja och likgiltighet, i njutningslystnad och förakt för verksamhet, brotten och oordningarne tilltogo, allt på grund af vanan, lätt att taga men svår att aflägga, att få sig en styfver utan besvär, blott genom ett vad till det sentimentala känslointrycket som icke kunde se trashanken utan att utsträcka handen till hans hjelp, med bortvändt ansigte, utan att qvälja den arme med sårande förhör och frågor. Deremot

uppblomstrade trakten och befolkningen omkring den stränge och till utseendet hjertlöse arbetsgifvarens hemvist, der man måste vänja sig vid förtänksamhet, emedan man visste att man intet fick som icke blifvit efter större eller mindre förmåga och krafter förtjenadt, samt att ingen nöd hjelptes som icke var befunnen verklig efter undergången allvarlig pröfning. Med omtänksamheten och ordningen rotfäste sig äfven pligtkänslan, hvaraf alstrades en moralisk anda och en rättsinnig karaktär, deraf ett rättsligt samlif, i hvilket trifdes ett förnöjsamt, välmående och lyckligt lif. Man måste sent erkänna att den välgörenhet var falsk och olycksbringande samt icke förtjenade sitt namn, som blott lyssnade till känslan men icke till förståndet, som handlade efter intrycket och under de i botten sjelfviska bevekelsegrunder hvilka råda till en filantropisk verksamhet i syfte att väcka och förvärfva det tanklösa ropets lättsinniga sympatier.

Med skäl brännmärker derföre Fichte denna sentimentala filantropi, som suckar, gråter och blott understöder det skenbara elände hvilket visar sig ofvanpå ytan och ikläder sig en dramatisk drägt. Det är icke eländet, erinrar han, som dervidlag nedsätter menniskan. Det är hon sjelf, som nedsätter sin menskliga värdighet, sin gudomliga likhet, i det hon ringaktar och förnedrar sig samt försjunker i stoftet. Vi kunna möjligen lindra ett och annat elände med våra offer, så långt våra händer räcka. Men om vi göra det endast emedan naturen gifvit oss ett så ömtåligt nervsystem, så sympatetiskt, att hvarje lidande som af oss bevittnas hos andra menniskor, återgifver sig på ett obehagligt sätt i våra egna nerver, så kunna vi på sin höjd prisa denna fina känslighet i vår sinliga organism. Men i den öfversinliga verlden hålles oss derför ingen räkning. Vår handling uppskattas icke derefter; hon förblir betydelselös. Inför den sanna menskligheten känslan betyder denna hvardagliga välgörenhet intet, hvilken mängden skattar emedan hon väcker belåtenhet. Den sinnesstämning som derför ligger till grund, är långt aflägsnad ifrån den gudfruktiga; hon är helt enkelt en platthet, en tanklöshet, en likgiltig försoffning.

Ett annat, närbeslägtadt slag af samhällig sentimentalism uppenbarar sig ofta i det sätt hvarpå *benådningsrätten* uppfattas och tillämpas. Från den skolastiska föreställningen, att öfverheten företräder Försynen och att rättskränkningen består deri att denna genom brottet förolämpas, kommer man till den falska benådningsprincip, enligt hvilken den förorättade Försynen kan förlåta brottet om hon blidkas i sin vrede, samt på ett motsvarande sätt öfverheten, hennes representant, äfvenledes efterskänka förbrytelsens följder om hon låter sig blidka. Utrustad med den gudomliga myndigheten, som blifvit vredgad öfver brottet emedan hon deraf träffats i sina känslor, men förlåter om hon åter glömmer sin uppbrusning, öfverkorsar då styrelsen i en högre magts namn skulden, ungefär på samma sätt som ett enskildt fordringsanspråk efterskänkes. Sålunda anses då äfven styrelsen ega giltig anledning att likaledes efterskänka förbrytelsen straffet såvida hon får någon anledning dertill i ett glädjande intryck som kommer

henne att glömma sin vrede, till exempel under intrycket af ett glädjande minne som firas, på bemärkelsedagar, vid nationalfester och andra högtider eller åminnelser. Ännu i vår upplysta tid efterskänkas eller nedsättas ofta vid dylika tillfällen en mängd straff, ehuru någon gemenskap eller något upptänkligt samband icke kan uppvisas emellan den anledning hvilken anföres såsom skäl, och förbrytaren eller hans gerning hvilka användas såsom medel för detta sätt att förhöja firandet. Och allmänheten, eller åtminstone flertalet, som dömer under känslans intryck, är i de flesta fall så långt ifrån att i dylika åtgärder, hvilka godtyckligt ingripa i rättsskipningen och rubba det rättsförhållande som lagstiftningen afsett, se någon rättskränkning eller något för rättsmedvetandet anstötligt, att tvärtom nämda åtgärder prisas och beundras såsom yttringar af ädelmod. Man glömmer dervid att den förbrytelse, hvars rättelse sålunda upphäfves, dragit sin rättsvidriga egenskap ur en brottslig vilja hos gerningsmannen, icke ur en på ena eller andra sättet beskaffad känsla hos styrelsen som deraf skulle hafva blifvit upprörd, samt att bestraffningen dragit sin befogenhet ur behofvet af allmän rättssäkerhet gentemot ett med den brottsliga viljan förbundet samhällsfarligt sinnelag, icke ur styrelsens hämdbegär; hvarföre icke heller brottsligheten kan minskas eller den i förhållande dertill afpassade bestraffningen rätteligen nedsättas eller bortfalla i följd af händelser som äro af gerningsmannens vilja eller sinnelag oberoende. Man är icke mera befogad att efterskänka rättsmedlet efteråt än man skulle hafva varit befogad att lemna brottet ifrån början utan rättelse, obeifradt; och man eger icke ens rätt att förminska rättelsen eller ändra hennes beskaffenhet utan skäl som ligga i brottslingens förhållanden eller i ett uti lagstiftningen på rättsliga hänsyner fotadt latitudsystem. Endast en sådan benådning kan ur rättslig synpunkt försvaras.

Inom en annan gren af den kriminella rättegångsordningen gör sig en sentimentalism ofta gällande, hvilkens beskaffenhet är närbeslägtad med den som ligger till grund för benådningen, nämligen i *juryinrättningen*. Denna hvilar på en öfvervägande sentimentalistisk princip, nämligen antagandet att det sunda folkvettets instinktartade känsla skall i det enstaka fallet, på grund af de deri förekommande ömmande eller upprörande omständigheterna, anslås säkrare af rättsgrunden än det på teoretiska rättsprinciper och rättsmetoder hvilande omdömet. Man behöfver endast bevittna en juryprocess för att finna att de flesta af juryns medlemmar låta sitt verdikt förestafvas af sympatien eller antipatien för den anklagade.

Hvad sentimentalisten oftast med en viss skenbar framgång i sådana fall som de här anförda framhåller, för att söka visa det känslan är bestämmande grund för handlingen och hennes bedömande, det är hennes förmenade egenskap att utgöra en *ointresserad* bevekelsegrund, hvarmed då sentimentalisten vanligen förstår hvarje sådan der icke sjelfviskheten öppet framträder. Enligt hans mening består känslomotivets mest betecknande kännemärke

uti att vara ointresseradt, och derigenom skulle det erhålla allmän giltighet samt blifva universell mätare för rätt, sanning och godhet.

Dervid kan emellertid anmärkas, att endast *då* den ointresserade bevekelsegrunden erhåller allmän giltighet, om han ersätter eller identifierar det sjelfviska intresset med det allmänna, hvaremot den blotta frånvaron af det förra icke i och för sig grundlägger någon universalitet. Det är icke tillräckligt att icke vara egoist för att vara menniskovän och främja menskligheten intressen. Dessa senare måste dessutom göras till *omedelbart* syfte och under dem de individuella intressena underordnas, vare sig de dermed identifieras eller derför uppoffras, allt efter syftets och bestämningsgrundens fordringar. Men detta underlåter den som endast rättar handlingen efter känslan, ty denna senare gör i sjelfva verket intet offer. För henne är det universella goda icke bestämmande; bestämningen är rent individuell, till och med sinlig, och hon skiljer sig ifrån den sjelfviska endast derigenom att hon är mindre medveten af sin sinlighet. För öfrigt delar hon sjelfviskhetens personliga driffjeder, och hon är till och med så tillvida egoismen underlägsen i följdrigtighet, att denne senare åtminstone följer en bestämd princip, egennyttans eller den egna njutningens, öppet och tydligt förklarad, under det att känslan jemkar sin bestämningsgrund efter en likartad princip utan att vilja medgifva dennes individuella beskaffenhet eller ens alltid inse henne. Ointresserad är hon blott i den helt och hållet negativa meningen att hon njuter af ett sinne som söker sina retelser i *andras* förhållanden, samt att hon försummar såväl godhetsmålet i det egna personliga uppförandet i och för sig betraktadt, som i uppförandet i förhållande till tingens natur och väsende, för att uteslutande fästa sig vid det som gäller förhållandet till andra och deras inbördes förhållanden. Men hon rigtar sig hvarken på deras verkliga goda icke heller på det allmänna, så länge hon dock endast lyder instinkten och begäret efter det harmoniska intrycket utan att fråga efter den absoluta grunden, hvilken sentimentalisten för öfrigt förnekar i det han förklarar de absoluta själsförmögenheterna sakna behörighet att fastställa godhetsbegreppet och dess bestämningsgrunder. Allt bestämmes instinktmessigt, således individuelt och efter de organiska faktorer som inverka på viljan, hvarigenom hvarken det godas idé icke heller något absolut eller universelt giltigt mål kan för henne uppställas. Det instinktmessiga goda är icke det allmänna, men det enskilda goda, och af detta icke ens det väl förstådda, emedan detsamma härflyter ur det allmänna, hvilket i sin ordning blifvit härledt ur det absoluta, genom förnuftet, icke genom känslan, som dertill saknar erforderlig omfattning. Hon förfelar icke blott det *i sig* goda, emedan detta endast förnimmes i väsendet, nödvändigt och oberoende af alla sinnesintryck, känslosvall och sympatier, men äfven det *naturliga* goda, emedan detta afser en fullkomning som består i förverkligandet af intellektuella, icke sentimentala uppgifter, ja till och med det *individuella* goda i de flesta och bästa af dess delar, ty endast en ringa del deraf är att söka i njutnin-

gen af harmoniska känslor. Äfven individens goda består i hans fullkomning, icke blott i enlighet med absoluta idéer och universella begrepp, men äfven med hans egen personliga natur, hvilken betydligt öfverskjuter hans sinliga känslor. Med dem delar hon hvarken föremålen och de bestämmande grunderna, icke heller ens verkningssättet för deras ernående. Både det personliga goda och vilkoren för den individuella fullkomningen som innehåller det enskilda godhetsmålet, förblifva desamma äfven under känslans och de sinliga sympatiernas förändringar, och de fullfölja sina utvecklingsvilkor oberoende af dem, hvilkas medverkan dervid ej ens i väsendtlig eller afgörande mån tages i anspråk. Endast en försvinnande del af det lägsta goda beror af det harmoniska intrycket, nämligen den del som icke kan hänföras till den intellektuella fullkomningen.

Hvarje metod, om än så ensidig, till och med materialismens och sensualismens, har i ett eller annat afseende fört rättsföreställningen i hennes helhet framåt genom att deraf särskildt framhålla och till sin beskaffenhet närmare utreda en viss sida, nämligen den som genom sitt missbruk bildat den ifrågavarande metodens ensidighet. Läran har icke desto mindre kunnat i sin mån bidraga till en fullständigare insigt af det hela, såsnart hon af andra läror sedermera blifvit upptagen och skild ifrån det system under hvars behandling och ifrån hvars ensidiga synpunkt hon saknat sin fulla betydelse.

Men om någon metod mer än andra brustit i förmågan att lemna sådana bidrag af värde för det naturliga rättsbegreppets utredning, så har det i sanning varit sentimentalismen, med undantag möjligen af den lärorika utredning af känslans beskaffenhet som Adam Smith i följd af sin djupa inblick i menniskohjertats hemligaste vrår lemnat sedeläran. Ty eljest är intet vådligare för rättsmedvetandet, intet leder lättare till en beklaglig förblandning af rätt och orätt, än benägenheten att bedöma deras begrepp och betydelse efter det försåtliga skönhetssinnet och det böjliga känslosvallet. Brottet behöfver blott ikläda sig en tilltalande gestalt som anslår den harmoniska känslan, för att urskuldas, öfverskylas och tålas; och kommer man en gång in på denna slippriga väg, så gifves det snart ingenting som icke kan erhålla sitt skenbara berättigande under en fager yta, ty allt kan idealiseras af sinnet och känslorna, allt kan bli föremål för sympatier af en eller annan beskaffenhet.

E. Materialismen

Materialismen är den åsigt som betraktar materien såsom den enda verkligheten samt i öfverensstämmelse dermed förlägger menniskans högsta uppgift i *nyttan* af det fysiska välbefinnandet, vunnet genom *begärens* tillfredsställelse och de timliga fördelarnes tillgodogörelse, hvadan rätt, sanning och godhet enligt denna läras mening är allt som till den fysiska nyttan bidrager.

Med fästadt afseende å det dubbla moment som sålunda ingår redan i materialismens begreppsbestämning, kan läran de-

las i tvenne slag, nämligen den *teoretiska* materialismen, som grundar all verklighet på den materiella, och den *praktiska*, som för den skull deri förlägger uppgiften och godhetsmålet.

Under studiet af dessa båda afdelningar af läran kunna de emellertid ej från hvarandra lämpligen skiljas, utan måste i ett sammanhang behandlas, likasom de också i allmänhet uppträdt jemte hvarandra. De utgöra nämligen i sjelfva verket blott olika sidor af en och samma lära, betraktad ur teoretisk eller praktisk synpunkt, allt efter som pröfningen gäller sanningen i ena fallet eller rätten och godheten i det andra. Det är ock naturligt att den som icke erkänner någon annan verklighet än den materiella, icke heller erkänner några andra principer än de materialistiska. Finnes intet bortom materien, och äro idéer och naturliga begrepp blotta rörelser i denna, så finnes icke heller något giltigt skäl för menniskan att lefva för något annat mål än det fysiska tillfredsställandet af sina materiella behof, mättandet af de begär som äro nedlagda i organismen för att denne icke skall sakna sitt tillgodoseende och gå under.

Man skall vid första påseendet tycka att en sådan lära icke kan särdeles högt aktas, att hon neddrager den menskliga värdigheten i stoftet och svårligen skulle kunna bidraga till rättens, sanningens och godhetens förverkligande i verlden. Vore förhållandet sådant, så vore emellertid materien, halfva skapelsen, i sig dålig, Skaparen till hälften ond; eller man blefve nödsakad att ansluta sig till dualismen hos Plato och Zoroaster, enligt hvilken det goda, för att såsom sådant bibehållas i sin renhet, icke anses utgöra hela den ursprungliga skapande principen, utan måste vid sin sida tåla en annan, nästan jembördig, representerad af materien. För idealismen, materialismens förklarade motståndare, är derföre ock detta onaturliga och på samma gång följdvidriga föreställningssätt, hvarigenom idealet, som dock skulle vara allena ursprungligt, förlorar denna egenskap för att dela väldet med sin yttring, utan tvifvel tilldragande och förledande. Icke blott att dermed munnen tillslutes på materialisten, som förnekar godhetsmålet utom det jordiska, men den ovedersägligen rättsfarliga princip som uppstår af viljebestämningarnes koncentrering i det materiella välbefinnandets vilkor, kan med lätthet undanskjutas för den dualistiska bestämningsgrunden, hvilken gör viljans driffjeder beroende af idéns och materiens ömsesidiga inverkan på hvarandra. Derigenom förklaras då också, på ett sätt som blir lättfattligt för hvarje förstånd, äfven det enklaste, den brottning emellan godt och ondt som hela verldslifvet och all tillvaro förete, och under hvilken, åtminstone inför den ytligare iakttagelsen, det goda tyckes vara representeradt af anden, det onda af materien. Äfvenledes erhålles genom antagandet af viljebestämningarnes dragning emellan ideella och materiella grunder, hvilka båda skulle kunna härledas tillbaka i oändlighet, ett för den makligare betraktelsen öfver det ondas befintlighet och magt åtminstone i nödfall nöjaktigt svar på den hittills af rationalismen obesvarade verldsfrågan, den mest gåtlika och outgrundliga som finnes, huru det on-

das närvaro i allting skall kunna förlikas med en god och allsmägtig Försyn, hvarföre lidandet och brottet tillåtas af en rättvis och allenastyrande verldsprincip, huru skapelsen kan innefatta det onda då Skaparen är god.

Men om sålunda ett hvardagligt idealiseringsbehof finner sig till freds, blott det får skrifva det onda på räkningen af en orsak som uteslutes ur skapelsens ordning och följaktligen kan anses aflägsnas ifrån menniskonaturens väsende för att förvisas till ett slags verldsfiendtligt läger, så är derigenom hvarken det immateriella goda bevaradt och bibehållet i sin absoluta styrelse, icke heller det onda förklaradt. Ty huru kunde detta senare öfvervinna godhetsprincipen och innästla sig i skapelsen; och hvarföre skulle Idén, i sig god, välja materien, i sig ond, till ämne och stoff för sitt skapelseverk? Om materien verkligen vore så dålig, den lära så föraktlig som uppställer henne såsom närmaste mål för all verksamhet, huru är det då möjligt att anden ej kan vara henne förutan, och att intet godhetsmål, icke ens det högsta, renaste och skönaste, skulle kunna undvara hennes medverkan?

Men häri ligger materialismens rättfärdiggörelse. Vid en allvarligare pröfning skall befinnas att denna lära, långt ifrån att böra ringaktas, tvärtom bör aktas emedan hon fört menskligheten framåt, mer än i allmänhet antages, just på den grund att materien är lika god som skapelsen hvars ämne hon är, att hon i sjelfva verket är godheten sjelf, betraktad i sin yttring, att hon är Idén, den eviga, rena, rätta och sanna, i sitt uppenbarelsesätt i verlden.

Endast sålunda, genom en materialistisk, men *sant* materialistisk, tillika rationell utläggning af materiens inflytande på tillvarons vilkor och hennes egenskap af universalämne, kan en giltig rättsgrund förklaras som är naturlig. Ty huru skulle rätten kunna vara universell men tillika relativ, om han icke stödde sig på principen af *behofs* tillgodoseende, hvarigenom först de rättsliga befogenheterna och anspråken kunna uppstå; och huru skulle behofven kunna ega någon annan orsak för sin befintlighet än den materiella, det vill säga menniskonaturens rot i en verldsordning som hvilar på materien som yttersta fenomenell grund? Vore ej materien skapelseprincipen i sin reella verklighet, idén sådan hon ter sig i verlden, så kunde ingen absolut giltig rättsprincip grundas på behofven, inga rättigheter formuleras efter nödvändigheten af deras tillgodoseende.

Och likväl är just denna rättsgrund den ende på hvilken hela verldens lagstiftning kunnat byggas, under alla åldrar. Det stiftas icke en lag, i något land, i någon tid, som icke förestafvats af ett materielt behof. Huru kan man då fördöma den lära som derpå bygger lagstiftningsprincipen, för den skull principen för godhetsmålet? Denna princip, i botten materialistisk, har derföre blifvit erkänd, medvetet eller omedvetet, af naturrättens eliter under alla åldrar, ifrån Kongfutse till Plato och stoicismen, ifrån Cicero till Montesquieu; och Grotius sjelf, under erkännande af förnuftets rättesnöre, utkastar sin naturrätt i enlighet med de materiella behofvens kraf.

Denna sanning är så naturlig, att icke ens de renaste idealister kunnat undgå att derpå bygga. Sokrates anar icke sin egen materialism då han uttalar den epokgörande, verldsberömda satsen att "det rätta och det nyttiga äro identiska"; och Plato kullslår, utan att sjelf märka det, sin dualism, då han medgifver att det icke gifves någon lag som icke ytterst utgått ifrån ett nyttighetsbehof, att samhällskonsten bör rigta sig äfven på det materiella välbefinnandets goda, samt att lösningen af den kamp som föres emellan det kroppsliga och det andliga, ingalunda bör bestå i det förras utrotning, men väl i bådas samstämmiga förlikning. Materialisten, der han stannar i sin uppgift, talar icke annorlunda; och både Aristoteles, en materialiserad Plato, och vår tids samhällsekonomer, hvilka söka ur det materiella goda, i närmaste hand afsedt, draga det intellektuella och det ideella, hafva i sina läror upptagit en hel del af de principer Plato uttalat i *Staten* och *Lagarne*, hvilka återgifva materialismens bredaste grundsatser. Så oemotståndligt gör sig naturen gällande, i hvilken ande och materie äro ett, icke två, att den mest absolute idealist icke kan uppställa ett naturligt rättsbegrepp som icke hvilar på materialistisk grundval, ingen rationalist stifta en förnuftig lagparagraf som skänker en rättighet skild ifrån det materiella behof hon skall tillgodose, öfverhufvud ingen rättstänkare förverkliga ett rättsideal utom materien såsom ämne.

Också anser sig Aristoteles med sin materialism icke egentligen göra någonting annat än skänka verklighet åt det hos Plato ännu fantiserande rättsbegreppet; och hans rättsgrundsatser, alltigenom materialistiska, fylla luckorna hos mästaren. De fylla äfven de brister, aflägsna de misstag och afvärja de faror, hvilka ofelbart skulle uppstå af den då rådande, öfverhanden tagande orientaliska mysticismen, hvars abstraktioner besmittat till och med Plato och som måhända hade indragit den grekiska odlingen i samma slöa försoffning som österlandet, derest icke i tid den helleniska fallenheten för materialism derför satt en bom och genom nyttans uppställande såsom godhetsmål rigtat uppmärksamheten på lifvets praktiska goda, verksamheten och handlingen.

Det är här materialismen uträttar ett värf som icke kan nog högt skattas. Utan den materialistiska nyttighetsprincipen förlägges målet utom handlingen, i en abstraktion, indifferent och fatal. Som intet handlingssätt kan rigtas på ett föremål som icke är nyttigt, så sträfva de antimaterialistiska lärorna att skilja godhetsbegreppet ifrån handlingssättet och förlägga detsamma till ett abstrakt, utom och öfver verkligheten, i det sväfvande och outredbara sig döljande väsende, hvadan intet handlingssätt vidare värderas efter sin egen beskaffenhet, grundad i gerningens förhållande till sin reella godhet, men efter ett privilegium som tilldelas subjektet, hvilket genom tankens begrundning anses skilja sig ifrån materien och upptagas i väsendet. På denna väg införes en rättsvidrig föreställning som är vida farligare och onaturligare än den ensidiga materialismens, hennes motsats. Ty under det att materialismen endast begränsar godhetsmålet till ett lägre slag af godhet, hvarigenom för öfrigt icke blott läran erhåller ett

föga lockande, för den idealiserande känslan föga tilltalande sken, men hennes fel lätt upptäckas och väcka ogillande, så döljer deremot abstraktionens lära sin rättsvidrighet under en gudomlig mask, i det att hon antager utseendet af den lägre naturens beherskning. Men i sjelfva verket består denna strid emot naturen i en onaturlighet, ett upphäfvande af den godhet som ligger i verkligheten. Ty den principsformulering ur hvilken det materiella nyttighetsmålet aflägsnas, kan icke lämpas efter naturen och hennes verkliga ordning, hvilken öfverallt afser ett godt som fyller ett behof. Emot dem förklaras krig; och rätt och orätt bestämmas efter hvad den ur verkligheten lösgjorda, derigenom mer eller mindre godtyckligt fantiserande tanken behagar uppgöra, hvarvid på den inre begrundningens väg merändels *det* idealiseras som mest fängslar inbillningskraften. Då det goda icke längre kan mätas efter handlingen, eftersom denna nödvändigtvis måste rigta sig på en nytta, så måste det mätas efter tanken. Deraf uppstår då det orättvisa och tyranniska rättsprivilegium som tillägges en förmenad intellektuell öfverlägsenhet. Den brahminske eller stoiske "vise", mystikerns "väckte", kan tillåta sig allt, ty hans ansvar träffar icke handlingen, endast tanken. Genom denne, den all verksamhet och allt förvärf dödande passiva begrundningen, anses det högsta goda ernås, den menskliga uppgiften fyllas, under det att lefvernet i det goda betyder intet.

Hvem vet huru verlden skulle hafva sett ut, derest icke materialismen städse väckt menskligheten ur den dvala, i hvilken de abstrakta lärorna härmed så ofta varit på väg att försänka henne? Emot den österländska dödsslummern satte Grekland materialismens verksamhetsbegär, emot likgiltigheten för handlingens eget rättsliga värde hennes omutliga bedömande efter den godhet hon gjorde i verlden.

Då Aristoteles på allvar öfvertog ledningen af denna uppgift i den grekiska odlingen, hvarigenom hon skulle blifva verldsherskarinna, så var det genom fastställelsen af den grundsats, att en klok och sann samhällskonst bör lägga *nyttan* till grund för statsändamålet, samt verksamheten och den fruktbärande lifaktigheten till grund för allt uppförande, all lefnadsregel, som han frälsade sitt folk ifrån den farliga, slöa indifferentismen. Mindre ensidig än Epikur och cynismen, undgick hans materialism sinlighetslärornas kräftskador och lade i stället en fast grundval för den moderna realismen, som sedermera alltid uppträdt och efter hans förebild, i olika former, under eget namn eller framstegets, historiens, välståndets och så vidare, häfdat den nyttiga och välsignelsebringande, *verksamma* godhetens princip, såsnart denne hotats af öfvertron, vidskepelsen eller bigotteriet.

Derföre har också materialismen vanligen uppstått såsom en nödvändig och helsosam återverkan emot mysticismen, den absoluta idealismen, obskurantismen eller auktoritetstron. Efter perioder af verklig verldsskymning och religiöst eller samhälligt förtryck, derunder menniskovärdet förtrampats och hotats med undergång, har vanligen materialismen höjt den fria tankens, arbetets, den nyttiga verksamhetens och framåtskridandets fana,

hvarigenom både lyckligare och rättsenligare verldsperioder blifvit inledda.

Sålunda se vi materialismens hufvudpersonligheter framträda, äfvensom en materialistisk anda göra sig gällande, i synnerhet då det varit nödigt att påminna mänskligheten om det reella godas och det nyttigas förverkligande, försummadt eller undertryckt under en pågående och till sin höjdpunkt nådd period af mörker eller fanatism. Ofvanpå den fornindiska mysticismen med sin försjunkning i abstraktionerna, drifna till sin yttersta gräns af brahmaismen och Vedantan, framträder den materialistiska Sankhyaskolan. Efter hela den österländska mysticismen, ifrån Indien, Persien och Egypten öfverförd till Europa af Pythagoras, eleaterna och till och med Plato, uppträder materialismen hos Aristoteles och atomisterna, för att frigöra tanken ifrån österlänningens förlamande och ofruktbara grubbleri. Längre fram blir medeltidstöcknet, med sin glömska af menniskovärdigheten, skingradt af den religiösa reformens och den vetenskapliga återfödelsens ljus under tydligt framträdande, materialistiska tendenser, hvilka intill dess så godt som saknats allt sedan Epikur, men nu, under frihetsyrkandenas skydd och så långt de förmådde trotsa inqvisitionen och de teologiska fakulteterna, tolkas af snillrike män, sådana som Telesius och Campanella, de franska fritänkarne, med flera. Slutligen uppstår, under inflytelsen af den anda som skulle gifva sig utbrott i de båda moderna vesterländska samhällshvälfningarne och bryta de politiska fjettrarne sedan de religiösa förut blifvit brutna, för tredje gången en mägtig materialistisk strömning, i ändamål att motsätta sig den bourbonska och stuartska absolutismen. Hon är, noga sedt, blott en fortsättning af de föregående rörelserna, men först nu i stånd att taga fart. Locke representerar den engelska, Holbach, Voltaire och Rousseau den franska tankens fordran på frihet och välstånd, det mänskliga eländets lindring och de mänskliga behofvens aktande; och de förbereda sålunda och nära, hvar på sitt håll, 1688 och 1789 års händelser och dermed förbundna yrkanden på förbättring i folkens fysiska vilkor. En hel skola, eller rättare flera sådana, uppväxa nu och predika köttets rehabilitering, den materiella nyttans godhetsmål. Efter att hafva afslöjat falskheten i den gamla verldsfiendtlighetens och menniskoförtryckets försök att under förevändning af materiens ondska förakta och nedtysta det naturliga kraftvet på allmänt mänskliga rättigheters och behofs tillgodoseende samt det allmänna välståndets vård, utbredt till alla, fordra nu en mängd olika fraktioner af en materialism som under ädlare eller oädlare syften, skilda benämningar och fanor uppträder i *samhällsekonomerna, framstegslärarne, socialisterna* och närbesläktade skolor, bland andra den *historiska*, aktning för menniskolifvet, äfven det yttre och kroppsliga. Menniskan kunde dock icke lefva af endast absoluta, mystiska idéer och principer, än mindre af vördnad för sjelftagna privilegier och öfvergrepp, ja hon kunde först *då* börja att skänka principerna något värde och förverkliga dem, när hon först sett sin kropp till godo. Den svultne och utarmade tänkte ändå i första rummet på födan och kläderna,

först derefter på den klyftiga granskningen af de rättsliga idéerna och begreppen; och sjelfva skilnaden emellan rätt och orätt hade svårt att bestå då nöden dref till hans utplåning. Brottet följer armodet och det fysiska eländet i spåren. Den materiella förnedringen medförer den sedliga och rättsliga. Låtom oss derföre höja välståndet för att derigenom höja rättrådigheten. Låtom oss genom framsteg och förkofran i det yttre välbefinnandet främja hyfsning och seder; och menniskan skall blifva bättre och mera rättskaffens i samma mån hon blir bättre behandlad och mindre plågad. Sedligheten och rättsenligheten gå, efter hvad historien tydligt visar, dock hand i hand med civilisationen, och denna åvägabringas närmast genom ökandet af de ekonomiska medlen, genom utbredningen af de materiella intressena. Det goda och rätta i inre mening förverkligas derföre i första hand genom det goda i yttre mening, det nyttiga, eftersom menniskan, bestående af kropp och själ, endast genom den förres föregående utveckling kommer till den senares. Det rätta består i det naturliga, men naturen fordrar utveckling, en utveckling som går ifrån lägre till högre, icke tvärtom, alltså med en början i den fysiska individen.

I dessa sträfvanden att återupprätta materien spåras onekligen en lefvande kärlek till menskligheten, en djup vördnad för skapelsen. Materialismen inandades vid vårt århundrades ingång med samma luft som inspirerat aktning för menniskovärdet och den oafvisliga fordran på dess okränkta upprätthållande hos en hvar som bär ett menskligt ansigte.

Sålunda är det som en sann materialism, om ock icke oblandad, men åtminstone rotad i en sann instinkt och framkallad af naturliga, historiska orsaker, icke uteblifvit såsnart fråga varit att häfda och upprätthålla den sunda och jemna utvecklingens gång, ostörd af onaturliga och hinderliga band, ålagda af fördomen och fanatismen, hvilka tryckt och förträlat menniskoslägtet. Materialismen inställer sig regelbundet vid hvarje stor och verldsomfattande händelse och omhvälfning på tankens område, hvarje menniskoandens försök att återbörda rättigheter som skapelsen gifvit honom, men en förvrängd propaganda fråntagit honom. Fången i sina olidliga fjettrar söker menniskan då att afskaka dem; och för att kunna återtaga den fria flygten emot sin andliga bestämmelse, måste hon dervid först och främst uppfriska den under en konstlad förnedring aftynade kroppsligheten. Utan sinnets friskhet blir hon ej i stånd att fodra sin själ och i henne nära individuella begrepp som stämma öfverens med de absoluta. Utan aktning för sin kropp förlorar hon aktningen för sin själ och sin bestämmelse, sitt högsta goda.

Är nu härmed sagdt att materialismen, ej mindre en ensidighetslära än de förut här ofvan behandlade, och lägre än de, eftersom hennes ensidighet består i en lägre själsförmögenhets, begärets, ensidiga framhållande, endast gagnat menskligheten, under det att högre förmögenheters ensidiga odling skadat henne?

Långt derifrån. Men som tvärtom den skada materialismen åstadkommit, varit just på grund af lärans lägre ställning allt för

ögonskenlig för att behöfva i första rummet framhållas, men deremot hennes gagn oftare blifvit förbisedt, så har en erinran om hennes nyttiga betydelse och uppgift i verldsutveckligen lämpligen kunnat bringas i erinran före kritiken öfver hennes fel.

Dessa fel äro emellertid stora. Materialismens skuldregister är fullt. Den falska materialismen, som i begärets tillgodoseende ser det högsta goda, faller icke blott lätt i sensualismens rättsvidrigheter, i det att begäret, ensidigt odladt, sjunker till rå, sinlig drift. En sådan materialism visar sig både i den gamla sensualismen, hos Epikur, som förenar Demokrits atomism med sin njutningslära, och hos Englands och Frankrikes moderna sinlighetslärare, Locke, Holbach och deras anhängare. Men dessutom leder nyttans upphöjande till allena bestämmande grund lätt till rättens jemkning efter nyttan, i stället för motsatsen.

Sålunda är det som den sokratiska satsen att "det rätta och "det nyttiga äro identiska", af stiftarens vanartade lärjungar, cyrenaikerna, vändes till den tydning att hvad som är nyttigt också är rätt, en princip som ifrån Aristipp öfvergick i såväl den gamla som den moderna sinlighetsmaterialismen och förlänade dem styrka.

Denna styrka har materialismen ökat genom sitt förbund under alla åldrar med vetenskapliga systemer, med *naturalismen* och med *atomismen*, hvarigenom han trott sig erhålla en på vetenskapliga grunder stödd teori till förmån för sin nyss anförda praktiska sinlighetsprincip.

Naturalismen uppträder såsom materialismens bundsförvandt både i lärans upprinnelse och i hennes föryngring. I det forna Indien lärer den naturalistiska Sankhya-filosofien att naturen, hvilken består i den eviga och universella materien, är ursprunglig princip, absolut väsende och grund till allt. Och den joniska naturalismen söker det gudomliga elementet än i det ena, än i det andra af de fysiska elementerna. Joniernas tanke- och principlära är en fysik, lifvet enligt deras åsigt en rörelse i det materiella elementet, hvilken genom sin utvidgning och sammandragning åstadkommer allt som röres och lefver, såväl ting som varelser och väsenden. Slutligen hänförer äfven en nutida naturalism, den engelska, lifvet och idéerna till rörelser i organismen.

Atomismen blir den teoretiska sinlighetsmaterialismens grundval, och såsom sådan har han frambringat de båda största materialister som funnits, Demokrit, forntidens, och Holbach, den moderna tidens. Urgammal till sin upprinnelse, redan i det forna Indien grundlagd och öfver Levanten spridd till Grekland, har han omfattat alla verldsåldrar, alla odlingens förnämsta hemländer. Han visar sålunda en lifskraft som låter förmoda ett visst naturligt rotfäste i den sinliga menniskans åskådningssätt.

Atomismen utgår ifrån den äkta materialistiska satsen att intet finnes utom materien. Hennes enda formella egenskap är utsträckning, och hennes innehåll, om det analyseras i sina enkla beståndsdelar, utgöres af atomer. Dermed menas enkla, odelbara

och sinsemellan likartade, materiella urämnen, som af evighet fylla verldsalltet, i hvilket de endast genom sin skiljaktighet i storlek och form, det vill säga utsträckning, åstadkomma en åtskilnad emellan olika ting och varelser. Alla dessa, menniskorna inbegripna, och hos dem allt, både kroppsligt och andligt, skulle vid en sönderdelning och granskning befinnas hänförliga till atomer.

Det finnes således i grunden ingen annan skilnad emellan ett ting och en menniska, likasom emellan kroppen och själen hos denna, än den som består i en olikhet i utsträckning, i storlek och form. Lifvet, såväl kroppens som själens, utgöres af atomernas rörelser, nödvändiga och fatala, likasom allt i den eviga materien. Begåfvade med en ursprunglig rörlighet, bilda de ständigt nya sammansättningar genom att på olika sätt gruppera sig. Deraf uppkomma icke blott alla ting och varelser i verlden, menniskorna inberäknade, men äfven alla deras lifsyttringar, såväl själens som kroppens, tankens och handlingens. De äro endast till utseendet sjelfständiga, men i verkligheten blott atomernas sammanhopningar, deras olika sätt att med hvarandra ingå tillfälliga föreningar, alltså blotta yttringar af dem, inga väsenden i och för sig sjelfva.

Atomen är alltså verldsprincip, hans rörelser skapelse- och lifsprincip. Verlden och lifvet äro en mekanism, mer eller mindre fatal, i hvilken allt som sker är en nödvändig följd af atomernas ömsesidiga attraktioner, deras rörelser emot hvarandra i följd af ofvan anförda dragningskraft. Menniskans tankar och handlingar äro yttringar deraf, framkallade genom sinnenas rörelser.

Det är lätt att se att en sådan lära leder till fullständig fatalism, viljans underkastelse under sinnesintrycket, ålagdt oemotståndligt af en universell rörelselag som obetvinglig beherskar naturen, den andliga såväl som den fysiska.

Också blef nödvändighetsteorien innerligt förbunden med den egentliga atomismen, sådan denne först framställdes af Levcipp och Demokrit. Läran modifierades af Epikur, men endast så tillvida att denne, allt under återupptagande och bibehållande af Demokrits åsigter i öfrigt rörande atomernas inre egenskaper, beskaffenhet och verldskonstruering, dock lät slumpen ersätta nödvändigheten i atomernas rörelser, i det att dem tillskrefs en inre sjelfdrift som i sättet att styra sin rigtning var oberoende af nödvändighetslagen. Fatalismen blef härigenom visserligen skenbart aflägsnad, men blott för att ersättas af indifferentismen, och i stället för det stränga ödet blef det nu en betydelselös tillfällighet, en oberäknelig händelse, som intog viljebestämningens plats, emedan alla rörelser, således äfven själens och viljans, till slumpens sjelfdrift hänfördes. Moralisk frihet och ansvar äro emellertid lika litet förenliga med slumpens som med nödvändighetens materiella sinnesrörelser.

Den enda tjenst atomismen gjorde de sedliga och rättsliga begreppen, var att genom ett försök till bevekelsegrundernas och själslifvets förklaring i den fysiska naturen skilja dem ifrån deras dittills antagna förbindelse med öfvernaturliga krafter, deras oåtkomliga säte i ett väsende som ålade dem med en lika oemotståndlig nödvändighet. Menniskan återfördes till naturen, visserligen blott till den sinliga, men dock till naturen, och slutledningen

deraf, en slutledning som den grekiska materialismen onekligen icke uraktlät att draga, var den, att menniskan borde lefva i öfverensstämmelse med naturens lagar. Denna lagprincip var visserligen tvetydig och ställdes helt och hållet i den sinliga naturens tjenst. Men äfven der kunde han göra nytta, om åt sinligheten gafs den bemärkelse som Epikur deråt gaf och i hvilken ingick den sinnet tillfredsställande känslan af andlig öfverensstämmelse med verlden, hvartill fordras välvilja och menniskokärlek. Den vidskepliga och naturvidriga rättsföreställning som sökte bestämningsgrunden utom menniskans naturliga lif och egna handlingar, i en abstraktion, var i allt fall härigenom undanröjd, och dermed åt naturrätten en tjenst gjord, som i någon ringa mån utjemnade lärans fatalism eller indifferentism.

Den moderna atomismen förberedes redan tveksamt af Gassendi, hvilken dock ännu icke vågar återupptaga satsen om materiens absoluta allenabefintlighet, ej heller atomernas eviga ursprunglighet, men deremot i deras utsträckning söker en förmedling af kroppsligt och andligt, materielt och immaterielt. Men sedan nu emellertid atomerna genom skapelsen en gång erhållit sin rörelse, så blef det denna som mekaniskt dref hela verlden, menniskornas själslif och viljeverksamhet inbegripna.

Af Holbach tages steget fullt ut, och af honom kan den moderna atomismen anses representerad, endast med en något förändrad terminologi och mindre väsendtliga modifieringar i teorien. Betydelsen för den praktiska sede- och rättsläran förblir emellertid densamma som hos den äkta atomismen. Hon består uti en fullständig fatalism och frihetsförnekelse, emedan viljans bestämningar hänföras till atomernas rörelser i enlighet med de fysiska naturlagarne, nödvändiga och oemotståndliga. Att Holbach, i stället för att med de antika atomisterna omedelbart tillägga atomerna, materiens beståndsdelar, den rörelse som enligt deras gemensamma åsigt är andlig verldslag och bestämmer alla handlingar, deremot hänförde denna rörelseförmåga till materien i dennas helhet som atomerna bilda, är blott en ringa åtskilnad i teorien, en åtskilnad som för lärans slutsatser med afseende på det praktiska lifvet saknar betydelse. Hans grundsatser hvila, likasom den gamla atomismens, på materiens allenabefintlighet och absoluta omfattning samt atomernas rörelser såsom bestämmande för allt lif och allt handlingssätt.

Materien, säger Holbach, är ingalunda, såsom dualismen antager, sjelfdöd och oförmögen samt utifrån rörd af en utom densamma befintlig så kallad ande eller immaterielt väsende. Någonting sådant finnes icke, hvarken något verldsbeherskande rent andligt väsende icke heller några immateriella själar hos varelserna. Gudomlighets- och odödlighetsbegreppen innehålla motsägelser, i det att de förutsätta immateriella grunder för materiella följder, verldens uppkomst ur sin motsats, en inverkan på naturen ifrån någonting med henne sjelf olikartadt, slutligen oändlighet hos det ändliga, menskliga egenskaper hos det som i sin oändlighet dock anses vara öfvermenskligt, och så vidare. Det finnes blott materie. Denna bildar både evigt och timligt,

absolut, universelt och individuelt lif, det hela och beståndsdelarne. Dessa senare uppstå ur helheten i kraft af den i henne inneboende rörelsen, hvilken jemte utsträckningen bildar materiens väsendtlighetsattribut. Materiens rörelse och utsträckning äro sålunda, enligt Holbach, de eviga grunderna för allt lif, andens och kroppens, på samma sätt som enligt Spinosa den universella substansens tanke och utsträckning.

De äro blott olika sidor af materien. Evig och oförstörbar, är denna nämligen föränderlig i kraft af sin rörelse, och rörelsen är dubbel, nämligen attraktiv och repulsiv. Genom henne är allt stadt i en oupphörlig omsättning, bestående i förändrade platser och kombineringar i följd af attraktionens och repulsionens inbördes vexelverkan, och dessa bilda sålunda lifvet i universum, både tankens och handlingens. Allt kan hänföras till de på olika sätt ingångna och upplösta sammansättningarne och föreningarne, som i följd af materiens attraktiva och repulsiva rörelseförmåga ingås och bildas af hennes beståndsdelar, atomerna (*les molécules*). Dessa äro enkla och odelbara, utan förnimbar utsträckning på grund af sin oändliga litenhet, urämnen till allt som finnes. Egendomligt kännetecknade, hvarigenom de på sina för hvar och en olika sätt söka ingå olika slags förbindningar, grundlägga de derigenom ifrån hvarandra skiljaktiga grupperingar och omgestaltningar, oupphörligt upplösta och ånyo ingångna. Häraf uppstå individerna, tingen och varelserna, bland andra äfven menniskan, hvilken således icke är i sin upprinnelse eller väsendtliga beskaffenhet annorlunda bestämd än öfriga naturföremål. Alla äro de tillfälliga alster af atomernas grupperingskraft. Tack vare henne, företer verlden mångfald i enhet, en mångfald i följd af den repulsiva, en enhet i följd af den attraktiva rörelsen, hvarigenom naturen bildar en lefvande mekanism, i hvilken hvarje organ verkar samtidigt utåt på andra och inåt på sig sjelft. Deri ligger förklaringen till allt individuelt och samhälligt lif, alltings solidaritet och sammanhang, verldsordningens och samlifvets regelbundenhet. Allt är en verkan af den eviga rörelselagen hos materien, åvägabringande en harmonisk ömsesidighet genom attraktionens och repulsionens vexelverkan, och sjelf i sin tur åvägabringad genom den af hennes rörelseförmåga resulterande, ideligen vexlande grupperingen emellan atomerna. Den eviga rörelsen hos dessa är universell lagprincip, ytterst bestämmande grund för allt som sker i naturen, dennas väsende. Menniskans tankar, känslor och handlingar äro intet annat än samma rörelser, åvägabringade i hennes organer, i hjerna och sinnen. Idéerna äro atomernas rörelser i hjernan, känslorna äro deras rörelser i sinnena, bådadera genom intryck utifrån i kraft af naturföremålens inverkningar som uppkommit af atomernas omsättningsrörelser. De individualiseras allt efter egendomligheten i vår själ, likaledes en följd af atomernas karaktärisering och deras rörelsers originella skiljaktigheter på grund deraf. Yttersta grunden kan alltid genom dessa härledas tillbaka till materien i dennas helhet, och hvarje särskild yttring till något af hennes attributer, vare sig utsträckningens eller rörlighetens.

De praktiska slutsatserna häraf med afseende å menniskans

rättsliga begrepp, hennes tillräknelighet och ansvar, äro desamma som nödvändighetsteoriernas i allmänhet, här ej mindre än hos forntidens atomister.

Alldenstund materiens eviga rörelser, hvari ligga orsakerna till allt lif äfvensom tankens och handlingens samtliga rörelser hos menniskorna, äro grundade i materiens eviga väsende, för den skull nödvändiga, så är allt som sker oundvikligt och viljefriheten är blott en villa. Hvarje tanke och handling hos menniskan är, likasom hvarje lifsyttring hos öfriga naturföremål, en rörelse som beror af atomernas, deras beståndsdelars, sätt att sinsemellan ingå föreningar och åstadkomma förändringar. Menniskans själsrörelser såväl som tingens och varelsernas lifsyttringar i öfrigt framkallas af atomernas vexelverkande attraktions- och repulsionskrafter, hvadan hvarje minsta handling, hvarje minsta bevekelsegrund derför, är grundad i en föregående materiell orsak, denna i en annan, och så vidare ända tillbaka till atomen, som verkat genom organismen eller genom de yttre tingens intryck på sinnena. Allt är med nödvändighet bestämdt genom denna dubbla inverkan af materiella rörelser, dels i den egna organismen och dels i de omgifvande föremålen som verka genom intrycken. Friheten och sjelfbestämningen äro derföre lika litet möjliga som slumpen och tillfälligheten. De äro, som Spinosa redan anmärkte, endast beteckningar för vår okunnighet, då orsaken som handlat i serien af hvarandra påverkande grunder ligger fördold. Denna serie af verkningskrafter skulle lika litet kunna brytas eller förändras af menniskan som af de öfriga naturföremålen. Hon ingår i det hela likasom de, hon är som de ett organ i den universella materien, och hon skiljer sig ifrån dem endast genom graden af finhet i den materiella organiseringen. I öfrigt är hon en kroppslig varelse, hennes själ är materiell, en atomernas rörelsekraft i hjernan och sinnena, endast mera fulländad och komplicerad än hos lägre varelser och ting, och hennes viljeyttringar kunna alltså ej vara friare än djurens och växternas rörelser. De bero alla af de fysiska orsakernas inverkan och äro på förhand gifna genom de krafter som röra sig i hela naturen, krafter hvilkas oemotståndliga påverkan genom kedjan af hvarandra efterträdande orsaker och följder menniskan intet ögonblick skulle kunna undandraga sig. Bevekelsegrunden och valet bestämmas af den fysiska öfverlägsenheten i vår organism af den ena eller andra för ögonblicket rådande rörelsen, uppkommen genom attraktionens och repulsionens vexelverkan; och valet sker aldrig förr än öfvervigten af en sådan rörelse gjort sig gällande. Beslutet är ingenting annat än verkställigheten af denna rörelses innehåll. Då man söker inverka på viljan, så sker det blott genom att i naturen framkalla sådana slags rörelser som på detta sätt åstadkomma en afsedd inverkan och förändring i organismen, hvarigenom bevekelsegrunden och valet styras i ena eller andra rigtningen. Dit syfta uppfostran, lagstiftning, rättslära, styrelse och mera sådant; likaså deras medel, hvarföre ock straffrätten, äfvensom dennes grunder i begreppen om förtjenst och skuld, ingalunda är att hänföra till något fritt val hos ger-

ningsmannen, hvaraf skulle framgå någon hans berömvärdhet eller straffbarhet. Handlingen belönas eller straffas emedan hon i förra fallet gagnat, i det senare skadat. Rättelsen eger ingen annan betydelse än att framkalla en viss åsyftad inverkan på handlingssättet, för att bestämma det i en rigtning som är gagnelig för lagstiftaren, och denna inverkan åstadkommes genom en materiell påverkan, på samma väg som naturen verkat sjelfva handlingen. Såväl i ena som andra fallet verkar en materiell rörelse på organismen genom naturorsaker, blott att dessa i senare fallet ligga hos gerningsmannen och de honom omgifvande föremålen, i det förra hos den som af hans handlingssätt lider en inverkan.

Äfven i denna punkt återgifver Holbach Spinosa. Gerningen uppväcker, säger han, bifall eller klander samt belönas eller straffas allt efter som hon behöfver i ena eller andra rigtningen påverkas för att erhålla bestämningsgrunder som äro nyttiga för rättelsemedlets innehafvare. Att gerningsmannen deraf njuter eller lider innebär ingalunda att hans handling varit värd beröm eller klander, ty hon kunde dock ej utfalla på annat sätt än som betingades af gerningsmannens naturliga organism. Belöningen och straffet äro endast helt naturliga och nödvändiga yttringar af motpartens intryck af handlingen och dennas inverkan på honom. Han söker jemka handlingssättets resultater efter sina egna uppgifter, det vill säga beskaffenheten af hans egna organiska rörelselif.

Lagskipningen är således, enligt Holbach likasom enligt Spinosa, blott ett uttryck af lagstiftarens egoism, och ingen paragraf stiftas som icke afser en fördel i det egna intresset; ty någon godhet såsom sådan kan ej finnas i sjelfva handlingen, ett enkelt uttryck af naturens operationer, hvarföre icke heller någon lag kan regera eller bekräfta den godhet som icke finnes. Likaså är rättsmedvetandet endast naturens bekräftelse på ett visst förhållande mellan handlingens nytta för gerningsmannen och hennes nytta för andra. Dessa skulle kunna förringa gerningsmannens nytta genom rättelsemedlens förmåga att jemka henne efter deras. Ångern är ledsnaden öfver den handling som på sådant sätt kan ådraga gerningsmannens ofärd, i det att hennes skadliga förhållande till andra uppkallar rättelsen. Förbrytelsens eller rättsenlighetens egenskap består blott i detta förhållande mellan handlingen och verlden, hvarigenom den handling som gagnar sitt subjekt, antingen gagnar eller skadar andra och det hela, en egenskap som helt och håller beror af organismerna och deras belägenheter. Brottet är derföre hvarken värdt hat eller förakt, endast medlidande med de obehagliga följder gerningsmannen för det allmännas skull underkastas.

Den materialistiska fatalismens sanning, menar Holbach, visar sig i synnerhet i denna praktiska slutsats, som betraktar brottet såsom en olycka, under det att fördomen gjort det till föremål för hatets lidelser. Hon visar sig äfven i det lugn som åtföljer medvetandet att icke hafva kunnat handla annorlunda, samt att allt som skett varit af föregående orsaker bestämdt. I detta lugn ligger lyckan, och lyckan är menniskans uppgift, likasom sjelfbevarelsen och njutningen äro hennes handlingsmotiver. Hvar och

en vill sitt bästa och bestämmes af nödvändighet af det motiv som kraftigast främjar detta. Detta egna bästa bildar menniskans naturliga bestämningsgrund och mål, ty det består i allt som stämmer öfverens med hennes organiska inrättning, på grund af handlingslifvets enlighet med deri starkast verkande rörelser, en enlighet som beror af den för hvar och en egendomliga materiella organiseringen och naturföremålens inverkan derpå. Såväl lyckomålen som principerna hvilka deraf bero, rätta sig alltså efter de olika individerna, deras lynnen och vanor, böjelser och känslor, och dessa bestämmas af rörelserna i den kroppsliga organismen. Häri ligger alltså den yttersta grunden och källan till alla principer, deras formulering och föreställning, äfvenså till det mål hvarpå eger att verka såväl uppfostran som lagstiftning. De afse böjelsernas och vanornas rigtande på ena eller andra sättet, genom en viss derefter afpassad rörelses inverkan, för att framkalla ett för det hela åsyftadt gagneligt resultat af de påtryckta bestämningsgrunderna. Dervid åsyftas ytterst icke blott det helas, men hvarjes materiella välbefinnande; ty medlen för det egna naturmålet äro ej begränsade till det egna subjektet, de finnas äfven hos dess likar och måste der uppsökas genom ett samlif som endast ernås i öfverensstämmelsen och den ömsesidiga medverkan för allas lycka. Som en hvar ser hvad hos andras lycka bidrager till hans egen, så blir han tvungen att göra vissa handlingar hos både andra och sig sjelf till föremål för sitt bifall eller ogillande, allt efter som han deraf, vare sig omedelbart eller genom andra, kan draga fördel eller icke.

Häraf uppkomma begreppen af rätt och orätt. De fästas vid det som främjar eller icke främjar min egen lycka, derigenom att det främjar eller icke främjar det helas samt för den skull af andra bifalles eller icke och sålunda på en omväg kommer mig till godo eller ondo. Rättsbegreppet är alltså icke godtyckligt, ty det är grundadt i naturliga, organiska förhållanden. Det är icke tillfälligt och sväfvande, ty naturen, hvarpå det hvilar, följer orubbliga rörelsekrafters lagar. Men det är å andra sidan icke heller absolut, grundadt i något väsende, i sig sjelft giltigt, eftersom det helt enkelt beror af förhållandena, hvilka medföra vissa handlingars gagn eller skada för en hel samfällighet och derigenom för hvar och en deri.

Pligten och förbindelsen äro likaledes grundade i handlingens egenskaper att främja allmän lycka, emedan den egna lyckan derigenom medelbart främjas. Det egna intresset ålägger intresset för andra, och den egoistiska materialismen blir på detta sätt det mägtigaste samhälliga utvecklingsmedlet, i det att egennyttan och det väl förstådda egna intresset sammanfalla med det allmänna. Rätts- och samhällsläran består i framkallandet af sådana bestämningsgrunder, att hvar och en, genom att främja sitt egoistiska syfte, liktidigt arbetar på förverkligandet af det allmännas. Samhället är följaktligen en säkerhetsanstalt för bevarandet af de materiella fördelarne. Dess medel bestå i fruktan och lockelsen, genom framhållandet af det *större* onda som drabbar den handling hvilken åstadkommer ett ondt, äfvensom den njut-

ning som i och med belöningen förestår afhållelsen derifrån, i det att egoismen försakar det goda som ej kan njutas utan ondt för andra. Samhället vädjar alltså till begäret, häfstång för all samhällig dygd. Begäret är i sig sjelft godt, ty det innehåller icke blott det egna, men äfven det samhälliga lyckomålet, genom att sålunda icke blott omedelbart meddela sin inneboende nytta, men dessutom blifva medel i styrelsens händer för individuella och samhälliga uppgifters identifiering.

Några andra grunder än dessa för rätt och orätt, pligt och förbindelse, samhälle och lefverne, erkänner icke Holbach. Endast fördomen, säger han, vill deraf skapa idéer, absoluta, ursprungliga och oberoende af den materiella organismen samt af förhållanden som framkallas af dennes rörelser. Rätts- och sedebegreppen äro alster af den kroppsliga organismens behof och begär, hvilka fordra öfverenskomna regler för ett oqvaldt åtnjutande af sina syften; och dessa begrepp äro fullkomligare allt efter organismens större eller mindre fulländning i följd af hans rörelsers öfverensstämmelse med rörelserna i den universella materien, hvarigenom lyckobehofvet hos den enskilde sammanflyter med det allmänna lyckomålet. Rättsbegreppen äro menskliga föreställningar, grundade i naturen, men icke i något väsende i och för sig.

Emellertid ställes på detta sätt rättsbegreppet i individens tjenst. Det gäller i Holbachs ögon blott för såvidt samhället lyckas, vare sig genom skrämsel eller på öfvertygelsens väg, förmå individen att se sitt eget materiella bästa i andras. Men om han icke inser denna ömsesidighet i intressen, eller icke finner henne öfverensstämma med sin smak, så gäller för honom hvarken rätt eller orätt. De bestämmas efter hvad han kan föredraga och det äfventyr han vill löpa. Så förlorar till exempel stölden enligt Holbach sin orätta egenskap, derest tjufven föredrager fängelsecellens fridfulla enslighet och fångkostens bröd framför sitt hem, der han kanske dagligen plågas af gräl och ingenting har att äta. Holbachs försök att upprätthålla ett dylikt rättsbegrepp leder sålunda till de mest ohållbara och orimliga slutsatser. Och lika ohållbart är hans försök att förklara de naturliga rätts- och pligtbegreppen, förtjenst och skuld, dermed att atomernas rörelser äro grundade i naturen, alltså i menniskans organism såväl som i hvarje annan. Hos menniskan är den natur som här är i fråga, nämligen den moraliska naturen, framför allt förnuftig och fri. Men den förnuftiga friheten försvunne i en vilja som endast uträttade naturlagarnes rörelser i atomerna, emedan menniskan, hennes innehafvare, blott vore en sammanförning af dylika atomer, hvilkas rörelser drefve hennes handlingar i den rigtning deras attraktion och repulsion betingade. Ett verktyg för den absoluta materiens fatala rörelsekraft, kunde menniskan hvarken ega rätt eller pligt då hon ej egde frihet att välja och att åtaga sig sjelf förbindelser.

Till och med Holbachs egna samtida tankefränder, de mera modererade materialisterna, bland andra Voltaire och Rousseau, insågo och förkastade dessa orimligheter hos honom, den moderne

ultra-materialisten, hvilken drifvit läran till hennes yttersta spets. I synnerhet rigtar Rousseau deremot rätt skarpa anmärkningar.

Om, invänder Rousseau, rörelsen och utsträckningen verkligen vore absoluta och väsendtliga attributer hos materien, och denna utgjorde allt väsende, så borde rörelsens kraft och materiens utsträckning städse stå i ett noggrant och jemnt afpassadt förhållande till hvarandra, hvilket dock icke visar sig vara fallet. Rörelsen borde äfven försiggå i rummet, äfven den eviga, absoluta och universella rörelse som Holbach fingerar såsom väsendtlighetsattribut i det materiella väsendet. Men rummet är en sinlighetsform, relativ till fenomenerna i verlden, alltså relativ. Det relativa sammanfölle sålunda med det absoluta. Relationerna infördes i sjelfva väsendet. Rörelsen, som på grund af sin förbindelse med utsträckningen skedde i rummet, förlorade den omfattning som måste anses kännetecknа det oändliga; och vore hon å andra sidan oändlig, så kunde åter hennes förbindelse med utsträckningen icke förklaras. Materiens rörelser kunna på detta sätt hvarken förklaras i eller utom rummet. Hvarken hela materiens rörlighet eller orörlighet blir förenlig med antagandet af rörelsens och utsträckningens uppfattning såsom absoluta begrepp, attributer hos ett evigt materielt väsende som skulle innehafva oändlighetens egenskaper. Och orimligheten blir densamma antingen rörelsen tillägges atomerna eller materiens helhet. Ty lika litet som hela materiens rörelse skulle kunna tänkas derest materien vore det absoluta väsendet, alldenstund hon då förflyttade sig utom sig sjelf oaktadt hon skulle uppfylla allt och utom henne ingenting funnes, lika litet funnes någon giltig förklaringsgrund för atomernas särskilda rörelser i ena eller andra rigtningen, såsnart rörelsen dock ej tänktes såsom begränsad och relativ till ett visst särskildt förhållande i naturen, utan såsom en egenskap hos det oändliga. Det oändliga, allt omfattande väsendet rör sig ej i den ena rigtningen mer än i den andra; det eger ingen grund för den ena rörelsen mer än för den andra, eftersom det icke behöfver fylla några brister eller ega några begränsade syften.

Rörelsen kan derföre icke fattas såsom ursprunglig, absolut bestämmande verldsprincip. Hon är relativ, emedan hon försiggår i tidens och rummets sinlighetsformer, och hon måste alltså sjelf hänföras tillbaka till någon annan grund som är ursprunglig. Och denna ursprungliga grund, som frambringar rörelsen, måste vara en sjelfmedveten vilja, icke en blott mekanisk kraft. Derpå hänvisar den sig i hela universum röjande regelbundna, intelligenta ordningen, hvilken arbetar efter bestämda syften som tydligt uppenbara en tänkande kraft, samt vidmagthåller verldens gång i enlighet med förnuftiga, öfversinliga grunder. En sådan ordning kan ej alstras eller uppehållas endast genom omedvetna, fatala rörelser. Dylika rörelser åstadkomma hvarken den förnuftiga ledningen eller enheten i mångfald, sådana verlden företer dem, i det att alla varelser deri harmoniskt ingripa i hvarandras uppgifter. Vi se ju huru de blifva liktidigt hvarandras mål och medel, under det att materialisten endast gör dem till hvarandras medel, och detta naturligt nog, alldenstund rörelsen som skulle

ersätta Försynen icke arbetade för något mål. Och i stället för det konventionella tvång eller den afvägning af de egoistiska intressena, hvarmed Holbach vill muta den enskilde för en anslutning till universella och allmänt giltiga principer, hvilkas allmängiltighet dock icke skulle finnas i sig sjelf, utan endast deri att alla lockades med ett och samma lockelsemedel, visar oss verldsordningen en intressenas universella ömsesidighet och naturliga förbindning, på grund af principer som innehållas i sjelfva skapelsen och ingen enskild uppgift skulle kunna förbise. Denna ömsesidighet och samstämmighet kan ej bestå i en blott mekanisk och viljelös rättelse af enskilda fysiska rörelser efter hela verldsrörelsen, ty den förnuftiga grunden som röjer sig i ordningen fordrar rörelsens frihet, en frihet som ej kan tänkas i en uteslutande materiell drifkraft, utan blott i en förnuftig vilja.

Det blir följaktligen omöjligt att stanna i materien, såvida man vill förklara alla tings yttersta grunder. Man måste jemte materien antaga ett förnuft, jemte kroppen en själ, jemte utsträckningen en tanke, jemte rörelsen en vilja, jemte nödvändighetslagen en frihetslag. Viljans bevekelsegrunder och val kunna endast förklaras genom hennes frihet, icke genom den materiella rörelsekraften i den kroppsliga organismen. De äro andliga och oberoende af materien, något som bäst visas deraf att de ofta bestämma sig i strid emot de fysiska naturlagarne. Och under det att dessa endast afse den materiella utvecklingen, så visar oss viljeverksamheten ett mål som ligger i den inre fullkomningen, själens höjande mot det förnuftiga, ett mål som ej skulle te sig så derest hela menniskan vore blott kropp samt intet immaterielt väsende funnes som vore innehafvare af en öfversinlig bestämmande grund för fullkomningen. Atomernas rörelser, likformiga och kretsande inom sig sjelfva, utan högre mål bortom och öfver sig, kunna ej åsyfta någon i ständigt tilltagande gående utveckling, blott en cirkulerande, således icke någon fullkomning i rigtning emot väsendet som beherskar naturen. En sådan fullkomning förutsätter icke blott den förnuftiga princip i verldsordningen som är mägtig att ur det naturliga utveckla det väsendtliga, men framför allt en sjelfmedveten vilja såsom driffjeder och en sjelfmedveten tanke såsom bestämmande grund. Endast tanken, den immateriella, förklarar verldens harmoniska ordning, öfverensstämmelsen emellan lycka och rätt, en öfverensstämmelse som så ofta visar sig skiljaktig ifrån de materiella vilkoren och således omöjligt kan ega sin orsak i en odling som vore uteslutande materiell, hvadan hon icke heller kan förklaras af materialismen och atomismen.

Och likväl är denna immateriella, förnuftiga öfverensstämmelse mellan verldsbekräftelsen och en rent andlig princip, hvarigenom röjes ett väsende bortom materien, otvifvelaktig och tydlig för hvarje menskligt öga, samt talar sitt omisskänliga språk i samvetet. Vi förbinda instinktmessigt och utan tanke på materiell nytta både vårt bifall och en dermed förknippad harmonisk känsla af välbehag vid det godas utöfning. Vi bevisa derigenom att egennyttan, afseende blott den egna materiella fördelen, ej är

ensam bestämmande grund för handlingen, den materiella rörelsen ej ensam drifkraft i verlden. Huru eljest förklara bifallet för den goda handling som timar i en annan verldsdel eller under ett annat tidehvarf än dem man sjelf tillhör, och hvaraf man således ej kan skörda någon nytta? Och likväl yttrar sig detta bifall på alldeles samma sätt som om handlingen försiggått i ens närhet. Oräkneliga, dagligen förefallande händelser af sådan beskaffenhet bevisa det rättsliga bifallets rot i en känsla för godheten såsom sådan, rättsprincipen såsom sådan, i sig sjelf, hvilkens tilldragande egenskap ligger i hans väsende och uppkallar en anslutning för sakens egen skull, utan afseende på praktiska fördelar. Bifall och ogillande, belöning och straff kunna derföre icke uteslutande, såsom materialisten antager, härledas ur det egennyttiga begäret, betraktadt såsom en materiell rörelse i den fysiska organismen. Ur en tanke uppstå deras begrepp, universelt giltiga och nedlagda i den andliga skapelselagen, hvarföre de ock måste härledas ur ett tänkande väsende som styr verlden. Ett sådant väsende måste nödvändigtvis antagas såsom andlig, immateriell grund till allt som tänker äfvensom till alla tankar och deri innehållna universella, i sig sjelfva giltiga principer; ty det materiella kan icke vara grund till tänkande varelser och deras tankar.

Här antager visserligen Rousseau det som skulle bevisas. Frågan gäller just huruvida icke det materiella kan vara grund till det tänkande, derigenom att det senare innehålles i det förra, något som materialisten stöder derpå, att tanken utvecklar sig ur det materiella på samma sätt som hvarje annan rörelse, samt att den andliga rörelsen endast är en finare kroppslig rörelse. Genom det enkla anförandet, outredt och utan stöd i idealistiska premisser, att det materiella icke kan vara orsak till det tänkande, har Rousseau icke vederlagt den materialistiska kardinalgrundsatsen, att allt hvad tanke heter i verlden, alla tänkande väsenden och varelser, i sin ursprunglighet äro materiella, samt att själen och tanken hos dem endast äro ett yttringssätt, en rörelse, frambringad af och ur det materiella ämnet. Och att icke *all* materie, men blott den högst utvecklade, ter sig inför oss såsom tänkande, innebär ingalunda ett sådant antagandes orimlighet, såvida det *i öfrigt* kunde medgifvas. Ty tanken kan vara en yttring i den materiella utvecklingens högre och finare stadier hvilken i lägre och gröfre motsvaras af någonting annat, en vegetativ rörelsekraft som likaledes följer vissa organiska syften, egnade att fylla bestämmelsen. Huru vet för öfrigt Rousseau, eller på hvad sätt har han i allt fall visat, att icke äfven de lägsta varelserna i naturen, ja sjelfva tingen, kunna i sin till utseendet inför våra ögon själlösa existens innefatta en tanke, ehuruväl omärklig, i förhållande till deras mindre utvecklade vilkor, följaktligen omöjlig att skönja för den granskning som befinner sig i högre?

Rousseaus vederläggning i allmänhet af materialismen blir just derigenom ofullständig och haltande, att han på detta sätt skiljer tanke och materie, andligt och kroppsligt, såsom tvenne oförenliga och hvarandra motsatta urprinciper, hvilka i stället för att ingripa i hvarandra, utesluta hvarandra. Han stänger

dermed för sig utvägen att vederlägga materialismens antagande af en allena herskande materiell grund, genom att deremot sätta den intelligenta grund som i sig upptager äfven materien; och han hänvisas i stället till den otillräckliga invändning, som endast kan bestrida materiens absoluta välde genom att låta det delas af andens välde. Materien förblir dock sålunda ursprunglig princip, om också icke ensam, och Rousseau är trots sin spiritualism dock sjelf, sig ovetande, fången i ett åskådningssätt som icke är fritt ifrån materialistiska fel. Barn af sin tid, hade han icke höjt sig öfver den åskådning som emot en ensam absolut materialistisk grund sätter en med den andliga jembördig sådan. Emot påståendet att intet funnes utom materien, hvilken intog väsendets plats, satte Rousseau det dualistiska påståendet att materien blott vore den ena af tvenne verldsprinciper, hvilka han emellertid tänkte sig såsom båda ursprungliga och med hvarandra jembördiga, i likhet med den gamla, från forntidens mazdeism, platonism och mosaism ärfda föreställningen. Genom hela hans samhällslära framskiner åsigten att det goda är andligt, det onda materielt, samt att allt ondt i verlden och samhället uppkommit af en åt det materiella inrymd öfvervigt, större än som svarar emot behofvet, att hela lifvet är en kamp emellan materien och anden, verlden delad dem emellan. Deraf borde följdrigtigt härledas slutsatsen om materiens sjelfständighet, en slutsats som Rousseau äfven drager, i det han fattar henne såsom en utom väsendet och emot detsamma ställd magt. Tanken är ett, den materiella naturen ett annat, och det är på denna grund, icke på den af materiens inordnande i tankeskapelsen, som Rousseau kommer till sin halfva vederläggning af materialismen. Han frågar huru tänkande varelser skulle kunna uppstå ur den icke tänkande materien, i stället för att fråga huru på en gång tänkande och materiella varelser skulle kunna uppstå ur ett väsende som icke vore i sig sjelft tänkande, materielt endast i följe deraf, och hvars tankar icke innefattade materien. Väl inseende att ej allt kan förklaras genom materien och att denna derföre icke kan utgöra allt väsende, inser deremot Rousseau icke att väsendet som är allt, äfven i sig innefattar och förklarar materien; och under sina angrepp emot den materialistiska förklaringsgrunden som i materien inordnar hela lifvet, medvetandet och den samstämmiga ordningen inbegripna, blir han för den skull nödgad att jemte dessas och de för dem till grund liggande principernas inordnande i det tänkande väsendet, ifrån hvilket materien anses lösgjord eller hvarmed hon aldrig anses hafva utgjort en enhet, likväl bibehålla det materiella ämnets sjelfständighet, — en materialism som icke är mindre verklig derföre att han icke förbinder sig med sinlighetslärans öfriga principer, egennyttans och njutningens.

Och det är i sjelfva verket endast Rousseaus åtagna uppgift gentemot dessa, icke någon i hans karaktär och anlag liggande antimaterialistisk rigtning, som föranleder honom att under skenbar anslutning till högre verldsåsigter bekämpa materialismen. Han gör det endast emedan han finner sin tids materialism i förbund med egennyttans och den sinliga njutningens läror. Och till

dessa åter är han förklarad fiende, dels emedan hans samhällslära hvilar på hypotesen om njutningen såsom orsak till samhällsförderfvet, en hypotes hvartill han finner skäl i sin tids samhällen, dels emedan han funnit egoismen och njutningsläran teoretiskt förbundna med frihetsförnekelsen, förtrycket samt det politiska och sociala tyranniet, föremål för hans afsky emedan hans egen samhällsställning och lefnadsöden satt honom i tillfälle att smaka deras bittra och hårda följder. Hos Rousseau äro frihetsifvern och beslutet att verka mot despotismen och klass-skilnaden ursprunglig bestämmande princip; och han vänder sig endast i andra hand emot materialismen samt den dermed i släptåg förda egoismen och njutningsläran, i deras egenskap af despotismens allierade, icke blott emedan den materialistiska egoismen och njutningen synas honom hafva varit despotismens orsaker, i det de förledt dé magtegande och förmögnare till styrelsens och rikedomens missbruk, men äfven emedan han finner materialismen, njutningsläran och egoismen förbundna med och oumbärliga för de systemer som åtagit sig despotismens försvar, i främsta linien hos sjelfva den moderna egoismens egen fader och fullblodigaste representant, Hobbes, hvilken Rousseau derföre angriper, icke blott i hans despotism, egoism och sensualism, men på samma gång i hans materialism som derför tjenar till stöd.

På materialismen stöder nämligen Hobbes sin sinliga egoism och lemnar dermed det första i ögonen slående exemplet, efter den vetenskapliga återfödelsen, för svårigheten af den förra lärans umbärlighet såsom grundval och utgångspunkt för den senare. Alla hans grundsatser, sociala och politiska, sedliga och rättsliga, inledas med den ifrån den klassiska materialismen ärfda ingångssatsen, genom honom sedermera fortplantad och öfverflyttad på den moderna, att intet finnes utom det materiella, samt att allt lif, såväl andligt som kroppsligt (i sjelfva verket ett och detsamma, i grunden kroppsligt), är att hänföra till rörelserna i den kroppsliga organismen. Förnuftets tankar, viljans bevekelsegrunder, äro endast olika yttringssätt af dessa rörelser, de förra i hjernan, de senare i sinnenas begär. Att af dessa rörelsers skenbara oberoende af organismen, ett sken som kommer af deras ofta fördolda upprinnelser, vilja skapa idéer i förnuftet, i sig sjelfva varande och absoluta, äfvensom en sjelfständig frihet hos viljan, är blott en följd af fördomen och okunnigheten, hvilka förbise de naturliga, organiska orsakerna. Alla principer om godt och ondt, rätt och orätt, äro följaktligen inbillningar, ett af vanan uppkommet sätt att beteckna en för nyttans och den egna praktiska fördelens skull åsyftad sammanjemkning af de egoistiska intressena i akt och mening att undvika deras stridighet och deraf uppstående ömsesidigt intrång. Häri ligger orsaken till de samhälliga grundsatserna, till lagstiftningen och statskonsten. Lagarne och styrelsen i samhället äfvensom de förmenade universella rättsbegrepp som de åberopa, äro uttryck för fysiska naturlagar, de enda verkliga. Såväl lagen som styrelsen är en afvägning emellan begärets och motviljans sinsemellan hvarandra neutraliserande rörelser, hvilka i sin ordning äro rotade i den fysiska organismen och me-

kaniskt drifva flera i hvarandras närhet försatta varelser i vissa rigtningar, som alla måste intvingas i en och densamma för att icke orsaka hvarandra afbräck. Detta tvång af rörelser, som icke kunna undvara hvarandra eller åtskiljas, men kunna skada hvarandra om de icke qväsas, är grunden för all regel i verlden, och någon annan finnes icke. Han är till sin beskaffenhet i yttersta hand fysisk. Hans rot är i materiens rörelser, hans mål är den materiella nyttan. Som detta mål, enligt hvad erfarenheten visar, ej kan uppnås i det anarkiska tillståndet, så blir styrelsen laglig genom sin oundviklighet, likaså alla medel hon kan för detta mål finna tjenliga att använda. Som dertill bland annat hör bestämmandet af vissa regler, så tillkommer det magten att fastställa rätt och orätt, det vill säga nyttigt och skadligt i vidsträckt bemärkelse, belöning och straff, hvilket då vill säga detsamma som den största möjliga nyttans framtvingande genom hot och lockelser. Alla medel äro bra om de hjelpa nyttan. Utom nyttighetsmålet finnes ingen grund för giltigheten hvarken hos sed eller rätt, lag eller styrelse, samhälle eller sammanlefnad.

Denna materialism, en den vetenskapliga återfödelsens återverkan emot den vid samma tid vikande abstraktionen, blef i kraft af sitt innerliga förbund med sensualismen öfverflyttad på de franska sensualisterna, genom lockeanismens mellanhand och mägtiga inflytande i Frankrike.

Den lockeska sensualismen bildade nämligen en tjenlig jordmån för materialismen; och med den förre infördes den senare bland encyklopediens sinlighetslärare. De funno, icke utan skäl, att om, såsom Locke antagit, själen saknade eget innehåll och blott vore en form för upptagandet af sinnenas intryck ifrån de materiella föremålen, så vore hon i sjelfva verket ock sjelf materiell, emedan, anmärker Diderot, hon måste vara af samma slags ämne som tingen ifrån hvilka hon emottoge sitt innehåll. Och af denna teoretiska materialism följde den praktiska. Ty var själen materiell, så var hennes mål det också. Hennes bestämningsgrunder och principer lågo för den skull i det materiella nyttighetsmålet.

De bland dessa lärare, hvilka, såsom till exempel Diderot, sökte att jemte de modererade materialisterna, Voltaire och Rousseau, göra svaga försök till de materialistiska principernas enande med de rättsliga och sedliga, funno under dessa försök hinder i den ytterlighet hvartill Hobbes redan ifrån början hade drifvit materialismen, en ytterlighet som skulle finna sin rene representant i Holbach. Emellertid uppstå dervid olika materialistiska skiftningar, ifrån Diderot till Helvetius och La Mettrie.

Diderot, som ännu söker qvarhålla den praktiska materialismen inom tillbörliga gränser, der han kunde tillstädja vissa rättsliga principer, var deremot med afseende på sin anslutning till teorien mindre tveksam. Allt lif, äfven det förmenade andliga, anser äfven han bestå i blotta formförändringar inom den materiella organismen, en ämnesvexling. Skilnaden emellan ande och materie är endast formell. Den förre är ett verkningssätt hos den senare, en hennes förrättning. I sig sjelf är anden intet; existensen till-

hör materien, hvaraf väsendena och varelserna, deras själar inbegripna, äro skiftande former. Det gifves derföre hvarken något i sig varande, absolut andligt väsende som styr verlden, icke heller i denna några andar, endast kroppar.

Diderot kunde med sådana grundsatser naturligtvis icke upprätthålla viljefriheten, utan måste i likhet med materialisterna följdrigtigt betrakta viljans bestämningar såsom materiella, således ofrivilliga och fatala, organiska rörelser. Men han tvekar att i öfrigt draga de rättsvidriga slutsatserna såväl häraf som af läran i allmänhet. Mer entusiast men mindre följdrigtig än Holbach, emottaglig och känslig, trots sin sinlighetslära, för höga och upplyftande begrepp, vill han icke helt och hållet släppa rättens, godhetens och sanningens principer för att underordna dem under den krassa nyttan, den egna materiella fördelen. Han stannar på halfva vägen, och i sin egenskap af sensualist oförmögen att erkänna principerna i sig sjelfva, vägrar han dock att fråntaga dem all giltighet, såsom de hårda sensualisterna, Hobbes, Bentham och Helvetius, och han vänder sig med ovilja mot den sistnämdes fräcka sedeförnekelser, i det han framhåller det i dagliga lifvet ständigt förnyade, ojäfaktiga skådespelet af handlingar som bestämmas af ointresserade idéer, icke af materiella fördelar. "Huru förklara den lärdes offer för sina upptäckter, forskarens "försakelser, stundom af både egodelar och frihet, ja lifvet, för "sina idéer, derest endast det egna materiella intresset vore le-"dande för handlingen?"

Helvetius, mindre blödig, tvekar mindre att taga materialismens känslovidriga steg fullt ut, men söker att under det egna materiella intressets transformering till det väl förstådda, åt detsamma rädda ett visst sken af rättslig giltighet, hvarigenom på samma gång hans sinlighetslära skulle blifva svårare att vederlägga, då hon på ett mindre konstladt och ohållbart sätt syntes förbinda det allmänna välet med det enskilda, godheten med nyttan. Menniskan, en materiell varelse, bestämmes endast af egennyttan emedan hon bestämmes af materiella grunder. Men förstår hon sin egen nytta rätt, så skall hon städse förbinda henne med den allmänna, emedan hon i samhälligheten finner den största fördelen för sig sjelf.

Det har redan förut, under egoismens och den falska utilitarismens kapitel, blifvit visadt huru på en gång ohållbar och otillräcklig denna nyttighetsprincip är, samt att intet giltigt godhets- och rättsbegrepp derpå kan varaktigt byggas. Det göres beroende af individens insigt af solidariteten emellan den egoistiska och den universella nyttan. Men huru många menniskor inse denna solidaritet? I flertalet af fall funnes då ingen rätt, emedan ömsesidigheten af egoisten förklarades obefintlig. Och hans insigt vore för öfrigt beroende af hans tycke. Egendomliga karaktärer kunna fullkomligt väl finna sin nytta i någonting helt annat än hvad den allmänna smaken omfattar; och deras intresse, väl förstådt i den mening att de förstå göra sin originella smak gällande, behöfver derföre icke sammanflyta med andras och med samhällets.

Endast *då* kan det så kallade väl förstådda intressets grundsats antagas såsom giltig, om dermed menas ett intresse som oberoende af individuelt *tycke* åsyftar individens *fullkomning*. Men nyttans begrepp stannar då icke vid den materiella nyttan, ty fullkomningen är blott i en ringa del materiell. Det egna intresset blir då visserligen detsamma som andras och allas, det allmänna, det enda rätta; ty det kan icke i stort sedt förverkligas utan dem, enär det individuella goda innefattas i det relativa men universella, detta i det absoluta. Men en sådan innefattning af den lägre godheten i den högre, enda möjliga sättet för det väl förstådda intressets förmåga att förbinda egoismen med den allmänna nyttan, kan icke gälla med bibehållande af den materialistiska principen, den på hvilken Helvetius bygger efter Holbachs mönster. Ty den nytta som härigenom förverkligas för en hvar, är icke blott den materiella, hvilken allena erkännes af dessa sinlighetslärare, utan *hela* nyttan, det vill säga förverkligandet af bestämmelsen, hvilken innefattar mer än materie. Det väl förstådda intressets bestämningsgrund gäller för den skull blott i förbindelse med en princip som materialisten saknar, nämligen att bestämmelsen och hennes nytta öfverskjuta materien, emedan materien ej är allt. Endast då innefattas det egna, väl förstådda syftet i det universella, den egna godheten i en högre godhet, om det erkännes att individen sjelf hel och hållen innefattas i ett högre menskligt väsende, äfvensom menskligheten i det absoluta väsendet, något som icke *den* kan antaga hvilken förnekar själens immaterialitet och den öfversinliga naturens befintlighet och välde öfver den sinliga. Hvarföre förfelar menniskan sin egen nytta om hon skiljer henne från hela skapelseordningen och blott afser den materiella? Jo, just emedan hennes nytta icke är allena materiell, men äfven en högre, den som består i fullkomningen, omfattande hela hennes varelse och identisk med andra likartade varelsers, och emedan denna varelse icke begränsas till hennes materiella individ, utan öfverskjuter denne i sin egenskap af mensklig personlighet, medlem af hela menniskoslägtet, samt både öfverskjuter och öfverlefver honom såsom delaktig i det immateriella väsendet. Menniskans högre mål, hennes ledamotskaper i högre enheter, hennes högre lif, åsyfta och fordra då en nytta som öfverträffar den lägre, individuella; hvarföre den väl förstådda nyttan förlägges uti och sammanflyter med den allmänna på grund af sin skicklighet att tillfredsställa ett i menniskans väsende befintligt vigtigare och för hela hennes varelse mer afgörande moment än det materiella. I den högre bestämmelsen finner hon den högre lyckan, alltså äfven den högre nytta som dit leder emedan hon derför innehåller medlet. Men då den åsigt som begränsar menniskans varelse till dennas materiella del, hvarken kan antaga den högre bestämmelsen med den högre nyttan, innehållna i menniskans naturliga ledamotskap i det menskliga väsendet, icke heller ledamotskapet i det öfversinliga, så kan hon icke heller följdrigtigt och med säkerhet förknippa den egna nyttan, ej ens en väl förstådd sådan, med det i sig nyttiga och goda. Solidariteten beror då endast af slumpen, eftersom hon saknas i

den naturliga verldsordningen. Hon beror af rörelserna i den materiella organismen, som gifva sig till känna i smaken. Men hvem borgar för att smaken hos den materiella menniskan, utfallande efter organismens rörelser, är densamme som vore nyttig för hennes fullkomning i rigtning emot hennes menskliga och öfversinliga bestämmelser?

Fruktlösa blifva alltså försöken att med oförkränkt bibehållande af materialismens grundval fast och varaktigt sammanbinda individuelt och universelt intresse. Är detta intresse endast materielt, så kan det utfalla olika, ty i materien blott och bart såsom sådan gifves ingen absolut enhet. Ej ens inför individen sjelf blir hans väl förstådda intresse detsamma som hans materiella. Ty han är mer än materie, och han förstode sitt intresse illa om han ej tillgodosåge sin vigtigare, immateriella uppgift, men blott sin bisakliga, materiella, hvaraf han skördar minsta nyttan för sin varelses helhet. Det är då vida följdrigtigare att med ultra-materialisten helt enkelt afvisa alla allmänna intressen och universella mål samt, i likhet med La Mettrie, för menniskan ej uppställa annat mål än det fysiska, ett rent animaliskt-vegetativt, emedan menniskan är den materiella, ett högre djur, en högre växt, en maskin (*l'homme-machine*, *l'homme-plante*).

Menniskan, säger La Mettrie, skiljer sig ej väsendtligt ifrån andra djur och växter; ifrån djuren hufvudsakligen genom sina händer och sitt nervsystem, hvarigenom hon erhållit en intelligens öfver djurens, ifrån växterna genom större frihet i begären. Men hennes intelligens, hvilken vore densamma hos djuren derest de egde menniskans kroppsliga organisering, är blott en följd af högre utvecklade fysiska vilkor; och friheten är en yttring af den spontana naturkraften, hvilken i menniskans begär endast yttrar sig med en något vidare latitud i följd af den högre utvecklingsgraden. Det är således blott en skilnad i *grad*, ej i beskaffenhet, som skiljer menniskan ifrån öfriga varelser. Deras natur är densamma, och hon eger ej mer än de någon immateriell själ. Likasom de är hon blott en bland de otaligt skiftande formerna hos den eviga materien, en form som en gång uppkommit och en gång är bestämd att försvinna, såväl till individ som slägte, för att lemna rum åt andra former. Endast materien i sin helhet består, sjelftillräcklig och absolut, i sig innehållande såväl kroppsligt som andligt, hvaraf det senare är en i det förra verkande kraft. Som denna kraft är nödvändig emedan hon är materiell, så gifves hvarken sjelfbestämning eller val, för den skull icke heller några andra naturliga lagar än de materiella, grundade i den fysiska kroppsorganismen samt gemensamma för menniskan, djuret och växten, blott i sina tillämpningar olika, allt efter förhållandena.

Här syntes den vesterländska materialismen, utgången ifrån grundsatser som blifvit fastställda i England och banat sig väg till kontinenten genom den lockeska sensualismen, hafva nått sin höjdpunkt i grof sinlighet. Han skulle dock öfverträffas i detta afseende af den materialism som snart uppspirade öster om Rhen, märkvärdigt nog ur sjelfva idealismen.

Ur Hegels absoluta idealism, öfvergående i panteism, utdrogs af den yttersta hegelianska venstern den panteistiska principen med åsidosättande af den idealistiska, för att sålunda, afklädd sin öfversinlighet, ombildas i ren materie. Enligt Moleschott, Büchner med flera utgöra den eviga materien och hennes eviga rörelser, motsvarande Hegels universella evolution, (hvilken lätt kunde förkroppsligas, då hennes "idé" icke ansågs finnas utom sin realitet), allt lif och all verklighet. Utom detta, den materiella verklighet som qvarstår sedan idén, som icke kunnat umbära henne, på grund deraf i henne inordnats och så förlorat sin sjelfständighet, finnes intet väsende, ingen ande, ingen själ, hvarken absolut, relativ eller individuell, hvarken i verlden, öfver verlden eller hos menniskan, ty det absoluta innefattas ju i universum, idén i sin yttring, anden i sin materie. Och hos menniskan gifves för den skull ingen frihet, inga principer eller giltiga regler, ty alla lagar äro fysiska.

Slutligen utbildar sig i våra dagar en materiell filosofi som söker förklara allting genom den yttre naturen, en bred *naturalism*, förbunden med positivismen. Dervid åberopar man omöjligheten att skilja materielt och spirituelt, i grunden ett, eftersom det ena dock ej kan undvara det andra, såsom Hegel sjelf, den absolute idealisten, medgifvit. Man framhåller huru vanskligt det är för menniskan, (hänvisad till den yttre verlden, hvars fenomener allena hon är kallad att genomtränga, under det att väsendet, *i fall* det finnes, dock derunder är för hennes blickar fördoldt och oåtkomligt), att sysselsätta sig med transcendentala frågor, deri hon dock aldrig kan komma till något resultat, emedan hon är bunden af rummets och tidens sinlighetsformer. Den störste rationalist som funnits, Kant, har ju sjelf erkänt detta. Ligger ej häri bästa beviset, att antingen väsendet innefattas i naturen, anden i materien, själen i kroppen, hvadan i sjelfva verket endast det materiella qvarstår såsom den egentliga grunden, i hvilken allt annat residerar, eller ock i allt fall *det* väsende, som derutom skulle kunna finnas, dock icke kan af oss utredas eller utgrundas, för den skull icke antagas och icke göras till utgångspunkt för några principers fastställande? Dessa måste byggas på den natur vi se och i hvars forskning vi finna vår tillvarelses vilkor, och denna natur är den som är i tiden och rummet, likasom vi sjelfva, det vill säga den fysiska. Allt som der bortom antages, är idel hypoteser, lösa och godtyckliga förmodanden. Men af sådana åstadkommes ingen verklig nytta. Låtom oss derföre rigta oss på naturens forskning och lemna det andliga åt sig sjelft, om det finnes.

Och sålunda vänjer sig denna skara af naturalistiska materialister, — samhällsekonomer, socialister, positivister, naturforskare, — att glömma allt för den yttre materiella naturen och hennes rörelser. Och som dessa äro nödvändiga så kan friheten ej antagas. Menniskan följer blott sin natur. Icke heller antagas några rättsprinciper, eftersom dock intet val dem emellan är möjligt.

Jemte denna teoretiska materialism, som onekligen hotar nutidens tanke och utgör hans största fara, framträder en deremot

svarande och dermed förbunden praktisk, hvilken gör *förvärfvet* och den materiella *välmågan* till allena bestämmande grund samt jemkar rätt och orätt efter fördelen och nyttan. Vinstbegäret, spekulationen och företagen tränga undan idealet, det i sig giltiga, emedan välbefinnandet blir det praktiska målet såsnart teorien uteslutande rigtar sig på den yttre naturen och hennes materiella vilkor.

Man stöder sig på naturalisten och samhällsekonomen. Utgående från grundsatsen att endast den fysiska naturen bildar fältet för möjlig kännedom, samt att sed och rätt bero af de naturliga vilkorens främjande, rättstillståndet af välmågan, glömma de snart, under sin ifver att främja denna, att några idéer, i sig giltiga, finnas. Ifrån utgångssatsen att man endast *genom* naturen kommer åt väsendet, komma de till slutsatsen att endast *i* henne något väsende finnes, och en gång grundligt ingräfda i den materiella naturen, stanna de der. Forskningen, som på denna väg endast kan dväljas i den fysiska naturen, borrar sig derunder så in i henne, att hon aldrig hinner den andliga. Den teori som sålunda klänger sig fast vid materien, framkallar ett praktiskt lif i hvilket menniskan med hela sin varelse, hela sin lust, fasthänger vid det materiella. Har den teoretiske materialisten förklarat naturen för ensam verklighet, de yttre iakttagelserna för allena kunskapskälla, materiens rehabilitering, alltför länge försummad af abstraktionen, för ensamt mål, så drager den praktiska lefnaden deraf sin grundsats att endast verka för kroppen. Hvarföre skulle vi arbeta för något som icke finnes, eller åtminstone icke kan bevisas? Och för öfrigt, äfven om det finnes, säga oss icke de lärda ekonomerna och naturforskarne att det dock icke kan utredas, emedan menniskan tillhör den natur vi se, och att det endast är i denna natur, den fysiska, äfvensom i förbättringen af hennes vilkor, tillgodogörelsen af alla hennes medel, som det naturliga goda vinnes hvilket i sitt sköte bär det väsendtliga goda?

För den skull, samlom skatter och rikedomar, förbättrom vår ställning, ökom våra materiella hjelpkällor, i stället för att grubbla på idéer, hvilka sakna en bestämd och påtaglig rot i verkligheten.

Under detta jägtande efter ett naturligt godt glömmes att naturen ej är blott den som man tager på med fingrarne, äter, dricker och känner med nerverna, men den förnuftiga naturen som lefver i idéerna. Man glömmer att menniskan icke blott föder sig af bröd, men af ordet, som uttrycker tanken, en tanke som är giltig i sig sjelf och oberoende af de fysiska vilkoren i naturen, samt grundlägger regler för lifvet hvilka ega sin rot i en andlig verldsordning som icke följer samma lagar som den fysiska. Genom att lägga den fysiska ordningen till grund för den andliga, i stället för tvärtom, gör man medlet till mål och förqväfver anden under materien. Principerna om godt och ondt, rätt och orätt, jemkas då efter de bästa utvägarne för åstadkommandet af det största möjliga utbytet af nytta, emedan man genom denna tror sig främja en allmän eller enskild välmåga som

anses ega nyckeln till det högsta goda i alla afseenden, i det att menniskan antages blifva bättre ju bättre hon mår. Godheten rättas efter nyttan som skulle åstadkomma henne, principen sjelf efter sättet att skänka honom verklighet.

Häraf uppstå samtliga de olika skiftningarne af den nutida materialismen, ifrån samhällsekonomens, som åsyftar allmänt välstånd, till penningeträlens, som åsyftar enskild vinst, ifrån naturalistens, som glömmer sig i den vegetativa naturen, till positivistens, som absorberar sig i den fysiska menniskan. Alla äro de uteslutande fästa vid nyttighetsbehofvet, med åsidosättande af rätts-, godhets- och sanningsbehofvet; och under ensidighetens fullföljande drifvas de oftast att bland nyttighetsbehofven icke ens omfatta alla, utan blott en ringare del, hvaraf ytterligare uppstå en mängd särskilda slag af speciell materialism. Samhällsförbättraren, den ensidige, tänker blott på en lämplig yttre form åt de inrättningar som passa för de materiella vilkoren, socialisten på begärens lämpliga kombinering och tillämpning på samhällsarbetet samt vinst deraf, samhällsekonomen på det största möjliga hopandet af kapital för det hela, kapitalisten för sig sjelf, hvaraf framkallas det svindlande företagsbegäret som sänker själen allt djupare i det sinliga lifvet, i hvilket försvinna alla idéer, alla ideal. Menniskan blir hvad La Mettrie gör henne till, under villigt erkännande af benämningen, den han icke ens skyr att öppet uttala: ett djur, en planta, blott mer utvecklad och komplicerad än öfriga sådana, en maskin som rastlöst arbetar men aldrig tänker *.

Under den maskinmessiga, mekaniska arbetsfördelningen, svarande mot indelningen i olika slag af nytta, låter sig uppmärksamheten ytterligare absorberas i allt trängre och trängre områden, emedan deri hinnes den största möjliga färdighet, följaktligen det största möjliga utbytet af nyttigt resultat. Som naturens tillfredsställelse i nyttan upplöser sig i tillfredsställelsen af otaliga särskilda nyttighetsbehof, emedan naturen tilltager i mångfald ju lägre hon är, ju mera sinlig och ju mindre förnuftig, alldenstund förnuftet är ett men sinligheten skiftar i oändlighet, rätten är en men nyttan otalig, så fäster sig begäret under analyseringen och fördelningen af denna mängd af nyttighetsslag, svarande mot de oräkneliga materiella godheterna, företrädesvis vid någotdera särskildt bland dem, något specielt slag af nytta, svarande mot något specielt af de otaliga behofven i den sinliga menniskonaturen, med förbiseende och åsidosättande af de öfriga eller deras förkastelse till förmån för det utvalda, emedan sinnet svårligen omfattar helheten i denna brokiga mängd af sinliga godhetsmål, hvaraf hvart och ett eger sin egen lockelse. Ju mera materielt och ju mindre ideelt, desto mera sönderdelas för den skull godhetsmålet i talrikare afdelningar, desto mera måste hvar och en bland dem särskildt för sig granskas, och desto lättare fäster sig begäret vid ett deri innehållet särskildt, ur det hela utryckt slag af lägre godhet, här framstående i en ma-

* *L'homme-machine, l'homme-plante.*

teriell nytta af egendomlig karaktär. Och det nyttighetsmål som sålunda blifvit med ensidig förkärlek omfattadt af begäret, ett mål som blott utgör en försvinnande liten del i det naturliga menniskomålet, äfven om detta skulle begränsas till det materiella, upphöjes till allena bestämmande mål och grund för alla menskliga uppgifter, till ledande princip för hela lifvet, hvaruti intvingas alla andra. Så fäster sig till exempel den ene materialisten vid sin kropps näringsbehof, den andre vid hans köttsliga lustar, den tredje vid penningemedlet, den fjerde vid sina samlingar, och så vidare, och i hvartdera fallet göres det medel som skulle afse nyttan för ett beträffande behof i menniskonaturen, till mål för henne hel och hållen, hvarigenom menniskan gör sig till redskap för ett enda organ i sin organism samt sjunker i träldom under ett vanskapligt, öfver sina naturliga gränser uppdrifvet begär, i en materialism som är på en gång ensidig och lumpen. Och genom alla dessa särskilda slag af speciell materialism, dervid anden gör sig till bihang åt de yttre tingen, går såsom en röd tråd förvärfsbegäret efter dem, hvilket gör den nytta, som skulle främja utbytesbehofvet, till universelt nyttighetsmål för sitt subjekt, — en materialistisk fallenhet som aldrig värre gripit omkring sig än under den nuvarande tiden, i det att en svindlande spekuleringslusta efter enskild vinning förqväfver själens förmåga att hängifva sig åt medverkan för en idé.

Hvad är orsaken till detta förvärfsbegär, odladt utöfver sin naturliga omfattning, till ett vidunderligt missfoster af nyttighetsifver, i hvilken menniskan blir alltmera maskinmessig? Utan tvifvel känslan af nödvändighet att rehabilitera den hittills föraktade materien, af forntidens dualism och medeltidens obskurantism uppställd såsom motsatt anden, en ond princip som blott ansågs tjena till den godas inskränkning och som derföre borde förqväfvas och dämpas. Efter fanatismen, som predikat verldens ondska och köttets späkning, har helt naturligt inträdt materialismen, en återverkan, hvilken i likhet med hvarje sådan, har svårt att hålla sig i ett lagom, men under sträfvan att bekämpa den förra öfverdriften faller i en ny och motsatt, bestående i verldsförgudning, materiens dyrkan, köttets smekning. Den i sig rigtiga grundsatsen att menniskan blir ädlare ju mindre hon förtryckes, högre ju mindre hon sänkes, bättre ju lyckligare hon är, har gifvit rum åt tanken att i den materiella välmågans utbredning finna den naturliga vägen till universelt rådande regelbunden ordning, i det att det allmänna välståndet skulle betaga den enskilda orättrådigheten hennes anledning, dess spridning till alla samhällsklasser hvarje bevekelsegrund af hat, afund och förföljelse, och sålunda rättsidealet förverkligas genom sjelfva den materiella naturen, idén genom sin yttring, — ett tillvägagående som anses så mycket säkrare som det öfverensstämmer med verldsordningens fordringar. Ty öfverallt visa ju dessa ett tankens förverkligande genom sin form i verlden, det intellektuellas utveckling ur det fysiska, själens ur kroppen, hvarföre ock idéerna i förnuft och samvete samt känslorna i hjertat endast genom begärens ordentliga och regelbundna tillgodoseende kunna på ett varaktigt och

naturligt sätt befordras, den andliga menniskans uppgift fyllas derigenom att man först tillfredsstält den fysiska menniskan.

Men ifvern att derföre tillfredsställa den fysiska menniskan, en gång väl i rörelse, drifves lätt långt utöfver det i förstone uppstälda målet. I stället för att begären skulle tillgodoses så långt att de kunde lemna rum för känslor och idéer, uppskrufvas de så att för dessa intet rum mera lemnas. I stället för att den fysiska menniskan skulle tillfredsställas i så vid mån sådant betingades af den andligas utveckling, födes hon och fodras till en köttslighet i hvilken den andliga försvinner. Det intellektuella, långt ifrån att kunna uppspira ur det fysiska, förqväfves då under en öfver höfvan odlad fysik; och menniskan, som trodde sig mätta sinligheten endast för att nedtysta hennes för högre uppgifter hinderliga rop på tillgodoseende, samt derefter kunna så mycket ledigare hängifva sig åt förnuftet, så mycket friare lösgöra sig ur den materiella naturen, nedsjunker tvärtom i denna såsnart sinligheten icke blott mättas men gödes. Hon förlorar, under det ideliga jägtandet efter begärens omhuldande och förvärfvandet i sådant syfte af de derför erforderliga hjelpkällorna, alltmera sin gudomliga likhet och närmar sig den vegetativa naturen som endast föder sig och växer, samt antager under utbildningen af en företagsamhet i idel materiella ting, deri alla högre tankar glömmas, alltmera karaktären af en medvetslös maskin.

Äfven mera tillfälliga orsaker än denna naturliga återverkan emot föregående tiders förakt för materien, uppgifvas stundom hafva bidragit till den samtida öfverhanden tagande materialismen, såsom bland andra: upptäckten af nya verldsdelar och deras kolonisering, hvarigenom af nödvändigheten framtvingas en progressiv tillökning i materiella utvecklingsmedel, för att kunna skapa nya länder; vidare vetenskapens framsteg, hvarigenom uppfinningar ske som åter föranleda begäret af deras tillämpning, en tillämpning som på en gång fordrar och befordrar den materiella utvecklingen; slutligen vissa för materielt framsteg eller materiell verldsåskådning särskildt fallna och begåfvade rasers utbredning eller inflytande på civilisationen, med mera.

Att *koloniseringen,* åtminstone under en öfvergångsperiod som kan blifva rätt lång, både ökar och utbreder materialismen, såväl hvad infödingen som nybyggaren och invandraren beträffar, lider intet tvifvel.

Infödingen civiliseras ojemförligt hastigare och lättare i materielt än i andligt afseende. Innan honom kan bibringas någon förhöjd intellektuell odling, måste de fysiska vilkoren derför inträda, och under deras beredelse händer alltför ofta att arbetet i sådan rigtning så upptager all verksamhet, att det intellektuella målet, som var det ändgiltiga, undanskjutes och förglömmes. Den råa menniskan, som först och främst skall erhålla den yttre hyfsningen, för att derigenom få medlen att tillgodogöra sig en inre, icke blott bör och måste för den skull göra sin början i den förra, men hon stannar der lätt och betraktar henne såsom ändgiltigt mål samt uraktlåter att använda henne såsom medel för fullföljandet af utvecklingen emot den senare. En gång inne i det

materiella framsteget, är den halfciviliserade benägen att finna sig fullständigt civiliserad, emedan han hellre anser sig kunna undvara rättslig ordning, själens bildning och utvecklade samhällsinrättningar, än ordning i sina saker, beqvämlig inredning och utrustning samt utvecklad välmåga. Han emottager de materiella välgerningarne både fortare och villigare än de andliga, emedan nyttan och njutningen både äro mer i ögonen fallande, mera lockande och lättare att antaga och bibehålla än de abstrakta begreppen om rätt, sanning och godhet samt de ädla känslorna för det sköna. Derföre skall han med begärlighet genast gripa efter tobaken, de blänkande vapnen och redskapen, de granna kläderna, den välsmakande maten; under det att det deremot dröjer länge innan han lärer sig att skatta värdet och den rätta meningen af kristliga sanningar, grekiska idéläror och romerska rättsbegrepp. Och ju mera han visar sina tilltagande fallenheter för materiell förkofran, desto mer ökar han kolonistens ifver att på denna väg vinna honom för sina syften, hvilka äro nästan uteslutande materiella. Europén finner i Amerikas och Australiens ouppodlade trakter intet ämne för ökad andlig odling, men deremot en källa till materiell förkofran, rikedomars hastiga hopande och lätt vunna jordiska förmåner, för hvilkas frestelse han gerna faller. Det är honom till och med svårt, nästan omöjligt, att företaga ett kraftigt koloniseringsarbete utan att till den grad fördjupa sig i det materiella att det ideella glömmes. Icke blott jägtandet efter den lätt vunna rikedomen, hvarigenom begäret efter yttre välmåga på allt sätt uppmuntras, men äfven nödvändigheten att för de nya förhållandenas ordnande betjena sig af uteslutande materiella medel, måste försinliga nybyggarens karaktär och hålla hans tankar fästa vid det jordiska. Dertill komma umgänget med infödingar, kampen emot den yttre naturens motstånd som skall omskapas, inledandet af handelsförbindelser med främlingar, dervid misstroendet föder och uppkallar egennyttan, anläggningen af en ny industri, dervid hänsynslöshet lätt inträder med afseende på sedlighetens fordringar, och så vidare.

Och icke mindre materialistiskt är inflytandet på det koloniserande folket i dess helhet. Moder-nationen måste, — eller tror sig böra, — värja och vakta sina besittningar med både fördomens och våldets vapen, ofta med bedrägeriets och lockelsens. Hon måste för koloniens värdiga uppfostran och hastiga framsteg, som för henne blir hederssak, sätta i rörelse mägtiga häfstänger, hvilka uppkalla de materiella hjelpkällornas ökande i ofantlig grad, långt utöfver de vanliga förhållandena. För att skapa ett nytt välstånd i ett land som intet eger, men dit det lönar mödan att förlägga allting, måste ifrigt de inhemska medlen fördubblas och nya utvägar uppfinnas för kapitalöfverskott. Slutligen utöfvar koloniernas förmåga att rikta budgeten otvifvelaktigt ett inflytande på centralregeringen i hemlandet, hvilket, såsom historien tillräckligt visat, ofta förleder henne till administrativa åtgärder af cynisk beskaffenhet, som hon ej skulle tillåta sig i sin egen verldsdel och inför dennes ögon.

Härmed är hvarken sagdt att koloniseringsprincipen sjelf är materialistisk och såsom sådan förkastlig, icke heller att hans til-

lämpning, om han kunde öfverskådas i sin helhet, öfver en tillräcklig tidslängd och i sina yttersta följder, mindre bidrager till den intellektuella än till den materiella odlingens framsteg. Tvärtom är den materiella odlingen, äfvensom den materialistiska anda som deraf framkallas, ett oundvikligt vilkor och en förutsättning för den intellektuella, hvilken derur skall förr eller senare framgå, såsnart de materiella lifsvilkoren blott stadgat sig, på samma sätt som hos det uppväxande slägtet den andliga utvecklingen efterträder den kroppsliga, hvilken för den förra är nödvändig såsom medel och organ. Men som emellertid den andliga utvecklingen således dock först medelbart och efter den materiella inträder samt icke i närmaste hand varseblifves, så bedömas resultaterna i allmänhet efter sina yttre verkningar, och dessa visa sig omedelbart i en mer utpräglad materialistisk anda hos de koloniserande folken, så länge deras uppgift att till andra råare folkslag utbreda välstånd och hyfsning varar. Man torde till stor del kunna häri söka orsaken hvarföre de verldsanläggande folken äfvensom de civiliserade kolonierna förete, jemte lysande materiell odling, industriella upptäckter samt tekniska, mekaniska och öfriga naturvetenskapers höga ståndpunkt, deremot en jemförelsevis fattig konstbildning och abstrakt vetenskap, såsom fallet är med de Förenade Staterna och England. Och inom sistnämda land tillhör nästan hela filosofien materialismen, under det att Storbritaniens representanter för immateriella åskådningssätt, rationalister, sentimentalister och mystici, falla på det ifrån förbindelsen med koloniseringen och de främmande länderna mera aflägse liggande Skotland.

Men icke nog härmed. Den åt realiteten hänvända anda, som af nu anförda orsaker utbildat sig i koloniserande och koloniserade länder samt framkallat det empiriska och materiella skaplynne som så starkt gör sig gällande i våra dagar hos anglosaxen i gamla och nya verlden, det koloniserande och det koloniserade verldsfolket, verkar tillbaka på hela rigtningen äfven hos de öfriga kulturfolken, i den mån de verldsbeherskande kolonist-nationerna göra en ton och en anda gällande i hela den civiliserade verlden, hvilka öfverensstämma med dem de i andra verldsdelar sjelfva söka utbreda. Sålunda har utan tvifvel den engelska odlingen, hvilken i materielt afseende är Europas högsta, äfvensom de Förenade Staternas, hvilken icke blott är den högsta i den nya verlden, men dessutom äfven ifrån Europa följes med nyfikna och häpna blickar på grund af sina snabba framsteg och de nyheter som derifrån äro att inhemta äfven för vår egen verldsdel, hvilkens uppgifter hon anses komma att ärfva och efterträda, bidragit att åt den nuvarande tidens civilisation i hennes helhet i alla länder hvilka vilja deltaga i kulturens utveckling, gifva en materialistisk rigtning, emedan densamma synes vara bestämmande hos framtidsfolken. Man tänker dervid mindre på den provisoriska betydelsen af denna materiella odling, hvilkens förvånande dimensioner synas för ögonblicket undantränga den ideella, icke heller på hennes orsak i en nödvändig utveckling af de nya nationernas fysik innan deras högre själsodling kan börja, på samma sätt som hos indivi-

den den fysiska uppfostran föregår den andliga. Man fäster sig företrädesvis dervid att de folk som beherska verlden och hafva framtiden i sina händer, utveckla sig materielt i jätteproportioner och vända hela sin själ och sin verksamhet åt materien, under det att idealismens hemländer äro stationära, om ej förtvinande, samt endast långsamt och mödosamt framskrida, utan anspråk på en tongifvande framtid. Hvad är då naturligare än att det allmänna föreställningssättet i materialismen ser den stora framtidsläran?

Men likasom inom kolonierna det ideella momentet och den andliga kraftens förkofran, enligt utvecklingens naturliga gång hos nationer ej mindre än hos individer, skola göra sig gällande och taga en starkare fart såsnart det materiella, deras vilkor och medel, hunnit till behörig stadga och regelbundenhet, i mån af den fysiska odlingens jemvigt, så skola ock koloniernas materialistiska inflytande och tillbakaverkan på moderländerna aftaga i den mån de hinna från dem emancipera sig. Som emellertid verldskoloniseringen ännu torde fortgå under en tid som intet menskligt förutseende kan omfatta, i det att emanciperade kolonier efterträdas af nyförvärfvade i ständig aflösning, och sålunda ingen annan förändring i verldsodlingens materiella sträfvanden på detta område är att emotse än den lokala, så kan ock antagas att den materialistiska anda som deraf näres ännu skall blåsa öfver verlden under perioder hvilkas längd icke kan beräknas. Efter det afsläppta Amerika har Australien tagit materiella medels och ansträngningars häfstänger i ett anspråk som knappt hinner hålla stegen med den ilande snabbheten i dessa koloniers utveckling, hvilken för öfrigt synes vara af den mest materiella beskaffenhet samt underhålla den mest jordiska anda och det mest sinliga skaplynne som någonsin trädt i dagen. Och hvad återstår icke sedermera i Afrika? Trots det närmare läget skola koloniseringen och odlingen derstädes sannolikt taga längre tid och kraftigare materiella medel och sträfvanden i anspråk än annorstädes, i följd af naturens ojemnheter, områdenas vidsträckta omfång och rasernas oemottaglighet. Dessutom skall detta närmare läge, hvarigenom flera af de europeiska stormagterna gränsa till afrikanska länder med rika naturskatter och lockas till deras besittning, samt andra drifvas till fast fot derstädes för att underhålla sina förbindelser med aflägsnare kolonier, här mer än i någon annan trakt af verlden framkalla afundsam täflan emellan de koloniserande verldsmagterna, egga deras vinningslystnad och egennyttiga sträfvanden, samt underhålla en ständig spänning i begären att tillgodose egoistiska materiella syften, enär det ligger för öppen dag, att af Afrikas odling och intagande af den ena eller andra bland de europeiska nationerna beror i väsendtlig mån hvilkendera af dem som kommer att leda verldsuppgiften under den framtid, hvars uppgång redan i en ljus strimma skymtar vid horisonten.

Koloniseringens inflytande på materialismen synes således betryggadt för en tid som ingen beräkning ännu omfattar, under det att de blifvande ideella följderna deraf, måhända ännu större,

dock alltjemt ligga i ett ifrån vår tid aflägset fjerran, en framtid som är för långt borta för att ens kunna bedömas.

Men icke blott koloniseringen och den materialistiska anda som derigenom *utifrån* införes i den civiliserande verldsdelen, äfven de nationella förhållandena *inom* denne hafva ansetts bidraga till materialismens befästande. De nationer hvilka gifva tonen åt verldsodlingen och bestämma hennes rigtning, emedan de kolonisera verldens alla trakter, måste i följd af sin derigenom vunna öfverlägsenhet i vidsträckt blick och vana vid herravälde, öfvertaga en viss bestämmande ledning af andan äfven i hemlandets verldsdel samt derstädes betraktas såsom mönster, hvadan den rigtning de representera blir den rådande.

Till dessa nationella anledningar för den materiella tidsandan i Europa och den civiliserade verlden har man äfven lagt den som *en särskild nationalitet* infört, nämligen den *judiska*.

Det har ofta blifvit påstådt att den judiska nationaliteten, genom sin afgjordt materialistiska tendens jemte en ovanlig förmåga att ingripa i alla materiella verksamhetsgrenar och derstädes genom sin intelligens och sin egennytta undanträngа sina medtäflare, infört och underblåst det egoistiska och hänsynslösa vinstbegäret samt lystnaden efter materiell fördel, hvars smitta på sista tiden så utbredt sig och varit skulden till en osund och idélös verldsanda.

Det torde lemnas derhän huruvida eller i hvad mån dessa beskyllningar kunna anses vara befogade. Det i allmänhet gängse antagandet att judarnes stora begåfning å hufvudets vägnar icke motsvaras utaf någon i jemnhöjd dermed stående begåfning å hjertats och karaktärens, hvadan deras skarpsinne kommit att rigta sig på ett mål der känslan och idealet icke ega tillträde, synes åtminstone jäfvas af deras historia, hvilken tvärtom, mer än de flesta nationers, öfverflödar på stora och tilltalande drag af hjerta och karaktär. Och om nu den nyare tidens judar i detta afseende skulle hafva småningom och till någon del afklädt sig förfädrens egenskaper, så kan sådant lätt förklaras af det hjertlösa och karaktärslösa sätt hvarpå de öfverallt blifvit behandlade. Utstötta från allt samqväm, förföljda och föraktade, hade de svårligen kunnat bibehålla hjertats sinnelag och karaktärens fasthet gentemot sina förtryckare. Att de emellertid inom sig sjelfva icke sakna dem, derom vittnar deras aktning för religion och familjeband, deras sammanhållning och inbördes fördragsamhet, slutligen deras laglydnad och jemförelsevis sällsynta förbrytelser. En nationalitet som företer en dylik sammanlefnad, derjemte en så ovanlig lifskraft, kan svårligen undvara hjertats och karaktärens egenskaper jemte hufvudets. Man behöfver för öfrigt blott kasta en blick på deras uppförande i de samhällen der de tillåtas blanda sig med den öfriga befolkningen, för att finna huru färdiga de äro att öfvergifva sin isolering såsnart förhållandena medgifva dem det, huru fallna de äro för att utmärka sig äfven på det ideella och intellektuella området, der tanken på det väsendtliga och känslan för det ädla och sköna tagas i anspråk. Icke blott framstående judiska namn inom filosofien, konsten och vetenskapen, men äfven en storartad välgörenhet vittnar tillräckligt derom.

Men huru förklaras då deras materialistiska fallenhet? Eller skulle densamma icke finnas utom det allmänna tänkesättet, som dertill slutit lättsinnigt på grund deraf att judarne meränd els tvingats att inskränka sin verksamhet till den materiella? Eller, i fall mer än den blotta inbillningen ligger till grund för en sådan fallenhets antagande, är detta tvång, hvarigenom de hållits i materiens tjenst, ensam anledning till fallenheten? Finnes ej, frågar man sig ovilkorligt, någon annan djupare, mindre tillfällig orsak för ett anlag som dock visar så djupa rötter, ett så naturligt fäste i hela deras skaplynne? Och alldenstund det är genom sin religion som judarne egentligen skilja sig, åtminstone i formelt afseende, från den midt i hvilken de lefva och hvars språk och seder de upptagit; alldenstund det är trosbekännelsen som bildar deras nationella sammanhållningsband, deras nationalitet i i motsats till den nation de i borgerligt afseende tillhöra, så ligger svaret nära till hands i den förmodan att fröet till judens materialism borde kunna finnas i hans trosbekännelse.

Och denna förmodan saknar ingalunda skäl. Mosaismen är alltigenom materialistisk. I lärans dogmer ger sig tydligt till känna inflytelsen ifrån den egyptiska naturdyrkan, hvaraf Moses under sin ungdom var omgifven. Såsom ursprunglig och universell princip uppställer han materien, den omedvetna, under namn af kaos; och i likhet med Thales af Milet längre fram i den joniska naturalismen, låter han denna princip representeras af vattnet, emedan alla tings och varelsers uppkomst dit kan hänföras. Visserligen finnes dessutom Jehovah, och han benämnes till och med ande. Men denna ande är ej mer andlig och öfversinlig än atomisternas och de öfriga materialisternas, anden hos Holbach och La Mettrie. Han är, likasom hos dem, en helt och hållet materiell kraft, kraften i materien, med materiella egenskaper och utan immateriella; och alla hans handlingar äro likaledes kroppsliga, icke andliga. Han framställes i rummet, först sväfvande öfver vattnet, den liflösa materien, hos hvilken han skall utgöra lifvet, sedermera såsom menniska i verlden, emedan menniskan är den högsta bland de materiella varelserna. Men i ingendera af dessa sina gestalter uppträder Jehovah såsom absolut och öfversinligt, andligt och fullkomligt väsende. *Före* skapelsen, hvilken eger rum i tiden, alltså äfvenledes genom en materiell och sinlig handling, befinner han sig jemte kaos och bildar tillsammans med detta den eviga, ursprungliga materien, i hvilken han utgör det medvetna momentet, under det att kaos utgör det omedvetna. *Under* skapelsen är han den materiella kraften, som ordnar och reglerar materien, hvilken dock finnes förut; och kaos är det materiella ämnet, som han dervid använder. Båda tillhöra emellertid alltjemt materien i dennas helhet, nämligen Jehovah såsom hennes ordnande kraft, kaos såsom hennes ämne. *I* skapelsen slutligen är Jehovah materiens ande, men ungefär på samma sätt som hos atomister och materialister. Likasom dessa hänföra alla andar, såväl den eviga som de timliga, till materien, i hvilkens kraft de innehållas, så är ock Jehovah i skapelsen ett deri ingående moment, en ande likasom de öfriga hvilka blifvit danade af materien. Han uppträder icke blott såsom

menniska och deltager i det menskliga lifvet, men alla hans tankar, ord och handlingar äro sinliga, materiella, kroppsliga, menskliga. Och han framställes icke ens såsom någon fullkomlig menniska, såsom mönsterbilden, menniskan i sig. Nej, han är den sinliga menniskan, icke blott behäftad med menskliga svagheter, (till exempel behof af hvila efter ett tröttande arbete och så vidare), men dessutom fången i häftiga menskliga lidelser och begär, såsom vrede, hat, hämdlystnad, ja till och med njutningslystnad.

Att denna antropomorfism under årtusendenas lopp måste bidraga att nära och underhålla en orientalisk stams sinlighet och materialism i såväl föreställningar som känslor, ligger för öppen dag. Juden skulle icke kunna ega någon kärlek för sin religion, derest han icke dermed förenade en i botten materialistisk verldsåskådning.

För öfrigt är det klart att sjelfva det intellektuella framsteg som utmärker en långt framskriden odling, måste i viss mån vidmagthålla materialismen. Nutidens stora upptäckter på alla områden icke blott påkalla ökade materiella medel, men deras tillämpning på verkligheten bereder slägtet en ökad nytta, hvilken äfven måste antaga den materiella beqvämlighetens och välmågans karaktär. Det är icke möjligt att odla tanken och deråt gifva en vidsträckt tillämpning, utan att denna odling äfven kommer kroppen till godo, och sjelfva den andliga odlingens höjd kan alltså bidraga till materialismen.

Visserligen borde den materialistiska rörelse som på sådan väg insloges, icke behöfva leda in uti en falsk rigtning, derest den andliga odling som derför ligger till grund icke sjelf är falsk. Men missrigtningar uppstå i alla relativa förhållanden, såsnart ett öfverskott uppstår utöfver hvad som ursprungligen är nödvändigt. För öfrigt kunna de falska rigtningarne i detta fall vara blotta afvikelser, mer eller mindre tillfälliga, från en väg som dock i sin helhet sedd leder till sanning; och nutidens materialism, för så vidt han uppstått af hög kultur, torde säkerligen visa sig alltmera närma sig sanningen. Han bör kunna innehålla sina egna rättelser, såsom erinras af den engelska skolan, sjelf en den moderna materialismens bekännare. Hon vill sålunda godtgöra sina ensidigheter samt låta en ny engelsk teori ersätta hvad en tidigare engelsk forskning förbrutit då hon infört materialismens princip i den moderna verldsåskådningen. Den skada materialismen, den falska, gjort vår tid och vår verldsdel, skall materialismen, den sanna, upphjelpa. Någon annan lära skulle icke heller kunna det, emedan utvecklingen måste fortgå på den väg hon börjat. Hon är för öfrigt för stark för att kunna motverkas och dämpas: endast genom att ledas och renas kan hon återkomma till sanningen. Detta gäller så mycket mera som den materiella rigtningen är för tiden den naturliga och ligger i förhållandena, hvarföre hennes undertryckande hvarken vore önskligt, möjligt eller egnadt att leda till det åsyftade målet. Endast genom sin sofring, ej genom sin motverkan, kan den ensidiga materialismen numer afskaffas.

Det är på detta sätt som naturalisterna i vår tid, Mill, Darwin,

Spencer med flera, materialismens mera rationella fraktion, söka i lärans eget sköte finna en hållpunkt för afskaffandet af hennes missförhållanden, rättelsen af hennes misstag. De gå till källan, den ursprungliga principen, och under den rigtiga förutsättningen att alla falska läror ytterst utgått ifrån en sann grundsats, hvilken de vanstält genom öfverdrifter, sluta de dertill att man för att bota det materiella onda ej behöfver aflägsna det materiella, hvarigenom man ginge miste om det goda som deri innehålles. Man behöfver blott undersöka hvari missbruket bestått, och insigten derom skall leda till dess aflägsnande, hvarigenom godhetsmålet vinnes utan rubbning uti den naturliga utvecklingens gång.

Hvari bestå då den falska materialismens missbruk och fel? Jo, såsom redan blifvit anfördt, i en ensidig hänsyn till *begäret*, hvarigenom uppstår ett vilseledande begrepp om *nyttan*, en förvridning i hennes tillämpning, hvarigenom hon urartat till egennytta.

Nåväl, led då begäret tillbaka i den rätta rigtningen, och egennyttan, rätt förstådd, skall blifva den sanna nyttan. Materialistens förargelseklippa var egennyttan; hans rättelses uppgift tillfaller utilitaren, som visar honom att det egennyttiga handlingssättet i vanlig mening, långt ifrån att gagna sitt subjekt, tvärtom skadar dess egna syften, om dessa öfverskådas i sin helhet, och att dess beräkningar äro missräkningar, under det att deremot en rätt förstådd egennytta borde leda till rättrådighet, emedan det egna syftet bäst främjas genom sådant som främjar andras. Förstode egoisten sin egen nytta rätt, så skulle han, menar Mill, aldrig handla origtigt. Ty nyttigt är det som främjar godhetsmålet, och detta mål ligger i sakens naturliga beskaffenhet. Men naturen är en enda och harmonisk. Det gifves icke en natur för egoisten, en annan för hans like; en för materialisten, en annan för spiritualisten. Derföre kan ingen skilja sitt nyttighetssyfte från det naturliga, utan att förfela det; och som det naturliga är det allmänna, i kraft af verldsordningens universella omfattning, så måste ock materialisten, om han verkligen fullföljer sin egen nytta utan att missförstå medlen, ovilkorligen i och med detsamma arbeta för allmänt väl. Det är sålunda, utropa Mill och hans lärjungar, som nyttan blir rättsprincip, i det att hvad som är nyttigt för *mig*, måste vara nyttigt *i sig*, följaktligen för min nästa, för alla, för samhället, för hela verlden; och utilitaren, nyttans målsman, tillfaller sålunda lösningen af framtidens rättsideal, i det han visar hurusom den egna nyttan är densamma som den allmänna, andras, det i sig sjelft goda.

Det kan omöjligt förnekas att nyttan, sålunda uppfattad, blir rättsgrund, i det att hon förbindes med godheten, sanningen och rätten. Och hon är, i sig sjelf betraktad, icke origtigare än de, endast en lägre princip i ordningen. Likasom de, tillhör hon naturen och är föremål för en i sig sjelf god själsförmögenhet, hvilkens användande i enligt med den harmoniska skapelselagen sammanträffar med de öfrigas. Begäret som åsyftar nyttan, äfven den egna, är skapelselag, ej mindre än förnuftet som åsyftar sanningen, förståndet som åsyftar godheten. Det gäller blott att hålla det inom sitt tillbörliga område.

Men nyttighetsbegreppet är af alla det mest tänjbara, och deri ligger faran för materialisten. Fåfängt säger honom utilitaren att "hans egen nytta är andras", i stället för att, såsom den rationelle realisten, säga honom att "andras nytta är hans egen". Tager han ej förnuft och förstånd till hjelp för att styra och leda sitt begär; ser han endast i sitt mål nyttan, utan att ordna henne under godheten, sanningen och rätten, så föres han småningom, sig sjelf oaktadt och omärkligt, i kraft af den rubbning som följer af hvarje isoleradt godhetsmåls ensidiga framhållande, till en sådan tydning af den utilitariska grundsatsen, att eftersom hans egen nytta är andras, så behöfver han blott fullfölja den förra, icke den senare; eftersom det nyttiga är det rätta, så behöfver han blott tänka på det nyttiga, icke på det rätta; eftersom begären i sig sjelfva äro goda, så kan han obehindradt hängifva sig åt sina begär och lystnader.

F. Sensualismen

Sensualismen är den åsigt som anser all verklig kunskap härleda sig ifrån de sinliga intrycken samt i öfverensstämmelse dermed förlägger menniskans högsta uppgift i den sinliga *njutningen*, vunnen genom *drifternas* tillfredsställelse. Sanning enligt lärans mening är det som så ter sig inför sinnena, rätt och godt allt som bidrager till vällustens eller sällhetens förskaffande.

Af denna begreppsbestämning framgår att sensualismen, i likhet med den dermed beslägtade sinlighetsläran materialismen, äfvenledes kan delas i tvenne slag, nämligen den *teoretiska* sensualismen, som grundar kunskapen och de derpå hvilande grundsatserna på sinnesintrycken, och den *praktiska*, som för den skull i sinlighetens njutningar förlägger uppgiften och godhetsmålet.

Men likasom hos systerläran äro äfven i sensualismen de båda slagen så sammanblandade med hvarandra och gripa så in i hvarandra, att de endast i ett sammanhang kunna betraktas. De utgöra blott de båda olika sidorna, teorien och hennes tillämpning, af den åsigt som utgår ifrån sinligheten och hennes lystnader, en åsigt som antager det ena eller andra slagets af sensualism gestalt allt efter som det blir fråga om den teoretiska sanningens eller de praktiska rättsbegreppens och godhetsmålens fastställelse. Det är ock naturligt att den som anser sinligheten innehålla hela verkligheten, i denna verklighet icke blott inordnar kunskapskällorna men äfven alla deraf härflytande principer med afseende på lefnaden. Är sinligheten hela verkligheten, så är också den sinliga menniskan hela menniskan. Äro de sinliga intrycken bestämmande för hvad som bör anses giltigt, så bör ock i sinligheten sökas det högsta goda. Samma intryck som framställa den sinliga verkligheten, innehålla njutningsmålen, och sinnet som vänjer sig vid de högre själsförmögenheternas undvarande, sjunker snart i njutningens och vällustens bestämningsgrunder, emedan det angenäma alltid blir ledande motiv för den som icke i det osinliga eger fasta och bestämda principer för rätt och sanning.

Också hafva sensualisterna, sedan de först fastställt lärosatsen om det sinliga väsendets egenskap af allenabefintlighet och bestämmande grund för allt, såväl kunskap som ledande principer, såsom praktiskt ledande rättesnöre för verksamheten, lefvernet och samhälligheten uppställt den egoistiska njutningen, vällusten, lidelsens mättande, driftens tillfredsställelse, emedan högre godheter, det rättas, det sannas och det skönas, blifvit förvägrade allt inflytande på lifvet, sedan de själsförmögenheter hvilkas föremål de äro, samvetet, förnuftet och förståndet, förklarats oförmögna såsom kunskapskällor. Med begreppens fastställelse genom sinnena följer dessas välde öfver verlden.

Visserligen hindrar detta icke att vissa särskilda sensualistiska läror företrädesvis vändt sin uppmärksamhet på systemets teoretiska, andra på dess praktiska sida, allt efter som det ena eller det andra legat i lärarens fallenhet eller uppgift för tillfället, förestafvad af tidsenliga skäl eller af någon historisk anledning. Sålunda företräda inom den moderna sensualismen Locke och Hume öfvervägande den teoretiska rigtningen, emedan hos dem sensualismen är förbunden med empirism, under det att Hobbes, Bentham och de franska encyklopedisterna, hos hvilka sensualismen snarare förbinder sig med materialism, mera sysselsätta sig med den praktiska. Som nämligen sensualismen, den lägsta bland de sinliga lärorna, lätt ansluter sig till någon af de närbelägna högre, vare sig empirismen, sentimentalismen eller materialismen, så antager hon med deras inflytande äfven derefter lämpade olika skiftningar, och hon blir sålunda af olika beskaffenhet, dels högre eller lägre allt efter medlärans högre eller lägre ställning, dels ock mera teoretisk eller mera praktisk, allt efter hennes närmare eller fjärmare grannskap till de intellektuella systemerna. Den empiriske sensualisten erhåller icke blott en högre verldsåskådning, men äfven en mera teoretisk rigtning, emedan han jemte sinnenas bestämningsgrunder inrymmer en viss, om ock bisaklig andel åt förståndets; under det att den materialistiske sensualisten, som öfverlemnar denna bisakliga medverkan åt begäret, måste i sensualismen intaga en ståndpunkt som är dels lägre och dels mera praktisk. Och äfven hos den lägre och praktiska sensualismen kunna med anledning häraf vissa skiftningar och olikheter förekomma, i det att densamma kan mer eller mindre närma sig en intellektuell, samt till och med inom sitt sensuella moment mer eller mindre åsyfta ett högre eller ett lägre slag af njutning, eller ock omfatta ett vidsträcktare eller ett trängre fält. Exempel derpå erbjuder den grekiska sensualismen. Den ena afdelningen, representerad af cyrenaikerna, fäster sig vid en njutning som är mera positiv, gröfre, rent och rått sinlig, samt inskränker sig till ögonblicket, hvaremot den andra, företrädd af epikuréerna, i sin njutningsberäkning öfverskådar lifvet och tillvaron i deras helhet, derjemte inrymmer en plats, till och med företrädet, åt en finare, intellektuell, själens njutning, under det att hon i rent sinliga saker snarare åsyftar att undvika smärtan än att söka nöjet.

Njutningsbegreppet erhåller på sådant sätt en mängd olika gestalter, hvilka framkalla lika många sinsemellan skiljaktiga slag

af sensualism. Den ene sensualisten fäster sig vid de kroppsliga känslorna af vällust, den andre vid de andliga njutningarne af det sköna, det för föreställningen och inbillningskraften tilltalande, det underhållande eller det intressanta, dock alltjemt endast vid njutningen, ej vid de godheter i och för sig som dessa behagliga intryck representera. Vore detta senare fallet, så upphörde lärans egenskap af sensualism för att öfvergå i en högre åsigt, nämligen den som afsåge den beträffande godheten i sig sjelf.

Det är derföre af vigt att vid bestämmandet af frågan huruvida en viss teori är att hänföra till de sensualistiska eller icke, (en fråga som stundom kan vara kinkig att afgöra, emedan njutningssyftet kan dölja sig under högre, skenbart ganska omfattande syften), först och främst tillse huruvida den bestämmande grunden, sjelfva målet, verkligen ligger i den godhet hvilken såsom mål uppställes, eller om icke till äfventyrs denna godhet under sin högre och allmännare form gömmer ett mål som dock endast består i förskaffandet af den njutning som dermed är förknippad, så att godheten i sig sjelf, oaktadt hon förebäres emedan hon innehåller syftets yttre skepnad, likväl endast är medel för njutningen, hvilken deremot innehåller sjelfva målet och bevekelsegrunden. Månget omdöme förvillas af denna förblandning af godheten med njutningen, hvarigenom den förra endast går den senares ärenden och upphör att vara princip för att nedsjunka till ett simpelt redskap för klokhetsberäkningen, en utväg för njutningssyftet. Hur mången predikant, ja hur mången religion, framhåller icke till exempel belöningar och straff, vare sig timliga eller öfvertimliga, såsom de hufvudsakliga, måhända de enda bevekelsegrunderna för ett lefverne i enlighet med det godas och rättas begrepp? Sålunda uppmanar till exempel det mosaiska budet till aktning för föräldrar på det att man derigenom må bereda sig välgång och ett långt jordiskt lif, afhållelse från Guds namns missbruk för att undvika straffet derför, och så vidare. Och flertalet af den tanklösa, i sinliga begrepp fångna mängden märker sällan att deri ligger en verklig sensualism, i det att en positiv eller negativ sällhets lockelser, låt vara njutningar af högre beskaffenhet, men dock alltid njutningar, vare sig de bestå i lycksaligheten eller befrielse från ofärden, blifva motiver för handlingen, hvilken sålunda icke bestämmes af det goda och det rätta för deras egen skull, men endast för att deraf njuta de angenäma frukterna. Det blir dock i sjelfva verket det egna intresset, den egennyttiga klokheten, som dervid intager rättsprincipens ställe. Ty droges slutsatsen af den bestämmande grund som ligger i lockelsen till det rätta för lönens skull, så komme man till den rättsvidriga åsigten att det ej lönade mödan handla rigtigt såvida man ej trodde sig deraf vänta en kommande sällhet i utbyte för hvad man offrat åt rättens och sanningens grundsatser. Gälde de båda anförda mosaiska motiverna, så kunde föräldrar gerna vanhedras derest barnen ej derigenom äfventyrade sin jordiska välfärd, och Guds namn kunde missbrukas utan vidare, derest straffet uteblefve. Epikureismen hvilar i sjelfva verket ej på någon annan grundval. Denna lära lämpar handlingssättet efter

de angenäma följderna i framtiden. Och hon följer alldeles samma grundsats som de hvilka predika ett fromt och ostraffligt lefverne för att vinna den eviga belöningen och undvika det eviga straffet, då hon rättar principen för handlingen efter de angenäma fruktern̈as sällhetsmål, detta åter efter dess högre eller lägre beskaffenhet samt varaktighet och längd, samt bjuder att offra ögonblickets flyende vällust för en kommande, mera stadig, äfvensom den lägre, kroppsliga njutningen för den högre andliga. Egennyttan blir emellertid dervid ej mindre för det att hon uppskjuter sin njutning. Men att *det* lif icke kan tillerkännas egenskapen af ett lif i det rätta, hvilket följer det rätta endast för belöningens skull eller afhåller sig ifrån det orätta endast af fruktan för straffet, bevisas redan deraf att sjelfva rätts- och pligtbegreppet icke då behöfde förutsättas såsom befintligt i sig sjelft, eftersom det icke vidare egde förmågan att allena utgöra bevekelsegrund för handlingen. Denna bevekes endast genom ett köpslående, dervid fördelen uppväger olägenheten och den i utsigt ställda vinsten ersätter och gäldar offret.

Skall godhetsbegreppet kunna bibehållas i sin renhet, skildt ifrån allt sinligt motiv, så får derföre, såsom Kant erinrar, icke ens lyckan användas såsom lockelsemedel. Ty finnas verkligen rätt och pligt i sig sjelfva, så behöfvas inga lockelser, och dessa tjena blott till att undanskjuta rättsidealet och försvaga rättsmedvetandet. Det som ställes i utsigt må vara hur osinligt som helst, belöningen innebär dock alltid en njutning, och i hvarje njutning innästlar sig sinligheten på ett eller annat sätt, om ej annorlunda, åtminstone genom sinnet för det harmoniska som ligger i handlingens öfverensstämmelse med en behagligt anslående föreställning.

Derföre anse sig icke heller alla sensualister behöfva för sin renlärighets skull vidblifva systemets egentliga devis: "njutningen är målet", än mindre den inom den gröfsta sensualismen antagna: "vällusten är målet" eller "nöjet är målet". Endast de upprigtigaste eller råaste sensualisterna äro dessa deviser trogna, under det att andra tro sig höja lärans nimbus och lättare vinna aktning för hennes syften genom att modifiera satsen till lydelsen: "välbefinnandet är målet", eller till och med, om de vilja skydda sig bakom ett mångtydigt uttryck: "lyckan är målet" eller "sällheten är målet."

Principen blir derigenom emellertid ingalunda någon annan eller högre. Ty låt vara att lyckan och sällheten icke alltid behöfva bestå i vällusten eller det fysiska välbefinnandet, icke heller detta senare i blotta njutningen eller nöjet, icke heller njutningen endast i den sinliga; utan att tvärtom den sanna lyckan och sällheten snarare befinna sig utom den sinliga njutningen och den fysiska välmågan, den varaktigaste njutningen utom sinligheten, välbefinnandet utom njutningen. Sensualisten, såväl som hans vedersakare, vet dock fullkomligt väl att *den* lycka, *den* sällhet eller *den* njutning (vore hon än af den högsta och ädlaste, mest öfversinliga beskaffenhet) som göres till allena bestämmande grund och mål för allt lif och allt handlingssätt, med förbiseende

af godhetsmålets sjelfständighet och ovilkorlighet, den lycka som göres till *vilkor* för rätten, i stället för att dermed förbindas i egenskap af ett blott *resultat* af eller en *bekräftelse* å ett rättsenligt lif, ett lif i enlighet med naturen, (emedan i kraft af verldsordningens samstämmighet naturen gäldar det andliga goda äfven med det sinliga, rätten med lyckan), dock alltid slutligen leder till en rättsgrund som utesluter den absoluta giltigheten, helt enkelt emedan hvarje slags lycka, hon må vara huru beskaffad som helst, hvarje sällhet och hvarje njutning, vore de andliga eller kroppsliga, sinliga eller osinliga, dock är ett helt och hållet individuelt begrepp, beroende af subjektiv uppfattning och enskildt godtycke, enär en hvar med lyckan förstår sin egen, beroende af hans smak, olika hos olika organismer. Derföre kommer alltid den som rättar handlingen endast efter lyckans och sällhetens mål i stället för tvärtom, att göra hvad han finner för sig angenämast, och detta angenäma *kan* han visserligen förlägga i en högre, förnuftig lycka, en andlig sällhet som enar sig med ordningen, men han *behöfver* det icke. Är han klok, så finner han visserligen sin sällhet i det rätta. Men derigenom grundlägges ingen beståndande regel, ingen rätt och ingen pligt. Ty om ock den kloke måhända finner att han *i längden* vinner den angenämaste tillvaron derigenom att han rättar sig efter ordningen, så kan han dock hvarken tvingas dertill, eftersom ingen kan tvingas i sin smak, icke heller är det sannolikt att i de flesta fall smaken sålunda utfaller, derest han icke eger något annat skäl dertill än njutningsgrunden. De flesta menniskor som uteslutande hänvisas till denne, finna nämligen den njutning angenämast som icke ligger för långt borta, och de offra utan betänkande den kommande högre njutningen för den närvarande lägre, andras för sin egen. Det angenämas princip leder sålunda alltid tillbaka till sinligheten och den egennyttiga njutningen, såsnart det rätta icke bestämmes af förnuftet men af sinnet. Ty sinnet ensamt kan väl beräkna högre sällheter och finare njutningar; men utom det att denna beräkning bestämmes af tillfället och det goda behaget och således icke kan med säkerhet emotses, så är sinnet dessutom af naturen så inrättadt, att det, åt sig sjelft lemnadt, föredrager det sinliga motivet framför det förnuftiga.

Derföre räknas ock med rätta äfven *de* lärare till sensualisterna hvilka, i likhet med Epikur, förlägga det högsta lyckomålet i det andliga och intellektuella, men ändock vidblifva sällhetens bestämningsgrund. Ty det är den sinliga, individuella och subjektiva *bestämningsgrunden*, icke njutningens mer eller mindre sinliga innehåll och *beskaffenhet*, som skapar sensualisten. Han höjer sig icke ens till materialistens redan något högre ståndpunkt för det att han, i likhet med Hobbes, förklarar *välbefinnandet* för sitt mål, ehuru detta mål är detsamma som materialistens. I välbefinnandet söker materialisten en helt annan bestämningsgrund än sensualisten. Den förre åsyftar nyttan, den senare njutningen, hvarföre materialisten förblir materialist äfven i välbefinnandet, till och med i nöjet, om hans afsigt är att göra dem nyttiga, under det att sensualisten förblir sensualist äfven i nyttan,

lyckan och sällheten, så länge hans afsigt dock endast är att deraf njuta. Han må förlägga sitt njutningsbegrepp huru högt som helst, så är det dock alltjemt sin lystnad han följer, icke det i sig nyttiga, än mindre det i sig goda. Och af sjelfva lystnaden och driften, den för sensualisten bestämmande själsförmögenheten, blir alltid det slaget rådande som förlägger uppgiften i njutningen. Inför andra kunna drifterna och lystnaderna afse alla möjliga uppgifter och godhetsmål, af hvarje slags beskaffenhet, allt efter hvars och ens ståndpunkt och synpunkt. Men sensualistens lystnader skilja sig ej från hvarandra genom andra olikheter i godhetsmålen än dem som bestå i deras yttre egenskaper och sätt att skänka olika slags välbehag. Alla godheter äro eljest inför honom lika, i sig sjelfva och sin högre beskaffenhet betraktade. Endast såsom njutningsmedel kunna de på skilda sätt ordnas och klasseras, i det att fördelen af hans njutningsdrifters tillfredsställande genom dem sammanställes med olägenheten som skulle kunna för njutningen uppstå af samma handling som på dessa godheter rigtar sig. Ty godheten i naturen såsom sådan, betraktad i sin helhet och samstämmiga ordning, erkänner sensualisten icke, eftersom fullföljandet af denna godhet ofta skulle kunna medföra försakelser hvilka icke alltid ersattes af motsvarande njutningar. Endast den godhet som i det föreliggande fallet bringar välbehag, eller ock utlofvar ett sådant i ersättning för det fordrade offret, erkännes af sensualisten för giltig.

Också visar sensualismens historia att någon bättre och säkrare bestämningsgrund aldrig kunnat af detta system uppställas, än det godtyckliga välbehagets, vacklande och skiftande, beroende af det angenämaste intrycket och dess nyckfulla uppfattningar hos de särskilda lynnena. Och detta gäller vare sig sensualisten varit nog upprigtig att rent ut beteckna sitt mål såsom vällustens, glädjens, välbehagets, nöjets och den sinliga njutningens, eller han sökt bemantla det under de skönare benämningarne af välbefinnandets, lyckans eller sällhetens. Principen har dock förblifvit sensualistisk, såsnart lyckan, sällheten eller välbefinnandet blifvit sökta endast för den njutnings skull de innehålla, icke för den godhets skull som de bekräfta och främja; och till och med den andliga eller intellektuella njutningen har ej förmått skapa någon säkrare rättsgrund, såsnart hon ej blifvit sökt för det andligas eller intellektuellas skull, utan för njutningens skull. Äfven *denna* njutning utmynnar då i sinligheten, emedan det blir sinnet som fråssar på anden och tanken, men icke dessa som rigta sinnet på sina andliga och intellektuella mål.

Det är märkligt att se hurusom de sensualistiska systemerna, vid försöken under lärans historiska utveckling att på olika sätt och genom olika benämningar gräfva sig upp ur den fälla, som de sålunda genom njutningsmålet beredt sin ledande princip, dock alltid deruti återfalla. Om än något skilda i sina beteckningar i följd af större eller mindre aflägsenhet ifrån högre systemer, sammanträffa de i den subjektiva smakens vanskliga bestämningsgrund.

Sensualismens historia är lika gammal som den menskliga

tankens. Sinligheten ligger menniskans uppmärksamhet närmast, och hon blir lätt öfvervägande bestämmande såsnart hon öfverhufvud något bestämmer.

I Indien läres en teoretisk sensualism af Kapila, i det forna Kina en praktisk sensualism af motståndarne till Kongfutses idealism.

I Grekland införes den teoretiska sensualismen af ioniska skolan, den praktiska af sofisterna. De hänföra begreppen till sinnesrörelsen samt förlägga uppgiften i lycksökeriet. Protagoras tillämpar den ioniska sensualismen på det praktiska lifvet under öfverdrifven utdragning af slutsatserna. Visheten, säger han, är konsten att framkalla angenäma själsrörelser.

Sin blomstring når dock den antika sensualismen först i Aristipp och Epikur, de båda forntida representanterna för tvenne sensualistiska hufvudrigtningar, en gröfre och en finare.

Båda lärde att sällheten, förnöjelsen, vällusten och välbefinnandet äro menniskans högsta mål och goda, lyckan hennes uppgift, emedan sinligheten är hela verkligheten, sinnena allena kunskapskälla och den sinliga naturen söker sitt godhetsmål i förnöjelsen. Men härefter skilja sig Aristipp och Epikur.

Enligt Aristipp är det *endast* den sinliga, icke tillika den intellektuella sällheten, den närvarande, icke den tillkommande, den egna, icke andras, som bör sökas; och hon bör sökas i en positiv njutning, största möjliga hopning af angenäma intryck, en vällust som kommer sinnena att röras, som bringar dem i svallning. Ty menniskan beror af sinnena, sinligheten är hennes varelse. Och om hon försummade ögonblickets fröjder för den ovissa framtiden, hvilken dock icke ligger i hennes magt och förfogande, så kunde hon gå miste om sällhetsmålet, på samma gång som hon plågade sig genom onödig omtanka och bekymmer för morgondagen. Lyckan finnes ej utom nöjet, detta icke utom det närvarande. Derföre består visheten i att passa på och fånga nöjet i flygten, i det man drager vinst af ögonblicket. Dygden består i att befria sig ifrån ångern och lämpa sinnesrörelsen efter njutningsvilkoret.

Epikur deremot söker sällheten i en hvila från sinnesrörelser, en passiv lycka, ty först då blir menniskan verkligen lycklig, när hon är nöjd och lugn, det vill säga när hon undslipper lidelsernas för lugnet störande, oroliga eggelser och hvarken erfar behof eller smärta. Njutningen bör derföre endast odlas för att mättas och genom sin mättnad bringas till tystnad. För öfrigt ginge menniskan, menar Epikur, miste om det största möjliga utbytet af sällhet, om hon icke beräknade dennas storlek och varaktighet samt, om så behöfves, till och med offrade det närvarande mindre nöjet för ett kommande större, det flygtiga för det varaktiga. Ja, hon bör till och med offra det sinliga nöjet för själens glädje, stundom det egna för andras, såvida, såsom ofta är fallet hos vissa karaktärer, hon tydligt ser att hon njuter mer af själens och tankens välbefinnande än af blotta sinnenas, mer af den inre tillfredsställelsen att hafva tillskyndat sin nästa eller mänskligheten ett godt, än att hafva smakat detsamma sjelf.

Man blir nästan frestad att ifrån sensualismens namn och beteckning fritaga en sensualistisk lära som så höjes. Och likväl har Epikur med rätta räknats till sensualisterna, ty hans motiv är dock alltigenom det äkta njutningsmålets, ehuru blott förfinadt och väl beräknadt. Han gör icke rätt för det rättas skull, icke godt för andras skull, men endast emedan och i den mån det rätta skänker honom en viss behaglig känsla derigenom att det vidriga samvetsagget undslippes, i den mån det goda tillskyndar honom en njutning genom det välbehag som erfares vid åsynen af en välgörenhet hvartill man vet sig vara upphofsman och hvaraf man skördar smicker, beröm och erkännande. Offret för det rätta kan med bibehållande af sådana bevekelsegrunder icke vara huru stort som helst, och det bortfaller alldeles samt gifver rum för den krassa egennyttan, till och med orättrådigheten, ifrån och med det ögonblick som en enkel matematisk uträkning funne att det goda handlingssättet och det rättas fullföljande inbringade mindre tillfredsställelse för känslan, mindre förnöjelse och välbehag, mindre befrielse från obehag, än fullföljandet af den egoistiska och rent sinliga fördelen, denne må bestå i en lägre eller i en högre njutning, med eller utan kränkning af andras rätt. Målet är alltjemt det individuella och sinliga, en egen njutning, den största möjliga, och derefter rättas och jemkas alla grundsatser och allt uppförande gentemot verlden och likar.

På denna grundval bygger Epikur en regel, tillkommen genom en noggrann beräkning af största utsigten att undvika smärtan och vinna förnöjelsen, den stilla, makliga känslan af välbehag, lika godt om detta mål vinnes genom hänsynslöst bemägtigande af alla fördelar som komma i sigte med andras uteslutande, eller genom aktning för annans rätt för att undvika straffets smärta, eller slutligen genom offer för medmenniskors skull, vare sig för att i utbyte få någonting bättre, eller beröm eller heder, eller för att undvika klander och deraf följande obehag. Sålunda uppstår en verklig förnöjelsens räkneskala, af liknande slag som den mästerliga hvilken i nyare tiden skulle åstadkommas af Bentham. Allting rättas deri efter målet af den största förnöjelsen och det minsta obehaget. Medlen blifva goda i förhållande dertill. Men Epikur erkänner att medlet *icke alltid* är det ensidigt egoistiska, och att det ej heller alltid ligger i den största sinliga njutningen.

Stundom, säger han, kan sjelfva vällusten vara smärtsam, smärtan deremot skänka eller åtminstone i sitt släp medföra ett välbehag. Man väger då båda sidorna mot hvarandra, och af det behagliga momentets öfvervigt å ena eller andra hållet beror valet, huruvida den största förnöjelsen eller tillfredsställelsen härvidlag är att söka i vällusten eller i smärtans undvikande, i ena fallet uti det välbehag som uppväger en liden smärta, i det andra uti den smärtfrihet som uppväger en saknad vällust. Det är således icke alltid gifvet att njutningen är att föredraga framför smärtan i hvarje särskildt fall, oaktadt den förra i sig sjelf och i sin inre beskaffenhet betraktad är ett godt, den senare deremot ett ondt. Hvarje njutning är dock ej värd att sökas, icke heller hvarje smärta lämplig att undvika. Regeln blir att i möjligaste mån

söka den njutning som är fri från smärta, samt undvika den smärta som icke lofvar någon njutning; hvaremot den njutning undvikes som medförer en i förhållande dertill större smärta eller omintetgör en större njutning, samt den smärta sökes som medförer en i förhållande dertill större njutning eller befriar ifrån en större smärta.

Häraf synes emellertid att den gärd som Epikur i vissa fall bringar ett smärtsamt offer eller en ointresserad handling, en andlig eller intellektuell njutning, i sjelfva verket är skenbar och endast gäller det som i närmaste hand föreligger samt ytterst dock låter hänföra sig tillbaka till sinnets förnöjelse. Det ändgiltiga målet är i alla fall en njutning, och dertill en tämligen sinlig sådan. Är hon i något särskildt fall osinlig, så gäller hon hos Epikur blott såsom medel för en annan sinlig; ty känslan af njutning är alltid mer eller mindre bemängd af sinlighet, såvida hon sökes såsom mål, äfven om hon endast skulle bestå i sinnets tillfredsställelse vid tanken på ett andligt eller intellektuelt föremål. Ämnets osinliga innehåll behöfver nämligen icke utesluta den deraf resulterande känslans sinliga innehåll, men denna känsla närmar sig genast sinligheten såsnart som njutningen ställes i utsigt, äfven om denna njutning i värsta fall endast skulle bestå i sinneslugnet och tankehvilan, den makliga känslan af ostörd ro och befrielse från stridiga och disharmoniska begrepps inflytelser på själen. Icke heller lider Epikur någon smärta, eller bringar något som helst offer, för annat skäl än det som förestafvas af förnöjelsens motiv. Underkastar han sig ett lidande, så sker det blott för att längre fram derigenom ernå en eljest oåtkomlig njutning. Företager han en till utseendet ointresserad eller i sig god handling, så sker det antingen för att vinna en belöning, som han uträknat skola bringa det egna sinnet en njutning, hvilken stundom blefve större än den uppoffrade, stundom genom handlingens underlåtande uteblefve, eller ock för att undvika något ondt som vore än större än det han underkastar sig. Till och med i det fall att den afsedda belöningens njutning endast skulle ligga i sinnets tillfredsställelse öfver sjelfva handlingen, så är det dock icke för det godas skull som handlingen företages, men endast för denna tillfredsställelse, hvilken då aldrig skall underlåta att upplösa sig i sinligheten, i form af en sinnets sjelfbelåtenhet eller smekning genom det allmänna tänkesättet. Att Epikur sjelf i yttersta hand tänker sig den *sinliga* njutningen såsom det ändgiltiga målet, ehuru han hvarken utesluter andlig och intellektuell njutning ej heller ointresserade och goda handlingar, utan tvärtom såsom omedelbara mål i närmaste hand ofta lemnar dem företrädet, för såvidt nämligen de kunna tjena hans sinlighetsmål, det visar sig i hans egen utredning öfver hvad med njutning rätteligen bör förstås. Dermed menas, säger han, den som suges eller vidröres, den som anslår något af sinnena, lukten, smaken, synen, hörseln, känseln. Och de olika slagen kunna enligt hans tanke mer eller mindre hänföras till en och samma hufvudnjutning, en vällust hvilken likasom bildar de öfrigas stam och kärna, nämligen "magens", emedan näringen är grunden och underlaget till de högre sinlighetsförrättningarne samt deraf följande njutningar.

Talar Epikur derefter om försakelse och sedlighet, så sker det blott emedan menniskan icke i likhet med andra djur endast åtrår tillfredsställelse för ögonblicket. Hennes förmåga af tankeflygt och förståndets uträkningar hänföra inbillningskraften och begäret långt utöfver naturens kraf, hvarföre hon skulle njuta allt intill leda och lidande, följaktligen utsätta sig för smärta, derest ej försakelsen ålades.

Och då Epikur talar om dygd och rätt, så menar han dermed den kloka beräkning som aktar sig för rättvisans efterräkningar, men gör godt för att deraf draga godt, det vill säga något som gifver sinnet en förnöjelse. Välviljan för andra gör sinnet så godt, emedan hon skänker en viss behaglig trefnad, utom allt det herrliga som ligger i den pris och det loford som deraf skördas. Något i sig giltigt begrepp ligger deremot enligt Epikur ej till grund derför, i meningen af en i sitt väsende tillräcklig, absolut idé om väl, godt, sant och rätt. Det goda lefvernet förverkligar ingen idé. Det är endast en vana, som åtages för sin nytta, bestående i dess tjenlighet för de egna njutningsmålens främjande; och idén derom är endast ett uttryck af vanan att till en enhetlig föreställning förbinda den under lifvets lopp hopade mängden af de njutningsfulla intryck som goda handlingar framkallat i sin egenskap af njutningsmedel.

Härtill inskränker sig det osinliga momentet i Epikurs njutning, det ointresserade och goda i hans motiv. Det osinliga är medel, det sinliga mål; det ointresserade och goda tjenar blott den egna fördelen och förnöjelsen.

Under den åt mysticismen hängifna medeltiden fans föga rum för någon sensualism. Likväl visar denna verldsålder det märkvärdiga skådespelet af en sensualistisk troslära, Islam, som söker undanträngа en spiritualistisk, kristendomen, och en materialistisk, judendomen, följaktligen läror af högre och ädlare slag än hon sjelf, ehuru naturligt var att den materialistiska judendomen, sinlig som hon sjelf, af henne skulle mera tålas än kristendomen. Och den af Muhamed aktade grundsatsen om det gudomliga väsendets enhet minskar hvarken lärans föreställning om dess kroppslighet ej heller hennes sinliga verldsåskådning i öfrigt. Icke blott att väsendet framställes såsom ett kroppsligt väsende, men själens högsta mål i odödligheten är ett kroppsligt mål. I denna verlden är magten, i den andra verlden vällusten det högsta goda.

En sådan lära, så onaturlig och vidrig, kunde icke ega någon säker grundval i den menskliga utvecklingen, hvilken hon också städse bekämpat; och hon hade endast sitt förbund med peripatetismen att tacka för sin jemförelsevis långa lifslängd. Men äfven af denne tillgodogjorde hon sig med förkärlek endast de deri innehållna sensualistiska principerna om sällheten såsom det högsta goda, under det att de medgifvanden Aristoteles gjort åt rationalismen lemnades å sido.

Historien har tillräckligt ådagalagt den djupa förnedring, det tillstånd af sedeförderf och rättslöshet, den glömska af mensklig värdighet och högre menskliga mål, hvaruti denna råa sinlighetstro bringat de nationer hvilka varit nog olyckliga att omfatta

henne, äfvensom huru falskt och bräckligt det skenbara välde varit som de grundat på den brutala styrkan under magtbegärets och den sjelfviska lystnadens driffjedrar.

Efter den vetenskapliga återfödelsen väckas de sensualistiska teorierna ånyo till lif ungefär liktidigt af Francis Baco och Thomas Campanella, hvilka upptaga den gamla lärosatsen att kunskapen vinnes genom sinnena allena. Af dessas olika känslighet, säger Campanella, samt intryckens derigenom åstadkomna särskilda gestaltningar, uppkomma de särskilda själsförmögenheterna, hvilka vi benämna förnuft, förstånd, minne, inbillningskraft och så vidare, men som i sjelfva verket blott äro sinnenas skiljaktiga verkningssätt. Och likaledes äro dessa förmögenheters alster, idéerna och begreppen, endast skiftningar af de sinliga intrycken, hvilka bilda föreställningarne om rätt, sanning och godhet samt förläna dem väsende emedan de sjelfva erfara dem. Dessa föreställningar äro dock endast sinlighetens egna uppfattningar genom intryck ifrån naturföremålen, och de skänka oss ej annan kunskap än den egna erfarenhetens, hvars innehåll vi då söka att föra tillbaka från oss sjelfva och tillämpa på hela den öfriga verlden och naturen.

Härmed var det första utkastet gjordt, hvilket i förening med Bacos metod, likaledes bygd på antagandet att all kunskap är subjektiv och skenbar emedan han endast återspeglar det egna sinnets uppfattningssätt af tingen, skulle af Locke systematiskt utvecklas till den moderna sensualismens teorier, under fyllande af bristerna i föregångarnes mindre bestämda antydningar.

Själen är, enligt Locke, i sig sjelf tom och innehållslös, en *tabula rasa*; och omgåfves ej menniskan af några yttre ting, så skulle hon alls icke kunna tänka. Först derigenom att sinnena, hvilka endast i tingen ega sina föremål, ifrån dem hemta intryck, hvilka de inrista i själen likasom teckningar på en ren tafla eller afbilderna i en spegel, uppkomma tankar, begrepp och känslor, en själsverksamhet, en tänkande och kännande lifaktighet. Kunskapen, såväl som tillvarelsen, är derföre passiv. Han emottager sitt ämne och innehåll utifrån, ifrån naturen, hvarefter själens verksamhet endast består i deras ordnande och sammanförning i enlighet med hvarje varelses egendomliga sätt, grundadt i beskaffenheten hos hennes organism.

Men de absoluta begreppen? Vi ega dock idéer, grundsatser, dem vi ofta följa, oberoende af de rent sinliga intrycken utifrån. Locke förnekar det icke. Men han vidhåller att äfven dessa bibringas oss af ett sinne, dock icke af något yttre. Utom de yttre sinnena eger nämligen själen ett *inre*, hvilket tillförer henne de absoluta, i sig giltiga idéerna och begreppen, dem hon tillämpar på lifvet oberoende af intrycken ifrån tingen genom de yttre sinnena. Dessa senare tillföra oss emellertid de relativa föreställningarne. Allting, hvarje rörelse i själen, hvarje förrättning i själsverksamheten, är således dock i sista hand att tillskrifva ett sinne, vare sig ett yttre eller ett inre, verkande på olika sätt, men dock endast sinligt. Stundom medverka de yttre sinnena med det inre för att bilda tankarne och begreppen, såsom till exempel kausalitetsbegreppet. Detta uppstår derigenom att de

yttre sinnena uppfatta naturföreteelserna i deras följd ofvanpå hvarandra, hvarpå det inre sinnet meddelar idéerna om orsak och verkan, och af sammanställningen och tillämpningen bildas det förhållande mellan de verkande och de verkade företeelserna, ur hvilket härledes kausalsammanhanget.

Hvarifrån det inre sinnet emellertid tager sina idéer, då själen sjelf är tom och de yttre tingen endast förse de yttre sinnena, denna motsägelse förklarar Locke icke, och han skulle icke heller kunna det utan att erkänna de absoluta och osinliga själsförmögenheternas kunskapsförmåga *jemte* sinnenas. Och härpå vill han icke gå in, emedan han öfverhufvud förnekar det osinligas tillvaro eller åtminstone dess vetbarhet, samt förklarar det osinliga endast vara en abstraktion ifrån det sinliga, alldenstund det väsende som skulle finnas men ej vore sinligt, dock i allt fall stode utanför våra uppfattningsmedel och icke med oss kunde ega några som helst förbindelser, då det icke kunde genom våra sinnen meddela sig. Ega vi idéer som vi ej få utifrån, ifrån tingen, så återstår alltså blott att antaga ett sinne som hemtar dem inifrån, genom inre sinnesintryck.

Dessa äro emellertid endast en omskrifning hos Locke för förnuftets idéer och förståndets begrepp; och det inre sinnet är blott en af Locke uppfunnen sensualistisk beteckning för förnuftet och förståndet sjelfva, hvilkas namn icke få öppet uttalas inom skolan, eftersom de icke erkännas i sitt väsende.

På denna teoretiska sensualism kunde, oaktadt Lockes rätts- och samhällslära eljest står betydligt öfver de öfriga sensualisternas, dock naturligtvis ingen annan eller högre praktisk lefnadsregel byggas än en sinlig. Lockes sedliga grundsatser formuleras derföre, i väsendtlig mån och der han vidblifver sina premisser, efter sällhetens och det egna intressets regel, den enda som är möjlig för sensualisten. Godhetens begrepp rättas för den skull efter det angenäma intrycket. Godt är det som bringar eller ökar en njutning, eller ock aflägsnar eller minskar en smärta. Ondt är det som bringar eller ökar en smärta, eller ock aflägsnar eller minskar en njutning.

Och härefter förklaras förhållandet emellan handlingen och hennes mål. Det rättsligt goda eller dåliga, säger Locke, är ett förhållande af enlighet eller oförenlighet emellan handlingen och en lag, hvarigenom goda eller elaka följder ådragas handlingen på grund af lagstiftarens vilja och förmåga. Förtjenst och skuld utgöras af den förmån eller det lidande, som i kraft af lagstiftarens beslut åtföljer lagens iakttagelse eller kränkning i form af belöning eller straff.

Häraf följer att lagen åtlydes, det vill säga det rätta göres, för att undfå belöningen och slippa straffet som lagstiftaren kan åvägga, följaktligen för njutningens och smärtfrihetens skull som äro sinlighetsmål, icke för det rättas egen skull som vore ett absolut mål, giltigt i sig sjelft. Locke nödgas draga slutsatsen, ehuru hans rätts- och samhällslära lyckligtvis innehåller helt andra och sundare grundsatser; och denna slutsats innebär ingenting mindre än att den orättvisa lagen eger samma anspråk på aktning som

den rättvisa, samt att denne senare ej behöfde åtlydas såvida man blott förstode att undandraga sig myndigheternas händer. Kortteligen, begreppen rätt och orätt bortfalla eller sakna sin inre betydelse emedan de uppgå i begreppen njutning och smärta. De upprätthållas endast till formen genom den stiftade lagparagrafen och styrelsens fysiska magt. Endast en konventionell rättsgrund erkännes, men icke någon naturlig.

Voltaire, ehuru intagen af beundran för Locke, och den förste och ifrigaste att i Frankrike utbreda hans studium, angriper dock dessa rättsvidriga slutsatser. Locke, säger han, förnekar de universella rättsgrunderna emedan själen anses sakna medfödda idéer och emottaga alla sina begrepp utifrån genom sinnesintrycken. Men att begreppen ej äro medfödda, utan förvärfvade, hindrar icke att de äro naturliga och innehållas i de medfödda organerna samt utvecklas med dessa i och för slägtets bevarande i enlighet med den gudomliga ordningens grunder.

Emellertid var det hufvudsakligen och egentligen den *teoretiska* sensualismen som Locke lärde och skapade, emedan hans praktiska slutsatser deraf föga enadé sig med hans i många punkter rationella samhällslära.

Hans framställning deraf, ehuruväl redan af honom sjelf grundligt utförd, fulländades och utvecklades dock ytterligare af Condillac, den teoretiska sensualismens förnämste representant i Frankrike, jemte Voltaire och Holbach den lockeska kunskapslärans störste utbredare derstädes. Condillac försinligar menniskans kunskapsförmåga om möjligt än mer än Locke, i det att han icke blott med denne ur själen förvisar alla öfversinliga idéer och begreppsbildningar, alla abstrakta föreställningar och förmenade absoluta förnimmelser, således all absolut giltig kunskap, för att härleda alla uppfattningar ur de sinliga intrycken, men dessutom förkastar Lockes åsigt om befintligheten af ett inre sinne, som skulle kunna förklara de af yttre inflytelser oberoende tankarne. Alla tankar kunna förklaras genom de yttre sinnena och deras intryck, menar Condillac. Hvad vi kalla inre, eller af tingen oberoende, är endast en abstrahering ifrån tingens relativa egenskaper eller en förbindning af intrycken till mer omfattande enheter. Menniskan är helt och hållet sinlig. Hvarje hennes tanke eller handling, hvarje rörelse i själen, hvarje minsta förrättning i själsverksamheten, skulle kunna ledas tillbaka och finna sin orsak i ett intryck på sinnena. Utom dem finnes ingen kunskap om tingen, ej ens någon yttring af lif, utan vore organismen då blott den medvetslösa kroppen. Kunde man bibringa en liflös menniskobild sinnen, så skilde sig denne ej längre från en lefvande menniska. Hvad hos henne uppträder såsom skilda slag af själsverksamhet, såsom tankar, omdömen, begär och så vidare, är endast de sinliga intryckens olika gestaltningar, allt efter sina olika orsaker i naturen eller i organismen. Uppmärksamheten är till exempel ett förherskande sinnesintryck som bemägtigar sig de öfriga. Minnet är ett svagare intryck som åtföljer ett starkare. Tvenne intryck som liktidigt och jemte hvarandra inställa sig, bilda jemförelsen, och af

denna uppstår omdömet, som i sin ordning skapar tanken, begreppet, idén.

Den teoretiska sensualismen tog fart genom Condillacs stora popularitet och de många beundrarne af hans vackra skrifsätt. Hans lärjungar, bland hvilka märkes Cabanis, fylde och riktade läran med nya bevis, hemtade på empirisk väg.

I jembredd härmed hade emellertid äfven den *praktiska* sensualismen, likaledes grundlagd i England, genom det lockeska studiet öfverförts till kontinenten för att der utbildas, i synnerhet af Helvetius och Holbach. Lärans förste rätt framstående representant och grundläggare i hemlandet, likasom hennes väldigaste kämpe, är Hobbes. Han drifver den praktiska sensualismen till dennes höjdpunkt och ryggar ej ens tillbaka för de vidrigaste och orimligaste följderna deraf med afseende på rätts- och samhällsläran.

Efter att hafva fastställt sinlighetsprincipen och målet i det egna välbefinnandet, sällheten och förnöjelsen, drager han derur rättsregeln. Denne består deri att man följer sin lystnad, för såvidt man förmår utan fara för obehagliga rättelser. Några naturliga känslor af välvilja finnas nämligen icke menniskorna emellan; endast tvånget kan hålla dem samman. Följde de sin fallenhet, så mättade de sina sinliga drifter på andras bekostnad, ty deri, i njutningen, den grofva och kroppsliga, ligger deras högsta goda, och njutningen kan endast på sjelfviskt sätt tillfredsställas, icke genom några uppoffringar. Den som något försakar, gör det antingen af tvång, fruktan eller för att vinna någonting än bättre, bestående i en sinlig fördel som föredrages framför det försakade, men ingalunda för sakens egen skull eller för andras skull. Alla dygdebegrepp äro derföre endast omskrifningar af de sjelfviska sinlighetsmålen hvilka afse en njutning, mål hvilka stundom kunna drifva till aktning för vissa allmänna band, vare sig af fruktan eller af beräkning. Sålunda äro känslorna för det öfversinliga, religionen, fromheten och vördnaden, yttringar af fruktan. Känslan för det sköna är sinlighetssvall. Känslan för det löjliga är sjelfbelåtenhet vid åsynen af andras otur. Välviljan och menniskokärleken äro en förnöjelse öfver den egna öfverlägsenheten och förmågan att uppträda som lyckobringare. Mänskligheteskänslan, deltagandet och medlidandet äro aningen att kunna sjelf träffas af samma ofärd som den hvilken man bevittnar hos sin like; och så vidare. Rättsmedvetande, sedlighet, pligt och förbindelse med flera dylika abstrakta begrepp äro blotta inbillningar, emedan de icke uppstå ur sinnena och några öfversinliga grunder icke finnas. Någon annan lag eller rättsgrund för den enskilda menniskan, än befrämjandet af egen sällhet, finnes icke i verkligheten, och rätt är allt som duger till medel derför. Och för samhället är allt rätt som duger till att befästa styrelsens magt och förmåga att genomdrifva sina bud till efterlefnad, de må i öfrigt vara beskaffade huru som helst, blott de tvinga till hörsamhet. Vill styrelsen dessutom något göra för allmänhetens väl, så må hon det gerna, såvida hon finner att det ligger i

hennes eget intresse och främjar hennes fördel genom att öka hennes magt, eljest icke.

Alltså, för individen och för samhället gäller blott en regel, det egna intressets som bjuder tillvaratagandet af den sinliga fördelen, hvarigenom vinnes eller främjas den sjelfviska njutningen, vare sig omedelbart eller medelbart, positivt eller negativt, genom behag eller befrielse från obehag.

Häraf uppstod det *egna intressets* lära, en särskild afdelning af den praktiska sensualismen, förnämligast utbredd af Helvetius, Holbach och Bentham, hvilka deri söka intvinga begreppen om rätt och pligt.

Helvetius betjenar sig af Condillacs teorier såsom inledning till sin efter Hobbes' förebild uppställda praktiska sinlighetslära om det egna intresset. Detta blir ensam rättskälla, emedan sinnesintrycket är allena kunskapskälla, menniskan endast sinlig.

Menniskan, säger Helvetius, utgöres hel och hållen af den sinliga, den djuriska menniskan, och hon skiljer sig ifrån de öfriga djuren endast genom den högre utvecklingsgraden. Som sålunda sinligheten är den enda egentliga själskraften, till hvilken alla de så kallade särskilda själsförmögenheterna skulle kunna hänföras såsom bihang, särskilda uttryck eller förrättningar, så blir ock den sinliga bevekelsegrunden den enda afgörande, emedan bevekelsegrunden följer naturens beskaffenhet, och den praktiska tillämpningens lag följer den teoretiska principens. Han drifver alla menniskor i en och samma egoistiska rigtning. Allt deras tänkesätt förestafvas deraf, deras handlingssätt bestämmes deraf; ty viljans begär ledes af de grunder som innehållas i känslan af det angenäma, hvarpå all sinlig uppfattning i sjelfva verket går ut.

Det egna, egennyttiga intresset förestafvar derföre alla menskliga omdömen och alla menskliga handlingar. De rätta sig hvarken efter samvetets bud, icke heller efter förnuftets slutsatser, icke heller efter någon känsla för andra, och de behöfva och böra det icke heller. Såväl samvetets betänkligheter som förnuftets domslut och de oegennyttiga offren äro antingen en följd af fördomen och enfalden, eller ock låtsade och skenbara; och granskades de noga, så befunnes alltid på deras botten en egoistisk beräkning, i det att rättsenligheten, menniskokärleken och uppoffringen motiveras af den egna tillfredsställelsen, belöningens lockelser eller fruktan för straff.

Handlingen är en med matematisk noggrannhet uträknad afvägning emellan fördelen af hennes verkställande å ena sidan, olägenheten af hennes uraktlåtande å den andra, och den sida som väger tyngst bör bestämma valet. Detta kan på sådant sätt visserligen ofta falla på en handling som äfven är fördelaktig för andra och för den skull betecknas såsom dygdig. Men hennes dygdiga egenskap ligger då blott deri att i denna händelse andras fördel genom en slump öfverensstämmer med den egna, emedan gerningsmannen uträknat att han härvidlag bäst befordrar sin egen njutning genom ett tillvägagående som icke korsar andras.

Den rätta och goda handlingen är endast ett högre slag, klo-

kare och fintligare beräknadt, af de egennyttiga handlingarnes allmänna kategori; och om rättsenligheten och godheten framstå såsom sjelfständiga yttringar inför en hastig blick, så kommer det sig deraf att den verkliga bevekelsegrunden, som är egennyttig, ligger på djupet och icke visar sig. Uppgräfdes han derur så skulle han alltid framvisa en åsyftad njutning, hvilken förmått menniskan till den handling som såg dygdig och ointresserad ut. Äfven den till utseendet rättaste, skönaste, mest upphöjda handling är i grunden ett uttryck af nöjet att öfverlemna sig deråt eller att skörda vissa frukter deraf, om än så aflägsna. Hon styres således af alldeles samma motiv som ligger till grund för den mest lastbara gerning. Emellan denna och den förra finnes ingen annan skilnad än den som består i det egna intressets skiljaktiga uttryckssätt, af belägenheternas olikheter fördt i skilda rigtningar, hvarigenom det antingen kan komma att utfalla i öfverensstämmelse med andras, eller ock strida deremot. I förra fallet kallas handlingen rätt, i det senare orätt. Men dessa begrepp ega icke någon annan rot i handlingens inre beskaffenhet, än att hon i ena fallet njutit af andras njutning, i det andra af deras skada. Den som utan beräkning på egen direkt fördel gör väl, gör det emedan det bevittnade eländet blifvit honom odrägligt och han önskar befria sig ifrån dess obehagliga skådespel, eller ock emedan han väntar pris för sin välgörenhet; under det att den omensklige deremot njuter vid åsynen af andras qval. Båda drifvas i botten af samma bevekelsegrund, lystnaden efter någonting för deras sinliga känsla angenämt. Den förre är ej värd mera beröm än den senare, denne ej mera klander än den förre; och om den förre berömmes och belönas, den senare tadlas och straffas, så sker sådant emedan tänkesättet eller lagstiftningen häri ega medel att befordra sina egna intressen, nämligen allmänheten att värja sig sjelf emot den fara som ligger i en elak handling, hvarigenom hennes egna njutningsmål hotas, eller att genom uppmuntran tillgodogöra sig den goda handlingens bidrag till samma mål, lagstiftningen åter att framtvinga de för hennes magt främjeliga, rättsenliga handlingarne och skrämma från de rättsvidriga, det vill säga för styrelsen olägliga. Men det rigtiga vore att beklaga förbrytaren, som fått ett sinnelag, hvilket fordrar njutningar som ej väl stå tillsammans med aktningen för andras njutningar, utan tvingar honom att söka sin egen i beröfvandet af deras. Och å andra sidan äro de få menniskor snarare att afunda än att prisa, hvilka erhållit ett så lyckligt sinnelag, att de njuta af sin gernings skönhet, af sin likes njutning eller af handlingar hvilka händelsevis träffa samman i samma intresse som andras eller det allmännas. De slutligen hvilka, i likhet med flertalet, handla i enlighet med detta intresse af uträkning, vare sig emedan de omedelbart deri påträffa den egna förnöjelsen, eller ock genom sitt offer derför eller sin handlings jemkande derefter vinna henne medelbart, genom belöningen, det allmänna berömmet eller genom att undslippa obehag eller straff, kunna hvarken beklagas eller bli föremål för afund, men böra bedömas på samma sätt som de båda förenämda kategorierna. De hafva alla handlat i sitt intresse. Deras hand-

lingar, i sig sjelfva hvarken goda eller dåliga, vare sig de bestått i det medelbara nöjet af dygdens utöfning eller fördelar, eller i det omedelbara som antingen varit för andra likgiltigt eller ock kränkt deras rätt, det vill säga korsat deras njutningsmål, äro samtliga en verkan af gerningsmannens naturliga sinnelag, en yttring af intryckena på hans sinnen. De kunna derföre endast betraktas såsom naturliga följder af dessa sinnens beskaffenhet, hvilken än drifver handlingen till mensklighetens väl, än till hennes skada, men i hvartdera fallet endast följer sinlighetens fordringar och således naturen, hvarom intet vidare är att säga. Vill någon göra väl, må han det, i fall det gör honom nöje; hvarom icke, så kan han låta bli, äfven göra illa, i fall det roar honom. Men i senare fallet måste han tyvärr underkasta sig klander och straff, ty äfven andra och det allmänna ega sina intressen, hvilka de måste tillvarataga gentemot honom för att ej gå miste om sina beträffande egoistiska syften.

Detta tillvaratagande sker genom styrelsen och hennes lagstiftning. Och för dem gäller icke blott det egna intressets regel, såväl som för den enskilde medborgaren, men dennes eget intresse och sinliga bevekelsegrund äro, långt ifrån menliga för styrelsens intresse, tvärtom för detsamma gagneliga. I medborgarens njutningsmål eger nämligen styrelsen en fast och säker vägledning vid fastställandet af sin lagstiftnings grunder, hvaraf hon bör kunna begagna sig för att finna bästa utvägen att upprätthålla sin magt och göra denna aktad samt lagen åtlydd. Hon behöfver för sådant ändamål endast tillse det lagen sålunda stiftas, att i laglydnaden den enskildes behag förenas med styrelsens egen fördel, allas och det allmännas. Den enskilde medborgaren skall då handla väl emot andra och lyda lagen, emedan sådant för honom är det angenämaste. En sådan lagstiftning eger största utsigten både af varaktighet och af helgd, emedan hon hvilar på den naturliga verldsprincipen, sjelfviskhetens och det sinliga njutningsmålets. Aldrig är man säkrare om lagens helgd än då den egna fördelen måste sökas i andras, och hvar och en alltså handlar rätt emedan han älskar sig sjelf, aktar andra och befordrar allmänt väl för att befordra sitt eget intresse, hvilket ovilkorligen bjuder honom att upprätthålla de för detsamma främjeliga samhällsbanden. Skulle deremot lagstiftningen utgå från grundsatsen af den enskildes offer för andra och det allmänna, så bestode hon icke länge, emedan den grund är falsk som ej hvilar på den sinliga naturen.

Helvetii lära blef ett så öfverdrifvet uttryck af den praktiska sinlighetsprincipen, att hon till och med förnekades inom skolan. Icke blott mera modererade, vare sig obestämda eller rationella sinlighetslärare, sådana som Voltaire, Rousseau och Turgot, men äfven Diderot, ehuru sjelf sensualist, sedermera skarpt tecknad såsom sådan, af en med Helvetii närbeslägtad, ehuru mindre groft sinlig verldsåskådning, ryggar tillbaka för lefnadsregler så upprörande för rättskänslan, och han angriper med ovilja deras lärare.

"Ni påstår att det egna sinliga intresset allena styr alla hand-
"lingar. Nåväl, huru förklarar Ni de ständigt förekommande upp-

"offringarne för slägtet, samhället, vetenskapen, idéerna, då inga "belöningar eller egna fördelar, ingen heder, ej ens vetskapen "derom ställes i utsigt? Fåfängt skall Ni erbjuda forskaren alla "upptänkliga sinliga nöjen emot att han afstår ifrån sitt problems "lösning. Han gör det ej ens emot anbudet af en förste ministers "ställning. Tänkarens syfte, som offrar sin beqvämlighet, entu- "siastens som hängifver sig åt en idé med fara för frihet, egen- "dom, lif och så vidare, kan ej utan en orimlig ordlek tydas så- "som sinlig förnöjelse. Ni invänder kanske att äfven *de* åsyfta "en njutning, nämligen uti menniskornas pris för deras offer. Men "äfven om så vore, så ligger häri dock redan en bestämmande "grund af helt annan och ädlare beskaffenhet än den rent sinliga "och fysiska som Ni uppställer såsom allena afgörande. Men jag "skulle kunna anföra exempel då icke ens detta skäl kan åberopas, "då äfven menniskornas spott och hån tåligt fördragits i hopp att "komma orättvisan på skam."

Än bestämdare angripes Helvetius af Voltaire och Rousseau. Oaktadt sin böjelse för Lockes sensualism som ligger till grund, fördömer Voltaire så beskaffade slutsatser deraf, att genom dem rättsval och rättsansvar samt naturlig och gudomlig rättsbekräftelse skulle komma att förnekas. Sjelfva begreppen om rätt och orätt, säger Voltaire, äro lika starkt rotfästa i naturen och ordningen som de matematiska begreppen. Bästa beviset derför lemnas af förbrytaren sjelf, som söker rättsliga förevändningar för sin förbrytelse; af den orättrådige som söker dölja sin kränkande gerning under ett sken af rättrådighet; af den egennyttige som söker bemantla sin handling under oegennyttans utseende. Sådant skulle icke ständigt ske, derest den egennyttiga och sinliga bevekelsegrunden i sig sjelf vore lika god som sin motsats och man icke behöfde blygas för den förre mer än för den senare.

Rousseau vänder sig i synnerhet emot Helvetii förnekelse af samvetets och förnuftets medverkan vid rättsföreställningen, hvilken endast skulle bero af de sinliga syftenas beräkningar.

På själens botten, säger Rousseau, ligger ett medfödt medvetande om hvad som är rätt och orätt, en rättsgrund som förestafvas af samvetet. Det är emot denne som de förnumstiga sensualisterna löpa till storms. De beteckna honom såsom idel fördom och barnslighet, i det de förmena att inga begrepp danas i menniskosjälen, utan att alla förvärfvas utifrån genom sinnesintryck. De våga till och med bestrida det tydliga vittnesbördet om alla folkslags och slägtens öfverensstämmelse i sina föreställningar om dygdens och rättvisans beskaffenhet och grunder, samt anföra såsom motbevis egoisternas, de sämsta menniskornas och de mest förderfvade folkens exempel, likasom om hela mensklighetens borde bedömas efter dem. Hvar och en, säga de, handlar i enlighet med sitt eget intresse, endast då i enlighet med det allmänna, när detta skulle visa sig sammanfalla med det egna. Men hvadan kommer det då att den rättrådige så ofta främjar allmänt väl med uppoffring af sitt enskilda? Och den som offrar lifvet, månne han gör det för sitt eget intresse? Visserligen söker en hvar sitt högsta goda; men om detta icke erkännes ligga i ett

sedligt och rättsligt, alltså ett osinligt mål, så förblifva alla handlingar oförklarliga utom egoisternas och de elakas. Man komme i förlägenhet för dygdens förklaring, och man hänvisades till uppsökandet af nedriga bevekelsegrunder för att rättfärdiga det skönaste och mest upphöjda som lifvet innehåller, allt emedan ingenting får erkännas som i sig sjelft vore giltigt och icke blefve det först genom sitt förhållande till sinnena och sin värfning för deras njutningsmål. Men de begrepp som sinnena förvärfva genom intrycken äro *en* sak. En annan sak äro de naturliga och medfödda känslorna, hvilka äro nedlagda i själen för dennas uppehållelse och bestämmelse. Bland dem befinner sig rättskänslan. Ingen har deraf blifvit i saknad, ty naturen har utrustat menniskan med de känslor och föreställningar som hennes högre uppgifter betinga. De återfinnas till och med hos de mest sjunkna slägten, i de mörkaste tider. Hedendomen har väl kunnat uppdikta sinliga gudomligheter, mönster för sensualistens rättsbegrepp. Men han har icke kunnat förhindra en naturlig instinkt att afsky dem, allt under fruktan för deras lidelser. De grekiska och romerska gudarnes odygder och utsväfningar firades, men grekiska och romerska historiens handlingar visa att dygdens och sjelfbeherskningens begrepp bodde i menniskornas hjertan trots sinlighetslärorna. Så obetvingliga äro dygdebegreppen, så inrotade i naturen och ordningen, så oberoende af de sinliga intrycken.

Helvetius, skrifver Turgot, utströr med fulla händer förakt och löje öfver alla hederskänslor och enskilda dygder, och detta i följd af det gröfsta och orimligaste misstag i fråga om sedeläran och samhällsläran. De enskilda dygderna förnekar han, för att blott hålla sig till förmenade offentliga dygder, hvilka dock blefve vida mer olycksbringande än nyttiga. På hvartdera hållet upphäfves rätts- och sedebegreppet, och dess erkännande förklaras för idel skenhelighet..... Samhällena emellan anses ingen ärlighet behöfva ega rum, hvadan hela verlden evigt borde blifva ett inbördes slagsmål..... Och emellan de enskilde talas blott om ett eget sinligt intresse som aldrig behöfver taga hänsyn till eller lämpa sig efter rättvisan..... Såvida han med ett sådant intresse menar det öfverlagda och beräknade, genom hvilket man jemförer sig med andra och föredrager sig sjelf, så är det falskt att menniskan, vore det än den mest förderfvade, alltid följer dess grundsats..... Det är falskt att icke rättskänslan, oberoende af det egna intresset, gör sig gällande..... Bästa beviset är det bifall som allmänt skänkes åt roman- eller teaterhjelten. En hjelte som uppförde sig i enlighet med Helvetii grundsatser, skulle väcka allmänt ogillande. Att våra idéer och känslor icke äro ursprungliga, hindrar icke att de äro naturliga och ega en grund i vår ande och vår själ..... Visserligen kunna menniskor tämligen sakna känslor och likväl derjemte vara hederliga..... De grunda då sin hederlighet på rättvisan, äfven i viss mån på godheten. "Men hvad jag hos Helvetius klandrar, är mindre saknaden af "känslighet (för det rätta och goda) än försöket att framställa "henne såsom enfaldig och skenhelig; att endast tala om att egga

"lystnaderna, utan att fastställa något pligtbegrepp eller någon "rättsgrund."

Bland denna tids många franska sinlighetslärare, sålunda till stor del Helvetii motståndare trots kamratskapen i den lockeska verldsåskådningen, fann han egentligen blott hos Holbach ett odeladt medhåll. Jemte sin materialism, hos honom hufvudsak, bekänner nämligen Holbach äfven en praktisk sensualism som öfverensstämmer med Helvetii, och likasom hos denne inledes han med en teoretisk, bestående i teorien om sinnesintryckets egenskap af allena kunskapskälla och om sinnenas deraf följande bestämningsgrund, en teori som lånas ifrån Locke, Holbachs såväl som Helvetii mönsterbild.

Utgående från Lockes och Condillacs förkastelsedom öfver de absoluta begreppens objektivitet eller giltighet, alldenstund medvetandet i själen icke vore ursprungligt utan all tanke först uppkomme genom de sinliga intrycken utifrån, fastställer Holbach sinlighetens auktoritet med afseende på begreppsbestämningar och grundsatser. Ifrån naturföremålen komma intrycken, af dessa sinnesrörelserna, och några andra själsrörelser finnas icke i den varelse som är uteslutande materiell. Hvad vi kalla själsförmögenheter i öfrigt (förnuft, samvete och så vidare) är blott olika förrättningssätt i de sinliga organerna, och deras bestämningsgrunder förtjena alltså icke vitsord i jembredd med sinligheten eller öfver henne, eftersom de antingen ingå i henne eller ock utgöra godtyckliga abstraktioner.

Häraf följer nu, såsom naturlig, praktisk slutsats, samma lefnadsregel som Helvetii, nämligen den rent sinliga, det vill säga det egna, egoistiska intressets, emedan det allena kan anses uttrycka den verkliga sinligheten, utan tillblandning af inbillningar om absoluta idéer.

Af Bentham, väsendtligen praktisk sensualist, göres slutligen ett försök att höja detta egna intresse till ett "väl förstådt" och sålunda bygga lagstiftningen på en grundval som enligt hans åsigt bör leda till menskligheten lycka, ehuruväl intresset, icke rättsidén, derför ligger till grund, emedan endast det förra, icke den senare, anses ega rotfäste i den menskliga naturen.

Denna natur, alltigenom sinlig, kan nämligen enligt Bentham endast bestämmas af det för sinligheten afgörande, det vill säga af det som på henne gör det angenämaste intrycket. Ingenting, hvarken handling eller mål, eger för menniskan någon betydelse i annan mening än glädjens eller smärtans. Derefter bestämmas handlingens och målets egenskaper, deras värde, deras inbördes åtskilnad och beskaffenhet; likasom ock alla bevekelsegrunder och uppgifter i lifvet låta hänföra sig till behagets eftersträfvande och obehagets undvikande.

Bentham anser att som denna grundsats är ursprunglig, så kan han undvara bevisning. Deremot söker Bentham visa huru öfriga begrepp böra häri inordnas.

Då en handling företages eller ett mål uppställes, frågas i främsta rummet efter handlingens eller målets tjenlighet i och för alla öfverskådade uppgifter, uppgiften i sin helhet, korteligen

lefnadsmålet, det högsta goda. Det är alltså tjenligheten, det vill säga nyttan, som är godhetsmärke. Men hvad är nytta? Jo, intet annat än egenskapen att bringa subjektet förnöjelse. Nyttans princip, hvarigenom handlingar och uppgifter värderas efter denna deras egenskap, större eller mindre, är derföre den enda sanna och giltiga principen. I honom innefattas alla andra principer och begrepp, hvilka te sig såsom allmängiltiga, både rättens, sanningens och godhetens. De upplösa sig i nyttan, denna åter i njutningen.

Bentham, den moderne ställföreträdaren för den ensidiga utilitarismen, hvilken sedermera skulle upptagas af Mill och hans skola, för att i någon mån modifieras i en naturligare, mera sant realistisk rigtning, reducerar genom nu anförda grundsats materialismen till sensualism, då han efter att hafva hänfört rätten, sanningen och godheten till nyttan, slutligen hänförer denna till njutningen. Hans utilitarism är i sjelfva verket blott en förklädd sensualism. Likaså är hans lära om det väl förstådda intresset, — den grundsats hvarigenom utilitarismen eljest skulle kunna berättigas, såvida nämligen det intresse som göres till bestämmande grund verkligen vore "väl" förstådt, i sann och högre mening, — i botten ingenting annat än en förklädning af det egoistiska intressets princip. Ty enligt Benthams åsigt ligger såväl individens som samhällets intresse, hvilka han söker förbinda för att derigenom åstadkomma den samstämmighet som skulle ådagalägga intressets egenskap af att vara väl förstådt, dock uteslutande i åtnjutandet af det största möjliga utbyte af sinlig sällhet, nämligen för individen i hennes förvärfning åt honom sjelf, för samhället åt alla dess medlemmar.

Som emellertid Bentham ej kan neka att hvarje individ betraktar sällheten olika, efter sin individuella synpunkt, att således grundsatsen saknar den omfattning som skulle erfordras för en samhällig princip, på hvilken borde hvila all regel, samt att i saknad af denna omfattning intressets förbindning i allmänhet eluderades, eftersom samhället för åvägabringandet deraf blefve nödsakadt ej mindre att studera hvarje medborgares enskilda smak än äfven söka förmedla de stridiga, — något som icke vore möjligt, — så söker han utfinna vissa allmänna grunder för alla olika benägenheters bedömande och förbindning i möjligaste mån, hvarigenom de skulle kunna tjena till ledning för lagstiftningen vid fastställelsen af de nyttighetsprinciper på hvilka samhällsregeln borde hvila för att kunna förlika allas intressen. Dessa allmänna grunder, hvilka Bentham anser böra kunna återfinnas till en viss grad hos alla och ena deras synpunkter i allmänna och omfattande syften, bilda då likasom rättsgiltighetens naturliga och universella kännetecken. Lagstiftaren behöfver ej känna hvarje medborgare; han känner verlden och menniskohjertat, och han vet att vissa belägenheter medföra vissa önskningar. Olikheten i kön, klimat, uppfostran, yrke, åsigter, samhällsställning och så vidare, bestämmer olikheterna i smak och njutningsmål. Rättar lagstiftaren blott lagen efter dessa hänsyner, så skall han förlika skiljaktigheterna genom att tillfredsställa dem på de olika sätt de betinga.

Men icke nog härmed. Då lagen sålunda stiftas i akt och mening att tillgodose alla möjliga särskilda njutningslystnader och undvika alla obehag, af hvad beskaffenhet och huru olika i betydelse och utsträckning de än må vara, så bör äfven afseende fästas vid skiljaktigheten i *omfattning* emellan de olika slag af handlingar hvilka genom lockelserna böra regleras, ty handlingar af olika sfer och omfattning betinga lockelser af sinsemellan skiljaktig beskaffenhet. Allas lystnader skulle ej kunna tillfredsställas, mångas blefve i vissa fall korsade, derest lagen blott träffade handlingens subjekt men ej alla dem som af handlingen kunde bero och dertill intaga ställning. Man har således att taga i betraktande regleringen, ej blott af *gerningsmannens* njutningsmål och syften, men äfven af deras som af hans handling träffas, alltså föremålens och samhällets. De handlingar hvilkas förnöjelse eller obehag sträcka sig äfven till andra subjekter, vare sig dessa äro möjliga att känna, alltså att i deras smak bedöma, eller icke, vare sig deras ställning till handlingen kan beräknas eller icke; vidare de handlingar hvilka ingripa i hela samhällsordningen, vare sig med ändring eller rent af omhvälfning och upplösning af dittills rådande gemenskap i smak och njutningssätt, alla dessa handlingar måste behandlas och regleras efter en annan, mer invecklad och af annorlunda beskaffade hänsyner sammansatt grund än de enkla handlingarne, hvilka endast ega ett inflytande på gerningsmannen sjelf eller hans närmaste omgifning samt bestämma eller bestämmas af deras egendomliga smak.

Sedan alla dessa synpunkter blifvit medtagna i beräkning, söker Bentham att med deras ledning angifva principen för en uppskattning af handlingarne och åsättandet af deras godhetsvärde. Det sker genom en uträkning af njutningarne, mer eller mindre komplicerad, allt efter som en eller flera af de anförda hänsynerna måste medtagas i beräkningen. Man har blott att sammanräkna alla njutningsmålen samt jemföra deras olika storlek och beskaffenhet, för att deraf utfinna huruvida en viss gifven handling innefattar flera deri innehållna vilkor för njutning än för smärta, eller tvärtom, genom att bringa ett större utbyte för det ena eller för det andra, då alla de olika faktorerna å ömse sidorna sammanläggas samt ifrån ena hållet afräknas hvad som på det andra tillkommer i en motsats. Det är en matematisk räknefråga, med addering och subtrahering, dervid summan eller resten bestämmer den relativa godhet som bör åsättas handlingen och hvarefter hon bedömes, ej blott på grund af det större eller mindre qvantum hon på ena eller andra hållet, äfvensom på båda sammanräknade, bringar i glädje eller smärta i följd af de olika sidornas ställning och belägenhet, men äfven på grund af sin inre egenskap att innehålla en högre eller en lägre grad af njutbarhet.

Efter denna metod kan lagstiftaren bilda sig ett omdöme om en handlings inneboende värde, således äfven om hennes rättsenlighet eller straffbarhet, emedan dessa böra troget uttrycka hennes större eller mindre förmåga att bringa eller förhindra största möjliga sammanlagda nytta, hvilket vill säga njutning enligt Benthams terminologi. Härefter bestämmes lagstiftningsregeln. Denne hvilar på principen

af handlingens uppmuntran eller motverkan, i det att såsom lockelse uppställes ett godt, såsom skrämsel ett ondt. Rättsmedlen svara noggrant emot och uppväga den godhet som bör framkallas eller den skada som bör förhindras, emedan hvar och en finner sitt eget intresse i att föredraga den af lagen bringade godheten framför sin egen, sedan han vägt och jemfört dem, likaså att snarare undvika lagens större onda än njuta det mindre goda af sin för andra eller samhället skadliga handling. Lagstiftaren sätter härvid sitt förnöjelsemedel emot medborgarnes förnöjelsemål för att hålla detta inom sitt tillbörliga område. Men utom det förnöjelsemedel som sålunda ligger i de uti lagparagraferna innehållna belöningarne och straffen, eger lagstiftaren till sitt förfogande andra, om han vet att deraf begagna sig med urskilning. De förnöjelsemedel hvilka sålunda tjena att verka på handlingssättet, kunna bestå antingen i sådana resultater som följa naturligt och omedelbart af handlingen, eller i hennes aktning eller missaktning i tänkesättet, hvarigenom gerningsmannen förvärfvar gentjenster eller utsätter sig för repressalier, eller ock slutligen i den religiösa förhoppningen om öfvertimlig njutning eller fruktan för öfvertimlig smärta, såsom belöning eller straff för handlingarne i verlden. Äfven dessa medel kan lagstiftaren, ehuruväl icke skapa, dock använda och lämpa efter sina afsigter, i det han ställer dem i utsigt och söker förknippa deras följder med handlingen så innerligt som möjligt, genom att arbeta på deras inskärpning i det allmänna föreställningssättet.

Sedan Bentham sålunda visat huruledes all rättsföreställning, all rättsreglering och all rättsbekräftelse ytterst låta sig hänföras till njutningsregeln, utmanar han sina vedersakare till framställandet af någon annan eller bättre regel, om de kunna. Endast trenne regler skulle kunna uppställas, menar Bentham, emot hans, men ingendera gäller. Den första är den asketiska, nyttighetsregelns diametrala motsats, hvilken söker det goda i smärtan, det onda i sällheten. Som denna regel strider emot naturen, så är han onaturlig, för den skull förkastlig. Den andra är den vidskepliga, som låter lagen godtyckligt stiftas genom en öfvernaturlig vilja, hvilkens motiver förblifva utan förklaring. Som denna regel är öfver den natur vi känna och icke kan uppvisa sin orsak, så är han i sjelfva verket ingen regel. Den tredje är den sympatetiska, hvilken icke söker handlingens godhet i hennes egna följder, hvarmed Bentham naturligtvis menar de för den handlande behagliga eller obehagliga, utan i det bifall hon uppväcker hos andra. Till detta slag af regel hänförer Bentham alla sådana som antagas vara ursprungliga, rotade i en förmenad medfödd rättslig natur och sedlig verldsordning, samt följaktligen betecknas med namnet naturlig regel, naturrätt, sedelag, pligtlag och så vidare. Alla dessa begrepp hvila på antagandet att en absolut, universelt omfattande, naturlig skilnad skulle finnas emellan rätt och orätt, godt och ondt, i sig sjelf giltig, förnimbar genom förnuftet, hvarföre handlingssättet borde bedömas och behandlas efter det allmänna bifallet eller ogillandet som yttrar sig i tänkesättet, emedan detta förmenas uttrycka ett naturligt och universelt förnuft, hvilket vore oberoende af det individuella behaget eller obehaget. Denna tredje

regel förkastas af Bentham, såsom oförenlig med njutningsmålet. Han hänvisar dervid på erfarenheten, hvilken visar att ännu ingen lagstiftning gjort sina stadganden beroende af det allmänna bifallet eller klandret allena.

Bentham ådagalägger här mer än någonsin sin fångenskap i sinligheten. I sina anmärkningar emot de båda första reglerna synes han träffa mysticismen i några af dennes olika grenar, äfven asketismen och öfvertron, samt icke sakna allt skäl. Men då han i fråga om den tredje betecknar alla naturliga och förnuftiga rättsbegrepp såsom yttringar af bifall eller klander, uttryck af sympatetiska fallenheter, samt för den skull sammanförer både rationella och realistiska rättsföreställningar i sympatiläran, en del af sentimentalismen, så förråder han i och med detsamma att han öfver sinnena icke finner någonting högre i själen än känslan, den sympatetiska, i hvilken han då inordnar både förnuft och förstånd. Det högsta han skulle kunna tänka sig ofvanför sensualismen, den enligt hans åsigt enda sanningen, vore derföre sentimentalismen, och i denne låter han både rationalism och realism ingå, i det att förnuftets absoluta förnimmelser af de eviga sanningarne och förståndets begrepp om en naturlig och universell verldsordnings harmoniska grunder af honom sammanslås med det allmänna tänkesättets känslor. Den förblandning af principer som genom en sådan sammanslagning uppkommer, träder än bjertare i dagen då han slutligen söker visa denna förmenade sympatetiska regels otillämplighet, emedan lagstiftaren skulle finna sig hänvisad till ett böljande tänkesätt.

Hvad en förnuftig lagstiftare skulle söka i tänkesättet, derest han der forskade efter en ledning för sitt lagstiftningsarbete, vore emellertid icke känslan, den sympatetiska, men just det universella förnuft, som i tänkesättet i viss mån uttrycker sig men som Bentham ej förstår att skilja från den sympatetiska känslan, emedan han ej lyfter sig till det absoluta och de förmögenheter som derpå rigta sig.

Men om lagstiftaren följer en rigtig grundsats, så skall han icke rätta hela sin förhållningsregel efter tänkesättet. Dels skall han ifrån tänkesättet skilja det som uttrycker tillfälligheter och subjektiva uppfattningar, samt genom de mera ständiga och fördomsfria meningarnes förbindning till universelt omfattande uttryck för en verklig verldsåsigt söka derur härleda hvad som skulle kunna återgifva det universella förnuftet. Dels skall han hålla sig till detta i sig sjelft, sådant det blifvit nedlagdt i hans eget förnuft, ty han är icke slaf af den allmänna rösten och behöfver icke formulera lagen efter ropet. Förnuftet finnes i sig sjelft och åtkommes genom förnimmelsen om den absoluta sanningen; och den rättsregel som lämpas efter verldsordningen med ledning af förnuftets orygglіga domslut, hemtar denna ledning i allt förnuft, såväl det egna som andras och det allmänna tänkesättets, men utan att fästa sig vid känslornas sympatier, för såvidt dessa endast skulle uttrycka mängdens skiftande intryck.

För öfrigt fästa sig sympatierna icke blott vid den yttre sida af handlingssättet, som lagstiftaren har att betrakta. Han

stiftar lagen till skydd, men ej för att gälda det andliga lifvet efter dess inre värde. Denna senare rättsbekräftelse tillhör Försynen och naturen, som låter godt komma af godt, ondt af ondt. Lagstiftaren har blott att belöna eller straffa de yttre handlingarne som ega en betydelse för samhällets säkerhet. Men dessa utgöra endast en försvinnande del af hvad den allmänna sympatien eller antipatien omfattar. Och inom denna del sammanfalla icke ens de bestämmande grunderna för lagstiftningen med tänkesättets sympatier; ty sympatien, som följer den sedliga känslan, fördömer mycket som lagen tillåter emedan han ej kan ålägga det inre lifvet sina rättsmedel, och tillåter deremot å andra sidan åtskilligt som lagen måste rätta emedan det skulle kunna äfventyra ordningen i ett visst fall och en särskild belägenhet, oaktadt det kan hvila på en i sig sjelf god afsigt, värd allmänt deltagande. För den positiva lagen ligger blott *den* bland de af Bentham såsom sympatetiska betecknade principerna till grund, som förenar egenskaperna af att dels kunna härledas ur förnuftet eller förståndet och dels dessutom utgöra grundval för den yttre ordningen, under det att alla öfriga, vare sig de äro att härleda ur samvetet eller afse en inre, sedlig ordning, mestadels falla utom den positiva lagstiftningens område, på naturrättens eller sedelärans. Men äfven inom *deras* områden måste de grunder som uppställas af samvetet, förnuftet och förståndet, skiljas ifrån känslans; och sympatien är en känsla samt kan för den skull icke, såsom Bentham antager, uppställa och gestalta hvarje slags princip som är högre än hans sinliga men derföre hvarken asketisk eller vidskeplig.

Den grundval hvarpå Bentham bygger den allmänna lycka som enligt hans åsigt skulle innefatta eller ersätta rätt och godhet, är alltså otillräcklig. Icke nog dermed att njutningen, i hvilken allting skall intvingas, endast omfattar en ringa del af nyttan, hvilken Bentham dock anser för verldsprincip; men öfver begärets bestämningsgrunder finnas icke blott känslans, som han förkastar, utan äfven samvetets, förnuftets och förståndets, hvilkas oberoende han icke ens synes ana, eftersom han innefattar dem i den sympatetiska känslan. Hans nyttighetsprincip blir derföre, i saknad af den orubblighet och absoluta giltighet som endast förnuftets och samvetets grunder förmå skänka, relativ och oförmögen att ens förbinda intressena, än mer att förverkliga verldsordningens idé. Och det intresse som han anser lämpa sig för en omdaning till "väl förstådt", emedan det enligt hans förmenande skulle kunna förbinda allas njutningar, efter en aritmetisk uträkning af samtliga i njutningarne ingående faktorer, af beskaffenhet att hänsyn skulle tagas till dem vid regelns formulering, blir i sjelfva verket dock ingenting annat än en egoism; och det kan trots alla jemkningar derföre endast åstadkomma ett köpslående af ömsesidiga lystnaders försakelser å ena sidan och bemägtiganden å den andra, men ingen verklig samstämmighet. Någon naturlig regel, universell och giltig, skapas icke derigenom, blott en konventionell, och dertill af opålitligaste art, eftersom han kan brytas eller ramla såsnart någon af alla de begärelser

ändrar sin smak, på hvilkas frivilliga eller snarare godtyckliga samverkan han blifvit bygd.

Benthams *väl förstådda* intresse fyller derföre icke bättre en universell lags uppgift än det *egna* intresset, och hans nyttighetsprincip sammanfaller med de andra sensualisternas njutningsprincip, hvarmed han för öfrigt delar den bestämmande grunden, ömsevis benämd nöje, glädje, vällust, lycka, sällhet och så vidare.

Bentham visar sjelf denna öfverensstämmelse såsnart han ingår på en närmare utredning af sin nyttas begrepp. Hon skiljer sig i intet ifrån lystnaden, och i sin praktiska tillämpning blir hon liktydig med egennyttan, som endast beräknar den sjelfviska fördelen, men icke bekymrar sig om nyttan i öfrigt och för det hela. I Benthams ögon gäller till exempel sannfärdigheten blott för såvidt dermed vinnas kredit och personligt inflytande jemte deraf följande personliga förmåner. Ordhålligheten och ärligheten anbefallas på det att man ej må gå miste om förtroendet; menniskokärleken och välgörenheten för gentjensternas eller smickrets skull som ställas i utsigt; rättrådigheten i allmänhet för fördelen, anseendet, hedern, erkännandet och så vidare, samt ej minst strafflösheten; det inre sedliga medvetandet och renheten i lefvernet slutligen för det lugn som dermed vinnes. Äfven den förnöjelse Bentham väntar af godheten, afklädes sitt värde såsom sådan och förlägges till förväntan på de godheter som skulle kunna erhållas i utbyte. Men ifrån och med det ögonblick som löftesbrytaren, ljugaren, våldsverkaren och skojaren funne en utväg att drifva sina spel utan att löpa några äfventyr, vare sig af samvetsqval, likars repressalier eller lagens hämd, så vore de i Benthams ögon enfaldiga om de läte sig störas i hvad som roade dem. Ty det offer af enskild njutning, som Bentham fordrar för det allmännas skull, hvilar icke på någon annan grund än samma sinliga njutningsmål som bestämmer och drifver förbrytelsen, nämligen ett intresse som åsyftar den egna förnöjelsen, blott med den skilnad att denna i förra fallet afses för ett flertal; och Bentham fordrar för öfrigt icke detta offer frivilligt, blott för såvidt det kan framtvingas genom en positiv lag. Huru han deremot skulle kunna förbinda enskildt och allmänt intresse så, att bandet icke lossnade såsnart det förra, som så lätt kan ske i enstaka fall, funne en utväg att trotsa det senare, är obegripligt, då inga förnuftiga begrepp eller i den universella verldsordningen rotade, naturliga grunder få gälla, hvarigenom en inre och naturlig samstämmighet och ömsesidighet erkändes och åvägabringades, utan endast de divergerande sinliga lystnaderna. Dessa skola nämligen i verkligheten alltid förlägga ett svalg emellan det egoistiska målet och ett allmänt väl, emellan eget och samhälligt intresse; och det senare kan inför sinlighetsträlens ögon icke te sig såsom väl förstådt, såsnart det af honom fordrar ett offer som icke kan omedelbart återgäldas med en sinlig njutning, såsom händelsen är med de allra flesta uppoffringar för det allmännas skull. Hvar vill då Bentham finna gälden, och i hvilken princips namn ålägger han, under öfvergången ifrån enskildt till allmänt, det förras offer för det senare? Visserligen anser han lagstiftningstvånget kunna

uträkna och tillämpa förmedlingen. Men deraf skulle följa att om detta tvång skulle uteblifva eller kunde kringgås, så gälde icke längre den rätt som fordrade det individuella målets ordnande under det universella. Och han gälde i intet fall inom den naturliga lagens område, endast inom den positiva, eftersom han tillkom på konstlad väg genom styrelsens sinnrika kombinering af njutningsmålen och deras förbindning genom lagstiftningen. Såsnart lagstiftaren ej mera tvingade till samförstånd, det vill säga i alla frågor om inre naturlig godhet och sedlighet, blefve handlingen likgiltig, hvarken god eller dålig. Det funnes då hvarken välgörenhet eller hjeltemod, ty ingen lag kan ålägga dem, och de blefve antingen enfaldiga eller oförklarliga. De tjena nyttan, invänder Bentham, och denna deras tjenlighet förklarar deras godhet. Godt, men Benthams nytta är identisk med njutningen. Hon känner ingen annan bevekelsegrund än den egoistiska, vällustens, den sinliga lystnadens, och dessa bevekelsegrunder äro uti ifrågavarande fall icke tillämpliga. Då nu både positiv lag och det väl förstådda intresset i Benthams mening äro ur stånd att förklara en god hälft af allt godt som sker i verlden, så återstår blott att antingen förneka dessa godheter eller förklara dem för dårskaper.

Benthams lefnad infaller under den franska revolutionen, och han uttrycker den *ena* sidan af den anda som då blåste, de tankar som förberedt och närt den stora samhällshvälfningen. Det var den sinliga, mindre goda sidan af samma anda som upprunnit i hans eget hemland och med lockeska studiet blifvit införd af Voltaire för att spridas genom encyklopedien. Det var sensualismens blomstringstid. Med sinliga lystnader och egoistiska njutningsmål var den luft mättad, ur hvilken blodbaden, pöbelexcesserna, anarkien samt slutligen konsulatets och kejsardömets åskor skulle uttömma sig, innan de sanningar, hvilka sensualismen vid sidan af dessa utsväfningars frön samt i öfrigt nu anförda ensidigheter innehåller, kunde göra sig gällande genom sina mera sansade språkrör, framstegslärarne, samhällsekonomerna och naturalisterna, till och med i vissa delar de äldre socialisterna.

Under tiden ingrep den sensualistiska verldsåskådningen i hela odlingen. Icke blott rätts- och sedebegreppen, men ekonomien, statskonsten, ja till och med estetiken måste lämpa sig derefter, i det att konstidealet, sådant Plato framstält detsamma, förnekades till förmån för den sinliga framställningen, i större enlighet med den peripatetiska uppfattningen. Under det att det ena slaget af sensualism tillroffade sig den inre samhällsmagten, öfversvämmade ett annat Europa och ett tredje försinligade konsten. De utaf Hobbes inlärda magtprinciperna och våldmotiverna förde de franska örnarne öfver samhällenas spillror, Helvetii sinlighetsmål höllo lidelserna i en ständig social jäsning, och Lockes sinnesintryck ledde penseln och mejseln. Den grofva sinligheten ansågs böra framställas på duken och i marmorn, emedan det verkliga är det sköna, konsten naturens spegel, sinligheten hela naturen, i synnerhet den lefvande, och emedan de sinliga intrycken gifva den rätta kunskapen om verkligheten. Det harmoniska förqväfdes under

den verklighet som i sina afvikelser blir skärande och störande, och idealet måste vika för excessen, allt emedan endast det som de yttre sinnena njöto, ansågs böra läggas till grund för det konstnärliga studiet. På alla områden, det rättas, sannas, godas och skönas, flödade nu sinligheten öfver sina bräddar, emedan hon under tusende år hade blifvit dämpad, insöfd och undertryckt, och i första utsläppningen efter sin lösslitning och sitt återuppvaknande icke genast hann inse sin egen tomhet och otillräcklighet då hon skilde sig ifrån idéer och känslor. Det var den yrvakna, ystra, utsväfvande manbarheten, som skulle rasa ut innan friheten kunde komma till klart medvetande om sina högre syften i ett inre osinligt lif, sitt högre ansvar inför det öfversinnligas domstol.

Denna ungdomsyra var så stark, att icke ens idealisterna förmådde värja sig emot inflytelsen. Kant, full af beundran för det frihetsbegär som glödde under revolutionselden, bär oaktadt sin pligtlära prägeln af den allt slukande sensualismen. Allt under bestridande af Lockes sats, att själen är tom och blott genom sinnesintrycken återspeglar de yttre bilderna från den materiella naturen, vidhöll han emellertid att denna lemnar hela innehållet åt kunskapen, de osinliga själsförmögenheterna endast formen, i hvilken innehållet modifieras efter organismens uppfattningssätt. Men härvid blifva sinnena hufvudsak hvad kunskapen beträffar; ty förståndet meddelar ingen annan form åt de sinliga åskådningarne än den som kan passa för det sinliga innehållet, och under föreställningarnes bildande intrycker det sin egen individuella stämpel på deras ämne. Det gifves då intet giltigt begrepp, ingen idé, ingen princip eller rättsgrund, som icke under sin passering genom sinligheten till nio tiondelar blifvit försinligad och vanställd samt förlorat sin ursprungliga lydelse såväl som sin ovilkorligen bindande kraft. Endast den sinliga delen i uppfattningen anser Kant för den skull bilda omdömet, ty den deri ingående skenbart osinliga beståndsdelen är ett tillägg af subjektet, dervid sinlighetsformen gifver form och färg åt ämnet. Och i detta omdöme, redan sinligt nog, anser han att endast det som en yttre erfarenhet visar, är visst och säkert samt kan teoretiskt fastställas, under det att kausalitetsbegreppet, idén som ligger till grund, tillföres själen genom sinnet och deraf ändras. Men som den yttre erfarenheten icke heller är osinlig, så följer deraf en kunskap i hvilken det osinliga inskränkes till noll, det objektiva och i sig sjelft giltiga stannar utom håll för fattningsgåfvan. Rätt, godhet och sanning förlora då sin påräknelighet och sjunka till mer eller mindre godtyckliga abstraktioner, på fri hand uppgjorda, subjektiva och derjemte försinligade föreställningar, goda för sin nyttas skull men obekanta i sitt väsende.

I denna teori herskar, trots idealismen som dermed förbindes, det lockeska sinnesintrycket, hvilket gör sjelfva de absoluta begreppen till fysiska; och Kant skiljer sig ifrån Locke väsendtligen blott deri, att han förlägger verkligheten till ett område bortom sinligheten. Men denna verklighet tillhör oss då icke längre, och hon borde knappt mera förtjena namnet; ty för oss har hon upphört att vara verklig sedan vi blifvit utestängda från förbindelsen

med henne och icke kunna veta om hon finnes eller huru hon är beskaffad. Då Kant förvägrar det begrepp visshet och objektiv giltighet som icke är sinligt, så skall han förgäfves tillerkänna det verklighet. Vi hafva af denna verklighet intet gagn, och kunna lika väl med Locke förneka henne eller åtminstone hennes giltighet. Äfven den som med Kant håller på pligten och vissa handlingars rättsenlighet af praktiska skäl, är icke mindre rättsförnekare än den teoretiske sensualisten, såvida han i allt fall icke tillerkänner denna pligt och denna rättsenlighet någon absolut betydelse eller objektiv verklighet, emedan deras begrepp icke blifvit honom tillförda genom de sinliga intrycken. Äro våra begrepp och kunskapskällor endast en inverkan af sinliga elementer, så äro våra handlingars teoretiska rättsgrunder det ock, alldenstund rättsgrunden hvilar på sanningsgrunden; och äro de rättsliga bevekelsegrunderna sinliga i teorien, så borde de äfven vara det i den praktiska tillämpningen, hvarigenom vi emellertid hänvisades till den sinliga driften och njutningsmålet i fråga om regeln för vårt handlingssätt, med fullständigt förbiseende af samvetets, förnuftets, förståndets och känslans motiver. Dit borde Kant hafva kommit, om han med följdrigtighet af sin teoretiska sensualism dragit de praktiska slutsatserna. Men detta gör han icke, emedan hans pligtlära då skulle kullstörtas. Han föredrager att visa *ett* anlete såsom teoretiker, ett annat såsom praktiker. Derigenom kommer han emellertid att itudela menniskonaturen och begreppen, samt lemna ovisst om vi böra högre akta sanningen, som han ej finner utom sinligheten, eller rätten, som han söker i det osinliga förnuftet, oaktadt rätt och sanning böra vara ett och följa samma lag, af hvilken rätten är tillämpningen och sanningen bokstafven, hvarföre ock den sanning som ej egde högre källa än sinnet icke borde kunna skapa annan lag än en sensualistisk. Kant nödgas för pligtens skull förneka denna solidaritet och förklara skilsmessa mellan förnuftets sanning och samvetets pligtbud, emellan principen och dennes förverkligande i rätt och sed.

Ännu hafva icke de sista dyningarne utsvallat efter den sensualistiska strömning, hvilken inledde den moderna frigörelsen ur medeltidsandan samt under Bacos och Lockes auspicier emancipérade den förtryckta sinligheten, ehuru visserligen de häftigaste stormarne hunnit lägga sig, med hvilka rörelsen uppbrusade mot sina hinder. I socialismen tala ännu både Condillacs rent materiella sinnesgrunder och Helvetii njutningsmål. Våra samtida naturalister, Stuart Mill och hans skola, fullfölja, om än i något modifierade former, den lockeska principen om sinnesintrycket såsom allena kunskapskälla och ursprungligt sakförhållande, äfvensom den benthamska principen om intresset såsom bestämmande grund för handlingssättet. Å båda hållen äro de sinliga driftenas och lidelsernas tillfredsställelse, förnöjelsen och välbefinnandet lefnadsmålet, menniskans högsta goda. Turgot och Condorcet, S:t Simon, Fourier, Mill, Darwin och Spencer, alla vänta de sig verldsharmonien af de lössläppta passionernas välde och fria spel.

Men inom såväl den ena som den andra af dessa sensualis-

mens yngsta lifsyttringar framskymta redan strimmor af den gryende realism, i hvilken läran synes vara bestämd att uppgå, såsnart hon hunnit återfå jemvigten och befria sig ur sina värsta ensidigheter.

Signalen dertill gifves redan under sensualismens kulminering. Framstegslärarne Turgot och Condorcet gifva redan en sundare vändning åt rörelsen. De visa hurusom den lösgjorda och höjda sinligheten blott blir ett medel för att samtliga själsförmögenheter skola återtaga sina i skapelsen afsedda förrättningar. De erinra att sinligheten genom sin förbindning med högre känslor bör leda till fullkomning, ej blott till njutning, till naturlig samstämmighet, ej blott till konstlad kombinering af de egennyttiga syftena. Då menniskan fritt utvecklar sina sinnen, säger Condorcet, så sker det i ändamål att utveckla hela själen. Och under denna utveckling åsyftar hon icke blott egna rättigheter och deras åtnjutande, men äfven sina pligters uppfyllande. Hennes mål i njutningen af handlingens frukter förutsätter att hon af förståndet upplyses för att bedöma såväl eget som andras handlingssätt, samt att hon sålunda icke är främmande för någon af de högre och finare känslor hvilka göra heder åt menniskonaturen.

S:t Simon fogar denna fullkomningsprincip till sin sensuella sedelära och sin på de sinliga drifternas tillfredsställelse och köttets återupprättelse fotade samhällslära. Till sinlighetens tillgodoseende lägger han andens, till sinnenas kunskap förståndets, till nöjets kult religionens, till vällustens odling vetenskapens.

Och vid sidan af Fouriers sensualistiska idéer, utsväfvande och fantastiska, hvilka ännu alla grundas på de sinliga lidelsernas välde och nöjets godhetsmål, röja sig nya sanningar i fråga om egoismens aflösning genom associationen, hvilken förenar alla mål och samlar dem i en samfäld sträfvan, deri en hvar glömmer sig för det stora hela, egennyttan upplöser sig i samstämmigheten, sjelfviskheten i känslan för en samfällig, högre enhets utveckling emot gemensamhetsmålen. Inseende att egoismen leder till fall, söker Fourier återupprättelse i sjelfviskhetens transformering genom sig sjelf, i det att hon antager skepnaden och naturen af en inbördes täflan; och på detta sätt hoppas han bota det onda som sinlighetslärorna frambringat, genom att använda deras egna medel.

Slutligen visar den engelska, samtida naturalismen, sensualismens yngsta, omgjutna gestalt, en än högre tendens emot en sannare realism, i hvilken läran ändtligen synes vilja hamna. Icke blott att egoismen omvändes i "altruism", sjelfviskheten i samhällighet, det egna intresset i ett väl förstådt, egennyttan i en utilitarisk princip som sammanflyter med den sedliga och rättsliga. Men bortom den sinlighet som ensam anses kunna blifva kunskapens föremål, ställes ett framtida ideal i utsigt.

Mill vidgår redan, ehuru under tvekan, att idealet icke är någon tom form, men en i medvetandet tydligt bevittnad verklighet, hvars betydelse för fullkomningen ej är mindre derför att hennes egen fullkomlighet är förborgad och hennes absoluta väsende obekant. Han erkänner på grund häraf till och med vissa rättsprin-

cipers helgd i sig sjelfva, oberoende af den sinliga grunden. Och han tager med än större bestämdhet ett steg närmare principernas giltighet, samt nalkas ytterligare den realistiska sanning som leder sensualismen tillbaka till rationalismen, då han, allt under instinkternas vidmagthållande såsom grund, deri inrymmer de *intellektuella*.

Skolan upptager och fullföljer fingervisningen. Spencer låter nämda intellektuella instinkter så godt som undanskjuta och ersätta de sinliga, i det att han med de förras tillhjelp rekonstruerar verlden och samhälligheten. Hos honom har sensualismen så gått tillbaka, att det icke mer är fråga om egoism, men blott om det intresse som söker förverkliga sitt bästa i andras och i en samfällig utveckling. Instinkterna äro ledande, men de ställas i hela slägtets tjenst. Njutningen förlägges i det för alla nyttigaste, hvarigenom främjas allmänt väl. Den praktiska sensualismen förlorar härmed sitt välde. Slutligen återställes sjelfva den absoluta rättsgrunden, om ock outredbar och ovetbar, såsom väsendtlig princip för tanke och handling, hvarigenom i sjelfva verket dödsstöten gifves äfven åt den teoretiska sensualismen, i det att sinnesintrycket då ej mera kan bestämma alla grundsatser.

Sålunda går den egentliga sensualismen småningom en naturlig upplösning till mötes, sedan läran fylt sin uppgift och spelat ut sin rol. Sinligheten har hon åter insatt i hennes förlorade värdigheter. Och den värdighet hon derunder i sin ifver beröfvat förnuftet, återlemnas nu slutligen åt detta af hennes egna fosterläror. Det är att hoppas och förmoda, att den nya harmoniska lära som sålunda synes på väg att uppstå ur hennes stoft, sedan lugn och sans inträdt, skall bringa förnuft och sinlighet i samstämmig medverkan med hvarandra, samt, såsom Heine motser, ande och materie till inbördes försoning. Då kunna de sensualistiska lärornas villfarelser gerna glömmas för deras tjenster.

Emellertid hafva dessa villfarelser aldrig lemnats oanmärkta, icke heller utan allvarlig beifran, hvarken i forntiden eller i den nyare tiden. Sensualismen har funnit en sträng vederläggning i alla de högre systemerna.

Emot Aristipps och Epikurs njutningslära uppträder genast stoicismen, i praktiskt afseende den mest diametralt antisensualistiska bland läror.

Dygden, säger stoikern Zeno, behöfver icke framtvingas. Hon är den naturligaste af alla böjelser och ligger i menniskonaturen; hvarföre vi endast behöfva följa vår natur fritt och otvunget med den förnuftiga och sanna friheten, för att handla rätt. Deremot aflägsna vi oss ifrån naturen och den ursprungliga böjelsen då vi låta oss binda och underkufva af de sinliga drifternas tyranni; ty naturen har gjort dem till medel och tjenare, icke till herskare och mål. Hon bjuder själens frigörelse från dem och välde öfver dem samt kärlek till det rätta för dess egen skull, utan afseende på de egennyttiga eller angenäma följder som dermed kunna vara förknippade. För den vise består det högsta goda icke i nöjet, det onda i smärtan; utan det goda består i rätten och sanningen, det onda i deras motsatser. Hvad som hvarken

är rätt eller orätt, sant eller falskt, det kallar den vise hvarken godt eller ondt.

Seneca predikar det förakt för den sinliga njutningen och den lösgörelse ur vällustens och den materiella förnöjelsens uppgifter, som sedermera skulle af kyrkofäderna från honom upptagas till kristliga grundsatser.

Under medeltiden, hängifven åt mysticism, behöfdes inga starka protester emot sensualismen.

Men knappt hinna lärans satser återupptagas af Baco och Hobbes, förr än en kraftig gensaga deremot inlägges af Cartesius sjelf, hvilken redan *derigenom* föranledes till en fiendtlig ställning emot den teoretiska sensualismens grundsats om sinnenas allenaherskande kunskapsförmåga och alla idéers härledning ur dem, det oändligas och osinligas ur det ändliga och sinliga, att han främst i sitt system uppställer den rakt motsatta åsigten, nämligen att tvärtom det ändliga fattas genom det oändliga, det sinliga genom det osinliga. Sinnena bilda således icke det ursprungliga, säger Cartesius, utan det härledda i menniskans själsförmögenheter. De ega ej minsta del i erhållandet af det ursprungligaste bland alla begrepp, det om den egna tillvaron. Detta begrepp, moder till alla andra, uppkommer ur tanken, icke ur sinnena. Men icke ens om den yttre, omgifvande verlden kunna dessa lemna oss objektiv visshet, endast uppfattningar, öfver hvilkas giltighet eller ogiltighet förnuftet allena kan döma. Sinnenas naturliga benägenhet att tro på det de sjelfva önska och eftersträfva, det som dem lyster, föra dem vilse i kunskapen. Egde menniskan intet utom sinligheten, så vore hon ohjelpligt prisgifven åt misstaget. Men hon eger tanken, den förnuftiga, med de deri inneboende medfödda, ursprungliga idéerna, hvilka ligga på själens botten innan sinnena någonsin hunnit verka eller vittna. Dessa idéer, icke sinnena, äro kunskapskälla. Idéerna förklara det andliga och intellektuella, som är verldsutvecklingens och verldsordningens orubbliga lag; under det att sinnena endast visa den mekaniska verldsrörelsens passiva lagar, det yttre maskineriet, hvilket ingenting förklarar angående väsendet som drifver detsamma.

Efter Lockes uppträdande tilltaga protesterna, och nu icke blott ifrån rationalismens läger, men till och med ifrån den snart tillkomna sentimentalismens. Denne var angelägen att genast frånsäga sig alla förbindelser med sensualismen, hvarmed han så lätt förblandades.

Såväl Locke som Hobbes angripes af Hutcheson, hvilken oaktadt slägtskapen emellan hans egen teori om det moraliska sinnet och teorien om sinnenas öfverhufvud allenabestämmande kunskapsförmåga, söker visa att det sedliga godhetsbegreppet är till sin beskaffenhet väsendtligt skildt ifrån det fysiska, det inre från det yttre, äfvensom att egennyttan icke ensam styr handlingen. "Ty eljest", anmärker Hutcheson, "egde man ju samma "slags tillgifvenhet för en bördig åker eller ett beqvämt bonings-"hus som för en ädel vän med en upphöjd karaktär."

Vi gilla i allmänhet de handlingar, säger Hutcheson vidare, hvilka vi förmoda bidraga till hela menskligheten bästa, eller åt-

minstone till en del deraf, och vi kunna icke underlåta att beundra sådana handlingar och deras upphofsmän, äfven om vårt eget intresse icke i aflägsnaste mån deraf beröres. Hvarifrån komma då denna hängifvenhet och detta deltagande? Hvarifrån kommer å andra sidan oviljan emot de falska och med egen beräkning förställda handlingarne? Intetdera kan härröra ur egennyttan, hvarken bifallet för troheten och välgörenheten, eller klandret öfver deras motsatser, i alla de talrika fall då omdömets utslag gifves på ett afstånd i tid eller rum som utesluter all inverkan. Och hvaraf kommer det till exempel att man hellre emottager den ädelmodiges gåfva än arfvet efter den girige, äfven om det senare uppgår till samma belopp som den förra? Den egoistiska, rent sinliga fördelen är ju densamme i båda fallen. Och hvarföre ställer man sig ej i lifvets alla förhållanden på den sida som turen mest gynnar, utan afseende på de rätta medlen? Hvarföre högaktas icke hvar och en efter måttet af den sinliga fördel man af honom väntar? Ty ett ovedersägligt sakförhållande är att icke alltid så sker, ehuru det egna intresset skulle bjuda det. Och äfven om det stundom blir händelsen i den praktiska lefnaden, så gillas i sådant fall handlingen icke af omdömet. Det sinliga intresset kan väl möjligen beveka sinnet till sjelfva gerningen, men blott emot bättre vetande. Omdömet öfver hennes värde bestämmes deraf icke. Omdömet kan icke låta bli att stämpla den orätta handlingen med vanhederns stämpel, till och med om trots dess utslag den dömande gör sig skyldig till att af henne draga fördel. Bjuder man honom denna fördel, och fogar man dertill en lockelse, så kunna visserligen dessa sinlighetsgrunder möjligen drifva honom till handlingen. Men de kunna icke förmå hans omdöme till att gilla henne. Berodde omdömet och den rättsidé hvarpå det hvilar, af handlingens fördelaktiga följder allena, hvarföre behöfdes då så ofta så mycket öfvertalande och så många knep för att förmå en person att öfvergifva en förlorad rättvis sak? Hvartill tjenade så ofta tortyren för att utpressa vännens hemlighet, för att förråda den oskyldige? Den egna fördelen af befrielse från smärtan, eller lockelsens vinst som ställes i utsigt, vore dock lätt nog insedd, utan tvång eller list, om det icke gälde att öfvervinna några andra, mägtigare hållhakar. Och å andra sidan, hvarföre gillas icke alltid den handling hvaraf den sinliga fördelen är ögonskenlig? Förrädaren, som säljer sitt land för penningar, kan stundom göra motparten större nytta än dennes egna hjeltar, som sälja sitt lif för landet. Och likväl afskyr man förrädaren, äfven om man använder honom och deraf drager fördel. Ja, man vördar och hedrar ofta å andra sidan en högsinnad fiende, af hvilken man likväl förorsakas de svåraste lidanden. Hvarföre, såvida handlingen blott uppskattas efter den sinliga fördelen och njutningen?

Huru mången rodnar ej under sin njutning öfver dennas skamlighet, och föraktar det lif som bringar honom den största, oemotståndligaste vällust? Och denna skamkänsla aktas och vördas; — hvarföre, om hennes föremål skänker den njutning som allena skulle kunna åsätta handlingens värde? Hvarföre behöfde

hon ens motivera en ursäkt, om ej en sedlig grund derför funnes, högre än den sinliga som älskas? Och då nu denna sedliga grund ständigt anföres, så sker det oberoende af, oftast till och med i motsats till sinlighetsgrunden som alstrade handlingen. Man känner nämligen att dygden utgår ur ett helt annat slags fallenhet än den sinliga njutningens eller nyttans, det egna intressets; och antingen de mötas i samma mål eller icke, så är det den ointresserade grunden som bedömes. Aktningen och hennes motsats, bifallet eller förkastelsen, rättas dervid efter de i handlingen sjelf inneboende, i sig goda eller dåliga egenskaperna, med bortseende från följderna och fördelarne. Lockelsen och hotet kunna på sin höjd afhålla från det bifallande eller klandrande omdömets öppna uttalande. Måhända kunna de till och med frampressa en yttre, skenbar ärebetygelse äfven för den obekante eller orättfärdige. Men de kunna aldrig alstra någon inre känsla af verklig aktning. Deremot kan föraktets känsla erfaras äfven om hon döljes eller undertryckes af lockelsen eller hotet. Och omvändt skänka vördnaden och välviljan sin hyllningsgärd åt trogheten, samvetsgrannheten och välgörenheten, hvarhelst de finnas, äfven hos den som egennyttan och den mutade lystnaden möjligen skulle kunna drifva till deras motarbetande. Den af dessa driffjedrar förestafvade fiendtligheten förmår icke uppkalla något verkligt klander af de nämda godheterna, så länge som dock idén om deras förtjenst finnes. Nej, fastmera skola egennyttans och lystnadens egna illvilliga steg tagas under motvilja eller själssmärta, trots det egna intressets öfvervigt som bevekt till dem. Den verkliga godheten visar sig nämligen här äfven i sin frånvaro; och hon gör sig påmind äfven då hon aflägsnas för egennyttans skull, emedan hon till sin beskaffenhet är dennas motsats, och de egennyttiga motiverna icke förtjena, ja icke heller förmå att i det inre medvetandet bemägtiga sig hennes beteckning och kännemärke. Derföre förloras dessa till och med af de nyttigaste handlingar, såsnart sådana handlingar dock utgå ur sjelfviskheten; under det att de ovilkorligt och oemotståndligt fästa sig sjelfva vid det ointresserade syftet.

Sålunda uppstår stämpeln af heder eller skam, hvilken aldrig kan af något den egna njutningens syfte utplånas ur en godhet som drager sin egenskap ifrån den naturliga känslan derför. Hvarken hederskänslan eller skamkänslan skulle kunna förklaras om godhetsbegreppet blott härleddes ur den egna fördelen. Ingen behöfde då blygas för eller skyla en dålig gerning som ej bestraffades. Jo, invänder man måhända, för att ej förlora anseende och inflytande samt deraf följande fördelar. Men utom det att anseendets förlust just vittnar om handlingens inre dålighet, oberoende af hennes yttre följder, så bortfaller ändå invändningens betydelse genom det sakförhållande, att skamkänslan i allmänhet gör sig gällande långt före tanken på anseendets och inflytandets samt deraf härflytande fördelars förlust, oberoende deraf och till och med då förlusten icke kan väntas eller emotses, såsom erfarenheten nogsamt visar, i synnerhet till exempel hos barn. Och den känsla af sjelfförebråelse som åtföljer ogerningens missräkning, är

för öfrigt af en helt annan beskaffenhet än ångern öfver hennes nedrighet. Själens tillstånd är ett helt annat i hvartdera fallet, nämligen i det förra en förargelse, i det senare en beklämdhet. Denna skilnad i yttringarne kan endast ega sin rot i sjelfva de godheters skilnad, hvilkas saknad de representera. Nedrighetens känsla är så vidt skild ifrån missräkningens, godhetens ifrån den egna fördelens, intressets, nöjets, njutningens, vällustens, att man tvärtom vid skildringen af de högsta dygderna omgifver dem med de olägenheter, smärtor, ledsamheter, uppoffringar och lidanden, hvilka visa deras grunder i högre driffjedrar, hvaremot de mera sällan framställas i gemenskap med lifvets ljufheter. Ligger ej häri ett bevis att känslan fäster vid godheten begreppet af sjelfständighet och öfverhöghet öfver njutningen och dennas bevekelsegrunder?

Men det var icke nog att såsom Hutcheson höja godhetsmålet öfver egennyttan och njutningen, till känslan. Det måste ytterligare höjas, än högre, öfver dem samtliga. Då Price visar detta, i det att han angriper Hutchesons sentimentalism, så inbegriper han derföre i sitt angrepp en vederläggning äfven af sensualismen, och han uttalar henne äfven. Inseende frändskapen emellan dessa båda läror, samt att det moraliska sinnets eller känslans lära försinligade godhetsbegreppet lika väl som det vällustiga sinnets och njutningens lära, ehuruväl på ett finare sätt, i det att båda dock förlade godheten i ett *behag*, blott att detta i ena fallet tillhörde en känsla, i det andra en drift eller ett begär, insåg han på samma gång att godhetsbegreppet i båda fallen hotades af en och samma fara, nämligen den att förlora sin objektivitet och orubblighet. Han kunde derföre icke kullslå sentimentalismen hos Hutcheson, utan att tillika visa ofullständigheten i dennes sätt att vederlägga sensualismen, samt fylla denna ofullständighet, i det att han ifrån *känslan* ytterligare upplyfte rätts- och godhetsbegreppet till alla idéers högsta och yttersta grund i *tanken*. Lägre än tanken kan principen icke finnas, säger Price, utan att sökas i sinligheten, vare sig en högre eller en lägre, i en känsla eller i en njutning, men dock alltid en sinlig. Våra förmögenheter äro nämligen antingen intellektuella eller sinliga, och till de senare höra äfven känslor. De intellektuella förmögenheterna se tingen i deras väsende, sådana de äro i sig sjelfva; de sinliga se dem i deras verkan på oss. De förras begrepp uttrycka verkligheter som finnas oberoende af vårt uppfattningssätt och våra intryck; under det att de senares begrepp just återgifva dessa intryck, ingenting annat, och följaktligen följa alla de förändringar i intrycken och organismen som bestämma deras beskaffenhet och karaktär. Frågan huruvida godhetsbegreppet bör anses verkligt och giltigt beror således deraf huruvida det tillhör det ena eller andra slaget af dessa begrepp, intelligensens eller sinlighetens. Att det tillhör det förra, icke det senare, och för den skull är giltigt i sig sjelft, icke i mån af våra behagliga intryck eller känslor derifrån, det framgår enligt Price deraf att det är enkelt, obestämbart och till intet hänförligt. Allt hvad sinnena meddela oss, kan hänföras till någonting annat som är dess grund, någonting som finnes i den omgifvande naturen eller verl-

den, derifrån sinnena hemta det; och det bör alltid kunna med tillhjelp deraf definieras, till begreppet bestämmas och till beskaffenheten utredas genom att fördelas i sina beståndsdelar. Men ingen kan visa hvilka beståndsdelar som ingå i godheten. Hon kan endast analyseras i sina fall, i sig sjelf icke. Hon kan, såsom absolut begrepp, hvarken fullt nöjaktigt definieras icke heller bestämmas; och hennes beskaffenhet kan icke närmare utredas genom att hänföras till någon utom henne sjelf befintlig grund. Hvarje försök att definiera godheten, likasom rätten och sanningen, misslyckas, emedan det icke kan använda någon förklaringsgrund, som icke för sin egen förklaring redan förutsätter sjelfva det ifrågavarande begreppet, hvilket definieringen gälde, och derförutan sjelf icke skulle kunna fattas. Godhetsbegreppet är alltså ursprungligt, enkelt, till intet annat hänförligt, följaktligen icke möjligt att hvarken definiera eller förklara genom några i verlden tillgängliga föremål. Det kan således icke komma från sinnena, hvilka uteslutande äro hänvisade till dessa föremål. Återstår blott att hänföra det till intelligensen. Att det endast af denna förnimmes, bevisas icke blott deraf att det fattas omedelbart, utan mellanhand, i sig, genom direkt, rakt funnen inre åskådning, men bevittnas äfven af medvetandet, hvilket vid hvarje fall då ett godhetsvärde åsättes, tydligt tillkännagifver att sådant sker utan tillhjelp af intryck ifrån den sinliga verlden och naturföremålen, utan utredning genom analysering och utan att begreppet hänföres tillbaka till någonting utom sig sjelft, hvilket det behöfde förutsätta såsom grund för sin egen antaglighet.

Äfven Reid fogar till sina anmärkningar emot sentimentalismen dessutom sådana mot sensualismen, emedan båda lärorna förlägga principen i det sinliga, vare sig i känslan eller i böjelsen; och jemte sin kritik öfver Hutcheson och Smith kritiserar han sensualisternas egennyttighetsprincip.

Sensualisten, såväl som den egennyttige, säger Reid, påtrugar andra och verlden sitt eget godhetsmål. Derföre får han icke heller göra anspråk på den tack som tillkommer en godhet såsom sådan. Hans dygd saknar den sanna dygdens höghet, emedan hon köpslår; och hon förlorar den aktning som skänkes en verklig dygd, emedan aktningen hvilar på erkännandet af dygdens ointresserade syfte. Hon fullkomnar icke heller sitt subjekt, och hon saknar alltså den naturliga rättsbekräftelsen. Men ett dygde- och godhetsbegrepp som sålunda afklädes sina väsendtligheter och värdigheter, förverkar begreppets namn och beteckning jemte dess egenskaper. Endast *den* dygd bibehåller dem, hvilken älskar rättvisan i alla belägenheter och former, äfven den för det sjelfviska syftet otjenliga, samt ställer sig i motsats till hvarje nedrighet, äfven den för det egoistiska intresset tjenliga. Ty en sådan dygd allena är ett uttryck af den gudomliga naturen. Dermed uteslutes visserligen icke det egna intresset ifrån reglerna för sammanlefnaden, ty ett lefverne utan eget intresse vore öfvermenskligt. Det uteslutes endast ifrån uppgiften att vara allena bestämmande grund för handlingssättet, emedan menniskan eljest förlorade sin frihet. Ja, hon ginge till och med miste om sällhetsmålet; ty det ego-

istiska intresset allena skänker ej samma tillfredsställelse som en ointresserad bevekelsegrund, hvilken ordnar handlingen under pligtlagen. Man behöfver, för att derom förvissa sig, endast jemföra den menniska som gör egennyttan till mål, dygd och pligt till medel, med den som gör rätt för det rättas egen skull. Äfven om den förra följer samma förfaringssätt i det yttre beteendet och uppförandet som den senare, så utfaller dock såväl den inre tillfredsställelsen som andras aktning och omdöme efter sjelfva bevekelsegrundens, ej efter handlingens beskaffenhet. Den verksamhet som bevekes af kärleken, finner en ren, oblandad njutning i sjelfva uppoffringen och försakelsen, såsnart det är dygden som ålägger dem, en triumf och en ära i förmågan att beherska dem; under det att den som kärlekslöst blott åsyftar fördelen, med tungt sinne böjer sig under offrens fordringar, hvilka för honom blifva lika många bördor. Hans väg är dessutom alltid osäker, emedan njutningsmålet aldrig ligger klart och tydligt före, och vägen dit är beroende af tillfälligheter. Endast pligten är klar, alltid tydligt utstakad, lätt att finna, beräknelig och pålitlig, hvarföre hennes syfte skänker trygghet åt den som deri förlägger sin bevekelsegrund.

Och att denna bevekelsegrund icke kommer ifrån sinnena, det bevisar Reid på samma sätt som Price, dermed att rätts- och pligtbegreppen, godhetsbegreppen i allmänhet, äro enkla och obestämbara, följaktligen ursprungliga. Sinnena meddela blott sådant som kan hänföras till ett naturföremål i hvilket det uppfattas. Men pligten kan till intet annat hänföras, ej ens definieras utan synonyma bestämningar eller ett upprepande af de särskilda bestämningar som ingå i hennes begrepp, de följder de medföra, de verkningar de utöfva. Fråga någon hvad med pligten menas. Hans svar skall, i stället för att innehålla en verklig definiering genom att hänföra begreppet till någon utom detsamma liggande grund, söka framställa det i någon af dess egna yttringar, såsom till exempel i det hederliga, det som allmänt gillas, det som anses för regel för handlingssättet, det som förvärfvar menniskors aktning, men äfven derförutom vore i sig sjelft rätt och godt, och så vidare, — allt beteckningar hvilka antingen framställa en viss sida eller egenskap af pligten eller ock en följd deraf, en verkan eller ett resultat, men deremot icke omfatta och uttömma begreppet.

Derföre kan detta begrepp icke heller omfattas och uttömmas i det egna intressets begrepp, äfven om båda begreppen i sina yttringar stundom händelsevis sammanfalla. De sammanfalla icke i sitt väsende. Derom vittnar redan det enkla föreställningssättet, hvilket stämplar intressets försumlighet med enfaldens, pligtens och hederns deremot med låghetens prägel. Den förra väcker blott medömkan, den senare ovilja. Man förvägrar hederns attributer åt den som anförer egennyttans motiv för en dålig gerning; men ingen rodnar öfver intressets uppoffring för hedern. Icke heller kan hederns princip upplösas i intresset för anseendets upprätthållande. Ty i sådant fall förtjenades förtroende endast i det offentliga, under det att sveket och lögnen icke egde någon grund

att uteblifva från det uppförande som icke komme till allmän kännedom. Men hedersmannen vänder sig bort ifrån det oärliga emedan det strider emot hans hedersbegrepp, oberoende af anseendet och kännedomen.

Vidare visar sig hederns och intressets åtskilnad i förbindelsen. Denna förknippas omedelbart med hedern, men eger med intresset intet gemensamt. En inre sedlig lag ålägger vissa handlingar emedan de äro hederliga, och förbjuder andra emedan de äro vanhederliga, utan att ens några skäl behöfva anföras eller uträkningar anställas. Hederlighetsmotivet utesluter dem, och det skulle endast deraf störas och förolämpas emedan dess anspråk på aktning äfventyrades; hvaremot det intresserade motivet just ligger helt och hållet i de speciella skälen och uträkningarne. Slutligen är hedersbegreppet stadigt; intresset deremot vexlande och ovaraktigt samt utom förutseendets håll och beräkning, följaktligen omöjligt att beteckna utom det särskilda fallet. Väl kan äfven hedersbegreppet taga inflytande af olika bildningsgrad, hvad beteckningen beträffar. Hvad den ene kallar heder och ära, kallar den andre ärlighet, trohet, rättrådighet, dygd, samvete och så vidare. Hvad deraf anbefalles eller förbjudes kan i olika språk och talesätt på skiljaktigt sätt utmärkas. Men väsendtligheten beröres deraf icke. Aktningen för den hederliga karaktären, erkänslan för dennes välgerningar, oviljan emot nedrigheten, äro naturliga yttringar af en verklighet i skilnaden emellan rätt och orätt, som förutsättes ega en rot i sjelfva menniskonaturen. Hvarje förhandling och öfverenskommelse i det dagliga lifvet och vandeln vittnar derom, äfven i det minst utvecklade samhällstillståndet. Hvarje gifvet ord, löfte, vittnesbörd, afhandling eller fördrag förutsätter en inre förbindelse, hvarpå förtroendet bygges.

Victor Cousin och hans lärjungar fortsätta kampen emot Hobbes, Helvetius, Bentham och lika tänkande. De visa, numer utan möda, att sensualismen stympar och vanställer den menskliga naturen, i det att han derur aflägsnar de högsta och ädlaste känslorna, hvilka utrymma själen liktidigt med rättsidéerna, samt att läran sålunda sänker karaktären och förhindrar ernåendet af fullkomningsmålet, menniskans verkliga högsta goda. De visa hurusom rätts- och hedersbegreppen, pligten och förbindelsen, oundgängliga samhällsgrunder, sedliga lifsvilkor, äro oförenliga med den sensualistiska principen, dels på grund af subjektiviteten hos denne, under det att de förra måste fattas i sig sjelfva, dels ock på grund af omöjligheten att, såsom Helvetius och Bentham föreslå, förena de särskilda individuella njutningsmålen på den positiva lagstiftningens väg, så att hvar och en funne sin sinliga sällhet eller sin egennyttiga uträkning i det som utgör allmänt väl, hvarigenom enligt deras förmenande den naturligaste samstämmighet skulle åstadkommas, det starkaste samhällsbandet smidas. Dylika beräkningar, anmärkes med skäl inom den eklektiska skolan, måste alltid slå fel. De individuella njutningsmålen i det sinliga äro oberäkneliga och kunna af ingen lagstiftare förbindas till någon solidarisk ömsesidighet af varaktigt bestånd. I stället för den samhälliga harmoni som Helvetius och Bentham tro sig kunna

skapa genom ett studium af vällustens beskaffenhet och en derpå hvilande lag som mutade lystnaden till samarbete med andra, skulle tvärtom den lagstiftning som blott följde sinliga och inga förnuftiga principer, endast åstadkomma det samhälliga *bellum omnium* som Hobbes sjelf erkänner vara det naturliga tillståndet om hvar och en följer sin lust. Sensualistens godhetsmål medförer ovilkorligen anarki. Om hvar och en följer sin lystnad och derefter rättar sitt handlingssätt, så måste idel sammanstötningar uppstå i följd af lystnadernas stridiga natur; och endast en slump kunde då och då låta dem träffas i samma mål, i allmänhet och med säkerhet icke. Hvar och en bestämde för öfrigt sin rätt efter sin smak och behöfde ej akta andras.

Utgången af den strid som sålunda blifvit förd emot sensualismen allt sedan lärans uppkomst, kan anses hafva bestått i ett nederlag för densamma.

Åtminstone torde den *teoretiska* sensualismen hafva utspelat sin rol, sedan hans orimligheter, lättare att på dialektisk väg uppvisa än den praktiska njutningslärans, framstått tydliga i rationalisternas bevis om sinnenas otillräcklighet att fastställa en objektiv kunskaps principer. Enhetsbegreppet, dessas yttersta grund, kan hvarken sinligt framställas eller genom bilder återgifvas inför sinnena, hvilka för sina begreppsbestämningar alltid äro mer eller mindre hänvisade till särskilning, delning och jemförelse. Som emellertid just induktionen, den modernaste omgestaltningen af sensualismen och systemets arftagare, stöder sig på jemförelsen, så har enhetsbegreppet måst offras och den äkta sensualismens oförmåga att fastställa några principer dermed erkännas. Läran sjelf synes ock dermed upplösa sig och upptagas i induktionsläran, en bredare sinlighetslära, hvilken på grund af sin innerliga förbindelse med utilitarismen synes komma att genom naturalisterna lyftas emot realismen, deri den sensualistiska principen då utjemnas och försvinner.

Emot den *praktiska* sensualismen åter, den anda som han alstrat, den smitta som han utbredt, den uppluckring af samhällsbanden som han förorsakat, den neddragning och det försinligande af de högre tingen som han åstadkommit i ett lättsinnigt tänkesätt, den vinnings- och njutningslystnad som han uppväckt och underhållit, hvarigenom det nuvarande slägtet sjunkit i dyn och idealen förlorats ur sigte, — häremot pågår ännu striden och kräfver fortfarande mod och uthållighet. Kan den nya realismen aflägsna förnuftsfienden genom att återupphinna idealet på den väg ofvan blifvit antydd, i det att åt njutningens begrepp förlänas allt mer intellektuella egenskaper, hvarigenom de sinligas öfvervägande inflytande och herravälde åter trängas i bakgrunden, så blir detta måhända den säkraste och naturligaste utvägen till befrielse från sensualismens onda, derjemte den som eger de bästa utsigterna att leda till det föresatta målet: den egoistiska njutningslystnadens underordnande under fullkomningsuppgiften. Ty i en tid som är rigtad på välbefinnandet och det materiella framåtskridandet, bekämpas och öfvervinnes svårligen sensualismen omedelbart

genom de abstrakta lärorna, sådana som sinlighetslärans diametrala motsatser, idealismen och rationalismen. Endast realismen kan fullborda värfvet, emedan han allena förenar tidens reella rigtning med principen om en universell verldsordning som hvilar på intellektuella grunder. De positiva lärarne hafva redan höjt sensualismen, som de i viss mån upptagit genom sin utilitariska princip, till positiv empirism, derifrån de äro på väg till en högre empirism, hvilken Mill och hans lärjungar redan börjat leda in uti realismen, då de bland drifterna och begären inrymt en plats och en betydelse åt *intellektuella* instinkter, hvarigenom de sinliga undanträngas. Fullföljes rigtningen, så utplånar sensualismen sig sjelf genom att af sina egna arftagare upplösas i en rationell realism, allt under tillfredsställande, medelst vidblifvande af den utilitariska principen, af den tidsanda som på grund af sin naturalistiska och reella tendens aldrig skulle kunna offra sina sinlighetsmål, derest icke i utsigt ställdes nyttan och njutningen i högre former. Naturalismen eger dervid icke blott den fördelen att lättare kunna öfvertaga en läras omstöpning med hvilken han sjelf är beslägtad och allierad. Han kan dessutom lättare än någon annan behålla sensualismens sanningar efter att hafva undanrensat misstagen, eftersom han sjelf understödes af dessa sanningar och genom dem lefver. Han gör dervid forskningen den dubbla tjensten att hafva aflägsnat de faror sensualismen framkallat och på samma gång å andra sidan tillgodogjort tiden och framsteget de bidrag till upplysning och förkofran, som den abdikerande läran onekligen innehåller vid sidan af sina villfarelser.

Sensualismen lemnar nämligen icke skådeplatsen utan att efterlemna något af värde. Lärans uppkomst var icke blott berättigad såsom en återverkan emot medeltidsförtrycket och den sinliga naturens förnekelse genom mysticismen och fanatismen, ifrån hvilka sensualismen befriat ett suckande slägte. Läran har derjemte visat skapelseordningens godhet, då hon erinrat om menniskans sällhetsmål och att icke ens köttet behöfver qväljas, eftersom hela varelsen, alltså äfven den sinliga, blifvit bestämd för väl, icke för ve. Den nya tidens materiella framsteg står för insigten om välståndets berättigande till stor del i skuld hos sensualismen, hvilken uppträdt emot den falska åsigten att menniskan handlade orätt om hon sökte sitt eget jordiska väl, om hon älskade sig sjelf. Då nu utilitarismen qvarhåller den väl förstådda sjelfviskhet, som älskar sig sjelf, men endast såsom representant af slägtet, följaktligen sin like i samma egenskap, hvarigenom den sensualistiska sjelfviskhetsprincipen, som af kärleken till sig sjelf gör allena bestämmande grund, utbytes emot en "altruistisk", som låter grunden utgöras af kärlek till menniskan uti sig sjelf *och* andra, och egennyttan sålunda uppgår i det allmänna nyttighetsmålet, det med rättsgrunden identiska, så har han användt det goda som den afgående läran tillfört ett fördomsfriare föreställningssätt. Utilitarismen skall då så mycket lättare kunna bortrensa den falska sjelfviskheten, hvilken förlägger rättsgrunden bakom den individuella fördelen, samt anser sig hafva handlat rätt såsnart beräkningen lyckats undvika felstegens obehagliga följder och bemägtigat sig

allt det utbyte af vällust som kan dragas ur andra utan uppoffring. Har en gång sinligheten sålunda renats ifrån sina missbruk och blifvit förhöjd genom sin förbindelse med hela ordningen, på en gång förnuftig och sinlig, så bortfaller hos den föryngrade sinlighetsläran den rättsförnekelse som varit en följd af ensidigheten. Framställd i sin nakenhet, sin fräcka hänsynslöshet, sin ringaktning för godhetens allmänna giltighet, väcker sensualismen endast motvilja hos den sinlighetslära som förenat den sinliga naturen med dennas intellektuella grunder. Sensualismens princip kan dåmera endast tjena till täckmantel för sedeslösheten, som ingen verklig princip behöfver; och såsom sådan kan den praktiska sensualismen fortlefva i alla tider samt äfven te sig såsom rättsförnekelse.

Denna rättsförnekelse, hvarigenom sensualismen, åtminstone såsom system betraktad, qvarstår i sin betydelse af en gensaga mot de naturliga rättsbegreppens giltighet, är tvåfaldig, allt efter som den teoretiska eller den praktiska principen i främsta rummet gör sig gällande.

Intet stadigt begrepp om någon skilnad emellan rätt och orätt kan fastställas och gälla, derest med den *teoretiska* sensualismen dess rålinier jemkas efter sinnesintrycket, till sin beskaffenhet subjektivt och vexlande med organismen, tillfällen och omständigheter, belägenheter och smak. Hvarken förtjenst eller skuld gäller, ty ingen rår för de intryck sinnet emottager ifrån naturföremålen.

Ingen pligt eller förbindelse gäller, icke heller något högre godhetsmål, innehållande fullkomningen, derest med den *praktiska* sensualismen njutningen antages vara målet. Ty ingen kan tvingas att verka för sin njutning eller i dennas syfte handla efter en allmänt antagen, bindande regel, icke heller rätta henne efter andra, icke heller slutligen förlägga henne i den egna fullkomningen och den i sig giltiga godheten.

Alla rättsbegrepp blifva af sensualisten omkastade eller tummade efter godtycke och behag, vare sig efter sinnets instinkt eller den egna lystnadens beräkning. Rätt blir orätt och tvärtom, pligten aktas eller missaktas, förbindelsen står eller faller, allt efter som den enskilda smaken deri finner sitt nöje eller icke, emedan lidelsen mättas och njutningen näres på ena eller andra sättet.

Samhällsläror i hvilka materialismen och sensualismen ingå blandade

Under nu skedda utredning af de båda sinlighetslärorna, *materialismen* och *sensualismen*, har det tillräckligt visat sig huru lätt de med hvarandra förbindas och blandas, ja huru svårt det är att åtskilja dem.

Den materialistiska åsigten utgör oftast en inledning till den sensualistiska, särskildt till den teoretiska sensualismen, och denne leder då till den praktiska såsnart fråga blir om tillämpningen. Antages att materien är hela verkligheten, att människosjälen blott är en förrättning i menniskokroppen, så föranledes

man deraf ock till antagandet att alla själsförmögenheterna äro att hänföra till de sinliga och att all kunskap uppkommer genom de materiella intrycken på dessa, naturföremålens intryck på sinnena. Den teoretiska sensualismen är då färdig. Och såsom redan blifvit visadt*, är i honom den praktiska sensualismen redan till sitt frö innehållen, derigenom att kunskapen genom de sinliga intrycken leder till handlingen i ett sinligt syfte, den sinliga sanningen till ett sinligt rätts- och godhetsbegrepp, hvilket då alltid mer eller mindre förlägger sitt mål i den sinliga njutningen, vällusten, förnöjelsen, emedan inför sinnena det goda ter sig såsom det angenäma och behagliga. Sammanlänkningen och förbindelsen i denna kedja sammanknytas än fastare genom materialismens lätthet att omedelbart inleda hvarje slags sensualism, icke blott den teoretiska men äfven sjelfva den praktiska njutningsprincipen. Tanken att menniskan är blott kropp vänjer nämligen snart föreställningen vid ett godhetsbegrepp som likaledes är kroppsligt, och en kroppslig godhet hänföres alltid i viss mån till den sinliga njutningen, emedan allt slags godhet, ur hvilken hvarje intellektuelt moment blifvit aflägsnadt, slutligen visar sig vara begränsad till det deri för sinnet njutbara. Till och med nyttan, materialistens föremål, sjunker snart en grad och begränsas till den i henne innehållna njutningen, sensualistens föremål, såsnart hon icke ställer högre och äfven immateriella godheter i utsigt för sin tjenlighet. Tjenar hon icke den universella verldsordningen i sin helhet, godheten i sig, rationalistens och realistens, så bemägtigas hon snart af det sensualistiska syftet, i det att hon fattas såsom medel för att bibringa individen angenäma känslor och intryck.

Sedan sålunda materialismen ledt till sensualismen, leder denne senare i sin ordning tillbaka till ytterligare materialism, genom sina teorier om de sinliga intryckens egenskap af allena kunskapskälla och själsförrättningarnes förklaring genom dem. Den kunskap sinnenas intryck bringa, hemtas nämligen ur de materiella föremålen, och intrycken sjelfva förklaras af sensualisten vara åvägabringade genom rent fysiska processer i organismen, hvaraf gerna drages den slutsatsen att de materiella föremålen, hvilka innehålla allt ämne för kunskapen, också bilda den enda verkligheten, samt att de materiella processerna i organismen, genom hvilka alla rörelser i själen uppkallas, också utgöra hela själen. Idéer, tankar och begrepp äro då idel materie. Sinnesintrycken bilda dem genom att på ena eller andra sättet med hvarandra förbinda sig, i det att de rätta föreställningarne efter de materiella egenskaperna i tingen, hvarifrån allt ämne och innehåll hemtas. Materialismen och sensualismen gripa här in uti hvarandra på mångfaldigt sätt.

Derföre finna vi dem ock förenade hos de särskilda lärarne. Epikur förbinder sin vällustiga princip med Demokrits atomism. Aristoteles grundar njutningsmålet på sin materialistiska verldsåskådning. Hobbes drager sin sensuella egoism ur förutsättningen att allt är kropp. Locke, Helvetius, Holbach och La Mettrie

* Se sid. 1143.

uppställa sällhetens eller välbefinnandets uppgift efter att hafva fastställt den materialistiska universalprincipen; och Bentham förblandar nyttan och njutningen i ett enda begrepp, hvilket, likasom hos de föregående sinlighetslärarne, blir identiskt med egennyttan. Encyklopedisterna fatta i allmänhet materien på samma gång såsom ensam verklighet och gifven för uppfattningen genom de sinliga intrycken; och de härleda derur en lefnadsregel som måste blifva sensuell då han begränsar uppgiften till det på sinnena och den kroppsliga organismen mest anslående, ty *det* anslår mest som träffar den behagliga känslan.

Hos de enstaka lärarne kunna emellertid ännu den materialistiska och den sensualistiska grundsatsen, ehuru sammanblandade, betraktas hvar för sig, derest de båda lärornas utredning så fordrar. Men det gifves verkliga systemer, deri icke blott lärarens individuella åsigt, men sjelfva lärans beskaffenhet innehåller föreningen af materialism och sensualism, omöjliga att härvid skilja från hvarandra, emedan deras sammanställning på ett visst gifvet sätt bildar sjelfva teoriens kärna hos den ifrågavarande föreställningen.

Sådana systemer kunna förekomma genom mångahanda kombineringar af materiens och sinnenas egenskaper och väsende. Men genom en sammanställning särskildt af nyttan och njutningen, materialistens och sensualistens båda beträffande godhetsmål, hafva de båda förnämsta bland dessa systemer uppstått, de hvilka i följd af sin betydelse för och ställning gentemot samhället och odlingen blifvit mest uppmärksammade, nämligen *socialismen* och *kommunismen*. De äro sinliga, praktiska samhällsläror, alster af irriga rättsteorier, hvilka blifvit bildade genom en tillämpning af materialistens och sensualistens godhetsbegrepp på menniskans samhälliga utvecklingsvilkor, dervid de rättsliga och sedliga, yttre och inre, fysiska och moraliska samhällsprinciperna förblandas. De filosofiska sinlighetslärorna (materialismen och sensualismen) och de samhälliga (socialismen och kommunismen) dela en och samma förnekelse af personlighetsbegreppets rot i den förnuftiga, ideella naturen, och de hafva jemte hvarandra uppstått ur den anda, född af sinlighetsfilosofien, som främst åsyftar yttre allmänt välbefinnande. Socialismen och kommunismen ansluta sig för den skull helt naturligt till materialismen och sensualismen, betraktade såsom ett enda helt sinlighetssystem, i hvilket den materialistiska och den sensualistiska principen då tillsammans ingå i oskiljaktig blandning om hvarandra, och de torde i denna sin egenskap lämpligast kunna här framställas efter sinlighetslärornas utredningar hvar för sig, dem de upptaga i sin egen utredning och hvaraf de bilda en sammanslutning och gemensam tillämpning. På samma gång lemna de det bjertaste exemplet på både materialismens och sensualismens följder för naturrätten och samhället, i synnerhet då de med hvarandra förbindas. De utgöra likasom materialistens och sensualistens lefnadsteckningar och verksamhetsyttringar.

De socialistiska och kommunistiska lärornas uppkomst vittnar

om deras här anförda egenskaper. I nya tiden uppståndna i England och Frankrike under den period och i följd af den anda som den öfversvämmande materialismen och sensualismen tillhörde, närdes de dels af materiella orsaker som lågo i de arbetande klassernas förändrade vilkor till följd af maskinarbetet och skråna upplösning, dels af den kring sig gripande lockeska principen om sinnesintryckets allenarådande. Och i alla tider uppstå socialismens och kommunismens rörelser såsom en återverkan emot den verldsåskådning som eftersätter materien. De blifva då en nödvändighet. Af det materiella momentets underskattning i samhällskonsten samt en dermed förbunden rigtning åt mysticism eller auktoritetstro följa kastväsendet, klass-skilnaderna, skråna, privilegierna, monopolerna, klyftorna i samhället. Den socialistiska och kommunistiska principen är då en erinran om alla menniskors broderskap emedan de bindas samman af identiska vilkor i jordelifvet och lyda enahanda lagar för sitt sinliga lif, med gemensamma mål för yttre utveckling och förkofran. Individualitets- och frihetsprinciperna förbindas dermed, något som intygas deraf att de icke blott förkunnas med hvarje socialistisk rörelse, trots sin förnekelse dervid esomoftast i tillämpningen, men att de framgå ur det fria arbetet, som hos socialisten och i kommunen blefve samhällsgrund, derest systemet ej ginge till öfverdrift.

Socialismen och kommunismen förbinda sig härvid vanligen inbördes. De ega vissa *gemensamhetsdrag*, hvarigenom de icke blott sinsemellan förenas i den för dem båda betecknande karaktären af *sinliga samhällsläror*, (för såväl socialismen som kommunismen bestämmande kännemärke och afgörande för deras begrepp), men hvarigenom de dessutom tillsammans och på enahanda sätt ansluta sig till de *sinliga sede- och rättslärorna*, materialismen och sensualismen, äfvenledes såsom en enda helhet betraktade. Denna gemenskap, genom hvilken de på en gång sjelfva hålla samman och sammanhålla de båda sinliga principer i hvilka de mötas, utgöres förnämligast af den förblandning af nytta och njutning, materialismens och sensualismens godhetsmål, hvartill såväl socialismen som kommunismen gör sig skyldig, i det att de båda göra nyttan till medel för njutningen, det materiella välbefinnandet för den sensuella förnöjelsen, samt häri koncentrera alla uppgifter, såsom fallet måste blifva med hvarje sinlig verldsåskådning som ej ansluter sig till en högre och förnuftig. Hvarje materialism som ej förbinder sig med realismen, faller i sensualismen. Och då de sinliga samhällslärorna, såväl socialismen som kommunismen, söka materiens återupprättelse i tillfredsställelsen af de sensuella drifterna och begären, så hafva de dermed praktiskt ådagalagt huruledes nyttan alltid fattas i sin lägsta bemärkelse, såsom njutning, såsnart hon ej bibehålles i sitt begrepp af enkel tjenlighet för fullkomningsmålet; och genom denna sin uppfattning hafva de förenat den materialistiska och den sensualistiska grundsatsen i en enda samhällsprincip, gemensam för dem båda.

Materiens återupprättelse är deras utgångspunkt och förevändning, de sinliga tillfredsställelserna blifva slutpunkt och mål, och det är på detta sätt som de göra nyttighetsprincipen till medel

för njutningsmålet. Likasom hos de sinliga sedelärorna är äfven här första tillstötelsen gifven genom en återverkan emot medeltidsåsigten som intog en fiendtlig ställning till kroppsligheten. Menniskan, säga de sinliga samhällslärarne, är ej satt på jorden för att lida och plågas, hvarken till kroppen eller till själen, ty verlden, utgången ur en god Skapares hand, är god i alla sina delar, äfven de kroppsliga, och det kroppsliga lidandet är derföre hvarken naturligt eller i ordningen afsedt. Finnes det, så måste orsaken sökas i en missuppfattning af denna ordning.

Och härifrån sluta de till möjligheten att aflägsna allt ondt ifrån menskligheten genom att gifva andra, naturligare former åt den samhälliga ordningen, hvilken de betrakta såsom ett uttryck af hela den universella verldsordningen. Socialister och kommunister inleda derföre gemensamt sitt program med nödvändigheten af en ny samhällsorganisering, och af denna, ja redan af hennes rent formella moment, tro de sig kunna framskaffa ett menskighetsideal, bestående i en fullständig likhet. Blinda för den relativa mångfaldens fordringar, förbise de olikhetsvilkoren. Tag bort skilnaderna, säga de, svalget emellan klasserna, hvarigenom förtrycket samt de deraf följande olyckorna och lidandena uppstått: och slägtet skall blifva lyckligt. Olyckan och eländet följa naturvidrigheten; men naturen har ej skapat menniskorna i särskilda klasser. De äro gjorda af samma ämne, för den skull bestämda för samma lefnadsvilkor. Men huru få bort skilnaderna? Jo, genom annorlunda beskaffade lagar för arbetet och egendomsrätten. Den ene bör ej födas rik, den andre fattig, men allas lycka bör göras beroende af dem sjelfva, deras naturliga fallenheter och böjelser, deras vilja och deras förmåga. Tvånget, som var emot naturen och derigenom framkallade det onda, skall vika för friheten, broderskapet och jemlikheten, afsedda i skapelsen, som gjort alla till syskon och likar.

Men när nu planen skall uppkastas och medlen utfinnas för det naturvidriga tvångets aflägsnande och boten för olikheterna, så uppenbara sig sinlighetsteoriernas misstag och fördomar, hvilka blott fästa blicken vid den materiella belägenheten. Utan öga för organiseringens *inre* vilkor, den verkliga samhällssjälen som lefver genom sina intellektuella och moraliska principer, sökes hela uppgiften och hennes fyllande i sinnenas tillfredsställelse. I den samhällsomstörtning som skall bringa socialistens eller kommunistens mönsterstat, rigtas alla bemödanden uteslutande på de yttre tingen och de fördelar som deraf kunna dragas, i den trognaste öfverensstämmelse med de från moderlärorna, materialismen och sensualismen, ärfda trångsinnade föreställningarne, under det att menniskan, den ideella, den menskliga personligheten, lemnas utan afseende. Inga inre, moraliska band bindas, blott yttre, fysiska, emedan dessa senares betydelse såsom de förras uttryck och medel icke kännes eller erkännes.

Som organiseringen då stannar vid betraktelsen af den ekonomiska samhälligheten, så blir ock följden att hela den omstöpning, som socialisten och kommunisten afsett, inskränker sig till företeelsen; samhällets inre väsende förblir af denna omstöpning

oberördt, och friheten, som tillhör väsendet, framskaffas icke. Det tvång som så skrytsamt förklarades skola afskaffas, det afskaffas och ersättes med tvång. Denna frihet som skulle införas, henne vill den sinlige samhällsläraren kommendera. I stället för att söka sådana medel, att derigenom friheten komme fritt och tvånget bortfölle af sig sjelft, i det att den naturliga ordningen finge gälla, som öfverallt danat enhet i mångfald, regel i det skiftande och oregelbundna, den eventuella jemlikheten i en olikhet, följaktligen äfven i en olika samhällsställning som eger sin rot i menniskornas skiljaktiga begåfning, omöjlig att utrota och nödvändig för att ett organiskt helt skall kunna bildas af slägtet, söker nu den sinlige samhällsläraren att med våld intvinga alla individer, antingen i en och samma form, eller ock i en af honom uppfunnen stereotypisk ordning, der antingen ingen hänsyn alls tages till olikheter i gåfvor och i vilja, eller ock dessa olikheter i allt fall icke lemnas åt sig sjelfva, utan tagas om händer af styrelsen. Böjelserna och fallenheterna, åt hvilka skulle lemnas fritt spelrum, styras och rigtas på administrativ väg och på det sätt som centralmyndigheten bestämmer. Individualiteten uppkallas endast för att genast åter förqväfvas eller åtminstone till sina resultater utplånas; och oaktadt hon ansågs vara lagd till grund för jemlikheten, upphäfvas sjelfbestämningens yttringar som voro hennes följder, likasom om det vore möjligt att upphäfva följderna så länge grunden qvarstode. Och som grunden var rotad i sjelfva naturen, hvilken danat menniskorna olika och i alla tider måste bibehålla de olikheter i vilkor som deraf måste uppstå, så söker nu den sinlige samhällsläraren fåfängt att åvägabringa likheten och enformigheten utan att använda våldets medel. Han återfaller ohjelpligt i tvånget och förtrycket, som hans uppgift dock var att afskaffa. Som han ser att han har naturen emot sig, så tager han sin tillflykt till idel positiva lagar, och han skyr hvarken hot eller förtryck för att frambringa den ömsesidighet och det broderliga förbund som enligt hans tanke skola innehålla lyckan. Gemensamhetsprincipen, hvilken allena anses vara i stånd att förverkliga den likhet som drömdes, måste, kosta hvad det vill, tillämpas i allt. För den skull: krafternas sammanslutning, icke blott genom associering, men genom en ofvanifrån påtryckt och påtrugad, bestämd fördelning, i hvilken individualiteten utplånas och försvinner; samfäldt bruk och lefnadssätt, den styckade och fria egendomsrättens begränsning, inskränkning eller rent af upphäfvande, allas sammanfösning utan fästadt afseende på egen sjelfbestämning och viljefrihet, på sin höjd med afseende på skilda benägenheter och fallenheter samt olika smak. Den individuella sjelfbestämningen absorberas emellertid i mängden och massorna; mångfalden i enheten skall ersättas af en enhet utan mångfald, stel och tyrannisk, alltså onaturligare än sjelfva olikheten i vilkor, allt emedan intet annat mål tänkes än det sinliga, ingen annan verklighet än den materiella, hvarföre ingen lycka heller förutsättes i den egna, sjelfbestämmande fullkomningen, blott i den kroppsliga njutningen, hvilken för den skull ålägges en hvar redan i hans egenskap af menniska, såsom mensklig

pligt och rätt, såsom menniskans ändgiltiga mål, hennes högsta goda.

Dessa äro de af socialismens och kommunismens gemensamma drag, hvilka kännetecknа dem såsom rätts- och samhällsvidriga sinlighetsläror. Betraktade tillsammans, förete de åtskilliga afdelningar inom sig sjelfva, hvilka dock icke åtskilja dem ifrån hvarandra. Både socialismen och kommunismen dela sig i politiska och sociala samhällsläror, allt efter den ställning de intaga gentemot staten. Den sociala afdelningen inskränker sig till att fordra samhällets borgerliga omdaning efter associerings- eller amalgameringsprinciper, men den politiska fordrar för sig den högsta samhälliga styrelsen. Under det att den sociala, i fall hon stannade inom sitt område, kunde bidraga till associerings- och likhetsprincipens förverkligande i sann och nyttig mening, framkallar den politiska verkliga faror och äfventyr för samhällsbandens bestånd, utan att ega några utsigter till varaktiga resultater, eftersom intet system blir varaktigt bestående som öfverskrider sin uppgift, och både socialismens och kommunismens naturliga uppgifter äro sociala, icke politiska. För öfrigt kan dessa lärors identifieringsprincip, delvis tillämplig i sociala vilkor, icke tillämpas i politiska, emedan han hvilar på en förblandning af offentligt och enskildt lif, hvari friheten och personligheten absorberas. Den sociala propagandans företräde i detta afseende framför den politiska visas redan deraf, att den förra vanligen uppstått naturligt, i fria samhällen (owenisterna i England och Amerika), under det att den senare varit en häftig återverkan emot magtens öfvergrepp och förtryck (saint-simonismen, fourierismen, kommunerna 1848 och 1871), dervid friheten åter blifvit förlorad.

Så långt räcker de sinliga samhällslärornas enighet. Men sedermera dela de sig, till följd af lärarnes olika åsigter i uppfattningen af medlen för åstadkommandet af deras sinliga lyckomål i ett enformigt samhällsband.

Den ene, kommunisten, går ända till egendomsrättens och utbytets afskaffande samt vill införa en tvångsgemenskap i allt, utan hänsyn till några som helst individuella skickligheter, individuell förtjenst eller täflan. Lagen och styrelsen reglera allt, ända till de individuella vanorna och sederna, njutningarne och begären. Det onda anses nämligen härröra från fördelningen, som strider emot den naturliga jemlikheten i vilkor och behandling. Endast behofven och förmågan, menar kommunisten, äro olika hos olika individer, och till denna olikhet kan ju hänsyn tagas genom hvarjes pligter efter förmågan och hvarjes tillgodoseende efter behofvet, utan att gemensamhetsprincipen derföre behöfver frångås genom en fördelning af egendomens rätt. Deremot är det naturliga njutningsbegäret detsamma, och det bör för alla tillfredsställas i lika mått. Rättigheten till medlen derför är medfödd, och hon bör tillfalla alla från början.

Den andre, socialisten, inseende att bristande täflan och förtjenstens uteblifna belöning måste medföra tvångsarbete samt för-

qväfva intresset och verksamhetsdriften, ja till och med de flesta njutningar, emedan sådana dock alltid fordra personlig frihet och sjelfbestämning, förkastar denna inblandning ifrån samhällsstyrelsens sida i det inre och yttre enskilda lifvet, så mycket mera som den enskilde i allmänhet sjelf skulle betrakta henne som en börda, hvarigenom njutningen förlorade sin smak. Egendomsrätten måste derföre i principen bibehållas, åtminstone i formen af en den enskildes rätt till sin inkomst, frukten af hans goda vilja och mödor; ty utan denna rätt blefve friheten blott skenbar, på hvilken dock hvila alla fördelars värde och alla förnöjelsers retelser. Gemenskapen bör derföre begränsas till egendomens *förvaltning*, deri hvar och en emellertid förblir delegare af sin andel och inkomsterna deraf, öfver hvilkas utdelning han förfogar. Eländet som hade uppstått af förtrycket, fördelningen och olikheten i vilkor, kan undanrödjas genom en sådan förvaltningsgemenskap och ett sådant samlif, att dock hänsyn deri tages till de särskilda individuella fallenheterna och benägenheterna, lidelserna och begären. Som dessa äro i grunden goda, så böra de ej undertryckas genom en tvångsreglering, men tvärtom lössläppas, ju ledigare desto bättre, dervid deras inneboende samstämmighet, grundad i sjelfva skapelseordningen, den andliga ej mindre än den fysiska, nog sjelf skall göra sig gällande. Det enda som samhället dervid kan och bör göra, är att gifva dem den rigtning som deras olika beskaffenhet betingar, samt i öfverensstämmelse dermed förelägga hvar och en hans uppgift, hvilken sålunda skall innehålla hans njutning sådan han sjelf älskar henne, samt i kraft af den naturliga passionsfördelningen och gåfvofördelningen förena alla, emedan deras olika tendenser fullständiga och fylla hvarandras luckor. Verlden skall sålunda komma att förete bilden af ett ofantligt bolag, deri delegarne bidraga med kapital eller arbete, eller båda delarne, allt efter fallenhet och böjelse, och deri de deltaga i vinsten efter sin insats, vare sig af kapital eller arbete, vilja och förmåga. Sålunda skall det hela utvecklas, utan att individen behöfver kränkas i sin sjelfbestämning, lida tvång eller band. Och som allt ondt i verlden kommit af misstagen i detta hänseende, så skola snart sjelfva bristerna i naturen, hvilka nu förgifta så mycket godt, utplånas och försvinna.

Men skulle nu den frihet som sålunda medgifves kapitalisten att njuta af sina oförvärfvade räntor, visa sig leda till andras förtryck, så är den strängare afdelningen af socialismen färdig att återtaga detta medgifvande. Ingen får lefva af räntor, ty deri ligger redan ett den enes privilegium framför den andre, och i sjelfva verket komme man då tillbaka till olikheten i vilkor, ställning och rättigheter, somligas företräde, andras ofärd. Ömsesidigheten och afvägningen böra upprätthållas, emedan derpå hänger den naturliga likheten, och de kunna endast upprätthållas genom ett ständigt och allt omfattande utbyte af allas arbete, äfvensom genom allas åtnjutande af arbetets frukter, så att hvar och en får efter sin skicklighet och sin flit, med ett ord hela sin frambringade produkt, men deremot såväl fördelningens som sjelfva egen-

domens rätt innehafves och handhafves af styrelsen allena. Endast på sådant sätt förekommes ömsesidigt intrång genom sociala skilnader.

Af dessa skiftningar i metoden, i följe hvaraf de sinliga samhällslärorna, sinsemellan hufvudsakligen sammanhållna genom den för dem gemensamma principen om egendomens samfälda *bruk*, sönderfallit i olika afdelningar, allt efter sin öfverdrift eller måtta, hvarigenom egendomens *rätt* erkännes eller icke, hafva deras båda hufvudrigtningar uppstått i *socialismen* och *kommunismen*.

a. Socialismen

Socialismen är den samhällslära, som söker åvägabringa den regelbundna ordningen i samlifvet genom att, med de medel samhällskonsten erbjuder, till en solidarisk, strängt sammansluten ömsesidighet och samfällighet sinsemellan förbinda och förena (*associera*) de särskilda sinliga intressena och verksamheterna, uppgifterna och målen.

Som emellertid dessa mål fattas såsom ensidigt sinliga, och som socialismen icke redan i någon i verldsordningen inlagd förnuftig princip finner ett stöd för regelbundenheten, alldenstund läran sjelf, uppkommen jemte och i sammanhang med de sinliga sedelärorna under förra århundradet, icke erkänner andra mål än sensualistens, icke heller några absoluta, öfversinliga grunder, hvilka skulle kunna redan i sig sjelfva och i den andliga naturen innehålla orubbliga principer, så blir socialisten hänvisad att söka åstadkomma dessa principer dels på konstlad väg, i samhället och dess positiva inrättningar och lagar, dels genom rent sinliga medel och på rent sinligt sätt, genom en sammanställning och kombinering af njutningsmålen i det materiella välbefinnandet.

Associeringen, den grundval på hvilken socialisten bygger all regel, är på en gång tvungen och yttre. Tvungen, emedan för den samstämmighet som sökes, erforderligt fäste saknas i en förnuftig-naturlig ordning som lefver genom sig sjelf; yttre, emedan de öfversinliga principernas saknad inskränker medlen för regleringen såväl som dennas mål till de materiella vilkoren. Följden häraf blir dels ett upphäfvande af den individuella sjelfbestämningen, eftersom denna icke skulle kunna förlika sig med den på uteslutande samhällig väg åstadkomna intresseförbindningen, dels en samhällsordning som hel och hållen upptages af sinliga uppgifter.

Häri ligga på en gång socialismens karaktär och förklaring, fel och misstag, svagheter och brister. Individen absorberas i ett yttre samhällsmaskineri, deri hans andliga lif förqväfves och hans högre godhetsmål bortskymmes af de rent materiella uppgifterna, hans fria sjelfbestämning undanträngas af den allt reglerande associeringsandan, som koncentrerar hvarje bestämning i samfälligheten och intet rum qvarlemnar åt den enskilde för egen rigtning och egen utveckling i enlighet med hans själs fallenhet, hans sinnelag och vilja. Såväl fallenheten som sinnelaget erkännes visserligen i sina egendomligheter, men beslag lägges derå af styrelsen, som anses ega att deröfver förfoga i och för hela sam-

hället, ty individualiteten förmenas endast något gälla såsom medel för det hela, i hvilket hon måste söka både sitt njutningsmål och sitt verksamhetslif. Till och med njutningen påtvingas individen i den af samhället bestämda formen.

Frågas nu hvarföre socialismen antagit denna ensidiga sinlighetskaraktär, då samhälligheten, hvarpå läran bygger sin ömsesidighetsprincip och sitt godhetsbegrepp, ingalunda behöfver utesluta den förnuftiga och absoluta grunden, såsom tillräckligt ådagalägges af Aristoteles och Grotius med flera samhällsrationalister, så ligger förklaringen i lärans uppkomst.

Jemte sensualismen uppkallad till protest, efter återfödelsen och den nya liberalismens framträdande, emot den vikande medeltidsåsigten, som med förakt för välbefinnandet och det jordiska samhällets yttre framsteg hade sammanfört all samhällig uppgift i ett mystiskt beredelsevärf för det öfverjordiska samhället, drefs socialismen helt naturligt till den motsatta öfverdriften. Jemte samhällsekonomerna och framstegslärarne, med hvilka socialisterna delade tid och ort för sitt uppträdande äfvensom grundsatsen om den förtrampade och misskända kroppslighetens återupprättelse, — under anförande att det inre lifvets godhet i icke ringa mån beror af de yttre vilkorens, i kraft af den ömsesidighet och samstämmighet som råder i hela naturen, — leddes socialismens anhängare till att företrädesvis bekämpa det sinliga och materiella elände, bestående i en onaturlig klass-skilnad och ett politiskt förtryck, hvaraf de dagligen sågo exemplen inför sina ögon. Frågan om det menskliga eländet, urgammal men aldrig löst af mysticismen, hvilken med blick endast för det *öfversinliga* eländet stält naturen och menniskans uppgift i motsats till hvarandra samt inom slägtet likaledes uppdragit en skilnad emellan förmenade olika menniskonaturer, trodde sig socialisterna kunna lösa bättre genom att tvärtom fästa blicken uteslutande på det *kroppsliga* eländet, genom hvars häfvande de ansågo att allt annat skulle falla af sig sjelft. Det är icke nog, erinrade de med hela den tidens materialism, icke utan skäl, att tåla och underkasta sig. Menskligheten skänslan, grundval för all naturlig reglering, fordrar framför allt sitt aktiva moment, hvilket uttrycker sig i lindringen af likars fysiska nöd, tillgodoseendet af de undertryckta lefnadsbehofven, ty förverkligandet af rätten och godheten sjelfva är beroende af det yttre sociala framsteget, hvilket åstadkommes genom den förkofran som samhällskonsten allena förmår frambringa.

Och under det att samhällsekonomen sökte vilkoren för denna förkofran i det materiella kapitalets hopning, framstegsläraren i en utveckling som var både andlig och kroppslig, så omhändertog socialisten det återstående försöket att finna dem i främjandet af den sinliga menniskans njutning och välbefinnande. Principen är i grunden densamme, åtminstone närbeslägtad, om ock socialisten blef den vanartade lärjungen. Under det att ekonomen och progressisten satte hela sin lit till en förbättring genom intressenas emancipering, sökte deremot socialisten att ställa dem under en ny samhällighets förmynderskap, emedan det dittills rådande statslifvet af honom ansågs hafva genom sin osundhet förvrängt deras

karaktär, hvilken endast genom fullständig omstöpning kunde återställas.

Häri ligger till stor del orsaken till de socialistiska rörelsernas sammanhang med politiska händelser, socialistens benägenhet att blanda sina teorier, egentligen blott sociala, med de politiska. Också visar historien huruledes dessa rörelser merändels uppstått ur politiska rörelser, i synnerhet formella sådana. Såsnart en stor, genomgripande statshvälfning skakat samhället och framkallat nya politiska former, utbryter socialismens propaganda, i synnerhet om den politiska rörelsen ådagalagt svåra samhällssjukdomar eller ock utsigter att drifva henne längre framåt. I det forna Rom hann folket knappt känna sin politiska myndighet förr än de agrariska frågorna genast uppstodo. Under den stora franska statshvälfningen ledde den hastiga aflösningen af den ena politiska formen efter den andra till 1796 års socialistuppror. Likaledes vid revolutionerna 1830, 1848 och 1871. Under alla dessa företeelser döljer sig den ofvan anförda föreställningen, de sinliga samhällsteoriernas stötesten, att allt samhälligt ondt är att hänföra till de yttre materiella vilkoren och att dessa vilkor blifvit förfalskade genom en falsk statsorganisering, hvarföre hela det statsliga samhället, i sin hittills varande form, först och främst måste störtas, innan man kan tänka på några stadiga sociala förbättringar.

Derföre yrkar Fourier, den moderna socialismens egentlige grundläggare, i kombineringsförmåga lärans främste man, hennes största snille, på det frätna samhällets fullständiga uppryckning med rötterna och det nyas skapelse utan all hänsyn till traditioner. Till och med framåtskridandet förkastar han, emedan det förutsätter en utgångspunkt i det befintliga, hvaraf det utgör fortsättningen. Alla öfverlåtelser, vare sig statskonstens eller den filosofiska forskningens, föraktar han. Som hans egen lära dock i likhet med hvarje annan sinlig samhällsteori var ett foster af tidens materialistiska och sensualistiska tänkeri, så tager han, omedvetet eller icke, deraf intryck, ehuru han deråt förlänar en helt ny och egendomlig färg och karaktär, nämligen den mest yttre och rent mekaniska tänkbara. Samhället, såväl som hela det universella lifvet, underkastas af Fourier matematikens lagar. Intressenas emancipering, upptagen i enlighet med framstegslärarnes och samhällsekonomernas åsigt, ersättes af honom med sjelfva lidelsernas lösgörelse, på hvilka han anser intressena ytterst hvila, men ingalunda så att de öfverlemnas åt en sedlig vilja, utan åt en förmenad matematisk naturlag, som fatalt drifver dem i sina på förhand gifna rigtningar, i kraft af den allmänna attraktionen och hennes rörelser.

Viljefriheten, rätts- och pligtgrund, förnekas sålunda; och derigenom kan Fourier, oaktadt sin grundsats om samhällets reglering genom de naturliga drifternas fria spel, anses dock icke ansluta sig till den af ekonomerna och framstegslärarne antagna intresse-emanciperingen, eftersom intressena af dem grundas på det egna valet. Men väl kan Fouriers associeringsprincip, hvarigenom han i någon mån ersätter den naturliga samhällsfriheten, på visst sätt förlikas med denna och sålunda, rätt förstådd och tillämpad,

leda tillbaka till en reglering som förutsätter åtminstone ett slags yttre sedlig viljefrihet. I stället för den enes arbete till förmån för den andres sysslolösa njutning, vill han införa ett allas samarbete, derigenom att hvar och en får arbeta efter sin lystnad och sålunda alla komma öfverens. Motsträfvigheten viker då för attraktionen, som förenar alla, om ej genom en inre och förnuftig, dock genom en yttre och sinlig viljefrihet. Pligtkänslan anses kunna undvaras, emedan täflan och lockelsen äro till fyllest. Rättvisan, om icke erkänd i sin idé, förverkligas genom en samhällig fördelning af arbetsfrukten i förhållande till hvarjes kapitaltillskott, arbete och skicklighet, vilja och förmåga.

Det är lidelserna, de passiva instinkterna, som skola frambringa detta resultat, i hvilket nyttan tjenar njutningen. Den sensualistiska grundprincipen, insupen äfven af Fourier från tidens stora sensualister, röjer sig i målet som uteslutande förlägges till sinliga njutningar, äfvensom i den äkta sensualistiska åsigten att godt och ondt bero af den yttre samhällsmekanismen. Lidelserna, till hvilka uteslutande vädjas såsom enda samhällskrafter, anses i sig sjelfva samtliga goda, dessutom allena utvecklingsförmögna. De skola bilda falangstären, mönsterstaten, i hvilken lyckan införes och alla brott försvinna, derigenom att passionerna släppas lösa och hvar och en gör hvad honom lyster.

Olyckligtvis blir detta i tillämpningen en omöjlighet, såsom ock visat sig vid de få tillfällen man sökt förverkliga Fouriers falangstär. Huru skickligt denne inrättas, huru långt samhällskonsten drifves som skall kombinera alla lidelser efter deras föremål och förbinda dem så att de icke störa hvarandra, huru högt välmågan än uppdrifves som skall tillfredsställa allas begär, så åstadkommes dock hvarken jemlikheten eller något verkligt, inre broderskap i ett samhälle som blott hvilar på yttre lockelser, men icke på en förnuftig grund, hvarur härledas rätt och pligt. Lockelserna allena, utan ledning af förnuftet och känslan, blott såsom lystmäte öfverlemnade åt drifterna, framkalla ingen samstämmig samverkan, endast afundsjuk täflan, äflan efter det mesta och bästa för det egna begäret, och deraf skall inom kort olikheten i vilkor uppstå, i det att den starkare undanträngер den svagare, en olikhet som är värre och farligare än klass-skilnadens. Lidelsen följer matematiska naturlagar, säger Fourier, och allt i naturen är harmoniskt. Visserligen, men icke om det utryckes ur ordningens helhet. De naturlagar som styra lidelsen, styras i sin ordning af förnuftets; och ställas de isolerade, så bli de tvärtom onaturliga. Åtminstone förlora de den harmoniska egenskapen, för att af naturen blott bibehålla *en* sida, den sinliga, som i samlifvets praktiska tillämpning ter sig egoistisk. Lidelserna, skilda från högre själsförmögenheter, kunna icke, såsom Fourier antager, sköta sig sjelfva. Ledas de icke, så återstår blott att undertrycka dem såvida man icke af dem skall förtryckas. Och ledningen kan icke ske efter grunder som blott taga hänsyn till de materiella behofven. Dessa må väl läggas till grund för rättsanspråket, men endast efter principer som härledas ur ett ideal och beveka viljan genom pligten och hängifvenheten, allena i stånd att förbinda det

personliga intresset med menskligheten, njutningens med rättvisans, i kraft af det rationella element som innehålles i hvarje ur den absoluta rättsgrunden härledt anspråk. Välbefinnandet allena förmår icke, såsom Fourier påstår, att afhålla förbrytaren ifrån den kränkande handlingen. Ingen menniska mår så väl, att hon icke kan tänka sig någonting än bättre; ty för begären finnas inga gränser. Allt hvad hon ser hos andra, och som skulle kunna bereda henne sjelf njutning, åtrår hon och söker med hvad medel som helst tillegna sig, såvida hon följer Fouriers princip att låta lockelsen och lidelsen allena bestämma uppförandet. Endast det minsta antalet brott begås af verklig nöd. De flesta föröfvas just under intryck af lidelserna, de lössläppta. Och i det samhälle som ställer allt arbete efter njutningsmålet och vällusten, skola genast lättjan och makligheten intaga den pligttrogna flitens ställe, och den ädla täflan skall gifva vika för uträkningen att för minsta möjliga möda erhålla det jemförelsevis rikaste bytet. Ledes ej handlingen af idéer om i sig sjelfva giltiga rättsnormer, så tager hvar och en hvad han kommer åt. Resultatet blir detsamma som hos den öppet erkända egoismen och sensualismen.

Då Fourier varit blind för dessa faror och inbillat sig kunna bringa ordning utan lidelsernas tygling och på den uteslutande yttre, mekaniska samhällsorganiseringens väg, så ligger orsaken till hans fel i samma formalism som vidlåder hvarje sinlig samhällslära. Hos hvarje sådan tages i skärskådande endast den yttre statsformen, magternas kombinering och mekaniska inbördes afpassning. Af Fourier betraktas lidelsernas yttre mekanism, deras afpassning, icke deras inre ledning, deras förädling. Deras väsende och rot i den menskliga naturen och dennas svagheter, hvilka behöfva högre förmögenheters hjelp, hvarigenom bringas stöd i fasta principer, undersökas icke. Lidelsen skiljes ifrån hela den öfriga menniskan, likasom om denna hvarken egde förnuft, samvete eller hjerta. Icke ens känslan finnes i den lidelse som är rent mekanisk. Hvad under, om intet samhälle består på en sådan grundval?

Fouriers misstag, då han tror sig kunna förena de passiva bevekelsegrunderna i ett samstämmigt mål, ligger i förbiseendet af den naturliga, allena rättsenliga viljefrihetens aktiva natur. Menniskan är ej fri då hon passivt väljer emellan driffjedrar som verka oemotståndligt genom lidelserna, men endast då hon med högre förmögenheters hjelp uppkallar högre och aktiva motiver till jemförelse.

Derföre kan den associering, i hvilken viljorna endast lyda njutningsmotivet men ej hängifvenheten, aldrig grunda ett harmoniskt samhälle; ty viljorna kunna under de passiva bevekelsegrunderna aldrig företaga något fritt val, för den skull ej heller lyda en regel som är naturlig i ordets hela bemärkelse. De kunna icke skilja de berättigade njutningarne från de oberättigade, ty endast förnuftet företager utgallringen. Alla lidelser äro i sig goda, invänder Fourier. Javäl, men deras tillfredsställelse är icke lika berättigad för dem alla. Somliga leda till störelser, om de njutas i jembredd med andra eller med den otyglade lystna-

dens krafter; och Fourier har för öfrigt blott öga för de *sinliga* njutningarne och begären, icke för de osinliga viljeyttringarne och sträfvandena.

Lidelsernas associering blir derföre på en gång en ojemn och en otillräcklig samhällsgrund. Om endast de fysiska, ej de sedliga och absolut rättsliga målen, om blott välbefinnandet, ej fullkomningen ställes i utsigt för associeringen, så utvecklas blott den lägsta menniskan, ej hela menniskan, än mindre slägtet, och följden måste visa sig i kränkningar af alla de regler som draga sin giltighet ur de högre anlagen. Attraktionskraften i naturen, som Fourier vill lägga till grund för samhällsharmonien, verkar nämligen fullständigt i den sinliga naturen blott *då*, när denna är hela naturen. Som emellertid *menniskans* natur är icke blott sinlig utan äfven förnuftig, så borde hon derföre följa en attraktionslag i öfverensstämmelse dermed, i hvilken ett rum funnes för den förnuftiga sjelfbestämningen. Men Fouriers attraktion är blott den sinliga, i hvilken ej plats finnes för den förnuftiga friheten som följer godheten, endast för en passiv dragningskraft som följer lockelsen. Endast den yttre och mekaniska samhällsorganismen, välmågan, industrien och skenet, utvecklas. Men i denna utveckling ligger blott ett *medel* för fullkomningen, ej fullkomningen i sig sjelf; och menniskan som blott följde en sådan utveckling, ginge miste om två tredjedelar af godhetsmålet, eller förfelade det för medlets skull. Den öfversinliga menniskan utvecklas ej blott ur den sinliga; fullkomningen uppspirar ej blott ur den materiella utvecklingen, utan tillhjelp af någonting högre. Fourier skall icke förmå att ur välståndet allena draga menniskokärleken, ur de befriade lidelserna rättsmedvetandet, ur passionernas dolda samstämmighet den sedliga valfriheten, ur samhällsmekanismen ett regelbundet rättstillstånd med ansvar. Välståndet kan endast locka till en välgörenhet i följd af hvarjes tillfälliga öfverflöd, lidelserna locka till en rättrådighet i följd af den enes behof af den andres bistånd; men äro dessa egenskaper utan grund i rättens, sanningens och godhetens begrepp, så skola de icke blifva påräkneliga längre än de yttre vilkoren räcka som framkallade dem. Fåfängt skall Fourier inrätta sin falangstär så angenämt som möjligt. De högre gåfvorna komme der att gå under, och till och med det angenäma, hvilket icke är sjelftillräckligt, veke snart för obehagen i följd af oregelbundenheterna som måste komma af principslösheten. Såväl det sinliga behaget som den öfversinliga fullkomningen förfelades, emedan den jordiska utvecklingen ej är tillräcklig och förnöjelsen ej kan formuleras i allmänt giltiga satser, antagliga för alla. De delade meningarne derom framkalla split, såsnart intet vad finnes till absolut giltiga satser, hvilka ålägga sig utan gensägelse och oberoende af sinnesstämningen.

I en punkt håller sig emellertid Fourier höjd öfver de flesta samhällslärare af hans klass. Han icke blott erkänner den individuella egendomsrätten, grundad i personlighetsprincipen; men associeringens princip fattas af honom såsom ett slags distributiv rättsprincip, hvarigenom bör förverkligas tillgodogörelsen af den egna verksamhetens frukter, alster af den trefaldiga förmåga på

hvilken Fourier grundar sin producering, nämligen skickligheten, kapitalet och arbetet.

Fourier har för öfrigt riktat vetenskapen med månget dyrbart bidrag, i synnerhet i frågor rörande det industriella arbetet och det fria handelsutbytet. Hans tankar i psykologien, hvilande på analogiens grundsats, hafva genom sin rörlighet och rikedom på jemförande iakttagelser tillfört litteraturen många anledningar till nya sammanställningar, då det fantastiska och orimliga frånräknas, bestående i hans svaghet att upptäcka analogier öfverallt. Hans samhällsekonomi är af värde.

Industrien skall emellertid förblifva socialismen tacksam för omsorgen om hennes utveckling. Och äfven samhället skall draga nytta såväl af Fouriers associeringsprincip, i och för sig hvarken omstörtande eller ofruktbar, som äfven af den socialistiska principen hvilken för samhällets organisering påyrkar industriens största möjliga framsteg, emedan den till alla utbredda välmågan är ett vilkor äfven för ett regelbundet rättstillstånd. Men det *enda* vilkoret är hon dock icke, ty rättsenligheten och sedligheten lyda icke endast de yttre och mekaniska lagarne. Deras utveckling består i den inre fullkomningen, hvilken ej åstadkommes blott genom lidelsernas och drifternas reglering, men genom de aktiva själsförmögenheternas odling af en fri och öfver begären herskande vilja, hvilken icke blott skiljer de ädlare drifterna från de gröfre, men ordnar dem under anden.

Icke ens den af Proudhon modifierade socialismen är derföre kallad till samhällsfrågans lösning, emedan han oaktadt sina medgifvanden åt framstegsprincipen och fullkomningsmålet, i någon mån äfven åt eganderätten och vissa andra individuella rättigheter, dock förnekar den aktiva viljans frihet till förmån för en passiv bestämning genom de på begären verkande naturkrafterna, samt med afseende på rättigheternas utöfning stannar på halfva vägen. Proudhon hvarken medgifver eller förnekar bestämdt egendomsrättens nödvändighet; och som han icke heller bestämdt erkänner gemensamheten, så kan han icke räknas till kommunisterna. Vacklande och oense med sig sjelf, företer han en halft socialistisk, halft kommunistisk lära, i hvilken ingen princip tillfredsställes, men både socialistens och kommunistens svagheter återfinnas, nämligen den materialistiska och sensualistiska verldsåskådning som söker hela menniskomålet i den materiella njutningen och alla grunder i sinnesintrycken.

För att visa hvad uti egendomen är befogadt och icke befogadt, skiljer Proudhon emellan *egendomsrätt* (*jus ad rem*) och *egendomsbesittning* (*jus in re*). Egendomsrättens giltighet förnekar Proudhon icke. Den består deri att alla hafva lika rätt att ega allt, alltså i sjelfva verket just i motsatsen till egendomsrätten i vanligt tal. Denna senare rätt åter, hvarigenom någon skulle tillskrifva sig rättighet att ega någonting med andras uteslutande (*dominium*), kallar Proudhon egendomsbesittning. Han stämplar honom såsom en förbrytelse, med orden: *egendom är stöld.* En sådan rätt innebär nämligen enligt Proudhon en förnekelse af den ursprungliga

jemlikheten menniskorna emellan samt inför klass-skilnaderna, alltså orättvisan, i det att den ene frånhändes hvad som tillägges den andre. Egendomsbesittningen strider dessutom emot egendomsrätten; ty hvarjes rätt till hvarje föremål upphäfves då någon särskild individ ifrån ett föremål utesluter alla andra individer.

Men då nu Proudhon af dessa skäl försöker genomföra allas rätt till allt, hvarigenom han skulle komma att öfvergå till kommunismen, stöter han på svårigheter, hvilka han äfven erkänner, och han måste alltså återgå till socialismen.

Han vill visserligen icke medgifva, hvarken att någon skulle kunna tillerkänna sig uteslutande välde öfver något som ingen egde, ty hvar och en har rätt till allt, icke heller förvärfva någonting särskildt genom arbete, ty allas rätt kan icke upphöra och arbetets alster tillhör samfälligheten. Denna bör åt hvar och en utdela sitt goda, utan afseende på skicklighet eller kapital. Gåfvofördelningen, individuell till sin beskaffenhet, är dock afsedd för det hela, hvars organ hon är. Att löna den större förmågan mer än den mindre, vore alltså att göra till mål det som endast är medel.

Men häraf följer icke, enligt Proudhons åsigt, egendomsgemenskapen, Egendomens särskildhet vore ett privilegium för den starkare; egendomsgemenskapen vore ett privilegium för den svagare. I förra fallet erhölle den mera begåfvade mer än han behöfde; i det senare den mindre begåfvade mer än han förtjenat, nämligen derutöfver en del af hvad den mera begåfvade åstadkommit. Orättvisan undvikes endast om gemenskapens likhet kan vinnas utan att särskilningens sjelfständighet och proportionering förloras. Detta mål ernås derigenom att likhet och gemenskap endast införas med afseende på arbets*medlen*, under det att njutningens storlek göres beroende af flit.

För att icke störa den individuella sjelfständigheten och på en omväg åstadkomma ett slags förklädd tvångsgemenskap, böra inga lagar finnas, inga pligter. Blott den inre öfvertygelsen skall drifva. Friheten finnes icke utom anarkien, regeringslösheten.

Genom att sålunda förflytta olikheten i egendomsvilkor ifrån sakerna öfver till personerna, tror sig Proudhon bevara likheten utan kommunism. Han medgifver eganderättens *befogenhet*, emedan individen bör förfoga öfver alstret af sina egna förmögenheter; men han förvägrar honom rättigheten af alstrets kapitalisering, likasom om icke denna rättighet följde af den förenämda befogenheten, hvilken derförutan blefve illusorisk. Den alltomfattande associeringen och den obegränsade gemenskapen, ehuruväl erkända i principen, förkastar Proudhon i tillämpningen, emedan de kränka den individuella sjelfbestämningen; och han söker ersätta dem med en ömsesidighetsprincip, som grundar samhällets utveckling på en begränsad associering, i hvilken arbetarne dock njuta af personlighetens och familjens afskildhet och oberoende. Men som de icke få kapitalisera sina öfverskott, utan blott utbyta dem, i kraft af ömsesidighetens grundsats som skall styra allt deras enskilda och samhälliga lif, så blefve i verkligheten jemlikheten illusorisk och fördelningen overkställbar, ty de olika gåfvor-

nas olika öfverskott funne ingen säker användning som motsvarade deras beskaffenhet. Hvarken egendomsrätten eller gemensamheten blefve lagd till grund för utbytet, hvilket i de flesta fall måste tvunget reglementeras i saknad af en bestämd ledning, just i följd af den anarki hvarmed Proudhon vill ersätta både egendom och gemenskap. Styrelsen skulle i hvarje ögonblick dock blifva nödsakad att inskrida, trots den anarkiska principen, för att afpassa motsvarigheten emellan arbetets alster och dess gäldande, ty denna motsvarighet påyrkar Proudhon oaktadt hvarken gemensamheten eller kapitaliseringen erkännes. För öfrigt lemnar han obesvarad frågan om möjligheten att upprätthålla ett sådant samhälle (i hvilket han icke tål sysslolöshet, men i hvilket alla skola arbeta och derjemte ega rättigheter hvilka påkalla skydd), då han å andra sidan vill upphäfva all regering, samt ersätta myndighet och lag med det frivilliga utbytet, likasom om detta vore tillräckligt och kunde undvara en reglering, såsnart gåfvornas olikhet och deras anspråk på en derefter lämpad olika fördelning erkännas.

b. Kommunismen

Drifves socialismen till sin ytterlighet, så att samfälligheten omfattar allt, såväl personliga förhållanden som sakförhållanden, så uppstår *kommunismen.*

I associeringens ställe träder *gemenskapen.* Kommunen upptager i sig personen, familjen, förmögenheten, och af den sistnämda icke blott förvaltningen, men sjelfva rättigheten. Icke allenast arfsrätten, men äfven den personliga eganderätten upphäfves i de flesta grenar af kommunismen. Ingen egendom mer, inga familje- och äktenskapsband, såvida kommunismen är genomförd. Qvinnor och barn, anspråk och tillhörigheter, arbete och njutningar, allt är gemensamt i kommunen. Lagen och styrelsen kläda, föda och herbergera. Det enskilda lifvet likasom försvinner. Icke blott att individualiteten, betraktad såsom rättsförmåga, utträngés af samfälligheten, hvilken öfvertager både initiativ och ansvar, men äfven i det personliga lifvets enskildheter inmänger sig styrelsen. Hon bestämmer hvar "skåpet skall stå", huru mycket hvar och en skall äta, dricka och sofva, älska och roa sig. Men icke blott det enskilda, äfven det allmänna lifvet förlorar sin mångfald och sina häfstänger för en naturlig utveckling, emedan enformigheten utjemnar alla skiftningar, och handelslifvet individerna emellan upphör i och med utbytet. Är nämligen kommunismen ren, så finnes hvarken köp eller försäljning, eftersom ingen eganderätt finnes. Blott halfkommunismen, såsom till exempel saint-simonismen, bibehåller ett slags ofullständig eller skenbar eganderätt, ehuru icke individuell, för den enskilde utan förvaltningsrätt och arfsrätt, sammanförd i styrelsemagtens händer som gör utdelningen.

Man förvånas att finna det kommunismen, socialismens öfverdrift, både vunnit större utbredning, varit mera tillämpad samt till och med visar sig tidigare i historien än socialismen.

Icke blott att i de ursprungliga samhällstillstånden det sociala elementets skärpa antager kommunistisk gestalt, med egendomsgemenskap i synnerhet i fastighet, såsom historien visar nästan öfverallt i forntiden, särskildt i det gamla Germanien, i Ryssland ännu i dag; hvarefter egendomsrättens princip utvecklar sig först i och med och i jembredd med personlighetsprincipen och arbetsfördelningen i en högre samhällig utveckling. Men dessutom synes i alla tider egendomsgemensamheten, förmögenhetsrättens eller åtminstone arfsrättens upphäfvande, kommunismens mest kännetecknande drag, hafva utöfvat ett helt egendomligt, fängslande inflytande på jemlikhetsfantasterna och samhällsomstöparne, hvilka drömt ett ideal af stat, deri ingen stöld enligt deras tanke skulle kunna begås, emedan ingen något egde, och der intet förtryck skulle kunna ega rum, emedan den ene ej vore mägtigare än den andre, utan alla lefde såsom djur eller englar, utan skilnad emellan mitt och ditt, högt eller lågt. Mången eljest upplyst rättstänkare har blifvit kommunist vid åsynen af egendomsrättens missbruk, lyxen och öfverflödet hos den ene vid sidan af den andres saknad af det nödvändiga, förtryckets och eländets uppkomst ur den rikes magtbegär och hersklystnad; och hvad var naturligare än att under första intrycket skulden lades på olikheten i vilkor, framkallad genom rätten att ega mer än man behöfde. Att egendomen blott är ett bihang till och ett alster af naturgåfvorna och måste följa deras olikheter, samt att det i sjelfva verket är dessa som missbrukas vid förtrycket, hvilket således icke försvinner utan upplysning om gåfvornas bättre bruk, detta kunde endast fattas vid en längre framskriden insigt af egendomsbegreppet, en insigt som först kunde blifva fullt klar efter det samhällsekonomien utredt frågan om den egentliga skilnaden emellan kapital och arbete. Äro dessa i grunden detsamma, nämligen själs- och kroppskrafternas produkter, så måste kapitalet ej mindre än arbetet betraktas såsom ett oskiljaktigt bihang till den själ och kropp som alstrat dem. Och tillhöra de denna varelse, så tillhöra de ock hennes förlängning i den som af henne blifvit född, så mycket mera som tillhörighetens egenskap innefattar befogenheten till ett användande efter egen bestämning, för den skull ock att förordna om tillhörighetens öfvertagande af ens närmaste, vare sig detta förordnande uttryckligen utsäges eller underförstås.

Men innan insigten vunnits om denna natur hos kapitalet, innan detta blifvit betraktadt såsom ett med arbetet, betraktades det såsom ett menskligt påfund, ja af mången såsom orättfånget gods, i enlighet med Proudhons förut anförda sats: "egendom "är stöld".

Benägenheten att sålunda skilja kapital och arbete samt att anse det förra för usurperadt och hinderligt för samhällsidealets förverkligande, gjorde redan tidigt idealisterna fallna för kommunism. Pythagoras och Plato äro kommunister.

Sjelfva den absoluta idealismens princip blir dervid en ytterligare anledning till kommunism, derigenom att den absoluta identiteten och enheten anses för ensam verklighet, skiljaktigheterna i verl-

den för idel villfarelser, samt på ett motsvarande sätt äfven skilnaderna i samhället för idel misstag, under det att samhällsidealet deremot förlägges i den största möjliga identitet, den likformigaste möjliga samhällsenhet. Pythagoras tager sig deraf anledning påstå det åtskilnaden i vilkor, åstadkommen genom särskilda, sinsemellan olika förmögenhetsförhållanden, måste anses för origtig, emedan han strider emot det ideella identitetsbegreppet, hvarföre eganderätten borde upphäfvas innan man kunde hoppas på ett ideelt samhällslif. Han påyrkar för den skull gemensam rätt till och gemensam förvaltning af egendomen, hvilken borde tillhöra samfälligheten och af henne skötas.

Med pythagoreismen insuper Plato denna kommunism, hvilken intager en bred plats i hans statslära. Efter Pythagoras' exempel vill han, hänvisande på alla menniskors gemensamma gudomliga ursprung och deraf härflytande frändskap, grundlägga en idealstat med gemensamhet i lefnad och egendom. Äfven hos honom ställes kommunismen i samband med idealismen, som vill hänföra allt till en absolut och ideell enhet, hvaraf enskildheterna äro blotta tillfälliga yttringar, följaktligen också betrakta samhället såsom en ideell enhet, hvaraf individerna endast äro mer eller mindre osjelfständiga yttringar och organer. Samhällskonsten bör i samhället förverkliga denna enhet, det absoluta idealets uttryck, hvarigenom den individuella mångfalden, orsaken till all förvirring, oreda och split, utjemnas och uppgår i en allt omfattande identifiering, en kollektiv personlighet, deri individerna blott äro verktyg. De äro eljest utan betydelse. Staten, det allmänna, är ensam verklig, ensam af betydelse; och är det allmänna lyckligt, så är verlden lycklig. Derföre bör allt sammanföras i samfälligheten, något som endast kan ske genom en fullständig gemensamhet, en gemensamhet som utsträckes till allt: familj och egendom, arbete och njutning. Endast förrättningarne äro skilda, men målet är ett för alla, och det utmynnar i statsändamålet. Detta kan ej förverkligas så länge en motsats underhålles emellan enskildt och allmänt, och en dylik motsats ligger i eganderätten och familjelifvet. Alltså, bort med begreppet om mitt och ditt, likaså med familjen. Den enskilda förmögenheten, som hvilar på föreställningen att individen borde betrakta någonting som *sitt* i motsats till andras och det allmännas, bör vika inför enhetsidén som fordrar alla enskildas uppoffring för det hela, emedan endast derigenom detta kan blifva helgjutet. Och familjen, i hvars sköte individen blott tänker på sin egen maklighet och afstänger sig ifrån samhället, bör likaledes brytas. Alla böra känna sig såsom medlemmar af en och samma familj, hvilken omfattar hela menskligheten. Derföre böra qvinnorna tillhöra alla gemensamt och barnen uppfostras af samhället. Uppfostran ingår i politiken, hvaraf hon är en del, eftersom af hennes beskaffenhet bero den blifvande medborgarens dygder, följaktligen samhällets väl och ve. Samhället är derföre kalladt att icke blott vaka öfver säkerheten i rätt och orätt, men äfven öfver seden i godt och ondt, att representera Försynen i den yttre verlden. Det ingriper för

den skull i allt lif, icke blott rättsligt men äfven sedligt, icke blott offentligt men ock enskildt.

Jemte den platoniska idealismen vederlägger Aristoteles på samma gång den dermed förbundna kommunismen. Lika litet, säger han, som idealet eger någon verklighet utom sina yttringar, betyder samhället någonting utom individerna som bilda detsamma. Äro *de* icke lyckliga, så är samhället det icke heller, som af dem utgöres, och deras offer för det allmänna äro offer för en abstraktion, såvida med det allmänna afses någonting annat än alla de enskildas delaktighet. Skola medborgarne afstå från familj och egendom, så afstå de från lifvets ljufheter och medlen för dess utveckling, utan att dessa fördelar öfverflyttas på något annat väsende. En uppfostran i gemensamheten ersätter icke föräldrarnes, eftersom barnakärleken är dennas driffjeder och ligger i naturen. Och kärleken emellan makar, hvarpå hvilar den till slägtet, skulle fördunsta i en samfällig skådeplats för ömhetens förbindelser. Egendomsgemensamheten förtager intresset, sporren för arbetet och förvärfvet, samt uppmuntrar till likgiltighet och lättja. Ju flera delaktiga i samma egodel, desto mera missförstånd, split och osämja, oreda och förvirring; ty det är personligheten, icke samfälligheten, som känner ansvaret och intresset för ett framsteg. Att göra samhället till en enda familj, är att försöka skapa en enhet utan sin mångfald. Visserligen har samhället utgått ur familjen; men detta hindrar icke deras oberoende af hvarandra, äfvensom skiljaktigheten i uppgifter och medel derför. Hos samhället frihet och jemlikhet, uppdragen och begränsad styrelse af lika berättigade och utvecklingsbehöriga, der hvar och en är suverän. Hos familjen underordning och förmynderskap, naturlig styrelse af olika berättigade, högre öfver lägre, behörig öfver obehörig. Att förblanda familj och samhälle, föräldrar och regering, är att införa despotismen. Folket uppfostras icke af sin styrelse, det uppfostrar sig sjelft.

Hos patristiken, hvaraf en stor del tog mägtigt inflytande af Plato, röjes mycken benägenhet till kommunism, dervid äfven kunde åberopas de första kristnas föredöme, hvilka åtminstone i nyttjandet tillämpade egendomsgemenskapens grundsats. Denne öfvergick äfven ifrån *patres ecclesiæ* till klostren, särskildt till dominikaner- och franciskaner-ordnarne. Efter medeltidens slut återupplifvas den platoniska kommunen af Thomas Morus.

I rak motsats till all denna kommunism, som mer eller mindre var en följd af den platoniska idealismens identitetsbegrepp, uppstår deremot den nya tidens kommunism med materialismen och sensualismen, samt af en helt annan anledning, nämligen såsom S:t Simon sjelf, hvilken gör den egentliga, definitiva inledningen, erinrar, "för att återupprätta det af medeltiden misskända "och förtryckta köttet." Derföre röjas spåren lika tidigt som sinlighetslärorna börja framträda till återverkan emot mysticismen, vid reformens och återfödelsens period. Campanella återuppväcker på en gång sensualismen och kommunismen, samt förklarar familjens upplösning och egendomens upphäfvande liktidigt med kunskapens beroende af de sinliga intrycken. Med den sedan till-

tagande materialismen och jemlikhetsprincipen, hvilken senare i synnerhet af Rousseau och Mably förklaras fordra egendomsgemenskap, förberedes den moderna kommunismen, hvilken praktiskt skulle komma att gifva sig luft i det af Babeuf ledda kommunistiska utbrottet under franska revolutionens dagar. Teoretiskt grundlägges läran af Morelli, med satsen att "all olycka kommer "af egendomsrätten." Morelli låter alla i kommunen arbeta gemensamt och dela alstret efter behof. De arbeta efter förmåga, men njuta dock lika. Men något fritt val gifves icke. Både arbete och njutning utdelas af myndigheten diktatoriskt.

Sedan dessa första vinkar gifvits samt framstegslärarne påpekat framstegets och fullkomningens beroende af en förbättring i det arbetande folkets materiella vilkor, upptages denna princip af S:t Simon, hvilken emellertid åt hela framsteget gifver den inskränkta betydelsen af materiell utveckling, med förbiseende af såväl fullkomningen som hvarje annat framåtskridande, utom det sinliga. Genom denna vrängning af framstegsidén grundar han på det sociala framstegets princip, hvilken kunnat bibehållas i sin renhet om han blifvit fullföljd i den rigtning Turgot utpekat, deremot den ensidigt sinliga socialismen, åt hvilken han genast gifver kommunistisk färg genom att förkasta arfsrätten samt så strängt i samfälligheten sammanföra eganderätten, ifrån hvilken individen uteslutes, att denna rätt blir illusorisk. Åberopande framstegslärans erinran om de materiella *vilkorens* vigt, ställer han genast godhetsmålet i det materiella *välbefinnandet*, hvilket sålunda blir mål i stället för att af föregångarne hafva blifvit fattadt såsom medel. Endast framsteget och förbättringen bibehållas såsom medel, och i likhet med framstegslärarne och den med dem beslägtade historiska skolan samt sedermera Hegel, tror sig S:t Simon finna framsteget i en historisk evolution, en progression genom slägtena, nödvändig ström af händelserna, oemotståndlig och fatal. Han ansluter sig här till den sensualistiska fatalismen, sådan denne skulle framträda hos naturalisterna, och redan i följd af denna benägenhet för nödvändighetslagen blir han afvog emot friheten, hvilken också får ett mycket litet rum i hans samhälle. Hvad betyder hon, menar S:t Simon, i den natur som styres af matematiska och fysiska lagar, hvilka, då de genomtränga allt lif i verlden, måste regera sederna, samhälls- och lefnadsreglerna ej mindre än den materiella naturen, det andliga lifvet såväl som det kroppsliga? Idéer och grundsatser, handlingar och uppgifter, allt följer samma universella rörelselag, som fatalt drifver universum i sin historiska utveckling.

Då sålunda ingen plats finnes för friheten, så öfverlemnar S:t Simon också samhället helt och hållet åt myndigheten, hvilken med industriens tillhjelp skall föra utvecklingen framåt med åsidosättande af all individualitet. En teokratisk styrelse, enväldig förmyndare öfver medborgaren, bestämmer arbetet och lefnadssättet hos denne, förfogar öfver hans egendom och kapital, samt tvingar honom att efter vissa ålagda föreskrifter och bestämmelser både njuta sjelf och älska sin like, hvarigenom S:t Simon anser att köttet på en gång helgas och återförenas med anden.

I enlighet med de regler som sålunda af myndigheten åläggas, och hvilka intvinga allt enskildt lif jemte den individuella sjelfbestämningen i uniformerade lefnadsvanor, indelas medborgarne i vissa klasser, inom hvilka de ställas under uppsigt och tillsyn, på det att hvarjes intresse, såväl intellektuelt som materielt, andligt och sinligt, måtte tillvaratagas i enlighet med den fastställda lagen. Denna lag hvilar på grundsatsen att åt hvar och en bör tilldelas *verksamhet* efter hans *skicklighet* och *njutning* efter hans åstadkomna *arbetsalster*, således åt alla lika mycket i förhållande till hvad de förtjenat, allt under den presterliga myndighetens öfveruppsigt och bekräftelse. Jemlikheten är alltså relativ, icke absolut, och derpå lägger S:t Simon synnerlig vigt, för att undgå den emot kommunismen rigtade anklagelsen att vilja framtvinga en allmän utjemning och behandla alla på samma sätt utan hänsyn till olikheten i vilja och förmåga, hvarigenom skulle uppstå en skenbar likhet i det yttre, som inom sig dock innebure en verklig olikhet, en orättvisa mot de mera berättigade anspråken.

Också har på denna grund skolan velat frånsäga sig beskyllningen för kommunism, för att snarare få räknas till socialismen, oaktadt S:t Simon sjelf utan tvifvel åsyftat att ersätta den individuella egendomsrätten med en efter njutningen afpassad utdelning. S:t Simons lärjungar hänvisa dock i detta afseende derpå att de ingalunda helt och hållet förkasta egendomsrätten, hvilken de blott modifiera efter tid och omständigheter. De förkasta endast arfsrätten, och de afse öfverhufvud blott en gemenskap som ej kränker de naturliga olikheter hvarmed menniskorna blifvit skapade för mångfaldens skull, hvilken genomgår hela naturen och utgör ett oeftergifligt vilkor för utvecklingen, äfven den samhälliga, otänkbar utan gåfvofördelning och i viss mån utbyte. Den gemenskap som delar absolut lika, erkänna de blifva orättvis och innebära en våldsamhet, måhända till och med större än den olikhet som klass-skilnaden i det gamla samhället frambringat ur förtrycket, eftersom den absoluta gemenskapen förbiser anspråkets förhållande till förtjenst och skicklighet. Men just emedan de sålunda vidhålla detta jemnt afpassade förhållande, så anse de sig deremot böra förkasta arfsrätten, hvilken innebär en orättvisa, då han gifver den ene mer, den andre mindre, utan afseende på förtjenst och skicklighet, samt uppammar en hel klass lättingar som blott njuta, under det att andra måste arbeta utan motsvarande njutning emedan de från början ingenting haft. Lyckan å ena sidan, eländet å den andra, blifva då beroende af en medfödd tur, en slump, oförvållad och oförtjenad, följaktligen origtig. Kapitalets öfverskott böra derföre återlemnas i centralmyndighetens vård, sedan hvar och en fått efter förtjenst. Derigenom upphäfves eganderätten endast så tillvida, att den enskilde ej förfogar öfver något för honom afskildt gods, men blott på det att icke den ene må lefva på den andres bekostnad, den ene njuta af den andres svett och möda. Och äktenskapet vill saint-simonisten icke heller upphäfva, för att i likhet med kommunisten införa en oordnad sammanlefnad emellan könen. Han vill tvärtom under bibehållande af monogamiens princip helga och bekräfta det samt göra det okränkbarare, genom att i

stället för qvinnans hittillsvarande underordnade ställning under mannen, hvarigenom hon hålles i ett förmynderskap som ej låter sig förena med sedligheten, alldenstund denna fordrar kärlek och kärlek fordrar likställighet, införa denna likställighet emellan makarne, i det att qvinnan emanciperas ur sitt nuvarande förnedringstillstånd samt frigöres ur det tvång i hvilket hon hålles och som utgör ett hinder för ömsesidigheten inom äktenskapet och jemlikheten i samhället. Mannen och qvinnan äro skapade jembördiga, och deras förening bör fotas på inbördes likställighet. Den samhälliga individen bör utgöras af båda, icke af mannen ensam.

Emellertid undgår saint-simonismen ej härigenom kommunismens väsendtliga kännetecken; och läran torde fortfarande böra räknas till de kommunistiska, ty hon innehåller icke blott arfsrättens, men äfven den egentliga, det vill säga individuella, eganderättens upphäfvande i allt hufvudsakligt. Eganderätten är ej verklig om han ej innehåller befogenheten att efter eget godtfinnande förfoga öfver sitt förvärfvade gods, såväl sjelf som genom andra, under lifstiden och efteråt. Men enligt saint-simonismen får individen ej ens förfoga fritt öfver sina egna öfverskott, ej sjelf förvalta sin egendom, ej ens ega mer än samhället behagar tilldela honom emedan det pröfvas motsvara hans skicklighet och förtjenst. Det är myndigheten, ej individen sjelf, som dömer öfver förtjensten, myndigheten som tager hvad individen samlat, för att utminutera hvarje bit åt honom i den mån han visar sig flitig och snäll, på samma sätt som föräldrarne åt barnen, förmyndaren åt myndlingen. Myndigheten anvisar honom till och med hans arbete, hans nöjen, hela hans enskilda lefnadssätt, beskaffenheten af hans tillvarelse. Det fria utbytet och den afskilda egendomsrätten äro således förvisade och ersatta med gemensamheten och utdelningen, grundsatser hvilka bilda kommunismens karaktär och kännemärke. Den individuella friheten och personlighetsprincipen kunna ej heller förenas med det slags jemlikhet, hvars enskilda förhållanden skola bestämmas af styrelsen och hvaraf vilkoren icke stå till medborgarens eget förfogande.

Bazard fortsätter saint-simonismen. Arfsrätten ersätter han med utdelningen. Ingen annan egendom erkännes än föremålet för den tillfälliga förbrukningen. Arfvet deremot är statens, icke individens. Staten belönar hvarje individs arbete efter förtjenst.

En renare kommunism än den saint-simonistiska framställes af Owen. Han grundar läran helt och hållet på sensualismen, såväl den teoretiska som den praktiska. Han kombinerar Rousseau's sats att egendomsrätten strider emot jemlikheten, med Lockes att all regel bestämmes af sinnesintrycket. Själen är, såsom Locke lärde, en *tabula rasa*, slät tafla utan bilder, intill dess intrycken utifrån hunnit frambringa sådana. Owen förnekar alltså den medfödda gåfvofördelningen och anser all olikhet i förmåga och fallenhet vara en följd af de utifrån påverkande omständigheterna, hvarföre man blott behöfver försätta alla menniskor i samma omständigheter för att ernå absolut likhet och jemlikhet, både i intelligens, arbetsskicklighet och njutning. Derföre böra i kommunen inga skilnader finnas, likasom icke heller någon egendom.

Alla få samma uppfostran, samma behandling, samma undfägnad. Straff och belöning bortfalla, emedan sinnena verka fatalt. Familjen försvinner med individualiteten.

Den nutida kommunismen har alltför oklart formulerat sina syften för att behöfva göras till föremål för rättslig granskning, undersökning och behandling af hans grundsatser. Han har i allmänhet, i saknad af den vetenskapliga systematisering som i allt fall utmärkte Cabet, S:t Simon, Owen och Proudhon, stannat vid den anarkiska tendensen och egentligen blott framträdt revolutionärt, vid tillfällen af social upphetsning och försök att kullkasta en bestående ordning för att rikta sig på hennes ruiner, hon må för öfrigt hafva varit rigtig eller icke. Från denna synpunkt torde kommuniströrelserna i Frankrike och Spanien under de sista årtiondena kunna betraktas. De äro politiska tilldragelser, dervid icke några samhällsläror, än mindre rättsläror, blifvit systematiskt framställda, dels emedan allvarliga grundsatser derför saknats, dels ock emedan framstående tänkare saknats, hvilka kunnat teoretiskt affatta och framställa rörelsens grunder.

Socialismens och kommunismens gemensamma misstag och rättsförnekelser. Lösningen af deras frågor

Frågan om det sociala framsteget har hållit både socialismen och kommunismen vid lif ända in uti samtiden, oaktadt den ögonskenliga omöjligheten att förverkliga deras program, oförenligt med menniskonaturen. Äfven inför den yttre iakttagelsen visar sig tydligen att denna natur icke blifvit skapad för en enformig likhet i de yttre vilkoren. Så länge den ena menniskan fått större gåfvor än den andra, såväl hvad vilja som förmåga beträffar, skall man fåfängt söka afhända henne följderna deraf, bestående i ett större utbyte af välstånd för den intelligente och arbetsamme än för den enfaldige och late. Egendomen är blott ett af de många uttrycken för detta välstånd; och till och med om penningen, eller i saknad af bytesmedel njutningsföremålen, delades lika, uppstode dock redan i följd af individernas olika sätt att använda samma belopp och föremål en anledning till olikhet, ett brott emot den yttre jemlikhetens princip. Det vore icke ens möjligt att bibehålla den lika fördelningen af beloppet eller föremålet, utan att hvarje ögonblick öfvervaka användningen och utbytet eller rent af förhindra dem, något som icke vore verkställbart och hvarigenom dessutom skulle afstängas all källa till initiativ, utveckling och framsteg. Utan utbyte, en ovilkorlig följd af gåfvofördelningen i skapelsen, gåfves intet framåtskridande, och slägtet skulle derförutan icke kunna lefva. Men såsnart ett utbyte eger rum, så uppstår genast en tillhörighet, följaktligen och enär de olika fallenheterna tillgodogöra sig denna på olika vis, äfven en ojemnt fördelad egendomsrätt, och denne, ett naturligt alster af den individuella skapelsegåfvan, kan ej inskränkas utan kränkning af individualiteten, en kränkning som förr eller senare hämnar sig på samhället. Får förvärfningen ej

användas efter fritt val, rigtadt på resultatet såväl under lefnadsloppet som efteråt, så fråntages individen hvad hans egenskaper frambringat, och i och med denna kränkning införes likgiltigheten för allt framsteg. Lemnas han åter i oqvald besittning af sin förvärfning, så gör sig olikheten i vilkor genast gällande. Ej ens den dagliga omfördelningen skulle kunna utjemna henne; ty ögonblicket efter det alla erhållit sina lika andelar, återkomme olikheten derigenom att den ene förstode att bättre använda sin andel än den andre. Naturen skulle alltid skynda att återtaga sin mångfald, hvilken icke tål enformigheten, ej ens i de yttre vilkoren, och menniskan tvingades att rätta sig derefter. En yttre jemlikhet kan för den skull aldrig förverkligas i annan mening än såsom *eventuell*, i det att för hvar och en vägen hålles öppen att utan hinder och intrång använda sina gåfvor på samma sätt som hvar och en annan, derest han kan och vill.

Det är dessa orubbliga naturlagar som socialisten och kommunisten förbisett, emedan de bedömt jemlikheten blott efter de yttre och sinliga lefnadsvilkoren samt förlagt hela uppgiften i njutningen. Både njutningen sjelf och den yttre ställning som hon betingar, böra då enligt deras åsigt fördelas lika, på det att allas högsta goda måtte i samma mått förverkligas. Och som de anse detta förverkligande i lika mått för alla vara en enkel gärd af ovilkorlig rättvisa, så måste de ock påyrka att likformigheten i den yttre ställningen och njutningsmedlen framtvingas såvida hon icke inställer sig naturligt.

Endast Fourier vill behålla det liberala skenet, men i verkligheten råda icke den inre friheten och sjelfbestämningen i hans falangstär, der begäret herskar och styr. Medborgaren skulle der på sin höjd kunna förete ett skenbart utseende af materielt välbefinnande, men fri vore han icke, icke heller lycklig, då förvaltningen af hans medel fråntoges honom. Och än olyckligare och ofriare blefve medborgaren i kommunen, der han vore en träl under samhällsstyrelsen. Den yttre likformigheten i vilkor, påtryckt af myndigheten, kunde aldrig ersätta de vilkor som individens naturliga fallenhet, känd och spontant uppfattad endast af honom sjelf, skulle betinga, vilkor som gestalta sig olika hos olika individer, deras behof och smak, vilja och förmåga samt deraf följande skiljaktiga anspråk och befogenheter. Men äfven om dessa befogenheter kunde regleras genom en likformighet uti den yttre ställningen, så tillintetgjordes sjelfva det sedliga lifvet i allt fall såsnart subjektet beröfvades sin frihet, dermed sin inre bevekelsegrund. Och friheten beröfvades i och med eganderätten, hvilken innehåller medlen för frihetens tillämpning och utöfning. På samma gång bortfölle ock initiativet, den egna driffjedern, häfstången för samhällsutvecklingen, det menskliga framsteget och fullkomningen. De finnas icke utom arbetet, detta icke utom omtanken, eggad och vidmagthållen genom medvetandet deraf att man sjelf inom sig bär vilkoren för sin utkomst, sin bergning, sin lycka, samt att man likaledes förfogar öfver deras medel och följder. Öfvertagas deremot dessa af andra, så att man hvarken har att vänta mer eller mindre frukt af sitt arbete än samhället

bestämmer, så slockna både företagsamheten och lefnadslusten, dermed ock *fullkomningsförmågan*. Icke ens samhällsbegäret och känslan för andra främjas genom absorberingen i en förtryckande samfällighet; ty hvar och en tänker uteslutande på sig sjelf såsnart hans intresse för det hela blifvit inskränkt till de sinliga vilkoren, till sin beskaffenhet egoistiska och individuella då de isoleras. Och med familjens upplösning bannlyses den värmande, ointresserade och förädlande fosterkärleken, den ädlaste och minst sjelfviska af alla själsrörelser, ur hvilken uppstår den högre och mer omfattande kärleken, menniskokärleken och mensklighetskänslan, samhällets grundval och själens bildningsmedel för sitt högsta mål, på samma gång som den uppfostran förspilles hvilken eger sitt naturliga rotfäste i föräldrarnes instinktiva inblick i barnens karaktär och skaplynne, deras hängifvenhet för dem, hvilka äro en förlängning af dem sjelfva, deras förmåga följaktligen att mer än andra menniskor, mer än samhället, bedöma vilkoren för barnens speciella uppfostringssätt, hvaraf beror deras daning till goda medborgare. Egendomen och familjen samt de dermed förknippade omsorgerna bilda menniskans inre lif, hvarigenom hon håller alla sina själsförmögenheter i arbete och derigenom fullkomnar dem. Bortfalla dessa föremål för deras odling, så qvarstå endast de sinliga, och menniskan sjunker under sin förnuftiga natur till den djuriska.

Som emellertid den varelse hvilken blifvit skapad förnuftig sinlig, icke skulle kunna öfvergå till blott sinlig utan att förändra natur och omgöra skapelsen, så äro de sinliga samhällslärorna overkställbara utopier. Försöken, hvilka allt emellanåt blifvit gjorda af brushufvuden under perioder af oreda och förtviflan, att praktiskt införa deras program, hafva ådagalagt deras fruktlöshet och ovaraktigheten af de samhällsbands bestånd som bortse från den inre menniskan och ifrån mångfalden i vilkor såväl som i allt annat. Dessa försök hafva blott kunnat åstadkomma tillfälliga omstörtningar, men icke några bestående samhällen; och experimenterna hafva städse blifvit dyrköpta, i det att den jemlikhet som blott var yttre och sinlig, aldrig kunnat undgå att urarta i tyranni, eftersom endast genom tvång det är möjligt att uppehålla en gemensamhet som strider emot naturen, en likformighet af faktorer som sjelfva skapelsen danat olikartade. Icke ens njutningsmålet vinnes, ty njutningen öfvergår snart i leda efter att hafva skilt sig ifrån den verkliga lyckan, och denna senare finnes icke utom ett lif i enlighet med naturen, sådan hon blifvit organiserad i den gudomliga ordningen, hvilken bestämt menniskorna äfven för andra och högre godhetsmål än de sinliga, och icke beredt henne utväg att hinna dem på annat sätt än dels genom en inre odling, dels uti en mångfald af vilkor och ställningar. Den samstämmiga verldsordningen, ur hvilken menniskan ej kan utbryta sig, företer öfverallt olikhet i vilkor och ställning, svarande mot olikheten i naturliga förmögenheter; men det högsta goda är icke beroende af denna olikhet, endast af menniskans sätt att använda henne. Och detta sätt måste hon sjelf välja, icke påtrugas af någon centralmagt, emedan blott det *egna* initiativet

verkar inåt på subjektet, under det att det utifrån ålagda endast frambringar ett yttre och tillfälligt sakförhållande, utan betydelse för själen, som gentemot detsamma förblir kall och främmande.

För att aflägsna socialismens och kommunismens faror är det emellertid icke tillräckligt att endast visa deras villfarelser. Den sociala frågan kräfver sin positiva lösning. Och denna lösning skall man numera fåfängt söka utom en synpunkt som är socialistens egen. Den tid är förbi då man kunde hoppas att med idealistens eller mystikerns abstrakta grunder öfvertyga de sinliga samhällslärarne om deras misstag, genom att påstå det idén och förnuftet äro allt, sinnena intet, och att materien ingenting gäller. Tidens anda har visat hvad hon gäller, och hennes giltighet kan icke mera rubbas. För att vederlägga de ensidiga sinlighetslärorna återstår derföre endast att begagna just denna giltighet såsom utgångspunkt vid bevisningen, i det att man visar socialisten och kommunisten att materien och sinligheten, deras allt i allom, hvars återupprättelse var deras mål, genom deras medel långt ifrån att återupprättas tvärtom skulle förnedras, ödeläggas och gå under, helt enkelt emedan den varelse som är förnuftig-sinlig icke kan, så som socialisten och kommunisten åsyfta, isolera sinlighetens odling ifrån förnuftets, utan att den förra faller och försjunker. Dem skall visas att då de skilja de materiella målen ifrån de ideella, naturen ifrån naturlagen, så bereda de icke blott förnuftets träldom under sinligheten, rättslösheten och det *moraliska* eländet, men till och med den personliga ofriheten under det tyngsta af alla ok, samt i längden armodet och det *materiella* eländet.

Vederläggningen af socialismens och kommunismens irrläror tillfaller derföre i vår tid helt naturligt det *materiella välståndets* lärare. Genom ådagaläggandet att välståndet förfelas genom de socialistiska och kommunistiska teorierna, skola dessa krossas, alltså med sina egna vapen. Upplysta samhällsekonomer, sådana som Bastiat, Michel Chevalier och lika tänkande, skola, genom en allvarligare analys af det materiella välståndets lagar, dervid visas deras beroende af och solidaritet med de naturliga rättsreglerna, de förnuftiga, rycka masken af de bedrägliga systemer hvilka under förevändning af köttets rehabilitering förtrampat den andliga förädlingen.

Men icke nog härmed. Med en rationell litteratur, rigtad på materiella kunskapsföremål, måste en statskonst gå hand i hand, hvilken erkänner och tillämpar det berättigade i associeringens princip samt derigenom betager den socialistiska propagandan alla förevändningar äfvensom utsigter till ett sken af berättigande. Endast genom *decentralisering* och *sjelfstyrelse* kan i samhället den vana vid egen utveckling införas, som tager förnuftig och ideell frihet till hjelp, hvarigenom uteslutes och umbäres den skenbara frihet som består i gåfvofördelningens undertryckande och den våldsamma amalgameringen genom eganderättens upphäfvande, friheten i socialistisk eller kommunistisk bemärkelse. Associeringsprincipen bör införas på de områden der han trifves vid sidan af

personlighetsprincipen, hvilket här vill säga upprätthållelsen af individens fria förfogande öfver alstret af hans egna gåfvor; ty associeringen eger en alltför fast grund i utvecklingen för att icke råda så långt hon kan, och genom att orättvist undantränga henne bereder man tvärtom hennes missbruk och öfvergrepp. Men till de befogade anspråk hvartill associeringens grundsats leder, hör äfven det på en rigtig *fördelning emellan offentligt och enskildt initiativ* inom alla områden af samhällig verksamhet. Staten eger andra uppgifter än den blotta säkerhetens upprätthållande, men han eger derföre icke att inskrida på det moraliska område som tillhör det inre, personliga lifvet. Styrelsen bör *underlätta*, men icke *öfvertaga*, den sociala utvecklingen, såväl andlig som materiell. Sjelfva drifkraften bör öfverlåtas åt individualiteten, allena i besittning af gåfvorna. Staten meddelar skyddet och hjelpen, men får icke på den formella lagstiftningens väg ingripa uti den ekonomiska verksamheten. Den formella socialpolitiken skulle i våra dagar eller hädanefter icke kunna undertrycka den samhällsfiendtliga och samhällsfarliga socialismen eller kommunismen, men hon skulle tvärtom uppkalla dem och gifva dem vapen i händerna. Fast hellre böra principerna från dessa båda ytterlighetssidor jemkas samman och utplånas i den statskonst som förlikar intellektuelt, moraliskt och materielt godt på *fördelningens* väg, genom att åt styrelsen förbehålla initiativet endast i det som fordrar en vidsträcktare enhetlig sammanhållning än den individuella och kommunala.

Det är förbiseendet häraf som gifvit de socialistiska och kommunistiska öfvergreppen rum. Den ensidiga formpolitiken, som sökt döda all fri associering och stänga vägen för de individuella fallenheterna, har helt naturligt framkallat de socialistiska och kommunistiska rörelserna, emedan känslan af den individuella böjelsens frihet och sammanslutningens kraft under arbetet på något sätt måste gifva sig luft. Det alltsedan återfödelsens och reformens tider jäsande begäret efter förbättrade materiella vilkor för arbetet, samt medvetandet om nödvändigheten af dessa vilkors fyllande för att höja den moraliska andan, hafva gifvit sig ett utbrott, omöjligt att dämpa, uti den strömning som genom associeringen söker organisera kapitalets och arbetets inbördes medverkan i och för en fruktbarare producering och ett jemnare välstånd.

Men endast på den fria sammanslutningens väg kan en sådan organisering åstadkommas, och friheten åter fordrar för sig sjelf *sedligheten* såsom föregående förutsättning, ty utan moraliska bevekelsegrunder blir viljan icke fri i rättslig mening. Alltså, under det att samhällsekonomien visar de yttre lagarne för kapitalets och arbetets samverkan, måste naturrätten visa den efter materielt välstånd sträfvande anden hurusom dessa yttre lagar förutsätta vissa *inre* lagar, rättsliga och moraliska, grundade i den andliga skapelseordningen, förutan hvilkas efterlefnad uti de personliga och samhälliga dygderna, ärlighetens, menniskokärlekens och måttlighetens, det yttre arbetsmaskineriet dock icke kan gå.

Denna uppgift för naturrätten är mer än någonsin vigtig och påkallad vid närvarande tidpunkt, då den sociala frågan med storm-

steg rycker fram på dagordningen och snart nog kommer att med öfverväldigande magt fordra sin lösning. Verldskapitalet, redan på associeringens väg så inväfdt i både arbetets och undervisningens verksamhet, i fysisk och intellektuell utvecklingskraft, att utan dess votum ingen politisk fråga hädanefter afgöres, är derjemte också redan så spridt till alla klasser, att på intet håll anspråket på ett aktivt deltagande i menskligheteens lifsfrågor kan afvisas.

Skall emellertid detta deltagande bringa välfärd och icke ofärd, så måste individualitetens och personlighetens principer, innefattande det fria förvärfvets och öfverlåtelsens rättigheter, grundade i gåfvofördelningens naturlag, förbindas med associeringsprincipen och icke af denne upphäfvas. Häri ligger den sociala framtidsfrågans lösning.

ÅTERBLICK PÅ NATURRÄTTENS GILTIGHET

Vid en återblick på vilkoren för erkännandet af de naturliga rättsbegreppens giltighet, visar sig att detsamma beror af de trenne grunders erkännande, på hvilka all ordning hvilar, nämligen för det första den absoluta grunden, rättsnormen, efter hvilken bedömes hvarje inre värde, alltså äfven handlingens, för det andra det relativa målet i naturen, menniskans uppgift, hennes goda, och för det tredje hennes individuella bevekelsegrund.

Efter den första af dessa grunder bestämmas rätt och orätt, regeln för handlingens uppskattning i sig; efter den andra bestämmes handlingssättets rigtning för att dit leda, i det att det lämpas efter verldsordningen; efter den tredje den handlandes rättsliga karaktär.

Visserligen äro dessa trenne grunder, i följd af väsendets och naturens ömsesidighet, med hvarandra så innerligt förbundna, att ingendera skulle kunna förnekas, rubbas eller ringaktas utan en förryckning af de båda öfriga, likasom det fullständiga erkännandet af en enda bland dem följdrigtigt borde innebära allas. Men detta hindrar icke att det som i närmaste hand blir erkännandets eller förnekelsens omedelbara föremål och sålunda anledningen till den ställning som intages gentemot de naturliga rättsbegreppen i hela deras omfattning, såväl de absoluta som de relativa och de individuella, gifver åsigten beteckning, färg och karaktär.

På detta sätt uppstå de hufvudsakliga systemer, hvilka blifvit af betydelse för naturrätten. De afse antingen 1) någon af de trenne nämda grundernas giltighet omedelbart, den absoluta, den relativa och den individuella, eller ock 2) någon af de deremot svarande själsförmögenheter som derpå rigta sig och ega dem till sina närmaste föremål, nämligen de väsendtliga (förnuftiga), de naturliga (förståndiga) och de personliga (sinliga).

Båda dessa sätt att angripa eller förklara rättsbegreppen äro nu afhandlade, nämligen först uti frågan om grundernas egen giltighet, derpå förmögenheternas giltighet hvaraf grundernas kunskap och insigt bero.

Öfverblickas nu i sin helhet alla de läror hvilka kunna innehålla rättsfrågans lösning, vare sig på den ena eller den andra af dessa vägar, omedelbart genom principernas behandling eller medelbart genom de förmögenheters som upptäcka dem, så framställa de sig i trenne stora grupper, motsvarande de trenne anförda grunderna, nämligen:

1) de *rationella* lärorna, hvilka erkänna *väsendet*, i det de utgå från de *förnuftiga* förmögenheternas synpunkter (förnuftets eller samvetets);

2) de *naturliga* lärorna, hvilka erkänna *verldsordningen*, i det de utgå från de *förståndiga* synpunkterna (förståndets eller känslans); och

3) de *sinliga* lärorna, hvilka erkänna *böjelserna*, i det de utgå från *sinnenas* synpunkter (begärets eller driftens).

Dessa benämningar af förnuft, förstånd och sinlighet tagas då i den vidsträcktare bemärkelsen, så att i förnuftet ingår äfven samvetet, i de rationella lärorna alla de hvilka taga hänsyn till det absoluta; i förståndet äfven känslan, i de naturliga lärorna alla de relativa systemerna; och i sinligheten såväl materiella som sensualistiska läror. För att underlätta alla rättsföreställningars systematiska klassering och bedömande, hafva de samtliga blifvit hänförda till dessa trenne hufvudgrupper, i hvilka de kunna inordnas allt efter som den absoluta grundens, det relativa målets eller den individuella bevekelsegrundens giltighet ifrågakommer att bestämmas, i det man utgår ur absolut (rationell), relativ (naturlig) eller individuell (sinlig) synpunkt. På ett motsvarande sätt formuleras begreppen om *rättsnormen, verldsuppgiften* och *handlingsmotivet*, och derefter bestämmas *rätt, pligt* och *förbindelse*.

Den *rationella* lösningen af rättsfrågan måste visserligen komma sanningen närmast, eftersom sjelfva normen, hvarpå all rätt hvilar, tillhör det absoluta. De rationella systemernas förnekelser, eller rättare ensidigheter, blifva derföre ock, såsom af det föregående tillräckligt torde hafva kunnat inses, de minst vidriga och för rättsmedvetandet anstötliga, de för rättskänslan minst kränkande och upprörande. Lärorna äro de ädlaste, de mest aktningsbjudande. Men genom sin öfverdrift till ensidighet kunna de verka en absorbering i väsendet, hvaraf framgår det individuella tvånget, i det att all böjelse uppslukas i abstraktionen. Deras karaktär är emellertid ointresserad och intellektuell; deras omdömen träffa det *i sig* giltiga; deras goda är det väsendtliga goda. Ensidigheten ter sig hufvudsakligen såsom optimistisk eller pessimistisk, allt efter som förnuft eller samvete får öfverhanden.

Den *naturliga* lösningen förlägger det rättsliga målet i fallenheten, utgrundad i verldsordningen på den faktiska iakttagelsens väg. Rätt och pligt träffas ej i sig sjelfva, men i de yttringar hvari de te sig i verkligheten och lämpa sig efter den naturliga fallenheten, vare sig denna ger sig till känna öfverlagdt eller instinktmessigt.

Den *sinliga* lösningen slutligen förlägger målet i lyckan och den egna tillfredsställelsen, rätt och pligt i medlen för sällhetens förskaffande, motivet i den sjelfviska bevekelsegrunden, intresset, egoismen.

I dessa tre lösningars vexlande kamp om öfvervigten ligger möjligheten till rättsbegreppets förvridning åt ena eller andra hållet. I deras rigtiga kombinering och sammanställning ligger samma begrepps giltighet.

Sammanställas de efter en grund som återgifver den ordning, hvilken i verkligheten intages af de trenne principer som de ut-

trycka, så bör deraf ett rent rättsbegrepp kunna bildas. Detta begrepp blir då på en gång *förnuftigt*, *naturligt* och *fritt*, derest den rationella, den naturliga och den sinliga metoden med hvarandra så förbindas, att de samfäldt bilda en enda harmonisk metod, i hvilken ingendera uteblir, men icke heller någondera inkräktar på de öfriga eller öfvertager en högre uppgift än som blifvit honom i ordningen anvisad.

Rättsforskningen med afseende på de naturliga rättsbegreppen kan för den skull anses mer eller mindre närma sig sanningen, allt efter som hon tager hänsyn till en mer eller mindre noggrant afpassad sammanställning af de tre metoder, hvilka innehålla vilkoren för en kunskap om hvardera af de deremot svarande trenne slags grunderna, nämligen den *rationella* metoden för kunskapen om de *väsendtliga* grunderna, den *psykologiska* för kunskapen om de *naturliga*, och den *empiriska* för kunskapen om de *sinliga* af den högre beskaffenhet som med afseende på rättsprinciperna kan komma i fråga.

Då *empiristen* i sinnesintrycken hemtar individuella *bevekelsegrunder*, hvilka rigtas på *rationalistens*, absolut giltiga *mål*, i enlighet med de andliga och intellektuella *naturlagar* som *psykologen* upptäcker i själens fallenheter, så aktas *grunden* (den absoluta) i *naturen* (den relativa) utan uppoffring af *böjelsen* (den individuella); och en rätt grundlägges dermed, som hvarken kränker *rättsmedvetandet*, *rättskänslan* eller *rättsförmågan*. Det är den naturliga rätten, hvars giltighet erkännes och upprätthålles genom en harmonisk samverkan af alla de naturliga grunderna i verldsordningen samt de förmögenheter i menniskonaturen som blifvit afsedda för deras tillgodogörelse.

Sådana äro vilkoren för de naturliga rättsbegreppens *giltighet*.

Först sedan dessa begrepp blifvit såsom giltiga väl insedda och erkända, kunna de lämpligen granskas i sitt *väsende*.

SLUT PÅ DEN ALLMÄNNA NATURRÄTTENS FÖRRA DEL

STOCKHOLMS HÖGSKOLAS
JURIDISKA BIBLIOTEK