



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. 2, De naturliga rättsbegreppens väsende

1883

Stockholms Universitetsbibliotek (ägare/owner)

STOCKHOLMS HÖGSKOLAS
JURIDISKA BIBLIOTEK

FÖRSÖK TILL FRAMSTÄLLNING

I

NATURRÄTT

OCH

RÄTTSLIGA FÖRBEGREPP

AF

RICHARD KLEEN

FÖRRA AFDELNINGEN:

ALLMÄN NATURRÄTT

SENARE DELEN:

DE NATURLIGA RÄTTSBEGREPPENS VÄSENDE

STOCKHOLM

JOS. SELIGMANN & C:IS FÖRLAG

STOCKHOLM,
TRYCKT I CENTRAL-TRYCKERIET
1883

DE
NATURLIGA RÄTTSBEGREPPENS
VÄSENDE

»Lagen är förnuftet i naturen.»

Sokrates

»Den rätta lagen är det naturliga sunna
»förnuftet.»

Cicero

»Naturen sjelf är den naturliga rättens
»moder.»

Grotius

»Lagarne äro nödvändiga förhållanden,
»som härflyta ur tingens natur.»

Montesquieu

SENARE DELENS INNEHÅLL

FÖRSTA STYCKET

NATURRÄTTENS BEGREPP.....	Sid. 1
---------------------------	--------

ANDRA STYCKET

NATURRÄTTENS VÄSENDE	24
I. Rättens innehåll	»
1. Ordningen, det objektiva innehållet	25
2. Grunder för pligtens erkännande eller förnekelse	32
Anspråk och förbindelser	33
II. Rättens form	36
Pligten	37
1. Pligtbegreppet och dess utbildning	»
2. Grunder för pligtens erkännande eller förnekelse	62
3. Särskilda slag af pligtförnekelse	»
A. Ren pligtförnekelse	63
B. Pligtvrängning	»
a. Myndighetspligt	64
Oeftergifliga pligter och öfverloppspligter.....	66
Ordningspligter och fullkomningspligter.....	73
Ovilkorliga och vilkorliga pligter.....	77
1:a vilkoret: Insigt af handlingens godhet	»
Pligtkasuistik	80
Pligtordningarne	89
1) med afseende på grunden.....	90
2) » » » formen	91
3) » » » föremålet	95
a) pligternas mot väsendet	104
b) » » » världen	111
c) » » » sig sjelf	117
Pligtordningarnes sammanställning och tillämpning	124
2:a vilkoret: Förmåga af handlingens verkställighet	128
Pligtvilkorens bestämbarhet	129
Rättspligter och dygdepligter	138
Den sammanfattade naturliga, af myndighetsbudets vilkor och indelningar oberoende pligten	144
b. Nödfallspligt	149
4. Pligtens erkännande och giltighet.....	159
5. Pligtens grund och orsak	167
6. Pligtens karaktär och väsende	173
III. Rättens beskaffenhet.....	178
1. Ursprunglighet	»
2. Allmängiltighet	181
A. Rättsenlighet och rättsvidrighet	183
B. Skilnaden emellan rätt och orätt.....	186
C. Det rättsliga kännemärket	194
3. Orubblighet.....	203
4. Nödvändighet.....	208

TREDJE STYCKET

NATURRÄTTENS UPPGIFT, BETYDELSE OCH VIGT	210
--	-----

FJERDE STYCKET

NATURRÄTTENS FÖREMÅL	225
Det goda	227
I. Det tjenliga goda (godheten såsom medel)	243
II. Det ändgiltiga goda (godheten såsom mål)	250
III. Det sammanfattade naturliga goda (godheten såsom rättsföremål)	263

FEMTE STYCKET

NATURRÄTTENS GRUNDER (INRE RÄTTSORGANER).....	275
I. Rättsmedvetandet	278
1. Den rättsliga grundsatsens tillförlitlighet.....	280
2. Trogenheten och sjelfständigheten vid den rättsliga grundsatsens tillämpning	285
Probabilismen och rigorismen	288
Rättskänslans förhållande till rättsmedvetandet.....	305
Rättsmedvetandets utsaga, vittnesbörd och bekräftelse.....	306
II. Mensklighetskänslan	314
III. Viljefriheten	348
1. Sjelfbestämning	354
2. Tillräknelighet och ansvar.....	369
3. Förtjenst och skuld	373
Återblick. Rättsgrundernas tillämplighet på ordningen.....	384

SJETTE STYCKET

NATURRÄTTENS ÄMNE.....	388
I. Det väsendtliga rättsförhållandet.....	389
Naturrättens förhållande till tros läran.....	399
" " " rättsfilosofien	417
" " " naturvetenskapen	423
II. Det samhälliga rättsförhållandet	451
Naturrättens förhållande till den positiva lagstiftningen.....	458
III. Det personliga rättsförhållandet	498
Naturrättens förhållande till sedeläran	502
1. Sedligheten	"
2. Dygden	507
3. Sedeläran	530
4. Förhållandet emellan sedelära och naturrätt.....	549
5. Sedelärens betydelse för naturrätten	561
Återblick	571

FÖRSTA STYCKET

Naturrättens begrepp

Naturrätten är *förnuftets regelbindning af de i tingens ordning och varelsernas väsende grundade rättsförhållandena inom sinneverlden.*

Redan i inledningen till behandlingen af naturrättens giltighet bestämde sålunda det naturliga rättsbegreppet, ehuru visserligen under erinran att en närmare utredning och motivering deraf tillhörde framställningen af naturrättens väsende, hvilket åter först då kunde grundligare prövas när giltigheten förut blifvit erkänd, alldenstund endast det som öfverhufvud erkändes finnas och galla, kunde anses finnas på det ena eller andra sättet, dess väsendes beskaffenhet i ena eller andra riktningen utredas efter det att ett sådant väsende medgifvits vara för handen.

Sedan emellertid i det föregående de principer blifvit fastställda, och deras förnekelsers ogiltighet blottad, på hvilka de naturliga rättsbegreppen hvila, så kan ock den naturliga rättens *väsende* granskas, efter det att rättens begrepp blifvit bestämdt. Naturrätten är nämligen, teoretiskt betraktad, läran om *de naturliga rättsbegreppen*, sammanfattningen af de rättssatser, för hvilka begreppen hemtas ur den i tingens natur grundade verldsordningen. Dessa begrepp framställa rätt eller orätt i enlighet med den förnuftiga naturen, naturen sådan hon framstår i skapelseordningen; och frågan om naturrättens väsende och giltighet är följaktligen densamma som frågan om rättsbegreppens. I praktisk bemärkelse åter menas med naturrätten sjelfva den naturliga regelbindningen. Naturrättens dubbla bemärkelse i dessa afseenden motsvarar den hos all rätt. I teoretisk mening är rätten i allmänhet liktydig med framställningen af rättsbegreppet; i praktisk mening åter med detta begrepps tillämpning på förhållandena, en tillämpning hvilken städe ter sig såsom regelbindning.

Den *regel* som nu bindes af naturrätten, till åtskilnad från vare sig rätten i allmänhet eller någon särskild, annan rätt än den naturliga, är den som *förnuftet* förestafvar, emedan förnuftet är naturen i rättslig mening, och emedan den natur som här skall regleras, måste bindas af förnuftiga regler, alldenstund hennes egen ordning, sådan hon blifvit skapad, utgått ifrån en förnuftig skapare. De *förhållanden* åter som naturrätten eger till uppgift att regelbinda, äro såsom redan benämningen antyder, de *naturliga förhållandena*, d. v. s. de hvilka äro rådande inom sinneverlden, skapelseordningen såsom sådan, den ursprungliga, rena, orubbade naturen, innan de hunnit störas eller modifieras af positiva öfverenskommelser, hvilka möjligen

kunde vanställa deras karaktär, men i allt fall, äfven der så icke vore händelsen, dock icke innebure eller utgjorde det rena naturförhållandet, men antingen endast ett uttryck deraf eller ock en genom lagstifningskonsten åvägabringad tillämpning.

Men naturförhållandena sjelfva, hvilka regera sinneverlden, den enda natur vi känna, äro underkastade relativiteten. Den första vilkoret vid fastställelsen af naturrättens begrepp, äfvensom den stränga förutsättningen för en riktig uppfattning af den naturliga rättens begrepp, väsende och betydelse, bestå fördenskull i erkännandet af den relativa beskaffenheten hos naturrätten på den grund att naturen och de deri rådande förhållandena, regleringens föremål, sjelfva äro relativa. Det rätta antager i denna relativitet karaktären af ett godt; ty det goda är det relativt rätta, det rätta inom sinneverlden.

Det naturligt rätta blir fördenskull det goda, det vill säga det evigt rätta tillämpadt på ett visst gifvet tillstånd inom naturen och ur hennes relativa synpunkt; emedan det goda i dess rigtiga bemärkelse är identiskt med det rätta i den sinliga verlden, icke i det evigas verld. När man annorlunda använder godhetsbeteckningen, så underförstås rättsbegreppet. När man t. ex. säger att Gud är god, så menas med ordet god det sanna och rätta. När man talar om ett godt samvete så menas i sjelfva verket ett tillfredsställt medvetande om det rätta. Det goda är nämligen, om man strängt håller på uttryckens trogna återgifvande af begreppen, inskränkt till vår egen verld, emedan godhetsbegreppet innefattar tjénligheten att fylla ett behof. Inom det absoluta sammanfaller det goda med det sanna och det rätta. Rätt, sanning och godhet, hvilka i sinneverlden framstå såsom skiljaktiga begrepp, i det att de te sig skilda i följd af de relativa förhållandena i naturen, äro deremot icke åtskilda i det absoluta väsendet, följaktligen icke heller i sig sjelfva, betraktade såsom rena väsenden. De bilda der en enda odelbar enhet (det godas idé), den väsendtliga enhet, i hvilken allt är ett, på en gång evig rätt och evig sanning. De blifva godheter i naturen så snart de derstädes uppenbara sig i sina tjénlighetsmål.

Naturrätten, inskränkt till naturen, till vår verld, är följaktligen det godas reglering, regleringen af det som tjénar att tillgodose ett anspråk, uppkommet ur en ändlighet, en brist. Den naturliga regeln ordnar detta godhetsanspråk. Dess regelbindning är det rätta i sinneverlden, identiskt med det goda, dess föremål och innehåll, detsamma som det absolut rätta lämpadt på det relativa. Denna rätt skulle alltså med skäl äfven kunna kallas regleringen af det absoluta sinligt rätta, emedan hans giltighet å ena sidan är inskränkt till den sinneas verld hvilken är den enda natur vi känna, men å andra sidan inom denna verld absolut gällande, det vill säga oberoende af inom densamma befintliga synpunkter. Den enda synpunkt han är underkastad omfattar sinneverlden i dennas helhet, men af de särskilda synpunkter som inom denna verld förekomma är han oberoende. Han är absolut i förhållande till det sinliga, ändliga, ofullkomliga; men relativ i förhållande till det öfversinliga, oändliga, fullkomliga; absolut i förhållande till människan, relativ i förhållande till Gud. Evig i sitt väsende, utvecklar sig rätten i människoslägtets historia. Sjelf ett skif-

tande uttryck af den i och för sig evigt beståndande rätten, rättsidealet som i oändlighet närmas utan att någonsin uppnås, hvars tillvaros nödvändighet vi inse men hvars innehåll måste förblifva för oss obekant, är han inom sin egen verld icke desto mindre någonting orubbligt beståndande i sin grund, hvaraf de tillfälliga skiftningarne åter utgöras af hans särskilda bestämmelser. Dessa måste nämligen i sin yttre lydelse vexla dels i jembredd med rättsbegreppens tilltagande klarhet i följd af odlingens och upplysningens framsteg, dels med de behof hos hvarje ofullkomligt väsende, hvilka, utgående ur den i oafbruten utveckling och förändring stadda naturen, utgöra grunden för de rättigheter som rättsbestämmelserna hafva till uppgift att tillgodose. Tillfredsställandet af dessa behof, fyllandet af de brister som ofullkomligheten alstrat, är yttersta anledningen till alla rättigheters tillkomst. Dessa bestå i befogenheten att tillgodose behofven, hvadan rättigheter uppstå öfverallt der individer (ofullkomliga varelser) födas; och som begreppet om individualitet och ofullkomlighet innebär det om utveckling, framsteg och förändring, så skulle naturrättens satsar och särskilda bestämmelser, derest de icke, i likhet med den positiva lagens, rättades efter alla de omgestaltningar inom den sinliga utvecklingen hvarigenom nya och annorlunda beskaffade behof i mån af släktets framsteg träda i de förgångnas ställe, snart komma att stå i ett snedt förhållande till sina ämnen och föremål, och följaktligen regleringen upphöra att vara naturlig. Det ursprungliga, i naturen rotade förhållandet emellan rätten och hans föremål rubbades så snart rättsbestämmelsen förblefve i sin lydelse stel och oföränderlig, under det att deremot beskaffenheten hos de behof hennes reglering afsåg, är stadd i en oupphörlig rörlighet och föränderlighet. Det goda, som är rättens föremål och innehåll, drager nämligen sin goda egenskap endast ur sin tjenlighet att motsvara ett visst förhållande i naturen. Men förhållandena i naturen vexla allt efter den universella utvecklingen. I jembredd dermed vexlar också godhetsbegreppet, hvarmed det naturliga rättsbegreppet är identiskt.

Med naturrättens begreppsbestämning följer sålunda omedelbart fastställelsen och redogörelsen af de tvenne egenskaper som utmärka denna rätts naturenlighet och hvilka under behandlingen af rättsgiltigheten blifvit upptagna såsom de båda sidorna deraf, nämligen dels den *relativitet*, hvilken vidlåder hvarje reglering inom naturen till följd af naturens egen relativitet, dels ock den *universalitet*, hvilken fordras hos hvarje reglering som skall kunna omfatta denna natur i hennes helhet*. Dessa båda egenskaper, endast skenbart hvarandra motsatta, äro icke desto mindre innerligt förbundna samt hvarandras vilkor och förutsättningar. Rätten kan nämligen endast derigenom vara relativ till naturen, att han tillika omfattar henne; och han kan endast derigenom omfatta henne hel och hållen, att han tillika är afpassad efter hennes relationer och förhållanden. Det naturliga rättsbegreppet skulle sakna sin fullständiga definiering derest icke i densamma framhölles den relativa men universella karaktären hos dess väsende, den dubbla karaktär som just förlänar detta rättsbegrepp sin stämpel af naturen-

* Jfr. del. I («Om de naturliga rättsbegreppens giltighet») Andra St. I. 2. A. a och b.

lighet och hvori den tvåfaldiga egenskapen i botten endast är en och samma egenskap, hvilken i sina yttringar ter sig såsom tvenne, solidariska och för hvarandra outhärliga.

Solidariteten emellan rättens relativitet och universalitet, hans enskilda och allmänna giltighet, har redan blifvit ådagalagd under behandlingen af den relativa rättsprincipens giltighet*. Dervid har blifvit visadt huruledes densamma hvilar på *ordningens samstämmighet* äfvensom på människans *samhällsnatur* och *fullkomningsmål*. I kraft af den förra kunna lagarnes skiftningar, fortgående i jembredd med de relativa förhållandena i naturen, om än så mångfaldiga dock alltid hänföras tillbaka till en och samma orubbliga grund. I kraft af de sednare förbindas de enskilda synpunkterna, om än skenbart divergerande och skiljaktiga, i en absolut och allmän synpunkt som i yttersta hand tillgodoser allas intressen, derest de blott väl förstås.

Då egoisten, med förbiseende häraf, endast skönjer rättens *relativa* egenskap, hvilken han erkänner i det att han åtminstone inser, men ensidigt uppfattar, godhetsmålets kall att tillfredsställa hvarjes särskilda naturliga uppgift, under det att han deremot icke varseblifver denna relativa egenskaps innerliga sammanhang med den universella, i följd af de särskilda naturliga uppgifternas ömsesidighet, så framgår hans misstag ur uraktlåtenheten att genom förnuftet till enheter förbinda de särskilda synpunkterna, enskildheterna till omfattande allmänligheter.

Då å andra sidan mystikern eller auktoritetstrålen, med uppmärksamheten uteslutande fästad på rättens *universella* egenskap, förqväfvor böjelsen för att utan hinder ifrån enskildheternas sida ernå enheten och allmänligheten, så misskänner han enskildhetens medverkan vid det allmänna godhetsmålets förverkligande.

Både denna medverkan (dervid aktningen för rättens relativitet och personlighetens särskilda synpunkt visa sig mäktigt bidraga till den allmänna rättsgrundens upprätthållande), och äfven omvänt den allmänna rättsgiltighetens tjenlighet att tillgodose hvarjes särskilda intresse, för så vidt detsamma väl förstås, kunna blott fullständigt fattas och inses af den rationelle realisten, som i likhet med Clarke och Montesquieu, Leibnitz och Kant, hos hvilka rationella och empiriska principer ingå i tillräcklig blandning för att modifiera och stödja hvarandra, låter *ordningen*, den samstämmiga och universella, bilda rättsgrunden. Inom en så beskaffad rättsgrund kunna och böra enskildheten och relativiteten indragas i allmänligheten och i densamma finna sitt mål förverkligadt i kraft af ordningens samstämmighet, samt det allmänna målets förverkligande på samma gång och af enahanda anledning åvägbringas genom de enskilda, eftersom målen hos dessa ingå i hvarandra och bilda organer för det hela. Under det att den ensidige rationalisten erkänt universaliteten, empiristen relativiteten, hafva dessa representanter för den harmoniska verldsordningen, rationella realister eller rationalister med empiriska tendenser, erkänt båda, ehuruval icke alltid på samma sätt. De ena sig dock i erkännandet af ordningens skicklighet att förbinda vexlingen med den bestående grunden, det personliga med det universella, hvarigenom hvarken den individuella böjelsen eller verldsmålet behöfver

* Se föreg. sidas not.

uppoftas, eftersom de i sjelfva verket utmynna i en och samma afsigt. De lösa den så ofta omtvistade frågan (under hvilken strandade lösningsförsök de flesta rättsförnekelse tillkommit) rörande förenligheten af enskildt och allmänt intresse, de relativa rättsgrunderna som måste vxla efter förhållandena, och de absoluta som fordra orubbligt bestånd, genom att hänvisa på det osynliga band som sammanhåller båda dessa elementer för ordningen. Efter att hafva lösgjort sig ur de vilseledande bevekelsegrunder, hvilka uppstå hos dem som blott ega sinnen för tillfället och enskildheten, upptäcka de snart att det enskilda och tillfälliga emellertid försiggår på samma sätt hos alla enskilda och tillfälliga naturer hvilka utgått ur samma skapelse och tillhöra samma ordning. Då derföre individen sträfvar att fylla sitt speciella mål, att tillgodose sin speciella natur, så arbetar han i sjelfva verket för samma syfte som alla andra individer af samma släkte, och allas sträfanden för sina beträffande speciella syften utgöra lika många arbetande organer i en helhet, deri totalmålet är sammanfattningen af alla specialmålen. Detta totalmål, indentiskt med skapelsemålet, verldsordningen, främjes sålunda af hvarjes särskilda måls förverkligande, och hvarjes särskilda främjes af det helas, emedan intet godt, vare det än så tillfälligt och enskildt, vore verkligt som ej vore ett godt *i sig*, och det *i sig* goda gäller för allt skapat, öfverallt danadt efter likartade grunder och under samma allmänliga vilkor. Det blir derföre på en gång främjeligt för *hvarjes* ordning och för *all* ordning, för varelsen och verlden, hvaraf den förra blir element för den sednare, och denna allena skådeplats för den förra. Hvarjes goda är derföre ett godt. Det bör aktas och främjas, emedan det ingår i den eviga ordningen och emedan det universella lifvet pulserar i denna samverkan af alla samtliga enskilda sträfanden. Hvarjes enskilda natur bör tillfredsställas, lagen bör stiftas för hvarje särskildt förhållande, relativ till detta, emedan endast derigenom den universella rättsgrunden upprätthålles, i det att alla förhållanden och alla naturers skiftningar utlöpa i en identisk enhet som endast lefver genom dem och genom dem bibehålles helgjuten, likasom de å sin sida utom henne endast skulle kunna finna skenbara godheter, men hos henne allena det *i sig* goda, hvilket innehåller vilkoret för hvarje särskildt godt.

Af den sanna realism som sålunda förbinder väsendet med naturen, grunden med skiftningen, idén med företeelsen, definieras naturrätten *sammanfattningen af de rättsnormer, hvilka hvila på den i människans väsende och i naturens ordning liktidigt grundade föreställningen om det rätta.*

Hvari ligger nu orsaken till detta ömsesidiga beroende emellan det enskilda målet och verldsmålet, det rätta *för mig* och det rätta *i sig*, till följd hvaraf en rätts naturenlighet nödvändigt förutsätter den dubbla egenskapen af relativitet till enskildheten och universalitet i sin omfattning? Kant gifver svaret. Orsaken, säger han, ligger i människans dubbla egenskap af fri och förnuftig varelse. Genom sin frihet får hon anspråk på hänsyn till sin egen relativa enskildhet. Genom sitt förnuft förbinder hon sitt eget godhetsmål med den förnuftiga ordningens universella verldsmål.

Då det ligger i hvarje fri och förnuftig viljas väsende, säger Kant,

att ur sig sjelft draga sina bevekelsegrunder, så måste alla sådana viljors mål, äfvensom den till deras enskilda reglering relativa lagen, stämma öfverens med friheten och förnuftet. Men som förnuftet är ett och detsamma hos alla förnuftiga varelser, och den sanna friheten söker det förnuftiga godhetsmålet, så blir bevekelsegrunden och den regelbindande lagprincipen identisk hos alla varelser som äro förnuftiga och fria, d. v. s. hos alla människor. Regeln blir således universell i och derigenom att den varit relativ till den särskilda varelsens natur samt tagit hänsyn till det relativa förhållandet. Och orsaken dertill är den, att den fria och förnuftiga varelsen icke kan i allmänhet begagna sin frihet annorlunda än hon hos henne förefinnés, nämligen på ett förnuftigt sätt, och ett sådant användande af friheten leder till tillämpning af förnuftslagen som hon finner nedlagd på sin egen själs botten, på samma gång på botten af alla andra fria och förnuftiga varelsers själar, och som följaktligen är gemensam för alla. Allmängiltigheten hos naturrätten är således en följd af varelsens oförmåga att följa en annan lag än sin egen, den enda som hennes förnuft förstår.

Att nu sinligheten kan under sina afvikelser och oregelbundenheter bryta denna lag, bevisar intet emot hans giltighet och kraft äfvensom oförmågan att åsidosätta honom. Ty då lagen brytes, anmärker Kant skarpsinnigt, så sker det ingalunda i afsigt att göra det egoistiska syftet till allmängiltig regel. Tvärtom åsyftar äfven egoisten förnuftslagens bibehållande såsom universallag, ehuru han vill göra ett undantag till förmån för sig sjelf eller rättare sagdt för sin sinliga människa, hvars underordnade betydelse inför den förnuftiga han glömmar. Han gifver derigenom styrka och evidens åt den sanning, att pligtlagen är den enda som innehåller det verkliga godhetsmålet, ty instinkten som i strid med det egna vilsegångna uppförandet universaliserar förnuftslagen, bevisar att medvetandet om den lyckobringande förmågan hos denna lag allena är införlifvad i människonaturen och för den skull icke kan vara falskt.

Lika litet omintetgöres naturrättens allmänlighet genom bevekelsegrundernas och de dermed förbundna reglernas vexlande skiftningar. Genom dem alla sökes dock målet i den förnuftiga ordningen, eller erkännes densamma då hon brytes; och vexlingarne äro blott relativa till förhållandena, under det att principen står fast samt allena åsättes godhetsmärket. Detta märke består i grundsatsens skicklighet att universaliseras samt upphöjas till lag för alla och derigenom erhålla förbindande kraft för alla fria och förnuftiga varelser. Den naturliga rättsregeln igenkännes sålunda på egenskapen att fylla den beträffande naturens uppgift samt att kunna gälla för alla som blifvit skapade med denna natur, med andra ord att kunna fylla ett förnuftigt behof och reglera alla fria förnufts handlingssätt för sådant ändamål. Det rättsliga samhället benämnes för den skull af Kant »den systematiska förbindelsen emellan fria och förnuftiga varelser, för»nade under gemensamma lagar». Det rättsliga tillståndet kännetecknas af målets godhet i sig sjelf samt regelbindningens allmänlighet. Pligtbudet betecknas såsom en med den förnuftiga varelsens natur enligt lag, hvilken utan motstånd beveker den sanna människans fria vilja,

under det att endast en falsk menniskonatur deremot uppreser sig och deraf behöfver tvingas.

Sålunda förbindas frihet och förnuft i den rätt som identifieras med ordningen, relativ till varelsens natur och universell, emedan denna natur är förnuftig och fri hos alla, för den skull gemensam.

Motsägelssen emellan enskildheten och allmänligheten, relativt och universelt, upplöser sig derigenom att Kant fattar hvarje individs pligt emot menskligheten såsom en pligt emot honom sjelf, nämligen i hans egenskap af mensklighetens representant. Rättsförbindelsens subjekt och objekt sammanföras i individen, hvilken sjelf binder sig med ett band från hvilket han ej sjelf skulle kunna lösa sig, emedan han inom det rättsliga förhållandet uppträder tvåfaldig, nämligen såsom *människan i sig* och såsom *sinlig människa*, hvaraf den förre binder den sednare, och den sednare derigenom blir oemotståndligt bunden. Den sinliga människan underkastas pligtbudet utan att gensägelse tåles af den förnuftiga. Denna fordrar det rättsliga handlings sättet af den sinliga, emedan hon representerar menskligheten som i henne residerar och fordrar aktning för den menskliga värdigheten. Människan i sig, hvilken bor i min förnuftiga natur, tål icke sin rättsliga egenskaps tillintetgörelse, emedan denna egenskap är densamma som bildar människan i sig och förlänar henne karaktär såsom sådan. Hon tål icke sin förnedring till sinlig människa, hvarigenom hon skulle sjunka under sitt mål.

Kant har härigenom med sin egendomliga metod tillfredsställande förklarat hvarföre i naturrättens begreppsbestämning måste ingå såväl relativitet som allmänlighet, alldenstund den regel ej blefve naturlig, som funne det enskilda förhållandets goda annorstädes än hos det i sig goda, hvilket är absolut gällande och det enda verkliga, emedan det svarar emot förnuftet som är bestämmande i hvarje särskildt förhållande. Hans metod är emellertid icke den enda som leder till detta erkännande. Utom hans, hvilken går ifrån allmänt till enskildt, kan äfven den som går ifrån enskildt till allmänt, uppvisa samma ömsesidighet emellan väsendet och naturen, den absoluta och den relativa rättsgrunden. Båda föra till samma resultat, alldenstund den enskilda och den allmänna giltigheten i ömsesidighetsförhållandet ingå lika bestämmande, hvadan det blir lika giltigt från vilkenderas sida man väljer utgångspunkten.

Kant utgår ifrån den allmänna giltighet hos hvarje laglig bevekelsegrund, hvilken han dragit ur det förnuftiga rättsbegreppet, för att sedermera derur härleda bestämmelserna om hvad i hvarje enskildt förhållande och inför hvarje särskild slags natur bör anses för rätt eller orätt. Den rättsliga bevekelsegrundens universalitet, ej hans relativitet, blir i närmaste hand bestämmande för varelsens mål. Från det rena begreppet om hennes fria och förnuftiga egenskap, från begreppen rätt, lag, pligt o. s. v., korteligen från alla de absoluta grunderna, leder han sig till de särskilda godhetsmålen, hvilka kunna uppstå ur de olika belägenheterna och på ena eller andra sättet gifva form och karaktär åt hvarje särskild människas uppgift, handlingens syfte i följd deraf, samt den dermed förknippade rättsföreställningen. Hvad *hvarje* fritt och förnuftigt väsende bör göra eller icke göra

i hvarje tänkbart fall enligt det derom *a priori* fattade begreppet om rättens absolut giltiga karaktär, det bör *den eller den göra i det eller det* enstaka fallet, samt följaktligen ställa sitt mål så eller så, emedan hvar och en fri och förnuftig vilja måste åsyfta detsamma som kan gälla såsom allmän regel för alla fria och förnuftiga viljor. Denna regel blir för henne, likasom för hvarje annan, bindande och ålägger sig sjelf såsom pligt. Men på grund af sin frihet och sitt förnuft behöfver människan ej fatta honom såsom ett tvång; ty varelsen följer blott sin egen lag då hon följer den förnuftiga, och hennes sanna frihet fordrar ingen annan. Den absolut bindande regeln förbinder sig sålunda med den enskilda synpunkten i det särskilda naturförhållandet, pligten med det fria valet, eftersom endast den vilja är rätteligen fri som lyder sin egen lag, utan att låta sig derifrån afhållas af begären, och den förnuftiga varelsens lag är förnuftig.

Att Kant vid ådagaläggandet af enskildhetens och allmänlighetens förbindelse i rättsgrunden sålunda utgick från den senare, var en följd af det rationella elementets öfvervigt öfver det empiriska i hans realism. Förhållandet blir det motsatta så snart det empiriska elementet företrädesvis gör sig gällande, såsom hos de stora vesterländska realisterna, Clarke och Montesquieu. De utgå från människomålet, härledt ur en beträffande natur, ett så eller så i skapelseordningen sig företeende särskildt naturförhållande, för att efter detsamma, dess af erfarenheten ådagalagda vilkor och belägenheter, formulera godhetsmålet, efter detta åter godhetsbegreppet, ur hvilket härledes det allmänna rättsbegreppet medelst särskildheternas förbindning till enheter. Hvad som är rätt eller orätt, det framgår af hvad som prövas vara människans mål i den eller den ordningen, till följd af de vilkor och naturförhållanden hvilka derstädes råda. Ty målet, det är ordningen; hvadan handlingens rättsliga värde åsättes allt efter hennes öfverensstämmelse med denna. Men ordningen sjelf beror af naturförhållandet och består i dess reglering i enlighet med de deri inlagda betingelserna. Det är således förhållandet i den särskilda naturen, icke idén i den förnuftiga naturen, som bildar yttersta utgångspunkten för det rättsliga omdömet. Handlingen ålägges i den eller den formen, efter det eller det aprioriska rättsbegreppet, emedan hon då fyller målet. Målet ställes icke så eller så emedan det stämmer öfverens med ett handlingssätt i den eller den formen, efter det eller det aprioriska rättsbegreppet. Visserligen bör målet sålunda ena sig med ett absolut rättsbegrepp och handlingen bero af en idé *a priori*. Men denna fattas icke *a priori* före omdömet om det rätta, utan tillkommer först efter det principen redan blifvit formulerad efter naturförhållandets kraf. Pligten befaller icke helt enkelt emedan ett rent begrepp, fattadt på förhand utan föregående aktgifvelse på den skapade ordningens belägenhet, sålunda uppstått pligten. Hon inses vara pligt emedan hon främjar ett rättsbehof som resulterar af min beträffande natur och andras dermed likartade. Som emellertid denna natur är förnuftig och fri, så blir i tillämpningen nödvändigtvis lefnadsregeln alldeles densamma som om han hade blifvit uppståld efter Kants metod i enlighet med det begrepp om rätt och orätt som hvarje fri och förnuftig varelse måste hysa *a priori* och lyda om hon följer

sin sanna frihet; ty det beträffande naturförhållandet kan icke uttryckas ur sin ordning, men i denna intager det ett rum som efter belägenhetens kraf återgifver det i det absoluta väsendet residerande förnuftiga och aprioriska rättsbegreppet. Detta måste i sin rena och oförfalskade gestalt uppträda identiskt inom hvarje ordning, och dess vexlande skepnader i stadgarne modifiera icke grunden. Men som samma ordning gifver sig uttryck i naturförhållandet, så bildas en naturlig regel, vare sig han i första hand härledes ur naturförhållandet eller ur rättsidén. Det förra leder regeln tillbaka till idén, på grund af förnuftets säte i både idén och naturen. Den sednare åter lämpar sig efter förhållandet på grund af förnuftets säte i både varelsen och hennes särskilda mål i ordningen.

Emellertid har på detta sätt de tvenne riktningar, den förnuftiga och den sinliga, hvilka kämpa om inflytandet inom all rättslig och sedlig tankes område, äfven inom naturrätten redan vid begreppsbestämningen gjort sig gällande och framställt sina olika metoder för det naturliga rättsbegreppets fastställelse. Ehuruval, såsom nu angifvits, intet hindrar deras förening och öfverensstämmelse, derest blott hvardera stannar i sin modifierade form och båda sålunda mötas i realismens, så kunna likväl deras öfverdrifter äfven alstra vrängda definieringar af naturrätten, hvilken sålunda blifvit beskrifven och förklarad på tvenne väsendtligen skilda sätt, allt efter som metoden varit rationell eller empirisk.

Rationalisten, utgående från det absoluta rättsbegreppet, hvilket han omedelbart på syntetisk väg härledt ur människans förnuftiga väsende och hennes medvetande om förnuftets utbredning i slägtet, betecknar naturrätten såsom den förnuftiga rätten, emedan förnuftet är naturen. Regeln blir den absoluta, *a priori* vetbar, i sig giltig, redan i och genom sin förnuftsenslighet och sitt säte i väsendet hvilket ej tål auktoritetslagen. Han gäller i och öfver alla gestaltningar i naturförhållandet, hvilka i följd af relativiteten väl aldrig rent uttrycka honom, men hvilkas värde bör bedömas efter likheten med ur bilden och skickligheten att bibehålla honom ostörd af tidens och rummets inflytelser. Naturligt rätt är hvad rättsmedvetandet bjuder.

Empiristen, utgående från den relativa rättsföreställningen inom naturförhållandet, hvars sanna karaktär han finner med erfarenhetens tillhjälp på analytisk väg, genom att låta förståndet granska de behof och iakttaga de belägenheter, uppståndna ur skapelseordningen, hvilka påkalla motsvarande rättigheter för sitt skydd, under samma form och uttryckta i samma regler för alla som befinna sig i enahanda naturliga vilkor och ställning, betecknar naturrätten såsom det ur tingens natur med nödvändighet härflytande rättsförhållandet, emedan regeln skall binda det förhållande som eger sin rot i en beträffande, efter naturutvecklingen sig lämpande ordning. Regeln blir den till förhållandet relativa, vetbar *a posteriori* efter iakttagelse af naturförhållandets beskaffenhet, giltig blott för så vidt han troget återgifver och motsvarar dess särskilda karaktär. Han gäller blott för sitt förhållande, ej utöfver detsamma, ty han finnes endast för dess skull, och hans renhet och rättsliga värde äro just så fullständiga som hans skicklighet att fylla alla inom förhållandet uppstående fordringar samt följa

alla de framsteg dess utveckling betingar. Naturligt rätt är hvad historiens vittnesbörd visat gagna menskligheten och befördr hennes väl.

Den rationella begreppsbestämningen fäster sig företrädesvis vid sjelfva väsendet i den förnuftiga naturen hos människan och öfver henne; den empiriska vid företeelsen deraf, tillvaratagen af traditionen och erfarenheten. Under det att den förra hemtar begreppet ur den omedelbara uppfattningen af den rena naturen, hvilken fordrar en i skapelsen fast rotad, orubblig regel, så härleder den senare deremot detsamma ur iakttagelsen af lagarne och bruken, fallenheterna och skaplymnena, hvilka hos de särskilda folkslagen under olika tider och på olika rum betinga en efter omständigheterna och belägenheterna lämpad regel. Sakförhållandet intager i senare fallet rättsidealets plats i det förra. Af naturrättens beteckning och innehåll uppmärksammas i senare fallet hufvudsakligast *naturen*, i det förra *rätten*; och hvardera sidan söker att af sin ur hela begreppet sålunda afskilda, särskildt gynnade hälft bilda den felande återstoden. Regeln framstår då inför den ena tolkningen (*rättens*) förnämligast i sin karaktär af bindande pligt, rättigheten såsom en deremot svarande följd, rättsförhållandet såsom den sammanfattning af förhållningsregler som uppkommer af pligterna mot likar och deraf resulterande motsvarande befogenheter. De inre lefnadsreglerna, det sedligt rätta, saknas emellertid ofta i den sålunda förstådda naturrätten, emedan den egentliga pligtens område af mången rationalist anses endast innefatta den yttre regleringen. Hos somliga begränsas naturrätten till och med till de principer som ligga till grund för lagstiftningen, de allmänna lagprinciperna, i det att den rationella metoden inskränker sin tillämpning på ämnet till att ur den positiva rätten draga de förnuftiga elementerna. Fullständigare blir då uppfattningen hos den tolkning som i naturrätten hufvudsakligen uppmärksammar *naturen*, hvarur rätten såsom idé betraktad sedan deduceras genom aktgifvelsen på tingens beskaffenhet. Lefnadsregeln skapas här med ledning af hvad denna beskaffenhet fordrar, så snart hon är rotad i den förnuftiga ordningen, och alldenstund för en fullkomlig ordnings rättsenlighet fordras både inre och yttre regler, såväl egentlig pligt som sed, handlingssättets och känslans regelbindning, så upptages härvid hela lefnaden i regleringen och i uppförandet indrages hvarje yttring af själens rättsliga lif. Naturrättens område, hvilket af den ensidige rätts- och pligtlärares begränsades till afgörandet af frågan om rätt och orätt i egentlig och sträng mening med förbiseende af bevekelsegrunderna och fullkomningsmålen, förverkligandet af människans uppgifter gentemot det osynliga väsendet i naturen, utsträckes af naturalisten till en omfattning af alla de regler, hvilka göra lifvet enligt med naturen, sådan hon visar sig i den andliga skapelseordningen. Och enär af naturenligheten födas och fordras fullkomningen och bestämmelsens fyllande, så göras villkoren för ett rättsligt lif här beroende äfven af seden, icke blott af den yttre pligten. Såväl den ena som den andra fullkomnar nämligen människan och närmar henne till hennes högre bestämmelse, sådan densamma blifvit i den naturliga ordningen afsedd.

Som emellertid båda metoderna äro rigtiga, blott de kombineras och sålunda tjena till hvarandras förfullständigande, så skall en riktig

och tillräckligt omfattande begreppsbestämning förena dem på ett sådant sätt att väsendet, ur hvilket den ena härleder sitt rena och absoluta rättsbegrepp, sökes i naturen, ur hvilken den andra härleder sitt faktiska och på verkligheten tillämpliga sakförhållande. Förmedlingen kan ske genom den förnuftiga ordningen, hvilken i sig innefattar både väsendet och dess företeelse, ideal och verklighet, den ordning som på en gång är förnuft och natur. Dervid sammanställas de relativa *sakförhållandena* med de absoluta *grunderna* för att i sin giltighet såsom lagstiftningsprinciper prövas, i det att hvarje förhållande som icke stämmer öfverens med sin beträffande absoluta grund erkännes hvila på en falsk sådan. Den rätta bestämningen af ett naturligt rättsbegrepp stöder sig för den skull liktydigt på det uppenbarade förnuftslutet (en ideel norm) och det menskliga erfarenhetsrönet af historiens traditioner hvilket uppvisar ett permanent förhållande. Den definiering som med härtill tagen hänsyn söker att i naturrättens beteckning framhålla den ideella och den absoluta grundens innerliga förbindning med det naturliga förhållandet, för att kunna från ömse sidor, den rationella såväl som den empiriska, tillgodogöra rättsbegreppet allt för dess fullständiga framställning erforderligt och antagligt, skulle alltså kunna formuleras sålunda:

Naturrätten, såsom teoretisk lära, är kunskapen om de af förnuftet fattade ursprungliga och absoluta rättsbegreppen sådana de finnas nedlagda och grundade i människans natur, betraktad dels i sig själf och dels i sina förhållanden till tingens naturliga ordning.

Naturrätten, såsom praktisk reglering, är sammanfattningen af de ideella rättsnormerna för ordnandet af de inbördes förhållandena i världen och emellan varelserna.

Deraf skapas ett lagbegrepp i hvilket framhållas liktidigt den absoluta och den relativa egenskapen, *idealet* och *förhållandet*, och som i sina båda särskilda uppenbarelse sätt skulle kunna benämnas dels den eviga (absoluta), dels den timliga (relativa) naturrätten. Det är i botten samma lag, betraktad antingen ur objektiv eller subjektiv synpunkt, i sin grund eller i sitt på förhållandet lämpade stadgaande, i sitt ursprung eller i sin historiska utveckling, i väsendet eller i varelsen, i sin idé eller i sin yttring. Evig lag är han i sin egenskap af en det förnuftiga väsendets uppenbarelse om hvad som gäller öfver alla förhållanden; timlig i sin egenskap af denna uppenbarelse tillgodogörelse och tillämpning på verkligheten. I båda dessa egenskaper föreskrifver han samma bud, hvilket i den sinliga världen uttrycker det osinliga väsendet, och i båda skepnaderna afser han det väsendtliga i ordningen. Det härledes ur väsendet för att bilda ordningens regel.

Betraktas betydelsen af rättens eviga och timliga egenskapers förening, så ter sig i denna förening den förra såsom med nödvändighet grundad i det eviga väsendets natur och i detsamma inneboende, hvadan den absoluta rättsgrunden oemotståndligt ålägger sig den skapade varelsen, vare sig med tvång, om hon är omedveten, eller fritt, om hon är fri och förnuftig. Den naturliga regeln framställer sig i denna gestalt såsom ett gudomligt påbud, hvilket binder all väsendtlig ordning och i alla lagar ingjuter ett gemensamt, med det gudomliga ursprunget beslägtadt karaktärsdrag af ofelbarhet i förverkligan-

det af det högsta goda. Den timliga egenskapens betydelse hos rätten ter sig åter i förbindelsen med den eviga rätten såsom fullkomningsförmåga, i det att den i sinneverlden gällande regeln, hvilken utsprungit ur det fullkomliga väsendet, bringar den relativa varelsens väsende närmare sin högre bestämmelse i detta. Beträktas slutligen båda egenskaperna hos rätten, den eviga och den timliga, i jembördigt sammanhang, så betyder deras förbindning att den eviga lagen först gäller och blir åtkomlig för tillgodogörelse genom den timliga, samt att denna endast eger sitt värde såsom troget uttryck af den förra, hvars bud han kungör.

Bestämmas rättens begrepp med hänsyn till det innerliga sammanhanget i denna förbindning, så lyder definieringen:

Naturrätten är den eviga naturlagen, af det gudomliga förnuftet uppenbarad för det menckliga, i och för den menckliga varelsens fullkomning emot bestämmelsen, genom den absoluta regelns förverkligande i den väsendtliga ordningen inom den relativa naturen.

Den eviga rättsgrunden stiftar denna lag, den naturliga rättsregeln kungör honom i verlden, lämpad på förhållandet. Det lagliga målet är i bestämmelsen, medlet i fullkomningen. Den förra sökes i väsendet, den senare i ordningen.

I egenskapen af fullkomningsmedel ter sig då naturrätten såsom sammanfattningen af de rättsliga villkoren för det högsta godas förverkligande inom ordningen och bland varelserna i uppfyllelsen af deras naturliga bestämmelse. Rättens princip, universell ordningsprincip, integrerande del i den gudomliga skapelseordningen, blir häfstängen för de ändliga varelsernas skicklighet att af egen fri vilja i sin verksamhet förverkliga villkoren för sin gradvisa utveckling och förhöjning i riktning emot bestämmelsen, genom den fullkomning som består uti den personliga och samhälliga odlingens förädling i den rättsliga sammanlefnaden. Under denna utveckling och förhöjning närma sig rättssubjektet och samhällsordningen, genom den i evig och timlig naturlag förbundna bestämmelse- och fullkomningsprincipen, allt mer rättsidealet, den naturliga regleringens högsta mål, hvars återgifvande naturrätten afser inom alla sina särskilda grenar af regleringen, såväl de offentliga som de enskilda. Som inom ingen af dem lagarne någonsin kunna undgå att bära intryck af slägtets fördomar, ortens och tidens egendomligheter, så förblir visserligen rättsidealet ouppnådt och stannar i egenskapen af mönsterbild att i möjligaste noggranna mån efterlikna under lagens stiftning och tillämpning. Men den uppgift som förelåg den eviga och den timliga rättens förbindning i en naturlig begreppsbestämning under lagstiftningen är redan härigenom förverkligad.

Den moderna föreställningen, hvilken i enlighet med denna naturliga begreppsbestämning fattar rätten såsom en med nödvändighet i tingens beskaffenhet och den naturliga ordningen grundad regel, historiskt utvecklad ur en ständig princip, har endast småningom klarat. I fornåldern saknades oftast det i denna föreställning ingående empiriska element eller åtminstone det väsendtliga deraf, i kraft hvaraf inses regleringens beroende af naturförhållandet. Der en naturlig regel

öfverhufvud erkännes, antager erkännandet gerna formen af den eviga rättsprincipens fastställelse allena, universell emedan han är absolut, ej emedan han är naturlig, utsprungen ur det gudomliga väsendet, det absoluta förnuftet, ej ur tingens ordning och beskaffenhet. I enlighet med detta uppfattningssätt, mer eller mindre stelt, formuleras esomoftast den fordna naturrättens begreppsbestämning.

Detta sätt att fatta rättsgrunden var en själfskrifven följd af den orientaliska mysticismens förherskande tongifning. Allt som tillhörde principernas och väsendtlighetens område hänfördes af denna åskådning till det eviga, »den absoluta identiteten», och i enlighet dermed betraktades den rättsgrund, som borde ega anspråk på universell giltighet, företrädesvis i sin eviga princip, mindre i sin naturliga ordning. Hvad som då motsvarade naturrätten kallades oftare den eviga än den naturliga lagen.

Det vore emellertid ett stort misstag att tro det erkännandet af rättens timliga element tillkommit först i den moderna naturrätten, och att insigten om naturförhållandets betydelse för regleringen, vunnen genom den empiriska iakttagelsen, varit alldeles främmande för fornåldern. Ehuru undanskymd af idealitetsbegreppet, visar sig denna insigt tydligt, så långt tillbaka som en definiering af det naturliga rättsbegreppet spåras, redan länge innan naturrätten erhöi sin nuvarande beteckning. Och vid sidan af detta erkännande visar sig dermed oskiljaktigt sammanhängande fullkomningsmålet i bestämmelsen. Den nyare tiden har knapt tillagt något i detta afseende, endast utbredt den redan förhandenvarande insigten, gifvit en större klarhet åt naturförhållandets ställning till rättsgrunden samt häfdat dess jembördighet med och ombärlighet för identitetsbegreppet. Leibnitz, Clarke och Montesquieu, världsordningens lagstiftare, modernisera Kongfutse och Aristoteles. Uttryckens såväl som tankens likhet hos dessa realister af de mest skilda åldrar är påfallande.

Kongfutse gifver redan naturrätten, eller hvad som i hans system och tid motsvarar densamma, en begreppsbestämning som återgifver den här omhandlade förbindningen af väsendet och naturförhållandet, den absoluta och den relativa rättsgrunden, den eviga och den timliga lagen, en förbindning som åsyftar bestämmelsen genom fullkomningen. Med en slående djup insigt i rättens karaktär definierar han densamma »normen för handlingens öfverensstämmelse med den förnuftiga naturen, *ni hvarje varelse nedlagd i och för ernåendet af hennes bestämmelse*», under erinran att denna lag, ehuruval »evig och absolut gällande», likväl icke får vara »för människan främmande», utan »enlig med och »afpassad efter hennes natur». Och då begreppet förfullständigas med fullkomningen som är regleringens uppgift, tillägges att föreställningen om denna fullkomning väl bör skiljas ifrån fullkomlighetens. »Den »förra är himlens lag, den senare människans», den förra ett öppinhinneligt ideal, den sednare ett mål i mänsklig förmåga. Den öfvernaturliga typen blir i naturen mönsterbild. Den rena idén, öfverlägsen och höjd öfver sinneverlden, blir inom denna ursprunglig princip, första grund.

Bestämningen hos Aristoteles skiljer sig i botten föga härifrån. »Principen som bör tjena till norm för handlingen, är den som för-

»nuftet fattar a priori, men förståndet lämpar efter verkligheten och »hennes förhållanden». Ty den eviga lagen är öfver människans förmåga. Aristoteles, likasom sedermera Kant, delar därför människan i två, den förnuftiga och den naturliga. Den ena fattar det orubbliga, den andra inser föränderligheten i dess tillämplighet. Det är åt denna senare som *ordningens* reglering uppdrages. Det eviga och orubbliga finner nämligen ej plats i den ordning som är stadd i oupphörlig utveckling. »Det som ej kan vara på mer än ett enda sätt, kan »ej bli föremål för någon reglering», eftersom det icke behöfver någon sådan, icke kan på något sätt formuleras eller annorlunda ordnas, samt slutligen icke kan lämpas efter det tillfälliga och vexlande. Det goda i sig stannar därför i idealet och tjänar blott såsom ledstjärna. I den sunda verkligheten bör enskildhetens goda, som stämmer öfverens med varelsens särskilda natur, läggas till grund för lagbestämmelsen. Likväl förstår Aristoteles med detta enskilda goda ingalunda det själfviska, men det väl förstådda i »det *menschliga* jaget», det som fullkomnar människan såsom människa och i samhället, ty »rätten är ordningen», regleringens mål fullkomning i rättvisan, liktydig med »annans bästa.»

Cicero, öfverbringaren till vestern af det i platonisk anda renade peripatetiska rättsbegreppet, förebådar redan Montesquieu i sin definiering af rätten såsom »ett ur tingens naturliga beskaffenhet härflytande »förnuft», en begreppsbestämning som i sin korthet på ett precist sätt innehåller det väsendtligas förbindning med det reella. Såsom förmedlare af den realistiska åskådningen med den platoniska rättsidén betecknar han rätten på samma gång såsom »evig lag» och »enlig med »naturen».

Det är denna inbördes modifiering af de båda motsatta rättsföreställningarne, som Cicero lemnat i arf åt Grotius, i det att han på ett harmoniskt sätt sammanknutit dem i en enda, deri den peripatetiska realismens saknad af erforderligt rättsideal fylles genom det platoniska rättsbegreppet, rent och omutligt.

Detta begrepp hemtar han från de sköna rättsdefinieringarne hos Sokrates och Plato; från det sokratiske: »Den oskrifna lagen är »naturen, det vill säga förnuftet, han är samtidigt gudomlig och »naturlig;» samt från det platoniske: »den oskrifna lagen är det rättas »idé, meddelad förnuftet.» Och den motsats emellan den eviga lagen och den naturliga, hvilken Aristoteles ej hade fullständigt utjemnat, finner hos Cicero sin utjemning genom återupptagandet af Platos klara utredning af denna fråga, deri de båda lagarne visas vara en och samma, hvadan den naturliga regleringen kan svara mot verklighetens belägenheter utan att idén behöfver vanställas. Motsatsen emellan ideal och verklighet, erinrar Plato, är skenbar och beror af en fantastisk föreställning af det förra, hvarigenom dess öfvernaturlighet förbytes i onaturlighet. I själfva verket är intet naturligare än det ideella. Ty idealet är naturens fullkomning och fulländning, sådan förnuftet densamma fattar, målet för all naturlig sträfvan, på en gång naturlig rätt, sanning och godhet, ett mål som bör kunna relativt realiseras.

Härmed vederlades alla de rättsdefinieringar, hvilka på ett eller

annat sätt stält lagens väsende i motsats emot naturen. Icke blott den sofistiska begreppsbestämningen »rätt är det som lyckas den starkare», hvilken, då den lät våldet intaga rättens ställe, förutsatte en disharmonisk och rättslös natur, var härmed motad. Men äfven den motsatta strängheten hos den rena stoicismen, på ett annat sätt naturvidrig, hvilken betecknade rätten såsom »det universella förnuftet», men fördrade en rättslig naturenlighet som bestod i naturens underläggning och förqväfning, mildrades genom Ciceros återgång till det platoniska förnuftet, hvilket beherskade naturen utan att förtrycka henne, genom hennes förening med sin grund i väsendet. Förnuftets och naturens förmedling åvägabringades genom mensklighetskänslan, kärleken som vann naturen godvilligt och renade handlingen genom hjertat, utan böjelsens undertryckande. Härigenom inlade Cicero en ovärderlig förtjenst om det naturliga rättsbegreppets framtida formulering, i det att han förhindrade den hårdagna och formalistiska pligtmessigheten, den stoiska hårdheten som i naturen blott såg förnuftet utan kärlek och böjelse, att från den äldre stoicismen öfvergå till den yngre som skulle bilda den romerska rättens begrepp. Också blifva sedermera de stoiska lagstiftarnes rättsdefinieringar, hvilka skulle öfvergå på den moderna naturrätten, mera naturliga i verklig mening, i en mening som ej stympar menniskonaturen genom att icke tåla känslan och böjelsen vid förnuftets sida. »Rätten är hvad det naturliga förnuftet fastställer att »gälla bland människorna», säga nu den romerska rättens stiftare; och med naturenlighet förklara de sig då uttryckligen mena egenskapen att tjena menskligheten och det universella brödraskapet som förenar alla i inbördes hjälp och välgörenhet, dervid hvarjes enskilda goda förbindes med släktets.

Sålunda bevarades åt det naturliga rättsbegreppet dess empiriska element vid sidan af dess rationella, och den mångsidiga uppfattningens praktiska följder visade sig i den innerliga förbindelse, som romarne ej mindre än grekerna bibehöllo mellan naturrätten, samhällskonsten och sedeläran, samt den hänsyn som äfvenledes togs till sederna och bruken vid lagens stiftande, i det att man aktade den historiska traditionens förmåga att på tänkesättet inympa de med belägenhetens kraf mest enliga rättsföreställningarne. I beteckningen *jus naturale* innefattades de på varelsernas böjelser och själsförmögenheter verkande naturlagarne, hvilka betinga deras lefnadsregels öfverensstämmelse med skaplynnnet. Rättsbegreppet fattas *a posteriori* efter den analytiskt vunna erfarenheten af omständigheterna.

Emellertid bibehålles äfven derjemte förnuftsrettens grundsats, erkänd i hänsynen till de lagbruks giltighet, vare sig de egde något uttryck i särskilda bestämmelser eller icke, hvilka visade sig vara gemensamma för alla folk på grund af deras rot i en universell förnuftig menniskonatur och derföre såsom medfödda och införlifvade icke behöfde särskildt inläras. Denna grundsats, stoisk till karaktär och ursprung, kunde aldrig åsidosättas. Hans starka fäste i de romerska rättslärdes åskådning röjes i den betydelse, hvilken i deras skrifter städse tillmättes tingens naturliga förnuft (*ratio naturalis*), ett begrepp som bildar det rationellt-naturliga grundlaget i den romerska rätten.

Den absoluta och den menckliga rätten förbundos dymedelst af den romerska lagstiftningen i den naturliga.

Efter rikets fall qvarstår förbindningen, så mycket hellre som af de barbariska invandrade folkslagen ingen åtskilnad gjordes emellan den rena rättsgrunden och den för stammen stiftade lagen. Den kanoniska rätten bibehåller romarnes ratio naturalis, den naturliga förnuftsgrunden, med följdriktig slutkonst härledd ur den menckliga och samhålliga utvecklingen. Evig och timlig rätt, gudomlig och naturlig, förklarar för identisk, i enlighet med den sokratisk-platoniska, genom Cicero bibrigade åsigten.

Under medeltiden räddas denna åsigt åt rättsvetenskapen, tack vare det platoniska och peripatetiska inflytandet på skolastikens rättslärd och moralister, sedan patristiken derförinnan undanskjutit den naturliga rättsidéen, hvilken hon uppoffrat för ett rättsbegrepp som ansågs tillskapadt af den andliga eller världsliga magtfullkomligheten, samt af arvet från Cicero blott behållit rättens förbindning med mencklighetskånslan (caritas). Augustinus hade betecknat rätten såsom blott evig, och definierat honom: det gudomliga förnuftets viljebud för den naturliga ordningens uppråthållande. Den stoisk-romerska uppfattningen återstålles af Thomas af Aquino, som åter faststålles naturrättens begrepp såsom »de förnuftiga varelsernas delaktighet i den eviga lagen», under erinran att den gudomliga och den menckliga rätten åro identiska, i sin tillämpning »ett förhållande mellan tingen». I samhålligheten blir rätten, »förnuftets bud, kungjordt af omsorgen för samt i och för samfåldt väl». Intill skolastikens sista tider uppråthålles detta begrepp under något olika skiftningar. Dessa representeras af hennes sista rättstånkare, Vasquez och Suarez, hvilka i öfverensståmmelse härmed formulera sina definieringar af naturrätten, i det att de välja hvar sin skiftande sida af thomisternas. Enligt Vasquez år den naturliga lagen den förnuftiga naturen sjelf. Enligt Suarez år han, betraktad i väsendet, den eviga lagen, hos varelserna åter det förnuftiga ljuset som kungör honom genom att bringa honom till deras själar, der han eger sin grund i *tingens ordning* och finner sitt uttryck i det rättsliga omådet. Detta bör emellertid noga skiljas från rättsmedvetandet. Lagen år sjelfva regeln och ordningen, rättsmedvetandet deremot deras praktiska diktering vid tillämpningen på det särskilda fallet. Under det att rättsmedvetandet omfatter all lag, gudomlig och mencklig, i alla tider, afser den naturliga lagen blott sig sjelf under den kommande tiden. Han år ofelbar, rättsmedvetandet icke. I enlighet med detta åskådningssått fattade många af de rationella teologerna, hvilka sökte i möjligaste mån förena det kyrkliga rättsbegreppet med det antika, naturrätten såsom sammanfattningen af den eviga lagens beståmmelser rörande den väsendtliga ordningen.

Dessa män hõllo med fasthet det naturliga rättsbegreppets definiering qvar på den raka medelvägen emellan de båda motsatta förestållningar hvilka under medeltiden kåmpade om öfvervigten, nämligen å ena sidan den som betecknade den naturliga lagen såsom ett gudomligt magtbud, å andra sidan den som sökte hans grund i tingens ordning. Enligt den förra år den eviga lagen noga sedt den enda, ordningen den som anbefalles, rätt det som den allsmågtiga viljan åligger.

Enligt den andra är den naturliga lagen den enda, ordningen den som naturen betingar, rätt det som förnuftet finner hvilat på denna ordning och som öfverensstämmer med tingens och varelsernas beskaffenhet. Thomisterna förmedla båda sidornas föreställningar och grunda rätten liktidigt på den gudomliga viljans eviga lag och på förhållandena i den tingens ordning hvilken utgått ur samma viljas skapelse. Den eviga lagen är väsendet i den naturliga; men grunden är i ordningens beskaffenhet.

När nu den moderna naturrätten uppstod och hans begrepp skulle bestämmas, skilde sig de, hvilka i enlighet med den tillvaratagna traditionen medgäfvit den naturliga ordningens afgörande betydelse såsom rättsgrund, i tvenne skolor. Båda erkände att lagen borde sökas i naturen, emedan det naturliga vore det rätta, och båda förstodo i sina äldre skeden med naturrätten den som gälde i naturtillståndet, före samhället och den positiva lagstiftningen. Men derefter skilde sig de båda rigtningarne. Den ena, trogen den genom Cicero och stoicismen meddelade sokratiske-platoniska grundsatsen att förnuftet var naturen och denna följaktligen harmonisk, en naturlig *ordning*, hvadan den enes rätt i botten främjade den andres och samma rätt för den skull gälde för alla, faststälde i enlighet dermed en objektiv rättsgrund i hvilken hvarjes mål egde ett stöd i hela naturen och allas sammanfölo. Den andra rigtningen deremot fann att i naturen målen voro stridiga och hvarandra motsatta, en naturlig *oordning*, samt att principen att det naturliga vore det rätta, till hvilken man måste ansluta sig, för den skull oundvikligen ledde till en naturlig rätt som var subjektiv, olika för olika individer, hvadan för en hvar *det* vore rätt som han fann för sig sjelf, ej för andra, gagneligast, och som han egde nog styrka eller slughet att genomdrifva, vare sig med list eller våld.

Sålunda uppstodo äfven i den moderna rättsfilosofien tvenne motsatta rättsbegrepp, ett objektivt och ett subjektivt. Enligt det förra definieras rätten i enlighet med föreställningen att det rätta är i sig sjelft, i väsendet, förnuftet, naturen och ordningen, samt från dem ålägger sig hvarje vilja och all tillämpning på hvarje belägenhet med en karaktär som är ständig. Enligt det senare utgår definieringen ifrån antagandet att rätten är ett åskådningssätt hos individen, bestämdt efter hans tillstånd och deraf följande synpunkt, hvilken åter beror af hans uppfattning och intryck. Det rätta är det som honom lyster.

Enligt det förra åskådningssättet definieras naturrätten af Grotius, Locke, Clarke, Montesquieu, Leibnitz, Kant och hans lärjungar, de engelska och skotska realisterna m. fl.; enligt det senare, detsamma som sofisternas i forntiden, af Hobbes, Pascal och Spinoza.

Då Grotius säger »naturrätten är freden», Hobbes »naturrätten är kriget», så inleda dessa båda samtida grundläggare af den moderna tidens sanna och falska naturrätt, den objektiva och den subjektiva, de båda diametralt motsatta rigtningarne, den optimistiska och den pessimistiska verldsåskådningens, den humana och den egoistiska.

Någon egentlig definiering af naturrätten finner man emellertid ännu icke hos Grotius. Men då han framhåller hans orubbliga grund i en förnuftig natur samt rättsenlighetens egenskap af en öfverens-

stämmelse mellan handlingen och den samhälliga naturen, stärker han i allt fall de kännetecken som åt den naturliga regeln förläna karaktär och prägel i enlighet med Ciceros och stoicismens uppfattning, såsom en i tingens naturliga ordning rotad lag, i hvilken alla mål mötas. Sjelfva begreppsbestämningen formulera hans lärjungar, i närmaste hand Puffendorf i satsen: »Naturrätten är hvad sunda förnuftet ålägger.» Locke betecknar rätten såsom det fria och naturliga förhållandet emellan människorna.

Nu följa de egentliga ordningsfilosofernas djupa och träffande definieringar, först och främst den af Leibnitz: »naturligt rätt är det som förnuftet förklarar enligt med den samstämmiga verldsordningen.» Han betecknar naturrätten såsom en »sedlig magt, hvilken hos den »rättrådige bildar lagens jemvigt». Han innefattar deri, efter den romerske stoikerns föredöme, dels den stränga rättvisan, dels billigheten och dels slutligen den verksamma utöfningen af mensklighet. Hans lärjunge Wolf identifierar likaledes naturrätten med sjelfva den förnuftiga naturen, uttryckt i ordningen. Till samma slag af ordningens egentliga definieringar böra äfven räknas de af Clarke och Montesquieu formulerade och närbeslägtade; den af Clarke: »lagarne i naturen äro »de förhållanden emellan varelserna, hvilka förnuftet fattar utgöra den »universella ordningen», samt den af Montesquieu: »den sanna mensklighetslagen är det mänskliga förnuftet i sin egenskap af ledande »styrelse för alla folk, . . . »lagarne i sin allmänlighet betraktade »äro nödvändiga förhållanden, hvilka härflyta ur tingens natur, . . . »förhållanden emellan det ursprungliga förnuftet och de särskilda varelserna samt emellan dessa inbördes . . . De hvila på tingens ordning.»

Kant gifver en ny vändning åt ordningsbegreppet, då han vid rättens definiering betraktar ordningen snarare i sin förbindande allmänlighet än i sin rot uti en likformighet i vilkor och belägenheter, snarare i sin form än i sitt innehåll. Äfven han fäster visserligen vid begreppet rätt begreppet af en objektiv regel som är lika för alla i kraft af allas likartade ställning till densamma. Men denna likhet i ställning granskas icke af honom i sina reella orsaker, blott i sina formella kriterier att binda alla och ålägga dem samma pligter. Det är alltjemt ordningen som är bestämmande, men icke emedan hon motsvarar behoven utan emedan hon ikläder förbindelserna och upprätthåller pligterna. Deraf hans egendomliga definiering: »naturlig »rätt är det som kan upphöjas till lag för alla förnuftiga och fria »varelser» . . . , sammanfattningen af de vilkor under hvilka utöfningen af hvarjes frihet låter förena sig med alla andras», . . . »hvaraf »kunna härledas universellt giltiga pligtbud, tjenliga för en yttre lag»stiftning.»

Det är mindre en verklig begreppsredning än ett väsentligt yttre kännetecken af rätten, som Kant sålunda gifver. Sjelfva rättsgrundens innehåll och beskaffenhet lemnas outhärdligt i hans definiering. Men med hans åsigt om människans oförmåga att intränga i grunderna och tingens väsende, var det följdriktigt att inskränka begreppsbestämningen till de yttre kriterierna och kännetecknen. Fichte kommer ej heller utöfver dessa i sin begreppsbestämning af rätten: »det som bör vara.»

Inom skolan gör emellertid snart Hegel återgången härifrån

och till rättens inre väsendtliga innehåll, hans grund i den förnuftiga friheten och samhälligheten. Naturrättens begrepp, som under Kants skepticism blifvit uteslutande formelt, blir genom Hegel åter reelt. Det är hos honom icke blott den negativa sidan af rätten, *förbindelsen* att begränsa friheten i och för allas friheters tillgodoseende, som i begreppet framhålles, men den allmänt giltiga positiva *befogenheten*. Denna är grundad i den förnuftiga rättsförmågan, icke härledd ur en tillåtelse. Den naturliga rätten är enligt Hegel den regel som gör gällande det fria och förnuftiga väsendet hos den varelse, som Kant själf betecknat såsom förnuftig och fri samt på grund deraf rättsförmögen. Korteligen: rätten, det är den förnuftiga tillvaron. Den väsendtliga karaktären hos rätten är det förnuftiga väsendets medvetande af sin befogenhet.

Enligt hans lärjunge Krause är rätten »den organiska helheten »af de fritt uppställda, yttre villkoren för ett förnuftsensligt leverne »hos hvarje förnuftsväsende, i och för bestämmelsens harmoniska upp»nående.» Han är dels inre, ett det absoluta väsendets förhållande till sig själf; dels yttre, ett ömsesidighetsförhållande mellan det absoluta och de relativa förnuftsväsendena.

Den samtida naturrätten kan anses hafva med sig införlifvat andan i dessa begreppsbestämningar, gifna af företrädarne för den förnuftiga och samhälliga menniskonaturens solidaritet i en naturlig ordning. Motsidan, hvilken under förutsättning af en i sig själf stridig verldsordning, anser det naturligt rätta vara hvarjes enskilda, hvilket han eger att tillvarataga gentemot andra så vidt han kan, eftersom en hvar fått sitt eget mål, motsatt andras, har blott räknat några röster inom sensualismens, egoismens och pessimismens leder, bland snillena egentligen blott tre: Hobbes, Pascal och Spinosä.

Naturrätten, säger Hobbes, är den enskildes befogenhet att göra bruk af sina förmögenheter i akt att förverkliga sina syften för eget tillgodoseende. Det rätta är det som gagnar den starkare.

Pascal och Spinosä, i botten af samma tanke, tillskansa sig åtminstone icke naturrättens benämning. De förneka derföre helt enkelt att en naturlig rätt finnes. Men för att gifva någon förklaring åt det som i tal benämnes naturrätt, betecknar Pascal honom såsom en i bruket antagen regel, Spinosä såsom ett talesätt, ett tänkesätt, tillkommet för tingens och förhållandenas jemförelser. Rätten förklarar han sträcka sig lika långt som magten. Naturrätten är alltså den starkares rätt, befogenheten att bemäktiga sig hvad man kan och hvaraf man finner sig betjenad. Endast i den yttre skenbara företeelsen, menar Spinosä, förekomma magt och rätt såsom tvenne skilda begrepp, men i själfva verket äro de ett och samma.

Nutidens engelska naturalister syntes i början frestade att falla i enahanda eller en snarlik villfarelse; men de i hafva tid lyftat sig deröfver för att först förbinda rätten med samhälligheten, derefter med ordningen, och på denna väg återkomma till en naturlig regel. Det rätta är det som samhällets intresse medgifver, säger Stuart Mill. Lagen, säger Herbert Spencer, är det naturliga uttrycket af folkens karaktär, och hans uppgift är böjelsernas förbindning i ett och samma gemensamma mål i ordningen. Den menckliga naturen är sin egen

lag. Spencers rättsbegrepp faller på detta sätt ej långt ifrån Montesquieu's.

Rättsbegreppets historia visar sålunda huru dess utveckling fortgått i jembredd med samt hufvudsakligen berott af tvenne andra väsendtlighetsbegrepps utveckling i det allmänna medvetandet, nämligen *ordningsbegreppets* och *frihetsbegreppets*.

De, hvilka i naturen sett en förnuftig *ordning*, hafva icke behöft betvifa att i rättens begrepp ligger innehållen allas ömsesidighet i denna ordning, en regelbundenhet som gör regeln naturlig och identisk för sina subjekter. Deremot har åsigten om en disharmonisk natur medfört den egoistiska begreppsbestämningen, enligt hvilken rätten blir liktydig med sjelfsväldet.

Samma vidriga och onaturliga begreppsbestämning har framgått ur *frihetsförnekelsen*, i det att sensualisten, som anser begäret ej kunna beherskas af förnuftet, men oemotståndligt styra handlingen, måst anse rätt hvad lystnaden framtvingar. Deremot har frihetsläraren med sin åsigt om viljans avtonomi förenat föreställningen om en regel i hvilken hvar och en finner sitt mål förverkligadt i hela slägtets, emedan den sanna viljefriheten är den förnuftiga och alla äro delaktiga i samma förnuft. Endast den fria och förnuftiga varelsen eger derfore ett rättsbegrepp, hvaremot de lägre djuren och tingen lyda sinlighetslagen.

En uttömmande begreppsbestämning, likasom en definiering af den *reella* naturrätten, hvilken i sig upptager rättens innehåll, gifves emellertid blott af dem som förena frihets- och ordningsbegreppen i deras fullständiga omfattning. Erkännes såsom hos Kant, blott den i nödvändigheten grundade friheten, men af den naturliga ordningen endast hennes yttre kännetecken, så uppstår redan ett ofullständigt rättsbegrepp i hvilket innehållet saknas, ett rättsbegrepp som blir ensidigt *formelt*. I brist af en rot i den naturliga ordningen inskränkes det då, såsom hos honom, till pligtbegrepp, emedan af det rätta blott förbindelsen framställer sig för den som icke finner sin böjelse svara mot de väsendtliga grundernas egen beskaffenhet i naturen. Inses icke att det rätta är liktydigt med det nyttiga och njutningsfulla, så ter det sig såsom tvång, och i regelns naturenlighet fattas redan ett moment, om ock ej det viktigaste.

En gifven följd af denna omöjlighet att utbryta rättsbegreppet ur sin naturliga ordning, i hvilken frihet och lag äro ett, och uti hvilken under formen, den yttre pligten, dväljes ett innehåll, bestående i ett åsyftadt godt i naturen, visar sig dessutom i hvarje systems oförmåga att på fri hand och efter sina fantasier uppbygga ett begrepp om det rätta. Det måste uttrycka den ordning som menniskan eger att iakttaga i skapelsen, ej att sjelf dikta. Skall rättsbegreppet blifva en sanning, så är det blott alstret af den förnuftiga tanken som förbinder sig med den sedliga friheten. Men förnuftet finnes icke utom den orubbliga anordningen bland tingen, hvilken af ingen kan ändras eller utan misstag och rättsvrängning uppfattas annorlunda än hon är. Friheten finnes icke utom efterlefnaden af den universella nödvändighetslagen, dennas tillgodogörelse i ordningen icke utom friheten.

Frihet och nödvändighet ingå för den skull jemte hvarandra i den lagbundna ordningen, men ingalunda såsom motsatser, utan såsom hvarandras ömsesidiga betingelser. De äro blott skilda sidor af det i naturen regerande förnuftet, nämligen friheten dess förmåga och nödvändigheten dess orubbliga väsende. I kraft af friheten blir förnuftet själfmedvetet hos det rättsförmögna subjektet, i kraft af nödvändigheten blir det allmängiltig regel i den objektiva ordningen.

Betraktas denna förbindning i själfva rättsgrunden, så visar hon sig under de båda sidor, i hvilka rätten ter sig såsom *subjektiv* eller *objektiv*, såsom rättighet (*befogenhet*) i följd af friheten, och såsom lagbud (*pligt*) i följd af den nödvändiga ordningen. Rättsbegreppet framställer sig i enlighet dermed såsom antingen subjektivt eller objektivt, och det reella rättsbegreppet innefattar båda egenskaperna.

Subjektiv är rätten i den mening att den obetvingliga nödvändighetslagen icke kan förverkligas i ordningen utan att lämpas efter det handlande subjektets vilkor och belägenhet i följd af dess särskilda förhållanden och skaplyne. Ehuru väl objektivt gällande måste rättsföremålet tillika blifva ett föremål för rättssubjektets böjelser, för att detta skall kunna erhålla en bevekelsegrund som drifver viljan till föremålets uppställande såsom mål för hennes beslut och handling. Det gifves följaktligen i hvarje rättsförhållande ett subjektivt element, bestående i den handlandes särskilda ställning till föremålet hvarigenom hans goda ej ter sig inför honom alldeles likadant som det i sig goda. Blott i rättsidealet sammanfalla båda; i verlden och verkligheten icke. Den af förnuftet fattade godhetsidén är der ren och fullkomlig mönsterbild; det särskildt förverkligade goda en mer eller mindre bristfällig yttring af henne, uppfattad ifrån den sida som betingas af subjektiviteten.

Emellertid säger sig själf att denna subjektivitet icke rätteligen kan vid föremålets tillgodogörelse genom subjektets förstånd och sinnen efter sin beskaffenhet lämpa annat än det i föremålet tillfälliga, hvaremot det väsendtliga kvarstår orubbadt. Icke heller kan detta lämpande ske godtyckligt: det måste ske i den ordning som nödvändighetslagen inlagt i varelsens ofrivilliga natur och tingens beskaffenhet som är rådande i hennes midt. I själfva subjektivitetens tillämpning återkommer alltså det objektiva i rätten, hvilket är oberoende af subjektet, det i sig goda målet som icke kan till sin beskaffenhet ändras genom den handlandes särskilda goda. I denna bemärkelse förblir rätten städse *objektiv*, och betydelsen deraf ligger i själfva rättsidealets okränkbarhet, i följe hvaraf det i sig goda ej kan väsendtligen, blott i tillfälligheten, beröras af det subjektiva.

Endast om i begreppsbestämningen rättens sålunda jemte hvarandra bestående subjektiva och objektiva egenskaper riktigt förbindas, blir begreppet den verkliga naturrättens, under det att en begreppsbestämning som endast eller ock öfvervägande inrymmer ett rum åt subjektiviteten eller objektiviteten, gifver antingen ett falskt eller ett ofullständigt begrepp, antingen (i förra fallet) sinligt (egoistiskt) eller (i senare fallet) formalistiskt. Äfven bland de oförfalskade och osinliga rättsbegreppen kan för den skull alltid ett *reelt* rättsbegrepp skiljas ifrån ett *formellt* derigenom att i det förra ingen väsendtlighet saknas i innehållet.

Den *reella* rättens begrepp fastställes med hänsyn dertill att hvarje handling måste afse ett godt för den handlandes egen skull, icke blott för att fullgöra en pligt för hvilken ingen godhetsförklaring i öfrigt finnes. Finnes icke godheten, så blefve i allt fall oförklarligt hvarföre pligtbudet bjöde den ena handlingens företråde framför den andra. Godheten finnes före pligten, innehållet före formen. Pligten är blott den formella regelbindningen af godhetsmålen i öfverensstämmelse med den nödvändiga ordningens kraf.

Stannar rättens begrepp i denna formalitet, så blir det endast ett begrepp om den *formella* rätten. I sin sanna gestalt består detta begrepp i insigten att rätten ej kan undvara en mot nödvändighetslagen svarande fast regel, uttryckt i den orubbligt bindande pligten, hvarigenom bibehålles den objektiva grunden. Denna insigt, riktig så länge blott den objektiva egenskapens bibehållande dermed afses, blir oriktig om deraf tages anledning till formens upphöjande till allena bestämmande orsak och ensam rättsgrund, sin egen förklaring och sitt eget mål. Förnekas såsom af Kant att rättsgrunden, utan att upphäfva sig sjelf, skulle kunna lämpa sig efter ett mål, hvars godhet bestämdes äfven af subjektet, under förebärande att rättsgrunden förutsätter nödvändighetslagen i den objektiva ordningen, hvilken regleras genom pligtbudet, hvadan för den skull pligten förmenas utgöra hela rätten (hvilken icke behöfver något annat mål än sig sjelf), den subjektiva befogenheten deremot blott en härledning deraf, så kvarstår af rättens innehåll i sjelfva verket intet, hvarken subjektivt eller objektivt. Icke blott det enskilda, men äfven det i sig varande godhetsmålet har nämligen då bortfallit; ty pligten såsom sådan betraktad, lössliten ifrån sin grund i befogenheten som han skall regleras, innehåller intet godt, och det objektiva i ordningen utgöres icke af pligten, det regleras blott af henne. I och för sig sjelf är pligten hvarken subjektiv eller objektiv, blott en form för regleringen emellan rättens subjekt och objekt. Då pligtläran, den abstrakta, tror sig bevara den objektiva rättsenligheten endast genom att framställa en omotiverad pligt, så förlorar hon alltså tvärtom hela rätten, den yttre formen blott undantagen. Reell blir endast den rätt som låter befogenheten, det subjektiva anspråkets regel, förklara pligten, den objektiva ordningens regel, hvarigenom friheten icke förtryckes af nödvändigheten. Endast i bådas innerliga samband i ordningen träffas det fullständiga rättsbegreppet. Utryckes endera, vare sig befogenhetsbegreppet, såsom hos Hegel, eller pligtbegreppet, såsom hos Kant, så blir föreställningen, om än icke falsk, i allt fall ofullkomlig. I Kants naturrätt saknas i följd häraf personlighetskänslan, i Hegels känslan af ansvar.

Rättighet och pligt, ingående jemte hvarandra i rättsbegreppet, såsom emot hvarandra svarande, hvarandra förfullständigande och betingande momenter, en motsatsernas identitet, kunna för den skull icke heller tänkas stå i något förhållande af prioritet till hvarandra i hvad beträffar vigten och betydelsen, endast med afseende å uppkomsten och härledningen. Rättigheten är i detta hänseende föregående, pligten efterföljande, rättigheten orsak, pligten följd.

Allting måste nämligen hänföras till godhetsmålet, och om plig-

ten ej tjenade att tillgodose ett rättsanspråk, åsyftande ett godt, så kunde hon i och för sig icke förklaras. Endast den abstrakta pligtläran, teoretiskt ohållbar, upphöjer henne till sjelfändamål. Hennes befintlighet rättfärdigas emellertid blott genom nödvändigheten, som för rättighetens tillvaratagande ej kan umbära pligten. Men rättigheten följer af behovet, som åter härflyter ur den förnuftiga frihetens begränsning i följd af naturförhållandenas ofullkomlighet, hvilka ej tillåta den relativa varelsen att lefva utan brister, hvaraf födas anspråk, oförenliga med en oinskränkt utöfning af regellös frihet. Rättsgrunden, om man går till ursprunget, ligger alltså deri, att i en sinlig verld lefver en förnuftig varelse, något som icke skulle kunna fort fara utan samhällighet i och för bristernas aflösning och förnuftets på sådan väg åstadkomna lösgörelse ur sina hinder. Rätten är alltså oskiljaktigt bunden vid den förnuftiga och fria egenskapen, och uppträder såsom sådan närmast i skepnaden af ett *anspråk* att lefva förnuftigt och fritt, en rättighet, hvilken fordrar motsvarande pligt. Denna uppkommer sålunda genom rättigheten, icke tvärtom. Hon hänvisar på henne, men rättigheten sjelf hänvisar omedelbart på befogenheten, utsigten att undanrödja naturhindret för det förnuftiga frihetsmålet, hvarigenom människan gör sitt förnuftiga och fria väsende gällande redan i den sinliga världen. Som sjelfva hennes väsende innehåller en sådan befogenhet, så är rättigheten grundad i väsendet, det vill säga, hon är till för sig sjelf, under det att pligten blott finnes för rättighetens skull.

Utom tiden och kausaliteten intaga deremot rättigheten och pligten inga till hvarandra motställda förhållanden inom naturrättens begrepp. De identifieras i rättsgrunden, emedan pligten, om än härledd, eger sin rot i nödvändigheten, den objektiva, lika absolut som friheten, i hvilken rättigheten är rotad. Likasom frihet och nödvändighet äro ett i det förnuftiga väsendet, så äro rätt och pligt ett i den naturliga rättsgrunden. Ingen är befogad utan pligt, och som rätt och pligt ingå i hans förnuftiga väsende, fritt och nödvändigt, hans rättsliga personlighet, så utgöra de väsentliga elementer äfven i rättens begrepp. Endast i rättsförmågans yttringar skilja de sig, i det att den ena antager viljeyttringens, den andra begränsningens karakter. Men begränsningen innefattar en underförstådd tillåtelse från subjektets sida, hvilken åter uppstår ur förutsättningen af befogenheternas upprätthållelse genom ömsesidigheten. Pligten är alltså ej ett befogenhetens tvång, men sjelf en yttring af befogenhet. Hela begreppet i naturrätten kan alltså uttömmas genom rättsbefogenheten, anspråket att göra ett förnuftigt bruk af ett medvetet syfte. I kraft af denna rättsbefogenhets enlighet med den naturliga ordningen, blir hon, i sin tillämplighet på den samhälliga lefnaden, gällande rättsregel, naturrätt i objektiv bemärkelse och praktisk naturrätt.

Rättighet och pligtregel, subjektiv och objektiv rätt, ingå sålunda jemställda i den naturliga rättens begrepp. De bilda tillika rättens *väsende*.

ANDRA STYCKET

Naturrättens väsende

Den naturliga rättens väsende är *den inre beskaffenheten hos den i ordningen rotade regelbindning, hvarigenom förnuftet förverkligar sig i sedlig frihet*. Rättens begrepp utvecklas och tillämpas derigenom att detta förnuft, inneboende i tingens ordning, öfvergår ifrån förmåga till handling. Då det sålunda uttrycker sig i den sedliga friheten, så bildas deraf rättens *innehåll*.

Detta innehåll utgör sjelfva rättens väsende i egentlig mening. Dess form består i regelns yttre skapnad, gestaltad i pligtbudet. Man har sålunda att vid rättsväsendets studium betrakta I. *innehållet*, II. *formen*, och ur båda härledes slutligen III. *beskaffenheten*.

I

Rättens innehåll

Innehållet hos rättens väsende utgöres af sjelfva den förnuftiga ordningen och alla i densamma innefattade naturliga godheter, hvilka regleringen afser att tillgodogöra rättssubjektet medelst en efter deras och subjektets egen beskaffenhet lämpad anordning och fördelning. Som emellertid sjelfva tillgodogörelsen förutsätter dels ett förhållande i sjelfva ordningen, dels ett varelsernas (subjekternas) förhållande till denna ordning, i hvilken de söka sina beträffande godhetsmål (objekter), äfvensom till hvarandra inbördes inom samma ordning, och då båda dessa slag af förhållanden ingå i helheten af rättens väsende, så kan i detta väsende, likasom förut i rättsbegreppet, urskiljas ett *objektivt* och ett *subjektivt* moment, nämligen den *nödvändiga ordningens* väsende och det *fria rättsförhållandets* väsende, tingens och varelsernas. Inom båda momenten bestämmes väsendet af de i naturen gällande villkoren. Dessa ingå *antingen* uti en *objektiv ordningsregel*, hvilken innehåller villkoren för varelsens fullkomning i ordningen genom en fri och förnuftig utveckling emot bestämmelsen i enlighet med den i tingen inneboende naturliga lagens egenskaper, *eller* ock uti ett *subjektivt rättsförhållande*, hvilket består, såsom redan vid rättens begreppsbestämning blifvit visadt, uti befogenheter (rättigheter) att göra anspråk gällande, äfvensom uti mot dessa befogenheter svarande förbindelser. Efter en sammanställning af det objektiva och det subjektiva i rätten, *ordningen i tingen* och *rättsförhållandet emellan subjekterna*, bedömes hans väsendes innehåll och beskaffenhet.

1. Den rättsliga ordningen

Betraktad såsom objektiv ordning innehåller rätten en samstämmig sammanfattning af nödvändiga förhållanden, hvilka äro rotade i tingens beskaffenhet och såsom sådana icke blott äro oberoende af människans vilja och tänkesätt, men tvärtom ålägga sig henne såsom väsendtliga livsvilkor. Icke utan skäl har derföre rättens innehåll af några tänkare blifvit betecknad såsom innehållet af sjelfva det mänskliga lifvet, den rättsliga ordningen såsom människans lefnadsordning, betraktad i sin väsendtlighet. Menniskolifvet företer nämligen en emot ordningen i naturen svarande sammanlänkning af i hvarandra ingripande nödvändighetsförhållanden, i hvilka individernas godhetsmål ömsesidigt omfatta och innefattas i hvarandra, så att deras uppställning och utveckling hos den ene betingas af den andres. De bestämma hvarandras beskaffenhet och betydelse i ordningen derigenom att de innehålla hvarandras vilkor och förutsättningar. Denna ömsesidiga vilkorlighet i den regelbundna och ordnade tillvarelsen hos de förnuftiga varelserna ter sig såsom organisk och finner sitt uttryck i samhällighetens outhärlighet, dervid det centrala och det periferiska lifvet bilda hvarandras fyllnader för att tillsamman utgöra en sferisk fullhet. Menniskan kan derföre icke utveckla sina andliga, lika litet som sina fysiska anlag, utom lifvet i en midt der hennes organiska lif bestämmes efter den karaktär som råder och de krafter som verka i den nödvändiga ordningsregeln, hvilken återgifver naturlagen.

Denna karaktär är nödvändighetens, kraften är den obetvingliga som ofelbart kompenserar hvarje saknad och återförer hvarje öfvergrepp, allt i en sammanhängande följd, som icke företer några luckor i den väsendtliga helheten, blott i den tillfälliga enskildheten. Häri ligger ordningens objektivitet, borgen för hennes bestånd och förmåga att förmedla och jemte hvarandra tåla allas mål och bästa. Bunden i alla sina delar, en enhet i ursprung och utveckling, kan hon väl lida friheten på det rättsliga området under sedliga bevekelsegrunder, men ingen frihet som bestode i afvikelser ifrån väsendtligheten. Målen och godheterna äro hvarandras vilkor, icke blott för den mänskliga, men äfven för den samhälliga odlingen, och nödvändighetens lag undergår dervid ingen annan inskränkning än den som erfordras för den sedliga frihetens uppgift att i samhälligheten och mänskligheten af eget initiativ förverkliga den regelbundna mönsterbilden som finnes i rättsidealet. Från detta ideal hemtas ordningens idéer för att inom de sinliga belägenheterna läggas till grund för anordningarne, småningom och i mån af framstegen, allt under bibehållande af ett afpassadt förhållande mellan utgångspunkten i nödvändighetslagen och slutpunkten i samhällslagen. Rubbas detta förhållande, öfverutvecklas en del i ordningen på den andras bekostnad, så visar sig ordningens nödvändighet i en stridighet som frambringar individuella och samhälliga lidanden. Bringas handlingssättet, vare sig individens eller samhällets, ej i öfverensstämmelse med de individuella och samhälliga målen i den objektiva ordningen, så återverkar naturlagens kränkning på individens och samhällskroppens lif. Det beror hvarken af individen eller af samhället att länka och styra denna lags rigtning i den offentliga eller enskilda

rätten, utom det svängrum som betingas af belägenheterna i sinlighetsformen samt deraf resulterande vilkor för tillämpningen. Grunderna och väsendet förblifva oförändrade samt fordra sitt bestånd och sin oinskränkta aktning. Lämpas de i en sned rigtning efter ordningen eller odlingen, så framkallas samhällssjukdomar. Låter sig i den offentliga lagstiftningen statsmannen af partianda eller af förutfattade ensidiga teorier hänföra sig i konservativ eller liberal rigtning utan afseende på belägenhetens kraf, betingad af ordningens gestaltning i det föreliggande läget, den intellektuella, sedliga och materiella ståndpunkten, så framkallar han ett afbrott i den samhälliga utvecklingen som hämnar sig genom en återverkan. Låter i den enskilda lagstiftningen juristen hänföra sig af abstrakta principer eller utopier, vare sig af förkärlek för patriarkalisk eller obunden reglering, af falsk filantropi eller fiendtlighet emot vissa lagskipningsformer o. s. v., så föranleder han en faktisk laglöshet, som visar sig i ett antingen kränkt eller förslöadt allmänt rättsmedvetande. Misstagen och de deraf uppstående kriserna undvikas endast genom en liktidig hänsyn till den nödvändiga ordningen i sin allmänlighet och hennes fria gestaltning i det beträffande samhälliga utvecklingsskedet, det vill säga derigenom att i samhället fritt förverkligas den ordning hvars idé fattas nödvändigt i sitt öfversinliga ursprungliga väsende. Förloras deremot det ursprungliga väsendet ur sigte eller grumlas dess begrepp, så grumlas också ordningsbegreppet i samhället, och följden visar sig antingen i en omotiverad pligtlära eller i en egoistisk pligtförgätenhet, i det att antingen formalismen sätter sin knutna hand på styrelsetömmen eller ock den sinliga individen sammanförer all ordning i sitt egna jag och för dess skull uppoffrar både offentlig och sedlig frihet samt åsidosätter den samstämmiga helhetens odling för det enskilda sjelfsvåldets.

Så väl sjelfva samhällslifvet som dess odling och organisering måste för den skull antaga karaktären af ett fritt uttryck, om ock modifieradt af den för handen varande ståndpunkten, utaf den nödvändiga ordning som styrer de andliga naturlagarne. Det sker endast genom en anordning som i alla de förhållanden, uti hvilka en regelbindning ifrågakommer, göra regleringen beroende af vilkoren för godhetsmålen tilliggande i enlighet med objektvt giltiga grunder, afpassade efter naturförhållandet, dervid inom hvarje område den mindre enheten innefattas i den större, den lägre beherskas af den högre. Medborgaren bör bibringas insigten att hans egen uppgift endast kan sökas i det helas och hvarje annan särskild organs i samhällsorganismen, emedan endast den organiska utvecklingen, hvilken försiggår solidariskt, innebär en borgen för varaktigt framsteg i det allmänna och verklig fullkomning för den enskilde. De objektiva idealisterna, Plato, Leibnitz, Schelling och Krause, hafva ledt uppmärksamheten på denna grundsats, hvilken blifvit upptagen i den moderna naturrätten. Han hvilat på antagandet af en öfversinlig, i sig sjelf giltig ordning, med nödvändighet rotad i naturen, mönster för ordningen i samhället, hvilken bör lämpa den förra efter sina vilkor med orubbadt bibehållande af väsendtligheten. Vilcoren blifva dervid tillämplighetsprinciper för nödvändighetslagen, som blir organisationsprincip. De förra blifva motiverande grunder för initiativet, under det att den senare förblir bestämmande grund. Derigenom förbindas

i regleringen de individuella och de samhälliga verksamheternas fria syften, utan att rättsgrunden beröfvas sin betydelse af förmedlande länk i ordningen. I den organiska helheten innefattas alla mindre omfattande organiska enheter, hvarje trängre inom den närmast vidare, så att den förras syften bestämmas af den senares, och de tjena hvarandra ömsesidigt till både mål och medel i och för den gemensamma bestämmelsen. Denna organisering införes i samhällets midt af den objektiva ordningsregeln, hvilken sammanförer de fria och sjelfständiga viljorna i det för alla gällande ordningsmålet genom vilkoren, som äro desamma för alla hvilka blifvit försatta i enahanda läge. Hvad som brister i den ena delens villkor, fylles af den andras, emedan målen ingripa i hvarandra då de mötas i det gemensamma ordningsmålet; och på sådant sätt bibehåller hvarje organ, hvarje individ, sin helhet för sig genom att draga fördel af samfälligheten. Regleringen i det lagbundna samhället gifver sålunda i frihetens gestalt en afbild af nödvändigheten, som lagstiftar bland tingen. I dessa finner menniskan villkoren för den orubbliga lagen, sådan densamma ter sig innan individualitetens afvikelser vanståt honom. Hon använder dessa villkor för att derefter länka sin frihet i de spår som betrygga hennes enlighet med den förnuftiga ordningen. Frihet och nödvändighet enas på detta sätt i en anordning som i kraft af samhällets daning efter naturen återgifver den gudomliga ordningen i den menckliga.

Af denna förbindning beror det menckliga och samhälliga framsteget. Villkoren för hvarjes framsteg äro till finnandes i hans egenkap af organisk medverkare, dels för det absoluta godhetsmålet, dels för det för handen varande; och hans enlighet med ordningen, hvarigenom han tillagnar sig nämnda villkor, ligger i aktningen för det förra och sjelfständighetens erkännande hos det senare, i det att den nödvändiga ordningen aldrig förloras ur sigte, men i tillämpningen dock hänsyn tages till bestående egendomligheter och karaktärsdrag. En rättslig ordning fordrar den objektiva godhetens tillagnande med fastadt afseende vid rådande sedlig ståndpunkt och åskådning, vid vanor och bruk samt vid det utvecklingsstadium som blifvit uppnådt. Samhället utvecklar sig nämligen på samma sätt som den individuella menniskan. Det eger sin barndom, då det fordrar uppfostran, sin ynglingaålder, då det rasar ut, sin förnuftiga ålder, då det förverkligar ordningen. Om lagen ej skall blifva en död bokstaf, så måste han följa dessa stadier och åldrar samt lämpa sin anda och sin lydelse derefter, i det att han svarar emot den ständigt fortgående framstegsrörelsen, den aldrig hvilande strömmen i samhällig utveckling. Rätten ter sig i detta afseende såsom lifs- och rörelseprincip, i det att han följer mencklighetens och samhällets existensvillkor och den organiska utvecklingen af deras lifsfunktioner. Oaktadt sin fasta grund i väsendet, förverkligar han sig i den objektiva ordningen endast under sin andas och lydelses lämpande efter de sig i oändlig mångfald gestaltande menckbehofven hos folken. Hans eget utseende följer deras. Den naturliga regelns innehåll tillväxer och aftager, det framgår i sin egen utbildning på ett sätt som svarar emot utbildningen af släktets intelligens och välstånd.

Rättens ordning är alltså densamma som naturens hos hvarje lifs-

enhet; och emellan rätten å ena sidan, det menliga och samhälliga naturlifvet å den andra, förefinnes ett ständigt förhållande af ömsesidig verkan och återverkan. Rättens egen tillkomst sker i och med det naturliga rättssubjektets, och hans objektivitet bildar sig sjelf i den ordning som de särskilda subjekterna tillsammans utgöra. Så snart en individ eller ett samhälle födes, så födes dermed på samma gång en rätt, med uppgift att skydda de rättigheter som deras behof påkalla. Denna rätt uppspirar och genomgår sina åldrar såsom de och i jembredd med dem samt försvinner slutligen med dem; och under den gemensamma tillvaron sträcker rätten sin verksamhetsförflyttning och sina lifsyftringar öfver alldeles samma och lika vidsträckt eller inskränkt område som de. För hvarje behof som de kunna undvara utplånas ett motsvarande bud ur rätten, likasom för hvarje nytt behofs tillkomst ett nytt bud uppstår. Och under tiden ändrar sig rätten med hvarje behofs beskaffenhet, med hvarje bruk, sed, vana, inrättning. Det vore lika rättsvidrigt att bibehålla en lag som icke längre egde något behof att skydda, som att neka ett nyfödt behof hans skydd, eller att bibehålla honom oförändrad ehuru behofvet undergått förändring. I första fallet blir han ett fotblock på det framskridande samhället, i det andra blir hans saknad saknaden af en nödvändig vandringsstaf, i det tredje blir han ett urvuxet plagg, i hvarje fall en skada. Och oakadt denna smidighet i sina rörelser stannar han i en objektiv ordning och uttrycker hennes giltighet; ty det är icke rättens absoluta väsende som följer de individuella vexlingarna, men det är hans gestaltning i det naturliga väsendet som följer de individuella *vilkoren*. Det är vilkorligheten, icke förgängligheten, som påkallar den rättsliga omgestaltningen i oupphörlig fortgång, hvarigenom ordningen, i sin källa evig och omutlig, dock i världen och samhälligheten antager ideligen sig modifierande skepnader. I denna egenskap kan sjelfva rättens väsende betecknas såsom *principen för en fastställelse och sammanfattning af vilkoren för förverkligandet af hvarje behöfvande och för den skull berättigad varelsen i hennes beskaffenhet grundade individuella och samhälliga syfte och bestämmelse*. Förverkligandet åvägbringas genom öfverensstämmelsen emellan regleringens fortlöpande gestaltning å ena sidan, å den andra omgestaltningen hos hennes föremål i rättsanspråken, hvilka omdana sig under inflytelsen af orsakerna som ligga i framsteget och utbildningen. Hvarje rättsbud bör framträda så snart dess beträffande framsteg blifvit taget, hvarken förr eller senare, allt under hänsyn till historien, åskådningssättet, seden, vanorna, men utan hänsyn till den partianda som med deras förbiseende till äfventyrs skulle vilja lagstifta i en viss med partiskhet omfattad rigtning, som hon envist följer i alla belägenheter. Derest icke lagen skall blifva en anledning till brytning eller tillbakagång, men en häfstång för framsteg, en underlättad och ett stöd för det naturliga framsteget, en fullkomningsprincip, så måste han uttrycka förhållandet och framgå ur ett objektivt och fördomsfritt studium af detta samt i historien framställa skapnaden af en i jemm skridt fortlöpande kedja, deri hvarje länk motsvarar en beträffande länk i den kedja som bildas af utvecklingsstadiernas serie. Rätten blir sålunda samstämmig ordningsprincip, bestämmande grund i den samstämmiga världsordningen, enligt uttrycket hos Leib-

nitz, helgjuten och bunden såsom denna i alla sina delar, hvilka i hvarandra ingripa, samt på ett motsvarande sätt. Genom att följa vilkoren i förhållandena gör han samhälligheten samstämmig. Det är denna samstämmighet som så väl blifvit fattad af och för hvars begrepp naturrätten står i förbindelse hos de objektiva idealisterna och den harmoniska ordningens filosofer, Plato, Leibnitz, Schelling och Krause. De betrakta rättsenligheten såsom sammanhållningspunkten för alla andra fullkomligheter, ordningen såsom grundvalen för den förnuftiga frihetens förverkligande i samhälligheten. I den ordentliga regleringen mötas alla förträffligheter. Såsom bevis på naturenligheten i denna öfverensstämmelse hänvisas på den analogi som i förevarande afseende råder inom alla rättsliga enheter, inom så väl den mindre som den större. Likasom hos individen det adequata och naturliga rättsbegreppet framgår ur en samstämmig samverkan emellan alla själsförmögenheterna, dervid ingen är undantagen eller tillbakasatt, men hvar och en får medverka i mån af sin ställnings betydelse i själen, så blir också rättvisan förverkligad i samhället i mån af alla de andliga och intellektuella samhällskrafternas samstämmiga medverkan. Ordningen, bestämmande grund för all sammanlefnad, säger Leibnitz, hvilat på den inbördes öfverensstämmelsen och samstämmigheten, dervid en hvar arbetar för sitt eget mål derigenom att han arbetar för det hela, emedan hela samhälligheten, hvars alla delar äro jemnt och harmoniskt ordnade samt ingripa i hvarandra, är en organism deri organerna drifvas af ett och samma begär, detsamma som drifver hela organismen, nämligen fullkomningsbegäret. I denna geometriska samstämmighet består den moraliska andan, samhällets och rättens grundval.

I en sådan samstämmig helhet åvägabringas öfverensstämmelsen derigenom att de *särskilda* organerna bestämmas af vilkoren för fullkomningsmålet, för så vidt viljan kan fritt och förnuftigt deraf bevekas, i samma ordning som *hela* organismen. Hvert och ett *särskildt* mål, äfvensom den särskilda rättsregel som åsyftar detsamma, innehåller i smått samma vilkor hvaraf totalmålet beror. *Individens* personlighet aktas, hans förträfflighet kommer till heders och hans fallenheter utvecklas på samma vägar som äro vilkor för *personligheten* såsom sådan, hvilken eger värde såsom fullkomningsmedel för *hela samhället*. Ordningen inom *familjen* bringar hennes medlemmar lycka genom enahanda medel som gör familjen till den sedliga härden för uppdragandet af dygdiga medborgare, organer för *hela nationens* magt och storhet. Inom egendomsförhållandena hvilat den enskilda *sakrätten* på samma grunder för förvärfning och användning, som främja tingens tillgodogörelse för *hela natur-riket*. Den enskilda fördragsrättens helgd följer samma vilkor som gynna omröstningen, hvarigenom ökas det naturliga välståndet och *verlds-kapitalet*. Inom den offentliga rätten slutligen äro vilkoren för författningens, förvaltningens och den verkställande styrelsens bestånd sådana att derigenom *staten* blir i stånd att fylla sin universella uppgift i det *mellanfolkliga* samkvämet och dymedelst föra menskligheten och *verlds-odlingen* framåt. Går man tillbaka för att finna de yttersta orsakerna till framåtskridandet emot fullkomningsmålet hos *hela världen* och naturen, så visar sig således att vägen dit går genom kedjan af lägre enheter, som i sina länkar

upptager alla olika sferer af rättsinnehafvare, från menskligheten ända ned till individen, genom staten och de trängre samhällena, kommunen och familjen, samt att hvarjes mål främjas derigenom att de öfriga fullföljas. Hela det *universella* framstegets vilkor återfinnas ytterst i de *speciella* vilkoren för de mest *enskilda* ordningsförhållanden, ordningen inom de trängsta rättssferer. De måste sökas i ordningarna hos de *särskilda* organerna, och hvarje lägre enhet är organ för en högre, den lägsta medelbart för den högsta, genom alla de mellanliggandes mellanhand, och bland dessa hvar och en lägre för alla högre. Dessa vilkor bestå dels i sådana (absoluta) som förläna ordningen sin prägel af väsendtlighet i följd af målets rättighet och skicklighet att fylla syftet, dels sådana (relativa) som följa af de för tiden och orten egendomliga sederna och bruken i följd af släktets utvecklings- och odlingsstadium, dels slutligen sådana (individuella) som fritt bestämmas af viljan, emedan de innehålla förnuftiga bevekelsegrunder, egnade att tjena begäret efter förkofran, i riktning emot det åsyftade allmänna och enskilda goda i fullkomningen.

För att emellertid dessa speciella vilkor inom de lägsta rättsfererna i ordningen skola kunna tjena totalmålet och sålunda främja den objektiva ordningen, måste det individuella element som innehålles i deras yttringar inom de trängsta rättsförhållandena troget behålla i sig målet i sig i den högre enheten och det egna målets derefter danade skapnad. Rättsvilkoret i enskildheten får icke skilja sig från den objektivt giltiga regeln, hvilken, med sätet i den universella ordningen, framgår ur tingens beskaffenhet, denna må framställa sig subjektivt eller objektivt, icke heller från de deri innehållna bestämmelsemålen, efter som det är af karaktären hos dessa som vilkorens skicklighet beror, att sammanföra alla arbetande krafter i samma väsendtliga fullkomning, hvarigenom den enes goda blir den andres, det helas hvarjes och tvärt om, samt alla bilda organer i en samstämmig universell organism. Aldrig äro teoretiska misstag lättare än i detta fall. Ofta åsidosättes den objektiva ordningen för att ersättas af en ordning som erhålles medelst sammanläggning eller hopsammanläggning af alla enskilda subjekters ordningar, antingen så att det objektiva anses representeradt af massan utaf enskilde eller att det ej finnes utom subjektets föreställningssätt. På det förra slaget af missuppfattning gifva franska statshöfdingens grundsatser ett slående exempel, på det senare den liktidigt i Tyskland uppträdande subjektiva idealismen, och å båda hållen har följden visat sig, vare sig teoretiskt eller praktiskt, i misskännandet af rättens verkliga väsende, ehuru på olika sätt.

Då de franska samhällsomstörtarne bortkastade den urgamla platoniska föreställningen, den objektiva idealismens, om ett objektivt väsende, i hvilket residerade objektivt befintliga, i sig sjelfva levande och giltiga, af tänkesättet oberoende principer för rätt och sanning, och i dess ställe uteslutande sökte giltigheten i massans subjektiva tänkesätt, på den förmenade grund att endast flertalet af subjekter skulle kunna representera det naturliga sunda förnuftet, så förbisågo de skillnaden emellan det allmänna rätta och summan af allt enskildt rätt, och följden blef det förfalskade allmänna rättsmedvetande, den förderfvade sedlighet och den ihåliga offentliga anda som förgiftade den

nationella andan. Ty massan kan väl ofta uttrycka den objektiva ordningen utan att taga det absoluta fullkomningsmålet i sigte, men endast tillfälligtvis, af en slump. Hon kan lika väl taga miste, derest hon icke följer en objektiv grund, och hon uttrycker då oftast ett tanklöst rop för dagen, förestafvadt af lidelsen och partiandan under händelsernas öfverväldigande intryck. De lagar hon stiftar under dessa intryck kunna väl antaga formen af en frisinnad anda samt väcka en efemär entusiasm; men den skenbara friheten förbytes snart i förtryck, emedan godhetsmålet saknas, och hänförelsen gifver rum för leda och likgiltighet, emedan sinnet som saknar ett väsendtligt mål *i sig*, tröttnar vid hvarje mål som uppställes af tillfälligheten, hvarpå den ena omstörtningen följer den andra i hack och hål, allt under samhällslidanden. Hvarken frihet eller rätt ega bestånd derest icke den bestämmande grunden, bestående i det högsta godhetsmålet, förnimbart i det objektiva väsendet, *först* och främst lägges, och först *derefter* bestämmes den ordning i hvilken samhällssubjekterna böra kunna fritt förverkliga det samma i det offentliga och enskilda lifvet. Söker man deremot undvara den bestämmande grunden i väsendet eller ersätta honom med de grunder som tillskapas genom en tillfälligtvis öfvervägande mängd af enskilda motiver, så lämpar sig friheten ej efter den verkliga ordningen, som är den väsentliga, men efter en skenbar ordning, som kan ramla i morgon, och med densamma alla de intellektuella och rättsliga principer som ej egde annat stöd än omröstningens, hvarefter ordningens öfvertagande faller i händerna på den djerfvaste, och rätten blir den starkares, rätten enligt Hobbes och Spinosä. Derför blef ock den franska revolutionsrätten en sensualistisk rätt, hvilken vämjedes vid sig sjelf, ett troget uttryck af de principer som ingjutits i nationen nyss förut af sådana rättstänkare som Diderot, Helvetius, Condillac och Holbach.

Den subjektiva idealismen kommer på en annan väg, men alltjemt i följd af samma saknad af en inredd objektiv grund i ordningen, till en närbeslägtad rättsåskådning, i hvilken äfvenledes uteblir väsendtligheten, den absolut fattade och i sig sjelf erkända rättens väsende, följaktligen äfven den fullständiga friheten, och följden visar sig i en abstrakt formalism, deri den omotiverade pligten måste intaga den fria bevekelsegrundens ställe, som egde sin orsak i det fasta, i sig varande godhetsmålet, men ej kan förekomma då intet i sig varande erkännes. Den subjektiva friheten, som icke bevekes af någon grund i sig, emedan ingen sådan antages för vetbar af den subjektive idealisten, kan hvarken taga hänsyn till fullkomningens eller ordningens harmoniska principer, enligt hvilka viljan fritt förverkligar det i sig sjelft gällande allmänna goda, emedan hon deri finner sitt eget. Den subjektiva friheten bestämmes i sin handling icke af ämnet och innehållet i det väsendtliga mål, hvilket råder inom naturförhållandet som hon skall reglera, ty detta mål anses i sig sjelft obekant. Återstår då för den allvarlige moralisten, hvilken söker undvika att falla i den egoistiska eller sensualistiska rättsvidrigheten, endast att uppställa en regel utan annan motivering än sig sjelf, en tom form, utan grund i ordningen, emedan han saknar grund i hennes väsende. Han måste sjelf fastställa ordningen, visserligen icke på fri hand såsom den franske sensualisten

men i allt fall utan bestående motiv, såsom maskinmessig verkställighet af ett utifrån ålagdt påbud, ett kategoriskt imperativ, hvilket anbefaller en viss uppgifven ordning såsom pligt, utan att kunna säga hvarföre, likasom gripen ur luften. Kant söker för den skull förgäfvades efter en form för att ena hvarjes enskilda frihet med andras och allas. Som han ej finner enigheten inlagd i sjelfva naturen, den samstämmiga verldsordningen, alldenstund hon anses för obekant, och alltså icke heller kan uppvisa grunderna för godhetsmålen solidaritet, så måste han söka åstadkomma henne på det konstlade tvångets väg, genom ett disciplinärt pligtbud om sammanhållning som icke uppgifver sina skäl.

Såväl sensualisten som den subjektive idealisten förleades sålunda af sin subjektiva princip till glömska af den allegoriska bild, hvarmed de objektiva idealisternas fader, Parmenides, hade visat den gudomliga rättvisan i sjelfva nödvändighetens gestalt, dikterande den absoluta regeln, vidt skild ifrån det subjektiva tänkesättets ovissa regel, i det att den förra uttrycker den förnuftiga verkligheten, den senare det sinliga skenet. Den förras sanning liknas vid dagsljuset, den senares misstag vid nattens mörker.

2. Det subjektiva rättsförhållandet

Ordningen är i rättens innehåll det väsendtligaste momentet, men icke det enda väsendtliga. För sitt förverkligande behöfver hon subjekter, personligheter, vare sig individuella eller samfälliga, hvilka genom sina viljor skapa bevekelsegrunder för de rättsliga handlingarne, och dessa personligheter måste till hvarandra tråda i ett rättsligt förhållande för att kunna grundlägga en anordning. Ett subjektivt moment, bestående i ett förhållande mellan subjekter, uppstår sålunda jemte det objektiva samt delar dess vikt och betydelse. Rättens eget ändamål ligger nämligen i subjekternas godhetsmål; rättigheterna äro subjekternas, i och för de subjektiva bristernas fyllande; och rättsviljan, som gifver rättsprincipen verkställighet, kan ej uppträda annorlunda än såsom uttryck af en rättsinnehafvares individualitet och subjektiva syfte. Visserligen bör viljan närmast rätta sig efter det objektiva naturförhållandet, uttryckt i verldsordningen och de deri rådande, ofvan omförmälda vilkoren för godhetens förverkligande. Men detta kan viljan icke göra utan att residera i ett subjekt, inom hvilket hon ter sig såsom individuell rättsförmåga, ett *jag*, hvilket uppställer sitt eget syfte inom ett rättsligt område, der det rör sig sjelfbestämmande och fritt efter egna motiver. Inom hvarje rättsligt område är det en personlighet, vare sig individuell eller samfällig, som är verksamt handlingskraft och såsom sådan måste aktas i sin fria sjelfständighet. Den individuella personligheten är dervid den ursprungliga, roten till den samfälliga, från hvilken uppspirat det rättas och sannas föreställningar i följd af individens syfte mot det goda. Ur hans personliga lif uppqväller personlighetslivet i samhället, hvilket omsättes och hålles friskt genom individerna. Dessa alstra samhället samt förläna detsamma krafter, grunder och ändamål, i det att deras fullkomningsmål blir samhällets, deras andliga förmögenheter medel dertill. Subjektet är alltså icke offradt i ordningen, ty ordningen sjelf är dess fullkomningsmedel, medel för individens när-

mande mot sin ursprungliga och rena mönsterbild, innehållen i den gudomliga princip som individualiteten skall fritt återfinna med rättens tillhjälp i en samstämmig ordning. Rättens egen grund vilar för den skull i varelsernas fullkomningsmål, emot hvilket de sträfva under känslan af det subjektiva ansvaret i följd af individens delaktighet i det universella förnuftet i hela ordningen. Målet tillhör individen, subjektet, personligheten, hvilken allena är behörig rättsinnehafvare.

Ju mera rättsbegreppet blifvit renadt och dess väsende insedt, desto mera har därför individualitetsbegreppet gjort sig gällande. Infördt i den klassiska rättsföreställningen genom Aristoteles, har det öfverförts till naturrätten genom Cicero och Grotius. Personlighetens betydelse och aktning, kristlig och stoisk princip, är lifsprincip i rättens väsende, der personligheten underhåller alla de rättsliga grunderna: rättsmedvetandet, mensklighetskänslan, viljefriheten. Ingendera kan kännas utom personlighetskänslan eller tänkas utom personlighetsbegreppet, hvilket vilar på subjektets erkännande såsom allena rättsinnehafvare. Med detta erkännande går det menskliga framsteget, beroende af de individuella fri- och rättigheternas helgd och obehindrade utöfning, äfvensom det på fritt utbyte hvilande välståndet som är framstegets vilkor, hand i hand. Ju högre personligheten vuxit, desto renare visar sig derföre rättens väsende, desto ledigare och mera obehindradt af fördomen. Ty menniskan, såsom representant af menskligheten, måste, i enlighet med stoicismens och kantianismens princip, erkännas såsom mål i sig själf, för att det rätta skall kunna blifva grund och icke blott ett medel i magtbegärets händer. Nedsättes subjektet ifrån mål till medel, till ett verktyg i likhet med de förnuftlösa tingen, så drager det rättsgrunden med sig i sitt fall, emedan den rättsliga ordningen vilar på grunden af en fri och förnuftig bevelsegrund i en personlig vilja, och rättsmålet, rätten såsom ideal betraktad, framställer sig i världen endast under gestalten af mål för ett personligt väsende som är själfmedvetet af sina syften, vare sig en individuell, moralisk eller juridisk personlighet, hos hvilken rättsgrunden blir förnuftig bestämmande grund (*causa efficiens*). Här af förklaras den i jembredd med naturrättens studium sig utvecklande insigten om lämpligheten att inom hvarje ordning söka dana rättsbehöriga personligheter, hvilka kunna uppträda såsom innehafvare af rättsanspråken. Derest målet öfverskjuter individualiteten, så uppställes detsamma åtminstone för ett moraliskt rättssubjekt, hvilket bibehåller anspråket oaktadt de individuella omsättningarna.

Intet rättsförhållande kan nämligen tänkas utan ett personligt *anspråk*, uppkommet ur ett subjektivt behof. Emot detta anspråk svarar å andra sidan en *förbindelse*. Båda utgöra tillsammans *rättsförhållandet*. Det eger rum emellan ett flertal subjekter, hvilka ega ett eller flera mål i ordningen gemensamma, för den ena sidan vilkor för befogenheten, för den andra vilkor för skyldigheten. Anspråket och förbindelsen, hvaraf det förra innehåller rättigheten och den senare skyldigheten, utgöra de båda sidorna af det subjektiva rättsförhållandet, hvarigenom bestämmes hvad viljan rättsligen får och bör. Begreppen *kunna* och *böra* ingå jemte hvarandra i totalbegreppet af den individuella rättsförmågan. Förmågan att uppträda såsom rättsinnehafvare beror näm-

ligen icke blott af hvad man kan och får, men äfven af hvad man bör. Rättsskickligheten innefattar i sig liktidigt, såsom sitt aktiva och sitt passiva moment, å ena sidan behörigheten, å den andra åliggerandet.

Det är för den skull ett misstag att föreställa sig rättigheten såsom allena bestående rätt, hvilken efter behag skulle kunna utöfvas eller icke, eller i allt fall vara förmögen att hos en ifrågavarande rättsinnehafvare förekomma isolerad. Detta misstag har gifvit anledning till det mindre rigtiga språkbruket som så ofta begagnar uttrycket »rätt» för att beteckna en rättighet, likasom om rätten kunde innehålla blott rättigheten utan skyldighet, eller rättigheten kunde ensam i sitt begrepp upptaga hela rätten. Skyldigheten bör alltid underförstås; ty det gifves ingen enda rättighet utan skyldighet, ingen rätt som icke innehåller båda samt utgör den förmedlande länken hvarigenom de sammanhållas i ömsesidig solidaritet. »Inga rättigheter utan skyldigheter, inga skyldigheter utan rättigheter», säger Mercier de Larivière. Icke blott att inom rätten hvarje rättighet *medförer* motsvarande skyldighet, men rättigheten *innehåller* en beträffande skyldighet i sig sjelf, hvarförutan hon icke skulle kunna bestå, likasom äfven omvänt skyldigheten både *innehåller* och *förutsätter* rättighet. Den som uppställer ett anspråk ikläder sig i och dermed ansvaret för följderna af dess tillmötesgående från motsidan, och denna senare eger i och med skyldighetens fullgörande anspråk på hennes emottagande och erkännande. Denna vaxelverkan emellan aktiv och passiv rättsförbindelse i rättsförhållandet intränger på alla områden af detta, såväl emellan individer som emellan samhällen äfvensom emellan individuella rättsinnehafvare å ena sidan och samfälligheter å den andra, korteligen emellan alla rättsbehöriga personligheter. Individen som uppträder gentemot en annan individ, blir hans förbundne för hvarje fyldt anspråk. Gentemot samhället ikläder han sig en förpligtelse för hvarje åtnjutens fördel, vore denna än så rättmätigt fordrad. För rättsskyddets åtnjutande blir han skyldig laglydnaden; för det nationella skyddet försvarspligten; för de medborgerliga rättigheterna och friheterna förpligtelsen att utöfva dem till samhälligt gagn; för de kommunala och statsliga beqvämligheterna skyldigheten att draga skattebördan; för anspråket på fri undervisning pligten att bilda sig till högsta möjliga skicklighet för offentlig eller enskild tjänst eller eljest gagnande arbete. Statsmannen som i farans ögonblick undandrog fosterlandet sin erfarenhet, strategen som nekade sitt skickliga anförande, tänkaren som läte sitt snille hvila, kapitalisten som hölle sina medel ofruktbara, beginge verkliga förbrytelser emot fosterlandet, på samma gång som deras gåfvor å andra sidan gifva dem anspråk. Anspråket kan sålunda icke grundlägga en rättighet utan att liktidigt grundlägga en skyldighet, bestode denna också icke i något annat än att af rättigheten begagna sig. Strängt taget är ingen berättigad att afklåda sig eller skjuta ifrån sig en rättighet; ty är rättigheten verklig och icke blott skenbar, så innehåller hennes utöfning alltid ett godt i sig, ej blott för den berättigade, men för hans likar, samhället och menskligheten, i hvilka han ingår såsom organ. Om icke på annat sätt, så tjenas deras mål af subjektets rättighet åtminstone derigenom, att hon förfullständigar en lucka i ordningen, i hvilken allas mål mötas.

Hon förfullständig ar henne, emedan ordningen ar sådan att hon påkallar *allas utbildning* deri, och denna sker icke utan befogenheternas utbildning. I hvarje ställning, vare sig offentlig eller enskild, ar den till denna ställning berättigade för den skull liktidigt förpligtad att intaga henne, i syfte att använda de deri förevarande befogenheterna och tillfällena i och för det allmänna bästa, dels omedelbart, dels medelbart genom utbildningen af sina gåfvor, hvilka tjena det allmänna. Icke blott hela samhället, men hvarje medborgare, ar hans borgenär i den mening, att hvar och en ar intresserad deraf, att hvar och en annan utöfvar sitt kall och använder sina befogenheter på ett sätt som bringar godt och bidrager till ordningen och fullkomningen. Än mer; hvar och en eger rättighet att fordra det hvar och en annan använder sin rätt, fullt ut, utan begränsning eller inskränkning, och härifrån gäller intet undantag, för så vidt man ser saken i sitt väsende. De undantag eller invändningar som härvid skulle kunna göras, äro nämligen i grunden sedt blott skenbara. De träffa icke rättigheten själf, endast formen för hennes utöfning. Om t. ex. någon invänder att den som efterskänker en skuldfordran hos en nödställd gäldenär, enligt ifrågavarande grundsats skulle hafva förbrutit sig vare sig emot samhället eller någon individ, då han underlåtit att begagna sig af sin rättighet att indrifva samma fordran, så saknar denna invändning giltighet, emedan hon icke passar för fallet. *Rättigheten* blefve nämligen icke lemnad obegagnad i annat fall än att borgenären förnekade sin fordran, — något som ovedersägligen vore orätt. *Efterskänker* han deremot sin fordran, så har han af rättigheten gjort en skänk åt den nödstälde, hvarigenom han onekligen gjort en användning af sin rättighet. Han har *utöfvat* henne, om ock i en annan form än den sedvanliga. Men hvarje form som icke ar olaglig egde han att välja, för så vidt motsidan dertill samtyckte, och den form han i detta fall valde innebär en valuta såväl som hvarje annan, ehuruval af moralisk, icke af materiell beskaffenhet. Utan rättigheten hade han icke kunnat utöfva välgerningen. Då han halp sin like, begagnade han rättigheten i den form han föredrog och ansåg bäst. Rättigheten upphörde visserligen i och med detsamma, men det hade hon äfven gjort derest hon blifvit tillämpad i någon af öfriga för hennes utöfning rättsligen giltiga former. Grundsatsen qvarstår sålunda orubblig. Rättigheter kunna användas såsom gåfvor, afhändas kunna de icke, icke heller uraktlåtas utan rättskränkning, lika litet som skyldigheterna; och orsaken dertill ligger just deri att ingendera, hvarken rättigheten eller skyldigheten, kan i något mänskligt förhållande undvara den andra; ej heller förekomma allena utan endast jemte den andra, hvadan de dela hvarandras helgd och rättigheten blir lika oförytterlig som skyldigheten, från hvilken hon ar oskiljaktig. Deras oupplösliga sammanhang består deri, att hvarje skyldighet ar en följd af en rättighet, hvars anspråk skyldighetens mål ar att fylla. Men rättigheterna äro grundade i själfva naturen, den objektiva ordningen, hvilken icke blott gifvit dem för att fylla bristerna i den relativa ordningens fullkomningsbehof, men äfven förbundet dem med de naturliga *gåfvorna*, hvilka tjena fullkomningsmålen och alstra befogenheten att använda dem till eget och andras bästa. Men i denna befogenhet ligger på samma gång inne-

fattad *förbindelsen* att så använda dem. Ty den som kan fullkomna sig sjelf och andra, och sålunda främja det mål som skapelsen afsett för honom och hans likar, men underlåter det, ställer sig derigenom i strid med ordningen, minskar andras bästa och korsar afsigterna hos skaparen som icke hade gifvit honom gåfvorna för att de skulle lemnas obegagnade, men för att tjena fullkomningen. Utan rättighetens odling störes därför sjelfva rättstillståndet, betraktadt i stort, i verdensregleringen, och skyldigheten, som utsprungit ur rättigheten, skulle icke kunna fullgöras utan dennas utöfning. Hon bortfaller med rättigheten. Kunde en rättighet afhändas eller åsidosättas, så kunde skyldigheten det för den skull äfven. Innebär skyldigheten deremot sitt uppfyllande, så innebär rättigheten därför sin utöfning, emedan i rättsförhållandet (hvaraf rättighet och skyldighet blott utgöra de båda sidorna) likasom i samhälligheten intet kan utryckas, men hvarje organ är en med nödvändighet integrerande del som för sin regelbundna förättning fordrar de öfrigas, ej mindre i deras aktiva än i deras passiva funktioner. Såväl *uraktlåtenheten* i utöfningen af rättsförhållandets aktiva moment (befogenheten), som *underlåtenheten* i fullgörandet af dess passiva moment (förbindelsen), skulle, vare sig medelbart eller omedelbart, medföra en störelse till förfång för annans rätt, ställning eller delaktighet, om ej annorlunda, så åtminstone genom rubbningen i en grundsats, som för det allmänna rättsmedvetandets helgd är oundgänglig.

Rättigheten är för den skull liktidigt skyldighet, och förbindelsen ingår öfverallt i de särskilda rättsförhållandena. Så länge emellertid förbindelsen stannar *inom* dem, förblir hon subjektiv och kan ej betraktas i sig sjelf annorlunda än såsom en yttring af rättens tillämpning. Hon tillhör den del af rätten som är den mest skiftande och fenomenella när sjelfva ordningen ter sig ständigare än förhållandet. Betraktas hon åter *utöfver* det subjektiva förhållandet, i *sitt väsende i hela ordningen*, såsom den bindande egenskapen i rättens väsende, hvarigenom detsamma ålägger sig såsom universell princip för all regelbindning, ej blott *emellan* rättsinnehafvarne inbördes, men *inför* hvarje rättsligt väsende såsom sådant, så antager hon karaktär och benämning af *pligt*. Förbindelsen säger hvad man är skyldig en person och i ett visst gifvet fall, pligten hvad man är skyldig det rätta i allmänhet, verden och sig sjelf. Pligten är den *form* i hvilken rättens hela väsende uppträder allmänt bindande i följd af sin giltighet och uppenbarar sitt innehåll, såväl den väsendtliga ordningens, som rättsförhållandets, samt gifver dem tillämplighet och gestalt i regelns yttre skepnad, icke blott inom de särskilda förhållandena, men inför rättsmedvetandet i allmänhet.

II

Rättens form

Rättens väsende måste inom sinneverlden antaga en form, emedan ingen reglering derförutan skulle kunna lämpas efter tidens och rummets sinlighetsformer. Denna form består i det sätt hvarpå dels rätts-

förhållandena inom ordningen bindas, dels sjelfva ordningen bindes till en rättslig helhet, allt i enlighet med vilkoren för tingens naturliga anordning och varelsernas tillgodoseende med afseende på såväl personliga som samfälliga godhetsmål. Dessa vilkor uppfyllas derigenom att regelrätta bestämmelser fastställas för medlens tjenlighet att främja sina beträffande godhetsmål inom hvarje ordning. Sådana bestämmelser antaga då karaktär af *pligter*, emedan de med nödvändighet *ålägga* sig hvarje förnuft som inser medlets oundgänglighet för målet.

Pligten

1. Pligtbegreppet och dess utbildning

Pligten är den form hvarunder rätten fastställer och med nödvändighet ålägger den förnuftiga viljan bestämmelserna och vilkoren för handlingens tjenlighet att främja det i ordningen innehållna godhets- och fullkomningsmålet. Pligtlagen är den lag som med detta mål förbinder handlingen. Inför viljan ter han sig såsom tvång vare sig i yttre eller inre mening, att någonting göra eller låta allt efter som det tjänar eller icke tjänar målet i ordningen. Pligtens eget innehåll är visserligen detsamma som sjelfva ordningens, nämligen det goda som fullkomnar. Men med afseende på rätten är pligten dessutom en form för detta innehåll, i det att hon uttrycker det kategoriska *budet*, lagen, regeln, hvilken innehåller det formella vilkoret för att det goda skall kunna förverkligas, fullkomningen främjas. I ordningen dväljes det goda, genom pligten ålägger det sig.

Nu bör väl icke pligten skiljas hvarken ifrån sin handling eller ifrån sin ordning, och kan det icke rätteligen, eftersom formen icke kan skiljas ifrån innehållet, hvarken ifrån det subjektiva innehållet i handlingen eller det objektiva i ordningen. Derföre är icke heller någon pligt tänkbar utan en objektiv ordning och ett subjektivt rättsförhållande, hvilka utgöra rättsinnehållet. Hon förutsätter dem före sig sjelf, emedan hon vore oförklarlig utan ordningens goda och subjektets mål deri. Pligten måste fritt och medvetet fattas af subjektet för att kunna rättsligen åtagas och på ordningen tillämpas. Men detta hindrar icke att pligten kan teoretiskt betraktas för sig sjelf, med bortseende från sina tillämpningsvilkor, för att klargöras i sin blotta egenskap af *form* för handlingen.

Också har pligten hufvudsakligen blifvit uppmärksammas och framhållen just af de tänkare, hvilka endast haft öga för rättens form men förbiset innehåll, den i tingens objektiva ordning inneboende godheten.

Derföre är det egentligen först genom de subjektiva idealisterna som den stränga pligtläran tillkommit; och skälet dertill ligger deri att de icke kunde undvara henne för sin rättsgrund, då de icke egde någon sådan i en objektiv godhet i ordningen, något som de i följd af systemet icke kunde erkänna. Rättsgrunden måste då af dem åläggas viljan såsom tvångslag, genom ett absolut bindande pligtbud, hvars orsak icke efterfrågades, omotiveradt och oförklaradt, sitt eget mål och sin egen orsak, eftersom viljan eljest saknade hvarje bevekelsegrund för den rätta handlingen, då hon icke egde någon sådan i ett godhets-

mål i tingens naturliga ordning, hvarpå hon kunde rigta sig af egen böjelse och i hvilket hon kunde finna sitt eget goda i den objektiva ordningens goda; ty från erkännandet af en sådan objektiv ordning, innehållande det goda i sitt eget väsende, förhindrades den subjektive idealisten genom sjelfva sin subjektiva princip.

Emellertid står menskligheten och naturrätten i skuld hos denna ensidighet i ett filosofiskt system, för den storartade utveckling som pligtläran erhållit och hvaraf mycket antagligt kvarstår sedan miss-tagen derur blifvit afskilda. I forntiden talas mycket om dygd; föga om pligt, och den senare inbegripes i den förra, på samma sätt som rättsmedvetandet och samvetets begrepp inbegripas i förnuftets. Det rena pligtbegreppet tillhör hufvudsakligen kristendomen, och det har egentligen behandlats af de subjektiva idealisterna, emedan realister och rationalister dock funno en tillräcklig form för handlingens rättsenlighet i den samstämmiga verldsordningen, som redan pligtbudet förutan förband allt förnuftigt handlingssätt i en regelbunden och enhetlig norm i följd af syftenas naturliga solidaritet.

Dock återfinnas det oakadt här och der spridda yttringar af pligtbegrepp så långt tillbaka som idealismens spår visa sig. Redan i det fordna Kina röjas de. Konfutse och Mengtse uttrycka sin hänförelse öfver pligtens storhet och omfattande betydelse. »Hufvudsaken att »känna är pligten», säger den förre, »den oryggligt förbindande och »tvingande förnuftslagen, som är lag genom sig sjelf.» Och hans lärjunge framställer och utvecklar kärleks- och mensklighetspligterna, buden om hvad man bör och är skyldig sin like samt den i sig rätta principen.

Enahanda tankar återkomma i den grekiska idealismen, hos Sokrates och hans lärjungar, ehuruval pligten framställes under dygdens karaktär och benämning samt motiveras med den naturliga ordningen som gäldar offret och hämnar sig på kränkningen redan i följd af naturens egen beskaffenhet.

Denna sistnämnda uppfattning bibehåller sig äfven hos stoicismen, forntidens egentliga pligtlära och mönstret äfven för den nya tidens, hvilken derifrån hemtat grundbegreppen, så när som på det abstrakta. Till den abstrakta skepnad pligten sedermera skulle erhålla af Kant, finnes intet ämne i stoikerns pligtbegrepp, hvilket just deri skiljer sig från det kantianska, att det förre, oakadt sin hårda obeveklighet, dock icke är sin egen grund och saknar förklaring utom sig sjelft. Tvärtom håller stoikern framför allt derpå att pligten, alltjemt betecknad såsom dygd, icke blott är grundad i den naturliga ordningen, men är detsamma som naturen sjelf, emedan båda äro identiska med förnuftet. Då menniskan, den förnuftiga och fria varelsen, utfövar pligten, så följer hon för den skull endast sin verkliga konkreta natur och lyder blott sin sanna frihets bevekelsegrunder. Visserligen framställes pligtens iakttagelse såsom en ansträngning, en kamp, en brottning emot böjelsen, ett våldsamt undertryckande af begären. Men enligt stoikerns åsigt är denna kamp just varelsens naturliga lif, hvarigenom hon utvecklar och fullkomnar sig, hvarförutan hon deremot skulle sjunka och förtvina, emedan »allt väsende är kraft, och kraften »verkar genom sin spänning, sin ansträngning». Den så kallade »rena »handling», peripatetisk rättsgrund, likasom det platoniska rättsidealet

utan arbete och kamp för sitt mål, förvisas därför af stoikern till de tomma abstraktionernas område. Den stoiska pligten öfverensstämmer alltså med Kants genom den för båda gemensamma egenskapen af inre tvång, ett tvång som föreställes såsom ett godt redan i sig sjelft, såsom sådant, men skiljer sig deremot derifrån genom den *konkreta* beskaffenheten i sjelfva pligtgrunden. Emellertid kan icke nekas att då stoicismen betraktade pligtens föremål såsom i sig sjelfva likgiltiga, och endast tillmätte sjelfva offret i handlingen ett rättsligt värde, så ligger deri en motsägelse mot den konkreta grunden och en benägenhet för abstraktionen, hvarigenom läran inleder den kantianska uppfattningen. Finnes ingen godhet inneboende i de ting, som utgöra pligtens föremål, så blir det i sjelfva verket svårt att förklara den ena handlingens företräde framför den andra på grund af deras förhållande till olika föremål och den enas rigtning på ett visst ting snarare än på ett annat, likasom sjelfva offret i handlingen blir oförklarligt till sitt syfte så vida ej uppoffringen sker till förmån för en godhet i tingen hvilka bilda ordningen. Förklaringen gifves endast genom »nödvändigheten», hvilken regerar naturen på ett sådant sätt, att fullkomningen som är det högsta goda ej kan ske annorlunda än genom idel försakelser. Men denna förklaring, hvilken ännu icke sagt *hvarföre* försakelsen är vilkor för fullkomningen, ett offer vilkor för ett godt, tillfredsställer icke rättsmedvetandet så vida man icke med Leibnitz, definierar pligten »en *sedlig* nödvändighet», hvarmed han då menar en sådan som drager sin bindande egenskap ur sin oundgänglighet såsom medel för det sedliga frihetsmålet, i hvilket det *goda* njutes i kraft af frihetsbegärets innerliga förbindelse med fullkomningsbegäret, begäret efter det bästa ernåeliga som varelsens natur betingar, ett godt som tilltalar böjelsen. I öfrigt är pligtbegreppet hos Leibnitz det stoiska, grundadt på föreställningen om kampens och ansträngningens egenskap af lifsprincip, emedan fullkomningsbegäret uttrycker sig i rastlös sträfvan, ett aldrig hvilande arbete med sig sjelf för att bringa sig till det högsta ernåeliga. Pligten är driffjedern och kraften i denna sträfvan.

Men detta begrepp tillfredsställer icke Kant, den vurmige pligt-läraren, hvilken framför allt framhåller att pligten är sig sjelf nog och ej behöfver vara medel eller drifkraft, icke ens behöfver någon annan grund eller förklaring för sin befintlighet än sig sjelf, icke ens en grund i det goda i naturen och ordningen. »Att göra pligten till medel för något som helst mål, är att misskänna hans absoluta giltighet, sjelfständighet och ursprunglighet, att kränka sjelfva pligtbegreppet.»

Kant finner för den skull det vara en dårskap att söka efter en grund för pligten, en princip på hvilken hon skulle hvila och som följaktligen föreginge henne sjelf i ordningen. Pligten är sin egen orsak, sin egen grund, sin egen princip och eger intet öfver sig, »ty ingen kan höja sig öfver pligten, intet höjas deröfver». Rättens form är hela rättsgrunden, ty endast det formella eger en absolut bindande karaktär, alldenstund vi om innehållet ingenting veta med säkerhet. Formen deremot är igenkänlig på sina kännetecken. Då varelsen, som söker i naturen efter en regel att följa, efter hvilken hon skulle kunna rigta sin vilja, hvilken bestämmes af godhetsmålet, är villrådlig i valet bland

den mängd af bevekelsegrunder som framställa sig, förestafvade af de vilseledande böjelserna och intressena, så behöfver hon blott taga märke på den regel som bär en allmängiltig karaktär, det vill säga, eger egenskapen att gälla för alla. Den bevekelsegrund som bär detta kriterium i det att han skulle kunna upphöjas till universell lagartikel för hvarje fri och förnuftig varelse, *blir pligt* och ålägger sig omedelbart, utan annan förklaring. Man kan nämligen på grund af kriteriet antaga att handlingen som följer denna regel gör rätt, den motsatta orätt, väl icke så att vi känna grunden därför i tingens väsende, blott nödvändigheten i tingens ordning, ty vi veta att det är nödvändigt som gäller för alla. Grundsatsen för handlingssättet blir därför att handla så som om man ville förestafva allmänt giltiga lagar. Pligten, betraktad såsom förordning, är därför liktydig med universell lagstiftning, denna med pligten. Den senare definieras därför af Kant: *ett absolut bud som ålägger viljan en nödvändig och allmängiltig lag*. Denna lag är pligtlagen. Den handling som han förestafvar är plighthandlingen, pligten betraktad i sitt subjekt. Pligten i denna senare bemärkelse definieras: nödvändigheten att handla af aktning för lagen. Med denna lag menas densamma som den förra, befallningen som pligten utfärdar, ett kategorisk imperativ, ett ovilkorligt bindande budord, följaktligen oberoende af godhetsvilkoren i naturen. Gjordes budet beroende af dessa, så sjönke enligt Kants mening pligtläran till klokhetslära, pligtregeln till klokhetsregel, egennyttig beräkning. Pligtregeln karaktäriseras just af handlingsgrunden *a priori*, som är oberoende af de utanför liggande följderna. Toges hänsyn till dem så droge ej handlingen bevekelsegrunden ur sitt eget inre, och det blefve icke hon, utan det åsyftade främmande föremålet, som kunde stämplas såsom godt eller dåligt, alldenstund hon ej gaf tillstötelsen, således icke var sin egen orsak. Följderna kunna då vara goda, men handlingen är likgiltig och saknar pligtens karaktär emedan hon ej sjelf varit sin egen orsak och förestafvat samt lydt sin egen lag, utan en annan som hänfört henne. Viljan kan därför ej bevara sin frihet, hvarmed menas förmågan att sjelf vara sin handling *orsak*, om hon följer en bevekelsegrund som hemtar sitt mål ur tingen, naturens yttre ordning, men endast genom att motstå de utifrån genom böjelserna sig påtrugande intrycken och sjelf förestafva sin egen lag. Denna blir då nödvändigtvis pligtlag, eftersom endast en sådan saknar bevekelsegrunder i den yttre ordningen. Dessa grunder måste emellertid äfven finnas *derjemte* och verka på viljan, för att friheten skall kunna utveckla sig och viljan blifva sin egen orsak. Ty egde hon inga andra bevekelsegrunder än sin egen, så kunde hon icke begagna sin frihet genom att sätta denna till motstånd emot de främmande bevekelsegrunderna och sålunda visa pligtens egenskap af ett band på böjelserna. Pligten blir pligt, det vill säga *förbindande* bevekelsegrund, endast derigenom att möjligheten att inverka står öppen äfven för motsatta grunder, sådana som ega ett mål utom sig sjelfva; ty vore den förnuftiga och fria varelsen ej påverkad af annat än sitt förnuft och sin frihet, så egde hon icke tillfälle att använda deras krafter på något motstånd hvarigenom deras lifaktighet underhölles, och pligten försvunne emedan tvånget försvunnit som förlånade henne den bindande egenskapen.

Kant betecknar därför pligtens väsentliga karaktär såsom *tvång*, resultatet af en kamp emellan förnuftet å ena sidan och lagen å den andra, ett mödosamt arbete, i hvilket den avtonoma friheten pröfvar sina krafter emot böjelsen. Man kan därför, menar Kant, svårligen med kärlek fullgöra pligten, i hvilken tvångets tryck och den mödosamma ansträngningen alltid ingå, — en åsigt som gifvit Schiller anledning till den dräpande betraktelsen: »Det oroar mig att jag med »glädje gör mina vänner tjänster och att pligternas uppfyllande är mig »angenämt, ty enligt pligtfilosofens mening är min dygd då icke den »verkliga.» Kant menar väl icke att dygden blefve mindre verklig. Men han vill i sitt pligtbegrepp, hvilket skall innehålla frihetens och förnuftets samverkande momenter, icke sakna det motstånd emot dem, hvarigenom allena de kunna framträda såsom aktivt verkande krafter, verkligheter, och ett sådant motstånd finner han endast utom dem sjelfva, just i de för dem främmande bevekelsegrunderna, hvilka icke såsom de äro sina egna lagar, men uppstå af intrycken ifrån naturföremålen, hvilka sålunda skrifva lag för dem. Endast genom att välja och dragas emellan hvarandra motsatta lagar, den främmande som verkar utifrån genom begären, och den egna som den förnuftiga friheten hemtar i sig sjelf, kan en kamp uppstå i hvilken friheten visar att hon finnes; under det att hon deremot skulle slockna af brist på öfning, derest hon stode allena och intet hinder egde att besegra. Och slocknade friheten, så slocknade pligten. Ty pligten, allena absolut grund, finnes blott i friheten, allena absolut kraft, i den fria viljan, det enda absolut goda och absolut vissa. Det är hon, den avtonoma viljan, det vill säga den som skrifer sin egen lag, det är hon som skapar pligten genom att *tvunga sig sjelf*, i det att hon låter den förnuftiga viljan, som åsyftar det verkliga goda, befalla öfver den sinliga viljan, som åsyftar det skenbara goda, människan i sig (noumenon) öfver människan i världen (phänomenon). Hon begagnar sig utaf sin *passiva* frihet ifrån begärens välde i och för utöfningen af sin *aktiva* frihet att sjelf stifta lag för sin handling, en lag som således icke ställer målet utom sig sjelf.

Den egenskap af tvång som Kant tillägger pligten, är sålunda visserligen ett *inre* tvång, ett tvång i sedligaste mening, ett sjelftvång, identiskt med den skönaste friheten, emedan det är liktydigt med frihetens användande i sedlighetens tjänst och för det enda värdiga målet. Som detta mål icke kan vara mer än ett enda, och för den skull så till vida ter sig såsom en oundviklig nödvändighet för den vilja som åsyftar det bästa, så antager pligten tvångets utseende. Viljan är tvungen att handla så som lagen ålägger henne, förutsatt att hon vill fylla de oundgängliga villkoren för sitt eget mål, och detta kan hon icke undgå att vilja om hon är förnuftig och fri, ty endast det oförnuftiga eller ofria styrer handlingen på sidan om målet. Att hon på en gång kan känna sig fri och likväl tvungen, således förena tvenne diametralt motsatta egenskaper, kommer af hennes dubbla egenskap af att vara på en gång osinlig och sinlig, förnuftig (fri) och naturlig (ofri), i följd af sitt säte i själen som i sin helhet i sig förenar samma dubbla egenskap af öfversinligt och sinligt väsende, menniskoanden i sin idé och menniskoanden i tiden och rummet. Det är så-

ledes icke en och samma vilja som befaller och som lyder, som lider tvånget och som njuter sin frihet. Det är den högre, sedliga viljan som utfärdar pligtbudet, den lägre, rent naturliga viljan som lider trycket. Såsom innehafvare af den förra viljan är människan *tvungen*, det vill säga hon *kan icke underlåta*, att *fritt* gifva verkställighet åt det bud hvars utförande är ett oeftergifligt vilkor för upprätthållandet af hennes egenskap af människa i sig, ideell människa, äfvensom för förverkligandet af det högsta ernäneliga som hennes förnuftiga natur betingar. Då hon nu därför möter hinder i betingelserna hos hennes sinliga natur och derigenom råkar i delo med sin sinliga vilja, så måste hon göra bruk af det sedliga tvånget. Det band hon sålunda pålägger sin sinliga vilja, är förbindelsen; tvånget är pligttvånget. Från inre, högre, sedlig synpunkt betraktadt, behöfver det visserligen icke innebära, än mindre uppfattas såsom tvång, åtminstone icke i den mening att man skulle känna ett tryck deraf på viljan som rigtades på den sanna friheten, eftersom hon i alla fall ingenting bättre skulle kunna välja, intet högre åsyfta, men tvärtom dermed enar sig redan i kraft af sin sanna natur. Såsom ren och god vilja är hon icke blott ur stånd att lyda en annan lag, men hon skulle icke ens kunna umbära denna lag, eftersom han innehåller hennes goda, hvarförutan hon förfelade sitt syfte. Inför henne förekommer han därför icke i sin tvingande gestalt, och att han innehåller den ovilkorliga befallningen gäller icke inför den som betraktar befallningens innehåll såsom det mest eftersträfvansvärda som något som helst medgifvande skulle kunna innebära. Viljandet utsluter eller förekommer tvånget genom att förmåla sig med samma mål och sålunda göra tvånget öfverflödigt, följaktligen oberättigadt. Men tvånget finnes der, det oaktadt, och det visar sig för hvar och en som skulle falla på den tanken att söka en annan rigtning för frihetens tillämpning, genom att förlägga henne under böjelsen. Friheten lede då visserligen redan i och dermed äfven ett *annat* tvång, af värre beskaffenhet. Hon förlorades i rättslig mening, och hvad hon trodde sig hafva vunnit i godtycklig sjelfbestämning, det mister hon i verklig avtonomi, i följd af sin tråldom under de sinliga, passiva intrycken. Men dessutom blefve inför henne pligtens tvingande karaktär en verklighet, alldenstund hon kände trycket deraf från och med det ögonblick som hon skilde sitt eget godhetsmål ifrån lagens. Det är i denna mening som pligten alltid tvingar, om ock icke alltid i samma grad, likväl städse mer eller mindre. Ty alldenstund det icke finnes någon enda människa som icke är sammansatt förnuftig-sinlig, så måste också hvar och en, utan undantag, i någon mån, vore det än så litet, allt efter olika fullkomningsgrad, i sin sinliga individ känna det tvång som pligtlagen åstadkommer genom att möta de upproriska böjelserna. Fullkomningsmålet består just i denna tvångskänslas inskränkning till den minsta märkbara, och hennes storlek är måttstocken för den grad till hvilken den ideella människan blifvit förverkligad hos individen. Och i jembredd med tvångskänslans minskning eller ökning förädlar sig äfven hennes beskaffenhet, hvilken desto mer antager karaktären af *ideell* nödvändighet, åtagen genom en förnuftig handling, ju mera den öfversinliga viljan gjort sig gällande, deremot af *fysisk* nödvändighet, fatalitet, kånbart och smärtsamt våld, ju mera den sinliga vil-

jan fått öfverhand. De båda viljornas strid under den enas dragning emot det verkliga goda i *sig*, den andras emot det inbillade enskilda goda, innehåller hela anledningen till tvånget. Befrielsen sker genom viljans avtonomi, i det att hon återfinner sin frihet i målens identifiering, åvägabringad derigenom att hon upplyses om sitt eget bästa, hvilket då visar sig vara ett annat än den ofria viljans bästa som förblindades af begären, hvarföre och hennes verkliga frihet visar sig icke bestå i det godtyckliga själfsvåldet som inbillar sig vara fritt genom att icke lyda någon regel. Frigörelsen ifrån en bestämmande grund vore i själfva verket detsamma som underkastelsen under den blinda slumpen, hvilken medförer osäkerhet, derigenom också ofrihet. Ty i det oreglerade och oregelbundna saknas frihetens garantier. Nycken, som skyr regelbindningen, faller under ödets herrskap, under det att den sedliga viljan, som inser det väsendtligas oumbärlighet och nödvändigheten att antaga dess regel, skrifver sin egen lag. Då hon icke *kan* vilja något annat än denna lags efterlefnad, så tvingas hon visserligen dertill, men af sig själf, och hennes tvång blir liktydigt med hennes frigörelse. Oemotståndligt dragen emot det som hon vet vara hennes bästa, ålägger hon detta sin sinliga medvilja i skepnaden af ett pligttvång, hvilket inför henne själf förekommer såsom motsatsen, emedan hon funnit det inom sig själf och sålunda är sin egen orsak. Hon har icke behöft, i likhet med den i böjelsen fångna viljan, hemta sin bestämmande grund *utifrån*, bland naturföremålen, från hvilka bevekelsegrunderna med oberäknelig fatalitet genom sinnesintrycken påtvinga sig den vilja som af dem gjort sig beroende.

Då emellertid Kant sålunda ur det pligtbegrepp som enligt hans förmenande skall innehålla förnuftig frihet, alltså den sanna människans naturliga karaktär, fränkiljer allt absolut giltigt mål och all bestämmande grund hvilka skulle kunna hemtas *utifrån*, såväl i hela den *utanför* liggande naturen som i något som helst utom viljan liggande särskildt naturföremål, och detta bortseende från den objektiva naturen icke blott sker för att lösgöra viljan, som bör vara sin egen orsak, ur beroendet af de förvillande sinnesintryckens ifrån naturföremålen hemtade bevekelsegrunder, men dessutom och isynnerhet emedan Kant icke erkänner vetbarheten af någon absolut grund i naturen eller något absolut väsende i tingen, öfverhufvud icke af något annat än det absoluta väsende som en god vilja innehåller, ingen annan giltig grund än den af henne ålagda, efter sin allmängiltighet formulerade pligtens, så har han också i och med det samma för sig afstängt möjligheten att för sin rättsgrund erhålla ett verkligt *innehåll*, bestående i en uti tingens objektiva ordning i naturen inneboende godhet, hvilken skulle kunna bestämma viljan att handla för ett visst gifvet, på naturlig väg af henne antaget syfte, emedan hon deri funne sin böjelse motsvarad och på samma gång sin förnuftiga fordran på pligtens förklaring i en väsendtlig ordning tillfredsstald. Den vilja som blott handlar efter en formel, om än så allmängiltig och sin egen orsak, kan trots sin derigenom vunna avtonomi och myndighet öfver sinligheten, dock icke sägas följa en rättsgrund med ett verkligt innehåll, derest icke denna grund förklaras genom det goda som deri innefattas och som i följd af sitt säte i själfva naturen och skapelseordningen tillförer sitt subjekt ett omedel-

bart föremål för dess kärlek och sträfvan. I saknad af ett sådant innehåll af naturlig godhet, rotad i tingen, blir rättsgrunden uteslutande formell, ett *sätt* att framträda och ålägga sig. Han är sin egen orsak blott derföre att han saknar annan orsak än sin formulerings faktiskt ådagalagda förmåga att passa för alla förhållanden, man vet icke hvarföre. Rättsgrunden inskränkes till en *form* för universell regelbindning, utan konkret fullhet. Pligten, som i verldsordningens godhet kunnat finna älskvärdhetens egenskap genom att fyllas med det goda innehållet, hvilket, om det också icke kunnat förstärka sjelfva giltigheten, dock icke heller kunnat försvaga henne, men deremot alltid hade stärkt hennes inflytande och utsigter att göra sig gällande, blir i saknad af denna godhet tom och innehållslös, en yttre bild af regeln, abstrakt, obeveklig och oräsonerad.

Och det är väl att märka, att då Kant blott håller sig till formen, emedan sjelfva väsendet anses oåtkomligt, så är det icke blott väsendet i tingen, men till och med i förnuftet och friheten, hvilka dock voro pligtens materiella grunder och sina egna orsaker, ja till och med väsendet i pligten sjelf, som af honom ifrågasättes. Han nöjer sig icke med att begränsa den absoluta giltigheten i allt hvad rättsgrund heter till dennas yttre skapnad i pligtbudet, tillgodogjordt genom den förnuftiga friheten, hvarigenom varelsen blir sin egen orsak. Men till och med den så begränsade, tätt kringskurna grunden gäller endast under *förutsättning* att han verkligen finnes, något som Kant icke vågar affirmera. Huruvida verkligen pligt finnes, en deraf förbunden förnuftig och fri varelse, sin egen orsak, öfverhufvud taget något förnuft och någon frihet alls, det är allt saker som Kant icke vet, ehuru man skulle tycka att då detta var det enda som för honom egde något absolut värde, så borde det också erkännas existera. Nej, säger han, ingen som helst existens är vetbar, och ehuru begreppen af förnuft och frihet i en god vilja samt hennes regel i pligten är det enda som gäller, emedan det är det enda som bär giltighetens kriterier, så är dermed icke sagdt att dessa begrepp ega sin grund i verkligheten. Det är möjligt att så är, men också att motsatsen är. Men som det är ovedersägligt att begreppen sjelfva finnas i vårt medvetande, och detta är nog för att derpå grunda en regel, eftersom någon annan grund ändock icke finnes och intet är mera vetbart än föremålen för dessa begrepp, hvilka dessutom ega företredet af allmängiltighetens kriterier, så återstår blott att tillvarataga begreppen af fri och förnuftig orsak samt pligt, för att deraf göra praktiska lefnadsnormer, allt under *förutsättning* eller *förmodan* af deras befintlighet, men på samma gång under öfverlemnande åt det oåtkomliga väsendet öfver vår egen värld att afgöra den för oss dolda frågans lösning, *huruvida* fria och förnuftiga samt förpligtade väsenden finnas, hvilka skulle kunna uppträda såsom verkande orsaker.

Rättsfrågan får följaktligen detta utseende. Om det finnes fria och förnuftiga väsenden, hvilka kunna uppträda såsom verkande orsaker och såsom sådana bindas af ovilkorliga bestämmelser, hvilken form bör då gifvas åt dessa bestämmelser för att formen skall kunna anses laglig och bestämmelserna skola anses för bindande pligter? Sjelfva innehållet hos de handlingar som derigenom föreskrivas, deras grund i en objektiv natur, en väsendtlig ordning i skapelsen, deri de genom

pligtens fullgörande funne ett för sitt beträffande väsende passande godt, hvad man vidare bör göra emedan det är godt i sig sjelft, allt detta lemnas oafgjordt. Det är endast fråga om det *sätt* och den *form* som handlingen bör antaga för att gillas hos en fri och förnuftig orsak, *för så vidt* en sådan händelsevis skulle finnas.

Följden häraf blir först och främst att frågan om denna forms utseende och tilldaning icke kan lösas med någon annan ledning än den som erhålles i *begreppet* af fri och förnuftig orsak, ingalunda i någon granskning af orsaken sjelf och hennes väsende, eftersom orsaken sjelf och hennes väsende äro obekanta, men deremot begreppet, om ock utan bekant föremål, dock är oafvisligt ur medvetandet. Det är i begreppet, ej i sjelfva saken, som lösningens grund bör sökas.

Om man nu söker i detta begrepp af fri och förnuftig orsak, hvad finner man? Jo, först att en orsak, som är verklig, tillika är förnuftig och fri. Ty vore hon icke fri, utan påverkad af någon annan kraft, så vore det denna, och icke hon, som vore den verkliga orsaken, hvilken begagnade henne såsom sitt verktyg. Och vore hon icke förnuftig, så förstode hon icke följderna och betydelsen af sin handling, men vore likaledes blott ett blindt redskap, drivvet af slumpen, för den skull icke heller fritt, följaktligen icke verklig orsak. En sådan orsak innebär alltså på en gång och jemte hvarandra friheten som bestämmer sjelf, och förnuftet som inser sjelft, emedan eljest orsaken skulle sakna sin bestämmande grund i ett val och sitt beräknade förhållande till sin verkan. Denna verkan tillhörde en annan orsak, icke denna, derest hon icke sjelf hade rigtat handlingen efter att sjelf hafva fattat grunden därför. Orsak är blott den som bestämmer sig sjelf, och i sjelfbestämmelsens begrepp ingå både förnuft och frihet i inbördes solidaritet, emedan ingen kan uppställa sin bevekelsegrund utan insigt af hans beskaffenhet, och ingen utan sjelfständighet drivas af den egna bevekelsegrunden till sjelfbestämd handling.

För att nu denna fria och förnuftiga orsaks sjelfbestämning skall anses laglig och giltig, fordras att hon utgår ifrån *orsaken sjelf* och icke från någon annan. Handlade hon blott efter någon annans föreskrift, tillstötelse eller föranledning, så upphörde hon att sjelf vara orsak och blefve i stället verkan af en annan orsak, på samma gång som hennes förnuft och frihet saknade tillämpning, eftersom hon hvarken behöfde sjelf inse grunden eller sjelf bestämma handlingen, då hennes påverkare fattat den förra och drivit den senare. Detta hindrar visserligen icke att den orsak som är förnuftig och fri, likasom hvarje annan kan vara underkastad *inflytelser*, blott dessa komma ur hennes eget inre och ej utifrån, eftersom i senare fallet en del af sjelfbestämningen, för den skull egenskapen af verklig orsak, öfverginge till det håll hvarifrån inflytelserna härrörde, ja hela sjelfbestämningen och egenskapen af orsak derest inflytelsen var af afgörande betydelse.

Men *någon* tillstötande inflytelse måste dock ega rum. Utan en sådan uppstode aldrig handlingen, eftersom hon saknade den tillfälliga anledningen till bevekelsegrunden som skulle framkalla henne. Den handling som skall vara ett giltigt uttryck för en fri och förnuftig orsaks sjelfbestämning, måste emellertid uppkomma af en tillstötelse som uppstår inom orsaken sjelf, i hennes eget inre. Men den enda tänkbara

tillstötelse af sådan beskaffenhet är den som består deri att orsakens förnuft fattar en ursprunglig sanning som blir grundsats och bevekelsegrund samt sålunda föranleder henne att handla i följd af inflytelsen som kommit ur hennes eget förnuft. Och en sådan grundsats utöfvar endast *då* denna inflytelse och blir endast *då* bevekelsegrund, om han ter sig såsom *förbindande*, det vill säga nödvändig. Ty förnuftet fattar endast det förnuftiga, och det förnuftiga kan icke vara på mer än ett enda sätt, hvadan detta sätt ålägger sig med nödvändighet och binder oemotståndligt förnuftet, emedan detta omöjligt kan underlåta att såsom grund fatta hvad det inser vara den enda verkliga grunden. *Förbindelsen* blir alltså allena föranledande bevekelsegrund för en fri och förnuftig, det vill säga verklig, orsak, en orsak som stiftar sin egen lag, som är sjelfbestämmande och icke tager lag af en annan orsak.

Vilkoret för att vara laglig orsak till sin egen handling (en orsaks lagliga *form* och kännetecken) består således deruti att den bestämmande grunden kommer 1) från den handlandes eget inre, och 2) från en bevekelsegrund som är *förbindande*. Dessa tvenne vilkor eller kännetecken för orsakens laglighet äro i botten detsamma, eftersom endast det som är förbindande, enligt hvad nyss nämndes, kommer ifrån orsaken sjelf, och orsakens förnuft, hennes enda verkliga sjelf, ej kan uppställa någon annan grund än en absolut, nödvändig, följaktligen förbindande.

Endast det egna väsendet behåller nämligen egenskapen af orsak; i detta väsende är förnuftet det enda som kan gifva en fri, af detsamma sjelft fattad och uppstald, bestämningsgrund; och som denna icke kan vara annorlunda beskaffad än den enda förnuftiga, så ålägger han sig, såsom absolut förbindande lag, det förnuft som fattat honom. Orsaken som är sig sjelf, sin egen orsak, samt såsom sådan sjelf stiftar lag, stiftar honom följaktligen under pligtbudets föranledigande. Och pligtbudets eget begrepp innebär af alldeles samma skäl att det verkar på en verklig orsaks förnuft, för hvilket det blir lag, icke på en orsak som hemtar lagen utifrån. Begreppen *pligt* å ena sidan, fri och förnuftig *orsak* å den andra, äro för den skull innerligt och oskiljaktigt förknippade. Der orsaken är fri och förnuftig, der är ock pligten allena laglig bevekelsegrund. Och der pligten är bevekelsegrund, der är orsaken fri och förnuftig.

Och som slutligen denna förbindande bevekelsegrund, nödvändig och absolut, icke kan vara på mer än ett enda sätt, eftersom sanningen blott är en och bevekelsegrunden är alstret af orsakens inre förnuftiga natur, densamma hos alla förnuft, så blir han densamma för alla förnuftiga och fria orsaker i verlden, han blir universell, *allmängiltig*, absolut gällande för hvarje varelse som eger frihet och förnuft. Allmängiltigheten blir således tredje kännetecken i rättsgrundens formella giltighet. Som emellertid de båda förra, nämligen *förbindelsens* och *orsakens*, i sjelfva verket äro ett och detsamma samt kunna sammanfattas i *förbindelsens*, eftersom på grund af nödvändighetens insigt ingen grund var egen orsak utan att förbinda, och förbindelsens kännetecken i bevekelsegrunden innefattade orsakens, som allena inser nödvändighetens band, så inskränka sig strängt taget kännetecknen till två, nämligen *förbindelsens* och *allmängiltighetens*.

Den giltiga bevekelsegrunden som blir lag för en verklig orsak, oberrörd af främmande inflytelser, bär således ofelbart *förbindelsens* och *allmängiltighetens* båda kännetecken. Allmängiltig blir han genom förnuftets enhet hos alla varelser, i kraft hvaraf samma giltighet gäller för alla. Bindande blir han dels genom förnuftets band vid det enda förnuftigtvis antagliga, dels genom dess förekomst vid sidan af sinligheten uti hvarje varelses själ, hvarigenom varelsen emottager inflytande af påverkningar ifrån sin sinliga natur, påverkningar hvilka tillföra henne andra bevekelsegrunder, främmande för hennes egen verkliga lag, den förnuftiga, och inför hvilka förnuftslagen förekommer såsom ett tvång, hvilket nödgar den sinliga viljan att lyda samma lag som den förnuftiga fritt ålägger sig sjelf.

I begreppet af laglig bestämmande grund ingå sålunda förbindelsen och allmängiltigheten, och med deras tillhjälp kan hos hvarje särskild bevekelsegrund prövas förmågan att bestämma en fri och förnuftig orsak, huruvida varelsen är orsak sjelf eller tager lag af en annan orsak. Af dessa båda kännetecken är allmängiltigheten en följd af beskaffenheten hos förbindelsen, i det att insigten af den tvingande nödvändigheten, som förbinder, upphöjes till lagartikel för alla sjelfbestämmande förnuftiga orsaker, emedan ingen sådan kan undgå att både inse lagens nödvändighet och inse henne på samma sätt, eftersom alla betrakta honom ur förnuftets synpunkt, identisk hos dem alla till följd af förnuftets egen identitet. Förbindelsen och allmängiltigheten äro för den skull ett i rättsgrunden, förbindelsen den absoluta och allmängiltigheten den universella sidan deraf. De äro de båda kännetecknen hvilka utmärka en verklig orsaks lagliga bevekelsegrund. Den grund som saknar dem, saknar giltighet eller ålägger en främmande orsaks lag. Men huru skall man gå till väga vid undersökningen af frågan om hvilka bevekelsegrunder som verkligen bära dessa båda kriterier och följaktligen äro lagliga? Enligt Kant är det blott bevekelsegrundens *form*, icke hans innehåll, som hyser dem. Formen, ej innehållet, bör derföre undersökas, när fråga är om rättsgrundens giltighet, ty formen allena är kännetecknets bärare.

Det var helt naturligt att Kant icke kunde tillerkänna innehållet någon andel i väsendtlighetens kännetecken, eftersom han icke ens erkänner vetbarheten, följaktligen icke giltigheten, hos innehållet sjelft i någon som helst grund. Grundens innehåll är nämligen det goda, säte och fält för målet i den objektiva naturen, och något sådant kan icke erkännas af den subjektive idealisten som intet säkert vet, hvarken om väsende, objektiv ordning i naturen eller godhet i sig. Det enda goda som kvarstår är derföre formen, följaktligen det enda som kan uppvisa kännetecknet för hvad som bör för godt och giltigt anses. Och det är märkligt att härvid se huru en förnekelse leder till oförmåga, äfven hos den skarpsinnigaste, att inse beskaffenheten hos det hvars giltighet man förnekar. Kant ser i handlingens innehåll, förut satt att ett sådant finnes, ingenting annat än förnöjelsen. Det öfriga undgår hans uppmärksamhet, både rätten, sanningen, godheten och nytan, hvarföre de samtliga hänföras till formen. De äro alla uteslutande formella, skal utan kärna. Rätten finnes derföre enligt Kants åsigt icke utom pligten, sanningen icke utom allmängiltigheten, godheten icke utom

den goda viljan, nyttan icke utom nödvändigheten. Funnes icke formen, en allmängiltig pligt, som med nödvändighet ålade sig den goda viljan, så existerade i Kants ögon hvarken rätt, sant, godt eller nyttigt i världen.

Emellertid blir det en lätt sak för Kant att bevisa giltighetsmärkets säte i formen allena, sedan hela innehållet, uteslutande upptaget af förnöjelsen, blifvit beröfvadt sin inneboende godhet, sin rätt och sin sanning. Ty huru skulle sjelfva giltigheten kunna uppvisas i en bevekelsegrunds rättsenlighet, som med rätt och sanning ingenting eger att skaffa?

Sedan åter formen sålunda fått i uppdrag att ensam afgöra giltighetsfrågan och blifvit allenaherskande i bevekelsegrunden, så finner Kant deri ett ytterligare bevis för alla böjelsers förvisning ur densamma, en tanke som i öfrigt så väl stämmer öfverens med det hårda skaplynnnet i hans lära, stoisk i karaktär och tendens. Och i sjelfva verket, af de båda formella kännetecknen som han fastställt för ådagaläggandet af en bevekelsegrunds rättighet, passar hvarken förbindelsens eller allmängiltighetens in på böjelsen. Man kan hvarken göra böjelsens bestämmande motiv till en förbindelse, eftersom hon icke låter befalla sig, icke heller till allmänt giltig regel för alla, eftersom hon icke förekommer lika hos alla, men är individuell och underkastad enskildheterna, för den skull framträder annorlunda beskaffad hos olika personer. Hennes lag kan derföre icke blifva lag för en förnuftig och fri orsak såsom sådan, hvarföre hon enligt Kants mening icke bör medtagas i beräkningen, när frågan gäller den rätta bevekelsegrunden, men inordnas under de bevekelsegrunder hvilka afse förnöjelsen, *innehållet* i det naturliga godhetsmålet, hvilket är lagen (den formella godhetens) motsats. Kant känner derföre icke heller någon annan böjelse än den som åsyftar förnöjelsen, likasom han å andra sidan icke känner någonting annat som åsyftar rätten och sanningen, än pligten. Delningen emellan pligt och böjelse göres icke så att hvardera får sin andel i grunderna. Pligten får all rätt, sanning och godhet, böjelsen blott nöjena, hvarföre hon också genast på förhand åsättes olaglighetens prägel, och en böjelse för det rätta, sanna och goda stämplas såsom en motsägelse, en orimlighet; under det att pligten deremot antages med säkerhet ensam leda till dessa principer för handlingen, emedan på henne allena de båda kännetecknen passa in, hvilka utmärka bevekelsegrunds rättighet. Hon är liktidigt förbindande och allmängiltig under alla förhållanden, i alla lägen, för den skull verldslag, allena verklig bestämmande grund. För att veta huruvida jag bör företaga en viss handling eller icke, behöfver jag derföre endast tillse huruvida bevekelsegrunden i *teoretiskt* afseende är *förbindande* och i *praktiskt* afseende *allmängiltig*. Handlingen är då god emedan hon är en pligt.

Den praktiska lagen eger dock härvid enligt Kants tanke ett visst företräde framför den teoretiska, hvad ofelbarheten såsom kännetecken beträffar, likasom i allmänhet Kant icke tror på det teoretiska, blott på det praktiska förnuftets utslag. Det är nämligen svårare att med säkerhet säga huruvida en bevekelsegrund innebär en förbindelse, än att säga huruvida han kan gälla för alla. Man misstager sig möjligen om sin förbindelse, emedan sjelfva begreppen om det i hvarje fall bästa ter sig olika inför olika förstånd, under det att la-

gens tillämplighet på alla och i alla förhållanden deremot är tydlig och klar, emedan det som icke kunde allmänt gälla, snart visar sin oförenlighet med en mängd fall. Förbindelsen fattas mera subjektivt än allmängiltigheten, denna snarare objektivt än den förra. Som emellertid de båda kännetecknen innebära hvarandra, i det att hvarje lagligen förbindande bevekelsegrund tillika gäller för alla, och hvarje allmänt giltig är lagligen förbindande, så är det i tvivelaktiga fall tillräckligt att tillämpa allmängiltighetens kännetecken för att veta huruvida båda passa.

För denna tillämpning, hvarigenom hvarje människa kan veta om hon handlar rätt och är sjelf orsak, då hon gifver vika för en viss ifrågavarande bevekelsegrund, behöfver hon icke gå utom sig sjelf. Hon finner de båda kännetecknen, förbindelsens och allmängiltighetens, likasom deras föremål, pligten och sjelfbestämningen, i sitt eget förnuft, der de uppträda såsom absoluta begrepp, begreppen om *orsak* och om verkliga, oafvisliga *skyldigheter* för den som är orsak. *Du skall, du måste, du bör*, säger medvetandet, utan att förståndet behöfver söka anledningen dertill bland naturföremålen; och *du kan, du eger förmågan, du eger friheten*, säger det desslikes, utan att erfarenheten i den yttre världen behöfver styrka det. Jag fattar mig sjelf såsom ansvarig orsak och förpligtad handlingskraft, omedelbart, ögonskenligt och otvetydigt, utan undersökning, andra varelser och världen i allmänhet må för öfrigt vara beskaffade huru som helst. Ja, det må till och med lemnas oafgjordt huruvida denna min egenskap af fri och förbunden orsak, är verklig eller skenbar, huruvida jag sjelf, fri och förnuftig varelse, finnes eller icke; begreppen derom finnas i alla fall i mitt medvetande, och detta är nog för afgörandet af rättsgrundens giltighet, pligtens gällande kraft. Antingen jag finnes eller icke, så ljuder pligtbudet: *du skall*, och dess lag kan ej borträsoneras. Utan att gå utom mitt eget förnufts begrepp, för att låta samvetet, känslan och öfriga förmögenheter undersöka verkligheten, finner jag redan i det subjektiva begreppet rättsgrundens vilkor: en lag och en förnuftig orsak med en fri vilja som fattar och verkställer lagen, emedan hon känner sig deraf bunden. Som hon känner sig förpligtad, så känner hon sig ock fri; ty för den ofrie gäller ingen pligt, emedan intet ansvar kunde åläggas den ofria pligtförsumligheten. Och som hon känner sig fri, så känner hon sig vara orsak; ty den af slumpen eller främmande krafter drifne vore icke fri. Hon är för den skull sin egen lagstiftare, på samma gång lagstiftare för världen, ty hennes lag är pligten som gäller för alla, emedan alla äro orsaker i följd af samma slags förnuft som det hvilket gjort henne till orsak. För pligten och hennes allmänna giltighet behöfves för den skull intet annat bevis än det omedelbara subjektiva sjelfmedvetandet, äfven om världen och väsendet icke finnes.

En pligt utan värld och väsende må tillfredsställa Kant, oss icke. Tvärtom vända vi om ordningen och säga: äfven om pligten aldrig finnes, så finnes det goda i väsendet och det goda i världen. Pligten är en följd af det goda, icke tvärtom. Funnes icke något godt innehåll i tingen, som skulle tillgodogöras, så komme ingen regel i fråga för handlingen eftersom denna just derpå rättas för att ur god-

hetsmålet draga en fyllnad för det mänskliga behovet eller en tillfredsställelse för den mänskliga böjelsen och fullkomningsbegäret. Utan godheter i målen, befintliga i den objektiva ordningen, finnes ingen anledning att handla på ena eller andra sättet, ty handlingssättet och formen därför bestämmas af de vilkor i ordningen som göra henne skicklig till ordningens förverkligande i det goda. Utan detta goda i sakens natur i sjelfva väsendet, existerade aldrig pligten, utan innehållet icke formen. Det goda i formen föregås af ett godt innehåll i naturen, som är det förras grund och anledning, och detta innehåll är icke, såsom Kant antager, begränsadt till förnöjelsen, utan består, för att i korthet med realismen beteckna det, i *fullkomningen*, förverkligandet af det bästa ernäeliga som ett ifrågavarande väsendes natur betingar i följd af sin grad af förträfflighet. För denna fullkomning erfordras emellertid att behoven fyllas med de i ordningen grundade godheterna. Se der orsaken till rättigheterna, hvilka åter för sina anspråks tillfredsställande fordra pligters uppfyllande. Pligten, långt ifrån att vara omedelbar och ursprunglig, kommer sålunda i tredje rummet. Hon hvilar på och rättfärdigas endast genom rättigheten, denna genom fullkomningsbehovet som åsyftar ett godt i naturen. Detta goda, som Kant uteluter ur räkningen emedan det är oviss, under det att han anser pligten för viss, är emellertid pligtens yttersta anledning, och vore denna anledning oviss, så vore pligten det än mera. Finnes icke det goda, så finnes ingen rätt; och finnes ingen rätt, så finnes ingen pligt. Rätten föregår pligten och är hennes grund. Pligten föregår icke och grundar rätten, såsom Kant antager, ty rättens grund förefans redan derföret i den mänskliga naturen och hennes ordning, innan densamma hunnit regelbindas af pligten.

Pligten är alltså medel, icke mål. Hon är medlet för fullkomningen, som är målet. Hennes bevekelsegrund hemtas icke blott till sin form inom subjektet, men till sitt innehåll i naturen. Derur dragas ämnet till det goda som handlingen är kallad att förverkliga, och lagen är endast förverkligandets formella element, den ena af dess båda sidor. Kants pligtbud, kategoriskt imperativ, är alltså kategoriskt blott i förhållande till subjektets individuella uppfattning. I ordningen är det hypotetiskt, emedan det beror af sina vilkor. Befallningen *du skall* motiveras ej fullständigt då med Kant endast tillägges: *emedan det är din pligt*, så vida icke ytterligare dertill fogas: *och pligten är nödvändig för din fullkomning i ordningen*. Kunde subjektet lösgöra sig ur ordningen och fullkomna sig henne förutan, så behöfde det icke hennes vilkor, följaktligen icke heller lyda pligten. Men som ingen ordning är möjlig utan pligter, så underkastas rättssubjektet pligten i sitt eget intresse. Och pligtens vilkorlighet, hennes egenskap af medel för ett högre mål, är härvid ett så oundärligt begrepp, att icke ens Kant sjelf förmår derur frigöra sin föreställning. Tvärtemot sin grundsats om pligtens ursprunglighet, ovilkorlighet och egenskap af sjelfändamål, nödgas han uppställa ett mål öfver pligten som denna tjänar, ett innehåll i den universella skapelsen, för hvars förverkligande pligten blir form. Detta mål är *menschligheten*, det af stoicismen, som Kant tagit till sedligt mönster, uppställda målet; och innehållet i rättsgrunden är mensklighetens lycka och människans fullkomning i dygden. Han uppställer det icke blott

inför subjektet, dess förnuft och vilja, i och för lagens skull, men äfven objektivt, i det att han uttryckligen säger att »det finnes någonting som eger ett absolut värde, i sig sjelft, och som är *mål i sig sjelft*, och *i detta bör grunden för pligtbudet sökas*. Detta absoluta är den goda vilja som handlar så, att hon behandlar menskligheten såsom sitt mål och i aktningen för den menskliga personligheten förlägger pligtens grund, den sanna rättsgrunden. Kant har häri rätt; men han kullslår dermed den förra satsen att pligten var sitt eget mål och sin egen grund, rättens form allt och innehållet intet, eftersom innehållet var i personlighetens aktning, grunden i den goda viljans absoluta värde och målet i mensklighetens väl, det »högsta goda bestående i rättens och sällhetens harmoniska förening» (Kants egna ord) genom den fullkomnande dygden, som förverkligar detta mål.

Då det således finnes ett högre godt, ett mål i sig, ett innehåll i bevekelsegrunden, så passa icke heller Kants kännetecken längre för bedömandet af denna grunds rättsenlighet, eller äro de i allt fall icke fullständiga eftersom de äro uteslutande formella. Förbindelsens och allmängiltighetens kännemärken kunna väl i de enstaka fallen visa huru det rätta skall taga sig ut i formen och i den yttre regleringen, men deremot icke hvad det rätta är i sig sjelft, *hvarföre* det är rätt; endast *hvad* man nu eller då skall göra och icke göra, men icke *hvarföre* man skall göra så, grunden för den godhet som det rätta i sig innehåller. Men det var likväl häri som sjelfva bevekelsegrundens rättsenliga karaktär och kännetecknet derfor borde sökas, eftersom den grund som innehåller sjelfva godhetens förklaring just är den som bör följas för att gifva en borgen för tillgodogörelsen. Rättsidealet, af Kant sjelf erkänt uti det högsta goda som förenar rätt och sällhet genom fullkomningen i dygden, träffas icke i sitt väsende för det man vet att dess vilkor i pligten är förbindande för en fri och förnuftig orsak samt gäller allmänt för alla sådana. Förbindelsen och allmängiltigheten visa endast följder deraf, grunden sjelf icke. Målet, som Kant erkänt ligga i det högsta goda, hvilket han uttryckligen säger att människan bör arbeta på att förverkliga, och för hvilket pligten är medel, detta mål såväl som det goda som är dess innehåll, mensklighetens väl, allt detta förblir trots bekantskapen med förbindelsens form och allmängiltighetens erkännande likväl obekant, intill dess att förnuftet på annan väg fattar förhållandet emellan målet och godheterna i vilkoren derfor. Visserligen har Kant, hos hvilken fullständigheten i bevisföring åtminstone icke brister, ingalunda uraktlåtit försöket att fylla denna lucka i systemets förklaring och sålunda förlika den motsägelse som förefinnes emellan hans förnekelse af målet i godhetens innehåll då fråga är om den formella pligten, och hans erkännande deraf då fråga är om menskligheten. Till den förmedlande länk, som skulle förlika dessa motsägelser, finner han ämnet hos sina stoiska förebilder, Cicero, Epiktet och Markus Aurelius, i deras mensklighetskänsla, grunden för pligten, blott med den skilnad att hon hos Kant förlorar känslans egenskap för att ikläda sig det ålagda pligtsträfvandets. Emellertid tror han sig finna formens och innehållets förbindning i sträfvan för mensklighetens väl, betraktad såsom den förträffliga universella pligten, i hvilken de öfriga innefattas och uppgå.

I mensklighetsmålet förbindas pligtens form och grundens innehåll i ett och samma godhetsbegrepp, på hvilket förbindelsens och allmängiltighetens kännetecken skulle passa och vara tillräckliga, i det att människokärleken betecknas såsom *pligten att göra andras mål till sitt eget*, genom att i likens personlighet akta människomålet, som aldrig får nedsättas till medel för det egna målet. På detta sätt skulle icke blott formen i sjelfva rättsgrunden, gestaltad i pligten, uttömma grundens helhet, genom att deri upptages det innehåll, personlighetens aktning, det mål, mensklighetsmålet, och det i sig goda, mensklighetens väl, som Kant icke kunnat undgå att erkänna; men på samma gång skulle de båda formella kännetecknen för grundens rigtighet, nämligen förbindelsens och allmängiltighetens, icke blott passa men äfvenledes vara uttömmande, eftersom förbindelsen ej skulle kunna fyllas utan människokärleken och deraf följande arbete för mensklighetens goda, samt denna förbindelse och det goda som hon afsåge omfattade hela människoslägtet samt således fordrade sin universella utsträckning. Men motsägelsen framstår härigenom blott så mycket skarpare. Ty att upptaga innehållet i formen, är blott en kringgång i uttryckssättet för att erkänna dess giltighet *jemte* formen, och det är origtigt att påstå det formen är allt och att kännetecknen uteslutande deraf bestämmas, såvida de icke blott passa för innehållet men äfven erfordras derför. Dessutom skulle ett innehåll, som endast genom formen stode i förbindelse med grundens kännetecken, sakna sitt omedelbara sammanhang med sin egen grund i naturen, hvilken dock finnes före formen, alldenstund denna är en följd deraf, pligten ett resultat af nödvändigheten att förverkliga mensklighetsmålet, hvars innehåll är det högsta goda, allas väl. Afklippes den omedelbara förbindelsen emellan detta väl, det goda innehållet, och dess i naturen rotfästade grund, för att hänföras till en form som ännu icke finnes och icke kan uppkomma utan denna förbindelse, så är och förblir innehållet obekant och formen tillkommer aldrig. Kännetecknen kunna då icke heller tillämpas, i saknad af föremål.

De måste för den skull så formuleras, att de passa på hela rättsgrunden, både till form och innehåll, derigenom att de icke blott visa huruvida en handling är pligtenlig och allmängiltig, men äfven huruvida hon är i sig sjelf god och tjenlig att befordra släktets väl, mensklighetens framsteg.

Visserligen må det erkännas att deras tillämpning på formen lättare löser frågan än deras tillämpning på innehållet, och att det kännetecken för handlingens giltighet som afpassas efter formen, mindre lätt gifver anledning till misstag. Kant saknar *så till vida* icke hvarje skäl för uppställandet af endast formella giltighetstecken, att dessa äro de säkraste och äfven kunna derigenom mången gång ersätta de öfriga, i synnerhet som kännetecknen för innehållets godhet oftare äro underkastade förvrängning. Egoisten som rättar handlingen efter det af individen uppställda, från den individuella synpunkten på fri hand gestaltade godhetsmålet, skall utan svårighet kunna vända om ordningen, så att han gör sitt enskilda inbillade goda till verkligt allmänt godt genom att på ett eller annat sätt i dess innehåll framhålla en bisaklig sida som han ikläder hufvudsaklig betydelse, såvida han får åsido-

sätta formen, som utan vidare gensägelser helt enkelt fordrar pligtens uppfyllande. Under det att det kategoriska imperativet, som icke tål invändningar, emedan det icke är rasoneradt, förverkligar ordningen, så snart de formella kännetecknen, för en hvar tillgängliga, blott visa sig passa på fallet, så öppnas deremot genom den formella grundens åsidosättande vägen för oberäkneliga förvridningar af rättsgrundens, enligt jesuiterprincipen, som rättfärdigar handlingens rättsvidrighet genom ett mål, hvilket framställes såsom godt, men i sjelfva verket är ett enskildt, icke ett allmänt godt. Formen, som blott säger *du skall*, är tydlig och klart inskrifven i rättsmedvetandet, under det att sjelfva grundens innehåll, som skulle förklara *hvarföre*, kan tänjas efter de tvetydiga syftena och åskådningssätten.

Det behöfver emellertid knappast anmärkas, att den invändning som sålunda skulle kunna göras till förmån för en ensidigt formell reglering, endast visar formens större praktiska tjenlighet, men deremot icke rättigheten af innehållets utslutning ur sjelfva bevekelsegrunden. Det är icke det sanna, men ett falskt innehåll, som på nu anförda sätt skulle kunna förleda till en oriktig bevekelsegrund; och att innehålllet i rättsgrundens kan förfalskas, berättigar ingen till dess förbiseende. Det sanna innehålllet åter, som sökes med upprigtig kärlek till sanningen, skall städse kunna uppvisa sin verkliga godhet, ett godt i sig som icke formen ensam kan hysa, men som residerar i naturen. Det stämmer öfverens med formen och kännetecknen, men innehålllets granskning lemnar en kunskap derom, som öfverträffar den formella granskningens derigenom att han gifver förklaringen för handlingens godhet; och en sådan förklaring bör icke anses umbärlig för någon fri och förnuftig orsak, som handlar under medvetande af handlingens betydelse och icke blott såsom ett redskap för en tom reglermentering, en yttre disciplin.

Men en disciplin, icke en verklig naturlig regel, blir ohjelpigt hvarje abstrakt pligt, begränsad till det kategoriska budet. Tvångslagen som befaller blind lydriad utan att låta sin befallning åtföljas af en motivering, kan endast passa för omedvetna drifkrafter, icke för fri och förnuftiga orsaker. Utan hänsyn till olikheterna i lägen och ställningar, skaplynnen och karaktärer, skär han alla öfver en kant och behandlar människorna såsom en fårscock, deri ingen individualitet göres gällande, utan individerna förhålla sig till hvarandra såsom siffrorna i ett tal. Hvad som då först och främst bortfaller, det är initiativet, eftersom ett sådant är otänkbart utan att böjelsen eger sin andel i bevekelsegrunden. Och dödas initiativet, huru upprätthålla den fria sjelfbestämningen? Menniskan må än så djupt känna pligtens allvar och nödvändigheten af lagens efterlefnad. Känner hon icke grundens därför i naturen, hvars objektiva ordning till större delen ligger *utanför* henne, eftersom hon omöjligt kan uttömma sig i henne sjelf, då hon icke är begränsad till henne allena, som blott är ett organ i den ofantliga helheten, — känner menniskan icke denna grund, så skall hon fåfängt söka sporra sig för pligtens uppfyllande. Denna blir, såsom Kant sjelf erkänner, en form, ingenting mera. Hon saknar insigt af sin höga betydelse, hvarigenom tillämpningen skulle kunna ske med den sannolikhet för ett verksamt resultat, hvarför in-

sigten allena och det dermed förknippade intelligenta verkställandet borgar. Hon saknar också känslan som allena är i stånd att inlägga metod och eftertryck, kärleken som allena förmår att hålla ut. Det är icke nog att höra lagen läsas, han måste förstås och lämpas efter hvarje fall med förstånd om hans ställning till detta fall. Men en sådan tillämpning är omöjlig, derest icke individen dervid tillsätter något af sitt eget, deri inlägger sin böjelse och sin kärlek, ty utan intresse gifves intet noggrant och verksamt utförande. Och intresset, böjelsen, kärleken, äro omöjliga för ett obekant föremål. Men obekant är det föremål hvars grund man icke känner. Den pligt som icke säger sitt motiv och som alltså utesluter böjelsen, blir derföre ett tomt ord; ty hon väcker icke inbillningskraften som allena förmår skänka uppfinningsförmågan under sjelfva tillämpningen, hvarigenom individen utfinner förhållandet emellan allmänligheten och enskildheten samt för den skull riktigt lämpar det universella budet på det enstaka fallet. Den kalla pligten uträttas endast nått och jemt, efter sin föreskrift, så knapp som möjligt och så enfaldigt som möjligt, med det minsta möjliga resultat. Dygden, som går så långt hon kan, till högsta höjden af det ernåeliga, uteblir i saknad af det älskande initiativets driffjeder.

Alla stora handlingar som fört menskligheten framåt, snillets och statskloketens djerfva utkast som skapat samhällen och omlat världsdelar, inbillningskraftens alster hvarigenom andens hemligheter afslöjats, hjeltemetod och uppoffringen som gifvit sig för att vinna ett väl för en högre enhet, hvarifrån komma de? Månne från den blinda lydningen för en befallande pligt som icke säger hvarföre hon finnes? Eller månne icke snarare från det tydliga och i sitt väsende insedda medvetandet om ett godt som främjar fullkomningen och framsteget, men i sin ordning af pligten främjas, som alltså är hennes bestämmande grund, ett godt hvars naturliga orsak i ordningen är nog klar för att imponera på inbillningen och hänföra viljan? Pligten säger väl att det goda bör ske, att t. ex. medborgaren bör offra sig för landet, meniskan för menskligheten, modren för barnet o. s. v. Men hon säger icke huru, på hvad sätt. Och som offret dock måste bringas på något sätt, men detta sätt icke upptäckes utan insigt af pligtbudets rotfäste i en naturlig förklaringsgrund i ordningen, alldenstund hvarje metod för verkställigheten måste gå till denna grund för att der hemta sin anvisning om de naturliga medlen för verkningens åstadkommande af grunden på den väg som dennas beskaffenhet betingar, så blir pligten, hvilken icke kan uppvisa sin grund, men endast sitt bud, överstald i alla de fall som kräfva den grundliga eftertanke eller den hänförande eggelse, hvarigenom den individuella uppfinningsförmågan väckes och utfinner ett verksamt medel. En Leonidas, en Decius, en Winkelried komme aldrig på den tanken att falla för fosterlandet, om pligtmedvetandet ej kände sin grund, ty det kategoriska imperativet hade aldrig förutsett sådana fall som dessa. Det finnes ingen abstrakt pligtregel som säger: du skall fästa de fiendtliga spjutet i din barm för att bereda dina stridskamrater väg genom fiendens led. Endast Winkelried tänkte derpå, emedan hänförelsen uppdrof tanken. Och hänförelsen kom ifrån hans kärlek till Unterwalden, äfvensom ifrån hans glödande frihetskärlek, känslor hvilka icke lefva utan böjelsen

och icke framkallas af något omotiveradt pligtbud. Sokrates grundlade icke idealismen och dog icke därför af blind lydriad för lagen; Rafael målade ej sin Cecilia af Bologna utan böjelse; Luther härdade icke samvetsfriheten utan att känna grunden därför i hjertat; Gustaf Adolf offrade icke sitt lif därför på det kategoriska budets befallning allena. Budet kunde nog säga, att man bör rikta mensklighetens skönhetskatter för att bilda gåfvorna och fullkomningsmedlen, dö för samvetsfriheten och tankens förädling, o. s. v. Men det skulle aldrig hafva kunnat ingifva det filosofiska system eller den oförlikneliga skönhetsbild, hvarigenom Sokrates och Rafael skapat nya tankar och föreställningar. Det kunde icke visa Gustaf Adolf vägen till Lützen genom de kejsrerliga härarne, ej heller inspirera Luther för uppställandet af sina teser, derest icke i dessa mäns hufvuden och hjertan rört sig bevekelsegrunder, hvilka i deras innersta väsende kände målet i ett godt som de åsyftade äfvensom dess fasta rot i en verklig natur, ojemförligt större och mera omfattande än subjektet.

Det är *ingifvelsen*, hjertats ingivelse, som bör utfylla budets form och deråt gifva innehåll, för att lagen, vare sig dygdens eller rättens, skall kunna älskas och sålunda verkställas med den uppfinningsförmåga som förstår att lämpa fallet efter andan och icke blott efter bokstafven. Idealet ernås och förverkligas icke utan denna kärlekens ingivelse. Det stannar henne förutan i det ofruktbara, eftersom menskan icke är blott förnuft, men äfven böjelse, för den skull för svag i fall hon blott får använda förnuftet, den ena hälften af de andliga krafter, hvilkas samarbete utgör det naturliga vilkoret för ordningens förverkligande. Icke ens den förnuftiga hälften i hennes själ arbetar hel och hållen, om hon ej använder sin insigt i tingens väsende; ty förnuftet är icke blott det som fattar lagens nödvändighet, men äfven det som inser hans väsende och rotfäste i tingens grunder. Återstår då i sjelfva verket endast det element i bevekelsegrunden som Kant sjelf betecknar såsom allena driffjeder, nämligen en »beslutande kraft», en kraft att gifva följd åt budet. Men som denna kraft är öfver mensklig förmåga, derest icke dertill hemtas näring ifrån böjelsen som lifvar, så domnar pligten der hon icke älskas men blott aktas, det rätta och goda verkställs icke fullständigt med mindre än att alla de andliga krafterna, således äfven böjelsen, dervid medverka. Med skäl räknar derföre Aristoteles »blott den pligt för dydig, som fullgöres med nöje». Böjelsen för det goda upplyser det stundom dunkla förståndet, ty kärleken öppnar ögonen och klargör blicken. Känslan blir ett stöd och en hjälp i kampen emot lidelserna, hvilka blefve oemotståndliga derest ingen motvigt kunde sättas emot deras påverkan, en hänförelse af högre art emot deras af lägre. Deras lägre goda blefve allena bestämmande, emedan det allena egde det tilldragande behaget, lockelsen, om man hvarken kände eller älskade det goda som lagen medförde. Det offer lagen kräfver kan endast genom att blifva ett känslans och kärlekens offer gifvas af en fri vilja. »Huru skulle »sedelagen göra sig åtlydd», frågar friherrinnan Staël, »derest han icke »understöddes af känslan? Huru, om icke genom känslan, förena viljan med förnuftet, då den förre skall kufva lidelserna?»

Den fullkomliga pligten är således overkställbar utan kärleken

till det goda. Denna kärlek lågar icke för ett abstrakt begrepp, blott för en verklig, naturlig godhet. I en sådan måste pligtens grund uppvisas för att kunna älskas, och älskas måste hon för att kunna odlas. Blott det rätta som man känner, odlar man väl, ty endast det man känner kan man med intresse omfatta.

Men icke blott *qualitativt* blir den abstrakta pligten sålunda en ofullkomlig lefnadsregel, i det att bevekelsegrundens intensitet minskas. Äfven *quantitativt* blir hon ofullständig, i det att skyldigheten in-skränkes i sin omfattning.

Då Kant för sitt pligtbegrepp saknade en naturlig förklaringsgrund i ett vetbart väsendtligt godhetsinnehåll i naturen, så blef han nödsakad att söka grunden i en form, uppståd för den varelse som pligten ålåg i egenskap af fri och förnuftig orsak; och det blef honom icke möjligt att på uteslutande formell väg förbinda pligten med andra förklarande begrepp än orsakens fria och förnuftiga attributer, eller att finna någon annan regel för hennes uppställande än föreskriften att handla efter en grundsats som kunde gälla för alla af samma slägte. Följden blef att pligterna mot andra varelser eller föremål i naturen än sådana som voro fria och förnuftiga bortfölo, ty formeln gälde blott fria och förnuftiga orsaker. Följaktligen kan enligt Kants åsigt människan, utan att svika sin sedliga pligt, behandla djuren huru omenskligt som helst, plåga och pina dem, försåvidt inga människor deraf lida. Men icke nog härmed. Ej blott de varelser som äro människan *underlägsna*, emedan de sakna förnuftig frihet, äfven det väsende som är henne *öfverlägset* och är förnuftet sjelft, undandras pligten. Ty det var endast gent emot de fria och förnuftiga *varelserna* som pligter kunde regleras, icke gent emot *väsendet*, hvilket för öfrigt var för Kant obekant och ovetbart, utom mensklig idé, samt följaktligen icke ens kunde bli föremål för pligter hvars beskaffenhet skulle kunna bestämmas, då icke dess vilkor kändes och då det kategoriska imperativet således icke kunde såsom gudomlig befallning formuleras. Mot det väsende som man icke känner eller ens vet om det finnes, kan man icke heller känna sig förbunden. Väsendets förmenade otillgänglighet var just orsaken till pligtens ensidigt formella egenskap, eftersom innehållet saknades der ursprunget och beskaffenheten i skapelsegrunden icke kunde uppvisas; och det var då naturligt att pligten icke kunde röra detta väsende. Formen måste dessutom rättas efter det menskliga orsaksbegreppet, då intet begrepp utom det subjektiva erkändes, och följaktligen kunde pligten aldrig utsträckas till föremål som befunno sig bortom det menskliga området. Alltså eger människan enligt Kant inga pligter emot det rätta *såsom sådant*, i sitt absoluta *väsende*, inga mot skaparen, inga mot naturen. Och som hon förut fritagits ifrån pligterna mot de lägre varelserna, annorlunda beskaffade varelser än hon sjelf, så återstå endast de som gälla människorna, hvaremot de mot hela den öfriga världen och hennes Skapare bortfalla.

Kant frångår icke blott här sin subjektiva princip, då han gör pligten beroende af föremålet, men hans pligtlära sjunker under stoicismens, som han dock tagit till mönster, ja under brahmaisomens och mazdeismens. Det sköna i dessa senare pligtläror ligger just i den universella omfattning som tillerkännes pligten, hvilken utsträckes öfver

hela naturen, till allt hvarmed människan kan komma i beröring. Brahminen vördar växten och stenen, »ty äfven i dem bor väsendet». Zoroaster indrager i kampen emellan ljusets och mörkrets krafter, världskampen som bildar lifvet, hvarje naturkraft i universum, hvarföre de goda naturkrafterna öfverallt böra hjälpas och understödås i sina uppgifter, alltså ega anspråk på pligter ifrån människans sida. Och stoikern innefattar alla varelser, allt hvad lif och anda har, i det universella brödraskapet. Icke blott alla människor, men alla varelser, heter det hos den romerska stoicismen, bilda en familj i världen, hvars medlemmar de alla äro, för den skull hvarandra välvilja skyldiga, ty förnuftet cirkulerar genom hela universum.

Fichte brännmärker i träffande ordalag det abstrakta, innehållstomma och godhetslösa pligtbegreppets lära.

Enligt denna lära, säger han, gäller intet annat än en öfvernaturlig lag, som befäller och förordnar allt. Människan är i djupet af sitt väsende från denna synpunkt betraktad sin egen lag. Han utgör hennes varelse, en varelse som grundar sig på sig sjelf, som är sig sjelf nog, och som icke behöfver någon annan eller ens kan erkänna någon utom sig. En sådan lag eger intet annat mål än sig sjelf. Visserligen är han en lefvande och sjelfmedvetande lag, som sjelf beveker sig. Men bevekelsegrunden är i denna form en absolut befallning, ett ovillkorligt *skall*, ett kategoriskt imperativ, som just i följd af sin kategoriska form förkastar böjelsen och kärleken till budet. Det *skall* ske, och dermed punkt. Drefves man af böjelsen så behöfdes icke detta »skall». Det komme då för sent, emedan man dock redde sig derförutan. Derföre äro böjelsen och kärleken uttryckligen uteslutna, emedan man vet hvad man bör och kan.

Kunde nu människan under hela sitt lif och i alla belägenheter låta sig nöja med en laglig bevekelsegrund af denna beskaffenhet, så stannade det vid detta kalla och stränga »du skall». Med afseende på både sig och världen hölle hon sig då blott till dess utslag öfver hvarje saks rättsenlighet, ett ointresserad utslag som uteslöte hvarje medkänsla, behag eller misshag. Men vanligen sällar sig till lagens bevekelsegrund det egna personliga intresset som antager lagens natur och lämpar sig efter honom. Det omdöme man faller öfver sig sjelf blir då visserligen ett omdöme om hvad som bör vara, men icke ointresserad. Enligt dess uppskattningssätt nödgades man förakta sig sjelf, derest man icke handlade lagenligt. Då man rättar sig efter lagen, befriar man sig ifrån sjelfföraktet, och man föredrager denna belägenhet framför den motsatta. Det egna intresset låter sig sålunda upptagas i lagen, alldenstund inför honom människan ej vill blifva tvungen att förakta sig sjelf. Deri ligger då ett hennes behof, en hennes önskan. Dess tillfredsställelse beror af henne sjelf, ty en absolut lag, i hvilken människan skall låta sig upptagas, förutsätter hennes frihet. Det är hon sjelf som lyfter sig öfver allt behof af kärlek eller böjelse, i det att hon frigör sig ifrån beroendet af någonting utom henne sjelf. Böjelsen afvisas, emedan all olycka består i otillfredsställda böjelser och behof. Om man blott lagar så att man icke behöfver något annat än hvad man sjelf kan förskaffa sig, så är man i trygghet emot olyckan. Men det enda man med säkerhet kan förskaffa sig sjelf, är medvetandet

att ingenting behöfva förebrå sig. Eger man detta, så är man följaktligen skyddad emot de otillfredsställda behofven och den dermed förknippade ofården. Man har allt hvad man önskar, och detta har man fått genom sig sjelf. Man behöfver derfor ingen annan, icke ens en försyn, eftersom man förser sig sjelf. Den följdriktiga pligtabstraktionen kan därför undvara det gudomliga väsendet både för sin lefnadsregel och för sitt hjerta. Från hennes synpunkt betraktadt vore detta väsende i allt fall ingenting annat än den godtycklige fördelaren af det yttre välbefinnandets vilkor, hvars gunst dock alltid måste för något pris köpas, äfven för det högsta, ett helt lif i enlighet med lagen. Att ett gudomligt väsende, så uppfattadt, undanskjutes, är ej mer än riktigt, ty en högre synpunkts uppfattning skulle dock icke gilla det.

Fichte granskar nu det högsta tänkbara sedliga rättsbegrepp som af en sådan lära kan följa; och han finner med skäl att det icke tillfredsställer den orsak som skall vare fri och förnuftig. Hvarken förnuftets behof att begripa grunden för sin handling eller frihetens behof att bestämma hennes följder tillfredsställas. Den som blott lyder för att lyda, emedan befallningen gifves och pligten ålägger sig, har ännu ingenting begripit, hvarken af grund eller följd, ännu mindre af deras sammanhang. Den som blott gör pligten för pligtens skull, vet för den skull egentligen icke ens hvad pligt är, ty han känner icke betydelsen. Visserligen handlar han såsom om han förstode det, då han fullgör henne trots ofattligheten. Men han vet därför ej bättre *hvarföre* han handlar. En sådan lydnad är emellertid oförenlig med den menliga värdigheten, den förnuftiga och fria varelsen. Låt vara att hon ej blindt lyder en böjelse, men en idé. Men som denna idé är utan förklaring, så är hon för honom icke klar; och det öfverensstämmer icke med förnuft och frihet att göra hvad som icke är klart. Förnuftet sträfvat nödvändigtvis att fatta betydelsen af hvad man gör, och friheten att göra det hvars betydelse man fattat. Den som gör det han icke fattar, handlar icke förnuftigt, icke heller den fritt, som ej vet hvad han gör.

Också anser Fichte icke blott att den rätt uppfattade pligten är den allena, som enar sig med förnuftets insigt af grunden och frihetens af följderna, men han gillar ej ens pligtens benämning för någon annan. Icke allenast att den som blott handlar af lydnad, icke vet hvad pligt är, men sjelfva pligtens idé är identisk med grundens insigt genom förnuftet och den fria sjelfbestämmelsen öfver följderna. Mitt förnuftiga jag är på en gång frihet och pligt.

Här närmar sig Fichte åter Kant, ehuruval blott i de punkter som kvarstå oberoende af abstraktionens princip. Subjektet, sade Kant, är förnuftet och friheten som ålägga medvetandet sin lag, hvarigenom subjektet blir pligtens lagstiftare. När jag fattar medvetande af mig sjelf och mitt fria jag, upprepar Fichte, så är det mitt väsende jag fattar, hvilket söker blifva hvad det *bör* vara. Kant och Fichte äro sålunda eniga så till vida att båda omedelbart förbinda pligtens begrepp med förnuftets och frihetens. Men Fichte medgifver icke att denna förbindelse är verklig, derest man med Kant anser förnuftet kunna underlåta att fatta grunden och friheten följderna. I öfrigt är enligt bådadas uppfattning pligten ett med förnuft och frihet. Hon är

absolut, det enda absoluta, likasom friheten; enligt Kant emedan intet annat absolut väsende är vetbart, enligt Fichte emedan det absoluta väsendet är ett med den fria pligten, i hvilken det uppenbarar sig. Det absoluta är nämligen enligt bådas åsigt icke det som är, utan det som bör vara, pligtmålet som *skall* förverkligas och hvars förverkligande bildar allt fritt och förnuftigt lifs medelpunkt. Det som bör vara är alltings grund, äfven för det som är. Friheten, det mest absoluta, är för den skull enligt Fichte uti den handling som förverkligar sig sjelf, i det att hon förverkligar hvad som bör vara. Hon är pligt-idealet, och i detta afseende gifver han rätt åt Kant då denne i viljans avtonomi bildar ett enda enhetsbegrepp af pligt och frihet. Han medgifver till och med så till vida befintligheten af det element af tvång, i följd af den ena viljans motstånd emot den andra, som Kant ansåg väsendtligt för pligtbegreppet, att han efter det stoiska pligtmönstret anser den rätta utöfningen af pligten nödvändigtvis innebära en kamp, en ansträngning, en brottning, hvarigenom viljan beherskar sig sjelf. Han inlägger, likasom stoicismen, hela pligtsjälén i denna kamp, emedan han betraktar densamma såsom manlighetens kriterium, hvarigenom människan häfdar sin värdighet och förtjenar sin aktning. Saknades motståndet och hindren, så ville Fichte *skapa* hinder, blott för att gifva viljan tillfälle att besegra dem.

Det synes sålunda att Fichtes anknypningspunkter med Kant i pligtläran bero af bådas gemenskap i den stoiska. Så länge Kant förblifver denna trogen, följes han af Fichte, längre icke; och särskildt visar sig detta anknypningsband i den vikt som Fichte likasom Kant fäster vid personligheten och människovärdet, äkta stoisk princip. Kant hade sammanfattat hela sin pligtlära i budet att äkta människovärdet, den menliga personligheten, i sig sjelf och andra, både sin och andras frihet såsom representanter af släktet, emedan häri allena låge ett absolut värde, ett mål i sig, för hvilket allt annat vore medel. Efter honom och i likhet med sina romerska förebilder grundar Fichte likaledes pligten emot sig sjelf på den emot menkligheten, hvilken representeras i hvarje människa, i mig sjelf ej mindre än i andra. Det är menkligheten i mig jag aktar, då jag aktar mig sjelf och på grund af denna aktning utöfvar min pligt. Ledamotskapet i det universella menliga väsendet, mitt menliga jag, personligheten som jag har gemensam med alla af samma släkte, ålägger mig pligter. De äro pligter emot mig sjelf, på samma gång emot menkligheten, ty de äro det förra på grund af min subordinering under den senare, min egenkap af integrerande organ i menklighetens organism. Det är ej emot min individ, men emot min människa såsom sådan, så till vida som jag innehåller och uttrycker släktet, mitt universella och absoluta jag, som jag är sålunda förpligtad.

Fichte skiljer derföre mellan individuella och personliga pligter. De individuellas beskaffenhet vexlar, allt efter de individuella skiljaktigheterna. De personligas är alltid en och densamma, ty hon gäller alla människor lika, i deras egenkap af menkligheten representerad i hvarje person. När man talar om pligter emot sig sjelf, så är det dessa senare man menar, pligterna mot den egna menliga värdigheten, icke mot den egna individen. De kunna derföre alltid hänföras

till pligterna mot andra, ty den menliga personligheten är densamma i alla menniskor. Det är icke andra *individer* som då åsyftas, lika litet som min egen individ ålade mig pligterna mot mig sjelf, de pligter hvilka stodo i jembredd med dem emot släktet. Det är alljemt den menliga personligheten som är föremål, menniskan såsom menlig. För att rätt förstå henne hos andra samt akta henne i allmänhet, så måste vi först förstå och akta henne hos oss sjelfva. Håri ligger den djupa betydelsen af sjelfkänslan, personlighetskänslan. Hon åsyftar ytterst släktet, hvilket begynner med jaget, släktet betraktadt såsom en enda familj, en enda kropp, enligt stoicismens föreställning, hvilken liknade menkligheten vid ett stort djur, en lefvande verldsvarelse. Detta är den universella menkligheten. Den absoluta menkligheten åter, det är menniskoidén, menniskoidealet, hvilket yttrar och förverkligar sig icke blott i släktet men i hvarje särskild individ *så till vida* som i hvardera förnuftets och frihetens väsende rent förverkligas. I denna egenskap fordrar och gifver hvarje menniska, såsom sådan, pligter som äro oberoende af dem emot menkligheten såsom verldsvarelse betraktad. Det gifves således absoluta pligter emot menniskoidén, universella mot menkligheten, individuella mot menniskan-individen. Men personligheten som aktas i pligten, förenar de båda förra i sitt uppförande mot menkligheten och sig sjelf, då deri menniskan i sig betraktas i sin dubbla egenskap af väsende och representant af släktet.

Det är genom detta erkännande af *väsendet* i pligten, på samma gång pligten gent emot väsendet, som Fichte höjer sig öfver Kant. Icke blott att enligt Fichte det gifves ett vetbart absolut väsende, men detta gifver sig tillkänna i de högsta pligterna och förklarar dem, på samma gång som väsendet i menkligheten förklarar de naturliga pligterna mot släktet.

Personlighetens aktning hos hvarje menniska såsom menniska, hvarigenom pligten emot sig sjelf blifvit likstald med pligten emot andra, emedan den pligt man fullgör emot sig sjelf såsom menniska är densamma som den emot andra menniskor, se der de pligtbegrepp af utomordentligt värde och sedlig storhet, hvarmed de moderna stoikerna, Kant och Fichte, riktat naturrätten. Det egoistiska målet är då icke längre solidariskt med det personliga, och detta senare består utan sjelfviskhet, ty skilnaden emellan menniskan och individen är uppdraget. Såsom *individ* eger jag pligter först emot alla, så emot andra, sist emot mig sjelf. Såsom *menlig personlighet* eger jag samma pligter emot mig sjelf som emot alla andra. Före utredningen af dessa pligters begrepp kunde deras paritet stämplas såsom individuellt högmod; efteråt icke, sedan det visat sig vara menkligheten som fordrar dem och för öfrigt dessa stolta pligt lärare mer än andra lärt ödmjukheten, saktmodet och undergifvenheten.

Till detta *personliga* moment i den kantianska pligt läran, hvarigenom personlighetsprincipen förlikas med pligtprincipen och renas ifrån sjelfviskhet, sallar sig det *väsentliga* moment, äfvenledes kantianskt och icke mindre främjligt för pligtbegreppets höjande, hvilket består uti den nyss omförmälda grundsatsen som i det absoluta väsendet ser hvad som *bör* vara, icke hvad som *är*. Huru förlamnade på viljefrihetens och rättsansvarets föreställningar hade icke upphöjandet af *varat* (som

är) till allena bestämmande grund verkat ända intill de subjektiva idealisternas uppträdande. Från Parmenides till Spinosas företer mysticismen och fatalismen under alla verldsåldrar ett slags ständigt tanke-rus som insöfver sig i öfvermåttningen af det absoluta väsendet som *är* och ingår i hela naturen och alla varelser, hvilka för den skull anses icke kunna vara annorlunda än de äro; och tanken vänjer sig derföre vid likgiltigheten som afstår ifrån alla försök att rätta det bestående origtiga, eftersom det absoluta väsendet i naturen, sådant det faktiskt är, icke kan vara annorlunda än det är. Man gör alltså bäst i att skylla alla rättskränkingar på nödvändighetens lag, som herskar i naturens väsende. Den elake kan icke hjälpa att han så *är*, eftersom den absoluta naturen gjort honom sådan, och han är ursäktlig, ty han handlar efter sin natur. Så lära Hobbes och Spinosas på den grund att det orätta som är, är sådant i den absoluta naturen. Här öppnas den bredaste väg för underkastelsen under rättslösheten, hos alla de systemer hvilka blott fästa sig vid det *varande*, icke det *börande* väsendet, systemer som för öfrigt kunna vara de mest olika, såsom hos den mystiske Pascal, panteisten Spinosas, sensualisten Hobbes, pessimisten Schopenhauer m. fl. Denne sistnämnde blir i synnerhet ett bevis på värdet för pligtläran af kantianernas förklaring att det absoluta väsendet är att söka i hvad som bör vara, icke i det som *är*. Ehuru förklarad anhängare af kantianismen, vidhåller nämligen Schopenhauer tvärt emot Kant och Fichte att det som *bör* vara är oss obekant och står utanför all kunskap samt för den skull icke ens skulle kunna blifva föremål för den sedliga rättslärans utredning eller öfver hufvud för någon kunskaplig behandling; ty kunskaper, menar han, har endast att sysselsätta sig med hvad som *är*. Han vänder dervid kantianernas identifiering af absolut väsende och pligt emot dem sjelfva, i det att han åberopar det absoluta väsendets ovetbarhet enligt den subjektiva idealismen, hvadan följdriktigt icke heller skulle kunna vetas hvad som *bör* vara såvida detta vore det absoluta. Och af dessa skäl förnekar han nu både pligten och den menliga personlighetens värdighet. Dylika populära begrepp betyda intet inför den sedliga rättsläran, hvilken är uteslutande teoretisk och derföre blott säger hvad som *är*. Och hvad *är*? Jo, goda människor och dåliga människor, hvaraf hvardera sidan är sådan som hon är, till följd af sin natur, som ingendera rå för. Den ene födes grym eller sjelfvisk, den andre menlig eller välvillig, och deras motsatta naturers olikheter kunna väl studeras på samma sätt som lammets och tigerns, men *betvingas kunna de icke* med någon *pligt* eftersom de äro ofrivilliga. Omdömet kan på sin höjd hysa sympati för den ene, antipati för den andre.

Nej, säga Kant och Fichte, det som är illa kan betvingas, ty det absoluta är det som *bör* vara och *kan* vara. Derföre anstår det icke den förnuftiga och fria varelsen att nöja sig med hvad som *är*. Hon är satt i världen för att förverkliga det absoluta som *bör* vara, genom att använda förnuft och frihet i kampen för rätt och sanning. Det rätta lifvet, det är för den skull i den stoiska lefnadsregeln, som gör lifvet till en oupphörlig, rastlös kraftansträngning under striden emot det som är, men icke bör vara, en idelig andlig muskelspänning, en brottning. Derföre, upp till strid emot allt hvad som är men icke

bör vara! Och dermed införa kantianerna fullkomningsprincipen i själfva det absoluta väsendet. Den naturliga regeln blir den rättsliga, icke den faktiska af hvad beskaffenhet som helst, som med korslagda armar åser och lider orättvisan.

2. Grunder för pligtens erkännande eller förnekelse

Striden emellan pligtens försvarare å ena sidan och hennes angripare å den andra, vänder sig alltså kring frågan om hvilketdera som gäller mer, det som är, eller det som bör vara.

Pligtförnekelsen sammanfaller således icke alldeles med rättsförnekelsen. Den förra kan förneka principen om hvad som *bör* vara, utan att dermed hafva förnekat en rättsprincip som *är*. Rätt och orätt, menar ofta pligtförnekaren, må väl finnas såsom skilda begrepp; men deraf följer icke att det är en skyldighet att tvinga någon att iakttaga skilnaden. Man kan icke våldföra naturen. Det orätta som är, kan icke vara annorlunda än det är, och det vore ett onaturligt våld att därför teoretiskt ålägga varelsen ett ytterligare lidande, om ock i samhället ordningen fordrar ett sådant våld såsom ett nödvändigt ondt.

Också visar naturrättens historia att rätt och pligt icke alltid delat erkännande och förnekelse. Den abstrakta pligtläran förnekar ofta den fullständiga rättsgrunden, emedan hon förnekar hans innehåll, under det att å andra sidan vissa socialister och sensualister (t. ex. Hobbes) hafva kunnat erkänna rätt men förneka pligt, o. s. v.

Visserrligen är det klart att, då af rätt och pligt, hvilka i verklighet och väsende äro oskiljaktigt med hvarandra förknippade och motsvara hvarandra, i det att pligt följer af rätt och rätt medförer pligt, den ena icke desto mindre skiljes ifrån den andra i fråga om erkännande eller förnekelse, sådant endast kan ske på grund af följdvidrighet. Vore förnekelsen alltid följdriktig, så behöfde pligtens förnekelse icke sitt särskilda kapitel, emedan hon förenade sig med rättsförnekelsen. Hon kunde skärskådas i rättens förnekelse, och pligten råkade då ut för samma missuppfattningar som de, hvilka i detta arbetes första del blifvit behandlade i fråga om naturrättens giltighet eller förnekelse. Pligten skulle egentligen angripas af samma irrläror, nämligen af sådana, hvilka angripit någondera af rättens grunder, den absoluta, den relativa eller den individuella, eller ock tillbakasett eller ensidigt framhållit någondera af de själsförmögenheter, hos hvilka en jemn och afpassad samverkan är af nöden för en rättsenlig uppfattning.

Men som förnekelserna aldrig äro följdriktiga, alldenstund utan följdvidrighet ingen förnekelse ens uppstode, så följer icke heller pligtförnekelsen rättsförnekelsen jemt i spåren. Hon går sin egen väg och företer sin egen indelning med sina egna slag.

3. Särskilda slag af pligtförnekelse

Som pligtens sanna erkännande fordrar en grund i jemnhöjd med sitt föremål, hvilket är det relativa goda i naturen, hvars tillgodogörelse utgör mål för det ur de relativa behoven uppstående rättsan-

språket, pligtens anledning, så pläga de flesta pligtförnekelse hufvudsakligen uppkomma derigenom, att *antingen* A) denna relativa godhets befintlighet i naturen rent af *bestrides* och dermed också befintligheten af en förbindande lag för den menckliga naturen, *eller* ock att B) den deri innehållna grunden visserligen antages vara någonstädes till finnandes, men under letandet efter hans säte i ordningen *fövränges* genom att försättas ur sitt läge, vare sig för *högt*, öfver det relativa goda, eller för *lägt*, *under* detsamma. Men antingen pligtens grund *bestrides* eller *fövränges*, så tillintetgöres dermed pligten. Ty pligten är en och att ersätta henne med en annan är detsamma som att aflägsna henne.

A. Ren pligtförnekelse

Bestridas kan den förbindande lagen *antingen* 1) sålunda att en sådan lag anses icke *kunna* vara till finnandes, emedan menniskans vilja förmenas vara ofri, slaf under intrycken eller under naturen, som icke *kan* vara annorlunda än hon är, handlingen derföre icke utfalla annorlunda än hon gör; *eller* 2) sålunda att den förbindande lagen, om icke otänkbar, dock i *verkligheten* icke anses förefinnas eller gälla, emedan erfarenheten visar att viljan *faktiskt* följer helt andra bevekelsegrunder, hvadan rätt och orätt endast äro nödfallsregler, pligtregeln en illusion.

B. Pligtvrängning

Fövrängas kan pligtlagen åter, oktadt sitt erkännande i principen, genom att icke sökas på sitt rätta ställe, men i en grund som antingen är 1) för *hög* eller 2) för *läg*, och följaktligen vanställer honom genom att härleda honom ur en orsak som icke passar. Till det förra slaget af pligtvrängningar höra de irrläror, hvilka väl inse pligtens grund i en väsendtlig ordning, men misstaga sig om denna ordnings ursprung och säte i den relativa naturen, för att i stället söka dem i en *absolut* och öfversinlig ordning, en oförklarlig vilja eller ett absolut magtbud, för menckliga begreppsbestämningar oåtkomliga, alltså i en grund som är för *hög*. Till det senare slaget höra de pligtvrängningar, hvilka icke inse pligtens väsendtliga grund, men anse grunden oväsendtlig, individuell, rent sinlig, för den skull för *läg*, obestämmd och opålitlig.

I hvardera fallet bortfaller pligten, ty vare sig hon härledes för *högt* eller för *lägt*, så saknar hon förbindande kraft, emedan hon icke passar på sitt föremål. Är hennes orsak icke hennes egen, så binder hon icke.

Det förra slaget af pligtvrängning *misskänner* grunden, det senare förfalskar honom. Båda gå utom den menckliga naturen som inom sig hyser pligtprincipen, för att i stället söka honom antingen i en *öfversinlig* orsak som ställes i motsats emot menniskonaturen och hennes tendenser, eller ock i böjelseernas yttre och *sinliga* föremål i tingen. Regeln blir antingen öfvernaturlig eller rå, i hvarje fall onaturlig. Antingen *uteslutes* naturen eller *begränsas* hon till sitt lägsta element. Pligtbudet blir i ena fallet en allsmächtig viljas magtbud, pligten en un-

derkastelse, i det andra blir budet ett verk af lagstiftaren, pligten en vana.

Dessa båda vanligaste slag af pligtförnekelse kunna benämnas, den förra (eller den absoluta grundens) en *myndighetspligt*, den senare (eller den individuella grundens) en (*pligtlöshet* eller) *nödfallspligt*. Formelt en pligtvrängning, är denna sistnämnda i botten ren förnekelse.

a. Myndighetspligt

Enligt *myndighetspligtens* åsigt gifves det ingen naturlig pligt, endast en uppfunnen och stiftad samt ålagd af myndighet, vare sig gudomlig eller mensklig. I sjelfva ordningen såsom sådan, med fäste i tingens beskaffenhet, finnes ingen pligt. Den pligt som kallas naturlig, är stiftad äfven hon, nämligen af den som stiftat skapelseordningen, dock icke i oupplösligt sammanhang och inre förbindelse med denna ordning, utan *derjemte*, i följd af ett särskildt för sig fattadt beslut. Pligten är ett gudomligt budord, åt människorna öfverlemnadt, ungefär så som de tio budorden öfverlemnades till Moses. Enligt denna åsigt hade det varit tillåtet för judarne att dräpa och stjäla, innan Gud befalde Moses att lära dem motsatsen, och emellan dessa brott och t. ex. sabbatsbrottet, hvars begrepp icke eger sin grund utom en särskild instiftelse, ser läran ingen åtskillnad med afseende på grundens väsendtlighet. Det ena ligger ej mer än det andra i sjelfva sakens beskaffenhet, men båda deri att Gud förbjudit dem, något som han äfven kunnat låta bli derest så varit Hans goda behag. I sådant fall hade ingenting deraf blifvit brott. Pligten har blifvit skapad särskild, utan sammanhang med den öfriga skapelsen. Hon ingår icke i densamma såsom en sjelfgifven följd af en motsvarande rättighet, hvilken åter är nödvändig för behofvet, hvilket slutligen ligger naturligt inlagdt i den universella relativiteten, hvarur derföre hvarken pligt eller rätt kan utryckas, emedan behofvet icke kan undvaras. Nej, pligten så väl som allt annat skapadt är alstret af ett fingeradt gudomligt välbehag, fristående och oberoende af både rättigheter och behof, inför tanken förestäldt i tiden och rummet, likasom om skaparen den eller den gången, händelsevis och utan nödvändig grund i de menskliga rättsanspråken i världen, fallit på tanken att uppfinna en pligt, så eller så beskaffad. Hade denna tanke upprunnit annorlunda, så egde människan helt andra pligter, hvarom hon nu icke eger någon aning. Hade tanken derpå uteblifvit, så hade människan nu saknat pligter. Och såsom korollarium följer att om det behagar försynen, så kan en dag det gifna pligtbudet ändras eller återtagas, eftersom det kan försvinna i samma ordning som det tillkom.

Denna egendomliga åsigt tillhör medeltidens mystiska anda och skolastiken. Hon sammanfattas af den mystiske och pligtundergifne Jean Gersonius i satsen: hvad den gudomliga viljan fordrar eller förbjuder, det fordras eller förbjudes icke derföre att det är rätt eller orätt. Det blir rätt eller orätt i och derigenom att det fordras eller förbjudes. Pligten anses sålunda tillkomma derigenom att hon åläggas, ingen vet hvarföre.

Från Johannes Duns Scotus upptages grundsatsen af Cartesius

samt fortplantas af några få rationalister med teologisk-dogmatisk riktning, nämligen af Puffendorf och Barbeyrac.

Enligt Puffendorf är pligten »en handlings noggranna öfverensstämmelse med den lag som ålägger förbindelsen». Förbindelsen åter är »det rättsliga band hvarigenom man tvingas (icke tvingar sig sjelf) »till att något göra eller underlåta». För hennes åläggande erfordras icke blott fri vilja, men äfven *beroendet af en högre myndighet*. »Ty», förklarar Puffendorf naivt, »egde jag ingen öfver mig, så kunde »ju ingen föreskrifva mig att handla på det ena sättet snarare än på »det andra.» Är jag fri, men utan förman, så kan jag handla huru jag vill, efter behag. Och har jag en förman, men är ofri, så kan jag icke handla annorlunda än min natur betingar. Det tjänar till intet att ålägga mig något, som jag antingen af nödvändighet *måste* göra eller ock icke skulle *kunna* göra. I intetdera fallet gäller någon pligt. Pligtens grund är alltså i en dubbel egenskap hos den förordnande myndighetens vilja, nämligen dels i hennes magt att tvinga till lyd- nad, dels i hennes rättvisa att icke kränka friheten utan giltiga skäl. Tillämpas grundsatsen på den naturliga pligten, så blir denna det bud som den gudomliga viljan förordnar och allmagten tvingar menniskan att lyda. Huruvida det nu är magten eller rättvisan hos den högre myndigheten, som härvid egentligen gör pligten bindande i inre mening, synes ej tydligt, men sannolikt menar Puffendorf att båda vilkoren erfordras, eftersom han ej erkänner en pligt som icke kan fram- tvingas eller ock kränker friheten.

Cousin vederlägger emellertid båda grunderna och visar att an- tingen det är ur den gudomliga viljan såsom allsmächtig vedergällande lagskipare, eller såsom befallande stiftare af rättvisan, som pligten här- ledes, så är principen om den gudomliga viljans egenskap af allena rättsgrund ohållbar; ty i ena fallet sammanfaller han med det egna in- tressets princip, i det andra ådagalägges hans giltighet endast genom en kretsande bevisning. »Säger man nämligen att den gudomliga vil- »jan förpligtar oss, emedan vi skola vedergällas bortom det timliga »allt efter som vi åtlydt henne eller icke, så ansluter man sig till det »egna intressets lära. Ty den grundsats, som handlar endast för be- »löningens skull eller straffets undslippande, är det egna intressets grund- »sats, belöningen och straffet må för öfrigt vara af hvilken beskaffen- »het som helst. Säger man åter att den gudomliga viljan förpligtar »oss, icke i egenskap af allsmächtig vedergällare, men såsom rättvisa be- »traktad, så demonstrerar man i en kretsgång; ty det är då icke den »gudomliga viljan, men hennes rättvisa, som förpligtar».

Leibnitz har för öfrigt tillräckligt vederlagt detta åskådningssätt, deri misstaget icke blott består uti att söka pligten i en grund som ligger utanför subjektet och dess fullkomningsmål, men äfven uti att föreställa sig den gudomliga viljan i tiden och rummet.

»Om man påstår att lagens grund är den gudomliga viljan», in- vänder Dolfus, »men icke det gudomliga väsendet, förklara då huru »denna vilja har kunnat framträda i den ena tiden mer än i den an- »dra, huru viljan och väsendet hafva kunnat skilja sig åt i en gudom- »lig handling, och denna sålunda derförinnan möjligen kunnat tänkas »utan det ena eller det andra. Hvad gjorde då viljan innan hon ut-

»färdade pligtlagen? . . . Men saken är den att i väsendet äro vilja och »handling ett, och ingendera finnes utom lagen . . . Alla dessa begrepp »ingå i hvarandra uti Skaparen och hans skapelse. Skulle viljan en »gång särskildt hafva framträdt för att skapa ett bud, så skulle hon »någon gång derförinnan hafva saknats. Men i sådant fall hade äfven »hon tillkommit genom en skapelsehandling. Men genom hvem? »Männe genom sig sjelf, innan hon fans?»

Då pligtlagen åtlydes, hvad åtlydes egentligen i den gudomliga viljan, och på hvilket slags befallning åtlydes det? Hvad är det som bringar mensklig och gudomlig vilja i beröring med hvarandra, så att den ena fritt må kunna underkasta sig den andra? De rationalister hvilka vederlagt Puffendorf i det ifrågavarande ämnet, hafva tillräckligt besvarat frågan. *Förnuftet* är det som bringar människan i umgänge med det gudomliga väsendet, emedan förnuftet är länken som binder menskligt vid gudomligt. Utom förnuftet, som sjelfvilligt ålägger sig pligtlagen på grund af insigten om hans grund i ordningen, hvilken derförutan skulle störas, förblefve den gudomliga viljan i allt fall obekant och hennes bud således också utan efterlefnad. Men då förnuftet befäller viljan att lyda den gudomliga viljans bud, hvilket uppenbarar sig i pligtlagen, så är det mitt eget förnuft som befäller min egen vilja, och det är genom mitt förnufts delaktighet i det gudomliga förnuftet, som den menskliga viljan ställes under den gudomliga viljans inflytande; det är genom pligtlagens enlighet med mitt eget förnuft, hvilket åter speglar det gudomliga, som min egen vilja fritt lyder pligtlagen. Sade ej det egna rättsmedvetandet: det eller det är din pligt, så visste jag icke heller huruvida jag borde emottaga något bud af en gudomlig vilja. Denna anbefaller således endast i den mening pligten, att förnuftet föreställer sig lagens emottagande af ett viljeideal, mönster för den förnuftiga friheten. Men om man af denna förtydligande föreställning låter förleda sig till åsigten om en särskild viljehandling i detta ideal, en handling som en viss gifven gång uppträdt för att ålägga sin befallning *utifrån*, så införer man tiden i evigheten och lägger människans förnuft och frihet under oket af en främmande grunds bestämning, hvarigenom människan fördjuras och pligten upphör att binda henne emedan hon saknar insigten och ansvaret. I det naturligt rätta och förpligtande gäller intet främmande, intet som påtryckes *utifrån*. Hvarje naturligt giltig regel är personlig och kommer *inifrån*, ifrån den menskliga personlighetens fria och förnuftiga väsende. Godhetsmålet, som pligtlagens efterlefnad förverkligar, tvingar oss icke emedan en högre myndighet påtrugar oss detsamma, men emedan vi göra det sjelfva, emedan vi, såsom Kant säger, äro på en gång lagens stiftare och åtlydare, lagstiftare och undersåtar i »mållens »rike». Pligten är sjelfdisciplin, icke en passiv, ofri, maskinmessig disciplin.

Oeftergifliga pligter och öfverloppspligter

En del af myndighetspligtens representanter hafva sökt att mildra det anstötliga i grundsatsen om pligtens tillkomst ur en gudomlig viljehandling, genom att begränsa henne till sådana pligter som icke

skulle kunna anses nödvändigtvis behövas för godhetsmålets förverkligande. »Låt vara», säga de, »att den stränga, egentliga pligten, den som är alldeles *oeftergiftig*, icke kan undvara en förklaringsgrund i godhetsmålet uti själfva den väsendtliga ordningen, uti sakens natur, och att sålunda grundsatsen: endast det goda är förbindande, strängt taget orubbligt gäller. Men det gifves en mängd handlingar, hvilka icke skulle kunna anses oundgängliga för godhetsmålet, om ock därför »tjenliga. Dessa handlingar kunna icke åläggas alla med tvång, eller »upphöjas till universell pligttag, dels emedan de öfverskjuta de ovilkorliga fordringarne för godhetsmålet och de vanliga fordringarne på »subjektet, i det att de förutsätta en högre grad af fullkomlighet, samt »endast kunna åstadkommas på en sedlig ståndpunkt som icke alltid »innehafves eller kan innehafvas af en hvar, dels emedan de äro inre »och icke skulle kunna göras till förmål för en bestämdt formulerad »yttre lagstiftning, dels ock slutligen emedan de icke äro inskränkta »till förnuftets och frihetens motiver, hvilka med fog kunna tagas i »anspråk hos hvarje mensklig varelse, men i bevekelsegrunden äfven »indraga *känslan*, hvilken omöjligt kan tvingas eller befallas. Hit höra »de stora handlingarne, hjeltmodet, den långt gående uppoffringen, »det heliga lefvernet, den ytterliga försakelsen, späkningen o. s. v., »korteligen de höga dygderna hvilka närma menniskan intill hennes »gudomliga likhet. Man kan ej ålägga dem såsom allmänt gällande »pligter, ty de öfvergå flertalets krafter och tillhöra sådana själsorganer »som icke kunna länkas och styras genom några förordningar. Men »de kunna icke desto mindre uppställas såsom pligtideal; ty den som »af sig sjelf fordrar *allt* som en människa af egen kraft *kan* uppfylla, »samt allvarligt och oafslätligt *söker* uppfylla det, är i stånd till deras »förverkligande utan särskilda själsgåfvor, endast genom viljans ansträngning och uppsåtets renhet. Den heliga menniskan, de bästa människor som finnas, kunna och böra derföre anse dem såsom pligter i högre mening, så snart de känna sig i stånd till deras »utförning. Här öppnar sig ett öfverskådligt fält för pligttrogenhet, önskan att göra allt hvad man kan, äfven det som strängt taget icke skulle erfordras för att förverkliga godhetsbehofven i ordningen. Den i högsta mening pligttrogne anser för sin pligt att göra icke blott det erforderliga men allt hvartill han är förmögen och hvarigenom han kan åstadkomma ett godt eller förverkliga en sanning.»

Som emellertid målet härvidlag är högre än de mål hvilka godhetsbehofven i ordningen behöfva uppställa, och handlingens anbefallande således icke skulle kunna härledas blott och bart ur det goda i ordningen, så erfordras, mena dessa pligt lärare, för sådana pligter ett *särskildt* bud, ett *plus* af pligtbud, hvilket likasom beherskar naturen. Det ligger ej redan i den universella ordningen, ty dennas fordringar tillgodoses dock de höga dygderna förutan, hvilka fattas såsom heliga pligter, pligter för den heliga, pligtstränga menniskan. Det måste för den skull tillkomma *för sig*, och visserligen genom den gudomliga viljan (ty hvem skulle eljest kunna ålägga det?), men icke i och med den skapelseordning som samma vilja af evighet skapat och som fordrar sina nödvändiga, oeftergiftiga vilkor för upprätthållelse.

Det är denna klass af pligter, framställda såsom de högsta och

heligaste, ett slags lyxplichter eller *öfverloppspligter*, hvilka bilda de högsta tänkbara men icke egentligen af behovet påkallade, det är dessa pligter som en del förfäktare af pligtens tillkomst genom den gudomliga viljans bud tro sig åtminstone kunna tillskrifva ett så beskaffadt ursprung, utan att derföre behöfva anses i likhet med mystikern eller egoisten frångå principen om den egentliga pligtgrundens i inskränkta bemärkelse rotfäste i den naturliga nödvändigheten som är oberoende af alla magtbud, vare sig gudomliga eller menckliga. Godhetsgrunden är fast, det medgifva de, men inom hans område kan en högre vilja ålägga vissa pligter såsom förbindande för den vilja som förmår lyfta sig öfver det strängt taget nödvändiga. För henne är det en pligt att icke försumma hvad hon vet vara den gudomliga viljan behagligt.

Teorien hvilat på föreställningen om en skilnad emellan det goda i naturen och ett godt öfver naturen, det goda som erfordras för behofven och ett godt som förmenas vara så att säga *till öfverlopps*. Det förra goda anses då kunna såsom mål åläggas en hvar som vill heta ärlig och hederlig, redan i kraft af nödvändighetslagen, emedan verldsordningens upprätthållande ej skulle kunna undvara detsamma. Det senare goda deremot anses vara mindre ovilkorligt; men den gudomliga viljan önskar det emedan det dock är godt samt gör människan lik sin gudomliga mönsterbild. Det är pligt i högre, heligare mening, och är såsom sådan fordradt af Gud.

Det godas sfer skulle på detta sätt innefatta tvenne pligtsferer, den *oeftergiftiga pligtens* och *öfverloppspligtens*, hvaraf den senare voro mera omfattande än den förra. I den del af godhetsferens rymd som sträcker sig *utöfver* den oeftergiftiga pligtsferen, ingår då godt af högre beskaffenhet, som blott den gudomliga viljan kan ålägga emedan det ålägges af ingen nödvändighet i ordningen, men öfverskjuter denna, under det att i den rymd af godhetsferen som *sammanfaller* med den oeftergiftiga pligtens sfer, inrymmer det lägre och alldeles oundgängliga goda som är nödvändigt för behofvens fyllande i verldsordningen och för den skull kan framtvängas genom oeftergiftiga pligtlagar. Dessa senare allena stifta de naturliga och universelt giltiga pligterna, hvilka med nödvändighet följa af behofven och deraf uppkommande anspråk i den *naturliga ordningen*, under det att de gudomliga pligtlagarne ålägga bud hvilka te sig såsom pligter endast inför en helig vilja, men eljest blott förekomma såsom godheter, icke såsom pligter. De tillhöra den *gudomliga ordningen*, den eviga, den heliga, fullkomlighetens, som människan allt efter förmåga visserligen är *kallad*, men icke *tvinnad*, att relativt förverkliga, emedan hennes godhetsmål dervid är liktydigt med idealet som aldrig kan fullt ernås, endast i oändlighet nalkas. Den oeftergiftiga pligten är den som aldrig skulle kunna åsidosättas utan en öfverträdelse, hvarigenom människan bröte mot ordningen. Öfverloppspligten är den som uppställes såsom högsta fullkomlighetsmål ofvanför ordningen, omöjlig både att formulera, att ovilkorligt ålägga och att fullständigt uppfylla. Hon innefattar pligten i sig sjelf, men pligten innefattar deremot icke henne, åtminstone icke alltid.

Denna åsigt, hvarigenom pligten skiljes ifrån den nödvändiga ordningen och den naturliga godheten för att itudelas och sålunda icke blott beröfvas sitt fasta stöd i naturen men äfven sin fasthet i sig

sjelf, är en nyare tids uppfinning. Sokrates, Plato, stoicismen känna hvarken någon skilnad emellan pligt och dygd, icke heller i dem några gränser eller skilnader. Båda härflyta med nödvändighet ur den universella naturens ordning, i hvilken lagen är väsendet, och hvarje varelse är *förpligtad att göra det bästa hvar till hon enligt sin natur är i stånd*, både högre och lägre, emedan allt godt fullkomnar och tjénar ordningen. Inför den rationelle rättstänkaren vore det icke heller möjligt att bryta denna solidaritet. Först efter medeltidens benägenhet att förflytta alla grunder, följaktligen äfven pligtens, ifrån naturen till ett personifieradt väsende, förestäldt i tiden och rummet och med en vilja som i likhet med människans icke ansågs bilda en oupplöslig enhet med väsendet sjelft, men vara fristående och alstra särskildt framträdande handlingar, blef det möjligt att fatta pligten såsom alster af ett särskildt och fristående viljebud, icke blott utan sammanhang med naturen men utan sammanhang i sig sjelft, sönderdeladt i paragrafer likasom en positiv lagstiftnings stadgar. Somliga bland dessa kunde då framställas såsom giltigare och mera förbindande än andra, allt efter som antingen deras oberoende af naturen ansågs vara fullständigt eller icke, eller ock den gudomliga viljan mer eller mindre lifligt önskade deras iakttagelse.

Så snart man kommit in på det fält, der ett skifte blifvit medgifvet emellan olika slags pligter med afseende på den gällande och förbindande kraften, så följde snart skenbart giltiga skäl därför. Eftersom ett stöd i tros läran fans för antagandet af pligter hvilka öfverstege mensklig förmåga men icke desto mindre fordrades, så var det också helt naturligt att dessa pligter bildade en särskild klass, hvilken skilde sig ifrån de naturliga pligterna just derigenom att de saknade fäste i naturen emedan de öfverstege den naturliga förmågan. Återstod då endast att förbinda dem med en öfvernaturlig förordning. De heliga och hjeltmodiga dygderna, hvilka trotsade alla naturliga känslor, kunde icke betraktas såsom naturliga pligter. Men som de fordrades af de utvalda, så måste ett ideelt område för högre pligter skapas. Dertill kom att den naturliga pligtens egenskap af nödvändighet föreföll stridande mot den kristliga kärlekens anda. Stoikerns kalla pligt, känslolös emedan hon härflöt ur tingens orubbliga ordning, passade icke för munkens och korsriddarens religiösa hänförelse. En pligt måste uppställas för deras fantiserande böjelse, en pligt som glänser och lyser, och detta kunde blott en sådan göra som icke är oeftergiflig, men öferskjuter det vanliga. En enkel pligtdisciplin, i hvilken allt går sin jemna gång emedan det icke kan vara annorlunda än det är, eftersom hvarje afvikelse vore en otvetydig förseelse, sporrar icke hänförelsen. Den hjeltmodiga uppoffringen, försakelsen, martyrskapet o. s. v., egga deremot en hänförd själ och alstra de skönaste af alla handlingar. Men huru vore det väl möjligt att ålägga dem såsom naturliga ordningspligter? Endast kärleken, som icke kan tvingas, förmår att drifva dem, och kärleken fordrar ett personifieradt föremål som önskar dem. Gud vill det; och af kärlek till Hans vilja störtar sig människan i handlingen som fullgör en glänsande pligt, hvilken ingen kan framtvunga, men hvarigenom hon förvärfvar ett rum bland de utvalda.

Oaktadt allt det tilltalande i en sådan föreställning, innehåller densamma emellertid stora faror. Införes blott en gång grundsatsen af en delning, en skiftning åt ömse håll i pligtbegreppet, så öppnas vägen för det oberäkneliga köpsläendet och tumningen, hvartill samvetet snart lemnar sitt bifall så snart de blott ske under myndighetens mask och i gudomens namn. Icke blott att den pligt som ryckes ur naturens nödvändiga ordning för att förknippas med ett fingeradt gudomligt påbud, till sin lydelse handteras olika allt efter de skiftande dogmerna, men hon kan alldeles bortfalla så snart tron på dessa senare rubbas. Och ifrån och med det ögonblick som vissa pligter anses för lyxartiklar, hvilka äro goda och förskaffa oss helgonglorian, men hvilka man äfven kunde vara förutan, så uppstår också frågan *huru mycket eller huru litet* som skulle kunna hänföras till denna klass af pligter. Enär bestämmandet beror af dogmens subjektiva tolkning, så hindrar intet att skiljelinien drages så långt åt ena eller andra sidan som man finner för sig sjelf bekvämligast. Det är ju dock känslan, icke förnuftet, som drifver till öfverloppspligten, och hvad är då naturligare än att alla de pligter, i hvilkas uppfyllande känslan och hänförelsen ingå, i enlighet med Victor Cousins åsigt anses för öfverloppspligter, hvaraf fullgörandet bero utaf hvars och ens skön, samt att de aktas allt efter som känslorna för tillfället äro i svalling eller icke. Och likväl befinna sig bland känslans och hänförelsens pligter många hvilka tillhöra den rena mensklighetskänslan och hvilkas åsidosättande skulle förutsätta förakt för de menskliga behoven eller den menskliga nöden. Hänförelsen är öfver pligten, invändes. Men icke öfver den inre, naturliga pligten i sådana fall der pligtens egen beskaffenhet framkallar hänförelse, ty denna senare är då följd, icke grund. I stora ögonblick anbefaller mensklighetspligten ofta en handling som knappt är tänkbar utan hänförelse. Skulle då denna handling anses för en öfverloppsgerning, tillkommen endast för att behaga den gudomliga viljan, men icke anbefald af naturen, så uteblefve hon ofta och en verklig rättskränkning egde rum. Svårigheten att skilja mellan den hänförelse som är följd och den som är grund, skulle ofta blifva en förevändning för en brottslig likgiltighet.

Äfven om känslan och hänförelsen äro handlingens följeslagare, så blir handlingen ej derigenom mindre nödvändig, och hennes egenkap af pligt beror af det mer eller mindre hänförande ideal som i hvarje ifrågavarande fall betingas af godhetsmålet. Ingen kan tvingas att offra sitt lif för en hänförande idé. Men är t. ex. själasörjaren öfvertygad att hans bekännelse är den enda saliggörande och hennes utbredning fordrar att han vågar sitt lif bland vildarne, så blir för honom missionen dit en pligt oaktadt en sådan mission icke är tänkbar utan hänförelse. Tror sig krigaren, t. ex. en Decius, en Winkelried, endast genom hjeltedöden blifva i stånd att rädda fosterlandet, och att det uti den ifrågavarande belägenheten endast genom honom kan räddas, så blir hjeltedöden för honom en pligt. Vet sig någon vara särskildt utrustad med medlidandets och människokärlekens känslor samt ega medel och kallelse att hjälpa sina likar på ett mera verkamt sätt än de flesta, så blir välgörenheten, oaktadt eljest icke obligatorisk, för honom dock en pligt, ty han är dertill utsedd af För-

synen, som för sådant ändamål i hans hjerta inlagt välgörenhetens ideal och dermed förknippade känslor. För den som verkligen fattat det hänförande idealet såsom nödvändigt mål, blir dess tillgodogörelse i mån af förmåga förbindande, ty för *honom* existerar det såsom en godhet som han är kallad att förverkliga. Känslans och hänförelsens offer blifva förbindelser hos den som inser deras nödvändighet för en idé hvilken hos honom antagit karaktär af absolut regel. Den pligt är nämligen icke tillräcklig som blott *afhåller* ifrån ett elakt handlingssätt. Åsigten hos öfverloppspligtens lärare att endast *det* goda kan åläggas hvars åsidosättande medförde en positiv förbrytelse, leder blott till halfva pligter. Man är ansvarig icke blott för det onda man gör, men för åsidosättandet af det goda hvars idé man fattat och kunnat utföra. Skulle man i enlighet med dessa pligtlärares princip om den oeftergifliga pligtens begränsning till det som är outhärligt för samhällsordningens upprätthållande, inordna all annan bland öfverloppspligterna, så begränsades slutligen den egentliga pligtens område, hvars giltighet icke får rubbas, till endast *negativa* handlingar, sådana som förbjudas emedan de störa ordningen. I stället för den antika pligtregeln som ljuder: *gör det, ty det är godt, och allt godt du kan göra är du pligtig att göra*; hette det då enligt den gudomliga myndighetspligtens regel: *gör intet ondt, och af det goda det nödvändiga, resten ifall du vill bli en af de utvalda*. Och för att veta *hvad* som vore godt och för den skull borde göras, behöfde icke längre naturens ojäfviga vittnesbörd gälla. Detta kunde förklaras ogiltigt derest en trosartikel sade motsatsen, och det godas begrepp, följaktligen pligtens fordran, kunde inskränkas i mån af liberaliteten hos bekännelsens öfverenskomna satsar eller ändras allt efter de ekumeniska mötenas beslut. Deraf kunde då ofta följa att pligten ålade en handling som vore mindre god än en annan som pligten förbjöde, så vida nämligen den senare handlingen blott egde en verklig grund i naturen, hvarigenom en godhet förverkligades, men deremot ej gynnades af den dogmatiska uppfattningen, under det att den förra handlingen hel och hållen droge sin förbindande egenskap ur dogmen. Så snart pligten skiljes ifrån den naturliga godhetsgrunden för att i stället härledas ur ett bud af en myndighet allena, vare sig gudomlig eller mänsklig, uppstå de orimligaste pligtformuleringar. Endast om myndighetsbudets bevekelsegrunder förbindas med godhetsgrunden, kunna de förra gälla för alla pligter och inom dessa ordningen bibehållas utan omkastning. Hvarken den åsigt som, i likhet med nu ifrågavarande, hänförer den oeftergifliga pligten till en godhetsgrund i naturen och öfverloppspligten till den gudomliga viljan, icke heller den motsatta, som anser det goda vara mål för en pligt som icke är oeftergiflig och icke kan påtvingas, under det att tvånget gäller en yttre ordning, icke en inre godhet, är i stånd att bibehålla förhållandet emellan godt och förbindande. All pligt fordrar nämligen sin grund i en godhet för att vara pligt, men i och med detsamma blir hon ock ovilkorligt, bindande, vare sig hon kallas oeftergiflig eller eftergiflig. Hon binder den som inser godheten hvilken ligger till grund, men icke den af hvilken denna godhet icke fattas. Eftergifligheten är subjektiv, icke objektiv.

Godhet och pligt svara alltså noggrant emot hvarandra, och af

den förra eftergifves intet i den senare. Till öfverlopps är i pligten endast sådant som icke svarar emot en godhet, men det blir då icke heller förbindande för den som vet att motsvarigheten brister. Hvad åter i pligten gäller såsom sådant, det svarar emot en godhet *i sig*, hvad som gäller för ett visst subjekt, det svarar emot ett särskildt eller enskildt godt i ett fall eller en belägenhet. Endast då en godhet betraktas i sig sjelf, en pligt i sitt subjektiva förhållande, eller tvärtom, således ur skilda synpunkter, kan pligten skiljas ifrån godheten, emedan deras fält icke är detsamma i det ifrågavarande fallet. Men pligten gäller då i allt fall i förhållande till en annan godhet, nämligen till den som betraktas ur enahanda och lika omfattande synpunkt som pligten.

Och likväl synes onekligen något slags skilnad emellan handlingar af så olika godhetsgrad, att somliga kunna betraktas såsom pligter, andra icke, åtminstone icke oefftergifliga, ega ett visst stöd i verkligheten. Somliga handlingar prisas med rätta såsom goda, utan att de derföre rimligtvis skulle kunna åläggas alla, icke ens deras uraktlåtenhet klandras. Frikostigheten, välgörenheten, hjälpsamheten, uppofferingen, heroismen, försakelsen m. m. beundras, utan att någon faller på tanken att vilja påtruga dem alla människor eller af deras utöfning göra allmänt gällande lag ens för dem som vore i tillfälle och förmåga dertill. Vore dessa goda handlingar pligter så skulle deras försummelse åtminstone anmärkas och brännmärkas af tänkesättet. Den teori som betraktar en del handlingar såsom ett slags öfverskott, emedan de äro goda utan att vara obligatoriska, synes alltså icke blott ega någon grund i förhållandena, så till vida som den allmänna tanken merändels är ett uttryck derför; men hon tyckes i följe deraf till och med ega ett visst stöd för dessa goda handlingars härledning ifrån ett bud utom den nödvändiga ordningen, ett bud af den gudomliga viljan, hvilken af en helig vilja äskar något som icke skulle kunna aftvingas hvarje fri och förnuftig vilja. Ty från något håll måste dessa handlingar hafva blifvit ålagda, eftersom så många anse sig böra offra derför. Äro de icke pligter i följd af sin nödvändighet i ordningen, så återstår endast att anse dem ålagda *utom* ordningen, genom ett utomordentligt bud af Den som allena kan ålägga lagar på den inre och sedliga lagstiftningens väg. Invändningarne mot detta föreställningssätt synas för den skull icke ega alldeles samma skäl som de, hvilka träffa teorien om *hvarje* pligts härledning ifrån ett gudomligt magtbud. Begreppet *förtjenst* synes nämligen öferskjuta begreppet pligt eller åtminstone icke dermed sammanfalla, samt tillhöra vördnaden för en högsta vilja. Det så ofta, äfven hos mängden som i sina dagliga yttranden återgifver den naturliga instinkten, förekommande uttrycket, att den som blott gjort sin pligt icke förtjenat berömmet, tyckes gifva vid handen att de mest förtjenta handlingarne vore någonting mera än pligten och att de först vido tog då pligten kunde anses utesluten och det individuella initiativet skapat ett godt af egen uppfinning, eller, för den händelse att man skulle anses böra göra allt hvad man *kunde* göra, de förtjenstfulla handlingarne för att göra skäl för namnet åtminstone borde utgöra ett slags *högre*, öferskjutande pligter, till öfverlopps emedan de äro umbärliga för behofvens stränga kraf.

Någon sanning, om än icke oblandad, måste därför ursprungligen ligga till grund för teorien om öferskjutande pligter, de må nu anses åskade af ett gudomligt bud utom ordningen eller i denna innehållas såsom mindre nödvändiga. Som emellertid den senare förklaringen icke tillfredsställer följdriktigheten, eftersom i den naturliga ordningen allt sammanhänger med nödvändighet, så återstår endast den förra, eller erhåller hon i allt fall ett starkt sken af giltighet. Också uppdraga teologerna, från hvilka ifrågavarande teori förskrifver sig, en bestämd skilnad emellan det som *fordras* och det som är Gudi *behagligt*. Att det senare, sådant det af dem uppfattas, omöjligt skulle kunna åläggas alla, framgår redan deraf att det derigenom icke blott komme att sakna fäste i en nödvändig ordning, men till och med skulle rubba den naturliga ordningen. Martyrskapet, afståendet ifrån världen, celibatet, den frivilliga fattigdomen och kyskheten lofordas såsom Gudi behagliga. Men de motverka icke blott det naturliga framsteget och förkofran, hvori dock ligger en häfstång äfven för den inre fullkomningen, utan några bland dem äro i sin allmänlighet overkställbara och innebära rent af mensklighetens undergång och utrotning. Att deraf göra pligter för alla vore detsamma som att ställa pligten emot naturen, trots hennes härledning ur naturens nödvändiga ordning, — en uppenbar motsägelse.

Hvarföre anbefallas då dessa handlingar? Svaret gifves öfverallt der grundsatsen om deras giltighet, utöfver pligtens, blifvit antagen, och han framhållas särskildt af teologerna, då de bjuda de utvalda och heliga samvetena att utöfva dem. »Om du vill vara *fullkomlig*, så »handla så och så», heter det då den sköna; heliga handlingen anbefalles hvilken öferskjuter pligten och den nödvändiga ordningen. Fullkomningen förer nämligen människan närmare till fullkomligheten och gör henne derigenom mera lik Gud, efter hvilkens beläte hon blifvit skapad. Hon förverkligar alltså det mål Skaparen sjelf afsett och önskat då Han skapade henne efter sitt eget beläte; och detta gifver förklaringen hvarför de fullkomnande handlingarne kunnat anbefallas för att behaga Gud, under det att pligterna följa af den nödvändiga ordningen. Håri ligger således roten till hela föreställningen om en skilnad emellan egentlig pligt och öfverloppspligt. Den förra tjänar den nödvändiga ordningen, den senare fullkomningen som gör människan lik Gud. För att emellertid kunna afgöra huruvida fastställandet af en sådan skilnad är befogadt, bör utredas hvad begreppet af fullkomlig handling egentligen innebär, om en sådan verkligen kan skiljas ifrån den i ordningen grundade pligten, eller om icke snarare all fullkomning är en pligt och all pligt en fullkomning samt båda betingas af ordningen, ehuru i olika grad. En ny pligtindelning uppstår emellertid sålunda i *ordningens* och *fullkomningens* pligter.

Ordningspligter och fullkomningspligter

Från Kongfutsen till Plato och Aristoteles, från dem till Cartesius, Leibnitz och Kant, hafva rationalisterna uppstått *fullkomningen*, närmandet emot fullkomligheten, som innehåller det högsta goda, enligt det platoniska uttrycket bestående i människans likhet med sin gudom-

liga mönsterbild, såsom mål för all verksamhet, för den skull ock såsom föremål för pligten, så till vida som pligten är verksamhetsregel, rättesnöre för handlingssättet. Hvarken någon skilnad emellan ordningens och fullkomningens grundsatser, icke heller deras förbindelse med pligtens, kan, redan i följd af denna förklaring utaf pligtens förhållande till fullkomningen, af dessa pligtlärare medgifvas; ty ordningen förverkligas enligt deras åsigt endast genom fullkomningen och denna försiggår icke utom ordningen. Båda afse godheten som fullkomningen förverkligar och ordningen upprätthåller; och båda främjas och tjenas genom pligten, henne förutan icke. Detta är det sätt hvarpå förnuftets fäder under alla åldrar sammanknutit pligten med både ordningen och fullkomningen, med ett band så fast att hvarken någon pligt skulle kunna skiljas ifrån någondera af dem, icke heller de ifrån pligten, hvidan icke heller något enda godt i världen, vore det än så fullkomligt, skulle kunna undgå att göras till pligtföremål. Deras skäl, naturliga och bindande, kunna icke vederläggas.

Alla pligter äro således, om de skärskådas i sin fulla betydelse samt i sina yttersta mål och följder, liktidigt ordningspligter och fullkomningspligter, om ock vissa bland dem i närmaste hand särskildt afse ordningen, andra mera omedelbart fullkomningen. Ingen pligt kan dock utöfvas utan att subjektet genom pligtutöfningen fullkomnar sig i det goda, icke heller utan att derigenom på ett eller annat sätt, vare sig medelbart eller omedelbart, bidrages till ordningen; likasom å andra sidan hvarken ordningen eller fullkomningen skulle kunna undvara pligterna. Pligtens utöfware kan så mycket mindre undgå att på en gång medverka till ordningen i världen och till fullkomningen hos sig sjelf, som dessa båda följder af handlingen äro oskiljaktiga och ingå i hvarandra. Ingen fullkomning kan ske utan att medverka till ordningen, alldenstund denna just består i regelbundenhetens fullständighet bland tingen och varelserna i största möjliga öfverensstämmelse med fullkomlighetsidealet; och å andra sidan medförer en fullständigare ordning nödvändigtvis en ökad fullkomlighet hos alla dem som tillhöra henne. Hvarje pligt, hon vare större eller mindre, hon må anses umbärlig och eftergiflig eller icke, tjänar för den skull alltid i någon mån samtidigt den nödvändiga ordningen i naturen och den fria fullkomningen hos människan, och dessa båda främja hvarandra inbördes samt bidraga jemte hvarandra till förverkligandet i möjligaste mått af det högsta goda som består i det fullkomliga hvilket ordningen uttrycker. Det är således ett misstag att skilja någon som helst pligt ifrån det goda och föreställa sig att den ena pligtens mål är ett godt, den andras blott ett enkelt ordningsmål. Som ordningen och fullkomningen ej kunna skiljas, icke heller någondera från det goda, så blir all pligt ett godt, allt godt en pligt, och i båda begreppen ingår fullkomlighetsmålets förverkligande i ordningen, hvilken för öfrigt erfordrar alla slags pligter. Sjelfva pligtutöfningen sker genom uppsökandet och tillegmandet af ett naturligt godt i ordningen, hvarigenom människan fullkomnar sig sjelf och gagnar menskligheten; och sjelfva godhetskriteriet i en handling består i hennes utöfning på sådant sätt. Godhet och pligt, säger Kant, äro ett och deras fält sammanfalla. Dermed förfaller ock den fingerade skilnaden emellan

pligter samt handlingar som skulle vara goda men icke ålagda, lika- som emellan dem hvilka skulle ega en grund i ordningen och dem hvilka utan en naturlig grund i ordningen föreställas hafva blifvit åskade genom ett särskildt bud af den Högsta viljan, emedan de fullkomna menniskan. Åskar viljan dessa, så åskar hon just ordningen och de pligter som främja henne, eftersom fullkomningen derförutan vore otänkbar; och då hon åskar ordningen och hennes pligter så åskar hon fullkomningen. Ingenstädes kan ordningen uteslutas, ingenstädes fullkomningen, och om än den gudomliga viljan är upphof till allsammans, så kan hon hvarken lösryckas ur det gudomliga väsendet icke heller ur den naturliga ordningen för att utfärda ett enstaka, af dem oberoende bud, eftersom hon icke sjelf finnes utom väsendet och ordningen, icke heller stiftar någon lag som icke är grundad i hennes eget väsende och hennes egen skapade ordning. Fullkomligheten som är identisk med väsendet, fordrar fullkomningen öfverallt.

Den gudomliga viljan är således närvarande i all pligt, men icke på något särskildt utomordentligt sätt. Från ingen pligt utesluter hon grunden i den nödvändiga ordningen, ty nödvändigheten hos ordningen är hennes egen nödvändighet. Och alla pligter fullkomna, hvadan ingen pligt kan anses vara till öfverlopps, men alla nödvändiga och obligatoriska. Målet, det högsta goda, är ju, såsom Wolf riktigt anmärker, fullkomningen, och att i möjligaste mån befordra målet är hvarje menniskas pligt. Bestämmelsen är enligt Leibnitz i ett oupphörligt stigande från lägre fullkomning till högre, från högre fullkomning till än högre, och samma bestämmelse är också bestämmande grund i ordningen (principium rationis determinantis). Följaktligen är fullkomningen en pligt, likasom å andra sidan pligten fullkomnar. Pligten sjelf har derföre blifvit definierad *lagen som ålägger fullkomningen*. Några icke fullkomnande pligter finnas alltså icke, emedan de i och dermed skulle upphöra att vara pligter, icke heller någon fullkomning hvartill man icke är i mån af förmåga pligtig. Det bevisas af samvetets vittnesbörd, som med bifall eller ogillande beledsagar hvarje ökning eller minskning i individens medvetna fullkomlighetsgrad, hvarje iakttagelse eller försummelse af en fullkomning som kunnat åvägabringas. I ena fallet tillfredsställelse, i det andra ringaktning för sig sjelf, något som icke skulle kunna ega rum derest fullkomningen icke vore en skyldighet. Som hon allena i sig sjelf eger ett verkligt inre värde, så är hon ock den ytterst bestämmande grunden för alla pligter i ordningen.

Hvar skall då den sanning sökas, som antagligen legat till grund för teorien om särskildt åskade öfverloppspligter i följd af vissa pligters förmenade oskiljaktighet och andras skiljaktighet ifrån det goda och fullkomliga. Förmodligen derutinnan att det som är godt i sig sjelft icke derföre nödvändigt blir förbindande för alla. Pligten är för alla pligt; men ett och samma goda kan i ett visst gifvet fall för den ene vara pligt, för den andre icke, allt efter som idén derom hunnit mer eller mindre klarna i medvetandet och för verkställigheten intet hinder möter i omständigheterna. Dessa kunna förändra subjektets ståndpunkt med afseende å det ifrågavarande goda, derigenom att de antingen göra det främmande för dess kallelse och uppgift eller ock oförenligt med dess bestämmelse. Förblandar man nu det goda i sig

med det sig inför subjektet företeende och gällande goda, så kan derur framgå det misstag som å ena sidan tänker sig ett godt som icke vore förbindande, å den andra en pligt som saknade godhetsmål. Då t. ex. Gustaf Adolf offrade sina härar och sitt lif för samvetsfriheten, så var detta ett godt. Men det skulle dock icke hafva kunnat åläggas alla såsom pligt. Först och främst äro icke alla kallade eller i stånd till att utföra ett dylikt värf. Dessutom äro icke alla öfvertygade om dess godhet, ty mången kan, i likhet med Augustinus, på fullt allvar anse samvetsfriheten för ett ondt. Slutligen skulle i mången belägenhet genom värfvets utförande ett annat godt äfventyras, hvartill man ansåge sig i närmare hand förpligtad. Men Gustaf Adolf fattade sin härnadsfärd och alla dermed förknippade offer såsom en pligt, och med rätta, ty han insåg icke blott godheten som var handlingens mål äfvensom hennes verldsomfattande vigt och betydelse, hvilka af inga offer kunde uppvägas, men äfven att utförandet ålåg honom särskildt; emedan han allena då var i stånd dertill. Han visste att han var den ende återstående, hvilken både kunde och egde skäl att vilja sätta en dam emot despotismen som ifrån Rom hotade att förqväfva den ännu späda, nyvaknade intellektuella civilisationen, äfvensom att allt hvad han därför uppoffrade var ett intet i jämförelse med den vinst som spelet gälde. Det var då för honom en pligt att göra hvad han gjorde, ty han hade fattat tanken och uppgiften, egde allena förmågan, samt visste sig genom sin underlåtenhet kunna blifva orsak till medeltidsandans och den dermed förknippade tankeskymningens återkomst, sedan reformen dukat under. Europa skulle hafva sjunkit tillbaka i obskurantismens sköte och den knappt gryende tankeodlingen åter uppskjutits på obestämd tid, om han stannat hemma i sin maklighet, förlitande sig på sitt rikes oåtkomliga läge. För en stor själ som hans hade det varit ett verkligt brott att icke handla, ett brott enligt den bibliska regeln: »den som kan göra godt, men icke gör, han syndar.» Om deremot någon annan suverän blott egt magten, men icke öfvertygelsen, eller ock denna senare men icke den förra, om han antingen emot sitt samvete dragit svärdet eller ock dumdrigt kastat sig i striden af stridslystnad trots medvetandet att han och hans land skulle duka under, så hade samma handling, som nu var pligt för Gustaf Adolf, blifvit motsatsen för honom. Derest nu omdömet som skall fallas öfver pligtenligheten, i stället för att dervid hålla sig till ett och samma pligtsubjekt under handlingens sammanställning med sitt mål, jämför handlingen i olika sferer eller subjekter, så kan det lätt komma till den slutsatsen att en sådan handling som denna icke var sträng pligt för någon, icke ens för Gustaf Adolf, eftersom hon icke var det för alla; och deraf drages då åter den slutsatsen att det gifves pligter som oaktadt sin godhet icke kunna åläggas eller fordras, följaktligen icke äro egentliga pligter i noggrann mening, hvadan på något utomordentligt sätt måste förklaras att vissa människor finna sig deraf uppfordrade till handling. Misstaget ligger i förbiseendet deraf att vid afgörandet af frågan om handlingens egenskap af pligt, jämförelsen bör ske mellan handlingen å ena sidan och å den andra det goda som gäller inför samma subjekt som utförer handlingen, icke mellan det goda i sig eller i allmänhet och handlingen hos indivi-

den, icke heller emellan handlingen i allmänhet och det inför individen särskildt gällande goda. Sker jmförelsen riktigt, i det att särskildt i det goda i sig och särskildt i det goda hos den handlande pligt och godhet jmföras med hvarandra, så skall godheten och pligten alltid befinnas motsvara hvarandra. Hvad som är godt i sig är absolut pligt. Hvad som är godt inför en individ är för honom pligt. Godhets- och pligtbegreppen följas alltså åt.

För att nu ett godt *i sig* eller ett *allmänt* godt skall kunna förpligta individen samt i förhållande till honom i sig innefatta pligtens alla egenskaper, såväl den nödvändiga ordningens som den fria fullkomningens, erfordras emellertid hos individen vissa *vilkor*.

Dessa vilkor äro: 1) att ega kännedom och insigt af handlingens godhet, 2) att ega förmåga och tillfälle till hennes verkställande. Den teoretiska kännedomen och den praktiska förmågan göra pligten ovilkorlig, deras saknad vilkorlig. Allt efter som vilkoren *vetas* och *kunna* förenas mer eller mindre fullständigt hos den handlande, kunna derföre pligterna anses för *ovilkorliga* eller *vilkorliga* i förhållande till honom och i det föreliggande fallet.

Ovilkorliga och vilkorliga pligter

1:sta vilkoret. Handlingens godhet måste kännas och inses

Ehuru väl pligten i sig sjelf är bindande, så binder hon likväl sitt subjekt endast i den mån hon *vetes*, det vill säga att subjektet eger öfvertygelsen att med pligten ett godt förverkligas som är ett verkligt godt och såsom sådant kan fordras. Fichte formulerar pligten med afseende på detta vilkor sålunda: »Lyd den verkliga öfvertygelse som »du eger om din pligt.» Rättsmedvetandet bör tagas till råds innan pligten uppställes, men så länge idén derom ännu ej framställt sig inför rättsmedvetandet, så är hon icke heller bindande. Framställer sig aldrig godheten inför rättsmedvetandet, så gäller icke pligten inför detta medvetande, följaktligen icke inför den ifrågavarande individen. Visserligen är dermed icke sagdt att individen skulle kunna lösgöra sig ifrån pligten genom att underlåta att rådfråga sitt rättsmedvetande. Han måste icke blott derstädes *söka* pligtens grundsats, men äfven arbeta på att i möjligaste mån närma sitt individuella rättsmedvetande till det absoluta som innehåller pligtidealet. Han skapar derinom ett ideal för sig sjelf, på samma gång sin pligt. Båda äro hans eget verk, i det att han å ena sidan efter den beträffande belägenheten och det föreliggande fallet kan lämpa den allmänna grundsatsen samt å andra sidan i en allmän regel sammanfatta allt det nödvändiga som han fattat i belägenheten och fallet. I den punkt der grundsatsen och sammanfattningen mötas, uppstår pligtbegreppet som för honom blir mönsterbild.

Har emellertid individen en gång väl fattat detta ideal, hvarigenom af honom en godhet inses såväl till sin naturliga grund i ordningen som till sin skicklighet att bidra till fullkomningen, så blir det för honom i teoretiskt afseende en ovilkorlig pligt att förverkliga detsamma i en handling, det må för öfrigt vara högt eller lågt. Ju högre och

tydligare idealet står inför hans medvetande, desto vidsträcktare och strängare blir hans egen pligt, desto större hans ansvar för densammes verkställande. Sviker han henne, så erfar han samma förebråelse i sitt medvetande, äfven för åsidosättandet af den pligt som endast gälde för honom på grund af hans förmåga af en högre idé, som en annan skulle hafva erfarit vid försummelsen af en ordningspligt. Han egde nämligen typen äfvensom insigten af den högre pligtens förträfflighet; och så snart tanke och känsla äro hos någon individ nog utbildade för att hafva hunnit sammanställa en viss typ, högre eller lägre, med enskildheten som föreligger i den individuella uppgiften, så blir den absoluta typens lag orubblig lag för honom, för så vidt den mer eller mindre fullständigt kan af honom förverkligas, och dess åsidosättande beror ej längre ostraffadt af honom. Ehuru väl således pligten visserligen endast *då* för honom gäller, när hon blifvit fattad, samt aldrig gäller om hon aldrig fattas, så kan individen icke undandraga sig pligten genom fattningens underlåtande, pligtens idé må te sig aldrig så hög, och för begreppets fattande förfogar han sjelf öfver medlen. Ty, anmärker riktigt Kant, om det visserligen icke kan åläggas någon såsom pligt att handla efter det rena rättsmedvetandet som ännu icke verkat genom att hafva blifvit medvetet om handlingens betydelse, eftersom en dylik fordran skulle förutsätta ett annat medvetande som lärde det förra att inse nämnda betydelse, så är det dock hvars och ens pligt att odla medvetandet så att dess röst höres, samt att sedermera lyssna till hvad denna röst säger.

Pligtbegreppets kändedom och insigt äro för den skull alster af det egna initiativets skapelse; och detta begrepps höghet eller vidsträckt-
het i förhållande till mängdens eller flertalets begrepp gör ingalunda pligten mindre bindande för den som väl en gång fattat en så hög idé. Den bindande egenskapen mätes nämligen ingalunda efter någon objektiv höjdpunkt, oberoende af medvetandet, och kan icke bestämmas med afseende å vissa handlingar i och för sig. Men han beror af sin jemnhöjd med subjektets fattning och handlingens förhållande till densamma. Den högsta tänkbara godhet, hvilken inför deu ene icke skulle grundlägga någon pligt emedan han ännu icke förmått lyfta sitt ideal tillräckligt högt för att inse ifrågavarande godhets betydelse, blir ovilkorlig pligt för en annan som höjt sig till detta ideal. Hvad som eljest skulle kunna te sig endast såsom öfverloppspligt blir för denne oeftergiflig pligt. Hvad som kan synas eljest tillhöra en högre och fri fullkomning, kan af honom inses tillhöra den nödvändiga ordningen, och han bindes då ovilkorligt af det som eljest endast vilkorligt vore förbindande. Äfven heligheten och hjeltemet, de största offer, blifva pligter för den som hunnit till insigt om deras nödvändighet i ett särskildt fall äfvensom sin egen förmåga att begripa dem och förverkliga deras idealer. De äro vilkorliga pligter blott så till vida som de icke kunna allmänt åläggas. De blifva i teoretiskt afseende ovilkorliga pligter så snart någon fattat idén om den handling som innehåller dem och som skulle förverkliga ett deremot svarande godhetsmål hvilket öfverträffade offret. Offrets begrepp och betydelse är nämligen relativt till sitt subjekt. Med offerpligten menas endast pligten att för den högsta möjliga graden af fullkomning i ett visst afseende uppoffra så mycket som denna fullkomning är värd; och ju högre värdet är i fullkomningen, ju högre

idé om den fullkomnande handlingen tanken förmått begripa, desto större uppoffring fordras. Det fordras af hvar och en att inom de gränser som belägenheten utstakar och *vilkoren* medgifva, höja sig till den högsta möjliga fullkomnings grad som är förenlig med hans natur och gåfvor. Gränserna och vilkoren bero af hans naturliga utrustning, men inom deras område är det hans ovilkorliga pligt att med sin verksamhet i det goda upptaga hela utrymmet, så att det fylles med all den godhet det kan innehålla och hysa. Och som sjelfva området vidgas eller krymper i och med fullkomningen, så bör en hvar arbeta på dess vidgande till möjligaste vidsträckthet.

Vilkorlighetsbegreppet i pligten sammanfaller alltså med möjlighetsbegreppet i fullkomningen. Det goda hvartill hvarje särskild individ är i stånd, den fullkomlighet som är honom möjlig, är hans pligt. Hvad som ligger der bortom blir endast pligt under det vilkor att han blir i stånd att derhän öka sin fullkomning. Den som känner en högre fullkomning men nöjer sig med en lägre eller gör henne beroende af vilkor som icke af henne betingas, sviker sin pligt, i det att han gör den ovilkorliga pligten till vilkorlig. Hvaremot den som icke blifvit satt i den högre fullkomningens vilkor, icke utan orättvisa skulle kunna åläggas henne såsom pligt. Men som det möjliga och det vilkorliga icke blott äro relativa förhållanden, obestämbara och tänjbara, men äfven emottagliga för det egna initiativets påverkan, så är det hvarjes skyldighet att utan återvändo förflytta deras gränser allt längre och längre bort, så att fullkomningens område blir allt mer upptaget af det ovilkorliga. Individens blir härvid pligtskapare, i det att han oupphörligt utflyttar gränsen för fordringarne på sig sjelf, i samma mån han genom sitt förnufts odling lyfter sitt ideal högre. Nya, adlare, mera hänförande pligter uppstå och aflösa den öfvervunna ståndpunktens. Från den passiva pligtlydnaden uppfostrar han sig till den aktiva pligtkärleken, och inom dennas fält upptäcker han för hvarje steg en högre dygd som blir pligt så snart idén derom hunnit tillräckligt klarna för att ikläda sig nödvändighetens gestalt. Den aldrig hvilande, sig fullkomnande handlingen blir, såsom Kant uttrycker det, sin egen lagstiftare och undersåte, i det att hon af hvarje nytt framsteg skapar ny pligt, emedan hon sätter sitt mål så högt att för dess förverkligande detta framsteg ovilkorligen måste fordras.

Pligten icke blott kännes och inses, hon uppfines. En sådan uppfinningsförmåga är i sjelfva verket betingad af en riktig insigt utaf den pligt som icke stannar på en viss ståndpunkt, men följer den individuella utvecklingens framsteg i allt annat. Ty ingen lag kan föreskrifva individen *sättet* för pligtens bästa uppfyllande; och fullgjordes pligten blott mekaniskt, utan insigt af godhetsgrunden enligt den abstrakta pligtlärans grundsats att hon är sin egen orsak, för den skull utan individuell uppfinning af metoden för nämnda godhetsgrunds lämpligaste förverkligande i det föreliggande fallet, så blefve hon alltid ofullständigt uppfylld, eftersom endast budets bokstaf fylldes, som bestämmer ytterlinierna och det stora hela i regeln men omöjligt skulle kunna förskrifva enskildheterna. Pligten befaller det eller det; men sättet för dess verkställande beror af omständigheterna och subjektets vilkor. I sig kan handlingen vara neutral och hennes

egenskap af pligt betingas af sättet för tillämpningen på fallet. Att uppfinna detta sätt blir derfore vilkor för den individuella pligtskapsens framsteg. Men uppfinna kan endast den som drifves af känslan och kärleken, icke blott af förnuftet. Endast den aktiva pligtkärleken, hvilken förutsätter innerlig och klar kunskap af grunden (eftersom man blott älskar det man i grunden känner), kan uppfinna och sammanställa de väsendtligheter i de enstaka fallen, hvilka betinga pligtoffer för sina beträffande godhetsmål samt, sammanbundna till helheter, i sådant syfte bilda klara och ovilkorliga pligtregler. Hvad det pligtälskande initiativet sålunda en gång ifrån vilkorligt gjort till ovilkorligt, blir nu utgångspunkt för nästa framsteg i fullkomningen, hvarigenom ytterligare nya ovilkorliga pligter tillkomma o. s. v., och på detta sätt är pligtsferen stadd i en oupphörlig utvidgning i jembredd med den intellektuella och sedliga odlingen. Också visar civilisationens historia huruledes den ovilkorliga pligtens begrepp vidgats med det intellektuella framsteget, hvarigenom osedlighetens område allt mera betvingats.

Vilkorlighetsbegreppet i pligten är alltså i oändlighet tänjbart, och skilnaden emellan ovilkorliga och vilkorliga pligter är blott relativt giltig.

Men en annan vilkorlighet kvarstår hos pligten i följd af hennes relativa giltighet i förhållande till subjektets vilkor; och äfven denna vilkorlighet tager det individuella initiativet, kännedomen och insigten i anspråk innan pligten kan gentemot detta subjekts handlingsätt ovilkorligt formuleras. Alla godhetsmål äro nämligen hvarken så tydliga att de icke skulle kunna tolkas på olika sätt, icke heller så tillämpliga på alla möjliga fall, att deras lagliga medel icke stundom kunna möta hinder i utförandet, hinder hvarigenom målet skulle kunna förfelas eller ock omintetgöra ett annat mål af högre ordning. Pligtens åläggelse i det praktiska lifvet, hennes tvingande kraft, hvarigenom hon först skulle blifva fullständig (en *obligatio perfecta*), göres derigenom beroende af vilkoren för en *tolkning* eller ett *verkställighets*sätt i följd af hennes beröring med andra pligter samt deras inbördes företräde. Det är för ordningens förverkligande och lagens ovilkorlighet icke nog att hvarje särskild pligt är i sig själf giltig. Hon måste kunna utföras så att ingen annan, åtminstone ingen högre, giltighet deraf störes eller förhindras. Sålunda är det visserligen en pligt att bidra till fosterlandets förkofran och storhet, men icke på mänsklighetens bekostnad eller genom att förfördela andra nationer, ty jag är människa innan jag är medborgare. Det är en pligt att offra sitt lif för sitt land, men icke i en orättvis sak. Det är en pligt att hjälpa den behöfvande, men icke med andras medel, ty ärlighetens goda är nödvändigare än välgörenhetens o. s. v.; och i hvardera af dessa fall kan pligtutöfningens sätt vara afgörande för frågan huruvida högre mål af pligtens verkställande skulle omintetgöras eller begränsas. Endast samvetet, det individuella, omtänksamma omdömet och den fina känslan kunna i hvarje fall bestämma gränsen dit pligten kan gå utan att stöta på obehörig mark. Grundsatsen dervid är den, att hvarje godhet är pligt, men endast för så vidt hon i hvarje särskildt fall visar sig vara det

gagneligaste som i detta fall kan väljas. Det goda kan stundom underkastas inställelse i tillämpningen, vare sig emedan det icke är klart, eller ock äfventyrar ett större godt. En upptäcktsfarare i öken eller på ishafvet gör sin pligt då han äfventyrar sitt lif för menskligheten, såvida han tror upptäckten gagna henne. Men är företaget osäkert, och försummar han derigenom en vetenskaplig upptäckt i hemlandet som visserligen är mindre vidsträckt i sina verkningar, men mera säker, så kan endast det subjektiva omdömet afgöra huruvida den större men osäkrare handlingen, eller den mindre men säkrare, bör ega företrädet, i det att antingen den förras storhet eller ock den senares säkerhet är så öfvervägande, att dertill hänsyn i främsta rummet bör tagas. Icke blott att man eger att undandraga sig en pligt, såvida derigenom allena tillfälle beredes för uppfyllandet af en högre och nödvändigare, men man är pligtig att inställa den förra om den senare så fordrar. Det som vid jämförelsen inför förnuft och känsla visar sig vara det bästa möjliga som subjektet i föreliggande fall skulle kunna företaga, det hvarigenom man åstadkomme största gagnet, och minsta skadan samt följde sin bestämmelse, det blir pligt att verkställa, äfven om en annan pligt derigenom måste inställas. Denna senare upphör derföre icke att vara pligt, endast att vara *ovillkorlig* och tillämplig i det för handen varande enskilda fallet. Pligten kvarstår, men hennes verksamhet inställes tills vidare. Endast en förblandning af pligten sjelf med hennes tillämplighet har härutinnan sett en minskning i pligtens absoluta giltighet.

Emellertid har en dylik förblandning gifvit upphof åt en af de farligaste bland de pligtvrängningar, som kunnat härröra från den åsigt hvilken skiljer pligterna från hvarandra och från deras grunder i den naturliga ordningen, för att hänföra somliga till godheter, andra till magtbud och förordningar, hvadan vissa pligter blefve i sig sjelfva mindre ovillkorliga än andra. Denna slags pligtvrängning består i den så kallade *kasuistiken* eller åsigten att i följd af pligternas eller deras godhetsgrunders bristande öfverensstämmelse i en och samma enhetliga grund uti den harmoniska och nödvändiga verldsordningen, de i verkligheten kunna råka i en sådan strid om företrädet i ett visst gifvet fall, att icke blott den ena pligten måste, såsom nyss blifvit nämnt, inställas för en annan pligts skull som är af högre ordning, men till och med en rättskränkning af sådant skäl tillåtas eller företagas. Pligtkasuisten nöjer sig ej med att *underordna* den ena pligten under den andra. Han ställer den ena *upp emot* den andra och anser dem ej kunna förlikas i en och samma ordning, men ofta kollidera och visa sig sinsemellan oförenliga. För att handla rätt i ett fall måste individen enligt denna åsigt ofta handla orätt i ett annat.

Naturligtvis kunde en sådan lära aldrig uppkomma derest man, i likhet med de stora rationalisterna, Plato, Cartesius, Leibnitz och Kant, erkände alla pligtens grund i sjelfva naturens ordning, samstämmig och helgjuten, eftersom de pligter som ega samma grund och en grund i hvilken ingen stridighet råder, omöjligt skulle kunna råka i delo med hvarandra. Icke blott att intet brott skulle kunna rättfärdigas derest grunden i naturen rådfrågades, men i denna grund skulle alltid den princip kunna upptäckas som med hvarandra förlikade och i en

solidarisk reglering sammanhölle alla väl förstådda pligter. Också finner man inom platonismen och Leibnitz' skola försöken att genom en naturlig ordnings fastställelse mellan pligterna upphäfva kasuistiken, samt hos Kant den kraftigaste gensagan emot hennes satser; under det att å andra sidan kasuisterna just uppträdt inom det läger, jesuiternas och medeltidsteologernas, der man icke härledt alla pligter ur naturens ordning, men en del ur öfvernaturliga myndighetsbud. Myndighetsbudet lånar sig nämligen åt olika tolkningar allt efter ett speciellt syfte, isynnerhet då det hemtas ifrån en Högre magts vilja, framtäld efter det särskilda åskådningssättet i en beträffande troslära. Myndighetspligter och naturliga pligter kunna derföre kollidera, naturliga pligter sinsemellan icke, enär naturen är harmonisk och helgjuten.

Utgående från nu anförda åskådning, hvarigenom redan stridighetsfröet ligger nedlagdt i pligternas skiljaktiga härledning, mena kasuisterna att pligterna, om än giltiga i sig sjelfva, icke alltid äro förenliga i verkligheten, emedan de naturliga pligterna säga ett, den af en öfvernaturlig magt ålagda pligten ett annat.

Det vore ingen konst att följa pligten, säga de, om i hvarje särskildt fall blott en enda regel behöfde följas, eller ock flera hvilka sinsemellan stämde öfverens. En strid kunde då på sin höjd ega rum emellan förnuftet som bjöde pligten, och sinligheten som bjöde njutningen, emellan motsatta pligter deremot icke. Men det gifves fall då tvenne eller flera absoluta förnuftslagar framställa sig, hvaraf hvardera ålägger ett absolut och i sig allmängiltigt bud, och de särskilda buden utesluta eller upphäfva hvarandra eller äro i allt fall overkställbara jemte hvarandra. Ja, mången gång fordrar det enas tillämpning att det andra kränkes och dess positiva motsats verkställs. Hvilketdera skall då den pligtsökande viljan lyda? Sliten åt ömse håll, hvartåt skall hon rigta sig? Hvilketdera af målen skall gälla och hvilket skall offras, då båda äro nödvändiga i rättsligt afseende? Här uppträder pligt emot pligt. Det är icke längre sinligheten allena som kufvas och lider, icke ens känslan: sjelfva förnuftet förvirras och samvetet quäljes. I detta pligtkänslans jernprof blir det icke blott dubbelt nödvändigt att offra hvarje sinlig bevekelsegrund för att åtminstone befria den förnuftiga från alla umbärliga hinder, men äfven mången gång att offra en förnuftig bevekelsegrund, i det att af tvenne eller flera tydligen oförenliga pligter den ena nödvändigtvis måste gifva vika.

Men hvilkendera? Det är häri svårigheten ligger, en svårighet som ingen absolut pligtlära, men endast kasuistiken, skulle kunna lösa.

Men huru löser då kasuisten i allmänhet frågan? Jo, ingalunda genom en pligternas ordning, hvilken följande naturens ordning, låter den mindre väsendtliga pligten ställa sig under den mera väsendtliga. Som han icke erkänner alla pligters grund i en ordning, så skulle i en sådan klassificering luckor uppkomma. Han vädjar till lydningen för det öfvernaturliga myndighetsbudet. Men huru känna detta bud, eftersom förnuftets utslag grundar sig på naturen, icke på myndigheten? Kasuisten vädjar då till samvetet, men ett samvete som ställes i den speciella lärans tjänst, icke i det inre väsendets. I saknad af en objektiv ordning hvarefter regler skulle kunna lämpas med bibehållande af den subjektiva latituden, måste här i hvarje särskildt fall

den öfvernaturliga viljans bud rådfrågas och derefter en slags praxis utbildas. Det faller af sig sjelft att i denna praxis den väsendtligare pligten allt emellanåt åsidosättes för ett lärosyfte, samt att jesuiterregeln »ändamålet helgar medlet» blir gällande der ett åsyftadt mål som anses för pligt i en särskild skolas system, icke kan ernås utan olagliga medel hvilka eljest skulle kränka hvarje rent rättsmedvetande.

Kasuistiken hvimlar derföre också af de mest upprörande regler för tillvägagåendet vid pligters kollidering. Huru falska dessa regler äro, det visas bäst deraf, att bland alla pligter den till hvars uppoffring kasuisten städse varit mest beredvillig, är *sanningens*, en pligt som eljest af de största sedelärare, från Zoroaster till Kant, sättes högst samt anses för den heligaste och mest okränkbara. Står valet emellan sanningen å ena sidan, pligten emot lif, ära, gods, o. s. v. å den andra, så är det alltid sanningen som anses kunna offras, oaktadt hon är ett oförgånligt och öfersinligt godt, af högre ordning än de flesta godheter med hvilka hon jemföres. Icke blott den så kallade nödlögnen, äfven »den nyttiga lögnen», som främjar ett mindre godt än det nödvändiga, räknas inom jesuiterlägret bland de tillåtna medlen. Det vanligaste exempel kasuisten framdrager för giltigheten af en kasus der en sådan pligt som sanningens måste eftersättas för en annan, är dock det fall i hvilket ett lif är i fara. I ett krig, under ett uppror, vid en förföljelse eller annat dylikt tillfälle, spörjes t. ex. någon angående en förföljd persons tillflyktsort, eller kan någon genom sjelfvilligt derom lemnad uppgift bestämma planen för efterspaningen. Han vet att om han tillspord säger sanningen, eller ock tiger för att undvika osanningen, så blir han orsak till den förföljdes död, men att han kan rädda honom genom en lögn, vare sig till svar på förfrågan eller af eget initiativ meddelad för att vända uppmärksamheten ifrån de redan funna spåren. Kasuisten tillråder och ålägger då lögnen samt anser ljugaren oskyldig dertill, ja han anser honom straffvärd för ett motsatt uppförande, emedan lögnen nu blir en god gerning, i detta fall för honom en pligt. Den så kallade nödlögnen, ja till och med meneden lofordas, på grund af exempel sådana som detta, äfven af mången författare som eljest af kasuistiken icke erkänner mer än någon del (Jacobi, Constant, m. fl.). Bevisföringen är dervid merändels denna. Sanningen är visserligen absolut, men äfvenledes absolut är pligten att akta nästans lif, såväl medelbart som omedelbart. Och om jag med egen vetskap genom ett frivilligt ord som det stått i min magt att utsäga eller icke utsäga eller ock genom en tystnad som jag icke fysiskt varit tvungen att iakttaga, vare sig positivt eller negativt bidrager till ett människolifs spillande, så är jag saker till ett mord såsom delaktig deri, jag är mördare, och detta är värre än att vara ljugare. Båda brotten kränka en absolut regel, men de båda absoluta reglerna kollidera, och då eger den företrädet, som skyddar den största rättigheten.

Granskas emellertid halten af såväl exemplet som bevisföringen, så upptäckas häri mer än en lucka. Då först och främst båda pligterna förklarar för absoluta, på det att icke redan i härledningen något företräde måtte lemnas sanningen, så är detta icke fullt riktigt. Visserligen äro alla pligter absoluta i den mening att de alla samtliga, äfven de lägsta och rent individuella, endast äro tillämpningar af den

absoluta, allmänt omfattande väsendtliga pligten emot väsendet som innehar den yttersta nödvändiga bestämmelsen, samt att alla andra pligter i denna kunna innefattas. All regel, äfven den som binder de obetydligaste rättsförhållanden, eger visserligen sin grund i det absoluta, om man går tillbaka till det yttersta ursprunget; ty rätt och orätt ingå i alla, äfven de minsta förhållanden, och de äro absoluta begrepp. Äfven i en fråga som denna kan talet om ett mer eller ett mindre i det absoluta endast afse sådana olika grader deraf som icke röra något annat än giltigheten i förhållande till föremålet. Men om sålunda alla pligter ega ett ursprung i en absolut grund, under hvilken de ordna sig, och endast i det särskilda förhållandet till sina föremål äro relativa, så ligger dock redan häri en åtskilnad i den absoluta giltigheten, eftersom den pligt hvilken i ordningen står närmare grunden, deraf lånar en mer absolut bindande giltighet än den som derifrån härledes på längre väg; och i detta afseende är sanningen mer absolut än lifvet, eftersom sanningen själf är en absolut princip som omedelbart ingår i den absoluta grunden, själf ett evigt väsende, under det att lifvet är individuellt och endast medelbart härleder sin godhet ur det absoluta. Ett individuellt och förgängligt godt sättes sålunda här öfver ett absolut och oförgängligt. Principen och väsendet offras för det enskilda goda, deras yttring. Afven om individen i detta fall betraktas såsom mensklighetsrepresentant, så är dock ett brott emot menskligheten mindre än ett brott emot väsendet, pligten emot den absoluta principen mer än pligten emot den universella varelsen. — Men, invänder kasuisten, om sanningen är evig och oförgänglig, så lider hon ej af en lögn, under det att lifvet som spilles är en förlust som icke mer ersättes. — Miss-tag; ty den absoluta principen lever endast genom sin tillvaro i verkligheten, sanningen genom sin odling. Hvarje lögn minskar derföre sanningen, om ej i sitt väsende, dock i sin verklighet, och denna förlust är större än förlusten af en verklighet som blott är tillfällig. — Men, genmäles, eder lögn, då hon framtvängades af omständigheten och nöden, låg blott i det yttre talet; i eder själ qvarstår samma sanningskärlek som förut. — Omöjligt; ty ingen kärlek är oberoende af sin verksamhet. Kärleken lever genom sin utöfning, ökas och minskas i jembredd med henne. Hvarje osant ord grumlar sanningskänslans renhet, i det att öfningen i denna såväl som i hvarje annan själsförmögenhet såväl på negativ som på positiv väg ökar eller minskar hennes kraft och inflytelse. Snarare kan här kasuistens skäl vändas emot honom själf. Sanningskärleken bibehåller sig ej trots lögnens yttre handling; han beröres deraf så snart denna handling dock fritt utföres af *samma subjekt* hos hvilket sanningen är i fråga. Men det mord som i det anförda fallet följde af sanningen, berör deremot *icke* detta subjekts vilja och sinnelag, emedan de äro främmande för den mordiska känslan och bevekelsegrunden i detta fall, hvilka näras hos ett annat subjekt. Aktningen för annans lif har här bibehållits trots den yttre handling som vållat lifspillen. Det kan således här snarare sägas att mordet försiggår utom den vilja som varit en ofrivilligt medverkande orsak dertill samt att hon i inre mening ingen del deri eger. — Slutligen är satsen att lifvets goda eger företrädet framför sanningens, emedan den regel som skyddar det förra, skyddar en större rättighet, icke håll-

bar. Rättigheten till ett individuellt lif är endast en individuell rättighet. Sanningen deremot är rätten själf, i hvilken alla rättigheter, ifrån den högsta till den lägsta, äro grundade och ifrån hvilken de draga sitt ursprung och sin härledning. Härei innehållas icke blott alla individuella rättigheter, men alla universella och absoluta, och af människans rättighet till lif såväl det individuellt-sinliga som det andliga lifvets rättighet. Pligten emot det hela öfvergår pligten emot blott en del.

Den rättighet som skall aktas uti människans lif, är icke blott den kroppsliga men äfven den andliga tillvaron, och den senare är mera värd än den förra. Icke blott att själslifvet bör aktas oberoende af hvad som händer kroppen, men denna senares tillvaro tjenar själens såsom organ. Om nu sanningen offras för den fysiska varelsens skull, så offras målet för medlet, väsendet för organet, ty väsendet är just så mycket värdt som det är sant, och det kroppsliga organet eger endast en betydelse såsom redskap för denna sannings förverkligande under väsendets gemenskap med den yttre världen. Det bör uppskattas efter sin skicklighet att vara verktyg för ett sant tankelif, likasom å andra sidan själens eget värde under den jordiska tillvaron är att mäta efter hennes större eller mindre förmåga att af kroppen göra ett sådant redskap. Då jag ljuger för den individuella tillvarelsens skull, gör jag tvärtom själen till redskap för kroppen, ja icke ens för kroppen i hans högre betydelse såsom själsorgan, men för hans rent fysiska element. Jag betager honom just det som utgjorde hans högsta värde och offrar detta för det som derförutan icke eger något värde. Lifvet är nämligen godt endast emedan det är personlighetens vilkor. Men lögnen nedsätter den menkliga personlighetens värdighet, och sker hon för lifvets skull så beröfvas lifvet sitt goda innehåll för att rädda formen. Liktidigt minskas själens förträfflighet äfvensom kroppens betydelse för själen och tanken, ehuru endast såsom tankens säte kroppen eger ett osinligt pris. Det lif som derigenom räddas, reduceras till ett inför tanken värdelöst lif, ett lif som tänkes lefva för sinnena men ej för väsendet. Och detta gäller vare sig lifvet, som genom sanningsoffret räddas, tillhör mig eller en annan individ. Det är människan såsom sådan, som principen gäller; och om den enes sanningslif offras för den andres fysiska lif, så är det dock ett väsende som offras för ett organ. I stort sedt, och då båda betraktas såsom representanter af släktet, är det dock alltid ett inre människolif som förspilles för ett yttre, en öfversinlig varelse för en sinlig.

Kasuisten offrar alltid på ett eller annat sätt tanken för materien, det absoluta och universella för det individuella; ty endast inom det materiella eller det individuella området företer naturen sådana oförenligheter, som skulle kunna gifva kasuistiken förevändningar, inom det intellektuella, absoluta och universella icke, allidenstund det intellektuella väsendet är ett och den universella ordningen samstämmig.

Enär lagens giltiga bestånd ligger i hans allmänlighet, säger Kant, så tål pligten intet köpsläende, ingen inskränkning. Hon är antingen absolut eller ingen. Att göra henne till vilkorlig, i det att hon underordnas en förmenad nödvändighet, är detsamma som att upphäfva henne. Och detta gäller icke mindre pligten emot rättens och sannin-

gens principer än pligterna mot de särskilda yttre mänskliga rättigheterna till lif och egendom. Ja, det gifves enligt Kant ingen pligt som behöfver eller får åsidosättas eller kränkas, ty äfven den minsta fordras af aktningen för den mänskliga värdigheten, såväl hos sig själf som i en annan människa.

Men om pligterna kollidera? Så står ändock pligten fast, svarar Kant, och hon måste då iakttagas i det hvars bevekelsegrund och viljehandling *tillhöra subjektet*, utan afseende på de följder som deraf kunna uppstå *genom andras gerningar*. En hvar svare för sig. Ty rätt och orätt äro icke att bedöma efter följderna, men efter grunderna, och dessa senare upprätthållas endast genom det oafåtliga ögonmärket som aldrig förloras ur sigte i något särskildt fall, emedan hvarje enskild afvikelse innebär en förnekelse af regelns allmänlighet. Äfven den ringaste pligts uppfyllelse är derföre nödvändig för att pligten i allmänhet, såsom sådan, skall gälla; men hvad följderna i det enskilda fallet kunna blifva, det blir en fråga som först kommer i andra rummet. Hvad är ett menniskolif i allt fall i jemförelse med den eviga sanningen? Och denna dödas i sin verklighet med hvarje lögn. Känslan måste derföre i fråga om pligten vika för förnuftet som icke kan fatta sanningen utan att också förverkliga henne. Detta hvad rättsteorien beträffar. Och i det praktiska rättslifvet kan ingen regel bestå som göres beroende af sinliga fördelar och dervid förknippade oberäkneligheter, vore dessa fördelar äfven de största, ja *den* största, lifvet. Icke ens hela världen bör kosta en rättsenlig handling.

Emellertid löser Kant härmed icke frågan: han endast bereder vägen derför. Han visar det origtiga i kasuistiken, utan att visa huru det skall ersättas med någonting rigtigare. Att pligten icke tål tumning efter sinliga godhetsmål, vore de än så stora, är otvifvelaktigt, äfvensom att pligten emot det rätta och sanna är en och absolut. På henne hvilar allt hvad lag heter, hvarföre icke en enda lögn kan i rättsligt afseende ursäktas, icke en enda sanning efterskänkas, äfven om hela den sinliga världen förlorades genom sanningen. Men som Kant försummar att äfvenledes visa det i verkligheten icke heller någon enda pligt *behöfver* efterskänkas, ingen regel kränkas, blott man låter hvar och en af dem intaga sin naturliga plats i ordningen, så kvarstår alltjemt frågan *huru* alla pligter skola jemte hvarandra kunna aktas och fyllas. Kants pligtformel, att »handla efter en grundsats »hvars mål kan antagas af hvar och en genom att följa en allmän »lag», duger icke såsom förklaring i detta hänseende, emedan han icke är till fyllest. Ty för hvar och en gälla alla mål, men i ett enstaka fall kan det blifva möjligt att flera mål framställa sig hvilka icke liktidigt kunna *följas*, ehuru de liktidigt *antagas*. Man skulle vilja på en gång rädda en förföljd människa och derjemte tala sanning. Men om det händer att man i ett särskildt fall blott kan göra det ena, så följes i detta fall den allmänna lagen endast med afseende på ett af målen.

Det är alltså icke tillräckligt, för att kullslå kasuistiken, att med Kant förklara alla pligter för absoluta samt såsom sådana ställa dem *bredvid* hvarandra. Dels ega pligterna, om än i sig själfva lika absoluta, icke lika absolut gällande kraft gentemot alla individer, ty deras förverk-

ligande i ordningen beror af de individuella uppgifterna och belägenheterna. Dels verka ojemnheterna i den individuella ordningen att pligterna inom henne kunna framställa sig på ett sätt som utesluter allas liktidiga iakttagelse. Ordningen utgöres icke utaf en koordinerad grupp af sinsemellan oberoende pligtföremål, så att på hvar och ett skulle kunna arbetas utan hänsyn till de öfriga, deras främjande eller underlåtande, eller utan hinder ifrån deras sida. De bilda ett sådant sammanhang att de på en gång stå i förhållande till hvarandra och till en gemensam grund i hela ordningen, hvarföre de måste efter hvarandra jemkas och lämpas. Pligten såsom sådan modifierar sig i de särskilda pligterna; grundsatsen i sin tillämpning. Ehuru såväl de särskilda pligterna som de tillämpade grundsatserna utmyнна i den gemensamma absoluta grunden, bestämmelsen i naturen som blir lag för människan, så blifva de dock i enskildheterna omöjliga att bibehålla såsom absoluta annorluda än i principen. Denna princip's tillämpning kommer understundom att hvila, emedan pligterna ingripa i hvarandra och måste vänta att framträda hvar i sin ordning. Någon hänsyn härtill har icke tagits af Kant, som i pligten endast betraktar den yttre formen, icke det goda innehållet. I formen kvarstår det absoluta oförändradt, och Kants pligt utgöres derföre blott af pligtens absoluta element, som naturligtvis aldrig kan komma i delo med sig sjelft och derföre icke ens behöfver ingå i frågan om någon ordning eller underordning pligterna emellan för att kunna undgå kasuistikens rättsvidigheter. Kollidera kunna pligterna blott med afseende på det goda i innehållet emedan det är detta som utgör den naturliga mångfalden, icke med afseende på det sanna och rätta i formen hvilket är en orubblig enhet, och den som i likhet med Kant håller sig blott till det senare, kommer aldrig in på frågan om pligternas förenlighet eller oförenlighet. Inför honom är pligten pligt, och såsom sådan tål hon inga invändningar.

Kant har således blott *vederlagt* kasuistiken, men icke *ersatt* henne, emedan han af de tvenne i hvarje pligt ingående, med afseende på oföränderligheten väsendtligen åtskilda momenterna, nämligen 1) det genom omedelbar inre åskådning af förnuftet fattade rena *pligtbegreppet*, 2) det genom dess lämpande efter ordningen af förståndet härledda *omdömet*, blott beaktat det förra men icke det senare. Pligten i sig sjelf, den absoluta, framstår visserligen då klar, men de särskilda individuella pligterna och deras inbördes förhållanden förblifva outredda. Som det emellertid just är genom en förblandning af dessa båda momenter, det absoluta och det individuella, som hela kasuistiken lefver, i det att hon af de individuella pligternas relativitet tror sig kunna sluta till det absolutas, så blir det framför allt nödigt att för utredandet af frågan om pligternas förenlighet tillse på hvad sätt af dessa momenter hvardera ingår i pligtens tillämpning och derstädes förblir gällande samt låter sig förlika med andra pligters motsvarande momenter.

Pligtens absoluta moment, det är pligten *i sig*, den operonliga. Hon är orubblig i alla skiften, emedan hennes grundsats fattas af det rena *förnuftet*.

Pligtens relativa och individuella moment, det är pligten *för mig*,

den personliga. Hennes tillämpning eller inställelse beror af belägenheten, emedan regeln därför gifves med ledning af dels rättsmedvetandets vittnesbörd om huru mycket af den absoluta grunden som i det föreliggande fallet inträdt i verklighet, dels *förståndets omdöme* angående individens ställning gent emot denna verklighet.

Sjelfva det absoluta pligtbegreppet är detsamma icke blott hos alla individer men i alla belägenheter, hvaremot omdömet rörande tillämpningen i det särskilda fallet rättar sig efter personligheten och vilkoren, såväl de relativa i ordningen som de individuella i handlingen. Både kasuisten och den abstrakte pligt läraren misskänna skillnaden emellan dessa beståndsdelar i pligten, vare sig genom den relativt-individuella beståndsdelens uteslutning eller genom bådas förblandning.

Då kasuisten i ett särskildt fall finner det relativa läget och de individuella vilkoren ej tillåta den liktidiga tillämpningen af alla de *särskilda* och relativa pligter som i detta fall framstålla sig, så tror han ega framför sig flera kolliderande *absoluta* pligter. Han kan därför vid frågan om företrädet i tillämpningen icke följa någon relativ ordning i naturen, hvarigenom åt hvarje pligt anvisades hennes plats. I stället följer han därför en fingerad öfvernaturlig förordning som han tror genom en händelse vara meddelad samvetet. Kunna pligter drabba samman hvilka samtliga äro absoluta, menar han, så ligger deri beviset för en splittring i sjelfva det absoluta, en oordning i naturen, hvilken endast kan rättas genom en särskild viljeyttring af den skapare som danat ordningen men här lemnat en lucka. Förordningen som i fallet måste meddelas för handlingen, är ett slags supplement som fyller bristen i den allmänna ordningen. Deraf åsigten om myndighetspligten som alltid går hand i hand med kasuistiken.

Då Kant åter helt och hållet bortser ifrån alla särskilda fall emedan han icke alls tager ordningens förhållanden i betraktande, endast det absoluta begreppet, så uppstår för honom aldrig tillämpningsfrågan och det af henne fördrade omdömet rörande den ordning som emellan pligterna bör iakttagas i en relativ belägenhet och en individuell ställning. Icke blott pligten, men alla pligter äro absoluta, följaktligen jemstarka och lika nödvändiga, ej blott i sitt väsende men äfven i världen.

I båda dessa fall förbises den relativa och individuella pligten, och blott den absoluta kvarstår. Då i förra fallet en föränderlighet i tillämpningen inses, så drabbar hon det absoluta som icke bör förändras. Då i det senare det absolutas oföränderlighet inses, så inträder ingen föränderlighet, alltså icke heller någon tillämpning.

Förenas deremot insigten af en absolut och en relativ beståndsdel i pligten, så inses också att de relativa och individuella pligtmomenterna kunna lämna sig efter förhållandet under det att det absoluta likväl förblir orubbadt. Pligten kvarstår och får aldrig brytas. Pligterna kunna icke alltid uppfyllas lika och fullständigt. De äro icke desamma för alla och gälla icke lika i alla belägenheter. Framställer sig en skenbar oförenlighet emellan pligter, så är det därför endast emellan de relativa och de individuella inbördes, den absoluta pligtens tillämpning eller yttring i verkligheten, dervid omdömena kollidera i följd af det individuella förståndets brister. Kampen står emellan

förnuftets bud å ena sidan och å den andra förståndets tillgodogörelse deraf för belägenheten, icke mellan flera förnuftsbud. Förnuftet strider aldrig emot förnuftet, och någon nödvändighet föreligger alltså icke att antaga någon absolut oförenlighet eller stridighet i sjelfva idéerna om rätt och orätt, hvarigenom det förra stundom skulle främjas endast genom det senare, dess motsats. Blott nödvändigheten att utesluta en likställighet emellan de *relativa* pligterna föreligger; och en sådan likställighet skulle icke heller låta sig förena med den relativa mångfalden i godheter. Ty en pligt motsvarar alltid en godhet som handlingen ytterst afser. Och om visserligen ingen handling saknar godhetsmål, så är dock godhetens förträfflighet och fullkomningsförmåga långt ifrån alltid densamma.

En hierarkisk *pligtordning* visar sig derföre outhärlig, en graderad skala för pligternas uppställning, svarande mot de i förträfflighet och inre värde olikartade godheterna i den relativa naturen hvilka äro pligtföremål. Pligtens absoluta och hennes relativa egenskap kunna derigenom förlika sig, eftersom den förra erkännes såsom grund, den senare såsom tillämpning. Kasuistiken uteslutes då, emedan ingen sammandrabbning behöfver ega rum emellan pligter hvilka antingen tålas vid hvarandras sida eller ock ordna sig under hvarandra, då för hvarje pligt plats dock finnes i ordningen med hänsyn till hvarjes betydelse. En dylik ordning kan för öfrigt endast erkännas under förutsättning af kasuistikens uteslutning. Kasuisten, som söker ledningen utom ordningen, hvars samstämmighet han icke erkänner, är nämligen främmande för sjelfva ordningsgrunden och indelar derföre pligterna efter fingerade samvetsbud, ålagda af en förmenad öfvernaturlig myndighet, med andra ord efter hugskottet hvaråt förlänas samvetets benämning. Pligtordningen åter, som i den naturliga fördelningen af reglerna, hvilken förutsätter ett fast stöd i skapelseordningens helgjutenhet, finner nyckeln till alla pligters förenlighet sinsemellan, eftersom de måste vara lika solidariska som godheterna mot hvilka de svara, och dessa icke kunna vara stridiga i en harmonisk skapelse, erkänner icke någon nödvändig sammanstötning af pligter, medförande pligtbrott, följaktligen icke heller någon kasuistik. I ordningen råder öfverensstämmelse, blott man inser sättet att genom förståndets iakttagelser bland förhållandena finna den rätta klassificeringsmetoden; och drabba det oakadt pligterna samman, så ligger icke felet hos pligterna, men hos förståndet som icke funnit den rätta fördelningsgrunden. Pligterna i sig sjelfva gälla så mycket som förhållandet kräfver, men förståndet varseblifver icke alltid förhållandets kraf. Kasuistiken är således en villa. Förståndet som ännu icke upptäckt sammanlänkningen, ser blott hvarje pligt för sig i sin absoluta gestalt och finner då ingen förenlighet möjlig. Studerade kasuisten blott naturen, dels i hennes universella mångfald, dels i hennes individuella enskildheter, så skulle han snart finna huru godheterna låta sig afpassas efter hvarandra och då, långt ifrån att fordra sinsemellan fiendtliga pligter, tvärtom förenkla och förlika pligterna. Kunna icke alla de i ett särskildt fall sig framställande godheterna liktidigt tillagnas, så inträder derföre icke någon

oförenlighet, blott saknaden för tillfället af en faktisk *förening*. Denna ersättes då emellertid bättre af ordningen, i hvilken hvarje lägre pligt erkännes men måste böja sig för en högre, än af kasuistiken, som erkänner den ena endast under vilkor att den andra brytes.

Pligtordningen, hvilken ligger till grund för en så vigtig del af den positiva lagstifningen, det så kallade latitudsystemet, deruti medelst hänsynen till de försvårande eller förmildrande omständigheterna erkännes det individuella pligtmomentet som gör den enskilda pligten beroende af det enskilda förhållandet, måste för att kunna motsvara sitt ändamål, bestående i fastställelsen af ursäktlighet för en enskild pligts subordination eller inställelse, vid uppställning af pligternas inbördes rang icke blott fästa afseende vid individualiteten men äfven vid hennes ställning gent emot pligten, slutligen vid pligtens egen beskafhet och förträffligheten hos den godhet som hon skall akta.

De grunder med rot i sjelfva individualiteten, hvilka ordna pligterna under eller öfver hvarandra, kunna emellertid icke göras till föremål för en objektiv klassificering. De tillhöra visserligen naturrätten, men som de vexla med orten och tiden i ojemförligt starkare förhållande än öfriga ordningsgrunder, så kunna de endast behandlas i hvarje särskild lagstifnings rättsliga förbegrepp.

De grunder deremot för en pligtklassificering, hvilka härledas ur pligternas egen vigt och betydelse, svarande mot förträffligheten hos deras beträffande godheter, låta sig lättare i allmänna drag karaktäriseras. De framställa flera särskilda graderade skalor, allt efter som anordningarne ske ur olika slags synpunkter. Att uttömmande behandla alla dessa synpunkter, vore icke möjligt utan en uttömmande behandling af godhetsfördelningarne i naturen, hvilka förgrena sig i oändlig mångfald. För det föreliggande ämnet, ådagaläggandet af ovilkorliga och vilkorliga pligters förenlighet, är det tillräckligt att framställa de hufvudsakligaste, hvarigenom redan hvarje väsendtlig pligts plats skulle kunna ungefärligt bestämmas inom ordningen.

De hufvudsakligaste och vanligaste synpunkter hvarefter en pligternas ordning kan uppställas, äro trenne, nämligen med afseende på 1) *grunden*, 2) *formen*, och 3) *föremålet*.

1). Pligtens bestämmande *grund* sammanfaller med det goda hon afser såsom mål för den rättighet hon aktar. Är jag pligtig att akta annans lif, så är grunden därför att lifvet för honom är ett godt, hvilket jag bör känna och erkänna, tillönska honom samt dertill bidra, i allt fall icke förhindra. Att pligterna i afseende på grunden äro olika i vigt och betydelse samt för den skull kunna ordnas under hvarandra, faller genast i ögonen, äfvensom hvilken rang de med hänsyn dertill böra intaga. Att förskaffa någon ett nöje, eller åtminstone icke beröfva honom detsamma, kan icke vara lika väsendtligt som att främja hans anseende, akta hans egendom, hans lif. Och ännu viktigare blir pligten att icke förderfva hans inre menniska, hans dygd, hans vilja, hans väsende. I forntiden, då isynnerhet stoikerna utförligt behandlade pligtordningsfrågor, indelades pligternas godheter nästan utelutande efter grunden, och ingen annan skilnad dem emellan erkändes. Alla pligter voro väl absoluta, men deras godheter voro större eller mindre, alltså förbindelsen mer eller mindre väsendtlig, allt efter det ifrågavar-

ande godas rang i naturen; och i sådant afseende voro de *andliga* godheterna de högsta, dernäst de *kroppsliga*, lägst de *yttre*, hvilka hvarken fullkomnade själen eller kroppen men endast förskaffade ett nöje. Den som liktidigt egde pligter emot någons rätt till nöje och till nytta, men i ett särskildt fall icke kunde uppfylla båda, borde iakttaga nyttans pligt, med inställelse, der så erfordrades, af pligten emot nöjet. Och råkade tvenne pligter emot det nyttiga, som fullkomnar menniskan, att kollidera, så borde pligten emot den nytta som främjade en andlig godhet uppfyllas framför den som blott främjade en kroppslig.

2). Med afseende på *formen* kunna pligterna te sig såsom *bud*, *förbud* eller *tillåtelser*. Som det i allmänhet anses viktigare att förhindra ett positivt ondt än att undvika förlusten af ett godt, emedan förlusten lättare bäres än lidandet, samt det som anbefalles är nödvändigare och bättre än det som endast tåles eller tillåtes, så hafva pligterna i detta afseende blifvit så ordnade, att förbudet (*lex prohibitiva*) i främsta rummet förpligtar till åtlydnad, dernäst budet eller befallningen (*lex præceptiva*), och i sista rummet komma de pligter som skulle kunna härledas ur en tillåtelse (*lex permissiva*) vare sig utan inskränkning (*absolute*) eller med inskränkning (*secundum quid*). Förbudet anses ovilkorligt emedan man utan inskränkning bör förhindras ifrån en omedelbar rättskränkings begående, frambringandet af ett ondt; under det att buden och tillåtelseerna, hvilka afse godheters åläggande, anses vilkorliga, alldenstund det goda kan utsträckas i oändlighet och saknar bestämda gränser. Lagen som lyder »aldrig, för ingen del» tål ej inskränkning; hvaremot regeln »det bästa du förmår» eller »det som ej kan skada», är tänjbar och beroende af förmåga och insigt om gagnelighetens vilkor samt för den skull af dessa vilkor begränsas.

Att ordna pligterna efter denna indelning, hvilken måhända icke saknar allt värde för en granskning af pligternas beskaffenhet och deras klassificering, visar sig dock på en gång svårare och mindre praktiskt än efter den förra.

En blott *tillåtande* lag synes vid första påseende i de flesta fall icke ens erfordra några pligter, åtminstone endast medelbart, derigenom att rättigheten till en tillåtelses begagnande fordrar motsvarande pligt å andra sidan att icke därför lägga några hinder i vägen. Men denna pligt skulle knappast i något fall kunna brytas utan att förbrytelsen på samma gång träffade en annan rättighet af högre slag, som stödes af ett bud eller ett förbud; ty hindras någon i ett lofligt företag så förekommer i allmänhet hindret i formen af ett våld eller en list, och derigenom antastas en rätt som skyddas af positiva regler. Skilnaden emellan den *tvingande* och den *tillåtande* lagen (*lex cogens* och *lex permissiva*) utplånas sålunda i de flesta fall och blir snarare en skilnad i uttryck än i sak. Hvarje lagbud är nämligen uttryckt af en inre nödvändighet, i viss mån alltid mer eller mindre tvingande, (*cogens*) och egnad att nödga till budets åtlydnad. Förbindelsen som deraf uppstår ter sig bjudande eller förbjudande allt efter sin affirmativa eller negativa form äfvensom subjekternas olika ställning dertill, men innehåller tillika en tillåtelse i meningen af befogenhet.

Skilnaden emellan *bud* och *förbud*, hvaraf de förra skulle anses

ålägga positiva pligter, bestående i det rättas görande, de senare negativa, bestående i det orättas underlåtande, visar sig icke heller tillfredsställande med afseende på sin praktiska tillämpning, och han blir likaledes oftast blott en skilnad i lagens yttre formulering eller i allt fall mer i form än i sak. De flesta pligter skulle kunna formuleras positivt eller negativt, i ett förbuds eller motsvarande buds iakttagelse, huru som helst. Ty att *ingens rättighet förnärma eller hvarjes rättighet akta* (neminem lædere s. suum cuique reddere) kommer i sjelfva verket ut på ett och detsamma. Alla bud hvila på grundsatsen »gör väl», alla förbud på grundsatsen »gör icke illa», och båda befalla detsamma. Både förbrytelsen i det senare fallet (peccatum commissionis) och försummelsen eller underlåtelsen i det förra (peccatum omissionis) äro viljeakter, i hvilka viljan väljer ett godt eller ett ondt. Säges t. ex. »du skall icke ljuga», eller »du skall endast tala »sanning», så är i hvardera fallet meningen och äfven pligten detsamma. Bland budorden skulle buden kunna omskrivas till förbud och tvärtom. Skrifves: »du skall hedra dina föräldrar» eller: »du skall icke vanhedra dina föräldrar», så blir andemeningen densamma, ehuru den förra formen är ett bud och den senare ett förbud. Ty alldenstund förhållandet emellan föräldrar och barn redan i sig sjelft är af den naturliga beskaffenhet att de förras hedrande genom de senare fordras, så blir uraktlåtenheten att hedra liktydig med vanhedring. Femte budet »att icke dräpa» är till formen ett förbud, men det innehåller i sin anda det positiva budet att icke blott akta annans och eget lif, men äfven positivt bidraga till sjelfbevarelsen och alla levande varelsers upprätthållelse; och äfven en underlåtelse kan härvid blifva lika brottslig som en gerning, t. ex. genom nödvändiga näringsmedels försummade tillhandahållande, hvarigenom ett bud i formen brytes på samma gång som förbudet »du skall icke dräpa» otvifvelaktigt blifvit öfvertradt. Och om sjunde budet lydde: »du skall akta »annans egendom», så vore detta visserligen till formen icke ett förbud, utan ett bud; men icke desto mindre kunde deremot icke brytas anorlunda än genom en oärlighet, och en sådan är i samma bud förbjuden. Också behöfver man endast genomgå de tio budens förklaringar för att finna att i hvarje förbud innefattas bud, i hvarje bud förbud, t. ex. förbudet emot sabbatsbrott i budet att helga hvilodagen, budet att gifva en hvar hans förtjenta lön i förbudet att icke stjäla, o. s. v. på samma sätt inom samtliga budorden. Ja, det gifves i botten sedt icke en enda lag som icke på en gång bjuder och förbjuder. Sjelfva rättvisan, i sin helhet betraktad i hvarje handling, ter sig på en gång positiv och negativ. Hon måste icke blott fordra men äfven förhindra, emedan ingen fordran aktas om ej hindren aflägsnas, och hindrens aflägsnande förutsätta äfven ytterligare fordringar. Visserligen skulle kunna anföras att med bortseende från den yttre formuleringen vissa budord dock ega till *hufvudsaklig* uppgift att förhindra ett ondt, andra att främja ett godt, åtminstone i närmaste hand. Men denna skilnad ligger då i allt fall blott i handlingens tillfälliga yttre skepnad. I botten sedt blir saknaden af ett godt ofta ett verkligt ondt, för så vidt det goda behöfves och är mer eller mindre oundgänglig för ett naturligt måls ernående hvilket ingår i den väsentliga be-

stämmelsen, och af en sådan saknad kan lidandet ofta vara betydligt större än af ett positivt, men måhända mindre väsentligt ondt, hvarföre ock flera af de största dygderna eller felen bestå i underlåtenheter, ej i handlingar. Att då med ledning af handlingens blott yttre form afgöra pligternas rang, skulle lätt kunna leda till en bakvänd ordning, i det att ett underlåtenhetsfel (peccatum omissionis) ursäktades dermed att ett begående fel (peccatum commissionis) derigenom undvekes, ehuru skadan af det förra och värdet af den rättighet som genom detsamma förnärmades, kunde vara betydligt större än af det senare. Allt beror dervid af de relativa belägenheterna och villkoren. Endast med afseende på absoluta godheter, principer, torde skilnaden emellan underlåtenhet och begående vara strängt giltig, emedan der ingen mångfald finnes, det goda städse är ett och detsamma, hvadan förhållandet emellan dess kränkning och dess saknad äfvenledes måste städse utfalla lika, och icke med större vikt för det ena i ett fall, för det andra i ett annat. Och dess kränkning är då afgjordt värre än dess saknad, ty vore förhållandet det motsatta, så vore det alltid så, hvilket vore orimligt. En absolut princip saknad kan ej tänkas alltid medföra större skada än hans kränkning, och den måste derföre alltid medföra mindre. Att såra sanningen är värre än att dölja henne. Att förtiga henne är mindre orätt än att ljuga. I valet emellan lögnen och tystnaden kan aldrig pligten misstaga sig, ty felet är icke detsamma. I tystnaden består felet blott i att icke öka den sanning som redan finnes; men genom lögnen minskas den redan befintliga. Alltså blir sanningen i sin helhet mindre i följd af en talande lögn än i följd af en lögnaktig tystnad. Pligten att icke ljuga är för den skull ovilkorlig, den att alltid uttala hela sanningen är vilkorlig. Om någon ställes i det här ofvan anförda alternativet att rädda någon annan genom en osanning, eller att spilla hans lif genom att tala sanning, så vore han för den skull pligtig att tåga då han tillfrågades.

Men om det gäller att rädda *sanningen själf*, och hon icke kan räddas genom tystnaden, men väl genom en annan osanning? Exempel på sådana räddningsförsök erbjudas under reformens och den vetenskapliga återfödelsens tid, då den gryende tankefrihetens kämpar stundom måste antaga ortodoxiens mask för att icke deras skrifter skulle brännas och den späda upplysningen åter släckas. Hade icke sextonde århundradets fritänkare under låtsad undergifvenhet för dogmen uppställt åtskilliga dermed oförenliga sanningar, hvilka utgäfvos såsom dermed förenliga, så hade dessa sanningar sannolikt genast i sin början blifvit nedtystade och förqväfda samt Europa måhända kvarhållits ett århundrade eller flera längre i medeltidsmörkret. Gjorde de rätt eller orätt? Skickligt begagnande sig af ortodoxiens och den romerska kyrkans egen hängifvenhet för Aristoteles, framhöllo de dennes förmaning att i hvarje fråga filosofera. Och om nu under filosoferandet de nya lärarnes satser syntes angripa dogmer hvilka dittills ansetts oantastliga och hvilkas förnekare ådragit sig de grymmaste förföljelser, så ursäktades det dermed att filosofiens område icke vore den sanna trons, men endast den fria förhandlingens, som egde att förkunna sina hypoteser utan att dermed afsåges någon rubbning i bestående trosartiklars giltighet. Tron vore ett, filosofien ett annat; och om den senare fram-

komme med teser som strede mot den förras, så behöfde de ju icke aktas och gälla såsom absoluta sanningar, endast såsom öfverläggningsämnen. Den filosofiska sanningen vore i allt fall blott teoretisk, men i verkligheten toge den dogmatiska sanningen försteget. Att denna förevändning icke var sanningsenlig, visade sig snart då filosofien i mån af tankens frigörelse allt mer öppet förklarade sin egen sanning för den enda, samt dessutom att sanningen blott är en, icke två. Emellertid hade det medel som användts för att blidka hierarkiens vrede, om ock ett lögnaktigt medel, främjat sanningens seger i världen, eller har åtminstone ansetts såsom för densamma främjeligt, isynnerhet sedan Cartesius dermed brutit vägen för rationalismen och tankefriheten, i det att han förklarade att tron och filosofien ingenting egde med hvarandra att skaffa. Filosofien vore en nödvändighet, och kyrkan kunde gerna låta filosoferna tvista, blott de icke droge sina tvisteämnen inför kyrkan, ty ense blefve de dock aldrig, och deras afvikelser gälde intet gentemot den uppenbarade sanningen. Som häremot svårigen någonting kunde invändas, så spred filosofien i allsköns lugn förnuftets sanningar tills de hunnit växa den dogmatiska myndigheten öfver hufvudet.

Hade nu osanningen tjänat sanningen, eller hade denna segrat ändå? Och i förra fallet, kunde en sådan osannfärdighet ursäktas för målets skull, samt emedan hennes uraktlåtenhet skulle hafva inneburit ett bibehållande mot bättre vetande af en universell osanning, hvarigenom man i alla fall medverkat för lögnen. I ena fallet en positiv, men mindre osanning. I det andra en negativ, men större. Sanningen kommer här i delo med sig sjelf, hvadan det ena synes lika rätt som det andra, eller det rättast som utmynnar i det sannaste ändgiltiga målet. I sådant fall skulle *de* hafva handlat riktigt, hvilka genomdrifvit sanningens seger med osannfärdiga medel.

Det kan emellertid betviflas huruvida någonsin sanningen verkliga blifvit tjänad med de osannfärdiga medlen. Tror någon sig icke kunna sprida sanningen bland människorna under sanningens egen form men endast under en form som lånas ifrån bedrägligheten, i det att han falskeligen låtsar att sjelf betvifla den sanning som han åtagit sig att utbreda, så förfalskar han sin egen sanning och korsar sålunda sitt eget värf. Då han förklarar sina egna grundsatser för tvifvelaktiga oaktadt han håller dem för sanna, så har han dermed gjort dem till osanningar, både inför dem som genomskådat hans bedrägeri samt sålunda eljest bort kunna draga fördel af den sanna principen, och inför dem som icke gjort det. De förra skola af hans osannfärdighet vid medlets användande hemta anledning till att anse för osanna äfven hans lärosatser. Och de senare ega ingen anledning att mindre än han sjelf betvifla dessa satser.

Äfven sanningen, såväl som hvarje annat godt, fordrar derföre sanningens pligt för sitt mål, ja om möjligt i högre grad än något annat godt, eftersom hon eljest förnekade sig sjelf. Den afvikelse från sanningen som sker i akt och mening att tjena henne, gör henne tvärtom en otjenst, emedan hon undergräfvat förtroendet till sanningsenligheten. Äfven i detta fall gäller för den skull principen att pligten emot *förbudet* att ljuga är ovilkorlig, vilkorlig endast pligten emot

budet att tiga, nämligen för så vidt talet skulle sätta en annan pligt på spel. Den som förtiger sanningen förändrar intet i belägenheten, och en sanningsenligare vändning deri står därför alltid öppen så snart de kolliderande pligterna hunnit reda sig ifrån hvarandras beröring; under det att den som ljuger för sanningens skull förhindrar en sanningsenligare belägenhet och stänger vägen för hvarje vändning i hvilken sanningen åter skulle kunna upptagas, alldenstund ett motsatt medel än lögnens icke då vidare kunde användas utan att lögnen först afslöjades. Den som ljuger med sanningen till mål förnekar henne mer än den som ljuger af andra skäl, ty hans handling innebär att ingen skilnad skulle finnas emellan sanning och lögn, således att ingen sanning existerade i hela världen, ej heller i sig själf, eftersom lögnen själf tjänar henne såsom medel och för den skull måste vara af enahanda eller åtminstone af likartad natur. Ljugaren för sanningens skull upphäufver derigenom sitt eget verk och förfalskar sitt eget mål.

Och likaledes förhåller det sig med de absoluta principerna i allmänhet. Deras kränkning är alltid värre än deras förbiseende, emedan i dem ingen mångfald råder, inom hvilken i följd af vexlingarne det negativa goda stundom skulle kunna innehålla en större skada än det positiva onda. I naturen kunna deremot positivt och negativt ej alltid skiljas, och der de det kunna, te de sig i förhållande till godt och ondt i så mångfaldiga belägenheter, att det icke vore möjligt att bestämma ordningen emellan saknad godt och befintligt ondt, således icke heller emellan bud, förbud och tillåtelser i de motsvarande pligtreglerna.

3). Pligternas inbördes ordnande med afseende på *föremålet* är det vanligaste och det mest tillämpliga. Man skulle nästan kunna utesluta kasuistiken redan med tillhjälp af denna pligtordningsmetod. Som nämligen alla förbindelsers olika gestaltningar härröra af tingens och varelsernas inbördes rättsförhållanden till hvarandra såsom föremål i ordningen, så kunna de också till sina platser bestämmas efter dessa förhållandens olikheter och den ställning hvarje varelse deri intager gentemot föremålet för hennes åligganden med afseende på andra varselser och ting, äfvensom deras sammanfattningar, hela naturen, samt slutligen det i naturen inneboende väsendet. Alla dessa föremål blifva då föremål för varelsens pligter, emedan de äro föremål för rättsförhållandet.

Pligt-föremålen omfatta för den skull hela universum, emedan intet i den universella skapelsen är främmande för rättsförhållandet, intet kan tänkas som icke på ett eller annat sätt skulle kunna bli föremål för anspråk och reglering, vare sig det består i ting eller i personligheter, yttre (materiella) eller inre (sedliga) föremål.

För uppställandet af pligtordningen efter föremålet måste för den skull själfva den universella skapelseordningen läggas till grund. Såsom redan ofta blifvit anfördt, kan hon indelas i de trenne moraliska elementerna, det absoluta, det relativa och det individuella (väsendet, naturen och varelsen). Pligterna kunna i öfverensstämmelse dermed likaledes klassificeras i de trenne hufvudgrupperna af pligter: a) mot *väsendet*, rättens och sanningens i sig giltiga principer, såsom så-

dana; b) mot *verlden*, dels den yttre naturen, dels menskligheten och liken; och slutligen c) mot *sig sjelf*, sin andliga och kroppsliga individ.

Pligternas gruppering i denna ordning svarar troget emot naturlagarna, hvilka människan är underkastad i sin tredubbla egenskap af *intellektuell, samhällig* och *personlig* varelse.

I egenskapen af *intellektuell* (förnuftig) varelse lyder människan det förnuftiga väsendet, det vill säga grunderna, dels de psykologiska och de logiska, dels de ideella. De förra ålägga sig oemotståndligt och med nödvändighet, emedan de psykologiska omedelbart reglera själens väsende i enlighet med skapelselagen samt de logiska uttrycka de oförtydbara tankelagarna, sanningsmedlen hvilka det ej beror af viljan att länka. Endast de senare, de ideella, ålägga sig fritt genom viljans tillägnande och blifva derföre allena pligtgrunder, dels i egenskap af inre, sedliga bevekelsegrunder, dels af ideella tanke- och handlingsgrunder.

I egenskapen af *samhällig* varelse lyder människan dels de yttre borgerliga lagarna, dels en inre naturlag som reglerar hennes ställning till hela naturen, alla ting och varelser deri innefattade, samt särskildt till menskligheten och till liken.

Slutligen lyder hon i sin *personliga* egenskap lagarna för sin individuella varelses fria utveckling till kropp och själ, hennes fullkomning och hennes intressen. Endast de naturlagar hon såsom fri person kan för sådant ändamål underkasta sig, ålägga henne pligter emot sig sjelf, under det att naturlagarna hvilka regera hennes fysiska och intellektuella individ äro oemotståndliga.

I dessa trenne egenskaper underkastas människan de motsvarande förenämnda ordningsklasser som innehålla alla bestämmande grunder för en handling, alltså alla föremål för pligter, och hvilka kunna sammanfattas i *väsendet, världen* och *varelserna*. *Väsendet* ter sig dervid såsom yttersta pligtgrund och pligtkälla, *varelserna* såsom personlig pligtförrättare och pligtsubjekt, till hvilket hänföras godheterna som pligterna afse i världen. Hon är mål i närmaste hand, såväl i den egna personligheten som i andras personlighet. I båda aktas den personliga värdigheten, hvilken aldrig får nedsättas till medel, men hvilken bör tjenas såsom mål, främst i sin andliga, dernäst i sin kroppsliga, sist i sin sinliga individ, på det att medelst pligten varelserna må rigta sin och likens fullkomning emot bestämmelsen i väsendet, dervid de särskilda varelserna ömsesidigt tjena hvarandra såsom fullkomningsmedel och mål.

Men hela den mellanliggande sferen, *verlden*, emellan väsendet och varelserna, är icke uttömd med liken som i sin flerfald bildar menskligheten. Icke blott att pligter finnas emot föremål öfver och under menskligheten, emot väsendet och sjelfvet, men sådana finnas äfven utom henne inom samma breddgrad i naturen, gentemot naturen såsom sådan och andra deri ingående släkten än det menliga.

Här dela sig emellertid åsigtorna. Ehuru väl det icke kunnat förnekas att människan träder i förhållande icke blott till sin egen fysiska och andliga individ samt sina menliga likar, men äfven till varelser under sig i naturen äfvensom till väsendet öfver sig och naturen, har dock mången tänkare förnekat andra pligter än dem emot

sig sjelf och den menckliga liken, pligter hvilka till och med stundom blifvit sammanfattade i en enda pligt emot menckligheten, (mencklighetspligten). Frågor uppstå då: eger menniskan pligter endast emot menniskan, eller äfven emot väsendet, de lägre varelserna och tingen? Och i förra fallet, är hennes pligt emot menniskan i botten en pligt emot andra eller emot sig sjelf, eller emot båda?

Kant hänföret alla pligter till sjelfvet och liken. Ty, säger han, då vi lyda de eviga principerna i väsendet, så sker det för vår egen och andras fullkomnings skull. Väsendet eger ju inga behof, följaktligen inga rättigheter, och endast sådana betinga pligter. Som väsendet för öfrigt är oss obekant, så skulle vi icke ens kunna veta huru våra pligter emot detsamma borde formuleras. Vi veta endast hvad vi äro skyldiga varelser af samma natur som vi sjelfva, emedan denna natur allena är oss bekant. Kant förnekar derföre äfven befintligheten af pligter emot djuren och tingen. Som hans rättsbegrepp grundas på begreppet af förnuftig och fri varelse, så blir pligten inskränkt till samma område. De oförnuftiga och ofria varelserna ega, enligt Kant, hvarken rätt eller pligt, vi hvarken pligter emot dem eller rätt att af dem någonting fordra.

Både sant och falskt ingå i denna föreställning. Visserligen kunna alla pligter sammanfattas i dem emot sig sjelf och andra. Ty hvad man gör för principernas (väsendets) skull, det göres på samma gång för mencklighetens och ens egen skull, som deraf drager nytta och fullkomning; och pligterna mot lägre varelser och ting äro äfvenledes pligter emot den egna personlighetens förträfflighet och renhet. Ja, alla pligter skulle kunna reduceras till en enda klass, och denna klass kunde betecknas med hvilkenderas benämning som helst af de trenne, i hvilka vanligen pligterna indelas, vare sig väsendets, naturens eller individens; ty det finnes ingen pligt som icke skulle kunna hänföras till alla tre klasserna eller till endera bland dem särskildt, hvilken som helst, allt efter synpunkten, emedan hvarje pligt på en gång återgifver en princip, lyder en naturlag och verkar en fullkomning i subjektet. I kraft af förhållandenas samstämmighet ingripa pligterna i hvarandra likasom rättigheterna, och solidariteten är sådan att de kunna hänföras till hvarandra ömsesidigt. Den som gör godt emot andra, förverkligar rätt och sanning samt höjer sig sjelf emot bestämmelsen; och den som fyller pligten emot sig sjelf, gör sig dermed skicklig till ordningens förverkligande i framsteget som främjar hela mencklighetens bästa, liknes deri inbegripet, och som fordras af naturen och väsendet. Och antingen pligter emot de lägre varelserna eller tingen särskildt erfordras eller icke, så kunna de icke fyllas utan att man derigenom aktar sin egen personlighet, lyder naturens bud och den gudomliga skapelselagen samt främjar mencklighetens bästa, hvilket beror äfven af tingen och de osjäliga varelsernas integritet.

Men genom en sådan sammanslagning, väl egnad att visa naturens samstämmighet, utredes deremot icke pligternas ordning. För dennas skull är det tvärtom nödvändigt att ur pligten, pligtiden, den enhetliga, utdraga de särskilda *pligtgrupperna* för att visa hvilket föremål i hvarje särskildt fall pligten närmast påträffar, samt derefter fastställa en ordning till skydd emot pligtkollideringen. Och om pligten emot lägre

varelser och ting väl kan hänföras till högre pligter, äfvensom till naturen i allmänhet, dit för öfrigt alla pligter kunna hänföras, så berättigas man deraf icke att i likhet med Kant förneka denna pligt och förvägra rättens skydd åt varelser hvilka sakna förnuft och frihet. Pligtens orsak är rättigheten, rättighetens är behovet, och behovet finnes äfven utan frihet och förnuft. Endast om den osjälige varelse vore fullkomlig och saknade behof, vore menniskan fritagen ifrån pligter emot henne. Men är hon bristfällig, och måste hennes behof fyllas, så eger hon ock anspråk på deras fyllande, och dessa anspråk äro då alla andra varelser pligtiga att akta, vare sig de behöfvande varelserna uppträda såsom personligheter eller icke. De ega dock en bestämmelse, ett mål i ordningen, ty denna omfattar alla ting och varelser, och alla äro organer i skapelsen. Redan sjelfpligten och mensklighetspligten förutsätta pligter emot alla ting och varelser som ingå i ordningen, ty menniskan beror sjelf af henne och af det bruk som göres af samtliga de naturliga föremålen inom hennes områden. Ingens bestämmelse kan därför lösryckas ur helheten, och denna utgöres af alla ting och varelser som deri ingå.

Sedan föremålen sålunda blifvit bestämda, såväl till sitt universella omfång som till sin solidariska beskaffenhet, så återstår att fastställa deras ordning och underordning. I sådant afseende gäller såsom regel att deras inbördes företräde såsom pligt föremål bestämmas efter deras vidd och höjd i ordningen, samt inom en och samma klass efter deras förträfflighet.

Ju mera vidsträckt och omfattande den enhet är, hvars rättsförhållande pligten afser, desto viktigare och strängare blir denna pligt, dels emedan följderna af hennes iakttagelse sträcker sig öfver ett större område, dels emedan den beträffande godheten inom en högre enhet är väsendtligare och nödvändigare än inom en lägre. Ordningen går därför uppifrån nedåt. Hon börjar med väsendet och slutar i varelsen och tinget; och emellan dem intages rummet af naturen och menskligheten.

Pligterna mot *väsendet*, sjelfva grunderna och principerna, gå före alla andra, emedan förhållandet till dem är det innersta, nödvändigaste, mest vidsträckt och mest absoluta. Det väsendtliga är ytterst bestämmande grund och mål för hela skapelsen och allt lif. Om det rubbas, så faller dermed allt annat.

I *naturen* gäller att denna i sin helhet är viktigare än hvarje af hennes delar, och att af dessa en vidare sfer är viktigare än en trängre, för den skull pligterna mot hela naturen strängast och emot en vidare sfer strängare än emot en inskränktare. Brott emot naturen äro värre än brott emot menskligheten, emot henne värre än emot samhället, emot detta värre än emot familjen, emedan det goda som störes är förträffligare ju mera vidt omkring det sträcker sina valgeringar, och ju större mängd af varelser som deraf njuta men af dess kränkning skulle komma att lida. Likasom *den* lycka måste prisas högre hvilken njutes af en hel familj, så är alla familjers lycka i ett helt samhälle återigen mera värd än en enda familjs, alla samhällens i hela menskligheten mera värd än ett enda samhälles, och inom hvarje af dessa enheter är *det* goda beaktansvärdare, som sprider sitt väl öfver en större mängd eller

ett vidare fält, än det som endast sprider sitt väl öfver ett mindre fält, till ett mindre antal. Och inom hvardera af dessa naturliga grupper går slutligen pligten emot den förträffigare och högre utvecklade framför pligten emot en lägre utvecklad. Menskligheten fordrar mer än andra släkten af lägre ordning inom skapelsen; det ordnade samhället mer än det oordnade, folkstammen eller horden; familjen slutligen mer än sällskapet.

Ändtligen komma pligterna mot den individuella *varelserna*, hvilka, derest de icke låta sig ena med högre pligter, emot väsendet och naturen, måste underordnas dem, emedan det hela går före sin del. Bland varelserna åter eger individen samma pligter emot alla varelser af samma släkte, sig sjelf såväl som sina likar, såvida i öfrigt allt är lika. Men *varelserna sinsemellan* beror pligtens stränghet af förhållandets innerlighet, dervid det trängre förhållandet går framför det vidare, familjebandet framför samhällsbandet, detta framför mensklighetsbandet, detta slutligen framför det band som fäster människan vid varelser af andra släkten inom skapelsen. Pligterna mot lägre varelser rättas efter dem emot likar och ordnas der under. Lägst under dem alla ordnas pligterna mot naturtinget. Men äfven detta eger sitt anspråk på aktning, emedan det tillhör ordningen såsom integrerande del och organ.

Pligten tilltager sålunda i allmänhet i och med utvidgningen af sin sfer, och inom samma sfer blir förträffligheten och bandets innerlighet bestämmande. »Jag är skyldig menskligheten mer än mitt land», säger Fénelon, »mitt land mer än min familj, min familj mer än mina vänner, mina vänner mer än mig sjelf.» Han förnyar dervid den stoiska pligtordningsregeln, hvilken skärper pligten allt efter som synkretsen för hennes tillämpning och verkan vidgas, en ordningsregel som Cicero motiverar med den naturliga regelns större förträfflighet ju längre bort och ju vidare omkring han sträcker sina välgärningar. Från föräldrabandet, säger han, vidgar sig förhållandet derutöfver till öfriga heliga släktband samt sprider och breder sig småningom, steg för steg, utåt, i allt vidare kretsar, till fränder, vänner, grannar, medborgare, allierade folk och nationer, slutligen hela människosläktet, allt under tilltagande styrka och intensitet i anspråk och fordringar.

Denna vidgning af pligten i jembredd med sin sfer erkännes icke alltid lika klart af det allmänna tänkesättet. Så förstår t. ex. detta ofta den ena högre enhetens företråde framför en närmast lägre, men misskänner en än högres företråde. Hur mången insår icke att individen bör offra sig för sin familj, pligten emot sig sjelf för den emot de sina, samt både sina egna och sin familjs intressen för fosterlandet, utan att derföre inse att fosterlandets intressen också af samma skäl böra ordnas under hela mensklighetens. Det så ofta försvarade politiska mordet, äfvensom den oärliga politiken, som anser osanningen och löftesbrottet tillåtliga såvida man dermed kan tillskansas sin regering eller sitt land en fördel på utlandets eller en främmande regerings bekostnad, lemna härpå talrika exempel. Pligten emot staten sättes i det förra af dessa fall framför pligten emot menskligheten, hvilken fordrar aktning för hvarje människas lif i hennes egenskap af mensklighetsrepresentant. Det falska i en sådan uppfattning har ofta blifvit

framhållet af rationalisterna. Jag är dock, säger Cicero, och efter honom Locke, menniska innan jag blef medborgare, och mensklighetspligten som aktar lifvet eger alltså företrädet framför samhällspligten. Att förnekelsen af denna grundsats strider emot pligternas naturliga ordning, visas bäst deraf att det politiska mordet och brottet så ofta förknippas med den öfvernaturliga myndighetspligtens princip som uppger en onaturlig kasuistik. Både Lincolns och Garfields mördare åberopade ett dem meddeladt »uppdrag» af en högre vilja, äfvensom att pligten emot staten ginge framför alla andra, äfven framför mensklighetspligten. Och i statskonsten hör det till ordningen för dagen att sätta pligten emot sitt land framför den emot väsendet och menskligheten, ehuru af dessa tre enheter den förstnämnda är den minsta och endast borde komma i tredje rummet.

»Den politiska nödvändigheten», ett uttryck som så ofta missbrukas och som Kant med rätta brännmärker, anses mera bindande än den absoluta och universella nödvändigheten, som fordrar aktning för rättvisan, sanningen och menskligheten. Att emellertid den politiska nödvändigheten, om hon rätt inses, låter sig förena med, ja, i längden icke skulle kunna skilja sig ifrån de absoluta principerna om rätt och sanning samt de universella mensklighetsprinciperna, på samma sätt som individens sjelfviska intresse endast skenbart kan skiljas ifrån hans väl förstådda intresse, det enda verkliga, hvilket sammanfaller med det allmänna, derpå gifver historien lyckligtvis exempel. Ädla statsmän, t. ex. under förra århundradet dansken grefve Bernstorff, hafva stundom öppet förklaradt samt i verkligheten tillämpat denna sanning. George Washington har genomfört det i sina resultat största, mest verldsomfattande och varaktiga politiska verk som den moderna tiden eger att uppvisa, utan att ett ögonblick vika från den politiska sedlighetens grundsatser som samvetsgrant iakttaga naturrättens regler med afseende på samhällets yttre och inre förhållanden, samt utan att en härsmån låta den individuella pligtkänslan dagtinga. Genom att aldrig missbruka sin magt men tvärtom vägra att bruka henne för sin egen skull, genom att aldrig sätta sig sjelf öfver lagen eller styrkan emot ordningen, oaktadt förvirringen i det oordnade samhälle som han hade att reglera, kunde han vara säker derom att intet af de steg han tog framåt, någonsin behöfde tagas tillbaka.

Och likväl, trots alla vittnesbörd om det politiska bedrägeriets efemära resultat, fortfara såväl statsmän som skriftställare att predika ärlighet för främlingen men förbehålla sig sjelfva »handlingsfrihet» då det gäller den egna synpunkten, emedan, som det heter, »för regeringarne den naturliga rätten icke gäller». Intet land går fritt derifrån. Om t. ex. någon statsman skulle, i det egna väl förstådda nationella intressets såväl som den internationella rättvisans namn, vilja återlemna ett med orätt fånget landområde eller eljest godtgöra en nationell oförrätt, så skulle han säkerligen behandlas som förrädare mot sitt land, hans handling betraktas såsom en missgerning, ehuru det icke fölle någon in att på allvar och med fullt samvete inom sig sjelf tänka att man icke vore pliktig till den ifrågavarande landsdelens återlemnande eller orättvisans godtgörelse, och att man icke beginge en mellanfolklig rättskränkning genom att behålla den sjelftagna fördelen. Likaså skulle

de flesta orättfärdiga krig, om de blott egde utsigt till framgång och egna fördelar samt regeringen förstode att uppfinna en skön förevändning, kunna väcka den nationella hänförelsen, och dervid *de* betraktas såsom fosterlandet ovärdiga, hvilka uppträdde deremot. Och likväl eger rättvisan, absolut väsende, högre plats i pligtordningen än samhället, relativt väsende. Visserligen skulle ingen af de röster som predika samhällets företråde framför rätt och mensklighet, höjas till försvar för en motsvarande gerning inom den individuella lefnadens område, der stölden, bedrägeriet och sveket aldrig förskönas. Men om det är rätt att underordna det individuella under det absoluta, så fordras af samma skäl (blott i ringare grad) att det universella derunder ordnas, redan vid tillfälle af sammanträffande pligter, än mer då inga pligter sammanstöta, men det endast är fråga om en fördel, hvilken strider emot en högre pligt, en pligt emot ett högre föremål i ordningen än det som fördelen tillhör.

Sådana omkastningar i ordningen, hvarigenom den lägre klassens goda ställes öfver den högres, förekomma väl inom alla klasser, men isynnerhet då fråga är om samhället i jemförelse med andra enheter. Äfven de *öfver* samhället i den naturliga ordningen ställda enheterna, väsendets och mensklighetens, offras då med oförklarlig fräckhet, oaktadt historien visar att dylika förbrytelser alltid straffa sig sjelfva, i det att den orätt fångna nationella fördelen städse medförer sin förbannelse. Hade icke Ryssland varit lyckligare och ärorikare utan Polen, Österrike utan sina italienska provinser, England utan Irland? Jo, tänker säkerligen mången sann fosterlandsvän, som djupt känner den mellanfolkliga förbrytelsens olycksbringande följder. Men äfven om de flesta tänka detsamma, så vågar dock ingen att offentligt uttala det, än mindre föreslå eller söka genomdrifva, allra minst verkställa rättelsen. Sådant är ännu i nittonde århundradet den nationella ensidigheten. Och likartade ensidigheter, hvarigenom pligtordningen vränges, återfinnas inom alla ordningsklasser, icke blott nationens, om ock den nationella pligtvrängningen är den mest hårdnackade och den svåraste att klargöra.

Söker man nu efter anledningen till dylika pligtförblandningar, hvarigenom så ofta den lägre enhetens mål sättes öfver en högres, nationens öfver mensklighetens, samhällets öfver den eviga principens i väsendet o. s. v., så befinnes vid en uppmärksam granskning af den menskliga fördomen att de flesta så beskaffade förvirringar i de högre rättsbegreppen härröra från en ensidig och partisk hängifvenhet för någon viss särskild klass af de enheter som äro pligtföremål i ordningen, på de öfrigas bekostnad. Man hänförelser då till denna klass alla andra pligter utan urskiljning, äfven högre, hvarigenom ofta en högre pligt åsidosättes för ett lägre mål. En rättskränkning måste blifva följden; ty om ock alla pligter, såsom redan blifvit nämndt, på en gång äro hänförliga till alla pligtföremål i ordningen, så kan man derföre icke rätteligen för det ena föremålets skull vända pligterna bort ifrån de öfriga, icke ens i det enstaka fallet hänföra dem till detsamma. *En* sak är nämligen att inbegripa det ena föremålets pligter i det andras, en annan att kränka det enas för det andras skull; och trots hänförligheten till hvarandra i *sig sjelfva*, blifva dock i hvarje rättsförhållande pligterna inför subjektet pligter gentemot någondera klassen särskildt i *närmaste*

hand, i hvilken egenskap de måste betraktas och uppfyllas, för att *medelbart* derigenom främja äfven öfriga klassers syften. Hänförligheten skulle för öfrigt endast på *sådan* väg stundom kunna gifva skälig anledning till pligtens rigtning emot en annan klass af pligtföremål än den närmast föreliggande, att den förra vore af *högre* ordning och sålunda innefattade den senare, men aldrig tvärtom. I mensklighetsmålets och de absoluta principernas partiska åsyftande löses snarare statsuppgiften än i ett politiskt mål som lösryckes ur mensklighetens och principernas. Men noggrant naturlig blir blott den lösning som i hvarje fall omedelbart rigtar sig på det beträffande målet i dess egen klass, hvarken högre eller lägre, emedan i denna klass allena villkoren äro nedlagda hvilka innehålla medlen, ehuruval dervid visserligen de högre klassernas mål måste öfverordnas i händelse af tillfällig kollision eller oförenlighet i tillämpningen. Hvarje hänförelse af pligterna till en enda klass, vare sig högre eller lägre, verkar för den skull en sned pligtuppfattning. Denna leder till *omedelbar* rättskränkning, om den klass som ensidigt framhålles icke är högre än den hvilken den ifrågasvarande pligten närmast tillhör. Är det ensidigt framhållna pligtföremålet åter verkligen af en högre klass, så uppstår dock i allt fall en *medelbar* rättskränkning, derigenom att ur ensidigheten lätt framgår en vanställning äfven af karaktären hos den högre klassens godhetsgrund. På en omväg blir då denna grund, sålunda förfalskad till osanning, en orsak till misstag rörande det ifrågasvarande lägre pligtföremålet, hvilket icke blott tryckes af det högre men i den förfalskade högre grundens tillämpning blir kränkt. Så t. ex. går pligten emot samhället utan tvifvel framför den emot individen; och den väl förstådda samhällspligten skulle aldrig kunna kränka någon individuell rättighet, emedan, såsom Marcus Aurelius anmärker, »det som gagnar bisvärmen äfven gagnar biet». Men det oaktadt kan den ensidiga hänförelsen för samhället, hvilken dit hänförer alla pligter utan urskiljning, förfalska idén om hvad som är ett verkligt samhällsgodt, och förtrycka individuell frihet för statsändamålets skull, ehuru statsändamålet derigenom säkerligen icke alls främjas, men tvärtom motverkas. Socialismen och despotismen lemna derpå exempel. De taga subordinationen till förevändning för alla pligters sammanföring i styrelsen, ehuru derigenom såväl dennas som individens mål förfelas.

På detta sätt kunna ensidigheterna förfalska alla grunder, äfven genom partiskhet för en *högre* klass af pligter, såvida nämligen dit hänföres alla pligter utan urskiljning, och följderna visar sig i samtliga målens förfelande. De allmännast förekommande exemplen på sådana pligtvrängningar, hvarigenom för en högre enhets skull pligtbegreppen vanställas, gifvas dels af det nu omnämnda socialistsystemet som koncentrerar all rätt och pligt hos statsstyrelsen, dels af den i det föregående omhandlade teorien om myndighetspligten, enligt hvilken hvarje pligt, äfven då det omedelbara föremålet är naturligt eller individuellt, hänföres till ett myndighetsbud af en Högre vilja utan afseende på ordningen, dels slutligen af den åsigt hvilken i likhet med stoicismen hänförer alla pligter, äfven de personliga, till menskligheten och naturen i hennes helhet. Sjelfva det gudomliga väsendet, naturen, menskligheten och samhället, äro sålunda de fyra högre enheter, för hvilkas skull

dessa ensidighetsläror föreställa sig att alla tänkbara pligter uteslutande gälla, hvardera läran för ett af dessa pligtföremål, och då de endast hafva ögon för någon af dessa högre sfärer, förlorar icke blott pligten emot dem sin medverkan i de lägre motivena, men dessa bortfalla i de pligter som angå de lägre enheterna.

Det skulle väl tyckas att ingen pligtförsumlighet borde kunna uppstå af pligtmedvetandets koncentrerung i vördnaden för den gudomliga viljan. Och likväl kan så blifva förhållandet, såvida derigenom pligterna mot natur, mensklighet och personlighet icke tillerkännas sina sjelfständiga härledningar ur grunder i jemnhöjd med dessa pligtföremål. Då Puffendorf och Barbeyrac förklara hvarje pligt vara en förordning af den gudomliga viljan, då Malebranche m. fl. anhängare af mysticismen antaga att alla grunder, således äfven pligtens, skådas i det gudomliga väsendet, samt att alla bevekelsegrunder och handlingar hos menniskan röras genom en särskild handling i henne, som uti hvarje enstaka fall omedelbart ävägbringas genom den gudomliga viljan, af hvilken den menskliga hemtar sin kraft, då slutligen enligt en skolastisk terminologi pligterna mot likar anses rigtade mot den i liken inneboende gudomliga afbilden, samt med ledning af sådana skäl ingen pligt anses kunna afse annat än det gudomliga, dess grund och motiv, så innehålles häri visserligen mycket som tilltalar det ödmjuka och pligtrogna sinnelaget samt erinrar menniskan att hon i alla skiften, äfven i de högsta jordiska ställningar, eger samma pligter, eftersom hennes ställning till det eviga städse är densamma. Men då dervid tanken afägsnas ifrån det individuella initiativet och det personliga rättsanspråket som fordra pligten för sig sjelfva, ifrån natur och mensklighet som fordra pligter för samhällighetens och ordningens skull, för att blott fördjupa sig i den öfvernaturliga hängifvenheten, fjerran ifrån all verklighet, så händer lätt att åskådningssättet härvid vänjer sig vid föreställningen att utsluta de naturliga och personliga pligtmotivena för att låta dem alla uppgå i det enda, absoluta pligtföremålet, identiskt med verdens skapare, för hvilkens skull allena allting då göres. Man glömmes då snart att något göra som endast kunde befinnas ske för menniskolikens eller den individuella personlighetens skull. Vålgörenheten och den nyttiga pligtöfningen anses tjena till intet om icke den gudomliga viljan särskildt anbefaller dem, ty sjelft behöfver det eviga väsendet ju ingen vålgörenhet eller nytta. Det dagliga livets pligter prisgifvas åt likgiltigheten eller föraktet; ty inför gudomspigten förfalla de dock till obetydligheter, ja de stämpas stundom af den längst gående mysticismen såsom rent af gudlösa, emedan de draga sinnet ifrån det enda, absoluta pligtföremålet i det högsta. Pligterna mot samhället och liken förvisas för att ersättas af en sjelftillräcklig köld, som anser sig intet behöfva uppfylla emedan man blott står till svars inför den som af sina utvalda ingenting fordrar utom åkallan.

Den åsigt åter som sammanförer alla pligter i den emot naturen eller liken, leder till likgiltighet för det egna individuella framsteget. Då stoikern af menskligheten gjorde sin Gud, så höjdes visserligen derigenom menniskoaktningen och anspråket på mensklig fullkomlighet. Men den egna personlighetskänslan, som i pligten inlägger den böjelse och kärlek, hvilka allena äro i stånd att uppfinna medlen för hennes

uppdrifning till högsta möjliga grad af utveckling i tillämpningen, utblir så snart sjelfförnekelsen trycker sinnet och döfvar initiativet, i tanken att man sjelf dock intet galler, emedan man antingen intet eger att fordra eller ock hvarje ens minsta anspråk måste underkastas samfällighetens.

Samma brist på erforderligt initiativ måste slutligen framgå ur den socialistiska statsvurmen, som endast erkänner samhällsplikten och för hennes skull beröfvar familjen och individen deras myndighet och befogenheter. I saknad af det egna anspråket och det egna erkända intresset förtvinar småningom hos individen, som dock är organ för samhällsorganismens anspråk, äfven intresset för dessa, och de tillgodoses ingalunda med samma kraft som om pligterna äfven mot de lägsta enheterna, familjen och individen, hade blifvit erkända i sig sjelfva, till den vikt och betydelse som deras egen beskaffenhet fordrar för deras skull och för deras egna uppgifter.

Den panteistiska tendens som drager allt hvad grund heter uppåt, samt för den skull vill upptaga personlighetens pligtanspråk i samhällets, samhällets i mensklighetens och mensklighetens i det universella väsendets, i hvilket allting sker och för hvars *skull* det derföre anses ske, verkar förlamande på pligtkänslan, emedan hon förlamat den individuella drifkraften hvaraf all pligtkänsla beror. Denna kraft, denna känsla fordras dock för alla enheters mål, ifrån individens upp till hela naturens. Allt förfelas emedan initiativet slappas i det lägsta organet. Hvad behöfver människan fullkomna sig i de mindre och naturliga pligterna, då hon i allt fall ingenting betyder för sig sjelf, men endast för en större samfällighet, som dock tager sig fram henne förutan, ett väsende öfver naturen för hvars bästa hon dock intet förmår att uträtta? Icke ens pligterna mot en annan individ äro då särdeles värda mödan. Ty denne andre individ betyder i allt fall icke mer än hon sjelf. Äfven han är blott en tillfällig, betydelselös yttring af det universella eller det absoluta, af naturen, släktet eller universum, och deras bästa beröres föga af den enskilde likens.

Enda sättet att undgå dessa origtiga tillökningar eller minskningar i det ena eller det andra af de trenne sammanfattade pligtföremålens områden, det *väsentliga*, det *naturliga* och det *personliga*, består i undersökningen först och främst hvori betydelsen ligger af en pligt emot hvart och ett af dessa föremål, hvad de af pligtsubjektet behöfva och fordra. Betraktom för den skull väsendet, världen och varelsen såsom pligtanspråkens innehafvare samt i sammanhang dermed pligterna mot *väsendet*, mot *verlden* och mot *sig sjelf*. Deraf skall inses hvardera pligtföremålets ställning och betydelse i ordningen.

a). *Pligterna mot väsendet*. Finnas ens några sådana? Väsendet eger ju sjelft inga pligter och behöfver inga? Pligter följa af rättigheter, dessa af behof. Men det fullkomliga väsendet eger inga behof, följaktligen inga rättigheter, följaktligen hvarken pligter eller anspråk på pligter. Sådana skulle dock ingenting ändra hvarken i dess natur eller i dess vilkor. Också förnekar Kant alla pligter emot ett högre väsende än pligtsubjektet. Vi veta ju icke ens med säkerhet om det finnes eller hurudant det är, säger han. Vi kunna derfor hvarken veta om vi ega några pligter emot detsamma, eftersom ingen pligt finnes.

emot det obefintliga, icke heller *huru* de skulle formuleras, om de funnes. Pligten emot det ovetbara saknar nämligen princip för sin formulering, eftersom hvarje sådan måste lämpas efter föremålets beskaffenhet. Är beskaffenheten obekant, så kan ingen formulering der- efter ske. Dessutom är pligten alltid ömsesidig. Hvarje pligt å ena sidan erfordrar en motsvarande sådan å motpartens sida, hvilken då också borde kunna affordras och i händelse af vägran aftvingas. Men som Den allsmäktige af ingen kan tvingas, så är Han till intet pligtig, och följaktligen är ingen heller Honom något pligtig.

Med afseende på ömsesidigheten begår emellertid Kant härvidlag sjelf en följdvidrighet, då han, under förutsättning att det absoluta väsendet verkligen funnes, medgifver detsamma rättigheter, men icke pligter. Erfordra pligter å ena sidan pligter hos motparten, så erfordrar ock af än större skäl hvarje rättighet en motsvarande pligt, eftersom hon eljest icke blefve med visshet förverkligad. Rätt och pligt äro ett och samma begrepp, sedt ifrån sina båda motsatta sidor, den aktiva och den passiva. Så snart man medgifver en rätt i det absoluta, medgifver man ock en pligt, både i denna rätt och gentemot densamma.

Men om rätt och pligt både i och gentemot väsendet sålunda måste antagas, huru förena dem med det absoluta oändlighets- och fullkomlighetsbegreppet?

Man måste dervid skilja mellan ändliga och oändliga behof, rättigheter och pligter. Det oändliga saknar visserligen behof, i detta ords vanliga bemärkelse, en bemärkelse som i sig innefattar relativiteten; och i saknad af relativa behof kan ej heller hos detsamma vara tal hvarken om några särskilda pligter eller ens om några rättigheter hvilka skulle fordra pligter. Allra minst vore pligterna tvingbara. Men som intet relativt begrepp är tänkbart utan något slags motsvarighet i ett absolut, icke blott en motsvarighet i motsats men äfven i sig sjelf, så måste de relativa begreppen behof, rätt och pligt svara mot någonting i väsendet, som der eger samma betydelse för väsendet som nämnda begrepp ega i och för världen; och tvingbarheten som följer af hindren i världen måste motsvaras af något som följer af hinderslösheten utom världen. Och då i världen behof, rätt, pligt och pligttvång äro följder af ändligheten, så måste i motsvarigheten oändligheten betinga någonting som utgör behofvets samt rättens, pligtens och pligttvångets motstycken derstädes, idealer hvaraf de äro fenomen. För att finna dessa motstycken behöfver man endast uppställa den frågan, hvad oändligheten egentligen för sig sjelf betingar, och dertill kan intet annat svar gifvas än att hon betingar sig sjelf, eftersom hon är det enda fullkomliga. *Befintligheten* är alltså den absoluta princip som i väsendet motsvarar det relativa behofvet i världen. Väsendet kan icke undvara sin tillvaro i verkligheten. Det som är i sig sjelft, i sin idé, sträfvar efter att vara i världen, att förverkligas i sina yttningar, ty endast derigenom lever och verkar det. Häri ligger på en gång behof, rätt, pligt och pligttvång hos det eviga väsendet, eller rättare sagdt hvad som i detsamma motsvarar våra behof, rättigheter, pligter och tvång. Behofvet hos väsendet, det är verklighetsbehofvet. Rättigheten är den eviga rätten och sanningen sjelfva samt anspråken

på deras förverkligande, hvilket i och med det samma ock blir pligt, eftersom rätt och pligt äro ett i det som har sig sjelft till föremål. Och slutligen motsvaras tvånget af den inre eviga nödvändighetslagen som tvingar väsendet till rättens och sanningens förverkligande, ett sjelftvång, emedan det goda måste vilja det goda. Denna rätt och nödvändiga pligt i det absoluta fordra då också sina motsvarande pligter å vår sida, bestående i uppfyllandet af de oundgängliga *vilkoren* för det fullkomligas befintlighet och förverkligande i verlden, och dessa vilkor ligga i vår egen fullkomning, fullkomlighetens relativa förverkligande, hvadan våra positiva pligter emot väsendet bestå i att fullkomna oss, våra negativa pligter uti att icke kränka de fullkomliga principerna, rättens och sanningens, genom hvilka allena fullkomningen sker, fullkomligheten förverkligas. Hvarje lögn och rättskränkning i verlden minskar det fullkomliga väsendets verklighet derstädes genom att minska de grunder genom hvilka det lever och uppenbarar sig i sina yttringar. Menniskan eger således pligter emot väsendet, pligter som betingas af dess verklighetsbehof samt dess rätt och pligt (så till vida som dessa uttryck skulle kunna lemna ett svagt begrepp om hvad i väsendet *motsvarar* dem) att uppenbara sig i sina fenomen. Å ena sidan väsendets nödvändiga (så till sägande) behof, rättighet och pligt att förverkliga rätt, sanning och godhet, hvilka icke vore eviga grunder om de icke vore grunder för något som icke är evigt, samt saknade sin betydelse för skapelsen om Skaparen kunde *underlåta* att på hennes ordning tillämpa dem, en ordning som Han endast derigenom upprätthåller och icke skulle kunna upprätthålla utan att af sig sjelf fordra vilkoren derfor samt tillåta skapelsen att af Honom fordra dem. Å andra sidan varelsernas pligt att fylla vilkoren för detta förverkligande, det vill säga att akta rättens, sanningens och godhetens grunder samt genom deras iakttagelse i lefnaden, der de te sig såsom naturliga rättsregler, bidra till grundernas förverkligande i verlden.

Pligten emot väsendet kan således finnas utan att ändligheten finnes i det väsende som fordrar pligten. Hon rigtar sig nämligen icke nödvändigtvis på ett ändligt yttre föremål, men i detta fall på tingens ordning, hvartill grunden emellertid är att söka ofvanför naturen. Sjelfva ordningsprincipen ligger i fullkomlighetsidealet, hvadan detta blir pligtföremål i allt som rör aktningen för de yttersta ordningsgrunderna. Och dervid förefinnes en verklig ömsesidighet emellan rätt och pligt äfvensom tvång, ehuru i olika bemärkelse å hvardera sidan, en olikhet som betingas af skilnaden emellan ändligt och oändligt. Mot vår pligt och hennes tvång svarar den inre nödvändigheten som ålägger sig sjelf i det oändliga väsendet, hvilket icke *kan* handla annorlunda än efter sin egen lag, således icke *underlåta* att förverkliga sig såsom fullkomlighetsgrund. Pligtförhållandet emellan väsendet och verlden utgöres af det nödvändiga förhållandet emellan rättens ideal och fordran på dess uppenbarelse, en fordran som grundlägger pligtutbyte mellan gudomlig och menskelig vilja, dervid den förra tvingar både sig sjelf och den senare, denna deremot endast sig sjelf aktivt, men passivt äfven den förra genom att utgöra hennes nödvändiga vilkor för rättsgrundens förverkligande i en relativ fullkomning. Alla menskliga pligter upprinna härur: rättsmedvetandets, kärlekens, frihetens.

Det är således med fullkomlig följdriktighet som panteisterna, stoicismen, neoplatonismen, Spinosas m. fl. vidhålla människans pligter emot väsendet, ehuru de förneka ett personligt väsende öfver naturen. Den enda absoluta och universella substansen, som är identisk med skapelsen, skulle icke kunna undvara sitt förverkligande. Hon lever i och genom sin yttring allena. Hon *behöfver* alltså varelsen för sin existens, varelSENS lif i enlighet med grunderna, för att dessa grunder skulle kunna finnas. Utan att förverkligas i lefnaden, existerade de icke, och människans dödade alltså väsendets idéer genom sina rättskränkningar. Rättens, sanningens och godhetens eviga principer lefva endast genom sin tillämpning i varelSENS handlingar; och som de äro väsendets ideella innehåll, så beror detta innehåll, alltså väsendet såsom idé, af varelSENS handlingssätt. Hos väsendet är varat det enda behovet. Af väsendets behof att vara uppstår en dess rätt till verklighet, hvilket icke kan umbära en pligt hos varelsen att framkalla och upprätthålla denna verklighet hos sig sjelf, eftersom hon derförutan icke funnes. Varelsen måste därför vara rättrådig, sanningsenlig och god. Det är hennes pligt emot väsendet, emedan detta behöfver rätten, sanningen och godheten hos varelsen för att kunna ega dem hos sig sjelf i verkligheten. I annat fall vore de abstrakta, eventuella, innehållslösa, blotta begrepp. Dessa begrepp få lif och betydelse först genom att tillämpas, och tillämpningen, hvarigenom vaxelverkan underhålles emellan väsende och varelse, ett utbyte af ideal och verklighet, blir pligt hos varelsen emedan hon är en tvingande nödvändighet och ett tillvarelsevilkor i väsendet. Här existera alltså å hvardera sidan behof, rätt och pligt eller deras motsvarigheter.

Inga pligter äro för den skull nödvändigare än de mot väsendet. Icke blott att alla andra kunna dit hänföras med mindre olägenhet och fara för ensidighet än om de hänfördes till någon af de lägre pligtklasserna; men de väsendtliga pligtbegreppen bibehålla i alla förhållanden egenheten af de öfrigas bestämmande grund och yttersta mål, i följd af naturens och varelSERNAS absoluta beroende af skapelseprinciperna. Väsendtlighetspligten bildar därför grundvalen i hela pligtläran. På densamma uppresas pligternas systematisering i samhället och mot liken. Rotad i tingens väsendtliga ordning, till åtskilnad ifrån naturpligten som är rotad i den naturliga, ålägger hon sig mera omedelbart och orubbligt genom samvetet och förnuftet, utan att tåla modifiering. Häri ligger hennes absoluta giltighet och bestånd, hvarföre man vid väsendtlighetspligtens begreppsformulering framför allt måste hålla på ursprunget i ordningen, ehuruval en ordning som icke begränsas till naturen, samt icke föreställa sig ursprunget i ett ifrån ordningen utbrutet myndighetsbud, hvarigenom bortföle nödvändighetsattributet och dermed hela möjligheten af den ofvan gifna förklaringen huru pligter kunna finnas emot väsendet oakadt dess fullkomlighet. Vore de icke grundade i en nödvändighet som inginge i sjelfva det eviga väsendets egen natur, men endast i lydnaden för ett bud, så kvarstode alltjemt frågan hvarföre budet lydes. Derpå kunde endast svaras: emedan det är ålagdt af den gudomliga viljan. Men hvarföre är det af henne ålagdt? Här gifves intet vidare svar, och pligtmedvetandet som omöjligt kan tillfredsställas af sin handling utan att känna hennes yttersta förklaringsgrund, blir

icke tillfredsstäldt. Det tillfredsställes först genom insigten att väsendt-
 lighetspligten, oberoende af all förordning som skulle hafva kunnat till-
 komma efteråt, redan ligger innehållen i bestämmelsen, som består i väsen-
 dets fordran att varelsen skall göra allt hvartill den gudomliga fullkomlig-
 hetens i naturen nedlagda förträffligheter sätta henne i stånd i och
 för hennes egen fullkomning, hvilken i sin mån samverkar med dem uni-
 versella som är fullkomlighetens yttring i verkligheten, hvarförutan det
 fullkomliga sjelft ej vore tänkbart. Hos den individuella varelsen sker
 det genom alla själsförmögenheters samstämmiga rigtande mot det goda
 i väsendet, hvilket inför den individuella varelsen eger betydelsen af henn-
 es enda verkliga högsta goda, i hvilket hennes böjelser i möjligaste
 vida omfattning skulle kunna finna sig besvarade och varaktigt bibehållas.
 Hos hela den relativa ordningen åter, naturen och menskligheten i samhälligheten,
 sker det genom ordningens fördelning och den organiska samverkan på ett sätt som svarar emot framstegsvilkoren.
 Såväl samhället som den samhälliga varelsen ega, såsom sådana, pligter
 emot väsendet på denna grund, utom hvilka framsteget icke skulle
 ega rum, och betingelserna därför äro nedlagda i den samhälliga tenden-
 densen. Hela samhällslifvet bör därför vara uttryck af en gudadyrkan,
 en tillämpning i statskonsten af ordningsprinciperna: rätt och sanning.
 Också visar historien att det samhälle som icke bygt på dem, icke
 heller kunnat bestå, emedan samhället, likasom individen, är en varelse
 som måste följa sin natur, och denna natur står den väsendtliga än
 närmare än den individuella naturen. Följas ej väsendtlighetspligterna,
 de eviga grunderna, så ramlar samhället, emedan det beröfvas grundvalen.
 Samhället står nämligen icke upprätt utan att fylla sin bestämmelse,
 lika litet som någon annan varelse skulle kunna hålla organismen
 vid lif utan att låta honom arbeta för sitt naturliga mål. Men samhälls-
 bestämmelsen består icke blott i den yttre närvarande ordningen
 (politien), men äfven i underlättningen för medlemmarnes inbördes sam-
 verkan i och för den individuella bestämmelsen, hvilken endast i sam-
 fälligheten kan ernås i sin fulla utveckling. Redan här af visar sig att
 grunderna för samhället måste vara desamma som för individen, och
 det måste för den skull gifvas en politisk sedlighet likasom en indivi-
 duell, ej mindre nödvändig och ingalunda af annan beskaffenhet. Ty
 huru skulle samhället kunna bereda den individuella bestämmelsen
 efter andra grunder än denna sjelf betingar i följd af sin egen natur?
 Följde samhället en annan sedelära än den som visar sig vara med-
 borgarens enda rigtiga, så styrde det helheten i ett annat spår än en-
 skildheten, organismen i ett annat än organerna. Om samhället »af
 »politisk nödvändighet» skiljer sitt mål eller medlen därför ifrån de abso-
 luta nödvändighetsprinciperna, så förfelar det ock sitt eget mål, emedan
 detta ej kan vara ett annat än de samhälliga varelsernas, samhällsindi-
 vidernas allmänliga; och följderna visa sig, förr eller senare, i en
 störelse i ordningen, hvilken verkar ett samhällslidande, emedan en
 naturlig regel blifvit bruten hvilken hvilade på en väsendtlig. Verkan
 spåras icke alltid genast, eller hänföres måhända ej till orsaken, vare
 sig emedan hon kommer sent eller under en förändrad skepnad. Histo-
 rien, uppmärksam granskad, visar emellertid att hon aldrig uteblifvit,
 blott man öfverskådar händelserna i deras sammanhang och helhet, i

stort, öfver en tidslängd som i hvarje särskildt fall är tillräckligt vidsträckt för att hafva hunnit frambringa den ifrågavarande återverknin- gen emot samhällsbrottet.

Väsändtlighetsgrundernas odling följer således med nödvändighet af människans samhälliga natur. De äro i samhällskonsten och samhällslifvet på en gång mål och medel för det samhälliga framsteget och den individuella fullkomningen, för båda såväl i yttre som inre afse- ende, i det att yttringen uppenbarar sig dels i välstånd och dels i upp- lysning, intellektuell och materiell förkofran. Alltsammans fordrar heder- lighet hos både medborgaren och samhällssystemet, emedan samhället omöjligt skulle kunna leda sina medlemmar, och dermed sig sjelft, lika- som vice versa, till bestämmelsen i framsteg och fullkomning utan att taga fullkomligheten, deras verkliga och naturliga grund, till ögonmärke. Bortser det härifrån, ifrån det väsendtliga, så bortser det ifrån medlen för sitt eget mål.

All samhällsregel och all lagregel hvilat derföre på de båda vä- sendtlighetsprinciperna: rätt och sanning; och pligten emot dessa är den högsta, likasom deras ordningsgrund är den djupaste, hvarförutan samhället ginge under och individen förlorades, emedan sanningsbrot- tet afsliter det starkaste af banden emellan varelsen och väsendet. Länken dem emellan brytes emedan afsigten att förfalska verkligheten skär emot den förnuftiga naturen i hvars delaktighet människans lik- het med den gudomliga mönsterbilden består. Den gudomliga likhet- en röjer sig i de intellektuella tecknen, hvarmed skapelsen låtit den men- skliga tanken meddela sig åt andra. Meddelas nu tankens mots- sats, så användas de förnuftiga naturgåfvorna i en afsigt som strider emot den, för hvars skull de blifvit människan skänkta, och hon går alltså en väg som är motsatt bestämmelsens. Ett dylikt tillvägagående bildar i allmänhet brottets kännemärke, och intet brott kan vara större än der den afägsnade bestämmelsen är den högsta, sjelfva förnuftets egen, i hvilken innehållas både samhällets och individens inre och in- tellektuella lifsprinciper. Utan det inbördes förtroendet till hvarandras sanningsenlighet blefve undervisningen och själsodlingen omöjliga i samhället, likasom i individens sjäslif tron på det högsta väsendet är oförenlig med misstroendet. Allt hvilat på den i människans förnuft- iga natur så tydligt nedlagda benägenheten att tro på sin likes ord likasom på uppenbarelsens sanning, hvaraf timligt och öfvertimligt väl bero. Ju mer osanningen tillämpas i umgänget, desto mera förqvä- ves denna benägenhet, och dermed betages all tankelära, såväl samhäl- lig som evig, sin fruktbarhet, alldenstund denna just hemtade hela sin näring ifrån vanan att tro på sannfärdigheten i umgänget. Och finner tankens lära ingen emottaglighet hos sinnelaget, så skakas sam- hällsgrunden och den individuella sammanlefnadens grund, ty utan för- troendet till tankens lära som skänker upplysningen samt dennas till- godgörelse, försvinna både den allmänna säkerheten, hvaraf bero väl- stånd och framsteg, och den allmänna bildningen, hvaraf bero förädl- ing och fullkomning.

Förtroendet till sannfärdigheten kan undergrävas på många sätt. Ett af de farligaste, emedan det blifvit bemantladt med sanningskär- lekens förklädning samt till och med antaget såsom giltig sanningsprin-

cip af mången naturrättslärare, är det som består i en skilnads uppdragande mellan den falska affirmeringen och förnekelsen af sanningens kännedom eller hennes fördöljande under ett tvetydigt talesätt. Enligt jesuiterteorien eger endast den förra, men icke de senare, lögnens karaktär. Jesuiten medgifver visserligen att den ljuger som affirmerar motsatsen emot sin tanke. Men icke desto mindre vill han icke medgifva att den ljuger som förklarar sig icke veta hvad han verkligen vet eller ock meddelar detsamma i uttryck som kunna tolkas i skiljaktiga bemärkelser, så *vida* nämligen den spörjande icke eger någon rättighet till kännedom af saken, men den tillsporde deremot giltiga skäl för hemlighetens bevarande. Motivet till denna paradox ligger i den katolska bikten äfvensom åsigten om myndighetspligten, hvilken genom samvetet anses kunna ålägga sina undantagslagar; och den försvaras dermed att samma skäl som bjuder sanningen, nämligen nödvändigheten för samhället af ömsesidigt förtroende, äfven bjuder politiska och religiösa hemligheters bevarande, hvarföre det är tillåtet att rädda dessa genom att antingen förebära okunnighet eller ock åt sitt meddelande gifva en formulering som leder den frågande på villospår med afseende på rätta meningen. »Ty», säges dervid naivt, »om den spörjande tyder satsen på ett sätt som icke leder till sanningens upptäckt, emedan han är nog ouppmärksam eller oklok för att icke vinse dubbelmeningen, så är det ju hans eget fel.» I den dubbla meningen ligger sanningen jemte sin eventuella motsats, båda bredvid hvarandra, och talaren har, menar man, icke ljugit, eftersom hans ord äfven skulle kunna uttydas så att de återgåfve hans tanke. Han bedrager icke den spörjande; han låter blott denne bedraga sig sjelf.

Lögnen blir emellertid härvid icke sannare för det hon inblandas i tvetydigheten. Utom det att vid dylika tillfällen det tvetydiga talesättet alltid afsigtligt sålunda formuleras, att det lättare gifver anledning till den falska uppfattningen än till den sanna, och alltså talet dock innehåller mera lögn än sanning, eftersom det eljest lika lätt kunde hända att hemligheten röjdes som att hon icke röjdes och hela ändamålet med talesättets tvetydiga formulering således komme att förfelas, så ligger det dessutom för öppen dag att någon skilnad icke kan uppdragas emellan bedrägeriets *görande* och dess *tillåtande* eller *föranledigande*, emellan osanningens uttalande och uttalandet af en dubbelmening som afsigtligt så uppställes att om möjligt tydningen måtte träffa den osanna meningen. *Låter* jag afsigtligt någon bedraga sig på grund af mina ord, så bedrager jag honom. Och *söker* jag att vilseleda honom genom oklara meddelanden, hvarigenom jag hoppas att han skall fatta den origtiga meningen, så har jag gifvit honom ett osannfärdigt meddelande. Ty sanning eller osanning bero ej uteslutande af den yttre beklådnaden, ordformen, men af innehållet och af tanken. Har en osann tanke, en föreställning som icke öfverensstämmer med verkliga förhållandet, blifvit medtalaren på ett eller annat sätt bibringad, vare det genom en klar och otvetydig lögn, eller genom en mening som är minst lika mycket lögn som sanning, men som *åsyftar* att meddela lögnen, och som af sanningen på sin höjd eger halfva formen, så är i hvilketdera fallet som helst ett bedrägeri begånget, en faktisk lögn meddelad. Och denna blir icke sannare derföre att den spörjande

icke eger rättighet att känna sanningen, eller att det allmänna förtroendet bjuder hemlighetens bevarande. Den sporde kan då neka sitt meddelande, men han kan icke anse sig hafva talat sanning derföre att hans osanning anses nödvändig eller frågan anses otillbörlig. Målets beskaffenhet förmår icke göra falskt till sant; ty sanningen är en absolut princip som icke är underkastad föränderlighet i mån af belägenheten. För öfrigt må det bestridas att i något enda fall lögnen, låt vara äfven den bemantlade, kan tjena en nödvändighet. Ty, såsom redan blifvit nämndt, såväl samhällig ordning som individuelt umgänge i lefnaden hvilat på sanningsgrunden som fordrar förtroende, och intet undergräfvat det ömsesidiga förtroendet mer än tvetydigheten. Hon är ej mindre än den klara lögnen sanningens motsats; ty sanning i verklig mening kan endast kallas det meddelande som uttrycker den talandes tanke och känsla *med afsigt* att de skola förstås i den mening de uttryckas. Är afsigten att leda motpartens uppfattning vilse, i det att meningen förstås annorlunda än den talande tänker och känner, så må ordalagen vara hvilka som helst, osanningen ligger i tanken, i afsigten, i innehållet och i den falska uppfattningen som framkallas eller ock blott blifvit åsyftad, äfven om hon icke låtit sig förleda.

Sanningspligten såväl som öfriga pligter emot väsendet äro på samma gång pligter emot naturen, menskligheten och liken, emedan osanningen äfvensom hvarje vrängning af en absolut princip är onaturlig, undergräfvat det menliga umgängets grund i förtroendet samt bedrager medmänniskan.

b). *Pligterna mot världen* kunna indelas i pligterna mot naturen, emot menskligheten och liken, samt emot lägre varelser och ting.

Pligterna mot naturen äro desamma som emot väsendet i naturen, lämpade efter tingen och varelserna, och de tarfva för den skull ingen särskild granskning. De bestå i det rättas, sannas och godas förverkligande i vidsträcktaste möjliga omfattning inom de relativa förhållandena i sinneverlden, icke blott med afseende å menskligheten och liken, men å alla ting och varelser, äfvensom å sig sjelf. Hvarje handling som strider emot den bestämmelse som skapelsen uppställt för verdensordningens gång eller någon varelses eller något tings utveckling i enlighet med samma ordning, är ett brott emot naturen i hennes helhet och bryter i denna egenskap en pligt som eger prioritet framför mensklighetspligten, emedan menskligheten blott är en ringa del af naturen, om ock den högst utvecklade.

Emellertid gifver denna egenskap hos menskligheten, hvarigenom hon bildar naturens höjdpunkt, pligterna mot menskligheten och liken högsta rummet näst efter pligterna mot naturen i hennes helhet.

De pligter som hvar och en människa eger emot en annan människa, äro i grunden desamma som dem hon eger emot menskligheten. Mensklighetspligten i vidsträckt bemärkelse innefattar pligten emot liken, emedan denna senare pligt är rotad i den naturliga medkänslan för alla som tillhöra samma slägte. Skapelselagen har nedlagt en sådan känsla på det att de hvilka ega en gemenskap i ursprung och bestämmelse, emedan de dela samma skapnad och villkor, måtte begagna sig af denna likhet och deraf följande delaktighet i ett gemensamhetsmål äfvensom de derför tjenliga gåfvorna, för att genom deras

samverkan såsom medel i ömsesidig sammanslutning underlätta bestämmelsen för hvarandra.

Mensklighetskänslan blir sålunda medel för mensklighetspligten, hvars föremål på en gång är i liken och i hela släktet, deras gemensamma fullkomning. Hon blir samhälligt lyckomedel, emedan hvarje medlem af släktet beror af de öfrigas medverkan för välståndet och framsteget som äro lycko- och fullkomningsvilkor, och denna medverkan åter beror af den inbördes känslan för hvarandra, hennes lifighet eller likgiltighet. Då medlemmens af släktet framtid och utsigter sålunda gjorts beroende af likens medverkan och tjänster, så ligger häri grunden till hela den universella samhällsregeln, mensklighetens naturlag, som gör alla människor och nationer till bröder emedan alla ega samma mål, för hvilket de icke kunna undvara hvarandra. Det är världssamhället, i sjelfva verket principen på hvilken naturrätten hvilar, och som den romerska stoicismen eger äran att hafva rätt klart utredt i sitt »verldsbrödraskap» samt inympat på hela den europeiska lagstiftningen, nämligen med afseende på folkrätten. Dervid har blifvit visadt huruledes ingen pligt i verlden, näst den emot naturen, kan i vikt och betydelse öfvergå mensklighetspligten, i hvilken innefattas samhällspligten, emedan menskligheten såsom folkfamilj betraktad är det vidsträcktaste samhället, och hvarje samhälle hvilar på gemenskapen i det högsta målet, hvilket icke kan ernås utan att ansträngningarne förenas och medlen därför förbindas. Mensklighets- och samhällskänslan är dessa medels medel, i det att derigenom viljorna sammansluta sig och tillsammans riktas på den gemensamma uppgiften. Och denna dubbla känsla eger sin grund i skapnadens likhet, hvilken alltså sjelf skänkt medlen för det mål till hvars gemensamhet hon är orsak. Därföre älskar hvarje varelse den varelse som är lik henne sjelf, desto mera ju större likheten är; och denna känsla, utan hvilken hvarken samhälle eller mensklighet bestode, eger sin rot i den naturliga sjelfkärleken, som hos liken återfinner samma goda som han vant sig vid att omhulda hos sig sjelf. Häri ligger äfven grunden till pligternas ordning i de olika samhällssfärerna. Man älskar sina barn mest, dernäst sin släktkrets, så sitt land, slutligen hela menskligheten, emedan man i denna ordningsföljd återfinner sig sjelf mer eller mindre fullständigt hos de ifrågavarande likarne. Detta *mer eller mindre* i kärlek, allt efter föremålets närhet i följd af identiteten, är en nödvändig skapelselag, emedan endast derigenom hvar och en drifves att, på det sätt hvartill han bäst är kallad och hvarigenom han kan åstadkomma det verksammaste resultatet enär medlen ligga honom närmast, bidraga till att förverkliga ordningen. Vore icke sjelfkärleken och de dermed förbundna graderna af kärlek till det närmare framför det fjärrare, så skulle en allmän ordning uppstå, i det att släktets medlemmar kunde vända sina känslor slumpvis emot aflägsnare föremål, hvilkas bestämmande de dessutom vore mindre i stånd att tjena, eftersom de mindre begrepe det som egde en ofullständigare motsvarighet hos dem sjelfva. Just emedan hvar och en känner sina egna lycko- och bestämmelsevilkor bäst, är han kallad att bäst samarbeta med dem som äro lika beskaffade som han sjelf, desto mera ju likare de äro, i samma ordning hvad pligterna beträffar som skapnadernas likhet är fullstän-

digare, ty dem förstår han bäst i följd af deras frändskap med hans egen natur, och han bidrager följaktligen kraftigast till att fylla deras uppgifter.

Den naturliga frändskapen i yttre och inre skapnad alstrar på detta sätt en slägtpligt i stort som blir på en gång mensklighetspligt och pligt för alla samhällssferer, ifrån och med familjen till och med menskligheten och världen, i hvilken hon sträcker sig utöfver det egna släktet så långt varelsen återfinner länkarne i verldskedjan, hvilka på ingen punkt tvärt afbrutna, af alla släkten bilda en sammanhängande helhet. Enär denna helhet utgör sjelfva ordningen, så består mensklighets- och likhetspligten i ordningens iakttagelse med särskildt afseende på dem; och dertill drifves mensklighetskänslan helt naturligt emedan hon känner sig sjelf tillhöra samma ordning. En följd häraf blir då äfven att varelsen, som förbinder sitt mål med likens och sålunda tjennar hans, derföre ingalunda uppoffrar sitt eget. Det egna målet var ju grunden för bådads förbindning, eftersom det icke kunde fyllas enstaka, och en uppoffring deraf skulle för öfrigt i följd af ömsesidigheten leda till förfelande äfven af likens mål, såvida icke offret sker i formen af en pligtsubordinering, hvarigenom dock alltid i sjelfva verket det egna målet, rätt förstådt, åter medelbart på en omväg främjas. Målens förbindning genom mensklighetskänslan eger sålunda dock ytterst sin rot i sjelfkänslan, och häri visar sig isynnerhet det beundransvärda i skapelseordningen, ty individen, som bäst sjelf känner sina egna behof, anspråk och mål, blir derigenom i tillfälle att säkrare bedöma sina pligter emot andra, eftersom de i botten endast afspegla pligten emot den egna uppgiften. Mensklighetskänslan får på en gång större kraft och klarare insigt om sina medel genom sin härkomst ur sjelfkänslan, hvilken är omöjlig att aflägsna emedan hon är rotad i den oemotståndliga sjelfbevarelsesdriften.

Häri ligger ursprunget till känslan af den egna personliga värdigheten, så viktig för pligt-känslan, hvilken, såsom Kant riktigt anmärker, hvilat på aktningen för den menskliga personlighetens värdighet ej mindre hos sig sjelf än hos andra, en värdighet som fordrar att betraktas såsom mål och icke såsom medel. Den verkliga, äkta personlighetskänslan, hvilken af aktning för sig sjelf, såsom representant af hela släktet, icke tillåter sig en handling som kunde bringa släktet eller någon dess medlem ofärd, är ytterst att hänföra till den känsla af egen värdighet, hvilken i medvetande deraf att den egna uppgiftens fyllande tjennar andras, icke behöfver blygas men snarare berömmas för hvarje egen befogenhets tillvaratagande, för såvidt denna befogenhet riktigt uppfattas såsom medel för fullkomningsmålet. Ty genom hennes solidaritet med det allmänna goda aktas då menniskomålet i det sjelfviska målet, och varelsen känner sig i följd deraf höjd öfver sin individ, till personligt väsende, ett väsende som öfverskjuter individen, emedan det i sitt mål håller hela det samfälda verldsmålet samman och för dess ernående genom sitt eget eger anspråk på öfverherrs-kap öfver alla de lägre föremål i ordningen, hvilka för samma mål erfordras såsom medel. För samhälligheten eger denna personlighetskänsla värde såsom grund för jemlikheten, hvilken är oundgänglig för en harmonisk samverkan, i det att personligheten, som känner sitt värde i samarbetet och sin befogenhet öfver tingen såsom medel, stäl-

ler sig i jembredd med hvar och en like som förfogar öfver lika beskaffade tjenlighetsmedel i och för den gemensamma uppgiften. Personligheten blir härvid på en gång äkta jemlikhetsprincip och bevarelsemedel emot den falska jemlikheten, som utan hänsyn till den naturliga olikheten i gåfvofördelning vill skära alla öfver en kant och af jemlikhetsvurm intvinga alla i samma jemnhöjd. Enär det samhälliga personlighetsvärdet grundades på jemgodheten i tjenlighet för ett gemensamt mål, och jemlikheten härpå hvilade, så följer också deraf att endast *de* äro jemlika i samhälligt afseende, hvilka äro jemgoda i tjenlighet. Jemlikheten är ett relativt förhållande af afpassning, i hvilken alla organer som medverka ingå i *förhållande till sin förmåga* att medverka. Men deraf följer helt naturligt att jemlikheten aktuellt endast kan framträda och göra sig gällande hos *dem* som i *verkligheten* äro jemgoda i följd af sin jemstyrka i tjenlighet, och endast *de* kunna jemnt sig emellan fördela rätt och pligt. En derutöfver utsträckt, absolut jemlikhet, omfattande alla individer, skulle endast då kunna bestå derest alla egde samma gåfvor. Men som detta förutsätter individualitetens förlust, alldenstund individualiteten består uti gåfvofördelningen, så gifves ingen möjlighet för någon stadigvarande absolut jemlikhet, för den skull icke heller någon möjlighet för att tillämpa henne varaktigt i något samhälle, så länge i världen råder den relativa mångfalden, ur hvilken gåfvoskilnaden uppstår. Endast i en annan värld än den sinliga kan absolut jemlikhet finnas, i väsendet som är utan individualitet och mångfald, ett och jemlikt med sig sjelft.

Samma yttersta grund som nyss blifvit anförd för pligten emot släktet och liken, nämligen den yttre och inre frändskapen, likheten uti intellektuell och fysisk skapnad, hvilken alstrar ömsesidig medkänsla under medvetandet af gemensamma mål i en och samma bestämelse och gemensamma medel därför, för den skull ömsesidiga förbindelser i följd af beroendet och sammanhållningen, blir äfven och af liknande skäl, ehuru i mindre omfattande mån, grund för *pligterna mot lägre varelser*, alldenstund, såsom nämdes, frändskapen i daning och gemensamheten i mål och medel till någon viss grad sträcker sig utöfver släktet, nedåt, så långt varelsen i den sammanhängande, ingenstädes tvärt afbrutna verldskedjan återfinner något spår af sig sjelf, en likhet, om än så matt, med hennes egen skapnad och hennes egen bestämelse, följaktligen äfven med medlen därför, hvilka öfverallt ligga i en samverkan och ett utbyte af pligter. Skilnaden är blott en skilnad i grad, i det att för hvarje öfverskriden släktgräns och i den mån människan befinner sig inför en varelse som är mera fjerran aflägsnad ifrån människosläktet, frändskapen blir mindre utpräglad, följaktligen gemenskapen mindre, gemensamheten i mål och medel mindre fullständig, i följe deraf också bandet svagare, medkänslan mindre liflig och pligterna mindre stränga. Men *någon* frändskap, såväl yttre som inre, finnes emellan alla varelser, äfven emellan den högsta och den lägsta, om ock försvinnande liten, stundom knappt märklig, följaktligen ock någon slags tillstympelse till pligt; ty i naturen gifves inga absoluta gränser, endast milda afbrott öfver hvilka de skilda delarne dock sträcka hvarandra handen och hållas samman genom ett eller flera gemensamhetsband. Den högsta och den lägsta varelsen äro förbundna

genom oräkneliga mellanliggande, bland hvilka de till hvarandra angränsande ega tillräckligt många och starka gemensamhetsband för att ganska lifligt känna sig ömsesidigt förbundna till pligter emot hvarandra; och är man följdriktig, så måste derföre ock antagas att den högsta eger någon, om ock relativt obetydlig, pligt emot den lägsta, att människan eger pligter, ehuru i förhållande obetydliga, till alla andra varelser, äfven till den allra ofullkomligaste och minst utvecklade, ehuru i en så ringa mån att hon knappt märker deras giltighet, likasom äfven den motsvarande gemensamheten i mål och medel blifvit så hårfin att hon undgår uppmärksamheten. Solidariteten är icke desto mindre verklig, eftersom det icke vore möjligt att tvenne varelser tillhörde en och samma skapelseordning, hvaraf båda draga sina förmåner och sina livsvilkor, hvari båda söka sina bestämmelser och medlen för deras ernående, utan att de egde något af dessa mål och medel gemensamma på ett eller annat sätt, följaktligen ock ömsesidiga skyldigheter. Samvetet bär derom vittnesbörd, i det att människan icke utan giltig anledning kan skada någon lägre varelse, icke ens det allra lägsta bland djuren, utan att medvetandet säger henne att hon gjort orätt. Hon känner att denna varelse, om än så ringa, med henne eger *någonting* gemensamt, äfven om hon icke skulle kunna säga hvari det består. Hon känner sig bunden vid denna lilla organism genom ett hemligt sympatiskt band, en medkänsla som står i noggrant förhållande till litenheten i gemenskapen uti bådass mål och medel inom den universella ordningen. Det var derföre icke utan skäl som stoikern utsträckte pligterna till alla lefvande varelser, och förband dem i ett stort verldsbrödraskap, inom hvilket hvarje varelse var helig för den andra, emedan alla tillsammans bildade en slags familj, en universell korporation. Och för att människan skall känna sig förpligtad gentemot de lägre varelserna behöfver man icke såsom Kant antaga att *de* skola känna sig förpligtade mot *henne*. Pligten förutsätter, såsom Kant sjelf erkänner, förnuft och frihet hos den förpligtade, emedan honom eljest icke kunde åläggas ansvaret; hvaremot *pligtanspråket* ingalunda nödvändigtvis behöfver hänföras till förnuftets och frihetens grunder, ty anspråket eger sin grund i *behofvet*, icke i förnuftet och friheten. Det är tillräckligt att det lägsta bland djuren eger behof, hvilkas betydelse människan förstår, för att människan skall känna sig förpligtad gentemot detta djur, förpligtad att icke onödigtvis förhindra behofvens tillgodoseende, men fast hellre underlätta och främja dem. Djurets behof fordrar i allt fall för sin tillfredsställelse ett godt som hemtas ur samma skapelse ur hvilken människan hemtar godheter för sina egna behof, och hon är alltså detta djurs kamrat i väl och ve uti något afseende, om ock ett ringa. Djuret eger sinnen likasom människan och kan lida likasom hon, blott mindre lifligt. Det eger anspråk på att icke lida onödigtvis samt att hjälpas af den som kan hjälpa. Och för den högsta varelsen i samma värld gäller pligten att icke låta det lida, men förhindra och minska dess lidanden i mån af tillfälle dertill. Idén derom är tillstädes i medvetandet i och med samma ögonblick som beskaffenheten af sjelfvalidandet begripes, emedan människan deri upptäcker tecken hvilka hon igenkänner i sina egna lidanden. Egde icke människan något gemen-

samt med djuret som hon ser lida, så begrepe hon icke dess lidande. Begriper hon det, så är det emedan hon sjelf erfarit någonting liknande, och detta kan hon åter endast hafva gjort af det skäl att hon eger några liknande organer, således någon gemensamhet i naturlig beskaffenhet med det ifrågavarande djuret. Hon är alltså dess »like», på ett eller annat sätt, i någon om än ringa mån. Håri ligger en svår stötesten vid pligtordningens uppställning, och mången samvetsbetänklighet, t. ex. i frågorna om vivisektioner, djurslagt m. m., qväfves ännu i våra dagar under förevändningarne af naturnödvändighet. Dessa frågor äro outhärliga, emedan villkoren för deras utredning ännu icke förefinnas. Huru skulle människan t. ex. kunna akta djurens lif, så länge som hennes tänder och tarmar hänvisa på hennes egenskap af köttätare? Men det lider intet tvifvel att dessa frågor en gång i framtiden skola lösas i enlighet med pligtkänslan som bjuder den fria och förnuftiga varelsen aktning för allt hvad lif heter.

Frågan om pligtens utsträckning nedåt får därför icke lösas på ömsesidighetens grundval. Människans pligter emot lägre föremål betingas af hennes förnuft och frihet som sätta henne i stånd att hysa medkänsla för allt som hon inser tillhöra samma ordning som hon sjelf, vare sig föremålet inser detsamma eller icke. Hennes pligt eger därför inga andra gränser, hvad föremålet beträffar, än skapelsens egna gränser. Så långt skapelsen når, så långt når ock människans pligt; ty hon vet att intet föremål i skapelsen saknar betydelse för henne och hennes släkte, och att på denna betydelse eger hennes behandling af samma föremål ett inflytande. Det är därför ett misstag att i likhet med åtskilliga sedelärare uppdraga en gräns i naturen, der människans pligter skulle upphöra. Denna gränslinie drages merändels utefter skilnaden emellan den organiska och den oorganiska naturen, hvadan några *pligter emot ting* icke skulle finnas, af det skäl att de icke blott sakna känsla och medvetande men äfven individualitet, grunden för anspråkets innehavande, i det att de befinna sig i en oupphörlig omsättning. Man glömmer emellertid dervid att äfven denna omsättning, såväl som individualiteten, är universalvilkor hos allt lif, och att skilnaden blott ligger i graden. Äfven människoindividen och alla mellan tinget och människan liggande varelsers individer, djur och växter, äro i ständig omsättning, ehuru individualiteten är mera utpräglad ju högre utveckling varelsen nått i skapelseskalan. Någon skarp gräns finnes ingenstädes, blott en sakta skridande öfvergång; och pligten aftager också precis lika sakta och i jembredd med öfvergången. Hon afstannar ingenstädes helt och hållet; ty, såsom stoikern anmärker, förnuftet cirkulerar genom hela universum, ingenstädes är det absolut frånvarande, hvarföre människan eger pligter emot hela naturen, ehuru de äro högre i den mån föremålet är högre. Hon är i allt fall delaktig i ett och samma förnuft med naturen äfvensom med alla varelser och ting i henne. *Toti mundo te insere*. Jag eger pligter emot växten och stenen, säger den indiske brahminen, ty äfven i dem bor Brahma, världsväsendet. Håri ligger en djup sedlig sanning. Det gifves i sjelfva verket ingenting skapat, det må befinna sig i en mer eller mindre hastig, mer eller mindre tydlig omsättning eller icke, som icke det oaktadt i hvarje sitt för handen varande vilkor

är i just det läge som betingas af dess natur äfvensom af naturen i hennes helhet; och hvarje störelse som vidtages i detta läge, hvarje skada som tillfogas naturtinget och hvarigenom det bringas ur sin naturliga ordning, är ett ingrepp i dess bestämmelse, sådan densamma blifvit af Skaparen afsedd. Och som denna bestämmelse ingår i samma universella ordning som menniskan, så kan menniskan omöjligt veta huruvida hon icke genom en störande handling medelbart ingriper i ett menckligt öde. Hvarje handling som störer en naturlag och derigenom rubbar tingens ordning, är derföre ett pligtbrott; ty hvarje ting i verlden kan ega en betydelse för den samhälliga lefnadsekonomin som beror af och fordrar ordning i naturen. På samma gång är det ett brott emot naturen sjelf att afbryta ett lif i naturen eller tillfoga densamma ett ondt; och att det onda icke kännes, åtminstone icke efter hvad menckligt öga kan upptäcka, ändrar intet i sjelfva saken. Principen ligger i skapelsemålet som skall aktas men som förnärmas genom hvarje handling hvilken för en deri innehållen bestämmelse visar ringaktning. Skulle icke vandalismen vara ett brott, förstörelselystnaden som hänsynslöst eller ändamålslost förtrampar det naturting som en allgod ordnande hand närt, uppdragit och stält på sin bestämda plats i verlden för att der fylla sin ringa uppgift? Som ingenting i skapelsen sker utan ändamål, så kan ingen handling vidtagas som icke antingen *enar sig med* eller ock *motverkar* ett ändamål samt följaktligen blir antingen rättsenlig eller rättsvidrig i universell mening, i det att hon antingen *samverkar med* skapelsens syften eller ock *motverkar* dem, om ock måhända blott medelbart.

c). *Pligterna mot sig sjelf* eger menniskan i och för sin fria fullkomning i rigtning emot det högsta goda i bestämmelsen, hvilken icke skulle kunna ernås utan att menniskan odlade sin personlighet samt de individuella förmögenheter som äro henne egna och genom hvilkas utföfning hon utbildar sig. För sådant ändamål är sjelfkärleken nedlagd hos individen. Styres denna sjelfkärlek af förnuftet och en sjelfherskande vilja, så söker han de godheter som stämma öfverens med de verkliga och sanna högre behofven, under deras inbördes ordnande och underordnande, på det sätt att aldrig det högre åsidosättes för det lägre. Viljan rigtas främst på de inre godheterna, först själens, sedan den kroppsliga organismens, som är säte och organ för själsförmögenheterna, slutligen på de yttre godheterna som tjena att hålla sinnena friska. Sjelfkärleken är för den skull icke en blott blind naturdrift. Han är ounbärlig för personlighetens upprätthållelse, i det att han under förnuftets styrelse ordnar den öfverlagda och fria utföfningen af befogenheterna i enlighet med den individuella beskaffenhetens särskilda vilkor. Han ingår i hvarje pligt, äfven i pligterna mot väsendet och naturen, emedan äfven dessa pligter tjena den egna fullkomningen och bestämmelsen; och genom sin närvaro i de högre pligterna gifver han önskligt eftertryck åt deras tillämpning äfvensom han väcker uppfinningsförmågan för de verksammaste medlens utfinnande, i det att böjelsen drifver det egna initiativet till vaksamhet och skarpsinne. Lös gör han sig deremot ifrån den förnuftiga ledningen, så urartar han till den falska och pligtforgätna sjelfviskheten, som under namn af egoism endast åsyftar lystnadens tillfredstäl-

lelse. Med egoism i denna bemärkelse, den stränga, menas icke människans kärlek till sig sjelf, blott till en del (den lägsta) af sig sjelf, nämligen den sinliga delen af hennes individ, med åsidosättande af den förnuftiga. Sjelfkärleken i egenskap af pligtens driffjeder är alltså att beteckna såsom den förnuftiga kärleken till sig sjelf såsom ideell människa; och såsom sådan rigtar han sig äfven på personlighetens värdiga födande och bevarande i och för fullkomningen och den högre uppgiften, hvilken erfordrar icke blott förnuftets och frihetens, men äfven sinnenas näring och skötsel, emedan de äro oundgängliga organer. Pligterna mot sig sjelf afse således både den förnuftiga, den fria och den sinliga individen, hvarföre de kunna indelas i människans pligter emot sig sjelf i hennes trefaldiga egenskap af *förnuftig, fri* eller *sinlig* varelse.

Pligterna mot sig sjelf såsom *förnuftig* varelse åsyfta sanningens kännedom, på hvilken bygges regeln för hela lefnaden. För detta ändamål är människan pliktig att odla sitt förnuft och inhemta sådana kunskaper som upplysa detsamma om den rena sanningen och hennes eviga grunder, hvilka allena äro skickliga att i umgänget med andra och i den egna fullkomningen borga för varaktiga resultat. Genom den förnuftiga kunskapen förvärfvas icke blott insigten om det som gäller för alla, men äfven om det som betingas af individens villkorliga ställning, i hvilken hans egendomliga karaktär och fallenheter komma tillgodo. Hans egendomliga verksamhet i den midt hvori han blifvit försatt och i hvilken han bäst gagnar sig och andra genom användandet af de gåfvor hvilka kommit på hans särskilda lott, de anlag hvarmed han blifvit utrustad, fordrar ytterst en insigt om de grundsatser hvilka intränga i alla lefnadsgrenar och förbinda dem med hvarandra i en solidarisk enhet deri de finna ett stöd och ett värn emot enskildheternas vanskliga vexlingar. Derigenom hålles vägen öppen för en överblick af bestämmelsen, tillräckligt vid och omfattande för att hindra det enskilda vilkoret att undantränga det absoluta målet och sålunda förorsaka bestämmelsens förfelande, det individuella förfallet. Detta uppstår alltid derigenom att det individuella anlaget, i glömska af den enhetliga grunden, fördjupar sig i ovärdiga enskildheter hvilka sänka den menliga personligheten i ett lif som är ensidigt individuellt. Endast förnuftets odling tryggar människan emot misstaget och fördomen, ur hvilka sådana ensidigheter uppstå. Genom sanningens kunskap som skiljer emellan sken och verklighet, det skenbara goda som håller sinnena fångna i den bedrägliga lockelsen, och det verkliga goda som innehåller fullkomningslöftet, kan visdomen vinnas om medlen för själens bevarande från förnedring, äfvensom klokheten hvilken i dygden och det rättsenliga lefvernet finner det egna intresset bäst tillgodosedt. Den sålunda vunna *kännedomen om sig sjelf*, enligt Sokrates all visdoms innehåll, blir utgångspunkt för viljans fria rigtande på godheten hvars tillägnande bringar det yttre och inre välet. Det blir sedan den fria viljans sak att härför rigta sig, och detta gör hon genom iakttagelsen af människans pligter emot sig sjelf såsom *fri* varelse.

Viljeverksamheten består i det fria valet emellan rätt och orätt, godt och ondt, angenämt och oangenämt. Pligten emot sig sjelf i

detta afseende består i en så beskaffad urskiljning, i följd af den vunna kännedomen om sig sjelf och sitt förhållande till godheterna samt den egna bestämmelsens ställning till deras tillegnande, att man vid berörda val förstår att icke blott fränskilja det orätta, det onda och det obehagliga från rätten, godheten och behaget, för att blott tillegna sig de senare, men äfven att i fall det angenäma ej kan förenas med det goda och det rätta, eller bland dessa det förra ej med det senare, aldrig låta det rätta störas eller minskas, men snarare eftersätta det goda och behagliga, samt vid kollidering emellan dessa båda senare, uppoffra det behagliga. Denna regel bör icke så förstås att det goda eller ens det behagliga, riktigt uppfattadt, i grunden skulle kunna vara ett annat än det rätta, eller deremot stridigt, derest blott uppsätet hos individen, hans böjelser och tendenser, är nog rent för att aldrig finna något godt och behagligt i det orätta. Men i sinneverlden är det goda så till vida skildt ifrån det rätta, att det förra är relativt och det senare absolut; och det behagliga, till sin beskaffenhet individuellt, kan äfven hos den fullkomligaste människan, så snart som hon dock icke är absolut fullkomlig, te sig åtskildt ifrån rätt och godt. Viljans uppgift består då i den pligt människan eger emot sig sjelf såsom fri varelse, att genom sjelfbeherskning så höja sin förnuftiga natur öfver sin sinliga, att böjelsen antingen lyder förnuftet eller ock enar sin smak med dess bud, så att det goda och behagliga förbinda sig med det rätta. Deri består viljans avtonomi, liktydig med den rättsliga och sedliga frihetspligten emot sig sjelf. Är hon vunnen, så skiljer förståndet, under iakttagelsen af godheterna i naturen, emellan de verkliga godheterna hvilka göra böjelsens och förnuftets föremål till ett, och de skenbara som åtskilja dem. Genom den vana som förvärfvas i en fortsatt utöfning af denna särskiljning, vinnes slutligen en stadighet i blicken, som ej längre låter sig bedragas af lockelsens förvillande sken, men i den oafbrutna tillämpningen af en riktig fördelning emellan godheterna efter deras inre värde, slutligen tillegnar sig dem på ett sådant sätt, att hela uppförandet, hvars innehåll utgöres af denna verksamhet, enar sig med den bestående ordningen i naturen, hvilken sålunda blir en öfvervinnerlig bundsförvandt under viljans strid emot hindren. Ju längre denna fria pligtutöfning under valet kan drifvas utan afbrott, desto högre lyfter sig herraväldet öfver en sjelf, och det blir slutligen tillräckligt visst om segern för att det verkliga goda icke mera skall behöfva förfelas. Den genom öfningen utbildade och härdade karaktären befaller öfver lystnaderna i alla de fall, då förståndet inser att de äro oförenliga med viljans avtonomi, den fria sjelfpligten. Denna pligt, hvarigenom personligheten bibehåller aktningen för sig sjelf, är det enskilda och samhälliga lefvernets regulator, i det att såväl i den individuella böjelsen som i samqvämet raka vägen hålles emellan lockelserna till afvikelser.

Har pligten emot det egna förnuftet blifvit fattad, och pligten emot den egna friheten blifvit ävägbringad, så fyller menniskan också lätt pligterna mot sig sjelf såsom *sinlig* varelse, emedan sanningens kännedom och sjelfkännedomen, i förening med en avtonom vilja som beherskar sinnena till följd af friheten ifrån deras tryck, icke gerna kunna förbise sinlighetens rigtiga vård, i den ordning som kräfves hos en för-

nuftig och fri varelse, hvilken på samma gång är sinlig. Hon kan då icke underlåta att dels med kännedom om sanningen och sin egen fördel deraf, dels med förmågan att tillämpa henne på sig sjelf, göra sin sinliga individ, såväl den fysiska som den psykiska, till *redskap* för pligtfullkomningen, till medel och icke till mål, såsom ändamålet med det sinliga organet blifvit åsyftadt, men hvartill erfordras att detta organ vårdas och underhålles för att göras skickligt för sina uppgifter i detta hänseende. Pligterna mot den sinliga apparaten må därför icke ringaktas, ty utan goda verktyg åstadkommer icke ens mästarehanden ett godt verk. Äfven om förnuftet fattar sanningen rent, förståndet inser tillämpningen och viljan är nog stark att verkställa henne, så stöter dock verkställigheten på svårigheter eller blir i allt fall ofullständig, derest sinnena icke blifvit nog väl skötta för att tjena såsom verksamma organer under sjelfva utöfningen af handlingen. Kroppens och själens förmögenheter böra vårdas, äfven genom sinnenas underhåll och upptriskning medelst njutningen, på det att icke det sinliga organet måtte förtvina och förnuftets sanning stanna i det abstrakta emedan viljan, om än så avtonom, saknar ett raskt organ för sin handlings genomförande.

Den sinliga individen måste för den skull icke blott äras och aktas, men upprätthållas och bevaras, för att kunna vara säte och medel för godheterna. Dertill fordras såsom vilkor (vilkor hvilka blifva pligter emot det sinliga sjelfvet), först och främst att den sinliga individen icke tillintetgöres eller stympas, men sedan äfven att han fortfarande hålles i tjenstbart skick.

Sjelfmordet är alltså oförenligt med sjelfpligten. Den som beröfvar sig lifvet, beröfvar sig tillfället för de sinliga förmögenheters utbildning till redskaper för framsteget och fullkomningen, såsom skapelsen för deras användande afsedt. Viljan kan icke åvägbringa sin avtonomi, hvilken framför allt fordrar förmågan att beherska motgången, derest sinnet låter lifvets förtretligheter drifva sig till en förtviflan som lemnar fruktan för lidandet öfverhand, så att hon råder framför förnuftet och sjelfbeherskningen. Tålmodet och försakelsen ingå såsom väsendtliga vilkor i den viljefrihet som skulle kunna anses nog stark för att beherska sinnena. Saknas de, så blir den sedliga friheten aldrig i stånd att tvinga sig sjelf till pligten. Men denna hennes förmåga var dock vilkoret för människans förnuftiga frihet och herravälde öfver böjelsen; hvarföre ock möjligheten af dessa måls ernående, hufvudsaken i hela fullkomningsmålet, med ens afklippes genom sjelfmordet. Och att den förtviflan, som innebär nu anförda fruktan och svaghet hos viljan, i allmänhet är det verkliga sjelfmordsmotivet, det bevisas af den naturliga sjelfbevarelsen som oemotståndligt ryggar tillbaka inför den individuella förintelsen. Lemnades icke öfverhanden åt en lidelse, så spildes intet eget lif, emedan naturen håller instinkten kvar vid sinneverlden. Sjelfspillingen våldförer därför icke blott sin egen människa, men derjemte naturen. Han uppreser sig dessutom emot verldsordningen och kränker skapelselagen, hvilken inlagt sjelfbevarelsen i afsigt att genom lifvets instinktlika kvarhållande trots alla motgångar, tvinga viljan att sjelfvilligt underkasta sig pröfningarne, hvilkas luttrande inflytelser fullkomna varelsen. Meningens dervid är

att hon skall genom sitt tålmod, sin kamp emot svårigheterna, sitt arbete, sin svett och möda, besegra hindren i stället för att undfly dem medelst den sinliga individens tillintetgörelse; ty just i denna seger ligger vägen till fullkomningen, det högsta goda. Detta goda beröfvar alltså själfspillingen sig sjelf, på samma gång samhället, menskligheten, naturen och skapelseordningen i ett af deras organer; ty hvar och en är bestämd till att blifva ett sådant organ genom att troget hålla ut. Den som öfvervinner vidrigheterna i stället för att försätta sig utom deras håll, eller, i fall de ej kunna öfvervinnas, skänker världen ett föredöme för uthålligheten och underkastelsen, tjenar fullkomningsbilden som leder samhället och menskligheten, samt förverkligar i sin personlighet naturens och skaparens oryggliga lag som högst bland alla godheter satt tillvaron. Sjelfmordet är en kränkning af skapelselagen i den del hvilken rör den högsta bland alla de sinliga rättigheter som hans skydd gäller.

Erkännes denna grundsats, så följer deraf äfven att menniskan icke heller eger rättighet att minska sin fullständighet såsom sinlig individ. Får hon icke tillintetgöra honom, så får hon icke heller stympa honom, ty i det senare fallet begår hon delvis samma fel som hon i förra fallet begår fullständigt. Hon beröfvar sig till en del redskapet för sin fullkomning, eller minskar i allt fall detta redskaps skicklighet att fylla sin uppgift, och hon stänger för sig alltså själfvilligt utvägen att uppfylla de pligter emot sig sjelf som bestodo i förmögenheternas fulländning i och för hela organismens tjenlighet att främja skapelsemålet. En följd af samma grundsats blir då äfven helsans och sinnets skötsel. Ty utan dem minskas förmågan af nämnda fulländning, eftersom kroppens och sinnets friskhet äro vilkor för andens och själens, samt för öfrigt alla förmögenheter, både fysiska och andliga, medverka under utbildningen emot bestämmelsen. Till nu ifrågavarande pligter höra måttligheten, kyskheten, ordentligheten, sundhetsreglernas iakttagelse o. s. v., ehuruval i händelse af kollidering den fysiska bevareregeln viker för den andliga, den yttre för den inre.

Som således äfven sinnets friskhet betingas af den sinliga organismens bibehållande i tjenligt skick för fullkomningsförmågan, så få icke ens nöjet och njutningen helt och hållet förvisas ur själfpligtordningen, om de ock deri intaga det lägsta rummet. Visserligen kan ingen tvingas att roa sig eller njuta. Men säkert är att den som undertrycker det reglerade njutningsbegäret eller nekar sig hvarje nöje, vare sig af religiös fanatism, andligt skryt eller originell vurm, sviker en pligt emot sig sjelf, i det att han våldförer sin natur och gör sig otygligare för framsteg och fullkomning derigenom att han gör sin verldsåskådning ensidig och sitt lynne tungt. Bannlysas alla förnöjelser, så aflägsnas böjelsen, emedan hennes vana förloras, äfven ifrån pligten. Denna fullgöres då alltid sämre och ofullständigare, enär endast böjelsen och känslan, hvilka med verklig njutning inläggas i handlingsättet, förmå att skänka detsamma det kraftiga eftertryck och den lifliga uppfinningsförmåga med afseende på medlen, hvarigenom ett verkamt och innehållsrikt resultat alstras. Asketen, eremiten, själfplågaren, pelarhelgonet och dylika liknande fantaster erfara visserligen en slags frässande njutning under den af öfverspänd hänförelse förestafvade

spåkningen. Men denna njutning är naturvidrig och fyller icke den reglerade njutningens uppgift att hålla sinnena friska och tjenliga såsom framstegs- och samhällsorganer. Tvärtom framgår deraf ett brottsligt världshat som strider emot begreppet om skapelsens godhet, på hvilket begrepp framsteget hvilar, äfvensom en dyster verldsåskådning som qväfver kärleken till naturen, tingen och varelsen, följaktligen äfven till menskligheten. Ur ensidigheten fostras en falsk synpunkt som är sanningens fiende och ur den naturvidriga försakelsen en sinnets sjuklighet som grumlar tankens klarhet och känslans renhet. Det är icke möjligt att under sådana vilkor sant och naturligt fatta pligterna mot sig sjelf, icke heller att fullgöra de samhälliga mot liken utan att vanställa dem genom hugskott som följa af isoleringen, samhällighetens motsats. Fulländad blir ingen pligt som beröfvas sin häfstång i sinnets spänstighet; och livets nöjen, hvilka icke existerade om de icke innehölle sitt goda ändamål, alldenstund allt är godt blott det väl användes, men endast genom sin omflyttning i ordningen blir ett ondt, hafva af Försynen blifvit menniskan beskärda för att förlåna hennes sinnen den spännkraft hvarigenom de återhemta sig efter sorgerna och fatta nytt mod för pligternas glädliga uppfyllande; likasom å andra sidan livets sorger blifvit menniskan gifna för att regulera nöjena och hålla dem inom vissa skrankor, i det att deras allvar erinrar om en högre uppgift än förströelsen.

Äfven njutningen är derföre oundgänglig för den fullständiga pligten emot sig sjelf. Hon är driffjeder och lockelsemedel för sinlighetens upprätthållelse genom näringen och fortplantningen, likasom smärtan finnes för att afskräcka från det som kunde skada organismen eller någon hans uppgift.

Njutningen är derföre en pligt så till vida som hon bidrager till bevarelsen af redskapet för fullkomningsarbetet. Hon bör odlas jemt så långt som behöfves för denna hennes uppgift, men icke derutöfver. Drifves hon längre, och göres hon till sjelfändamål, så blir hon last i stället för pligt, och det brott som derigenom blifvit begånget emot naturen visar sig i motsatsen emot det åsyftade goda, i det att den öfverdrifna njutningen alstrar leda, det omåttliga nöjet ledsnad, glädjen smärta så snart han urartar till ett jägtande. Hvarje sådan störelse kastar om ordningen genom att ställa det sinliga goda öfver det osinliga, under det att organismens bevarelse beror af det motsatta vilkoret, hvilket fordrar sinlighetens underordning, isynnerhet det yttre godas under det inres. Det är derföre en sinlighetspligt, en pligt emot sinnenas upprätthållelse, att ifrån dem aflägsna sådana bilder och föremål som genom inbillningskraftens öfverspänning kunde komma viljans avtonomi att svigta under driftens påverkan och förnuftets tankar att skymmas af lockelsens bländverk. Ty både förnuftet och friheten bero af sinnesintryckens liflighet, och den sinliga varelsens fullkomningsuppgift ligger just i dessa intrycks upptagande och länkande af eget initiativ och under den sjelfherskande viljans styrelse. Sinlighetens tjenlighet för förnuft och frihet åvägabringas genom drifternas och begärens tygling och reglering i och för deras betydelse såsom häfstänger för sina beträffande nödvändiga uppgifter, vare sig i upprätthållelsen, den individuella bevarelsen eller känslan och böjelsen som

skänka pligtförrättningen uppfinningsförmåga och eftertryck. Fullgöres denna sinlighetspligt, så blifva begärelserna kraftiga medhjelpare vid framsteget och fullkomningen, emedan de omfatta det sinliga goda som inbillningskraften framställer, fränkilja det vidhäftande onda samt bidraga genom det förras tillegnande i renaste möjliga skick till organismens förkofran. Sinnena och inbillningskraften tjena dervid förnuftets tankar vid de sinliga godheternas klara framställning och upprådande inför föreställningen *före* valet. Begäret och driften tjena viljans bevekelsegrunder såsom driffjedrar *vid* valet, i det att de tillföra henne eftertryck och uppfinning af medlen. Samtliga dessa sinliga faktorer fylla emellertid tillsammans dessa uppgifter endast under vilkor af deras underordnande under den förnuftiga och fria individualiteten som beherskar den sinliga genom viljans själfstyrelse, emedan de endast i den reglerade och afpassade formen svara mot fordringarne i den sinliga organismen. I motsatt fall, och om de göras till mål i stället för till medel, så förlora de icke blott sin tjenlighet, men de leda viljan ifrån målet som de skulle tjena. Sensualismen misstager sig derföre och omkastar ordningen då han tror sig uppräta köttet, genom att göra sinligheten till ytterst bestämmande grund och ändgiltigt mål i stället för att begränsa hennes uppgift till den naturliga, nämligen att vara redskap för förnuftet och friheten. Den sinlighet som ej lysas af förnuftet och styres af viljan, är blind och ostyrig samt införer anarki i själen, desto förderligare ju friare och förnuftigare varelsen är; ty just emedan förnuftet och friheten äro den varelsets natur som är fri och förnuftig, så kan hos henne allra minst sinligheten undvara dem, under det att hos de oförnuftiga och naturnödvändigheten underkastade varelserna, i hvilka sinligheten är allt, hon reder sig på egen hand.

Med de sinlighetsmedel som omedelbart tjena den individuella organismen inom densamma och derigenom grundlagga människans pligter emot hennes sinliga individ, sammanhänga de sinlighetsmedel som människan finner i de yttre naturföremålen eller hos andra individer, godheter hvilka äro främmande för rätt och sed men i samhälligheten kunna erhålla en betydelse derför genom att upptagas i bruket eller användas i och för samqvämets eller den enskilda beqvämlichetens underlättad. Dessa godheters plats i ordningen, såsom föremål för pligter, är den allra lägsta, och deras egenskap af pligt föremål stöder sig endast på samma skäl, ehuru här svagare, som de i det föregående närmast omnämnda sinliga godheterna, nämligen skickligheten att i viss mån bidraga till sinnenas upprätthållelse. De tjena en annan tjenlighet för fullkomningen, och äro således endast medelbara häfstänger för den fullkomnande verksamheten, alltså ock medelbara pligt föremål. Då de i den yttre beqvämlicheten, anseendet, hedern o. dyl. erbjuda sinnena medel för kroppsligt och andligt välbefinnande, så underlätta de dermed det organiska själsarbetet som äsyftar en högre eller en omedelbar godhet. Då de främja det yttre samhälliga framsteget och välståndet, så befodra de derigenom tillfällena till den inre fullkomningen, eftersom dessa bero af det yttre framsteget. Det blir derföre en själfpligt att arbeta på sitt framsteg i yttre vilkor, välstånd och förkofran, emedan häri innehållas många fullkomningsmedel,

och vid valet af ett sådant arbetes beskaffenhet är det hvarjes pligt att utse det för hvilket skapelsen skänkt honom särskilda anlag, ty genom anlagens fördelning har Försynen åsyftat en motsvarande arbetsfördelning, enär derigenom ett större utbyte frambringas. Genom arbetet i enlighet med fallenheten och vilkoret, utbildar individen både sinnen, kroppsliga och andliga förmögenheter, samt gör sin organism genom öfning och näring tjenligare, sitt inre väsende medelst verksamhetens förädlande inverkan emottagligare för de goda inflytelserna, slutligen sitt bidrag till det samhälliga framsteget och slägtets fullkomning rikligare.

Såsom disciplinära eggelsemedel till ordningspligternas fyllande och fullkomningens höjande räknas hedern, anseendet och aktningen, och det är derföre en pligt att icke åsidosätta deras hänsyner, derest de förlika sig med de egentliga pligterna. De tillföra det sinliga goda, ja äfven i någon mån det andliga, vissa tjenligheter, i det att de underlätta det samhälliga samqvämet genom ömsesidigt förtroende samt draga människorna till hvarandras öfvervakning i vandel och rättsenlighet. Det må dock aldrig förglömmas att dessa fördelar äro oberoende af den goda viljan och ofta bedraga tänkesättet, samt att deras egenskap är yttre, utanför bevekelsegrunderna liggande motiver vid bedömandet af rätt och orätt fränkänna dem värdet af mål för handlingssättet. De göra människan hvarken bättre eller sämre; och sökas de för sin egen skull, så leda de handlingens bevekelsegrunder in på ett böljande område, der hvarken en fast grund eller en giltig regel kan påräknas. Den som orättvist beröfvas dessa yttre fördelar är visserligen befogad att återfordra eller söka återfå dem, då han dermed underlättar sin regelbundna ställning till sina likar. Men rättar han allt sitt görande och låtande efter ropet för dagen, i stället för att lyssna till det inre medvetandets vittnesbörd, så afstår han i och med detsamma från alla utsigter till en säker ledning för sitt handlingssätt och en varaktig borgen för sin lycka; ty anseendet och aktningen äro följder, icke grunder, de låta sig hvarken lockas eller åläggas, men följa tillfällets omkastningar och oberäkneligheter, samt skänka slutligen aldrig någon trygghet emot förlusten af det redan vunna. Den som påtager sig deras ok, afsäger sig dermed den sedliga friheten. Den fladdrande folkgunstens och det fåfängliga berömmets tjänare är ej längre herre öfver sin handling, och hans ställning till verlden, falsk i sin grund, blir städse vacklande och osäker emedan hon saknar en absolut princip.

Pligtordningarnes sammanställning och tillämpning. För att nu med ledning af ofvan anförda pligtordningar bestämma det inbördes förhållandet och företrädet med afseende å tvenne eller flera sammanträffande pligter, är det emellertid icke tillräckligt att känna ordningarne samt deras klasser och grader för pligternas underordning derinom under hvarandra, äfvensom till hvilken af dessa klasser och grader i skalorna de ifrågavarande sammanträffande pligterna höra. Som först och främst ordningarne, enligt hvilka pligterna klassificeras i olika vikt och rang, äro flera och icke blott en, samt principerna för sjelfva klassificeringen inom hvardera af dem (med afseende på grun-

den, formen, föremålet o. s. v.) äro sins emellan ojemförliga och icke kunna till hvarandra efter någon gemensam måttstock hänföras; så återstår alltid frågan om hvilkendera af dessa ordningar och den deri innehållna indelnings- och rangskalan bör gälla för den händelse att af tvenne pligter den ena egde företrädet enligt en ordning, den andra enligt en annan. Det kan nämligen hända att pligterna i ett och samma fall icke blott äro skiljaktiga med afseende på sin grund, men afven med afseende på sin form och sitt föremål, och om den ena pligten då är viktigare emedan hon gäller en högre godhetsgrund, den andra emedan hon gäller en högre enhetssfer, hvilken är öfverhufvud viktigast? Den ena är förträffligare, den andra mera omfattande, och hvilkendera af dessa företräden skall afgöra frågan? Om t. ex. det är fråga om en individs andliga välfärd å ena sidan, och blott ett yttre eller fysiskt godt för ett helt samhälle eller för menskligheten å den andra, så är pligten emot det förra föremålet större med afseende på godhetsgrunden, men emot det senare med afseende på omfattningen. Hvilkendera af dessa båda synpunkter skall då bestämma valet, den som afer det högre goda eller det högre föremålet för det goda? Som man ser, är här icke blott fråga om kollidering emellan pligter, men emellan hela pligtordningar.

Men icke nog härmed. Till och med inom ett och samma slag af pligtordning gäller icke alltid klassificeringen utan all inskränkning. Ty om den ena pligtens godhetsgrund är förträffligare, eller hennes sfer vidsträcktare, så kan hon deremot i sig sjelf relativt dertill gälla en helt obetydlig fråga, under det att den pligt med hvilken hon sammanträffar, kan gälla en lifsfråga för den lägre godhetsgrund eller den trängre sfer som hon angår, och det kunde då blifva origtigt att uppoffra henne för den förenämnda. Intet fel är vanligare. Så vilja t. ex. socialismen och kommunismen, under förevändningen att statens intressen gå framför familjens och individens, upplösa familjebanden och öfverflytta familjemyndigheten på staten, samt likaledes sammanföra de individuella rättigheterna, egendoms- och arfsrätten samt yrkesvalet, till och med nöjena och njutningarne, i statsstyrelsens händer eller ledning och öfveruppsigt, hvilken då befaller öfver familjens och medborgarens både inre och yttre väl och ve samt despotiskt reglerar alla deras samfälda eller individuella befogenheter, afven i stycken der samhällets bestånd eller väsendliga mål alldeles icke kräfvat dylika offer. Att emellertid en så hårddragen och hänsynslös tillämpning af pligtordningen i afseende på föremålets sfer strider emot den naturliga ordningen, bevisas bäst deraf att det dermed åsyftade goda förfelas till och med för sjelfva staten, för hvars skull det öfverdrifna offret skedde. Ty i följd af ordningens nödvändiga samstämmighet medförer hvarje slags ensidig tillämpning, hvarigenom en störelse framkallas som ingriper i ordningens naturenlighet, ett ondt icke blott för den som uppoffras, men till och med för den *för hvilken* han uppoffras. Långt ifrån att statsändamålet främjas genom den individuella frihetens kringskärning för statens skull samt de heliga familjebandens bemäktigande genom centralmagten, tillfogas dermed hela det politiska samhället en kraftskada, emedan individen och familjen äro dess oundgängliga organer, hvilka icke längre kunna tjena organismen så som de böra, derest de beröfvas sina utbildningsmedel i de befogenheter som enligt naturens rättsliga ordning till-

komma i närmaste hand *dem* och icke samhället. Den stat, i hvilken familjehårdens sedliga utbildning saknas, och de individuella befogenheterna, vare sig allmänt mänskliga eller medborgerliga, icke fritt och otvunget utöfvas, blir blott en yttre mekanism utan andligt lif, följaktligen utan utsigter till förkofran; och han förtvinar snart i brist af inre livsvarme.

Det synes således att utom sjelfva pligtordningarne, deras skalor, grader och klasser, äfven andra grunder böra tillkomma för att fullständiga metoden för de sammanträffande pligternas aktning för hvar-andras rang och företräde. Sedan de fått sina platser i de beträffande ordningarne, bör frågan afgöras om företrädet emellan ordningarne sjelfva, slutligen om den *inre betydelse* en pligt skulle kunna ega för att *det oakadt* icke böra eller behöfva offras för en annan, trots dennas företräde enligt ordningarne.

Hvad då först beträffar ordningarnes inbördes företräde, så synes det tydligt att förhållandet emellan olika pligter med afseende på deras *grund* är viktigast och i främsta rummet bestämmande, dernäst förhållandet med afseende på deras *föremål* eller *sfer*, och sist med afseende på *formen*. Pligter mot andliga godheter ega ett så stort företräde framför pligter emot blott kroppsliga, båda framför pligterna mot yttre fördelar, att denna ordning alltid afgör frågan, utan inskränkning af sferernas olika vidd eller pligtbudens form. Individens andliga lif kan visserligen fordras för samhällets, hans timliga för dess yttre oberoende, hans egendom för statens ekonomiska bestånd o. s. v. Men hans andliga lif bör icke offras för att rädda en statskris eller en finanskris i samhället, ty andens prioritet framför det fysiska organet är större än samhällets prioritet framför individen. Deremot är sferens vidd mer afgörande för pligtrangen än pligtlagens form af förbud, bud eller tillåtelse; ty, såsom redan blifvit anfördt, skilnaden emellan dessa former är i hög grad sväfvande, under det att skilnaden i sferens omfattning är tydlig samt af ofantlig betydelse i ordningen. Något inflytande, ehuru i sista rummet, utöfvas dock äfven af formen på pligtens stränghet, i sådana fall der skilnaden emellan bud och förbud är påtaglig, och denna skilnad kan då ingripa modifierande i pligternas ordnande efter föremålets omfattning. Det kan t. ex. i ett visst gifvet fall vara nödvändigt att äfven med uppoffring af ett individuellt eller samhälligt mål iakttaga ett förbud att *icke kränka* en rättighet som tillhör hela menskligheten, utan att derföre nödvändigtvis samma offer kräfves, vare sig af individen, familjen eller samhället, för att omedelbart *främja* samma rättighet. Förbudet emot kränkning fordrar i detta fall hvad ett blott bud för främjandet icke skulle fordra. Sjelfva pligternas, deras klassers och deras ordningars olika vikt lemna sålunda en kombinerad rangordning emellan pligterna, enligt hvilken de andliga pligterna, af hvilken omfattning som helst, gå främst, der näst de kroppsliga, och de yttre sist, men *inom hvardera* af dessa klasser, så väl inom de andliga som de kroppsliga och de yttre, sferen derefter vidare bestämmer företrädet, samt slutligen inom de kategorier som sålunda genom sammanställningarne uppstått, förbud gäller framför bud, båda framför blotta tillåtelser.

Men icke nog härmed. Alla dessa grundsatser, redan så inveck-

lade, uttömma icke rangfrågan. Hvilken liten obetydlighet som helst, vare hon ock af andlig beskaffenhet och gänelig för en vidare sfer, t. ex. samhället, kan ej kräva ett offer *af hvilken storlek som helst* utaf en lägre, en individ, äfven om offret blott består i ett kroppsligt eller ett yttre godt. Ingen enskild individ kan t. ex. åläggas att offra hela sin förmögenhet för en skola som staten finner för godt att anlägga, ehuru visserligen staten kan ålägga modererade bidrag derför. En viss gräns, uppdragen af billighetskänslan, inskränker således dock alltid samtliga pligtordningars grundsatser, och de kunna för den skull omöjligt gälla annorlunda än såsom ledningar i allmänhet, under det att omdömet i hvarje särskildt fall måste tillfoga resten vid sjelfva tillämpningen. En viss grad af *vigt i målet*, och en viss grad af *intensitet i godheten* synas erforderliga för hvarje som helst pligtoffer, slutligen en viss hänsyn dertill att detta offer ändock icke blir alltför outhärdligt. I öfrigt gälla pligtordningsreglerna, Ciceros och Fénelons öfverlåtelse, såsom allmänna grunder; och derest de tillämpas med omsigt, böra de kunna tjena till mången bilägning af pligter hvilka eljest kunde förefalla oförenliga. Förenliga äro i botten alla naturliga pligter, blott människan förstode att städse upptäcka föreningspunkten der de sammanfalla; och det bör derför kunna antagas att de skenbara pligtstridigheterna, som så ofta framkalla en grym kamp inom människan med hennes eget samvete, skola med det sedliga framsteget försvinna. I sig sjelfva kunna pligterna omöjligt vara stridiga eftersom de troget svara mot rättigheter som följa af behof med fäste i naturen, en harmonisk helgjuten ordning, i hvilken ingen stridighet finnes. Föreningspunkten, der pligterna jemte hvarandra kunna erhålla sina platser, oakadt alla nu anförda objektiva pligtordningsgrunder visa sig vara otillräckliga i ett enstaka fall, der den subtila uppfattningen derjemte måste hjälpa, upptäckes emellertid hvarken derför af den oräsonerade känslan som saknar bestämda grunder, icke heller af förståndets empiriska iakttagelser i det enstaka fallet allena, men af båda dessa i förening under förnuftets upplysning och med ledning af samvetetsgrunder, hvilka icke äro mindre objektiva och allmängiltiga för det att de icke kunna på förhand bestämmas för alla förekommande fall och för den skull inrymmas i graderade ordningsskalor. Lagens fint tecknade bild visar sig äfven i den mest enskilda och oförutsedda af alla lifvets belägenheter, och han igenkännes lätt af rättsmedvetandet. Det är detta som i sista hand afgör, emedan det är mäktigast i fråga om pligtoffrets beredvillighet. Det var samvetet, icke pligtordningarnes graderade skalor, som dref hjeltarne och martyrerna till deras personers uppoffring för samhällena, för menskligheten, för den eviga sanningen.

De belägenheter, säger friherrinnan Staël, i hvilka pligterna motsätta sig hvarandra, äro mycket sällsynta, och måhända kan med rätta sägas att ingen hederlig människa vid något enda tillfälle kan tvifla i fråga om det val dem emellan, som dygden kräver. Samvetets röst är i dylika fall så grannlaga att hon med lätthet nedtystas. Men hon är tillika så tydlig att det vore omöjligt att misstaga sig om hennes mening.

Så snart en pligt verkligen existerar för en individ i en viss gifven belägenhet, så fattas ock pligtidealet af hans medvetande. Ty naturen är så inrättad att hon skänker medlen då hon fordrar målet;

och den menniska som fått kallelens uppgift, har ock erhållit insigtens gåfva.

Men det är icke nog att handlingens godhet inses för att pligten skall blifva ovilkorlig. Insigten är blott det teoretiska och första vilkoret; det andra, praktiska vilkoret återstår.

2:a vilkoret. Handlingens verkställbarhet måste ligga i pligtsubjektets förmåga

Under det att pligtens vilkorlighet i den teoretiska insigten af handlingens godhet bestod uti hennes beroende af uppfattningen om hennes förhållande till andra och högre pligter, så består åter hennes praktiska vilkorlighet uti möjligheten af hinder för hennes utförande, hinder hvilka antingen kunna ligga i subjektets organer eller själsförmögenheter, deras utvecklings- och fullkomningsgrad, eller ock i de yttre, af individens vilja oberoende förhållandena. Pligten förblir visserligen icke desto mindre ovilkorlig i förhållande till honom och hans vilja. I hvad på henne *ankommer* gäller hon ovilkorligt. Endast i tillämpningen blir hon vilkorlig. Men likaledes var hon ovilkorlig i förhållande till subjektet i fråga om den teoretiska insigten. Ty insigtens odling är icke oberoende af den individuella viljan, och den individ för hvilken en pligt passar och föreligger, gripes i sitt medvetande af pligtidealet. Äfven der var pligten vilkorlig endast i tillämpningen, emedan hon berodde af hänsynen till hennes plats i ordningen, hvilken möjligen kunde fordra hennes lämpning efter högre pligter.

Vetes nu pligten och *kan* hon verkställas, så är hon ock ovilkorlig, icke blott i sig sjelf, men äfven med afseende på pligtinnehafvaren. Hennes vilkorlighet är då inskränkt till hennes beroende i det föreliggande fallet af andra pligters möjliga företräde äfvensom af de eventuella yttre hinder som omständigheterna kunna lägga i vägen vid utförandet; men denna vilkorlighet saknar inre och absolut rättslig betydelse emedan hon är tillfällig.

Pligtens ovilkorlighet för den som vet godheten och kan förverkliga henne, ligger då i förbindelsen att göra det *bästa möjliga*, det bästa man *kan*, med vetskap om den goda betydelsen. Häri ligger pligtens fullkomning, hvartill en hvar är skyldig. Visserligen kan en handling i särskilda fall te sig såsom relativt god utan att förbinda. Men hon är då icke den bästa möjliga i detta fall. Det åter hvars godhet man fattat och hvars önsklighet och företräde man insett, blir pligt så snart det ligger inom förmågans gränser, pligt att utföra eller att försöka. Hvad man *kan* göra och vet vara godt, det *bör* man ock företaga. Den som åsidosätter det goda hvartill idén och förmågan gifvits, sviker sin pligt, såvida icke högre godheter och pligter genom handlingen skulle äfventyras.

Vilkorligheten åter ligger, såsom Kant härvid riktigt erinrar, i omöjligheten att ålägga ett bestämdt mått för förmågan. Lagen kan bjuda hvar och en att upparbeta sin förmåga i mån af krafter, men han kan icke föreskrifva graden därför, icke heller framtvunga det goda uppsåtet.

Pligtvilkorens bestämbarhet

Emellertid utplånas härmed, såsom redan förut blifvit anmärkt*, den af kasuistiken och myndighetspligtläran uppdragna skilnaden emellan pligt och godhet, den nödvändiga ordningens ovilkorliga, och den fria fullkomningens förmenadt vilkorliga förbindelse, eftersom hvarje inseed och verkställbar godhet ovilkorligen förpligtar. Inom alla områden regerar nödvändig ovilkorlig regel och fritt vilkorligt val i oskiljaktig förening, den förra emedan det goda som står till buds ålägger sig, det senare emedan pligtfullkomningen kräfver otvunget initiativ och obehindrad uppfinningsförmåga, hvarigenom sanningen och hennes medel urskiljas bland handlingsföremålen. Men nödvändigheten i det goda betager icke pligten det egna initiativet, och pligten binder icke mindre ovilkorligt för det hon är vilkorlig och fri i sin fullkomnande egenskap. Det goda blir för den skull städse ovilkorligen obligatoriskt och kan såsom sådant icke i sig sjelft, endast dess tillämpning i de enstaka fallen, underkastas några vilkor.

Skilnaden emellan ovilkorliga och vilkorliga pligter bortfaller alltså, såsnart man icke betraktar dem i förhållandet, men i deras inre väsende, som utgöres af godheten; ty förtjensten är icke en och förbindelsen en annan. Förtjensten inom det *möjligas* område blir för en hvar naturlig *förbindelse*. Godhet och pligt bilda en enhet, hvars *inhåll* utgöres af *godheten* och *formen af pligten*. Den senare kan icke mer än den förra underkastas vilkor i den mening att hon skulle kunna efter behag fullgöras eller icke, ty formen måste svara mot innehållet, och det strider emot sjelfva pligtens begrepp att kunna eftergifvas eller lämpas efter godtycke, behag och rådum. En pligt som icke binder är ingen pligt, lika litet som den godhet vore god hvilken icke grundlade förbindelse. *Formelt* är hvarje pligt således ovilkorlig, ty alldenstund pligtbegreppet inbegriper den oinskränkta befallningen, så är pligten antingen absolut eller ingen. En i sig sjelf vilkorlig pligt vore liktydig med en ofullständig eller half pligt, d. v. s. ogiltig. I *tillämpningen* åter låta sig de särskilda pligthandlingarne bestämmas af naturen hos de mer eller mindre obestämda föremål de afse och de icke alltid bestämbara *vilkor* som dessa föremål måste lyda. Föremålen, icke pligten, äro det som inverkar på pligtinnehafvarens känslor och böjelser, samt genom initiativets väckelse drifver handlingen att i den bestämda och ovilkorliga pligtens tillämpning öppna ett öfverskådligt fält af obestämd och obestämbär pligtfullkomning, inom hvilket fulländningen i utförandet tager inflytelse af de obestämbara vilkoren som herska bland föremålen. Pligten *i sig* är alltjemt det oaktadt bestämd och ovilkorlig, emedan hon afser bestämdt tecknade åligganden; men tillämpningen är obestämd, för den skull vilkorlig, emedan för fullkomningen inga gränser gifvas och för känslan och böjelsen inga bestämmelser kunna uppställas, men de bero af beskaffenheten hos de vilkor som åt föremålet förläna olika godhetsgrader. Håri ligger ursprunget till vilkorlighetsbegreppet, hvilket, i sjelfva verket sålunda endast hänförligt till föremålet och dess beskaffenhet

* Jfr sid. 77.

(pligtens innehåll), sedermera af misstag blifvit utsträckt ifrån detta föremål till sjelfva pligten i sig sjelf såsom sådan, betraktad i sitt formella väsende. Ur pligtens goda innehåll har det vilkorliga goda då blifvit afskildt och stäldt för sig sjelft, betraktadt såsom en särskild, utanför den ovilkorliga pligten liggande godhet, hvilken ansågs kunna förlåna pligten sin egen vilkorliga egenskap och sålunda skapa en särskild klass af pligter som vore vilkorliga. Der skilnaden emellan form och innehåll i pligten blifvit insedd, har derföre ovilkorligheten hos pligten blifvit erkänd, men en vilkorlighet antagits der innehållet hänförts till formen.

Skall nu denna vilkorlighet innehålla en sanning, så måste hon återföras ifrån formen till innehållet, ifrån pligten till föremålet. Man kan då erkänna ett slags vilkorlighet hos den särskilda, i sin tillämpning sig företeende *plighthandlingen* (dock icke derföre i någon särskild klass af *pligter*), — så tillvida som pligtens stränga ovilkorlighet i handlingen rent framträder endast så länge denna handling i föremålet afses en godhet som i sin klarhet ligger för öppen dag, emedan hon till sitt innehåll är lägre och sinlig, för den skull fullständigt bestämd, noggrant tecknad och individualiserad, (hvilket endast är möjligt med afseende å *lägre* och *sinliga* godheter), ständig till sin beteckning och särskilning samt bestämbar till sitt värde, samt följaktligen icke tånjbar eller emottaglig för vidare utveckling eller deraf följande ökning, skiftning eller minskning i tolkning och begreppsbestämning, hvaremot ovilkorligheten lemnar rum för en allt större sig företeende vilkorlighet i samma mån som plighthandlingarne söka *högre* föremål i jembredd med den stigande fullkomningen. Då ingripa känslan och inbillningskraften i pligtformuleringen samt utsträcka pligtens fordringar utöfver det stränga och ovilkorliga pligtbegreppet till godheter som anses bero af vilkor, dels emedan de förutsätta en högre fullkomning och ett mera tånjbart begrepp än det som innefattas i ett bestämdt tecknad pligt-föremål, dels emedan de högre godheterna med afseende på sättet icke kunna bestämdt föreskrivas. Ju högre föremålet är, desto obestämdare är det ock till sin beskaffenhet, desto svårare att individualisera, emedan de högre föremålen allt mera närma sig abstraktionerna och i samma mån ett obestämbart område, i hvilket till följd af den aftagande klarheten innehållet som är obestämdt icke hänföres till sin ovilkorliga form emedan sammanhanget mindre tydligt urskiljes. Pligten blir då också på samma gång och i förhållande dertill uti innehållet af sin företeelse mindre bestämd, emedan innehållet framträder mindre klart och bestämdt. Och ju mindre bestämd pligten är till sitt innehåll, desto mindre är hon ock ovilkorlig till innehållet, ty hos det ovilkorliga kan intet vara obestämdt. Föreställningen uppkommer då om en förmenad klassificering, bestående i skilnaden emellan så beskaffade, mindre bestämda pligter, hvilka anses vilkorliga emedan bestämningarne mindre framträda i innehållet, samt de hvilka äro bestämda till både innehåll och form. Men som vilkorligheten blott träffar plighthandlingens innehåll i förhållandet till föremålet, så är det origtigt att ifrån obestämdheten hos detta draga en slutsats om pligtens egen vilkorlighet, äfven utom sin företeelse i den obestämda plighthandlingen.

Häraf framgår emellertid att i fall några pligter skulle kunna i viss mening kallas vilkorliga till sitt innehåll, så är det endast de högsta pligterna, pligterna mot väsendet, det obestämbara, emedan i det ovilkorliga allt är bestämdt och individualiseradt, samt emedan pligten endast *då* och endast i *det* afseendet blir vilkorlig, att hennes föremål icke kan individuellt noggrant bestämmas men sträcker sig öfver det obegränsade och ändlösa. De vilkorliga pligterna, d. v. s. pligterna med bestämda föremål och för den skull till företeelsen vilkorligt innehåll, äro alltså de högsta, de mest upplyftande och mest fullkomnande. Så mycket mindre skulle man kunna skilja mellan ovilkorliga och vilkorliga pligter i den mening att de senare snarare skulle kunna åsidosättas. De högsta pligterna kunna minst af alla åsidosättas. Pligterna följa godheterna åt, och ju högre godheten är, desto viktigare blir pligten, eftersom hennes mål är i fullkomningen.

Som emellertid för fullkomningen inga gränser finnas, men hon under sträfvan emot idealet som i oändlighet nalkas, men aldrig nås, småningom förlorar sig i det obestämda, samt följaktligen äfven godheterna som äro pligtföremål sträcka sig uppåt utan bestämda gränser eller skarpt tecknade grader, utan skönjbara rålinier som skulle kunna antyda någon viss punkt hvarest pligten upphörde att vara ovilkorlig för att derefter börja att vara vilkorlig emedan just *nu*, hvarken förr eller senare, just *här*, hvarken öfver eller under, godhetsföremålet blifvit obestämdt ifrån att förut hafva varit bestämdt, så kan icke heller uppdragas någon *bestämd* skilnad emellan ovilkorliga och vilkorliga pligter, icke ens till innehållet. Pligtens innehåll följer godheten; och är bestämdheten eller obestämdheten hos godhetens innehåll omöjlig att till åtskilnaden utstaka, så är ock pligtens deraf betingade vilkorlighet eller ovilkorlighet till innehållet lika omöjlig att noggrant angifva.

Ingen bestämd måttstock skulle nämligen kunna utfinnas för det noggranna angifvandet af *huru mycket* eller *huru litet* af det i pligtens innehåll eller föremål obestämda eller bestämda, som derifrån skulle kunna omedelbart förbindas med pligtens form för att åt pligtbegreppets helhet förläna en *öfvervägande* grad af ovilkorlighet, större eller mindre allt efter som innehållets bestämbarhet eller obestämbarhet varit öfvervägande. *Någon* ovilkorlighet ingår alltid i pligten, eftersom hon ligger i pligtbegreppets förbindande egenskap, förutan hvilken pligten förlorade sin karaktär och beteckning såsom sådan. Och till detta *något* i ovilkorligheten finnes alltid tillräckligt ämne uti ett motsvarande något af bestämbarhet i innehållet. Ty äfven det mest obestämbara af allt tänkbart pligtföremål eger dock nog af bestämbarhet innehåll kvar, vare det än så obetydligt, för att göra pligten ovilkorlig i någon viss mån eller i något visst afseende. Likasom omvänt någon, om än så obetydlig, vilkorlighet vidlåder allt tänkbart pligtinnehåll, så tillvida som äfven den strängaste af alla pligter dock alltid i sin tillämpning kan blifva underkastad vissa bisakliga vilkor som blifva en följd af någonting obestämdt i pligtföremålets innehåll, äfven der i öfrigt detta pligtföremåls innehåll vore det mest bestämda. Absolut är ingen godhet i världen, för den skull intet pligtföremål hvarken absolut bestämdt eller absolut obestämdt, ej heller i följd deraf någon deremot svarande pligt absolut ovilkorlig eller absolut

vilkorlig. Vid sidan af den ovilkorlighet som ingår med nödvändighet i hvarje pligts form, äfven den minst oeftergifliga, röjes alltid i innehållet någonting obestämdt till följd af pligtföremålets tänjbarhet, och detta obestämda måste alltid förlåna en viss vilkorlighet åt plighthandlingens innehåll, ehuru det icke kan rubba ovilkorligheten hvarken i formen ej heller i den del af innehållet som kvarstår såsom bestämdt i följd af det bestämda elementet i föremålet. Ingen blick, vore han än så skarp, ingen noggranhet i verlden skulle kunna stifta någon lag efter hvilken afgjordes huru mycket i hvarje fall af detta bestämda element i föremålets innehåll som skall ingå i pligten för att man skulle kunna om denna pligt falla det omdömet att hon gäller utan inskränkning. En hvar vet att i alla pligter finnas de båda motsatta beståndsdelarne, den bestämda och den obestämda, och att de hvarken *kunna* göras till föremål för någon aritmetisk beräkning icke heller *behöfva* det för pligtens egenskap och giltighet såsom ovilkorligt bindande. Ty det obestämda må vara mer eller mindre stort: pligten blir lika fullt formelt ovilkorlig i kraft af den kvarstående bestämbarheten; och deri verkas ej ens någon ändring af den öfvervigt som stundom den obestämda beståndsdelens skulle kunna erhålla i följd af föremålets obestämbarhet, eftersom denna endast gör tillämpningen beroende af vilkoren, men ingalunda betager pligten hennes förbindande kraft såsom åliggande att företagas. Godheten förbinder alltid, vare sig hon kan noggrant angifvas eller icke, ehuru väl i det senare fallet tillämpningen, hvilken fordrar hänsyn till vilkoren, måste öfverlemnas åt det individuella rättsmedvetandets afgörande, individens eget initiativ, hans pligtkänsla och ansvar.

Frågan om pligtens vilkorlighet blir derföre en samvetssak hos subjektet, frågan om ovilkorligheten deremot en nödvändig sak i den objektiva ordningen. Som vilkorligheten omöjligt kan objektivt framställas i en bestämd formel, så måste hvar och en urskilja så godt han *kan*, hvad ovilkorligheten af honom fordrar och vilkoren tillåta honom att deri modifiera vid tillämpningen. Det obestämda som han öfverallt finner, redan till någon ringa del i de stränga rättspligterna med bestämdt tecknade materiella föremål, hvilkas sinliga beskaffenhet och påtaglighet utesluta latituden i tillämpningen, finner han steg för steg ökadt allt efter som pligtkänslan uppställer högre föremål. I den mån hans högre fullkomningsgrad ålägger medvetandet stigande pligter, växer latituden i tillämpningen, emedan pligtföremålet, som blir allt mer osinligt, för den skull mindre påtagligt inför sinnena och mindre bestämbar, lemnar ett allt öppnare fält för vilkoren som måste öfverlemnas åt den individuella uppfinningsförmågan och det personliga samvetet, alldenstund sakens abstraktare beskaffenhet utesluter grundsatsens förkroppsligade formulering. Strängheten i åliggandet aftager emellertid icke derföre, såsom så ofta på grund häraf antages. Det är den bestämda formuleringen med afseende på tillämpningen som aftager, för att lemna rum för en tillämpning i hvilken den fullkomligare insigten är i stånd att taga vidsträcktare hänsyn till de vilkor som betingas af det osinliga föremålets större tänjbarhet. Att derigenom ett utseende af vilkorlighet förlånas åt pligten, så tillvida som all latitud förlorar ovilkorlighetens karaktär,

är helt naturligt, men detta yttre sken af vilkorlighet bör icke tilläggas någon annan orsak än företeelsens beroende af sättet. Det är sättet, icke saken, som tager inflytelse af vilkoren. Ett oförevilladt pligtmedvetande låter sig deraf icke gerna missledas. Den som är tillräckligt sträng emot sig sjelf, låter vilkoren bestämma endast inom det område som för dem är anvisadt, nämligen tillämpningens område som fordrar ett efter hvarje särskildt fall utfunnet sätt, obestämbart i lagen; men han bibehåller det oaktadt den formella pligtregeln oantastad, och han ålägger sig hans utförande ej mindre ovilkorligt för det att i detta utförande måste vädjas till en förständig omsigt, som icke kan föreskrivas, men som hvar och en kan föreskrifva sig sjelf. Pligtmedvetandets vittnesbörd om pligtens ovilkorlighet kan ej afvisas med invändningen att man saknar en föreskrift för den tillämpning som icke alltid kan i yttre formulering bestämmas emedan gränsen ej kan uppdragas vid det bestämda områdets slut, der föremålets bestämbarhet lemnar rum för obestämbarheten. Samma samvetsröst som meddelar pligt-känslan denna vilkorlighet, säger henne med samma ord att gränsens uppdragande åligger pligtinnehafvaren sjelf och utan svårighet kan af honom verkställas, derest han blott begagnar sig af alla de medel för iakttagelsen som lemnas honom af hans beträffande fullkomningsgrad, densamma som ålade honom pligtvärfvet och stälde det så högt öfver bestämbarheten. Här råder städse trogen motsvarighet emellan anspråk och utrustning. Af hvarje pligtinnehafvare fordras just så stor uppfinningsförmåga i och för bestämmandet af det eljest obestämda i pligtens föremål, som noggrant svarar emot den höjd i hans fullkomning hvilken hade blifvit orsak till hans ställning på en så hög rättslig ståndpunkt, att föremålet för hans pligt upphörde att vara bestämbar emedan det hade närmat sig till det väsendtliga och osinliga. Ju högre fullkomning, desto större anspråk på menniskan att hon skall af sig sjelf fordra högre pligter. Och som högre pligters innehåll är mindre bestämbart, emedan det är mindre materiellt, så fordras tillika en större uppfinningsförmåga i och för bestämningen. Men denna större förmåga skänkes ock på samma gång af den högre fullkomningen, hvilken således sjelf gifver medlen för ernåendet af det mål som hon uppställt, krafterna för utförandet af det verk som hon ålagt. Pligtinnehafvaren behöfver icke anstränga sig mer på denna högre fullkomningsgrad än han hade behöft på en lägre, der han bestämde mindre emedan allt var mera bestämdt af naturen, men der han å andra sidan också förfogade öfver mindre gåfvor i och för bestämmandet. Inför båda gradernas pligtinnehafvare är pligten lika ovilkorlig, vilkoren afpassade efter deras förmåga samt deras beträffande ställningar och belägenheter, gränsen emellan vilkorlighet och ovilkorlighet, visserligen mindre antydd på förhand för den ene än för den andre, dock i någon mån öfverlemnad åt dem båda att sjelfva uppdraga.

Denna gräns finna de i sjelfva verket alltid vara mer eller mindre sväfvande och obestämd, om ock i mycket olika grad, inom alla tänkbara pligtförhållanden. Från och med pligterna mot väsendet till och med dem emot varelsen och sig sjelf, ega alla pligter sådana föremål som äro i olika mån till beskaffenhet bestämda, och hvilkas innehåll är delvis bestämdt af naturen men delvis måste bestämmas af

pligtinnehafvaren sjelf. Alla tre pligtklasserna uppvisa denna sväfvande gräns, pligtvilkorens obestämbaerhet i någon mån.

Bland pligterna mot *väsendet* är ju sanningspligten, i hvilken samtliga kunna sammanfattas, den ovilkorligaste, i det att till såväl formen som innehållet sanningsbudet är strängt. Och likväl visar sig till och med här den absoluta ovilkorligheten tåla vilkor i både formens och innehållets bestämmingar. Det formella sanningsmomentet, ordet, synes visserligen böra ovilkorligt uttrycka sitt innehåll, tanken, och kunna fullt noggrant i sitt förhållande dertill bestämmas, eftersom det tillhör sinnen. Men tanken kan uttryckas på många andra sätt än genom ord, och ordet uttrycker mycket annat än tanken. Tanken och ordet, sanningens innehåll och form, svara således icke noggrant emot hvarandra, och i alla de delar der de skjuta förbi hvarandra, äro såväl ord som tanke underkastade vissa bestämningsvilkor för att kunna tjena såsom medel för sanningen, ordet så tillvida som det äfven uttrycker känslor och böjelser, icke blott tankar, och tanken så tillvida som han uttryckes med tecken eller i handlingar och icke med ord. Dessa vilkor kunna af ingen regel bestämmas och åläggas, men måste öfverlemnas åt den subjektiva uppfinningsförmågan, hvilken i hvarje särskildt fall måste utfundera vilkoren för att tecknet och handlingen skola kunna ersätta ordet då de söka återgifva sanningen, äfvensom för att ordet skall kunna på ett sant sätt återgifva känslorna och böjelserna, oberoende af tankarne. Än blir härvid den uttryckta sanningen mer eller mindre obestämd, än blir hennes uttryck obestämdt. Pligtmedvetandet säger visserligen i hvarje fall huruvida äfven detta obestämda förtjenar sanningskriteriet eller icke; men ingen noggrann regel kan förestafvas för pligtmedvetandets utslag i detta fall.

Pligternas emot *verlden* ovilkorlighet har blifvit formulerad i satsen att behandla andra såsom mål och icke såsom medel, och grundsatsen gäller utan inskränkning. Men så klar och ovilkorlig han synes, så kan han dock icke tillämpas utan att frågan afgöres angående det som i hvarje fall skall kunna betraktas såsom mål eller såsom medel; och denna fråga är både kinkig att utreda och underkastad otaliga vilkor. Hvad som vore mål i ett förhållande kan blifva medel i ett annat. Målet kan tillika vara medel för en bafsigt, medlet mål därför. Den som härvid strängt och ovilkorligt följde pligtregeln stode ofta slätt till svars inför pligtmedvetandet, t. ex. om han behandlade någon såsom mål på ett sätt som kränkte en absolut princip, emedan endast på detta sätt han undvöke att behandla honom såsom medel, något som alltid är möjligt eftersom både målets och medlets begrepp äro i viss mån subjektiva. Gränsen emellan målet och medlet måste ofta bestämmas af subjektet, med ledning af belägenhetens vilkor, såsnart denna belägenhet tillhör ett högre fält än det sinliga, der alltings påtaglighet tillåter en yttre och objektiv reglementering. Mensklighetspligterna, de högsta i denna klass, äro nästan alltid obestämbaer till sina vilkor. De blifva vilkorliga allt efter ställningarne och förhållandena, hvilka kräfva helt andra lagar för människokärleken allt efter som förhållandena äro mera ömtåliga och invecklade. Endast känslan kan härvid lagstifta och hennes lag blir den mest vilkorliga och obestämda tänkbara.

Slutligen blifva pligterna mot *sig sjelf*, om än så ovilkorliga i vissa yttre stadgar som endast afse materiella, för sinnena tydliga föremål, likaledes obestämda såsnart de gälla högre principer, eller kräfva i allt fall i sin tillämpning vilkorliga hänsyner. Ingen kan föreskrivas sättet för att odla sin ande till högre fullkomning i bestämelsen. Sjelfkännedom och kunskapen kunna åläggas, men icke metoden för deras förvärfning, emedan denna beror af hvarjes vilkor i förhållandet och af hvarjes skaplygne som skiljaktigt bestämmer emottagligheten. Själens förädling, viljeverksamhetens befrielse från sinnesintrycken, slutligen sinnenas underhåll i friskt skick, alla dessa sjelfpligter måste subjektet sjelft bestämma till beskaffenhet och innehåll samt dervid rätta regeln efter vilkoren i naturen, hvilka i somliga fall kräfva helt andra lagar för dessa uppgifter än i andra fall.

Inom alla tre pligtklasserna kunna de ovilkorliga pligterna blifva vilkorliga med afseende på tillämpningen såsnart den individuella belägenheten hos pligtinnehavaren undergår någon förändring. Han måste då sjelf bestämma huru, när och hvar han skall handla, i hvilken ordning han skall handla och till hvilket mått handlingen skall uppdrivas, för att i hvarje fall pligtens föremål skall kunna till sitt innehåll bestämmas på ett sätt som svarar emot den formella regeln. Såsnart allting blifvit bestämdt, återtager pligten sin ovilkorlighet, men denna hade emellertid icke kunnat undvara vilkoren för sig sjelf.

Pligtens ovilkorlighet erfordrar följaktligen sjelf vilkoren, hvilka således, långt ifrån att inskränka förbindelsens ovilkorliga kraft, tvärtom främja henne och af henne betingas. För att kunna i slutmålet framträda med bestämdhet, måste pligten i sina mellanstadier lemna tillämpningen i det obestämda och sväfvande, alldenstund de bud som med ovilkorliga föreskrifter skulle försöka att bestämma hvarje handling, endast bunde pligtinnehavarens handlingsfrihet och nödgade honom att afsäga sig användandet af något medel, hvilket, betingadt af ställningens kraf, eljest förde till målet med en vida fullkomligare rättsenlighet än den som skulle kunna framgå af en för alla möjliga ställningar afsedd, utan urskilning påtvingad allmän regel.

Detta ovilkorlighetens beroende af vilkoren, bestämbarheten af det obestämda, eger sin rot i sjelfva naturen. Individualiteten och sinligheten äro bestämbarhetens säte och innehafvare. De lefva i och genom bestämningarne; hvaremot dessa aftaga i mån af föremålets höjd öfver det sinligt individuella området, i riktning emot det absoluta, hvilket endast i det obestämda bibehåller enheten, dess väsendtlighets attribut. Det är därför helt naturligt att hvarje regel måste vara desto mindre bestämd, ju mera absolut han är, ju mera han rör de högre grunderna, de ovilkorligaste i den mening att de minst vexla, men å andra sidan och de minst bestämda emedan bestämningarne endast finnas i mångfalden. Och lika naturligt är det att individen på sin ståndpunkt ikläder föremålen bestämningarne, eftersom dessa senare tilltaga med mångfalden, hvilken i det individuella når sin största utveckling. Derfor är pligten bestämd så länge hon rörer sinliga och individuella föremål, men blir obestämdare med föremålets lyftning upp emot det osinliga. Hennes ovilkorlighet tilltager i styrka, men äfven anspråken på subjektets sjelfbestämning, hvilken endast i

vilkoren finner sina ämnen. Som emellertid ingen pligt kan stanna i det sinliga och individuella, så blifva alla pligter, äfven de ovilkorligaste, mer eller mindre bemängda af vilkor, och bestämmningarne inblanda sig öfverallt.

Någon gräns emellan ovilkorlighet och vilkorlighet finnes derföre icke i sjelfva pligten. Icke blott att den förra icke skulle kunna umbära den senare för sitt obestämda innehåll, men båda ingå i hvarandra såsom hvarandras förutsättningar. Allra minst är det riktigt att i likhet med myndighetspligtens lärare föreställa sig den ovilkorliga pligtens område utstakadt af vissa bestämda gränser, bortom hvilka för den högre pligtkänslan skulle öppnas ett fält af helt nya och annorlunda beskaffade pligtföremål, för hvilkas pligter, som här antoge namn och karaktär af *förtjenster*, skulle erfordras ett särskildt, utomordentligt viljebud af det Högsta väsendet. Hvari bestode väl det kännemärke, med hvars ledning man skulle veta hvarest man stode på den ovilkorliga pligtens mark och hvarest man stode på förtjenstens? Som alla pligter i sig sjelfva äro ovilkorliga, men vilkorligheten följer föremålets större eller mindre obestämbarhet, och denna obestämbarhet sjelf ingenstädes på en gång börjar eller slutar, men börjar med hvarje steg i rigtning emot det fullkomliga, och slutar med fullkomningsförmågan, så blir skilnaden emellan pligt och förtjenst lika sväfvande och vansklig som den emellan bud och förbud eller förordning och tillåtelse, sträng nödvändighet eller önskvärd godhet. Den åsigt som grundar pligten i naturens väsendtliga ordning kan derföre icke heller vidkännas någon sådan skilnad, eftersom förtjensten är pligt för den som insett hennes godhet eller nödvändighet. Endast teorien om pligtens grund i ett myndighetsbud, vare sig gudomligt eller menskligt, kan föreställa sig en del sådana bud hvilka förordna stränga, ovilkorligt gällande regler, samt en annan del som förordna handlingar för dem hvilka vilja anses förtjenta af särskilda nådevedermålen eller belöningar. Här finnes då ett kännemärke för skilnaden, nämligen budets lydelse. Men i den naturliga ordningen, som saknar skarpa gränser och icke utdelar andra belöningar än dem som handlingen innehåller i sin egen lyckobringande fullkomning, gäller i detta afseende ingen skilnad som det vore möjligt att med kännetecken utmärka. Pligten slutar ingenstädes för att aflösas af förtjensten. Godheten sträcker sig ej öfver ett större område än pligten. All förtjenst och all godhet äro i den naturliga ordningen förbindande för den goda viljan, och för henne är pligten som ingenstädes börjar eller slutar, sin egen belöning. Hon känner intet till öfverlopps, intet extra godt som grundlägger någon särskild premie; ty huru skulle väl något i ordningen, der allt är nödvändigt, kunna öferskjuta det goda som är nödvändigt för att bilda ett godt som icke vore nödvändigt, och hvem skulle kunna afgöra hvad som tillhörde öferskottet? Skulle detta öferskott utgöras af *upppoffringen*, den frivilliga, som icke anses kunna åläggas emedan sättet derför i allt fall icke skulle kunna föreskrivas, så stode man åter inför frågan hvilken upppoffring som vore *erforderlig* eller *icke erforderlig* för att en hvar skulle kunna anses hafva fyllt sin uppgift och sin inre kallelse, så olika hög för olika individer, allt efter fullkomlighetsgraden. »Ingen upppoffring kan ursprungligen åläggas»,

svarar härtill myndighetspligtens lärare. »Först genom ett särskildt »bud, som lydes af kärlek för den bjudandes person, kan viljan »ålägga sig uppoffringen. Ty huru skulle eljest någon kunna tvingas »till offret, i hvars begrepp ju ingår kärlekens, om till äfventyrs före- »målet saknar hans sympatier? Offervilligheten är en hjertats ange- »lägenhet, men öfver henne befaller icke naturpligten.» Godt och väl, men först och främst torde naturpligten åtminstone kunna, i sak- »nad af valde öfver hjertat, ålägga *den handling som bringar offret*, oberoende af kärlekens känslor, helt enkelt emedan denna handling »pröfvas vara nödvändig för ett mål hvars godhet subjektet insett och »hvars nödvändighet betingas af ordningen. Här måste skiljas emellan »*uppoffringen*, som är *driffjeder*, tillhör hjertat och icke anses kunna »fordras, och *offret*, som är handlingens omedelbara *följd*, tillhör för- »nuftet och friheten, samt för den skull bör kunna fordras af hvarje fri »och förnuftig vilja som känner dess fordran. Sjelfva offret kan ske »utan böjelse, blott på förnuftets uttalade föreställning, ty dess begrepp »innebär ingenting annat än att den handling som i ett visst fall är »pligt, medförer en fördels afstående för godhetsmålets skull, känslorna »må för öfrigt vara huru som helst beskaffade då fördelen afstås. Att »man känner sig uppfordrad till detta offer, behöfver endast ega sin »orsak i ett naturligt rättsförhållande mellan pligttnehafvaren och hans »föremål, ett förhållande som icke utjemnas med mindre än att fördelen »afstås, vare sig med glädje eller smärta. Lagen är i detta fall ett »nödvändigt uttryck af förhållandet, och pligten behöfver ej blifva vil- »korlig, men lika sträng som förhållandet är orubbligt. Det är här- »vidlag handlingen, icke offervilligheten eller kärleken hvilken finner »sin glädje i försakelsen, som behöfver blifva pligt. Men härtill kom- »mer att kärleken för öfrigt kan välja pligten till föremål utan att gilla »försakelsen såsom sådan, och på denna omväg kan till och med offer- »villigheten, uppoffringens driffjeder, anses för obligatorisk. Kan icke »känslan befallas, så kan i allt fall *fullkomningsarbetet* åläggas som »*leder till* offerkärleken. Sjelfva uppoffringen såsom driffjeder blir så- »lunda en *inre* pligt, emedan fullkomningspligten derförutan ej fullgjor- »des. Och någon gräns emellan uppoffringarnes nödvändighet och öf- »verflödighet kan då lika litet uppdragas, sedan uppoffringens grundsats »blifvit erkänd, som emellan pligt och förtjenst, emedan uppoffringar »kunna vara oundvikliga för de strängaste af alla pligter samt obehöf- »liga för de högsta af alla förtjenster. Såväl förtjenst som uppoff- »ring ingå i pligten, men de öfverskjuta henne icke. En dygd är och »förblir emellertid utan tvifvel uppoffringen. Men äfven dygden blir »då en inre pligt, för fullkomningens skull; och på samma sätt som »både den nödvändiga ordningspligten och den fria fullkomningspligten »voro pligter för hvarje fri och förnuftig varelse, så blifva likaledes »både den stränga, rättsliga, och den fria dygdiga pligten utan bestämd »åtskilnad förpligtande för menniskan, emedan hon dock icke utan dyg- »der skulle kunna fylla sina pligter, hvarken emot väsendet, världen »eller sig sjelf. Till och med offerkärleken blir dygdepligt för den »dygdige.

Emellertid kan med hänsyn till pligtens praktiska reglering i »sambälligheten snarare en skillnad i begreppet bibehållas emellan *rätts-*

liga och *dygdiga* pligter, än emellan ovilkorliga och vilkorliga; ty oberoende af alla pligters ovilkorlighet i formen och vilkorlighet i innehållet, så kunna vissa pligter i samhälligheten anses mera omedelbart erforderliga redan i och för den rättsliga ordningen samt såsom sådana blifva föremål för positiv lag, under det att andra pligter, hvilka dygden ålägger sig sjelf, såsom fullkomningspligter, måste öfverlemnas åt henne allena att stifta, just emedan, såsom nyss anfördes, känslan och kärleken icke kunna befallas.

En skilnad, den enda som skulle kunna försvaras såsom giltig pligtmätare och för en tudelning af pligterna med hänsyn till deras vilkorlighet, framställer sig alltså mellan *rättspligter* och *dygdepligter*.

Rättspligter och dygdepligter

Till och med Kant, inför hvilken pligten var allena rättskälla, skiljer emellan dessa båda slag af pligter, hvaraf det förra erfordras mera omedelbart och i närmaste hand för ordningen, det senare för fullkomningen, ehuruval såsom redan i det föregående blifvit visadt, äfven ordningspligterna tjena fullkomningen och fullkomningspligterna ordningen, samt någon skarp gräns dem emellan derföre icke bör anses giltig annorlunda än såsom medel för begreppsredningen. Fullkomningsmotivet blir emellertid den brygga öfver hvilken de båda slagen af pligter förbindas till en och samma, i botten ovilkorlig för hvar och en som icke nöjer sig med en half pligt, uteslutande formell eller uteslutande materiell.

Fullkomningen, säger Kant, är pligtgrund. Det är människans ovilkorliga pligt att uppjoba sina förmögenheter till en sådan fulländning, att de blifva tjenliga för hvarje eventuellt godhetsmål. Den verkliga fullkomningen utträttar icke blott pligten, men hon gör det af kärlek till pligten, i det att hon tager lagen till böjelsens bevelsgrund för sina handlingar. Nu kan väl invändas att ingen är tillräckligt mächtig att intränga i hjertats kamrar för att fullständigt förvissa sig om uppsåtets renhet, ty ofta skyr man ogerningen endast af svaghet, utan medveten rättskänsla, och ofta undgås brottet endast derigenom att tillfället undgås, utan att uppsåtet deri eger någon förtjenst. Men denna ofullkomlighet hos den ofullkomliga varelsen utesluter icke fullkomningsgrunden ifrån pligten; ty om ock lagen icke kan ålägga sjelfva kärleken, så kan han åtminstone ålägga fullkomningsarbetet som sträfvar att utbilda pligtkänslan till en sådan höjd af fulländning, att pligten göres af verklig pligtkärlek. Uppoffringen ingår alltså i pligten, den offervilliga kärlekens pligt. Dertill erfordras då icke någon med tvång ålagd kärlek till *pligtens föremål*, och en sådan kärlek skulle icke heller kunna åläggas eftersom han tillhör känslan, hvilken icke kan befallas. För uppoffringens förbindelse är det alldeles tillräckligt att kärleken till *sjelfva pligten* finnes, och denna kärlek är af det slaget som kan åläggas jemte fullkomningsåliggandet. Kärleksoffret, såsom pligt betraktadt, ter sig då såsom den enkla uppoffring hvilken, oberoende af alla känslor för liken, göres af en kärlek till pligten som fordrar offret för sin egen fullständighet. En sådan pligtkärlek tillhör redan den dygd som kan följa af

förnuftets och frihetens uppodling, utan känslans inblandning, alltså af något som beror af människans egen vilja och följaktligen kan blifva föremål för ett åliggande; ty det vore icke möjligt att vinna den insigt om pligtens betydelse och den viljans avtonomi som ernås genom en god och trogen kamp emot begären, utan att tillika fatta kärlek till pligten såsom fullkomningsmedel. Och denna kärlek bringar då sitt offer under pligtmedvetandets bud. Icke så att dygden själf, den älskande, kärleksfulla dygden, vore pligt, eller att hon kunde tvingas. Men hon befaller, och hennes befallningar blifva pligter, hvilka till och med ega sitt tvång, emedan den inre sedliga friheten nödgas till lydnad för dygdebudet.

Det gifves således ett slags pligt som kan benämnas *dygdepligten*, en pligt som tvingas af dygden och pligtkänslan, på den inre frihetens väg, till åtskilnad ifrån *rättspligten*, som tvingas af den yttre lagstiftningen.

Rättspligterna äro ovilkorliga. De medgifva hvarken minskning eller ökning, men noggrann tillämpning, sådana de i sig själfva äro. De vägas på rättvisans våg såsom siffervigter. *Dygdepligterna* åter äro, om ock ovilkorligt bindande, dock underkastade en vilkorlig tillämpning, emedan de hvarken kunna fattas lika fullkomligt af alla förnuft, icke heller verkställas lika fritt af alla viljor. Dygden väges icke på rättvisans vågskål, och hon uträknas icke med siffervigter. Hon är oändlig, följaktligen obestämbar och vilkorlig till innehåll, föremål och tillämpning. Ingen kan fastställa uppoffringens storlek, eller huru långt en hvar bör gå i sina försakelser, af kärlek till pligten emot högre föremål. Hvar och en bestämmer måttet för sig själf, under pligtkänslans förestafning. Dygdepligten kan därför icke göras till formell ovilkorlig pligt, sådan densamma underkastas pligtformeln, som fordrar pligtbudets upphöjande till lag för alla. I dess ställe öfverlemnas åt alla en latitud, ett svängrum, i hvilket inga bestämda rälınier kunna utstakas, men åt en hvar lemnas tillfälle att fritt röra sig och ställa föremålets höjd efter insigtens och förmågans. Dessa bestämma pligtens tillämpning i de särskilda pligthandlingarne, under det att lagen nöjer sig med angifvandet af allmänna satsar.

Dygdepligten är den förträffliga pligten. Förträffligheten ligger i hennes frivillighet, just samma egenskap som undandraget henne den formella ovilkorligheten. Det är egentligen dygdepligten som är den fullkommande pligten och således uppfyller pligtmålet, den gudomliga likheten.

Enligt rätts- och dygdepligtens teori är den ovilkorliga pligten den som motsvarar en obestriddig, okränkbar och oförytterlig rättighet, den vilkorliga pligten den som icke motsvaras af någon rättighet. Rätten är nämligen ovilkorlig emedan han innehåller grunderna för befogenheterna och de nödiga anspråken. Dygden är vilkorlig, emedan hon ej kan tagas i anspråk. Derföre kan pligten emot den förre *framtingas*, emot den senare icke.

Otvifvelaktigt ligger en sanning till grund för denna indelning, hvilken icke utan men för pligtbegreppet skulle kunna rubbas. En blick på de naturliga lagbud som förnuftet förestafvar, visar ovedersägligen att somliga redan omedelbart äro tillräckligt nödvändiga för att kunna rättfärdiga ett tvång, dels emedan ingen ordning vore möjlig dem förutan, dels emedan de kunna till punkt och pricka formuleras,

hvidan deras aktning och iakttagelse framför allt måste tillförsäkras, i det att de blifva satsar i den positiva lagstiftningen; under det att andra lagbud hvarken kunna förverkligas genom tvång eller framställas i lagparagrafer, emedan de öfverskjuta ordningen och icke kunna till formen bestämmas. Den naturliga pligten innefattar visserligen båda dessa slag af pligter, ty den naturliga pligten är den förnuftiga, hvilken bör ligga till grund för såväl lagstiftningen som dygden. Men båda kunna icke i yttre måtto framtvingsas. Endast den pligt som afser rättsanspråken kan lagligen och ovilkorligt åläggas sitt yttre ansvar, emedan ordningen fordrar rättsmedel; hvaremot den som söker sina föremål *öfver* anspråken, icke lemnar något tillfälle för beifran, emedan hon blir en det inre pligtmedvetandets angelägenhet. Det förra pligtslaget är bestämbar, det senare obestämbar, emedan det förras utöfning sker i tiden och rummet samt i vissa handlingar som kunna betecknas, således ock regeras, under det att det senares utöfning sker i det osinliga, oåtkomligt för myndigheten.

Lagen som ovilkorligt ålägger vissa handlingar och förbjuder andra i ordningens namn, vänder sig till det förnuft som är gemensamt för alla, och han kan derföre fordra allmän oinskränkt hörsamhet för ett och samma absoluta pligtideal. Men den lag som ålägger det goda, utan afseende på vissa handlingar, vänder sig till förnuft af olika fullkomlighetsgrad afvensom till känslor af olika finhet, och han kan icke fordra hörsamhet för andra idealer än för dem som hvarje särskildt förnuft förmår inse och som äro olika inför förnuft af olika utveckling, samt af viljorna förverkligas olika fullständigt allt efter deras större eller mindre förmåga af avtonomi.

Efter denna indelning har naturrätten skilt emellan grunderna för den egentliga rättsläran som reglerar det stränga rättsförhållandet, och sedeläran som reglerar fullkomningen i dygden. Med hänsyn till sammanlefnaden hvila båda på jemlikhetens och ömsesidighetens grundsats, enligt hvilken man gifver andra hvad man sjelf *begär* eller *önskar*, vare sig negativt genom att afhålla sig ifrån att skada andra, eller positivt genom att gagna dem, samt med afseende å sig sjelf tillämpar liknande regler. Men för öfrigt hvila rättslärens pligter mest på den grundsatsen att hvar och en är pligtig till detsamma som han anser sig befogad att *fordra* af andra. Han bör för den skull först och främst afhålla sig ifrån att skada dem, sedermera gifva en hvar hvad honom rätteligen tillkommer. Dygdslärens pligter åter hvila på grundsatsen att hvar och en bör för andra göra hvad han af dem skulle *önska*. Detta hvad menskligheten angår. Gentemot väsendet och sjelfvet åter blifva fordran och önsknigen ett i målet der de sammanfalla.

Rättspligterna äro sådana pligter som strängt förbinda, vare sig gentemot väsendet, verlden eller varelsen. De kunna förekomma såsom väsendtliga (ursprungliga) eller samhälliga (härledda), allt efter som de gälla väsendet eller den inre varelsen i ena fallet, verlden eller den yttre varelsen i det andra. De förra äro medfödda. De senare uppstå i de fria rättsförhållandena och kunna hänföras till de förra såsom tillämpningar till sin grundsats. Inom sjelfva rättsförhållandena förekomma de då antingen såsom juridiska eller moraliska, allt efter som de gälla andra eller den egna varelsen. Motsvarigheten dem emellan

hvilas på grundsatsen af personlighetens aktning hos såväl sig sjelf som andra, hvaraf framgår att man bör behandla både sig och andra såsom mål och icke såsom medel, såväl med afseende på sin och andras fullkomning, som med afseende på sitt och andras därför erforderliga yttre eller samhälliga framsteg äfvensom vilkoren därför i de andliga och kroppsliga godheterna samt de yttre fördelarne.

Med afseende på de *andliga* godheterna, icke blott i denna deras härledning, men i hela deras utsträckning, såväl i deras väsendtlighet som i samhälligheten, kunna rättspligterna åsyfta mänsklig fullkomning i människans dubbla egenskap af dels *förnuftig* och dels *fri* varelse. Emot egenskapen af förnuftig varelse gäller sanningspligten, hvilken ålägger hvar och en att icke missleda andra eller sig sjelf med afseende på de sanna grunderna, icke heller kvarhålla sig eller andra i okunnigheten och fördomen. Håri ingå de samhälliga uppfostrings- och utbildningspligterna, sannfärdigheten, kunskapens odling och utbredning. Emot egenskapen af fri varelse åter gäller pligten att icke lägga hinder i vägen för den fria viljans utöfning, således att icke blott icke förhindra, men tvärtom främja den personliga friheten, tanke- och samvetsfriden, tal- och tryckfriheten, församlingsfriheten, handelsfriheten, den politiska friheten o. s. v., korteligen att befordra, i allt fall icke förhindra hvarjes utöfning af sin viljefrihet i och för framstegget och fullkomningen. Främst står då skyldigheten att akta karaktären, att icke förleda viljan till underkastelse under begären eller minska hennes avtonomi, vare sig genom dåliga ingifvelser eller förargelseväckande föredömen. Den andliga godhetens afsigtliga minskning hos sig sjelf eller liken är en rättskränkning af svåraste art; likasom de goda råden och exemplen, ledningen i det rätta spåret, äro rättspligter i de förhållanden hvarst ordningen ställt den ene vid den andres sida för hans utbildnings skull. I andra förhållanden blifva de dygdepligter.

Med afseende derefter på de *kroppsliga* godheterna gäller pligten att akta lif och gods äfvensom alla vilkoren därför i helsa och välfärd, egendom och förvärfning samt kroppsligt oberoende, emedan alla dessa godheter äro ordnings- och framstegsvilkor. Äfven enviget blir på grund häraf en rättskränkning.

Slutligen finnas pligter emot de *yttre* godheterna i skyldigheten att akta och främja den yttre ställningen och anseendet, hvarjes lofliga tillfälle till fördelars och njutningars tillegnande i den ordning som gagnar hans sinliga individ och stärker sinnena utan att medföra någon skada för andra.

Dygdepligterna äro sådana pligter som förbinda under lemnad latitud åt den fria fullkomningen hvilken måste bestämma pligtens vilkor, vare sig föremålet är i väsendet, i verlden eller i varelsen. Önskligheten och billigheten intaga här det stränga budets ställe, kärleken och välgörenheten den ovilkorliga rättsfordringens. Hit höra de handlingar som i dagligt tal betecknas såsom *förtjenster* och hvilka af föremålet väl kunna åstundas men icke tagas i anspråk; hvilket ju icke hindrar att deras åsidosättande kan i naturrättslig mening innebära en vida allvarigare rättskränkning än motsvarande ovilkorliga rättspligters försummande, i synnerhet som dygdepligternas föremål och grunder äro på en gång högre, mindre sinliga, mera omfattande och mera omedelbart tjenliga för fullkomningsmålet. Den religiösa pligten emot

väsendet, kärlekens uppoffringar för mensklighet och regering, fosterland och like, de ädla hederspligterna mot sig sjelf, alla dessa förbindelser äro för samhällighetens och den naturliga ordningens bestånd ej mindre nödvändiga än för sjelfva fullkomningens, hvilken de dock i närmaste hand äsyfta. De kunna samtliga sammanfattas i kärlekspligtens gemensamma beteckning, emedan utan kärlek i en eller annan af detta ords talrika bemärkelser dygdepligten dock aldrig fullgöres. Såväl den religiösa pligten emot väsendet, som uppoffringarne för de högre samhälliga enheterna, välgörenheten emot liken, slutligen det egna fullkomningsarbetet, intet af allt detta sker annorlunda än genom den älskande böjelsen, vare sig för det eviga väsendet, för naturen, för menskligheten och samhälligheten, slutligen för varelsen, representerad af liken eller den egna personligheten. Dygdepligt, det är kärlekspligt i vidsträckt och förträfflig mening.

Giltigheten af denna pligt har ofta blifvit ifrågasatt. Kan kärleken, säger man, som äfven i sitt renaste skick dock icke tillhör förnuftet, än mindre de absoluta idéerna eller allmängiltiga begreppen, men känslan, åläggas såsom pligt? Den som icke erfarit honom vet ju icke ens hvad han är. Och äfven om en känsla kan drifva viljan till att älska det goda, så saknas ju dock i allt fall deri den erforderliga fasthet och nödvändighet som förnuft och vilja i förening allena förmå frambringa och som ligga i hvarje bindande regels karaktär såsom sådan. Att göra kärleken till pligtgrund, det är att göra känslan till förnuft. Dygden göres för det godas skull som inses, icke för det godas skull som älskas, emedan idén, icke känslan, ålägger sig med nödvändighet hos alla.

Svaret har redan, i sammanhang med frågan om uppoffringens erforderlighet, i enlighet med Kants tanke derom blifvit gifvet. Sjelfva kärleken, såsom *känsla* betraktad, likasom offret såsom kärleksoffer, åläggas visserligen icke. Men väl kan det fullkomningsarbete åläggas som, derest det bedrivs allvarligt, så som dygdepligten kräfver, ofelbart dock måste, efter att hafva hunnit en viss grad och höjd, *leda till* kärlek för allt väsentligt, naturligt och menskligt. Och emellertid kan, under afvaktan på denna fullkomningsgrads uppnående, redan af den dygdiga pligt-känslan den *handling* åläggas, som enligt all naturlig ordning kärleken eljest skulle hafva af egen böjelse föreskrifvit, derest människans hjerta redan varit i fullkomligt skick. Ty det som är nödvändigt för fullkomningen, är en pligt för den fullkomningsförmögna människan; och fullkomningen åvägbringas icke utan kärlekens och välviljans offer. De fordras både för individens inre förädling och bestämmelse, och för hans tjenster gentemot samhälligheten. Det naturliga världsbrödraskapet bjuder människorna att älska såväl naturen, väsendet inbegripet, som äfven menskligheten, i sig sjelf och i andra. Kärleken och kärlekens handlingar, bestående i lyckomålets ömsesidiga beredande samt välviljans offer genom välgörenheten, bli sålunda verkliga, om och medelbara, pligter, ovilkorligt förbindande i mån af insigt och förmåga. Det är då icke kärleken såsom *känsla*, men kärleken såsom *vishet* och *vilja* (*caritas sapientis*) som påbjudes och befallas, den insigtens kärlek som gör väl emedan han vet att välgörningen är erforderlig för det förnuftiga ändamålet. En *välviljans* kärlek (*amor benevolentiae*) kan, såsom Kant med skäl anmärker, förordnas såsom pligt, emedan

dygden som är fullkomningsvilkor fordrar de goda gerningarne, känslan må för öfrigt älska föremålet eller icke.

Erfordrar sålunda dygden sina verkliga pligter för en fullkomning som i allt fall hvarken kan undvaras för bestämmelsen icke heller åsidosättas utan att ordningen störes och förbindelserna gentemot naturen och varelserna brytas, så blir det ock svårt att vidhålla skilnaden emellan rättsplogter och dygdepligter annorlunda än såsom en blott skilnad i begreppen, utan att åtminstone på samma gång medgifva att båda slagens pligter ingå i hvarandra, samt att icke blott de pligter som kunna framtvingas, men äfven de öfverskjutande, äro rättsliga pligter. Ty rättslig pligt är i botten hvar och en som erfordras redan i och för den rättsliga ordningen. Och som denna ordning, såvida dermed menas den som skyddar alla rättigheter och anspråk, såväl inre som yttre, sträcker sig vida utöfver gränsen för myndigheternas inskridande och tvångslagar, in på det inre framstegets område, så måste hon innefatta mycket som står utom håll för tvånget men icke desto mindre blir rättsligen betingbart både för ordning och framsteg, hvadan dygden blir vilkor för rätten och tvärtom. Lagen kan icke alltid inom ordningen bestämma fullt noggranna pligtområden eller pligtmått. Han måste understundom inskränka sig till allmänna satsar, för hvilkas tillämpning sättet öfverlemnas åt individens klokhet och urskilning; men dessa egenskaper kunna hvarken befallas eller lagföras, ehuru i det beträffande fallet pligten kan vara en verklig rättsplogt. Hon blir då dygdepligt i formen, men rättsplogt i sitt innehåll. Såväl rätts- som dygdepligter kunna derföre i tillämpningen vara vilkor underkastade eller icke, oaktadt de äro ovilkorliga i sig sjelfva, om ock dygdepligterna i det stora hela må erkännas vara i vidare mån än rättsplogterna öfverlemnade åt vilkoren. Det må vara sant att kärlekspligten och välviljans offer icke kunna påbjudas med samma fog som den rättsliga ordningens bestämmelser. Men inom det rättsliga pligtområdet falla många pligter som oaktadt sin stränga ovilkorlighet och bestämbarhet samt omedelbara tjenlighet för den rättsliga ordningen dock stå utom tvångets åtkomlighet. Endast pligterna mot verden och samhället, delvis äfven de mot menskligheten och liken, kunna framtvingas, under det att pligterna mot väsendet, naturen och sig sjelf merändels äro otvingbara äfven der de äro af rent rättslig beskaffenhet och tillhöra den nödvändiga ordningen. Sanningspligten, familjepigten, kunskapspligten m. fl. äro endast till någon del och i sina yttre förhållanden underkastade tvångsreglering, under det att deras inre moment, det viktigaste, förblir frivilligt. Tvångskriteriet är således otillräckligt såsom kännemärke för rättsplogten eller såsom grund för en pligtindelning i rätts- och dygdepligter, emedan tvånget, långt ifrån att vara grund, endast är en följd af pligten. Ofta skulle tvånget till och med sakna allt ändamål äfven i verkliga rättsförhållanden, såsom t. ex. i sådana fall der pligtkränkningen bestode i en fördoms afsigtliga införande eller spridning. För att återföra handlingen till pligten, behöfves här endast en upplysnings meddelande, nog verksam för att aflägsna den brottsliga följden. Innan denna upplysning

hunnit meddelas, kan intet tvång ifrågakomma; efteråt är det obehöfligt emedan sjelfva upplysningen gjort samma verkan, och det blir för den skull ändamålslost.

Än mindre lycklig är indelningen i *fullkomliga* och *ofullkomliga* pligter, hvilken så ofta begagnas i stället för den nu omhandlade. De ovilkorliga rättspligterna betecknas såsom *fullkomliga* pligter, emedan de anses fria från vilkoren som skulle kunna begränsa eller inskränka dem i tillämpningen; hvaremot de vilkorliga dygdepligterna, hvilkas tillämpning i följd af obestämbarheten i föremålet beror af de subjektiva vilkoren, af denna orsak anses för eller åtminstone betecknas såsom *ofullkomliga*. Huru föga tillfredsställande för de ifrågavarande pligternas begrepp dessa benämningar emellertid äro, visas bäst deraf att de högsta pligterna, pligterna mot de eviga principerna samt mensklighetskänslans, kärlekens, uppostringens och välgörenhetens pligter, enligt denna terminologi blefve »fullkomliga», oaktadt det just är dessa pligter, dygdepligterna, hvilka erkännas i närmaste hand tjena fullkomningen. De fullkomna utan gensägelse mera än de simpla ordningspligterna, sådana som t. ex. skyldigheten att betala räntan å en revers o. dyl. Men likväl räknas dessa senare pligter till de »fullkomliga», under det att de fullkomnande pligterna i förhållande dertill betecknas såsom »ofullkomliga». En mera skriande motsägelse är icke tänkbar. Riktigare är då utan tvifvel att, med en och annan naturrättslärare, kalla de ovilkorliga ordningspligterna eller rättspligterna *samhälliga* pligter, de fria fullkomnings- eller dygdepligterna *naturliga* pligter, eftersom det förra slaget tillhör det medborgerliga samhällets lagstiftning, men det senare stiftas af förnuftet och den naturliga pligtkänslan samt finnes före och öfver samhället.

Den sammanfattade naturliga, af myndighetsbudets vilkor och indelningar oberoende pligten

Pligten såsom sådan är emellertid på en gång samhällig och naturlig; ty äfven pligterna mot väsendet, naturen och sig sjelf äro samhälliga, eftersom de fullkomna och all fullkomning gagnar samhälligheten såsom organiskt framstegsmedel i och för samhällets utveckling. Pligten är *en*, och alla hennes indelningar i flera slag med hänsyn till hennes väsendtlighet äro mer eller mindre sväfvande och godtyckliga. Hon är på en gång naturlig och samhällig, oeftergiffig och ovilkorlig, fullkomlig och ordentlig, emedan hon liktidigt tjänar ordningen och fullkomningen, rätten genom både rättvisan och dygden. Att tala om ofullkomliga pligter som skulle kunna efterskänkas eller bero af vilkor emedan de icke skulle kunna med yttre medel framtvingas, är detsamma som att tala om pligter som saknade de förpligtande egenskaperna. Ingen pligt är så hög att hon står öfver förbindelsen och med ingen pligt kan dagtingas om några vilkor. Alla pligter äro, vare sig i yttre eller inre mening, ovilkorligt förbindande, på en gång rätts- och dygdepligter, ordnings- och fullkomningspligter, samhälliga och naturliga, emedan icke blott rätten och ordningen, men äfven dygden och full-

komningen äro nödvändiga, både såsom betingelser för hvarandra och, i inbördes förening, för samhälligheten och verldsuppgiften.

Bortfaller nu sålunda i verkligheten all väsendtlig och strängt giltig skilnad emellan samtliga de *olika slags pligter*, nämligen å ena sidan de oeftergifliga, ovilkorliga, »fullkomliga» rätts- och ordningspligterna, å andra sidan de förmenade oeftergifliga, vilkorliga, »ofullkomliga» fullkomnings- och dygdepligterna, hvilka blifvit satta mot hvarandra för att *rättfärdiga* åsigten om myndighetsbudets erforderlighet för det senare slaget, så försvinner också den skilnad emellan *pligt* och *förbindande godt*, hvarpå denna åsigt *hvilade*, då såsom grund för myndighetspligten anfördes att det godas område kunde öfverskjuta den naturliga pligtens område, hvarföre öfverskottsgodhetens tillagnande endast genom ett särskildt bud ansågs kunna åläggas eller förordnas. Allt godt är pligt, emedan det utan inskränkning fordras för fullkomningen och för ordningen, om ock pligterna kunna vara olika i stränghet och nödvändighet, på samma sätt som reglerna och rättigheterna mot hvilka de svara. Och såväl godheten som den derför erforderliga pligten ega sin rot i naturen, intet deraf i en vilja *utom* henne; ty äfven dygden och fullkomningen samt de dermed förknippade vilkoren fordras af naturen, den förnuftiga, hvars utveckling i framsteget deraf är beroende. För en fingerad öfvernaturlig vilja återstår således intet föremål för någon särskild lagstiftning, och det förmenade extra myndighetsbudet af gudomlig magtfullkomlighet bortfaller. Den gudomliga viljan stiftar visserligen all naturlig lag, men ej i annan ordning än skapelseviljan med hvilken hon är ett, således ej utom den helgjutna och i naturens ordning rotade skapelseordningen. Hon gör ingenting annat än tillämpar sin egen lag, för hvilken intet särskildt myndighetsbud erfordras, endast naturens egen regelbundna gång. Hon ålägger intet annat bud än förnuftets, och detta ålägger förnuftet i alla fall i öfverensstämmelse med den nödvändiga ordningen, hvilken visserligen är *instiftad* af den gudomliga viljan som är ett med det gudomliga förnuftet och derifrån icke kan skiljas, hvarken i begreppet eller i verkligheten.

Till denna betydelse är hela föreställningen om den gudomliga myndighetspligten att återföra. Hon är icke öfvernaturlig, men naturlig, och hon är icke bjuden af någon annan myndighet än af förnuftets myndighet, som ligger till grund för all regel. Från denna regel gäller intet undantag; och om å ena sidan myndighetspligtens teori saknar grund så tillvida som enligt densamma den af *en öfvernaturlig* myndighet ålagda pligten skulle kunna sättas upp emot den naturliga pligten eller derifrån skilja sig såsom ett särskildt slag, så berättigas å andra sidan icke heller föreställningen att ifrån *förnuftets naturliga myndighet* några pligter skulle kunna undandragas, eller några pligthandlingar af det egna tyckets på fri hand formulerade vilkor skulle kunna förestafvas, hvilka vore mindre bindande, mindre oeftergifliga eller mera »ofullkomliga». Den förnuftiga myndigheten som bjuder det goda, återgifver naturens stämma, och hennes bud, hvilka åsyfta allt godt som är möjligt, måste åtlydas vid äfventyr af bestämmelsens förfelande. Det går icke an, säger Kant, att man inbillar sig det man skulle kunna sätta sig öfver pligtens idé för att handla af

egen bevekelse, utan att dertill behöfva något bud. Vi äro underkastade förnuftets tuktan, och vi böra med afseende på våra grundsatser aldrig glömma denna underkastelse eller på något sätt minska henne. Vi böra icke göra anspråk på att inskränka myndigheten som tillhör lagen, genom att annorstädes än till lagen själf och till den honom tillkommande vördnaden förlägga viljans bestämmande bevekelsegrunder, icke ens i det fall att händelsevis dessa skulle befinnas enliga med lagens bestämmelser. Pligt och förbindelse äro de enda orden som uttrycka vårt förhållande till den naturliga lagen. Visserligen äro vi lagstiftare i »mådens rike» som vår inre förnuftiga frihet grundlägger. Men vi äro icke desto mindre detta rikets undersåtar och icke dess regenter. Endast den öfvermodiga inbilskheten föreställer sig vissa goda handlingar såsom frivilliga öfverskott, emedan de äro särdeles sköna, upplytande och storartade. Men förledes man deraf till antagandet att deras bestämmande grund vore att söka utom pligten, i någon särskild egen förtjenst, så kastas man i den öfverspända fanatismen som glömmar att allt godt har sin rot i naturen, hvilken *fordrar* det goda och alltså gör detsamma till en pligt, så snart förmågan dertill förefinnes.

Häri består nu den enda *verkliga* myndighet som kan med fog anses påbjuda naturliga pligter. Det är förnuftet som *bjuder* hvad godheten *fordrar*. Förbindelsen blir alltså *ett bud för det godas skull*, ej för en bjudande viljas skull.

Härmed faller också den ofvan anförda* puffendorfska läran om pligtens härledning ur ett särskildt bud af den gudomliga viljan oakadt det goda icke skulle anses behöfva härledas ur samma särskilda bud, en lära enligt hvilken pligten komme att skiljas ifrån sin godhet, förbindelsen ifrån sin grund, i det att godheten allena, men ej pligten erkändes vara rotad i den naturliga ordningen.

Denna åsigt blir på detta sätt nästan ännu orimligare, åtminstone följdvidrigare, än den skolastiska och cartesianska, sedermera i synnerhet företrädd af Crusius, enligt hvilken icke blott pligten, men äfven godheten, skilnaden emellan godt och ondt, rätt och orätt, vore att hänföra till ett fritt och af skapelseordningen oberoende magtbud af den gudomliga viljan. Ty huru stridande mot skapelsebegreppet och idén om gudomens enhet denna senare åsigt än må vara, så hänföjer hon i allt fall dock pligten och godheten till samma källa, hvarigenom åtminstone deras inbördes förhållande till hvarandra icke brytes, men pligten bibehålles i sin egenskap af följd utaf godheten som är hennes grund; under det att den puffendorfska åsigten, hvilken, allt under erkännande af godhetens säte i den universella ordningen, icke medgifver pligtens hänförlighet till samma ordning, men till ett deraf oberoende bud, rycker pligten ifrån hennes godhet, följdén ifrån hennes naturliga orsak. Man kommer då till den besynnerliga slutsats att Skaparen icke velat det goda med samma skapelsevilja som stiftat pligten. Han skulle icke hafva gjort den handling god som Han gjort förbin-

* Se sidd. 64—66.

dande. Han skulle således hafva skapat pligten utan att i samma skapelsehandling taga hänsyn till pligtens grund, eller med andra ord, Han hade skapat en grundlös pligt. I fall denna lära vore riktig, så skulle menniskan fullkomligt väl hafva kunnat skapats så förnuftig som hon nu är och i sitt förnuft hafva burit sanningens och rättens principer, men sanningens och rättens pligter det oakadt icke hafva existerat för den händelse att Skaparen funnit för godt att låta dem utelämnas ur naturens reglerade ordning; eller ock hade de varit helt annorlunda beskaffade, ja oförenliga med de i förnuftet nedlagda idéerna derom, för den händelse att Skaparen funnit för godt att skapa rättens och sanningens pligter annorlunda beskaffade än deras idéer i förnuftet. Lögnen och bedrägeriet, stölden och mordet hade kunnat vara tillåtna, oakadt sanningen och ärligheten hade varit oundgängliga för förtroendet inom det samhälliga umgänget, lif och egendom oundgängliga för den menliga tillvarelsen och utvecklingen. Och om nu Puffendorf deremot invänder att dylika skärande motsägelser icke behöfva befaras, eftersom de i allt fall vore oförenliga med allvisheten, så måste åter ett dylikt erkännande oundvikligen draga med sig erkännandet att samma allvishet också hade bort inrätta sjelfva skapelsen och den deri rådande naturliga ordningen i enlighet dermed, så att pligt och godhet, det rätta och dess medvetande, svarade mot hvarandra. Den motsats dem emellan som strider emot allvisheten, strider ock emot den ordning som samma allvishet inrättat, och är han ifrån denna ordning utesluten emedan han strider emot allvisheten, så fordrar samma ordning också den solidaritet emellan pligt och godhet genom hvilken allena motsatsens uteslutning blir tillförsäkrad och betryggad. Läran faller i och med detsamma, enär budet om pligten icke längre behöfves sedan en borgen för pligtens befintlighet och rigtiga beskaffenhet derförutan redan finnes i den förutvarande allvisa inrättningen; ty pligten kan numera omöjligt tillkomma på ett annat sätt än godheten redan tillkommit, såvida allvisheten icke kan tillåta någon brytning dem emellan. Tillkommer deremot pligten efteråt, och behöfver dervid allmagten ej rätta sig efter hvad allvisheten förut inrättat, så återfaller man ohjelpigt i en brytning emellan pligt och godhet, som förutsätter att allvisheten antingen icke befattar sig med pligtfrågan eller ock icke står i någon omedelbar förbindelse med allmagten, oakadt båda bilda en ouplöslig enhet i ett och samma gudomliga väsende. Läran antager då allt det rättsvidriga i den crusianska läran om en godtycklig instiftelse af skilnaden emellan godt och ondt, rätt och orätt, utan att erkänna denna läras följdriktighet, som åtminstone hänförde pligt och godhet till en och samma skapelsevilja och sålunda i allt fall icke införde en splittring i sjelfva det eviga väsendet. Puffendorfs pligtskapelse blir derfore orimligare än Crusii godhetsskapelse. Ty man skulle möjligen med Crusius kunna tänka sig en särskild gudomlig instiftelse af sjelfva skilnaden emellan godt och ondt, rätt och orätt, utan att derjemte låta tanken intränga i frågan om deras grunder i hela den universella naturen. Men omöjligt skulle man kunna, i likhet med Puffendorf, tänka sig pligten särskildt instiftad utan sammanhang med godhetens instiftelse, så att pligten lika väl hade kunnat åläggas godhetens motsats, ehuru skilna-

den emellan godt och ondt kunnat finnas och ega en väsendtlig grund i naturen. Pligtvånget blir än oförklarligare då det skiljes ifrån godhetstvånget än om både pligt och godhet anses för tvång. Snarare kan pligtens särskilda tillskapande förklaras om hennes grund äfvenledes skapats; men om grunden icke redan fans i en lag, låt vara att äfven den tillkommit genom ett magtspråk, så blir förbindelsens tillskapande alldeles oförklarligt, hvilket förpligtar till lagens åttlydnad, ty en sådan pligt saknar då hvarje motiv och giltighet som skulle kunna gifva henne laga kraft. Hon skulle endast kunna *tvunga*, men icke *förbinda*. Hon blefve en yttre, död pligt, som lyddes af eftergift för magten; icke en inre, lefvande i pligtmedvetandet, som lyder af insigt om godheten.

Man söker undvika svårigheten genom invändningen att den grundlöshet som drabbar myndighetspligten, äfven drabbar hvarje annan ursprunglig princip, eftersom man alltid ytterst måste stanna inför en grund, hvilken till intet annat föregående kan hänföras. Pligten, menar Puffendorf, är ursprunglig, och hennes grund tarfvat för den skull ingen vidare utredning eller förklaring, eftersom en sådan skulle innebära ett upphäfvande af ursprunglighetens egenskap. Men äfven om man hänförde henne till någonting föregående såsom grund, vare sig till rätten, godheten eller den naturliga ordningen, så framstälde sig då återigen den frågan hvad som vore grund för denna grund. Och förklarades denna grund för ursprunglig, således utan behof af någon före sig, så stode man inför alldeles samma grundlöshet som nu förekastas myndighetspligten. Vid hvarje principis antagande måste man antingen afstå från ursprunglighetens egenskap eller ock åtnöja sig med principens förklaring genom sig sjelf utan stöd i någonting annat, till hvilket man borde gå tillbaka för att dit hänföra densamma. Härledningen tillbaka kan ej fortgå i oändlighet; någonstädes måste hon stanna, såvida hon ej vill beskrifva en kretsgång.

Denna invändning skulle visserligen kunna gälla om fråga vore om en grund som verkligen *till sin natur vore* ursprunglig. Men pligtens eget begrepp utesluter ursprungligheten, eftersom pligten, en relativ princip, uppkommen ur de relativa anspråken och behofven i världen, icke är tänkbar utan rättigheten och anspråket som hon skyddar, detta åter icke utan godheten hvars tillegnande det åsyftar. En pligt förutsätter alltså nödvändigtvis ytterst en godhet för sitt begrepp, under det att godheten, en absolut princip, ingenting förutsätter för sig sjelf. Godheten, attribut i det absoluta väsendet, är i sjelfva sin natur ursprunglig och ideell, pligten deremot härledd och reell. Fordran på en förklaring tillfredsställes således icke såvida man stannar inför pligten såsom inför någonting särskildt skapat eller ursprungligt, men väl om man efter hennes härledning ur godheten och hennes skapelse i ett enda sammanhang med öfriga mål i ordningen utan någon särskilning dem emellan, sedermera stannar inför hela den universella verldsordningens skapelse såsom alster i första hand af den ursprungliga godheten hvilken såsom skapelseprincip ingår i Skaparens eget eviga väsende. Skulle någonting kunna tänkas uttryckt ur detta väsende och uppstådt för sig, såsom princip relativt till människans rättsliga förhållanden, så skulle redan med

större rimlighet både rättens, godhetens och pligtens principer kunna tillsammans föreställas såsom en särskild skapelse, skild ifrån allt annat, men dock i oskiljaktigt samband sinsemellan, än pligten allena, skild ifrån rätt och godhet, eftersom hon icke är någonting annat än vilkoret för deras fordringar. Förenad med dem eger hon sitt berättigande, i det att hon hänvisar på ordningsmålet. Skild ifrån dem blir hon en gåta, ty fåfängt frågar den förpligtade hvarför han skall lyda henne då hon intet väsendtligt åsyftar som är hennes grund, vore hon än ålagd af en allsmächtig vilja. Viljan utan grund är blott kraft. En sådan kan tvinga, icke förbinda. Men pligten utan förbindelse är ingen verklig och fullständig pligt, ty pligtens innehåll utgöres af förbindelsen, under det att tvånget endast utgör formen. En pligt som vore uteslutande formell saknade betydelse och innebure intet ändamål, blott ett sakförhållande, nämligen människans svaghet inför den tvingande allmagten, och ett sådant pligtbegrepp vore i allt fall ovärdigt den gudomliga allgodheten och kärleken till den skapade varelsen, äfvensom allvisheten hvilken intet ändamålslost skapar. Endast åsigten om lifvets uteslutande egenskap af pröfning, i hvilken pligten skulle ega betydelsen af ett godtgörande lidande som icke behöfde främja några anspråk, skulle kunna ena sig med ett dylikt pligtbegrepp. Men en sådan åsigt åter, ytterst grundad på den skolastiska föreställningen att Skaparen skulle behöfva ett offer ifrån människans sida såsom ersättning och godtgörelse för hennes skapelse, strider ytterligare mot allgodheten, enär denna borde vara sig sjelf nog, sin egen orsak och sitt eget mål, för hvilka inga ersättningar behöfdes, ingen pligt i gengäld för skapelsen. Den skapelse som dagtingar med sitt verk och köpslår om sin handling, sjunker till timlig och förgänglig godhet. Den åter hvars godhet är väsendtlig och oförgänglig, behöfver ingen pligt för sig sjelf, blott för godheternas skull i världen.

b. Nödfallspligt

Den myndighetspligt som nu blifvit behandlad och som gifvit upphof dels åt åsigten om en skilnad emellan godhet och pligt, dels åt alla de mångfaldiga skilnaders uppdragande mellan förmenade olika pligtslag, hvarigenom icke all pligt skulle anses strängt förbindande eller grundad i naturen, är i samtliga sina gestalter härledd ur en antagen *gudomlig* viljeakt. Men det gifves äfven en lära om *menskelig* myndighetspligt, en åsigt enligt hvilken ingen annan pligt finnes än den som en allsmächtig, samhälligt styrelse ålägger uti den positiva lagstiftningen. Som denna åsigt utesluter erkännandet af en *naturlig* pligt, så upptages hon här icke annorlunda än såsom en pligtvrängning i *formen*, hvilken i grunden dock snarare är ren pligtförnekelse.*

Den lära som hänförde pligtens yttersta grund till en *gudomlig* myndighets bud, kunde ännu anses erkänna ett slags naturlig pligt, om ock vanställd och förvrängd, så tillvida som likväl den skapande vilja som anbefalde pligten, äfven hade skapat naturen. Men den lära

* Jfr sid. 64.

som hänförer pligtgrunden till en *menschlig* myndighets bud, erkänner egentligen ingen naturlig pligt alls, eftersom pligten enligt denna åsigt först uppkommer genom en yttre öfverenskommelse, hvilken äfven möjligen kunnat uteblifva, och pligten för öfrigt, långt ifrån att anses vara rotad i naturen, tvärtom anses strida mot naturen.

Enligt naturens ursprungliga ordning, så heter det i nödfallspligtens lära, företrädd af egoister, sensualister och socialister, finnes det ingen pligt i den mening att människan skulle, med hänsyn till den allmänna ordningen, för helhetens skull offra enskildheten, för den högre godheten den lägre böjelsen och den individuella njutningen, eller öfver hufvud taget ställa några slags fordringar på sig sjelf såsom förnuftig varelse hvarigenom hon ålade sin sinliga varelse försakelser.

Hvilken sällsam föreställning, utropar Fourier, innehåller icke den åsigt att människan skulle hafva af en försyn som dock vore allgod och allvis, erhållit sina sinliga begär för att undertrycka och tygla dem, likasom om skapelsen velat förklara krig emot sig sjelf! Hvad kunde väl vara oförenligare med den visa anordning, som i hela naturen vittnar om .på en gång enkla och harmoniska utvägar, en ostörd öfverensstämmelse mellan böjelse och handling, än att ett undantag härfån finnes uti en varelse som egde tvenne inbördes stridiga naturer, hvaraf den ena vore kallad till att tyrannisera och förslafva den andra. Ty det är att märka, erinrar Fourier, att med begären gifvos icke medel, i motsvarande mått verksamma, att reglera dem genom försakelsen. Förnuftets ålagda försakelser förmå föga mot begärens häftighet. Endast hos ett fåtal människor öfvas dygden af verklig böjelse. Den stora mängden afstår endast med smärta från begärens fria lopp. Antingen segra dessa, eller ock pinar sig människan; och det strider dock emot rimligheten att antaga det människan blifvit satt i världen för att pina sig sjelf. Hennes bestämmelse måste tvärtom antagas bestå i motsatsen, i njutningen och nöjet, lidelsernas tillfredsställelse i fullaste mått, ty naturen sjelf gifver sådant till känna.

Pligt i ursprunglig naturlig mening, säga Hobbes, Helvetius, Bentham m. fl., såvida om någon sådan öfverhufvud kan talas, och så tillvida som med pligt skulle menas den bestämmande grund som för handlingen bör tagas i sigte, det universelt giltiga handlingsmotivet, regeln för handlingssättet, det är njutningen, begärets smekning, känslan af behagligt välbefinnande. Ursprungligen eger människan icke att taga hänsyn till något annat mål än detta, ty hon är icke satt i världen för andras skull, men för sin egen, icke för att plåga och pina sig genom försakelser, men för att glädja sig åt nöjet och njutningen.

Men — här instämmer man ifrån båda dessa sidor. — nu är det tyvärr ett obestridligt sakförhållande, att om hvar och en, utan hänsyn till andra eller utan att bry sig om några öfverenskommelser, blott följde den naturliga pligtens anvisningar som drifva till den egna njutningen, så erhöles i sjelfva verket mycket mindre deraf, än om de sinsemellan träffa öfverenskommelse om vissa ömsesidiga inskränkningar, på det att alla, utan att störa hvarandra, måtte kunna njuta jemte hvarandra.

Men hvori ligger väl orsaken härtill, såvida naturen är samstämmig, och förklaringen icke får gifvas genom nödvändigheten af de

tvenne natureernas ömsesidiga afpassning, den förnuftigas och den sinligas, på det sätt att den senare bör underordnas den förra?

Här skilja sig åsigterna.

Orsaken, säga Fourier, Bentham och Helvetius, är den att man ännu icke upptäckt rätta sättet för de sinliga begärens ordnande, väl icke under förnuftet, ty detta behöfva de icke, med i förhållande till hvarandra. Må man blott finna den rigtiga sinlighetsmekanismen, en njutningarnes aritmetiska tabell, och lidelserna kunna gerna lössläppas. De skola då regera sig sjelfva. Pligten ersättes af naturvetenskapen, som i studiet af den menckliga naturens hemliga vrår alltid skulle kunna upptäcka den gemensamhetspunkt i hvilken alla lidelser skulle kunna mötas utan att störa hvarandra. Denna gåtas lösning, det är pligtidealets ställföreträdare. Några pligtoffer behöfvas då icke längre. Men intill dess att hon utfinnes, så gifves ingen annan utväg än att menniskorna provisoriskt öfvenskomma att störa hvarandra så litet som möjligt. Det sker först derigenom att den samhälliga myndigheten söker så godt sig göra låter *förlika* de egoistiska intressena med hvarandra, och sedermera i den mån man nalkas närmare begärelsegåtans lösning, efter hvilkens utfinnande inga band vidare skola behöfvas, derigenom att under tiden den lagstiftande myndigheten utfinner sådana *lagar*, att den enskilde finner sin egen uträkning uti aktningen för andras obehindrade njutningar, (äfven om hans egna skulle en smula hållas inom vissa skrankor), emedan han finner att om han ingen mätta iakttog, så blefve följderna för honom värre, njutningarne färre men plågorna flera. Pligten, som han på detta sätt tyvärr måste underkasta sig, ålägger han sig icke sjelf. Det är *myndigheten*, den menckliga, yttre samhälliga, som tvingar honom att i afvaktan på lösningen af den stora samhällsfrågan, på hvad sätt lidelserna skulle kunna släppas lösa utan pligter, nu tills vidare iakttaga pligten att inskränka begärens otyglade tillgodoseende, på det att alla måtte kunna njuta så mycket som förhållandena tillåta. Före myndighetsbudet fans ingen pligt. Efter dess tillkomst ter sig pligten såsom ett nödvändigt ondt, en *nödfallsutväg*, i brist på bättre, ett medel som i förlägenheten användes emedan något tjenligare för ögonblicket icke står till att finna.

Hobbes deremot bestrider att *någonsin* begären skulle kunna fritt blomstra jemte hvarandra. Naturen är nämligen icke samstämmig, men stridig, disharmonisk i sitt eget inre. Orsaken hvarföre man icke kan låta begären flyga fritt, så som ursprungligen naturen betingat och det egentligen varit hvarjes rätt och pligt att göra, bör derföre icke sökas i okunnigheten om medlen, men helt enkelt i deras obefintlighet. Det finnes, menar Hobbes, i sjelfva verket ingen annan utväg att afhålla begären ifrån att störa hvarandra, hvarigenom hvar och en i följd af intrånget komme att njuta mindre än han skulle behöfva, än att utan vidare tvinga dem att hålla sig inom vissa skrankor, något som endast kan ske derigenom att åt en stark *myndighet*, mäktig att med våld ålägga sin befallning, en allrådande, oemotståndlig vilja, uppdraga befogenheten att hålla en hvar till tygling af begären så mycket som behöfves för tillgodoseendet äfven af andras begär. Lydnaden för denna myndighets bud, se der pligten. Som då endast den blinda underkastelsen skulle kunna borga för alla njutningars relativa tålande

bredvid hvarandra, alldenstund njutningsbegären, som icke rasonera, ingalunda godvilligt skulle lida andra begär vid sin sida, så blir lyd-
naden för myndighetsbudet en ovilkorlig pligt, och någon annan pligt
finnes icke, ty i naturen och ursprungligheten var pligten identisk
med lystnaden. För lydnapligten åter finnas inga gränser. Discipli-
nen är absolut och tål inga invändningar, myndigheten må vara rätt-
vis eller icke; ty endast genom den diktatoriska myndigheten upprätt-
hålles ordningen, eftersom lidelserna väl kunna tvingas men deremot
icke öfvertygas. Att underkasta magtens bud en granskning eller affor-
dra myndigheten en motivering, vore detsamma som att upphäva
henne. Det vore ett pligtbrott, emedan dervid skulle förutsättas ett
ansvar för myndigheten, genom ansvaret en möjlighet till hennes in-
skränkning eller afsättning, hvarigenom åter begären, hvilka ej längre
betvingades, ånyo sluppe lösa och bekrigade hvarandra. Hellre må
myndigheten göra hvad hon vill. All pligt består för den skull i att
blott lyda henne, emedan genom minsta invändning en inledning skulle
ske till myndighetens upphäfvande, och sådant innebure det i möjli-
gaste vida mån verkställbara njutningsmålets förfelande för mängden,
i det att alla hindrade hvarandras njutningar. Myndigheten kan icke
fela på annat sätt än att hon släppte ifrån sig magten, hvarigenom de
individuella viljorna finge öfvertaget och njutningsmålen äfventyrades.
Hennes enda pligt är despotismen. För öfrigt eger hon ingen pligt
och kan intet fel begå. Gentemot henne är deremot allting pligt som
hon fordrar. Äfven hennes misstag är det en pligt att lyda, ty misstagets
onda är dock mindre än olydnadens onda som kunde lösa bandet.

Äfven denna pligt är ett *nödfall*, ett nödtvång, ålagdt af mensklig
myndighet, blott med den skilnad emot den föregående åsigtens nöd-
fallspligt, att den nu omhandlade är ständig och aldrig anses kunna af-
lösas af någon begärens emanciperung, under det att Fouriers, Bent-
hams och Helvetii nödfallspligter voro provisoriska, införda i afvak-
tan på det stora problemets lösning, då alla lidelser kunde i ett sam-
hällsideal fritt hän gifva sig åt sina utsväfningar.

Nödfallspligtens otillräcklighet och orimlighet hafva blifvit tillräck-
ligt ådagalagda. Pligten enligt Hobbes, nödtvångets blinda lydnad för
despotismens magtspråk, är en död pligt, och sjelfva njutningslystnaden
torde i en dylik förstenad samhällighet snart mista sina lockelser. De
öfriga sensualisternas uträkning åter, hvarigenom alla pligter skulle
kunna umbäras och ersättas med en begärens ömsesidiga afpassning
och organisering, visar sig i verkligheten vara en misräkning, enär
hon hvilar på den falska förutsättningen att sinligheten vore hela
menniskan och skulle kunna umbära förnuftet och dess ledning.
Lemnas sinligheten ensam, så styres hon icke och styrer icke heller
sig sjelf. Det blefve icke tillräckligt att med Fourier göra arbetets
»modor och försakelser lockande genom dess indelning i »passionella
serier», inom hvilka hvar och en skulle verka efter sin böjelse och
naturliga fallenhet, sinlig och andlig, samt sålunda af rent begär full-
göra detsamma som pligten eljest bjöde. Omöjligt skulle alla lidelsers
faror härigenom ensamt kunna undvikas, såvida de icke ställes un-
der den förnuftiga lagen. Ty utom det att säkerligen icke alla men-
niskor ega afgjorda anlag och bestämda böjelser för något visst slags

arbete, icke ens alltid för något slags arbete alls, men många skulle föredraga lättjan och lasten derest sinligheten allena rådde, så blefve i allt fall arbetet, äfven om det lockade, ej tillräckligt för alla pligters ersättande, eftersom arbetspligterna dock endast utgöra en ringa del af de pligter som menniskan måste fylla såvida ordningen skall förverkligas och fullkomningen ernås. Äfven den mest flitige, af sitt arbete och sin verksamhet mest roade, kunde trots allt hvad han derigenom förvärfvade dock önska än mer och åtrå äfven sin likes arbetsförtjenst, om blott begäret finge råda, ty lystnaden utan principer känner inga gränser. Ja, sådana begär, de talrikaste och farligaste, som med egendomsfrågan intet ega gemensamt, stode helt och hållet utom håll för hvarje slags inflytande af arbetes- och verksamhetsorganiseringen. Huru skulle t. ex. ärelystnaden, egenkärleken, svartsjukan, dryckenskapen, äktenskapsbrottet, de personliga våldsgerningarne, mordet och misshandeln, huru skulle alla dessa laster kunna motverkas med arbetets lockelser allena, då hänförelsen för en verksamhet dock icke ersätter eller eger samma karaktär som hänförelsen för glansens, smickrets, bordets, glasets och könets njutningar, icke heller arbetslystnaden fullständigt ersätter och uttränger det våldsamma lynnet, om ock sjelfva arbetsamheten i betydlig mån tempererar, förbättrar och förädlar? Och lika litet skulle Benthams alla aritmetiska uträkningar af lidelsernas lämpligaste sammanställningar eller Helvetii studier af den menckliga naturen förmå att upptäcka någon kombinerings, hvarigenom de lidelser som nu leda till stölden, mordet o. s. v. skulle kunna aypassas på ett sådant sätt att alla tillfredsställes utan att någon rättighet kränktes. Saknas pligtmedvetandet, så gäller för begäret endast det egoistiska målet som kränker andras rätt, emedan pligten just innebär insigten af målens ömsidighet. Visserligen utesluter icke pligten önskligheten af en sådan tillämpning deraf, att känslor och böjelser dermed kunna enas i vidaste möjliga mån samt icke undertryckas, men endast förnuftigt rigtas, endast ordnas så att det lägre målet lyder det högre. Pligten är icke sjelfändamål, och kampen mot sinnena utkämpas icke blott för kampens skull, pligten göres icke för ansträngningens skull, såsom stoikerna lärde. Hon göres för godhetens skull. Men som endast förnuftet, icke begäret, inser godheten och följaktligen är i stånd att leda handlingen genom den förnuftiga pligten som ålägger sinligheten sin lag, så blir det omöjligt för en blott yttre och sinlig verksamhets mekanism eller en begärens reglementering att fylla pligtens uppgift och ena alla målen samt ifrån dem aflägsna hvarje störelse. Menniskan hade icke skapats med förnuft och fri vilja derest sinnena och begären hade kunnat intaga deras platser. Rättsmedvetandet och pligtmedvetandet hade icke funnits i hennes samvete, om rättsanspråken och behoven lika väl hade kunnat aktas dem förutan, af de oförnuftiga och ofrivilliga lidelserna, blott och bart genom en uträkning af deras fördelning. Alldenstund med pligten menas förnuftets styrelse men ej sinnenas undertryckande, samt sinnena aldrig förekomma hos den sedliga och rättsförpligtade varelsen utan förnuft, så visar sjelfva den menckliga naturen att skapelsen ansett pligterna i deras egenskap af förnuftets lagar outhärliga för att de sinliga begären skulle kunna akta de menckliga befogenheterna.

Pligten är för den skull icke någon provisorisk eller förtviflad nödfallsutväg. Hon är en oundviklig och nödvändig följeslagare till den förnuftiga naturen som allena inser godheten samt till den fria viljan som allena tillämpar henne. Pligten är godhetens fritt insedda tillämpning. Men som de sinliga begären hvarken äro fria, om ej viljan beherskar dem, icke heller nog skarpsinniga för att inse godheten och skilja det sanna välet ifrån det skenbara, derest icke förnuftet lyser dem, så kunna de icke heller på egen hand, utan förnuftig styrelse och viljans herrskap, i stället för pligten, den förnuftiga lagens frivilliga bud, länka handlingsättet i den rigtning som betingas af människans natur. Denna natur är förnuftig och fri samt hyser de sinliga begären endast för att i dem ega en sporre till bevekelsegrunder, men icke för att af dem emottaga några befallningar.

Nödfallspligtens misstag uppstå derföre alltid ur någon ensidigt sinlig verldsåskådning, som förbiser det verkliga och förnuftiga goda för det skenbara och sinliga godas skull, samt af sådan anledning drager pligtfrågan ifrån hennes egentliga fält, de allmänna och universella godheterna, för att ställa henne samman med de individuella, vare sig egoistens sjelfviska fördelar, sensualistens vällustiga lystnader eller socialistens yttre välstånd. Det är då klart att pligten, som hvilar på enskildhetens försakelse för allmänligheten, måste betraktas såsom ett ondt, om ock ett nödvändigt ondt, ett nödfall som endast motvilligt tillgripes, så mycket mera som hennes grund icke inses såsnart hennes förhållande till det högre syftet missförstås. Och det är detta missförstånd af ett förhållande mellan pligt och godhet som blir förvillelsen i nödfallspligtens lära. Under det att myndighetspligtens teori endast förbisåg den rigtiga affassningen i förhållandet emellan godhet och naturlig pligt, hvaraf den förra ansågs öfverskjuta den senare och för den skull påkalla ett särskildt bud för öfverskottets fullgörande, så förbiser deremot nödfallspligten *allt* förhållande mellan godhet och pligt samt anser dem med hvarandra icke ega något som helst att skaffa. Nödfallspligtens lärare förnekar icke godheten, men väl att någon pligt deraf skulle med nödvändighet följa, ty pligten, menar han, är endast en fråga om det enskilda intresset och vid godheten är hon icke bunden. Deraf att jag inser en saks godhet, följer alls icke någon pligt för mig med afseende på denna sak. Är godheten universell, så rörer hon det universella, icke det individuella, världen men icke mig. Det kan endast åligga en hel samfällighet att förverkliga det som är godt för denna samfällighet, hela menskligheten det som är godt för menskligheten, väsendet det som är godt för väsendet. Men hvar skulle grunden ligga för att förpligta individen till det goda som rörer väsendet, världen, menskligheten eller samfälligheten, hvilka han dock icke danat eller frambringat, såvida någon proportion skall bibehållas emellan pligten och hennes föremål? Individen har nog af att tänka på individen, och pligten har han för den skull endast emot sig sjelf. Emot tingens natur eger blott den pligter som skapat naturen, icke den som i skapelsehandlingen ingen andel eger, alltså ingen skuld, ingen förbindelse.

Men om sålunda godheten kunde inses utan att tillika förpligta, huru skulle då den företeelse i människosjälén kunna förklaras, som

städse utvisar en pligtkänsla i omedelbart sammanhang med hvarje insedd godhet, såsom tillräckligt bevisas i det dagliga livets ständigt upprepade försakelser för goda ändamåls skull i och med samma ögonblick som insigten derom framstår klar, vare sig människan tror sig deraf draga fördel eller icke? Af denna företeelse framgår tydligt att pligten antingen härledes ur godheten eller ock tillfogar sig henne i kraft af något osynligt band.

Denna företeelse, svarar nödfallspligtens lärare, förklaras af *vanan*, hvilken, fortplantad genom släktena, småningom så innerligt förknippat handlingen med ett godt mål till hvilket hon af en eller annan händelse kunnat stå i ett visst förhållande, att slutligen i själen föreställningen ingrott sig om ett nödvändigt sammanhang emellan handlingen och målet. Från början har handlingen kunnat af ett eller annat skäl, som må vara den handlandes ensak, rigta sig på högre godheter än de sinliga, vare sig emedan de senare medelbart kunnat derur framgå, eller emedan ett tvång förefunnits som blifvit ålagdt af en eröfrande eller tillfälligtvis herskande myndighet. Har sedan under någon längre tid handlingen sålunda tvingats in i en viss riktning och dervid vant sig, så har medvetandet också liktidigt småningom vant sig vid föreställningen om ett nödvändigt sammanhang emellan handlingen och hennes riktande på detta sätt; och denna föreställning, ärd och i yngre släkten således medfödd, har icke mera kunnat utplånas. Se der den naturliga pligten, ursprungligen onaturlig, en historisk öfverlåtelse, från led till led, slutligen inrotad, på samma väg som andra inrotade fördomar. Att den tillfälliga, ursprungligen rent konventionella egenskapen blifvit glömd och ersatt af en förmenad absolut egenskap, hvarigenom den så kallade naturliga pligten anses ega i sig själf verldsbindande kraft, är blott en verkan af det naturliga organets beroende utaf sin verksamhet, hvilken, någon viss tid fortsatt, slutar med att inympa sig på sjelfva organismen och åsätta sig nödvändighetsprägel. Men för den som inser det tillfälliga ursprunget, avslöjas pligten samt afklädes åter denna nödvändighet och framstår ånyo i sin första, rent individuella gestalt, i sitt förhållande till enskildheten och den sjelfviska fördelen, hvilken derefter då icke behöfver rätta sig i vidare mån än han finner för sig behagligt eller ock måste af tvingande nödfall underkasta sig. Den lydnad som nutiden ärfte ifrån forntiden innebär nämligen ingen inre nödvändighet, blott ett lopp i det utvisade spåret, och den som finner ett annat spår är icke bunden vid det invanda. Visserligen kan klokheten fordra att icke tvärt bryta med traditionen, om derigenom störelser kunde uppkomma eller obehag i följd af oviljan deröfver. Men klokheten är en, nödvändigheten en annan, och samma klokhet som för egen skull aktar ett slafviskt tänkesätt, kan utfinna medel att derifrån utan anstötelse emancipera sig. Befogenheten att utan afseende å tänkesättet fritt granska regelns lämplighet och tjenlighet för enskildheten qvarstår emellertid, såsnart den förmenade allmångiltigheten blifvit afklädd sin mask. Denna allmångiltighet försvinner derföre i mån af en högre fördomsfrihet, på samma sätt som redan nu forntidens idéläror och medeltidens dubbla myndighetsläror, den gudomliga nådens och den menskligt suveräna viljefullkomlighetens vålden försvunnit.

Giltigheten i denna utläggning af pligtens förmenade tillfälliga egenskap kan endast prövas genom afgörandet af frågan huruvida det pligtmedvetande, som ovedersägligen, äfven enligt nödfallsteoriens erkännande, ligger nedlagdt i människans själ, är ett nödvändigt förnuftsattribut eller ett arfdt anlag. I förra fallet är pligten lika absolut som förnuftet, och nödfallsteorien faller. I senare fallet eger pligten en blott historisk uppkomst och skulle kunna gå all världens väg på samma sätt som hon kommit.

Nåväl, om då människan, under förmodan att pligtmedvetandet blott är ett arfdt anlag, pligten blott en arfd fördom, lösgör sig ifrån inflytelsen af alla högre godheters bevekelsegrunder, af det antagna skäl att de endast skulle representera vanor, och i stället uteslutande öfverlemnar sig åt den sjelfviska fördelens bestämmande motiv, så borde hon, derest intet pligtmedvetande funnes utom arvet ifrån tillfälliga intryck, undslippa samvetsagget vid en sjelfvisk handlings begående, eftersom hon ju vet att förebråelsen icke eger någon grund utom fördomen. Men det obestriddliga sakförhållandet visar i verkligheten motsatsen. Här hjälper ingen insigt af den historiska öfverlåtelsen. Pligten befaller lika fullt, äfven efter det hennes ursprung ansågs hafva blifvit afslöjadt, hennes stämma kan icke nedtystas, och om hon ej fylles så förebrår pligtmedvetandet försumligheten, trots alla föreställningar att för en sådan förebråelse ingen grund skulle finnas utom den ärfda fördomens invanda åskådningssätt. Detta sakförhållande skulle omöjligt kunna förklaras derest antagandet om pligtens historiska upprinnelse vore riktigt, eftersom samvetet i sådant fall hade förlorat sitt värde i och med detsamma som illusionen försvunnit.

Hvarifrån kommer då denna förebråelse? Icke från det ärfda anlages föreställning, ty man visste ju att hon var en fördom. Icke heller ifrån den sjelfviska bevekelsegrunden, eftersom denna tvärtom var förebråelsens föremål. Pligtmedvetandets förebråelser träffa nämligen icke blott andras egoistiska handlingssätt, men äfven det egna, något som icke skulle kunna förklaras derest pligten blott varit empirisk samt egt sin grund i gillandet af rättrådiga människors för den egna fördelen främjliga handlingar och ogillandet af de orättrådigas för samma fördel skadliga handlingar. Icke blott att bifall eller ogillande träffa handlingen, i hennes egen beskaffenhet, vare sig nyttan eller skadan blir egen eller andras, men de klassificera handlingarne såsom bättre eller sämre i förhållande till *hvarandra*, icke i förhållande till individen. Vore nu denna värdering och denna klassificering af handlingens inneboende godhet icke ursprunglig och väsendtlig, men historisk och tillfällig, så vore föreställningen derom i medvetandet ett sjelfbedrägeri, hvilket icke ens genom vanan erhöles sin förklaring, såsnart tanken på den förmenade illusionen blifvit fattad. Den i hvarje människa så djupt rotade öfvertygelsen att det gäfves handlingar som äro rätta, sanna och goda i olika mån och olika grader, allt efter deras större eller mindre eget innehåll af rätt, sanning och godhet, vore en villa, hvilken emellertid kvarstode såsom en gåta trots upplysningen om hennes misstag. Handlingarne, i sig sjelfva neutrala och ligkiltiga, blefve enligt denna åsigt mer eller mindre goda allt efter som de blefve för det sjelfviska syftet i hvarje särskildt fall

och hos hvarje individ mer eller mindre tjenliga, och pligtregelns lydelse blefve att endast följa den starkaste böjelsen; men den som gjorde det, förföljdes detta oaktadt ohjelpigt af pligtmedvetandet. Deremot hjelpa icke ens de medel som finnas för förbrytelsens enande med tänkesättet och anseendet, vare sig genom hennes fördöljande eller förklädning. Förebräelsen träffar sjelfva sinlighetsregeln såsom sådan, beslutet att blott taga hänsyn till sig sjelf, således just det som skulle vara pligt i naturtillståndet. Här stå nu pligt och pligtmedvetande mot hvarandra, tvenne fiendtliga motsatser; och nödfallets pligt lärare, som härledde pligten ur traditionen, finner sig icke blott i saknad af ett medvetande som svarar emot hans pligt, men han påtvingas af naturen ett som utdömer henne. I denna belägenhet gäller för honom icke mera någon skilnad emellan rätt och orätt; ty hvad som är rätt i naturen enligt hans mening, är orätt i medvetandet, och tvärtom.

Den öfverlätna pligtidén förklarar alltså icke idén om pligten såsom sådan, en idé hvars befintlighet emellertid kvarstår ovedersäglig. Öfverlåtelsen må väl erkännas i den mening att pligtens föreställning, såväl som hvarje annan, följer den historiska gången af åsichter och åskådningssätt, hvilken betingas af utvecklingen och framsteget. Sjelfva förnufts lagen fordrar pligtlagens formulering med fästadt afseende vid det menliga framstegets lag som är väsendtlig verldsordningsregel. Men om pligtmedvetandet sålunda fullkomnats genom ärtligheten och den inympade åsigten, så upphäves ingalunda derigenom dess rot i en förnuftig natur som finnes oberoende af utvecklingen. Pligtidén kan upprinna ur godhetsidealet, men utveckla sig i världen och fullkomnas i jembredd med släktets fullkomning. Antages en sådan upprinnelse så förklaras pligtmedvetandets förebräelser på ett naturligt sätt utan alla motsägelser, eljest icke. Egoisten, som trots regeln att följa fördelen utan hänsyn till godheten, dock icke undflydde sjelfförebräelsen, behöfver blott hänföra denna till det kränkta godhetsidealet för att finna hvarifrån hon kommer. Hans handling var oriktig emedan godheten var bättre än fördelen, den senares uppoffring för den förra bättre än den förras uppoffring för den senare. Och denna orubbliga pligtlag bestod äfven före pligtbegreppets nuvarande och föregående historiska utvecklingsskeden, äfven om det tidigaste skedet visserligen icke skulle kunna tagas till mönster för det nuvarande, eftersom pligtens idé såväl som hvarje annan kan i mån af begreppens framsteg komma till en allt större klarhet. Tvärtom är det den nuvarande pligtidén, som icke blott bör vara bestämmande för det nuvarande släktet, men äfven anses trognare representera pligtidealet, eftersom detta, om än aldrig ernåeligt, dock med framskridandet oupphörligt nalkas närmare. Utan annat afseende på föregående tidens pligtbegrepp än det som betingas af ett studium utaf de nuvarande pligtbegreppens rötter och anledningar, hvaraf man ser hvad deri är väsendtligt eller tillfälligt, således huru mycket som bör läggas till grund för det fortsatta framsteget i pligt föreställning, bör för öfrigt pligtens lära formuleras efter hvad pligtmedvetandet i sitt för handen varande skiök inom människans förnuftiga väsende uttalar såsom formelt förbindande emedan det gäller inför allt förnuft och befaller öfver alla viljor. Denna giltighet för-

klaras endast dermed att det finnes ett rätt i sig sjelft, oberoende af fördelarne. Detta rätta fordrar ock en pligt i sig sjelf (likaledes oberoende af fördelarne), emedan intet innehåll kan sakna sin form.

Pligten är således, långt ifrån ett nödfall, tvärtom en väsendtlighet; nämligen formen för väsendtlighetsgrunderna i rätt, sanning och godhet. Hon följer omedelbart af dessa. Det är icke möjligt att inse och erkänna det rätta, sanna och goda, utan att tillika deraf känna sig förpligtad i sitt medvetande samt ålagd alla de pligter som i hvarje fall svara mot en beträffande rätt, sanning eller godhet. Den handling vars riktighet inses, ålägger sig derföre ovilkorligen, och såsnart det ena godas prioritet framför det andra i ordningen blifvit insedd, det allmännas framför det enskilda, är icke ens egoisten i stånd att utan pligtmedvetandets åga fördraga det enskilda goda. Håri ligger nödfallsteoriens vederläggning. Det insedda pligtidealet förbinder, oberoende af följder och fördelar, nödtvång eller fruktan, icke såsom Hobbes förmenar, af blind lydnad för lagen, men såsom Kant uttrycker det, af medveten aktning för lagen. Den som lyder af fruktan eller nödtvång, erkänner ingen pligt, blott en magt som tvingar, hvaremot pligten, som talar i medvetandet, ljuder sålunda: gör det rätta, utan afseende på följder och fördelar. Håri ligger sjelfva det formella i rättens väsende som blir pligtens modell, den fasta, orubbliga beståndsdel i lagen, hvilken utgöres af den obevekliga formen som icke tager hänsyn till de intressen en enskild belägenhet innehåller, men befäller absolut utan sitt lämpande efter fallenheter och anlag, vare sig ärfda eller lystna. Fastheten lider ingen annan inskränkning än den som betingas af afpassningen efter det relativa rättsförhållandet. Men äfven i detta återgifves hon uti den handlandes förhållande till pligtidealet, hvilket ålägger sig hans vilja i den renhet som vilkoren göra möjlig, men hvilket ingalunda låter sig grumlas af individuella tillsatser, endast framställas efter hvarjes individuella fullkomningsgrad och deraf betingade idealiseringsförmåga. Det ideal som fattas, det ålägger sig emellertid, utan afseende på sinlighetsbudet. Den som t. ex. i medvetandet fattat pligten ur mensklighetskänslans synpunkt, kan ej undvika mensklighetspligtens bud; den som fattat henne ur den förnuftiga frihetens synpunkt är underkastad hennes bud; och han måste, äfven han, derför offra lidelserna om de icke dermed ena sig. Han ställer dem inför sitt ideal, vare sig mensklighetskänslans eller den förnuftiga frihetens, jemför dem med detta, och handlar först sedan han af jemförelsen kunnat begripa hvilket tillvägagående han kommit att välja derest den beträffande lidelsen aldrig förekommit. Den naturliga, af nödfallet och sinnena oberoende pligtens giltighet ligger då i medvetandet att den sinliga böjelsen må vara huru stark som helst, så är det dock icke hennes, men *idéns* styrka som bör bestämma handlings-sättet, emedan efter denna senare mätes den ena handlingens inboende värde och företräde framför den andra. Detta företräde bildar grunden för befallningens form som förestafvar valet af det bättre framför det sämre, under erinran att ingen rubbning i samma val får ske genom några mellankommande känslor eller lystnader för det som mest behagar. Ingen undgår pligtidéns framställning i nu anförda absoluta skapnad, äfven om godhetsmålet upprinner ur en känsla. Ty med-

vetandet erinrar städse sitt subjekt om känslornas otillförlitlighet och vexlingar samt uppmanar för den skull förnuftet att uppkalla idealet för en jämförelse med känslomålen och deras olikheter, dervid tillses i hvilka punkter de sammanstämma sinsemellan och med idealet. Hvad som då kan till enhet förbindas, det gäller och blir pligt. Enheten kan väl ursprungligen bildas af de särskilda känslornas innehåll så tillvida som känslorna sympatisera med en godhet som visar sig främja det allmänna mensklighetsmålet. Men enheten blir dock icke pligtregel förr än hon blifvit stäld bredvid idén och med henne jämförd, hvarföre icke ens böjelsen att njuta af andras njutning kan upphöjas till lag förr än tillsedt blifvit i huru vid mån andras njutning är laglig och berättigad. På detta sätt viker vid hvarje jämförelse det lägre för det högre, ända tills pligtlagen framstår klar i idealet. Den sjelfviska böjelsen viker först för den sympatetiska, denna sedermera för den ideella, i det att vid hvarje jämförelse och deraf uppstående täflan den sympatetiska känslan besegrar den sjelfviska för att i sin tur besegras af den ideella, hvilken slutligen uppgår i budet som bjuder känslorna tystnad.

Pligtförnekelsen, vare sig hon är ren eller består i en pligtvrängning, kan alltid ytterst hänföras till en underskattning af viljefriheten. Den rena pligtförnekelsen bestrider i allmänhet pligtens giltighet emedan menniskan, slaf under begäran, förmenas icke kunna handla annorlunda än hon gör, eller ock faktiskt icke handlar annorlunda. Pligtvrängningen åter förlägger antingen rättsvalet under ett myndighetsbud, gudomligt eller menskligt, som ålägger omedveten och ofri lydnad eller gör vissa pligter till privilegier för utvalda, fullkomligare viljor; eller ock gör hon valet till ett nödfallsval, som trots motsträfvigheten viljan måste underkasta sig, emedan hon ej rår emot öfvermagten eller icke finner någon bättre utväg för att värja sig emot lidelsernas olycksbringande stegring öfver alla gränser och intrång i rättigheterna. Då sålunda all pligtförnekelse misskänner viljans frihet, så glömmas dervid pligtmedvetandets vittnesbörd om pligtmedlets förfogande i jemnhöjd med pligtmålet. Bådas höjd bero af fullkomningsgraden. Allt efter som denna är högre uppställes ett högre pligtideal, men på samma gång skänkes ock den högre förmågan af dess förverkligande.

4. Pligtens erkännande och giltighet

I det nu anförda hafva de särskilda pligtförnekelserna samtliga blifvit vederlagda med den satsen att *hvarje insedd godhet förpligtar*. I denna grundsats ligger äfven pligtens erkännande och giltighet. Pligten följer af godheten, som ovilkorligen drager henne med sig, såsom orsaken sin oundvikliga verkan. Pligten, säger Price, är så innerligt förbunden med godheten, att ingendera kan förekomma utan den andra, men båda äro endast tvenne former för samma begrepp. Att fråga hvarföre man är pligtig att göra det goda, är detsamma som att fråga hvarföre det goda är godt eller hvarföre man skall göra

det man skall göra. Hvarje karaktär hos det goda meddelar sig åt förbindelsen. Godhetens orubblighet gör pligten orubblig; den förras oföränderlighet är den senares.

Men under det att insigten af godhetens nödvändighet för bestämmelsen i fullkomningsmålet redan tillräckligt afvisade pligtförnekelsen, så erfordrar deremot en fullständig utredning af pligtens erkännande och giltighet att man derjemte klargör sjelfva *sammanhanget* emellan godheten och bestämmelsen, så att icke blott den förras oumbärlighet för den senare ådagalägges, men äfven *orsaken hvarföre* och *sättet huru* hon för henne blir oumbärlig, eller med andra ord hvaraf och huruledes det kommer att det i sig goda med nödvändighet ålägger sig såsom oundgängligt medel för bestämmelsen. Granskom för den skull sjelfva den väg på hvilken godheten intränger i sjäslifvet, för att utröna hvarföre och huru hon der kan tillägna sig våldet öfver handlingen och styra denna mot bestämmelsen samt för sådant ändamål tvinga viljan att lyda pligtbud. Det gäller då att tillse huruledes och af hvilka skäl viljan af det goda låter bestämma sig, då hon böjer sig för den goda bevekelsegrunden och frivilligt inskränker sitt val för pligtens skull. Viljebestämmningarnes granskning i sina innersta orsaker erfordrar då en tillbakagång till deras första upprinnelse och rigtning.

Hvad man då på bottnen af de bestämmande grunderna i viljelifvet finner, redan vid medvetandets uppvaknande, innan en flerfald af bestämningar ännu hunnit att utveckla sig och strida om företrädet i inflytande på viljan, det är den instinktliga sträfvan emot *uppgiften*. Innan menniskan någonsin hinner till sjelfviskheten som diktar en nödfallspligt, än mindre till det förnuftiga stadiet som fritt och medvetet inser pligtmotivet och dermed förmåler sig, låter hon sig naturligt drifvas att trefvande söka gifva verklighet åt de i hennes väsende nedlagda eventuella betingelserna, vare sig dermed någon njutning eller uppoffring är förenad eller icke, något medvetet mål eller någon insedd fördel begripes eller icke. Det hvartill hon är danad, det följer hon, utan betraktelser. Att lefva, det är att sträfva mot skapelsemålet, under instinkternas tillägnande af alla villkoren för behofvens fyllande hvilka följa af den ifrågavarande varelsens organisering.

Häri ligger första fröet till bevekelsegrunderna, viljans omedvetna drifkraft. Denna sätter då förmögenheterna i rörelse till handling, redan innan godheten inses, men i samma rigtning som sedermera det godas insigt på ett fullkomligare sätt följer; ty det är alltjemt naturen som verkar, och hon är icke en i instinkten, en annan i förnuftet. Emellertid blir handlingen i saknad af den klart medvetna sjelfbestämelsen ännu oförmögen att sträcka sig utöfver ögonblicket för att genom målens och medlens beräkning och sammanställning kunna ålägga ett pligtoffer med hänsyn till en kommande eller högre godhet. Instinkten verkar koncentriskt, och den tillfälligt starkaste bevekelsegrunden undantränger godheten, såvida denna icke kunnat sammanföra sig i honom hel och hållen. Ett val finnes icke förr än friheten finnes som förstår att företaga en gallring bland bevekelsegrunderna, dervid den bättre framletas och ställes emot de sämre utan afseende på det trängande ögonblicket. Denna frihet uppstår först då, när förnuftet hunnit tillräcklig utveckling för att fatta de bestående idéerna,

med hvilka de tillfälliga grunderna jemföras för att åsättas sitt giltighetsvärde och dermed ock sitt värde såsom varaktiga och pålitliga medel för ett godt hvars större ständighet gifver detsamma ett företräde. När förnuftsperioden inträder, då förmågan finnes till denna jemförelse, hafva emellertid under tiden verkat och arbetat, först den ursprungliga naturtendensen, som hvarken gifver akt på sjelfviskhetens njutningar eller på pligtens offer, sedermera sjelfviskheten, som inträd så snart medvetandet förstätt förhållandet emellan det egna målet och godheten, men ännu icke begripit detta förhållandes utsträckning utöfver tillfälligheten och enskildheten i följd af grundernas omfattning.

Sjelfviskheten har således haft sitt spelrum emellan det naturliga sträfvandet och förnuftsverksamheten, samt kunnat förvillia godhetsbegreppet genom att i brist af en öfverskådning öfver godhetsmålets betydelse i hela dess utsträckning, för tillfällighetens och enskildhetens skull förbise och gå miste om det ständiga och varaktiga. Hon har då följt ofria bevekelse men inga verkliga bestämmande grunder, och hennes val har icke varit fritt, alldenstund det skett utan vetskap om hela vidden af sina följder.

Då nu förnuftet, som inser dessa emedan det fattat den absoluta godhetsidén, mellankommer, finner det dels att det naturliga sträfvandet är riktigt, blott det fullständigas genom att blifva medvetet, dels att det sjelfviska sträfvandet är origtigt, emedan det blott är medvetet om ett mål men icke om dess omfattning i vidd och fortvaro, hvarföre det begagnar medel som blott leda till smärre, mindre varaktiga och mindre fulla godheter. Förnuftet uppställer då det högsta goda såsom uppgift; och genom insigten om vilkoren förstår det att i och för denna uppgifts ernående, hvilken innehåller lyckobetingelsen, ordna alla andra godheter och uppgifter derefter, så att de antingen omedelbart tjena, eller ock åtminstone icke förhindra det högsta goda. För att emellertid kunna åvägabringa en sådan ordning och jemkning, hvarigenom godheterna lämpas efter hvarandra, behöfver förnuftet en regel, och denna regel fordrar att handlingen rättar sig efter den metod enligt hvilken det högsta goda tillegnas, vare sig alla lägre mål dermed ena sig eller icke. Inseende förhållandet emellan de högsta och de lägsta vilkoren för bestämmelsen, omskapar förnuftet då det sjelfviska intresset, som bedrages af skenet, till det väl förstådda intresset, som intränger i verkligheten, och väljer med utfyllande af ofullständigheten i de rent individuella bestämningarne de rätta medlen hvilka allena borge för oafbrutenheten i framskridandet emot den till allmänlighet förbindande bestämmelsen i det högsta goda. Viljan bemäktigar sig då de grunder derfor hvarmed förnuftet förser henne, idéerna om rätt, sanning och godhet, samt befriar sig sålunda från det mekaniska och för den medvetna fullkomningen hinderliga trycket af de sjelfviska begären, hvilka leda bort ifrån den ständiga godhetens grund för att förlora henne i en tillfällighet. Den förnuftiga lagen, som innehåller bestämmelsevilkoret, intager nu den oberäknade bevekelsens plats som dref utan bestämmelsens kändedom. Den omedvetna eller oklara driffjedern öfvergår i eller ersättes af en medveten bestämmande grund, emedan godhetsidén som framställer idealet inför den iure blicken, visar stråten som leder till dess ernående genom de skiftande handlingssätten, hvilka

för dess skull ömsom kunna tillägna sig men ömsom måste undanböja de under framskridandet emot målet sig företeende relativa godheterna, allt efter som de visa sig främjliga eller icke.

Den intellektuella verksamheten är härvid dubbel. Det är icke nog att hon inser och beräknar tendensernas *tjenlighet* för den egna godheten, äfven den väl förstådda, men hon måste äfven fatta *sammanhanget* emellan denna och godheten *i sig*. Först sedan detta sammanhang blifvit fattadt, uppstår pligtbegreppet, emedan den egna godheten först *då* kan ålägga sig vissa tvång eller offer för att ostörd bibehålla sin förbindelse med den i sig sjelf varande godheten, när hon vet hvad som *behöfver* offras; och detta vet hon ej förr än hon ser offrets inverkan och följder för sitt föremål, hvilka åter bero af beskaffenheten hos förhållandet emellan offret och föremålet, pligten och godheten som hon afser. Den egna godheten är nämligen, huru väl förstådd hon än är, dock alltjemt individuell, och hon åsyftar ännu intet annat än det egna, hvilket, åt sig sjelft lemnadt och utan tanke på ett band som sammanknyter absolut, universelt och individuelt, af naturlig instinkt dock alltid skyr offret, emedan ingen förbindelse skönjes emellan detta och ett godt som skulle öferskjuta detsamma och således vara offrets möda värdt. Väl förstådd är då den egna godheten blott i den mening att hon söker sin verklighet i det sanna goda och undflyr skenet i det sjelfviska goda som tillintetgör det förra. Men om hon icke fattat den absoluta godhetsidéns egenskap af grund derför, en grund till hvilken den individuella godheten måste återföras och efter hvilken hon måste lämpas för att af idén erhålla allmänlighetens borgen för ständighet, så stannar hon i klokheten som blott söker största möjliga utbyte af egen nytta och fördel, dervid visserligen sjelfviskheten blir sann men likväl icke uttrycker hela sanningen, icke heller *förpligtar*, eftersom den falska och bedrägliga fördelens uppoffring för den sanna men dock blott individuella, icke kan grundlägga någon pligtkänsla. Såsom sådan kan ju icke betecknas den enkla beräkning, som funnit sig af ett visst offer eller en viss försakelse vinna mer än som förloras, eftersom det goda då i allt fall icke göres för dess egen skull, men för fördelens.

Visserligen är det sant att om den egna godheten verkligen är väl förstådd, det vill säga innehåller ett verkligt godt för individen, så måste hon alltid sammanhänga med den i sig varande godheten; ty individen kan, i följd af ordningens samstämmighet, icke utan skada för sig sjelf skilja sitt eget mål ifrån allas och det i sig varande väsendtliga. Förstode individen sitt verkliga bästa, så förenade han derföre alltid i handlingen på en gång både natursträfvandet, det sjelfviska begäret och pligten. Ty om begäret är medvetet af sina egna naturliga vilkor, så finner det sin högsta tillfredsställelse i det som naturen eftersträfvat, eftersom detta innehåller den verkliga tillfredsställelsen; och är det medvetet af vilkoren för sin tillfredsställelse, så skall det icke söka dem utom pligten, ty erfarenheten visar att endast i pligternas uppfyllelser ligger varaktig tillfredsställelse och att denna äfven förverkligar vilkoren för de naturliga sträfvandenas syften. Individen finner visserligen sålunda både sin naturliga sträfvan och sitt sjelfviska begär hänga samman med pligten.

Men om han icke sjelf inser sammanhanget och deraf skapar be-

vekelsegrund, så blir hans uppförande i enlighet dermed dock icke förestafvadt af någon pligt, men blott af egennyttan, ehuru väl beräknad. Det är blott slumpen eller det fina väderkornet som på empirisk väg visat honom de medel hvilka leda till hans sanna väl. Men han förstår ingalunda deras betydelse, eftersom han förbiser att det just är emedan hans goda tillika är godt i sig sjelft, som det för honom är ett sant godt. Han ser blott att det för honom så är, men icke hvarföre; och han eger således ingen anledning att ålägga sig pligtoffret, eftersom han icke vet att något sådant erfordras eller för hvad det erfordras. Det erfordrades nämligen blott i och för det högre goda, för hvilket det lägre goda borde vika eller efter hvilket det borde lämpa sig för att hans sanna goda af förbindelsen skulle framgå. Men denna förbindelse anar han ännu icke, blott att han i det föreliggande fallet måste faktiskt försaka ett godt som han inser vara skenbart emedan det i enskildheten icke fyller alla godhetsvilkoren, samt deremot omfatta ett godt som han inser innehålla alla dessa vilkor emedan de i enskildheten framträda och visa sig. Den försakelse han sålunda ålägger sig är icke pligtens, men den kloka beräkningens offer. Han känner sig dervid främja sin önskan och sina naturliga sträfvanen, men hans medvetande säger honom icke att han fyllt en pligt i egentlig mening; ty äfven sjelfpligten, hvilken faktiskt förverkligas i hans handling, eftersom han genom de naturliga tendensernas tillgodoseende förverkligar ett godt för sin fullkomning, är icke klart medveten så länge hennes grund i idén är obekant. Först då denna idé, idén om det i sig goda, visar den egna godhetens grund och högre betydelse äfvensom orsaken till hennes vilkor i förbindelsen med den absoluta godheten, så vaknar pligtens medvetande, ty insigten är då tydlig att det individuella offret kan krävas för ett absolut godt, i hvilket individen finner sitt högsta goda och utom hvilket det individuella goda blefve skenbart. Pligtoffret, uppoffringen af det individuella målet, får ett skäl så snart ett absolut mål finnes och begripes. Men begripes icke dess absoluta egenskap, så kan icke heller anledningen inses hvarföre det individuella målet behöfde offras, eftersom det i medvetandet existerade ensamt.

Pligten blir sålunda ett alster af den förnuftiga insigt, som bevisar att det goda som gäller för individen också gäller för alla andra individer af hans släkte, och att denna likhet i giltighet eger sin orsak deri att allas goda är beståndsdel af ett godt som i hela skapelsen är identiskt, emedan det danats af en och samma skapande vilja, samt att det är yttring af ett orubbligt godhetsideal som bor i det eviga väsendet, hvadan individen, om han vill komma i åtnjutande af delaktigheten, måste tillse att han i hvarje handling bibehåller förbindelsen emellan sitt och allas goda orubbad, — något som endast kan ske derigenom att han ålägger sig hvarje försakelse och möda som han finner vara erforderlig för att bandet icke skall brytas, hvilket binder hans godhetsmål vid andras och vid idealet.

Häri består pligtens erkännande. För att komma dit måste emellertid tanken hafva genomlupit bevekelsegrundernas samtliga skeden. Efter att hafva lydt de naturliga sträfvanena, hvilka drifva organerna till sådana handlingar som omedvetet åsyfta organismens upprätthållande,

höjer sig viljan i mån af en vidsträcktare omfattning hos de uppställda målen till sjelfbeherskning och välde öfver instinkterna samt tillfällighetens och enskildhetens underkastelse under det ständiga och varaktiga i ett högre mål, emedan dess främjelse för det egna inses; och såsnart förnuftet då hunnit uppenbara grunden för denna främjelse, nämligen den oupplösliga solidariteten som binder hvarjes bestämmelse vid allas, det helas och det väsendtligas, så fattas och inses pligten. Godhetsiden ålägger då sin lag, hvilken frivilligt och under känsla af hans höga betydelse åtlydes, emedan pligtmedvetandet säger att hvarken det enkla sträfvet efter naturdrifternas tillgodoseende icke heller kloketens beräkning af den väl förstådda fördelen innehåller någon fullständig och säker borgen för den högsta bestämmelsens ernående, såvida icke med dem det godas idé förknippas, som visar deras grund och mål i ett godt väsende, för hvars skull allt annat tjänar emedan deri utmynnar allt godt och eftersträfvarvärdt. Pligten fyller då icke blott emedan mödan och offret äro inga i jämförelse med hela ordningen och skapelsemålet, i hvilka det operonliga och oförgångliga goda vinnas, men emedan personligheten deri känner sin delaktighet. Innan begreppet om detta operonliga goda intränger i medvetandet, kan om någon verklig pligt icke blifva tal, alldenstund intet personligt kan befalla öfver personen. Först det operonliga befaller öfver det personliga samt blir dess regent och lagstiftare, hvar efter viljan, under förnuftets erinran om de individuella bevekelsegrundernas otillräcklighet samt nödvändigheten af det allmänna godas förverkligande i det enskilda, ålägger sig sjelf pligten för att dermed fullgöra ordningens betingelser med afseende å individens naturliga utveckling i riktning emot hans bestämmelse, hvilken icke kan skiljas ifrån andras och det helas, eftersom allt åsyftar sin återförening i väsendet. Andras goda blir på sådant sätt bestämmande grund för det egna, hvilket derigenom ikläder sig den allmänliga och operonliga egenkapen i pligthandlingen. Pligtlagen blir föreningspunkt för allas godhetsmål, emedan han liktidigt bjuder det egna välet och hjälpen vid andras samt i medkänslan för liken förbinder den egna njutningen och tillfredsställelsen med andras njutning, äfvensom emedan andras goda äfven i kraft af förbindelsen med all godhet i verlden återverkar godt på hvarje individ som dertill bidrager.

Pligten fulländar sålunda människan. I naturtendensen stod hon icke öfver djuret. I kloketen som beräknar det egna goda är hon redan förständig varelse. Men sin förnuftiga och fria *bestämmelse* når hon först i pligten som förmåler detta goda med godhetsiden, i det att lagen bringar enskildt godt upp till idealet, i hvilket det inser sin oförgångliga grund.

Bestämmelsen är det som i denna grund inses och hvarom insigten bildar det sammanhang emellan godhet och pligt som skänker den senare giltighet och erkännande så snart det begripes. Bestämmelsen är grunden dertill att människan kan åläggas sträfva mot ett godt, så högt att det grundlägger pligter.

Denna egenkap af grund ligger dels i bestämmelsens *nödvändighet*, omöjligheten att utan egen ofärd uraktlåta att fylla den individuella uppgiften hvilken ligger innehållen i verldsuppgiften, samt dels i

människans känsla af sitt *beroende* af denna. Som båda uppgifternas innehåll, individens och världens, sammanfalla, samt i dem ock det individuella och det universella goda, så kan människan icke ostraffadt försumma att i hvad på henne ankommer verka i riktning emot det högsta goda som är godt för hela världen, att göra det till ett godt för sig sjelf samt att lyda alla vilkoren därför. Dessa vilkor blifva hennes pligter. De binda henne vid godheten dels genom *beroendet*, dels genom *nödvändigheten*, i det att hon på en gång känner sin egen välfärd förknippad med världens väl och bestämmelsens uppfyllande i det väsendtliga goda, samt denna bestämmelses nödvändiga fordringar på handlingsättets enlighet med de därför i ordningen fastställda vilkoren. Det goda syftet och den goda bevelsgrundens måste icke blott förestafva hvarje särskild handling, men äfven bestämma lefvärnets hela riktning, i det att de förena och förlika det individuella intresset och de naturliga stråfvandena med begreppen om det i sig giltiga goda hvilket bör vara ytterst bestämmande grund. På detta sätt kommer människan, genom att åsyfta sitt eget väl som hon vet vara sin naturliga bestämmelse, att förverkliga det absolut goda i de ovilkorliga pligternas efterlefnad, emedan hon känner sitt beroende af det absolut goda och nödvändigheten af att antaga vilkoren för detta goda i och för sin bestämmelses uppfyllande. Det blir godt för henne i följd af förnuftets insigt och viljans sjelfherskning, hvarigenom böjelserna bjudas att söka njutningen och lyckan i välfärden som består i det högsta godas ändgiltiga besittningstagande i väsendet. Detta besittningstagande eger icke rum derest icke förmögenheterna blifvit odlade och stråfvandena rigtade på ett sådant sätt att derigenom böjelserna blifvit förberedda för förmålningen med det rena idealet. Allt under bibehållande af sin handlingsfrihet blir därför viljan dock *tvungen* att söka detta ideal, emedan förnuftet inser att bestämmelsen eljest skulle förfelas. Deri består det naturliga *pligtvånget*. Människan, som omöjligt kan låta bli att vilja sin egen lycka och välfärd, men ser dem oupplösligt förbundna med en bestämmelse i det väsendtliga som icke tål afvikelser ifrån de orubbliga grunderna, har blott valet emellan sjelftvånget å ena sidan, hvarigenom hon nödgas sin handling in-uti riktningen emot det absolut goda som gäller för hela världen, och å andra sidan förfelandet af den egna välfärden i och med åsidosättandet af den förelagda uppgiften såvida skenbara godheter antagas till bestämmande grunder. Bunden vid detta antingen—eller, måste hon, i känslan af beroendet och nödvändighetsvilkoren som detsamma uppställer, ena sin vilja med det högsta väsendets vilja som åsyftar rena afsigter.

Hon förnimmer tydligt i sitt inre yttringarne af detta beroende och den dermed förknippade nödvändigheten. Pligtiden som nödgas henne till valet och visar henne både att det gäller hennes väl och att detta väl är nödvändigt beroende af sin öfverensstämmelse med idealet, ligger ingräfd i medvetandet och kan derur icke aflägnas. Hon visar sig i vittnesbördet som låter hvarje åsedd eller bekant handling åtföljas af sin dom, hvilken åsätter förtjenstens eller skuldens märke allt efter enligheten med mönsterbilden, och detta utan afseende på subjektet, i lika mån vare sig handlingen är egen eller andras. Denna företeelse vore oförklarlig utan pligtens känsla som stälde handlingen samman

med rättens, sanningens och godhetens orubbliga lagprinciper. Och att icke blott viljan tvingas af dessa principer, de i sig varande idéernas yttringar, men äfven förnuft och känsla deraf styras och ledas, att alltså pligttvånget är på en gång naturligt och väsendtligt, i det att det bemäktigar sig viljan med frihetens bibehållande samt förnuftet och känslan hvilka icke i yttre afseende kunna befallas, det framgår deraf att icke blott utslaget fälles i enlighet med handlingens öfverensstämmelse med de absoluta grunderna, men att detta utslag aldrig saknar sin bekräftelse från de ofrivilliga böjelseernas och sympatiernas sida. Domen beledsagas af beundran eller hänförelse för den goda handlingen, såvida uppsåtet förmått sig med godheten, i motsatt fall åtminstone af aktning för det verkligt goda, vare sig viljan förmår derpå rigta sig eller icke. Och omvänt afskys den elaka handlingen af den oförfalskade sympatiska känslan, och icke ens den förvillade kan undgå att blygas öfver sig sjelf. Domen jemte åtföljande inre tillfredsställelse eller förebräelse, bifall eller ogillande, medkänsla eller ovilja, drabbar ej mindre den egna än andras handling, och han utfaller med lika lydelse och lika beskaffade känslor för båda. Derigenom erkänner pligtmedvetandet den *opersonliga* och *öfversinliga* egenskapen hos det *förbindande goda*, hvarigenom idéns förverkligande i pligthandlingen får sin naturliga bekräftelse i den ideella njutningen, den harmoniska känslan. Det är pligtens naturliga lagskipning, deri verkställighet gifves åt rättsbudet.

Först i denna verkställighet lefver den naturliga rättsidén och åt rätten *gifves följd*. Utan begreppet om det förbindande goda, hvilket framträder i det stadium då godheten fattas såsom opersonlig, gåfves hvarken någon skilnad i betydelse mellan rätt och orätt, icke heller någon pligt, men endast ett intresse, individuelt och sinligt, vare sig skenbart eller väl förstådt. I förra fallet blefve naturrätten ersatt af evdemonismen, i det senare af klokhetsläran. Men såsom redan blifvit anfördt, kan ur ingendera någon allmängiltig regel härledas. Det är icke möjligt att ur det personliga syftet allena hemta eller med detsamma förbinda någon regel som skulle kunna stadigvarande gälla andra, det samhälliga och det hela, än mindre det i sig giltiga. Om också klokheten måste dit leda, så är dock icke bevekelsegrunden dervid den rigtiga, och det är följaktligen icke en regel, men en uträkning, som i detta fall bestämmer handlingen. Det förbindande goda betingas af allt begrepp om rätt och pligt, lag och regel. Utan förbindelsen skulle de sakna innehåll, för den skull betydelse, samt reduceras till yttre former, hvarigenom i sjelfva verket all inre naturlig reglering upphäfdes. Funnes ingen *idé* om en förbindande kraft som egde någon reell grund, och vore förbindelsen blott en tom form, ett talesätt, en yttre disciplin, så vore det också slut med alla grunder för såväl inre som yttre lagstiftning och denna blefve uteslutande konventionell. Den principiella rättsläran utgöres nämligen af öfverensstämmelsen emellan viljebesluten och deras bevekelsegrunder samt en grund i det goda, hvilken kan ålägga sig. Endast der en sådan öfverensstämmelse förefinnes och kan uppvisas, öfvertygas fattningsgåfvan om en rättsregel med bevekande kraft. I saknad deraf sväfar hon derom i ovisshet. Då ett rättesnöre sökes för handlingssättet, en fast norm för uppförandet, för att icke lefva i oberäkneligheten, så är det ett *börande* som sökes, hvars fullgörelse

betingas af någonting som ligger utom subjektet, emedan endast derigenom en borgen vinnes för alla befogenheters aktning, såsnart de blott befinna sig i de därför betingade lägena. Är viljan af intet opersonligt bunden, är hon frigjord ifrån alla förbindelser till det väsendtliga och supra-individuella, så är ingen bunden till någonting gentemot andra, och det gifves då hvarken naturlig regel eller säkerhet. All naturlig lag och all anvisning för handlingssättet i syfte att varaktigt lösa någon som helst uppgift hvilat på förbindelsens giltighet, den fria pligtens nödvändiga åläggelse af ett godhetens band.

Likasom ingen rätt var tänkbar utan pligt, så är alltså icke heller någon pligt tänkbar utan en naturlag, hvilken ålägger sig i formen af en ovedersäglig förbindelse på grund deraf att deri innehålles en inredd godhetsgrund. Frågan huruvida rätt och orätt skola gälla inför individen, utan att af honom godtyckligt kunna förnekas, vrängas eller tänjas efter oberäknliga individuella afsigter, blir således en fråga derom huruvida det finnes någon andlig lag i sjelfva naturen, så beskaffad att han vid sig binder alla viljor som verkligen vilja det bästa möjliga. Innan sjelfva pligternas utseende och beskaffenhet kunna göras till föremål för någon undersökning, bör därför framför allt undersökas huruvida och hvarest denna lag finnes samt huru han lyder. Härpå hänger icke blott pligten men rätten och dygden. De äro blott olika sidor af en och samma andliga naturlags verkningar, för hvilka grunden måste finnas i godheten, hvilken kungöres i verlden för att binda den deri rådande mångfalden vid en fast enhet i väsendet, det eviga och absoluta, hvaraf godheten är ett väsendtlighetsattribut. Pligten är af ifrågasvarande naturlag formen, rätten är innehållet, dygden eller rättrådigheten är subjektet. För dem samtliga är den förbindande godheten på en gång grund och föremål (ratio determinans). Pligtens grund är således redan i det väsendtligaste angifven i de nu angifna villkoren för hennes erkännande och giltighet, men hans särskilda utredning bör ske i utredningen af den naturlag på hvilken han hvilat.

5. Pligtens grund och orsak

Viljan kan icke fatta något beslut, än mindre *ålägga* sig något sådant, utan en grund, vare sig denna är förnuftig eller icke; och i de flesta fall väljer hon emellan flera grunder. Då framställer sig sjelfmant den frågan: befinner sig bland dessa grunder någon som inför en förnuftig och fri vilja med nödvändighet ter sig såsom förbindande lag? Och i sådant fall, hvilken är denna grund, huru är han beskaffad, och på hvad sätt förbinder han viljan till handlingen? *Bör* människan något, *hvad* bör hon, *hvarföre* bör hon?

Skulle någon grund för pligten kunna anföras, som mindre än alla andra vore möjlig att förneka, så vore det ovedersägligen en sådan ursprunglig grund i sjelfva skapelsen, som låge klar redan inför de enkla sinnena. Kan redan i människans andliga skapnad visas, att hon icke skulle kunna undvara pligten utan att gå på sidan om allt hvad denna skapnad betingar, så är dermed den fastaste pligtgrunden lagd.

Och så djupt är i sjelfva verket pligten rotad i människonaturen, att en dylik grund kan uppvisas. Han består i den redan uti före-

gående kapitel omhandlade *bestämmelsen* som är oskiljbar ifrån natursträfandet.

Ingenting är naturligare, ingenting oemotståndligare, än sträfandet efter den egna själfbevarelsen och upprätthållelsen; ty detta sträfande är den första af alla naturlagar, den på hvilken hela universum hvilat, skapelsens upprätthållelse.

Nåväl, själfbevarelsen och upprätthållelsen tillgodoses endast derigenom att bestämmelsen fyllas, som betingas af varelsens natur och beskaffenhet. Instinkten säger derföre redan hvarje varelse, att om hon vill främja det käraste och oundgängligaste af allt för henne önskeligt, så måste hon fylla sin uppgift, ty skapelsen är så inrättad, just med afseende på upprätthållelsen, att endast genom uppgiftens fyllande bevarar och upprätthåller sig varelsen, genom hennes åsidosättande lider hon och går under. Men uppgiften förverkligas desto fullare ju högre godheterna äro som tillegnas, ty uppgiften som blifvit varelsen föresatt består i den högsta möjliga fullkomning som är förenlig med hennes vilkor, och som fullkomningen sker genom godhetens tillegnande, så närmar sig varelsen den högsta möjliga fullkomningen, för den skull uppgiften, genom den högsta möjliga godheten. Men den högsta möjliga godheten är den absoluta, det i sig goda som sammanfaller med rätten och sanningen. Dessa äro för den skull människans bestämmelser. Hennes naturliga sträfvan tillfredsställes derföre desto fullständigare och hon blir själf desto lyckligare, ju mera hon åsyftar rättens och sanningens förverkligande. Deri finner hon med det högre och intensivare goda äfven sin deraf betingade högre fullkomning, i denna sin uppgift och sin bestämmelse mera förverkligad, i dem åter sin naturliga sträfvan mättad, hvari ligger själfva lyckonjutningen. Kan hon således vinna det rättsliga goda, så skulle hon icke kunna blifva lyckligare. Men det rättsliga goda vinnes blott genom pligten, eftersom denna just består i det mindre, skenbara och individuella godas underordnade under det högre, absoluta, i sig själf giltiga, det vill säga det rättsliga. Pligten blir således lyckomedel, hennes grund är i själfva det i varelsens natur inrotade lyckobegäret, kärleken för det egna välet, den universella själfupprätthållelsens lag. Någon på en gång mera naturlig, orubblig och oomkullkastlig grund är icke tänkbar för pligten, än den andliga lag, fullkomningslagen, som oemotståndligt drifver hvarje efter sitt eget väl begärlig varelse att söka i högsta möjliga mått förverkliga detsamma.

Den ursprungligaste af alla naturlagar är alltså pligtgrund, nämligen själfbevarelsesdriften och kärleken till sig själf, båda i den rena och oförfalskade gestalt som skapelsen åt dem gifvit; och det är alltså icke utan skäl som pligtläran så ofta ytterst hänförer pligten till själfva skapelseordningen. Ur skapelsens eget syfte uppstår det högsta goda hvilket utmynnar i den rena fullkomligheten, och som människan deri ser sitt ideal som hon ej utan egen ofärd kan förlora ur sigte men hvaraf hon *beror*, så blir detta beroende formlig pligtprincip, i det att hon själf och för sitt eget bästas skull ålägger sin fria vilja handlingarnes rigtande mot fullkomningen som leder till väsendet, hvilket innehåller det högsta goda som är bestämmelse. Hon inser, desto mera ju förnuftigare hon är, att samtliga varelsers fullkomningsgrader äro

i skapelsen klassificerade i oändlighet, med inbördes samordning och underordning, jemte, öfver och under hvarandra, på det att framskridandet måtte kunna ske uti ett fritt val som urskiljer företrädet i förhållandet. Denna skala är inflätad i varelsernas andliga skapnad och vilkor, och ingen rubbning kan deri ega rum. För den gränslösa oändlighet som deri öppnar sig för valet, hvarigenom viljan drifver fullkomningen framåt, gifves intet annat ändgiltigt mål än sjelfva det fullkomliga idealet som med alla absoluta egenskaper bor i väsendet. Pligtmedvetandet skulle alltså fåfängt söka begränsa skyldigheterna. De börja och sluta ingenstädes, ty de börja i den ursprungligaste af alla naturtendenser, så ursprunglig att hon ingenstädes till sin upprinnelse kan skönjas, nämligen i sjelfbevarelsen och upprätthållelsen, och de utmyнна i det oändliga väsendet, emedan sjelfva deras grund är i bestämmelsen som icke skulle kunna sättas lägre än i det högsta goda.

Icke blott att sjelfkärleken, då denna icke fattas i bemärkelsen af det individuella intresset, men i meningen af den för det egna bästa främjliga godhetskärleken, är djupliggande pligtgrund, men pligten blefve utan denna sjelfkärlek aldrig förverkligad. Utan kärlek till det egna goda i bestämmelsen skulle människan aldrig eftersträfvade det i sig goda som dermed sammanfaller och hvilket förbinder till hänsynen för andras och allas goda som deri ingår. Åtminstone funne hon ingen tillräcklig orsak som hindrade henne att derifrån aflägsna sina bevekelsegrunder. Ingen absolut bestämmande grund tvingade henne i riktning emot det oändliga goda. Detta innehölle alltjemt bestämmelsen, men det saknade det förbindande inre tvånget, kraften som nödgade till lydnad af kärlek för det som insägs vara för det egna bästa främjligt. Förbindelsen, som saknade böjelsen emedan hon saknade lyckobekräftelsen, beröfvades då också kraften att förbinda, och hon förfölle dermed. Den förbindande kraften bibehålles endast genom *beroendet*, det sjelffåtagna, som fritt fäster viljan vid den insedda och eftersträfvade bestämmelsen i den högsta uppgiftens ernående, i följd af medvetandets utsago om sällhetsvilkorens handhafvande af samma väsende som skapat pligtvilkoren i ett högsta goda som beherskar det individuella. Viljan föranledes nödvändigtvis att göra det rätta för att icke gå miste om sällheten som förnuftet fattar i den fullkomliga bestämmelsen, ingalunda såsom eget *interesse*, men såsom eget *väl*, icke förestafvad af *sjelfviskheten*, den *individuella*, men af *sjelfkärleken*, den *personliga*, hvilken älskar det uti jaget lefvande osinliga och heliga väsendtlighets-elementet, icke det sinliga och profana tillfällighets-elementet. Den verkliga kärleken till det sanna jaget måste nämligen åsyfta en sådan godhet som ställer till *freds*, i det att derigenom hvila skänkes åt själen. Men sjelfviskhetens syfte i det individuella goda pinar och jägta själen under de oroliga begärens sporre. Sjelfkärleken vänder sig därför åt det väsendtliga i den högsta bestämmelsen, emedan deri den inre hvilan återfinnes, den andliga hvila som består i en rastlös fullkomnande verksamhet i och för det i sig goda.

Sjelfkärleken är därför lika outhärlig för bestämmelsen, som bestämmelsen för den förbindande godhetens lag hvilken blir pligt för varelsen. Någon säkrare pligtgrund gifves icke, icke heller någon fastare grundval för alla derur härflytande särskilda förpligtelser, än den dub-

bla naturlag som fastbinder uppförandet, å ena sidan vid en regel i sjelfva menniskoandens skapelsevilkor, å den andra vid en för alla gemensam bestämmelse, i hvilken alla de individuella målen blifva solidariska på grund af identiteten. För att veta sin pligt behöfver menniskan då endast veta sin bestämmelse och sitt natursträfvande, eftersom i dem den ursprungliga grundregeln om det goda ligger innehållen, till hvilken alla pligter kunna hänföras. Och på dem misstager hon sig då icke, om hon blott eger god vilja och använder henne, så mycket mindre som hon i dem finner sällhetsvilkoren. När hon finner att bestämmelsen är i det gemensamma välet och att deri ligger sällheten som hon naturligt eftersträfvat, så känner hon sin vilja ovilkorligt underkastad den naturlag som bjudande ålägger eftersökandet och tillegnandet af detta gemensamma väl, i hvars förverkligande vinnes hennes eget högsta goda. Eftersom det är gemensamt så kan det icke förverkligas utan människokärleken och ett lif deri som uttrycker sig i de goda gerningarne. Det gemensamma sällhetsmålet betingar gemensamma lyckomedel, hvilka redan i den naturliga samvaron fordra sin tillämpning. Sjelfkärleken kan därför icke blifva fullständigare än i människokärleken; ty man kan icke älska sig högre än i kärleken till det väsendtliga och oförgångliga jaget, som finner sin sällhet i naturlagens efterlefnad hvilken leder till den gemensamma bestämmelsen. Den goda samhälligheten blir sålunda inledningen till den fullkomliga sällheten. Samhällsbanden och lagarne äro förlängningar af bandet som knyter handlingen vid bestämmelsens goda; och menniskan kan alltså i hvarje naturlig samhällsregel se en förbindelse om hvars grund hon erinras genom den i hennes sjelfbevarelse inlagda kärleken till det egna högsta goda. I denna grund har hon läst den ursprungliga pligtprincipens allmänlighet och nödvändighet afvensom hans lydelse i breda drag. Från samma allmänna princip kan hon sedan härleda alla de särskilda förpligtelserna, ty deras beskaffenhet och giltighet bero af den allmänna principens, och i denna skådas de med en mindre felbar säkerhet än om deras härledning skulle sökas i dem sjelfva. De väsendtliga grunderna, hvilka hänga samman med det väsendtliga goda, inses lättast af alla, emedan deras rena sanning ålägger sig hvarje sundt förnuft och hvarje oförevillad känsla, samt emedan de innehålla godhetslöftena. Hvarje förnuftig varelse fattar den sanning som ingenting annat innebär än hvad som redan ligger i förnuftets egen karaktär. Och ifrån denna sanning härflyta sedan alla naturliga lagprinciper. Från pligten att i väsendet söka sitt högsta goda, identiskt med alla andras, kommer man till de särskilda pligterna mot väsendet, mot sig sjelf och andra, i kraft hvaraf vissa handlingar bjudas och andra förbjudas, allt efter som de leda till eller aflägsna från den gemensamma väsendtliga bestämmelsen i det goda. Både pligterna mot väsendet, mot verlden och mot sig sjelf få deraf sin förklaring. De eviga grundernas och sanningarnes erkännande, människokärlekens välgörande gerningar och främjandet af andras och allmänt bästa, afhållelsen ifrån likens förnärmelse, sjelfbevarelsen i andlig och timlig måtto för fullkomningens och framstegets skull, alla dessa naturliga pligter finna sitt fasta stöd i den stora pligten emot det egna goda i bestämmelsen, emedan alla godheter i verlden hvilka kunna

blifva pligters orsaker, icke äro annat än på ett eller annat sätt sig företeende yttringar eller tillämpningssätt af det ena väsendtliga goda i fullkomligheten. Bevekelsegrunderna i de särskilda belägenheterna draga sin bestämmande verkningsförmåga ur de i sig varande grunderna, i hvilka förnuftet inser bestämmelsen som är yttersta pligtgrund och ålägger viljan den derur härledda nödvändighetslagen.

Men huru förklaras då att sjelfkärleken icke alltid leder till pligtens åläggande hos hvarje förnuftig och fri varelse? Jo, deraf att *sjelfkärleken*, som älskar *hela* sjelfvet, både det förnuftiga och det sinliga, men framför allt det förnuftiga, sällan förekommer ren, utan oftast bemänges med den egoistiska *sjelfviskheten*, hvilken endast älskar det sinliga sjelfvet med åsidosättande af det förnuftiga; likasom öfverhufvud förnuftet icke förekommer utan sinligheten, friheten utan sjelfsvåldet. Vore viljan alltid avtonom, förnuftet klart och sjelfkärleken ren, så blefve hvarje minsta handling en handling af godhetskärlek, i följd af det sanna jagets insedda beroende af det högsta goda i bestämmelsen. Den för förnuftiga grunder bestämda viljan följde då idealet i hvilket kärleken såge sitt käraste. I den ständiga enligheten med en högre vilja enades hon med alla förnuftiga och fria viljor i världen, hvilka samtliga nödgades till deltagande i en och samma verksamhet för en och samma lyckliga bestämmelse, uti kärleken till det väsendtliga. Men som idealet icke framstår lika klart inför alla förnuft, och avtonomien följaktligen icke heller blir lika fullständig hos alla viljor, så misstager sig kärleken ofta om sitt föremål och söker det ändliga i stället för det oändliga. Det är alltjemt ett godt som sökes, men ett obestämdt och vilkorligt godt, emedan den oklara tillämpningen icke känner nödvändigheten i det absolut giltiga goda. Sjelfbestämningen som ser sitt goda i enskildheten, antager då sjelfsvåldets karaktär och åsidosätter fullkomlighetens goda för ett ofullkomligare. Äfven i de fall der händelsen då skulle kunna frambringa en tillfällig öfverensstämmelse med det väsendtliga goda, så följde deraf dock icke pligten, alldenstund nödvändigheten icke blifvit insedd och kunnat ålägga sig. Det är denna insigt om nödvändigheten som skänker pligten sin beteckning och som uppdrager skilnaden emellan naturligt rätt och naturligt orätt. Den pligt som icke är medveten af godhetens nödvändighet förlorar sin åläggande kraft. Den pligt åter som är deraf medveten, drager sin kraft ur kärleken, som i ett och samma föremål förenar det egna och andras väsenden med det goda väsendet. Denna kärlek lever i hänförelsen för fullkomligheten, som består i den ändliga viljans förmålning med den oändliga.

Pligtens grund i en förbindande naturlag kan alltså sammanfattas i den uti människoskapelsen nedlagda identifierade lycko- och godhetskärleken, ursprunglig andlig naturlag, hvilken utvisar eget, andras och allas väl i en gemensam fullkomlig bestämmelse. Menniskans naturligaste sträfvan sammanfaller med hennes pligt, hvilken här blir den absoluta pligten, alla andra pligters källa, pligten att fullkomna sig sjelf till den högsta möjliga grad af fullkomlighet som hennes natur skulle kunna innehålla. En sådan fullkomlighetsgrad finnes ut-

stakad för hvarje fri och förnuftig varelse och står i noggrant förhållande till samma varelses förträfflighet och ståndpunkt i skapelseskalen, men kan i oändlighet förhöjas. Han bildar icke blott varelsens värde och grunden vid bestämmandet af hennes plats i den naturliga ordningen, högre eller lägre allt efter hennes fullkomlighets höjd, men äfven hennes öfverlägsenhet och herravälde öfver lägre varelser, samt hennes inre och andliga individualitet. Som hon omöjligt kan vara likgiltig för dylika fördelar, men tvärtom måste göra dem till föremål för sina bästa sträfvan derest hon följer naturen, så blir fullkomlighetsgradens uppdrifning till den högsta möjliga hennes främsta syfte. Den naturliga tillgifvenheten för den egna sanna individualiteten blir sann själfkärlek, i det att människan fäster sin hänförelse vid det inom det egna jaget väsendtliga, som är utvecklingsförmöget till en högre fullkomlighet och derigenom innehåller sällhetslöftet. Det är detta fullkomningsbara egna väsende som blir föremål för en älskande sträfvan, hvilken är på en gång kärlek till sig sjelf, till godheten och till sällheten, emedan man enligt naturens lag intet ifrigare eftersträfvat än den egna lyckan, och denna högst förverkligas i det fullkomliga godas besittning. Som förnuftet, såsnart det icke förmörkats af sinliga orsaker, finner att denna besittning blir fullständigare ju högre föremål viljan ställer för sin verksamhet, så drages deraf bevekelsegrunden att redan för det egna välets skull ifrån individuell blifva universell och absolut, i det att väsendet och naturen, menskligheten och liken, göras till kärlekens föremål jemte och uti själfkärleken, samt innefattas i fullkomningsmålen. Som människan finner alla dessa föremål i sig sjelf, och ej kan skilja deras mål ifrån det egna, så förmäler sig viljan med godhetsidealet för att i dess besittning idealisera och lyckliggöra det egna väsendet, fattadt såsom ren och sann menniska, människa i sig. Men den som vill målet, vill också medlet. Och då förnuftet inser att viljan omöjligt skulle kunna förverkliga idealet i hvilket den egna sällheten innehålls, utan vissa *medel* för rättens och sanningens förverkligande, hvilka äro godhetsidealets principer i verlden, så tvingas viljan att för det egna välets skull derpå fritt rigta sig. Hon eger valet att göra eller låta. Men hon eger icke valet att med motsatta medel vinna samma mål. Förnuftet säger henne att derest hon åsidosätter de rätta medlen, så förfelas det afsedda målet i bestämmelsen som hon dock icke kunde underlåta att eftersträfvat, såsnart hon kände detsamma, dess lyckobringande beskaffenhet och vilkor. Och vilkoret ligger i *åläggelsen* och *utöfningen* af *reglerna* som bibehålla bandet ostördt och obrutet emellan det egna och allas goda i det väsendtliga; hvadan pligten med nödvändighet framgår af kunskapen om bestämmelsen i det goda och ordningens oumbärlighet för denna bestämmelse såsom förhållande af medel till mål. Pligten är viljemotivet som låter den högre viljan styra den lägre på grund af insigten om denna oumbärlighet. Viljan är sålunda fri då hon i pligten väljer medlet, men hon är beroende af den andliga naturlag som gör detta medel till oundgängligt vilkor för lyckan i fullkomlighetsbestämmelsen. Hon kan icke fatta fullkomningen utan pligten, men hon kan icke heller låta bli att eftersträfvat fullkomningen. Hon nödgas så till

pligten, i det att naturlagen för hennes beroende i detta afseende blir grund för *pligten i sig sjelf*.

Grund, i bemärkelsen af *orsak, för pligtens åtagande i förpligtelsen*, blir deremot viljans egen avtonoma förmåga att förbinda målet med sitt rätta medel, derigenom att rättens och sanningens principer, hvilka fordra pligten för sina förverkliganden, aktas och älskas samt deras vilkor i skyldigheterna uppfyllas.

Det är derföre riktigt att anse *rätten* för pligtens *orsak*, det vill säga omedelbara grund i förverkligandet, ehuru väl *fullkomningen* i det goda var den lag som blef *grund för pligtens idé*.

Pligten följer omedelbart af rättigheten som eger sin orsak i rätten, hvilken skyddar behovets anspråk. Pligten hvilar dervid på rätten så tillvida som anspråket på okränkbarhet bjuder pligten och förbjuder hennes brytande. Men häri råder ömsesidighet, eftersom rätten å sin sida äfven får sin egen bekräftelse och giltighet af pligtens mål i bestämmelsen för det goda, hvilken i allt fall är yttersta anledningen äfven för rättsanspråken. Rätt och pligt stödjade på detta sätt hvarandra, och pligtens orsak i rätten hindrar icke att såväl rätt som pligt, hvilka äro hvarandras betingelser, ehuru dervid rätten är föregående och pligten efterföljande, båda tillsammans draga sin gemensamma orsak ur fullkomningsprincipen, den ursprungliga naturlag som bjuder varelsen att söka sitt sanna bästa genom att *blifva* det bästa och högsta möjliga som hon kan, samt att för sådant ändamål förkofra sig i framsteget och förädlingen hvilka fordra den väsendtliga och samhälliga regeln och hans oundgängliga vilkor i pligten.

Pligtens lag är och förblir följaktligen i yttersta hand fullkomningslagen i naturen, hvilken nödgar, emedan lyckan som hvar och en eftersträfvat ej finnes utan fullkomningen. Menniskan känner sig derföre manad att *under eget ansvar* oafåtligen söka i allt högre mått åvägbringa sin fullkomning, emedan hon känner att den fullkomning hvartill man tvingar sig *sjelf* är verksammare för bestämmelsen än den som man vinner genom andras åtgörande. Fullkomningslagen förestafvar pligtbudet emedan den fria och förnuftiga varelsen *sjelf* måste verka och svara för sin egen väsendtliga bestämmelse.

6. Pligtens karaktär och väsende

De egenskaper hvilka ått pligten förläna hennes egendomliga förbindande karaktär, äro hennes *allmängiltighet, orubblighet och nödvändighet*.

Pligtens *allmängiltighet*, en följd af rättens, består i hennes tillämplighet på alla rättsförhållanden som inses af ett förnuft och tager en fri viljas verksamhet i anspråk. Denna allmänna giltighet bekräftas på ett likartadt sätt af hvarje oförvilladt rättsmedvetande, och identiteten i pligtkänslan blir dervid bevis för pligtens verldsomfattande betydelse och lika lydelse inför alla likartade belägenheter. Ingen förnuftig och fri varelse kan underlåta att på sig *sjelf* och andra förnuft och viljor af enahanda andliga skapnad utan åtskilnad tillämpa samt af dem och sig fordra samma slags pligter. Detta pligtbegrepp är hos samtliga individer af samma släkte så öfverensstämmande, att ingen af dem skulle kunna föreställa sig någon af de öfriga i handling det

samma förutan, men alla uppföra sig gentemot hvarandra på ett sätt som utvisar en sjelfskrifven förutsättning att pligtbegreppet är det samma hos alla samt inför alla absolut giltigt och omiskänligt. Ingen rätt handling företages som icke hvilat på det tysta och underförstådda antagandet att motpartens pligtideal inför honom ter sig likadant som inför den egna föreställningen, såväl med afseende på anspråk som på förbindelser. Hvardera parten dömer sin egen och motståndens iakttagelse eller kränkning af den ålagda regeln ur en och samma synpunkt samt bekräftar dem med den inre tillfredsställelsen eller förbräelsen, i båda fallen efter samma grundsats, utan annan skilnad än den som följer af subjektets ställning i rättsförhållandet såsom aktiv eller passiv pligtinnehafvare. Såsnart insigten af handlingens godhet och förmågan af hennes verkställighet prövas vara förhanden, ådömer pligtmedvetandet bekräftelserna i belöningar eller straff, vare sig juridiska eller moraliska, efter en och samma måttstock och uppskattning.

Allmängiltigheten omfattar icke blott släktet och utvecklingsskedet i enskildheten, men sträcker sig derutöfver till alla pligtföremål i världen och öfver världen i allt som rör de absoluta grunderna. Modifieringen går dervid hand i hand med rättens relativa skiftning i sin företeelse. Grunden står fast, men förpligtelsen uppträder i sin yttre skapnad olika allt efter tidens och rummets särskilda betingelser, äfvensom den olika beskaffenheten i pligtens föremål, hvilka kräfva annorlunda formulerade skyldigheter allt efter olika höjd i ordningen och olika omfattning i enheten. Pligterna mot väsendet, världen, naturen, menskligheten, samhället och varelsen te sig för den skull visserligen olika, så tillvida som deras olika högre eller lägre ställning i ordningen samt omfattning i världen betinga olika stora pligtoffer, och dessa offers beskaffenhet företer icke heller samma utseende under de särskilda utvecklings- och fullkomlighetsskedena i tiderna och rummen. Men allmängiltigheten störes deraf icke. Hon består nämligen ingalunda i pligtbudens bokstafliga lika lydelse, men i principens likformighet, och att denna i de olika förhållandena framter olika pligtbud är tvärtom ett vilkor för hennes eget bestånd; ty vore den bokstafliga lydelsen densamma oaktadt förhållandenas olikheter och skiftningar så blefve i sjelfva verket principen icke tillämpad efter en och samma idé. Just emedan pligtiden är en och allmänlig, så följer hon i tillämpningen alla skiftningarne i förhållandet, för att städse bibehålla den afpassade proportionen. Kunde man bortse från förhållandena och betrakta pligtens idé i hennes rena, abstrakta skick, så framstode hon icke blott i samma gestalt som nu skulle kunna genom tillfälligheternas frånräkning och väsendtligheternas sammanbindning härledas ur hvarje särskildt rättsfall, äfven i de mest olikartade förhållanden, men hennes väsende vore sådant att det kunde tillämpas på samtliga fall, äfven obekanta, äfven i andra världars och andra varelsers förhållanden, genom att ikläda sig alla möjliga tänkbara fenomeners enskildheter och tillfälligheter samt derefter antaga olika skapnader i lydelser som vore jemt och noggrant afpassade efter förhållandet. Det är medvetandet af denna rena idé, oskådbar i sin renhet, men möjlig för abstraktionsförmågan att deducera ur enskildheternas förhållande genom frånräkning af tillfälligheterna, som håller

alla människor samman i lika beskaffade pligtföreställningar, bibehåller dessa i ett identiskt skick uti alla pligtkänslor samt framhåller dem inför alla avtonoma viljor i samma eller liknande driffjedrar för handlingen under rättsvalets företagande. Pligtkänslan hos alla som befinna sig i samma belägenheter och lyda enahanda skapelsevilkor behöfver blott allvarligt gå till rätta med det egna medvetandet, för att uppfatta och lifligt erfara intrycket af ett lika lydande bud, hvilket icke ens kan åsidosättas eller glömmas under det rättsvidriga uppförandet, emedan hvarjes pligtmedvetande säger att den lag som gäller för liken och läget gäller för honom sjelf samt att i giltigheten ligger förbindelsen. Ja, pligtinstinkten förklarar till och med grunden för denna lika lydelse med afseende på liken och läget. Bakom ifrågasvarande pligtföreställning ligger nämligen en annan, hennes yttersta grund, hvartill hon alltid skulle kunna hänföras, hvilken angifver det absoluta pligtideal ur hvilket det universella framgått, i det att det förra, hvars tillämpning aldrig ses i världen men anas i följd af härledning, gäller i sjelfva väsendet, evigt och oförgångligt, och blir derigenom orsak till pligtens lika giltighet i allt som kan sammanfattas i samma allmänna vilkor och lyder enahanda allmänna skapelse-lagar, emedan det i sig varande budet modifierar sig blott så långt som betingas af naturförhållandets relativa beskaffenhet, icke ett steg längre, hvadan det framstår identiskt och allmängiltigt öfver hela det område som ett och samma relativa naturförhållande omfattar.

Pligtens *orubblighet* består i enahanda relativa afpassning med oföränderligt bibehållande af den abstrakta pligtgrunden efter alldeles samma principer som fordras för allmängiltigheten.

Ingen fri vilja lyfter sig öfver pligten, anmärker Kant riktigt. Valfriheten, ledig inom pligtfältets svängrum och den deraf betingade latituden, sträcker sig deremot icke derutöfver. Det personliga initiativet kan ingenting ändra i sjelfva pligten. Det kan endast skapa samt efter rättförhållandets speciella vilkor modifiera och afpassa medlen för pligtens fullgörande efter bästa möjliga sätt i och för hennes tillämplighet på fallet. Sjelfva pligtbudet förblir emellertid fast och ständigt. Dess orubbliga karaktär består i den oföränderliga regeln som efter sitt syfte låter handlingarne och de yttre förhållandena i hvilka de föregå, rätta och lämpa sig, vare sig faktiskt, juridiskt eller moraliskt, allt efter som friheten är mer eller mindre förhanden samt i sitt förhanden varande skick kan af lagen bindas genom yttre eller inre förbindelse. Den ofria viljan bindes faktiskt, den fria juridiskt i sina yttre förhållanden, moraliskt i sina inre. Om ock den fria viljan kan begagna sin valfrihet för att kränka pligtbudet i den särskilda förpligtelsen, så kränkes dock icke pligten sjelf i den mening att hon deraf skulle låta sig rubbas i sitt väsende. Detta återställer sig sjelft genom att på förebråelsens väg i medvetandet återföra sin idé till lifaktighet. Pligten i sitt väsende förblir sålunda städe orubbad, trots valfriheten, hvilken icke deri medförer annan ändring än att hon åtskiljer den inre nödvändigheten ifrån det yttre tvånget, hvilket endast skulle kunna påtryckas ofria viljor.

Pligtens *nödvändighet* är följaktligen en inre, vida skild ifrån den fatala nödvändigheten som regerar den fysiska naturen, och denna inre nödvändighet lider intet afbräck genom pligtkränkningen. Tvärtom

bekräftas hon af denna, i det att följderna af pligtbrottet visa sig i störelser som ingen varelse skulle på längden kunna uthärda, utan måste i kraft af handlingssättets tillbakaverkan på ena eller andra sättet, genom en försoning eller umgäld, åter utjemna för att i återgången till den kränkta pligtens erkännande återställa den rubbade jemvigten. Denna nödvändighet är en oundviklig följd af pligtens egenskap att vara den varelses egen naturliga lag som hon förbinder till åttlydnad, i det att pligten af hvar och en just fordrar det som hans egen andliga skapnad och bestämmelse i fullkomningen betingar. Då människan bryter pligtbudet, så bryter hon derföre sin egen lag, lagen för hennes egen natur och dennas nödvändiga fordringar.

Härigenom karaktäriseras pligtlagen och skiljer sig ifrån andra lagar, hvilka icke tillhöra det rättas fordringar. Han åttlydes utan annan nödvändighet än *sin egen* inre, utan annan orsak än den förbindande egenskapen som han hemtar ur sitt säte i tingens och varelsernas natur, under det att andra faktiska lagar, yttre och tillfälliga, städe måste motiveras af någonting som ligger utom dem sjelfva, eller ock verka utan att någon kunskap eller insigt om deras grunder ens behöfves. De uttrycka och regera en handling eller ett förhållande utan att derföre i sig sjelfva innehålla deras bestämmande grund eller ändgiltiga mål; hvaremot pligtlagen för handlingen och förhållandet är grund och mål i sig sjelf till följd af sitt oskiljaktiga sammanhang med rätten som han motsvarar och med hvilken han står i vexelverkan; hvadan pligten icke heller behöfver hemta sin motivering utom sin egen regel, icke från något annat håll sin förklaring. Lyder någon ett bud som icke är pligtbud, t. ex. sjelfviskhetens bud som följes utan sjelfkärleken, hvilken älskar sitt eget väl i det väsendtliga goda, identiskt med andras och allas, så lyder han budet för någon orsaks skull som ligger utom dess eget innehåll, vare sig i ett yttre, tillfälligt eller förgängligt godt, eller i ett sken, en lockelse som drager sinnena och blir bud endast genom påtryckningen utifrån. Pligtbudet deremot blir bud genom sig sjelft och sin inre drifkraft, samt för sitt eget måls skull, ej för något främmande. Såsom sådant kan nämligen icke det betecknas som ligger i godheten hvilken pligten afser, eftersom denna godhet utgör sjelfva pligtens innehåll och således ligger inom henne sjelf. Granskas en pligt, så befinnes alltid att hon utgöres af en handling som på en gång är hennes innehåll och hennes grund, hvarföre pligten icke behöfver söka sin orsak utom sig sjelf, utan finner henne i sitt eget innehåll. Ty hvad är pligtens innehåll? Hvaraf utgöres pligten? Jo, af samma goda som pligten afser att förverkliga. Kärlekspligten t. ex. anbefalles för kärlekens skull som är ett godt, sitt eget ändamål, och pligten utgöres af just samma goda, då hon ålägger den älskande handlingen. Men fåfångt skulle det egna intressets lag, som anbefaller en ensidigt individuell fördel, söka grunden och den ålagda handlingen i en och samma fördel. Den sjelfviska lag t. ex. som åsyftar den största egna penningevinsten, fordrar derför handlingar hvilka icke försiggå i det som syftet gäller. Syftet gäller penningen och den dermed förknippade sinliga njutningen, men handlingen sker i någonting annat. Målet är i ett naturting som ligger utom den handlandes eget väsende.

Det är denna skilnad emellan pligtlagen och andra lagar, som åt den förra förlänar nödvändighetens karaktär, emedan den lag omöjligt skulle kunna vara annorlunda än han är, icke heller afböjas, hos hvilken grunden och innehållet äro ett. En sådan lag blir icke blott oemottaglig för hvarje tumning och dagtingan, eftersom han dock icke skulle kunna ändras till sitt innehåll utan att grunden på samma gång ändrades och sjelfva lagen således icke längre blefve densamma utan en annan; men budet som en dylik lag ålägger blir afven ovilkorligen bindande, emedan identiteten emellan grunden och innehållet intygar den absoluta egenskapen, alldenstund endast i det absoluta grund och innehåll äro identiska. Det är derföre som Kant betecknar pligtlagen såsom en ovilkorlig befallning, ett kategoriskt imperativ, till åtskilnad ifrån de vilkorliga befallningarne, de hypotetiska. Under det att dessa icke skulle kunna ega något ändamål för sina föreskrifter derest de icke egde ett föremål utom sig sjelfva, i ett yttre naturting som blir vilkor för deras bud, så föreskrifver deremot pligtlagen sitt bud ovilkorligt, emedan han intet ändamål behöfver utom det som ligger i det absoluta, i sig sjelft varande goda som han på en gång i sig innehåller och ålägger. Då hela hans föreskrift just består i det godas förskaffande som är väsendtligt samt liktidigt rotadt i pligthinnehållet och i pligthinnehafvarens natur, ett ändgiltigt mål, som sammanfaller med pligten samt på en gång både börjar och avslutar handlingen emedan det befinner sig före och öfver alla viljans godtyckliga val bland bevelsegrunderna, så hyser han alla sina grunder, motiver, vilkor och förutsättningar i sitt eget inre, sitt väsende, sitt innehåll. Han blir derigenom oantastlig, odelbar, oåtkomlig för all manipulering eller ställning efter synpunkten, ty intet kan röras eller dragas ur sitt sammanhang utan att alltsammans ramlar. Nödvändigheten ligger dervid ingalunda i någon så beskaffad ovilkorlighet att icke några vilkor skulle *förefinnas* i pligtföreteelsen och för pligtens tillämpning. Såsom redan blifvit anfördt, följa sådana i hvarje belägenhet af insigten, fullkomningsgraden och avtonomiens styrka. Den ovilkorliga nödvändigheten hos pligtbudet, till åtskilnad ifrån andra bud, består endast deri att vilkoret icke skulle kunna *åsidosättas*, emedan dess beskaffenhet, rotad i människans natur, är sådan att det icke kan undvaras för sjelfva den menliga bestämmelsen. Så blir t. ex., för att begagna de ofvan anförda exemplen för jmförelsen, kärleksbudets vilkor i känslan för likens väl oumbärligt, följaktligen omöjligt att åsidosätta, för hvarje människa som vill gå och gälla för menlig, under det att vinstbudets vilkor i den åsyftade penningenjutningen af sig sjelft bortfaller, såvida man icke bryr sig om penningen. För den som icke vårdar sig om sin menliga känsla, gäller icke blott ingen lag men öfverhufvud ingenting, sedan han afklädt sig en menlig egenskap, ett menlighetsattribut, hvarförutan han icke sedan kan betraktas och behandlas såsom fullständig människa. Men för den som icke bryr sig om penningen gäller ännu allting väsendtligt.

Så länge pligtbudet lydes, lydes det väsendtliga. Håri ligger pligtens nödvändighet, på samma gång hennes väsende. Pligtens väsende, det är att lefva i det goda som är väsendtligetsvilkor för bestämmelsen, i det att hennes bud föreskrifver samma handlingar som förnuftet, således

sådana som icke skulle kunna uraktlåtas utan att egenskapen af förnuftig varelse, dermed också hela den mensklige värdigheten och bestämmelsen, gäfvos till spillo. Pligtlifvet omfattar hela människosjälen, både förnuft, känsla och vilja. Det goda som hennes bud förkunnar fattas af förnuftet såsom absolut princip, identisk med rätt och sanning; det tilltalar känslan såsom fullkomlighetsideal, och det ålägger sig viljan såsom fritt antagen bevekelsegrund emedan deri innehållas det verkliga välet och bestämmelsen i uppgiften som natursträfvandet åsyftar.

III

Rättens beskaffenhet

Alldenstund pligtens allmängiltiga, orubbliga och nödvändiga karaktär följde af hennes härledning ur godheten som är rättsprincip, ävensom af hennes ställning till rätten, dels såsom verkan till sin orsak dels såsom den ena ömsesidiga betingelsen till den andra, dervid bådas gemensamma grund var i en och samma bestämmelse för det goda, så framgår redan häraf att rättens karaktäriserande egenskaper äro desamma som pligtens omförmälda, till hvilka de voro orsaker. Om pligten var allmängiltig, orubblig och nödvändig, så är rätten det derföre ock, af än giltigare skäl. Men rätten är dessutom ursprunglig, emedan han är första princip, evig grund i väsendet, jemte det goda som var pligt- och rättsgrund. Det naturligt rätta som i förhållandet träder i vaxelverkan med pligten och jemte denna kan *härledas ur* det goda, är nämligen en yttring af det absolut, väsendtligt rätta, som *jemte* det goda bor i väsendet och der utgör ett dermed; och i denna senare egenskap blir rätten, såsom grund betraktad, ursprunglig, oaktadt han i sin företeelse jemte pligten kan betraktas såsom härledd.

Rättens attributer och betecknande egenskaper, hvilka förläna honom den karaktär i hvilken hans *beskaffenhet* framträder och kan skärskådas till såväl form som innehåll, bestå följaktligen i hans 1. *ursprunglighet*, 2. *allmängiltighet*, 3. *orubblighet* och 4. *nödvändighet*.

1. Rättens ursprunglighet

Betraktadt i sitt ursprung, såsom primitiv grund, sammanfaller det rätta med det sanna och det goda i det eviga väsendet. Rätten i denna bemärkelse är detsamma som skapelselagen, den eviga lagen (*lex aeterna*), äfven att beteckna såsom den gudomliga lagen och den gudomliga grunden för ordningen (*lex s. ratio divina*), den gudomliga viljans stiftelse för ordningens iakttagelse i verlden såsom naturlig lag derstädes, hvarefter varelserna rätta sig emedan denna stiftelse, enlig med deras derefter lämpade natur, äfven blifvit deri inpräglad. Ewig i stiftelsen, deri hans principer sammanflyta med det gudomliga förnuftets idéer, hvilka i väsendet innehålla den naturliga ordningens möjligheter, blir den ursprungliga rätten i naturen den verkliga naturrätten som är Försty-

nens verkställighet af den förra med hänsyn till de särskilda bestämmelser hvilka blifvit utstakade för tingen och varelserna.

I följd af detta ursprung förblir äfven i den menliga rätten ett gudomligt rättselement kvarstående. I naturen blir det väsendtlig beståndsdel uti ordningen, absolut rättsprincip hvars uppgift består i den fasta rättsgrundens bibehållande, derigenom grundlagges och vidmagthålles den förbindelse mellan gudomlig och menlig lag, emellan absolut och naturlig rätt, som bildar sammanhanget och länken emellan menklighetens regelbindning, vare sig stiftad eller lefvande i medvetandet, samt de evigt bestående rättsprinciperna. I denna mening får rättens ursprunglighet sin höga betydelse för samhället, hvilket deri ser den rättsliga urbilden som bör tagas till mönster vid all reglering, på det att den gudomliga lagen måtte i vidaste möjliga mån blifva förverkligad bland människorna medelst hänsynen till det rätta, sanna och goda i den renaste tillämpning på naturförhållandet som en ifrågavarande utvecklingsgrad medgifver.

Häri ligger den djupa orsaken till den hos folken ingrodda och outplånliga föreställningen om den gudomliga rättvisan, hvarmed naturrätten i sin renhet betecknas, den abstrakta naturrätten som aldrig fullständigt förekommer, men som lefver i rättsidén och genom sin beherskande ställning öfver tiderna och rummen blir ledstjerna vid de nationella lagstiftningsarbetena. Medvetandet om denna gudomliga ursprunglighet är så oafvisligt, att det redan framträder innan rättens betydelse af fullkomningsmedel hunnit klarna, under det att rätten ännu uppfattas i sin råaste gestalt, såsom hämnande rättvisa. Hellre än att den i folkens barndom redan så fast inympade rättsidén skulle kunna uppoffras, så uppoffras andra attributer hos det väsende som i sig sammanfattar denna idé med godhetens och sanningens. Den ursprungliga rättvisan ter sig för den skull såsom hämnande, i en form som utesluter både godhet och sanning, för att kunna rädda rätten ifrån den obestämdhet och osäkerhet i rättskipning som eljest befarades blifva en följd af begreppens utvecklade skick. Den ursprungliga rättsidén är då i allt fall grundlagd och tjenar sitt syfte redan innan godhetsbegreppen hunnit utredas, emedan rätten är i medvetandet nödvändigare än godheten. Längre fram behöfver samma ursprungliga rättsidé, i mån af en framskridande begreppsredning om det goda, endast dermed sammanbindas för att bilda ett sant och fullständigt rättsbegrepp. Egenskapen af gudomlig princip bibehålles alltjemt, men i förädlad form. Han framträder nu såsom ideal, i hvilket till det rätta sällar sig det goda och sköna, och i medvetandet ter sig rätten då i sitt fullkomligare skick, fri från försinligande tillsatser, tydlig i sin betydelse såsom godhetsgrund i sin idé och godhetsmedel i sin företeelse. Rättsmedvetandet inser nu *hvarföre* det rätta göres, icke blott att det *måste* göras; ty godheten inses som är rättsidealets innehåll. Från föreställningen af yttre tvångs- och rättelsemedel öfvergår rätten till den af inre tvångs- och godhetsmedel. Fullkomningen och välfärden blifva i stället för hämnanden rättsliga uppgifter, i följd af insigten om ett ursprung i det goda. Derföre framställer Plato redan rättsidealet såsom det godas gudomliga idé, hvilken medelst regelns införande i naturen åsyftar att derstädes låta det goda som lefver i vä-

sendet förverkligas inom alla enheter, ifrån människan upp till hela menskligheten, genom den mellanliggande enheten, samhället, emedan alla gradvis äro representanter af den gudomliga godhetsbilden och i hvar sin grad äro kallade att i sin rättsreglering förverkliga det eviga godhetsidealet, först i människosjälens, så i samhällssjälens.

Denna platoniska tanke, så fruktbar på höga rättsföreställningar, utvecklas på bred basis af den romerska stoicismen, hvilken dervid med tillvaratagande af rättens gudomliga ursprung drager den absoluta grunden in i sjelfva naturen i enlighet med lärans strängt panteistiska åskådningssätt. Godhetsgrunden blir än tydligare, rättens identifiering med idealet än fullständigare; ty det rätta, det är det goda väsendet som lefver i naturen. Verlden är ett enda stort rättsligt samhälle, i hvilket hvarje minsta regel är en yttring af den gudomliga vilja som är liktydig med det rena naturstråfvandet. Hämndbegreppet bortfaller; ty att det orätta följes i hack och häl af ofården, det kommer sig helt enkelt deraf att rätten eger sitt ursprung i väsendet som bor i naturen, sådan hon är skapad, hvadan det rätta är naturenligt, det orätta naturvidrigt och följaktligen drägtigt på vilkor för undergång. Genom Cicero och Grotius blir denna grundsats den europeiska naturrättens tillhörighet. Rätten, så heter det hos hvarje kristen naturrättslärare, drager sitt ursprung ur ett gudomlighetsattribut som i verldsstyrelsen uppenbarar sig såsom allsmäktig rättvis Försyn, hvilken med den naturliga regelbindningen äsyftar alltings delaktighet i det goda.

Denna idé om rättens ursprung i ett gudomligt rättsideal, utvecklad ur den platoniska åsikten om det godas idé, som enligt Plato var yttersta rättsgrund, har varit af oskattbart värde för den politiska och historiska naturrättsläran, i det att hon icke medgifver tron på någon ändgiltig framgång åt den tillfälligtvis triumferande öfvermagten som icke tagit rättvisan till rättesnöre. Synes den råa magten stundom ega större framgång än den rena rättsprincipen, så förklaras detta då dermed att händelserna icke kunnat öfverskådas i ett sammanhang som är tillräckligt vidsträckt för att uppvisa alla följderna af orsakerna. Skulle man se dem klart på förhand, i deras fullständiga skick och sammanhang, så visade sig alltid, såsom ock en återblick på historien öfverallt intygar, att den orättfångna triumfen burit ofården i sitt sköte och i sitt släptåg, samt att den gudomliga rättvisans tillämpning, om hon ock kunnat sent inträda, dock aldrig saknats eller uteblifvit. Hon har förr eller senare visat sig, ej mindre i straffet än i den eventuella återupprättelsen och fullkomningen, allt efter handlingens skuld, förtjenst eller återförsoning i umgälden, om icke i hastig och omedelbar skipning, dock alltid i tidernas längd, i helheten betraktad. Afvikelserna, nationernas såväl som individernas, hafva kunnat vara så långa att man förvillats af skenet och glömt att den förbannelse som ur brottet uppstått deri egt sin orsak. Ty den absoluta rättvisan drabbar icke alltid samma enskilda regering som brutit, men systemet i dess helhet, vare sig dess brottsliga eller dess medbrottsliga representanter, den brytande styrelsen eller en efterträdande som dock af felet betjenat sig och uraktlåtit att sjelf införa rättelsen i sitt program. Det absoluta verkar i stort, ej i smått, i universell, ej i individuell ordning, och

dynastiernas yngsta led, nationernas sista ättlingar, hafva ofta kunnat bevitna de fruktansvärda rättelser hvilka ådragits af århundraden tidigare begångna nationella öfvergrepp. Vore nu icke rätten utsprungen ur det absoluta, det enda som verkar ofelbart och aldrig viker ifrån principerna, så behöfde man icke tro att hvarje förbrytelse, vore hon begången af den mäktigaste stat i världen, på sådant sätt oundvikligt går sitt naturliga straff till mötes, i det att ur sjelfva den orättfångna fördelens egna resultat uppväxer den händelse hvilken verkar ondt tillbaka i följd af den orubbliga andliga naturlag som låter ondt komma af ondt inom alla områden i världen, ifrån och med det individuella till det nationella och universella, inom politiska, juridiska och moraliska förhållanden. I kraft af rättens absoluta ursprunglighet kan derföre intet ändgiltigt omdöme fällas öfver något rättsligt sakförhållande, vare sig politiskt, juridiskt eller moraliskt, förr än man af handlingen sett en följd som i godhetens bekräftelse eller afsaknad *jemt svarar emot anledningen*; ty följderna kunna icke antagas vara fullständiga innan allt det origtiga blifvit i umgålden utjemnad och godtgjort. Derförrinnan är händelsen ännu icke hel, akten icke utspelad.

I tider af tvivel på en evig rättvisa som vakar deröfver att den oförskyldt lidande och förtryckte en gång erhåller återupprättelse äfven inom den naturliga ordningen, tvivel hvilka med fruktansvärd styrka bemäktiga sig menniskoanden under perioder af verldsomfattande magtmissbruk eller rättskränkande öfvervåld, blir nu anförda grundsats en räddningsplanka, åsigten om rättens ursprunglighet en hjälp emot öfvergreppen. Öfvertygelsen derom, ett platoniskt arf i teorien, erhåller emellertid allt mera sin praktiska bekräftelse med odlingens framsteg; ty, såsom de historiska framsteglärarna, Turgot, Condorcet, Kant m. fl., riktigt anmärkt, med civiliseringens framsteg växer det ömsesidiga beroendet så i styrka, att slutligen ingen, vare sig individ eller samhälighet, stat eller nation, kan förorätta utan att af sin egen förorättelse tillika sjelf förorättas. Men hvaraf kommer då att denna ömsesidighet tillväxer med framsteget, om icke deraf att framsteget är bundet vid de naturliga villkoren, och naturen vid de väsendtliga grunderna, världen vid idéerna, hvadan rättsidén, ursprunglig väsendtlig grund, framträder desto ofelbarare i sin tillämpning ju mera utvecklade de naturförhållanden äro i hvilka hon tillämpas. Den eviga rättvisan, rätten i sin ursprunglighet, kan på intet område frånryckas den ändgiltiga öfvervigten, emedan den naturliga kulturen är bunden vid godheten och måste antingen tjena henne eller ock sjelf trängas tillbaka.

2. Rättens allmängiltighet

Den naturliga rätten gäller hela naturen, dels i följd af sitt ursprung i skapelsen, dels emedan naturen är samstämmig och lyder regler som äro afpassade efter hvarandra, så att samma lagar gälla i lika förhållanden, och i olika förhållanden lagarnes skiftningar troget svara mot förhållandenas. Denna egenskap hos rätten har redan blifvit behandlad i sammanhang med frågan om den relativa lagens universalitet.*

* Jfr Del. I. (De naturliga rättsbegreppens giltighet) Andra St. I. 2. A. b.

Men om den naturliga rätten sålunda *gäller* hela naturen, så gäller han blott *för* den förnuftiga och fria varelsen. Han kan *angå* alla ting och varelser utan att derföre *binda* alla, ty förbindelsen kan endast ålägga sig förnuft och fria viljor. Som emellertid förnuftet är ett i hela människoslägtet samt uttrycker det absoluta förnuftet, så blir lagen densamma för hela menskligheten, betraktad såsom enhet, enär menniskonaturen är i det väsendtliga öfverallt likartad. Samma grund-satsers tillämpning påkallas, i följd af de likartade vilkoren, i alla rättsförhållanden och för alla uppgifter, om ock i stadgarne under företeelser som kunna skifta, i följd af beroendet utaf de vilkor hvilka måste öfverlemnas åt viljefrihetens obehindrade val, samt äfven i öfrigt kunna vexla med tiderna, rummen och belägenheterna. Icke desto mindre bibehålles afpassningen i alla förhållanden och lägen, och den sålunda i grunden allmänt gällande rätten intränger i allt menskligt, såväl enskildt som offentligt lif, samt underlättar genom sin reglering alla menskliga uppgifter, både andliga och materiella, den inre fullkomningens och det yttre framstegets.

Gäller nu det rätta på ett likartadt sätt för alla som en enhetlig skapelseordning försatt i liknande vilkor och belägenheter, så betyder detta för sammanlefnaden så mycket som att vissa *förfaringssätt* måste i likartade fall bland dem iakttagas *efter en och samma grundsats*. Förfaringssättet måste följa en viss, för alla lika belägenheter bestämd riktning och metod, emedan betingelserna äro identiska eller närbeslägtade. En följd deraf blir begreppet om ett *rättsenligt* handlings-sätt. Dermed menas då det som regelbundet tager hänsyn till betingelsernas likartade beskaffenhet i enahanda rättsförhållanden emellan lika beskaffade varelser, hvadan handlingen låter sig bestämmas af bevelsegrunder som äro noggrant afpassade efter de beträffande, sines emellan vaxelverkande varelsernas natur och vilkor äfvensom naturen af det förhållande i hvilket de uppträda såsom parter. Ett motsatt förfaringssätt blir deremot *rättsvidrigt*, emedan det strider emot de inbördes afhandlande varelsernas naturliga fordringar och den naturliga beskaffenheten af det förhållande i hvilket de uppträda.

Rättsenlighetens och rättsvidrighetens begrepp, på hvilka bygges all lagstiftning i de allmänna dragen, framgå af rättens allmängiltighet, i följe deraf att alla handlingar som angå ett och samma förhållande kunna underkastas ett och samma föreställningssätt om hvad i detta förhållande är rätt eller orätt, emedan deras ställning till regeln för samma förhållande bedömes lika af alla förnuft och beveker följaktligen alla fria viljor efter likartade bestämningsgrunder. Allmängiltigheten hos rättens väsende ter sig för den skull i samhälligheten såsom mätare för den *skilnad emellan rätt och orätt* som förefinnes i handlingarnes inre natur och åsätter deras värde. Hon *tjenar såsom mättstock för förlänandet af rättsenlighetens eller rättsvidrighetens prägel*. Rättens allmängiltighet kan med fästadt afseende härå betraktas i sin ställning till följande rättsliga spörsmål, nämligen angående A. rättsenlighet och rättsvidrighet, B. skilnaden emellan rätt och orätt, samt C. det rättsliga kännemärkets åsättande.

A. Rättsenlighet och rättsvidrighet

Rättsenligheten består i det rigtiga, det vill säga efter sakens inre beskaffenhet noggrant afpassade, förhållandet emellan handlingen och den naturliga regel som betingas af uppgiften. *Rättsvidrigheten* består i hvarje förhållande som icke är så afpassadt. En handling är rättsenlig eller rättsvidrig allt efter som hon visar sig vara enlig eller oförenlig med någon naturlig princip i den ordning som skapelsen fastställt till efterlefnad bland tingen och varelserna i och för ernäendet af deras bestämmelse.

Handlingens rättsenliga egenskap uppträder således ur samma källa som gifvit upphof åt rätt och pligt, nämligen *uppgiften*, bestämmelsen. Att en rättslig regel finnes för förhållandet, kommer deraf att en uppgift blifvit varelsen förelagd i detta förhållande, ty regeln är intet annat än fastställelsen af bästa sättet för uppgiftens ävägbringande; och såsnart en regel därför finnes som gäller allmänt, så framställer sig ock en rättsenlig karaktär i den handling som tager ovilkorlig hänsyn till denna regels tjenlighet att ordna det förhållande i hvilket uppgiften skall förverkligas. Rättsenlig är den handling som i sin bestämmande grund och sitt föremål aktar det ordningsbud genom hvilket skapelseviljan låter uppgiften ernås; rättsvidrig den som i grund och föremål därför lägger hinder i vägen genom att försvåra eller förstöra användningen af de medel hvilka erfordras för samma uppgift. Rättsenlighetens egenskap vidlåder alltså handlingens väsendtliga inre beskaffenhet, efter som han utgör innehållet af handlingens bestämmande grund. Sjelfva grunden åter för rättsenligheten är i sitt *väsende* densamma som bestämmer viljan för att uppmärksamma handlingens inre värde och hennes väsendtliga följder i och för uppgiften, för den skull att vaka öfver hennes företagande och sättet hvarpå hon utfaller, den grund nämligen som gör ett förfaringsätt tjenligt för ett naturligt *syfte* i den väsendtliga bestämmelsen. I sin *företeelse* deremot framställer rättsenligheten endast det utslag som bör fällas öfver *handlingen sjelf* såsom riktig eller oriktig, allt efter som hon pröfvas tjena eller motverka uppgiften i det beträffande fallet och hos den ifrågavarande varelsen. I båda afseendena kan rättsenligheten antingen betraktas i handlingen sjelf, *objektivt*, då hon hänföres till *föremålet*, eller ock i den handlande, *subjektivt*, då hon hänföres till *bevekelsegrunden*. I förra afseendet grundlägger rättsenligheten ett *rättstillstånd* i följd af handlingens regelbindning uti sitt syfte, i det senare ett *rättsligt ansvar*, förtjent af belöning eller straff i följd af subjektets tillräknelighet.

Betraktom för den skull rättsenligheten först objektivt, i handlingens *föremål*, så subjektivt, i hennes *bevekelsegrund*, för att sedermera derur härleda den skilnad emellan rätt och orätt som åt handlingen förlänar rättslig individualitet.

Föremålet för handlingen utgöres icke blott af det naturting på hvilket viljan rigtas men äfven af sättet hvarpå hon derpå rigtas, ett sätt som kan vara regelbundet eller oregelbundet, i det att viljan an-

tingen enar sig med eller skiljer sig ifrån det reglerande ordningsbudet. Det är detta sätt, föremålets formella moment, som åsätter handlingen rättsenlighetens eller rättsvidrighetens stämpel, emedan det är deraf som det inre förhållandet emellan handlingens mål och ordningens regel utgöres, hvarigenom visas hvad viljan åsyftar, hvad hon bär i skölden. Dessutom förblir endast detta moment allena bestående och igenkänligt, oberoende af de föränderliga omständigheterna. Den menliga handlingen bör derföre till sin godhet hufvudsakligen bedömas efter sitt föremåls form, det vill säga den form eller det sätt som viljan utväljer för att tillägna sig det i naturtinget innehållna goda. Rätt eller orätt blir handlingssättet allt efter som det mer eller mindre tjenar uppgiften genom att taga sitt goda på det i ordningen fastställda sättet eller icke. Är formen eller sättet ofverensstämmande med dem som råda i ordningen, så är handlingen rättsenlig, i motsatt fall är hon rättsvidrig, såväl med afseende på det rätta i allmänhet som i det enskilda fallet. I allmänhet blir nämligen en handling riktig om föremålets tillägnande skett i den af naturens ordning fastställda formen och på det sätt som blifvit af skapelsen afsedt, emedan den naturliga vägen till uppgiften är den enda som leder till hennes ernående i den ordning som vilkoren betinga, i hvilka den handlande blifvit genom sin skapelse försatt. Och i det enskilda fallet uppstår godt eller ondt likaledes af tillvägagåendet; ty om samma föremål hvars tillägnande på ett oregelbundet sätt kränker enskilda rättigheter, förvärfvades i enlighet med grunderna för de medfödda begreppen om befogenheter, så uppstode deraf intet ondt, oakadt föremålet och syftet i deras helhet äro desamma i båda fallen. Föremålet och det njutbara som det innehåller kan till och med vara i sig sjelft likgiltigt, och hela den rättsliga egenskapen kan uppstå af sättet eller formen för tillvägagåendet emedan deri allena innehålls dels den med ordningen enliga eller störande *verkningen*, dels den goda eller dåliga *afsigten*. Verknigen bildar yttringen af det moment som blir afgörande för rättsenlighetens fråga med afseende på föremålet, afsigten åter med afseende på bevekelsegrunden, den subjektiva synpunkten vid den rättsenliga egenskaps bedömande.

Bevekelsegrunden, det med afsigt påverkade handlingsmålet, är för rättsenligheten af afgörande betydelse, den eljest bestämmande grunden deremot endast i den mån som han styres af viljefriheten. Det är blott det subjektiva målet, syftet hvilket blir bestämmande för individens fria val, men icke det ändamål som kan objektivt, enligt sakernas egen ordning, ligga innefattadt i sjelfva föremålet, som gifver en handling rättslig karaktär. Såvida viljan rigtar sig på ett i föremålet objektivt innehållt godt ändamål, men i en dålig afsigt, så blir handlingen förkastlig trots ändamålet i sig sjelft betraktadt var godt. Allt är godt i sig sjelft, men blir dåligt endast genom en dålig afsigt. Men den dåliga afsigten är ock tillräcklig för att göra det goda dåligt i rättslig bemärkelse; ty såsnart viljan tillägnar sig ett godhetsinnehåll som skapelsen afsatt att vara ändamål i en god ordning, men deraf gör ett mål för en oordning, så blir det i sig goda målet i denna viljas bevekelsegrund omskapadt till ett dåligt mål. Förfaringsättet blir rätt eller orätt allt efter som ett riktigt mål *sökes* eller icke, med fullt

medvetande om dess rätta eller orätta beskaffenhet i förhållande till användningen i fråga, samt med afsigt att till samma användning ställa det i ett förhållande som svarar eller icke svarar emot ordningen, i det att det antingen förbindes med bestämmelsen eller derur utryckes. I förra fallet gör den goda afsigten det verkliga målet ändgiltigt, vare sig medelbart genom det lägre godas hänförlighet till sitt högre, eller omedelbart i dettas förverkligande uti sin yttring, ty i hvilketdera fallet som helst blir målet rättsenligt emedan det eger sin bestämmande grund i det högsta goda. I det senare fallet blir målet endast skenbart, emedan det i sjelfva verket genom sin lösryckning ifrån det högsta goda upphört att vara ändgiltigt mål, för att i stället blott och bart blifva mål för sinnena, för den skull ett mål som saknar betydelse för uppgiften samt derigenom blir rättsvidrigt eftersom naturregeln hade ställt alla mål i den ändgiltiga uppgiftens tjänst. På detta sätt åsätter bevekelsegrunden rättsenlighetens märke, i det att han kan göra det rätta till orätt i följd af afsigtens vrängda beskaffenhet samt det likgiltiga till antingen rätt eller orätt. Genom bevekelsegrunden blir hvarje handling riktig eller oriktig; utom honom stannade mången handling i det likgiltiga och färglösa. Ty som intet mål i ordningen fullkomligt saknar betydelse för henne, så blir hvarje handling, för hvilken ett mål uppställles, genast färglagd. Och bevekelsegrunden saknar aldrig mål. Hvar helst han intränger i handlingen, erhåller denna för den skull en betydelse för ordningen, en tendens, vare sig målet är högre eller lägre. Och höjden blir för öfrigt icke bestämmande för rättsenligheten. Bestämmande blir endast afsigten att ifrån denna höjdpunkt antingen uppstiga eller nedstiga, genom att med hvarje syfte tjena uppgiften i det högsta målet eller ock derifrån aflägsna sig, i det att man gör det lägre syftet till sjelfständigt syfte för sig i stället för att hänföra det såsom medel till det högre. Äfven de lägre målen, de sinliga, nyttans och njutningens, kunna nämligen tjena uppgiften, derest de göras delaktiga i de osinliga målen genom att göras till bestämmande grunder därför. Till och med om då syftet förfelas, så blir ändock handlingen rättsenlig, derest blott afsigten varit att ställa sinlighetsmålen till uppgiftens i det högsta förfogande. Ty regeln som styrer varelsens natur fordrar alltings delaktighet i uppgiften genom att af syftet hänföras till det högsta goda som är i det väsendtliga och osinliga. Endast i det fall att tvärtom de sinliga målen af bevekelsegrunden skulle skiljas ifrån de osinliga, lösryckas ur ordningens sammanhang och göras till *ändgiltiga* i stället för att ytterst härledas ur och hänföras tillbaka till det verkliga och väsendtliga goda, blefve de rättsvidriga. Det ändgiltiga är nämligen uppgiften och bestämmelsen, hvilka aldrig sluta i det sinliga, hvadan det sinliga ändgiltighetsmålet strider emot ordningen och är en omkastning af henne, en förfalskning af godhetsmålet, hvilket då sättes i det lägre i stället för i det högre, i medlet i stället för i målet, alldenstund ordningen gjort sinnena till medel och icke till mål. Det goda som då tillegnas bringar rättsvidrighet emedan det lösryckt saknar den delaktighet i det högsta goda som allena bibehåller godhetsattributet. Visserligen är för rättsenligheten icke erforderligt att i hvarje handling det högsta godhetsmålet i *närmaste hand* göres till bestämmande grund. Sinlighetsmålen, utan att göras till ändgiltiga,

kunna dock göras till mål närmast för sinnenas skull, utan omedelbart högre syfte. Om blott sådant sker i enlighet med den af Försynen bestämda ordningen, tjena de dock bestämmelsen medelbart genom att vidmagthålla sinnena friska såsom organer för högre godheter; ty det kroppsliga bör tillgodoses för upprätthållelsens skull hvilken är vilkor för ändgiltighetsmålet i det högsta goda. Men den goda afsigten ligger dock i detta fall, mer eller mindre medvetet, innehållen i den förnuftiga styrelsen af sinnena, hvilka icke kunna sakna betydelse för uppgiften såsnart viljans rigtande på dem sker enligt ordningen, eftersom i denna allt lägre främjar ett högre. Skattas sinnena och deras mål för hvad de gälla men icke mer, och odlas de i sådan afsigt för ordningens skull samt i och för organismens främjelse för bestämmelsen, så gör den goda bevekelsegrunden, som härvid rigtar sig på ett lägre mål endast i och för dess tjenlighet för ett högre, det lägre målet rättsenligt. Dertill erfordras då ingenting annat än måttlighet i de sinliga målens främjande samt deras afpassning i ordningen, i det att de gynnas *på det sätt och så långt som* deras egenskap af medel för högre mål kräfver, under hågkomst att hvarje särskildt och lägre mål tillika är medel för det närmast högre och allmänne, för att på denna väg tillsammans med detta blifva delaktigt i det högsta målet, samt endast då leder till rättsvidrigt handlingssätt om det lägre ställes öfver det högre och sålunda ordningen brytes eller omkastas.

Genom *bevekelsegrundens* rigtning emot *handlingsföremålet* på ett sätt som mer eller mindre troget svarar emot det sätt hvilket gäller i den på bestämmelsen rigtade naturliga ordningen, förlänas alltså åt handlingen en större eller mindre grad af rättsenlighet. Ju högre denna grad är, i det att motsvarigheten emellan handlingssättet och naturordningen fullständigare iakttagits, desto riktigare blir den *skilnad* som göres *emellan rätt och orätt*.

B. Skilnaden emellan rätt och orätt

Af den rättsenliga beskaffenhetens utredning framgår att rätt och orätt skilja sig genom handlingens större eller mindre tjenlighet för främjandet af bestämmelsen i det högsta goda, samt att denna tjenlighet beror dels af syftet, dels af sättet för bevekelsegrundens rigtning på handlingsföremålet, i det att såväl sätt som syfte böra motsvara de väsendtliga vilkoren i det naturliga förhållandet emellan handlingen å ena sidan och bestämmelsen å den andra.

En allmänt giltig rättskilnad uppdrages på det sätt, att skiljegränsen bildas af vilkoren för godhetsmålets öfverensstämmelse med ordningen i naturen, hvilken fordrar en viss öfver- och underordning, samt af det väsendtliga sätt hvarpå godheten härledes ur det högsta goda som är alla godheters yttersta grund och ändgiltiga mål.

För att riktigt inse skilnaden samt orsakerna hvarföre densamma icke alltid iakttages, bör först och främst syftet utredas.

Det bör då erkännas att den fria viljan i allmänhet verkligen

afser det högsta goda, antingen hon gör sig reda för dess beskaffenhet och rätta medlen för dess tillägnande, eller icke. Hon kan förlägga det i bestämmelsen der det är, men också i något naturting der det icke är. Som emellertid hvarje varelse är i viss mån delaktig i väsendet som innehar den högsta bestämmelsens vilkor, dels genom det menliga förnuftets delaktighet i det gudomliga förnuftet, dels genom den fria viljans delaktighet i fullkomningsförmågan som leder till relativ fullkomlighet, så *kan* också hvarje varelse både göra sig riktig reda för det högsta godas beskaffenhet och göra sig sjelf deri delaktig. Alla hennes handlingar sträfva i sjelfva verket naturligt till denna delaktighets besittning.

Men det är icke nog att denna sträfvan eger rum i sin obestämda form. Såsom redan blifvit anfördt i fråga om rättsenligheten, måste natursträfvan, för att kunna skilja det rätta från det orätta och i det förra finna delaktigheten i bestämmelsens goda, gripa handlingsföremålet *på ett visst, med ordningen öfverensstämmande sätt*, emedan ett ordningsvidrigt sätt leder till det åsyftade godas förfalskning och utbyte i ett skenbart godt, hvilket då i det verkliga godas ställe faller i händerna på det subjekt som följt ett med det verkliga godas vilkor oförenligt tillvägagående. Dessa vilkor afse dels handlingsföremålets naturliga förhållande till bestämmelsen och det sätt hvarpå dess speciella goda härflyter ur det högsta goda, samt dels den ordning, öfver- eller underordning, i hvilken den handlande befinner sig gentemot andra rättsinnehafvare af olika höjd och omfattning i skapelseskalan. Hvad de förra, eller föremålet och sättet, beträffar, så måste föremålet stå i bestämmelsens tjänst och sättet vara af det högsta goda väsendtligen betingadt; och hvad den senare, eller ordningen, beträffar, så måste subjektet intaga den plats i ordningsskalan som betingas af dess individuella ställning.

Att *sättet* för handlingsföremålets åsyftande är af en så afgörande betydelse för rättsskilnaden, beror deraf att alla godheter i verlden, hvilka kunna te sig såsom handlingsföremål, på ett visst bestämdt och af skapelsevilkoren betingadt sätt härflyta ur det högsta goda såsom verkningarne af sin gemensamma orsak, samt att de skänka delaktigheten i den uti det högsta goda innehållna bestämmelsen endast för såvidt de sjelfva i sin tur också tillägnas i enlighet med samma sätt. Därföre blir den vilja som med hänsyn till detta sätt rigtar sig på en beträffande godhet, delaktig i det högsta goda i den del som ifrågasvarande godhet förmår delgifva, ty handlingen tillägnar sig derigenom ett godt som ordningen afsåg. Hon blir följaktligen naturligt rätt, och i sådan egenskap bekräftas hon genom att bidra till fullkomningen hos den handlande och i en högre utbildad förträfflighet närma honom emot bestämmelsen. Och omvänt blir den vilja som, med förbiseende af det i ordningen betingade sättet för den särskildt åsyftade godhetens härflytning ur det högsta goda, rigtar sig på henne, orsak till en handling som måste stämplas såsom orätt, emedan hon genom den origtiga utvägens fullföljande går miste om den delaktighet i det verkliga goda, hvilken icke kunde gifvas utom det sätt som iakttog förbindelsen emellan det särskilda och det högsta goda. Långt ifrån att fullkomna sitt subjekt, sänker och försämrar en sådan hand-

ling detsamma; ty genom delaktighetens förfalskning skiljer sig subjektet ifrån den öfriga skapelseordningen och förlorar derigenom sin del i den allmänna samstämmigheten, hvilken just är fullkomningens vilkor i det att hon är vilkor för bestämmelsen i enheten. Skild ifrån det stora hela, faller varelsen, emedan alla förmögenheter äro så beskaffade att de endast i utbytet och samfälligheten kunna höja och fullkomna sig, men utbytet i det samfälliga endast kan ske i den ordning och på det sätt som gäller för alla. Det orätta består således i att vilja ersätta delaktigheten i det högsta goda med en delaktighet i en liten del godt. Som emellertid i skapelsen det goda blifvit gjordt så ömsesidigt, att en del godt som utbrytes förlorar sin goda egenskap, på samma sätt som ett glödande kol slocknar såsnart det skiljes ifrån andra glöd, så blir genom det utbrutna goda varelsen förlustig all delaktighet i något som helst godt hvaraf detta goda eljest kunde hafva gifvit henne del.

Emellertid är det ett obestriddigt sakförhållande, att dylika utbrutna godheter tidt och ofta göras till handlingsföremål i akt och mening att åtkomma den delaktighet som de kunnat skänka i ett verkligt godt, för såvidt de icke blifvit utbrutna, men som genom utbrytningen förfelas. I denna bemärkelse kan satsen *omnis peccans est ignorans* ega sin rättighet; ty det lider intet tvifvel, att ingen orätt handling begås utan att föreställningen varit i viss mån eller mening sväfvande och dunkel, med afseende å hvarje utbruten godhets oförmåga att skänka någon delaktighet i det verkliga goda samt det oundgängliga vilkor för delaktighetens åtnjutande som ligger i förbindelsens och sammanhangets bevarande mellan det särskilda goda och det högsta goda äfvensom i iakttagelsen af det sätt för deras inbördes förbindande med hvarandra som betingas af ordningsvilkoren. Villfarelserna i detta hänseende äro i hufvudsaken villfarelser om *sammanhanget*. Såge hvar och en huru det goda, som brytes ur sitt sammanhang i hela ordningen, blir onjutbart, så hade hvarken de falska systemer uppstått, hvilka fastställa en emot det rena medvetandet och emot den väsentliga uppgiften stridig skilnad emellan rätt och orätt, icke heller de ensidiga eller halfva, hvilka fastställa en rättskilnad som endast uttrycker någon viss sida af det naturliga rättsförhållandet.

Sådana falska, ensidiga eller halfva systemer, hvilka genom godheternas utbrytning rubba den naturliga skiljegränsen emellan rätt och orätt, uppkomma genom en utbrytning ur ordningen af antingen det *enskilda* eller det *allmänna* goda. I båda fallen ersättes rättskilnaden af *den relativa tjenligheten*, nämligen i förra fallet af den enskilda, i det senare af den allmänna.

Det *enskilda* godas utbrytning vållar otvifvelaktigt den vrångaste rättskilnaden, eftersom det individuella goda är det mest vexlande och det minst omfattande samt lättast afviker ifrån det i sig goda. Egoisten uppdrager den falskaste af alla rättskilnader, i det att han såsom rätt betecknar det angenäma, såsom orätt det oangenäma, eller på sin höjd det rätta såsom det nyttiga, det orätta såsom det onyttiga, men blott för individen och ifrån hans enskilda synpunkt betraktadt, hvilket vill säga detsamma som ur hans enskilda och obestämbara smak. Rätt och orätt blifva då smaksaker; ty äfven det nyttiga, om

det fattas ur uteslutand enskild synpunkt, blir liktydigt med det smakliga, enär hvarje nytta som icke afser ett allmänt mål, slutligen hänföres till njutningen. Att denna rättsskilnad saknar giltighet, framgår icke blott af grundens skiftande och ostadiga beskaffenhet, men äfven af hans oförmåga att fullkomna sitt subjekt samt att bringa detsamma närmare uppgiften i det varaktiga och sanna goda. Falskheten bekräftas af lyckomålets förfelande, i det att det angenäma och njutningsfulla som utbrytes och odlas såsom själfändamål, städse bär i sitt godas åtnjutande vilkoret för sin motsats i ledan och bitterheten, hvarigenom intyget gifves att en utbrytning skett som stört den naturliga ordningen och förfelat bestämmelsen. Endast den njutning, ämmera den nytta, hvilka i stället för att sättas enstaka, hänföras till bestämmelsen, kunna, om icke ensamna uppdraga en rättsskilnad, åtminstone dertill bidra, i det att de i förbindelse med högre godheter tjena såsom häftänger för organismens skicklighet för framsteget, hvilket då leder till den fullkomning hvarigenom ordningen förverkligas som allena håller skiljegränsen noggrant utstakad och tydligt utmärkt emellan rätt och orätt. Det enskilda goda kan till och med i sådan händelse gerna vara bestämmande grund och mål i närmaste hand, blott det icke göres till *ändgiltigt* mål; ty ett enskildt godt, om det är sant, främjar ordningen på samma väg som organets godhet organismen. Men sant är det endast *då*, när det ställer sig själfmant i det allmänna och det absoluta godas tjänst samt underordnar sig deras högre mål. Det blir emellertid då endast genom dem, icke genom sig sjelft och i sitt utbrutna skick, grund för rättsskilnaden.

Icke ens det *allmänna* goda blir rättsskilnadsgrund såvida det utbrytes ur ordningen, såsom t. ex. förhållandet är med den allmänna nyttan i socialistisk mening, en samhällsnytta som blott afser det *yttre* framsteget och för den skull betecknar såsom rätt och orätt det som bidrager eller icke bidrager till det allmänna väståndet. Väståndet medverkar visserligen till en sann rättsskilnad derest det fattas i sitt sammanhang med högre godheter, såsom medel för ett framsteg i fullkomning, såsom yttre medel för ett inre mål. Göres det deremot till ändgiltigt mål för sig sjelft, så rubbar det skiljegränsen emellan rätt och orätt af liknande skäl som egennyttan, ehuru visserligen i något mindre grad och på ett mindre tydligt och skärande sätt. Det blir i allt fall, likasom det enskilda syftet, en vacklande och osäker grundval för rättsskilnadens uppdragande, emedan det allmänna goda som blott består i materiell förkofran, sedan det lösbrutits ur sin förbindelse i ordningen med det ideella goda, vexlar med de tillfälliga samhällsbehofven och saknar bestämd igenkänlighet. Skildt ifrån sin absoluta härledning kan det icke fastställa några bestående grunder. Inskränkt till det relativa naturförhållandet måste det följdriktigt begränsa målet till det timliga och förgängliga, i hvilket rätt och orätt då blifva liktydiga med det lämpliga eller olämpliga. Den utbrutna allmänna godhetens lärare fastställer derföre alltid en rättsskilnad med hänsyn till de timliga uppgifterna allena, vare sig till det allmänna lugnet eller säkerheten, eller rent af till den i möjligaste största utbredning inom hela samhälligheten främjade njutningslystnaden. Man återfaller sålunda i samma ensidighet som vid det enskilda godas ut-

brytning, nämligen i njutningsmålet och den efter smaken lämpade rättsskilnaden, endast mindre tydligt, emedan det allmänna goda äfven i sitt utbrutna skick sträcker sig öfver ett vidare område än det enskilda och derigenom mindre klart visar sin ensidighet. Denna består icke desto mindre äfven här i ett slags egoism, blott att det är mängdens, icke individens sjelfviska syften som ställas i utsigt. Rätt och orätt blifva antingen det som tjenar statsändamålet, vare sig i magtens och herraväldets utvidgning, eröfringarne eller styrelsens tillförsäkrande af sina despotiska afsigter, utan afseende på det i sig sjelft rigtiga, eller ock det som bringar det största möjliga antalet människor de bästa eller talrikaste tillfällena till njutning. I hvarje fall är sinlighetsmålet bestämmande, njutningen i en eller annan form.

Antingen den godhet som brytes ur ordningen är enskild eller allmän, så blir emellertid det gemensamma kännetecknet, för båda de systemer hvilka företräda hvar sin af dessa ensidigheter, *väsentlighets* ersättande af *tillfälligheten*. Det är i följd af det irriga betraktelsesätt som vare sig i enskildt eller allmänt söker ett *tillfälligt*, ej ett väsentligt mål, som rättsskilnaden vrides eller försättes ur sitt naturliga läge. Då egoisten gör frågan om rätt och orätt till en fråga om behag eller obehag för hans enskilda smak och tycke, då socialisten gör henne till en fråga om nytta eller skada för en styrelse, en församlings eller en samfällighets magt eller välmåga, så låta de det tillfälliga goda i sinlighetsformen intaga det väsentliga godas plats i ordningen.

Går man deremot nu från dessa tillfällighetsläror till de läror hvilka söka rättsskilnaden i *väsentligheten*, så nalkas man visserligen i och med detsamma den verkliga skiljegränsen emellan rätt och orätt, eftersom dessa begrepp sjelfva äro väsentliga och residera i väsendet, det absoluta och förnuftiga, samt således endast ur väsentlighets synpunkt kunna fattas och fastställas. Men som frågan om rätt och orätt är en ordningsfråga, så är det för hennes fullständiga utredning dock icke tillräckligt att hon blott i allmänhet skärskådas i sin väsentlighet. Denna skärskådning måste uttömma *hela* väsentligheten, icke blott betrakta henne från någondra af hennes särskilda sidor.

Det väsentliga finnes nämligen på flera områden, icke blott i sitt absoluta väsende, men äfven i den relativa naturen som är dess yttring, och i den individuella varelsen som är dess uppenbarelse sätt. Bedömas nu rätt och orätt endast ur det väsentligas synpunkt i världen eller hos individen, eller ur bådas, med åsidosättande af väsendet i sig, så blir, äfven om tillfälligheterna underordnas derunder, rättsskilnaden dock icke riktigt uppdragen, alldenstund rättsbegreppen äro absoluta och fordra ett bedömande äfven ur absolut synpunkt. Ja, till och med om de bedömas ur väsendets absoluta synpunkt, men hänsyn icke tillika tages till det väsentliga i världen eller hos individen, så blir ändock rättsskilnaden ensidig, alldenstund han äfven angår relativa och individuella förhållanden och dessa icke kunna lämpas endast efter de absoluta grunderna, rent och utan modifiering. All väsentlighet, såväl i sin rena form i väsendet som i sin relativa i världen och sin individuella i varelsen, måste tagas i sigte vid rättsskilnadens uppdragande, emedan rätt och orätt äro på en gång absoluta

grunder, naturliga ordningsregler och bestämmande grunder för fria individers viljor.

Innan emellertid alla väsendtligheter kunna förbindas i en enda samstämmig och helgjuten rättslig synpunkt, måste de förut hvar för sig till sin beskaffenhet utredas, på det att den helgjutna synpunktens beståndsdelar måtte kännas. Beträktom alltså de väsendtliga rättskilnadsgrunderna först särskilda, derpå sammanfattade till den uttömmande synpunkt som allena kan uppdraga rättsskilnaden.

Skärskådad i hvar sin ordning, den absoluta, den relativa och den individuella, framställer sig väsendtligheten då antingen i det absoluta väsendet sjelft, eller i den väsendtliga ordningen i verlden, den relativa naturen, eller slutligen i den förnuftiga naturen hos varelsen, individen. I samtliga dessa väsendtligheter återfinnes rättsgrunden, nämligen i väsendet i sin rena ursprunglighet, i naturen i sin verklighet, och i varelsen i sin delaktighet.

I *väsendet* är fullkomlighetsprincipen yttersta källa för rättsskilnaden. Såsom innehafvare af det högsta goda samt föremål för den relativa fullkomningens verksamhet, blir denna princip grundval för rättsens åtskiljande i verlden ifrån sin motsats, i det att *emot hvarje särskild fullkomlighet i väsendet svarar en dit hänförlig naturlig regel i verlden äfvensom den derunder hörande beteckningen af rättsenlighet i varelsens handlingssätt*. Handlingen är enlig eller oförenlig med det rätta allt efter som hon svarar eller strider emot en väsendtlig fullkomlighet, genom att ena sig med eller skilja sig ifrån den naturliga ordning som uttrycker densamma och för den skull blifvit i skapelsen faststald till iakttagelse. Sjelf bereder sig handlingen uti sitt subjekt i förra fallet fullkomning, i det senare brist, och hon bekräftar sålunda i hvarje enstaka gerning och i hvarje särskild del af ordningen rättsskilnadens beroende af den väsendtliga fullkomlighet som ligger till grund för det naturliga handlingsmålet i föreliggande händelse. Detta beroende följer med nödvändighet af delaktigheten. Varelsernas fullkomningsarbete förutsätter deras relativa del i väsendets fullkomlighet, hvilken för deras egen fullkomnande verksamhet ligger till grund och som denna söker att efterlikna genom att uti alla rättsförhållanden taga hänsyn till det ordningsvilkor hvilket derinom uttrycker ett beträffande väsendtligt fullkomlighetsattribut. Detta senare blir således i hvarje särskildt förhållande yttersta grund för rättsskilnaden i det deraf betingade fallet, likasom fullkomligheten i sin helhet var detsamma för den allmänna skilnaden emellan rätt och orätt.

Den väsendtliga *ordningen i naturen* blir på detta sätt mellanhånd för den rättsskilnad som finnes i väsendet såsom yttersta grund, och den som genom delaktigheten deruti förverkligas af *varelsen* i hennes rättsförhållanden. Då varelsernas fullkomningsverksamhet, som drifver till regeln och rättsskilnadens noggranna uppdragande och iakttagelse, betingas af deras delaktighet i väsendets fullkomlighet, och då de deri ingå i en viss ordning, hvars uppställning beror af hvarje beträffande individs ernådda fullkomlighetsgrad, så blir ock denna väsendtliga ordning, hvilken sammanfaller med den naturliga, förmedlande rättsskilnadsgrund emellan varelse och väsende. Hon fast-

ställer skiljegränsen i ömsesidighetsförhållandena samt den befogheter-
nas öfver- och underordning som i dem utgöra ordningens förutsätt-
ningar, för att derigenom fylla de vilkor som erfordras för att hvarje
särskildt fullkomningsmål skall blifva ett riktigt uttryck af varelsens
deremot svarande delaktighet i fullkomligheten.

Utan denna ordning vore ingen fast norm, ej heller någon säker
ledning möjlig för rättsskilnadens uppdragande, enär de olika fullkom-
lighetsgraderna i saknad af gradering i en bestämd ordningsskala blefve
öfverlemnade åt slumpen och oberäkneligheten i hvad anginge frågan
om delaktighetens större eller mindre fullständighet, efter hvilken dock
sjelfva grunden innefattades för utmätningen af rättens område till åtskil-
nad ifrån orättens. I naturen drages gränsen utefter den linie som be-
tingas af utvecklingsstadiet, hos varelsen utefter den som betingas
af fullkomlighetsgraden, och om dessa icke kunde jemföras och sam-
manställas samt uppradas efter vissa bestämda ordningsregler med
fäste i den tingens naturliga ordning som motsvarade och uttryckte en
af väsendet absolut faststald ordning, så funnes för skilnadens absoluta
giltighet ingen bestämd mätare. All ordning bör härledas ur väsendet,
emedan ingen ordning finnes som icke är hänförlig till den skapelse
hvars orsak väsendet är; men hvarken den förnuftiga och fria eller den
oförnuftiga och ofria varelsen åtkommer ordningen i hennes ursprung utan
att följa *härledningen dit ifrån naturen* som ligger under sinnena. För
förnuft och frihet blir denna härledning tillgänglig genom förbindelsen
som ålägger sig fritt och under insigt af ordningens absoluta och nöd-
vändiga grunder. För naturdriften blir hon tillgänglig genom nödvän-
dighetens omedelbara och oemotståndliga åläggelse. Men båda måste
skåda i naturen för att deri söka och finna regeln, hvilken erfordras
för framstegets eller fullkomningens åvägbringande i enlighet med
delaktighetens vilkor, eftersom den ordning som väsendet därför faststält,
endast uti skapelsevilkoren i verlden blifvit varelserna meddelad och
deras egna vilkor påtryckt. Ordningen ter sig der såsom rättsskilnad
uti de naturliga tjenlighets- och lämplighetsvilkoren, hvilka tillsammans
bilda hennes egen helhet. I dessa vilkor finner varelsen uttryckt den
ordning i hvilken verkligheternas iakttagelse fordras i naturen emedan
deras möjligheter på samma sätt fattas af väsendet. Häraf utgöres ord-
ningen i sig sjelf, den objektiva ordningen, allmängiltig emedan grun-
den är i väsendet och skapelsen uttrycker honom. Den subjektiva
ordning åter som varelsen derur härleder med fastadt afseende på sin
egen fullkomlighetsgrad, måste stå i ett visst med nödvändighet afpas-
sadt förhållande till den förra, just af det skäl att delaktigheten i väsen-
det fordrar fullkomningens åvägbringande på det sätt som väsendet
i sin egenskap af fullkomlighetens innehafvare faststält för den allgil-
tiga ordningen och utan hvars iakttagelse delaktigheten ej bringade sin
fullkomnande verkan.

Skola nu emellertid dessa rättsskilnadsgrunder i väsendtligheterna,
sålunda hvar för sig betraktade, kunna åvägbringa sjelfva den hel-
gjutna och fullständiga rättsskilnaden i den väsendtliga ordningen, så
måste samtliga särskilda väsendtligheter förenas och sinsemellan för-
bindas, i det att deras rena grund i *väsendet* blir grundval och utgångs-
punkt vid deras ordnande i *naturen*, samt sålunda en liktidigt väsendt-

lig och naturlig ordning bildas, i hvilken *varelsen* kan i kraft af sin delaktighet skönja vilkoren för ordningsregelns tillämplighet på förhållandet som betingas af varelsens egen ställning och fullkomningsgrad, för att i dessa vilkor söka den sammanfattade princip som bör tjena till ledning vid den rättsliga skiljegränsens uppdragande.

Såsom dylik sammanfattad princip för rättsskilnaden kan då det förhållande och den ställning betecknas som handlingen intager gentemot bestämmelsen, äfvensom hennes större eller mindre tjenlighet därför till följe deraf att hon iakttagit eller icke iakttagit nämnda vilkor för ordningsregelns tillämplighet på subjektets naturliga uppgift, ställning och fullkomningsgrad. Och sjelfva iakttagelsen åter sker genom den kärlek för fullkomligheten i väsendet, som beveker viljan att tillägna sig delaktigheten deri uti motsvarande relativa fullkomning i rigtning emot bestämmelsen. Då varelsen tillagnar sig denna delaktighet, så tillägnar hon sig på samma gång grunden som i sin omedelbara tillämpning på naturförhållandet blir regel för handlingens öfverensstämmelse eller oförenlighet med ordningen, för den skull rättsskilnadsgrund. Rotad i väsendet, är denna grund afsedd att herska bland skapelsefostren, och då dessa tillägna sig honom på ett sätt som svarar emot fullkomlighetsvilkoret, så tillägna de sig möjligheten för tillgodoseendet af sin egen naturs rättsliga fordringar. I sina särskildheter tillgodosedda i följd af hvarjes motsvarighet uti en beträffande särskild väsentlig fullkomlighet, blifva dessa fordringar i sitt sammanhang och sin helhet tillgodosedda och danade till tjenliga fullkomningskrafter genom att samtliga hänföras till ett och samma sammanfattade fullkomlighetsideal, hvilket ifrån sin utgångspunkt i väsentligheten blifvit ordningsregel i naturen till följd af tillämpligheten på vilkoren, deri det då ter sig såsom en enda hel rättsskilnadsprincip.

Giltigheten af den sålunda erhållna hela rättsskilnadsprincipen pröfvas genom utredningen af hans innehåll. I detsamma böra ingå samtliga de beståndsdelar hvilka medverkat vid rättsskilnadens uppdragande derigenom att de utgjorde grunder vid hvar sin uppgift för klargörelsen och fastställelsen af ordningsvilkoren som svarade mot fullkomligheterna.

Dessa beståndsdelar, hvilka kunna kallas rättsskilnadselementer, blifva grundsatser vid skiljegränsens uppdragande. De utgöras af väsentlighetsgrunderna som blifvit ordningsgrunder i naturen till följd af tillämpligheten på naturförhållandet och den individuella delaktigheten i fullkomligheterna. Skulle de uppställas hvar för sig, i sina trenne ordningar, den absoluta, den relativa och den individuella, så skulle såsom dylika väsentlighetsgrunder kunna nämnas: 1) beroendet af *väsendet* i följd af uppgiftens identitet med delaktigheten i fullkomligheten, hvarigenom på fullkomningens väg i enlighet med ordningen bestämmelsen ernås, 2) ordningsregeln i *naturen* som är en omdaning af väsentlighetsgrunden och fritt åtlydes af kärleken till fullkomligheten, 3) hans tillämplighet på rättsförhållandet i kraft af tjenligheten för de vilkor som beherska *varelsens* ställning och fullkomningsgrad, till följe hvaraf hans åtlydnad kan fordras såsom medel för varelsens egen bestämmelse i det högsta goda, hvilket förenar den naturliga ordningen med den väsentliga.

Som emellertid i alla dessa momenter *ordningen* ingår i egenskap

af hufvudsaklig bestämmande grund, nämligen såsom väsendtlig, naturlig och enskild ordning, så kunna ock de trenne rättsskilnadselementerna sammanfattas i den enda uttömmande principen af *ordningsregeln*. Ordningen blir i botten rättsskilnadsgrund. Hon blir grund för de särskilda förbindelserna derigenom att hon lemnar lämplighetsförhållandet för handlingen, ett förhållande som hon ifrån väsendet, hvilket i skapelsen fastställt ordningsregeln, öfverflyttar på naturen, der förnuftet lämpar det efter vilkoren. Efter att i ordningen hafva insett den allmängiltiga grundsatsen, tillämpar förnuftet densamma på fallet i öfverensstämmelse med vilkoren. Det är denna förnuftets naturliga och vilkorliga tillämpning af den väsendtliga ordningen, som blir naturlig lag i världen, naturlig rätt i samhälligheten. Förnuftet fattar dervid ordningsregeln enkelt och naivt, sådan densamma ter sig i sina väsendtligheter inför den förnuftiga insigten.

Skilnaden emellan rätt och orätt är alltså, i hvad tillämpningen beträffar, uppdragen åt förnuftet, men efter *förestafning* af den väsendtliga och naturliga ordningsregelns insigt om fullkomningsvilkorets lämpande efter förhållandet i och för bestämmelsen som blifvit redan i skapelsen förelagd. Rätt är allt som denna förnuftiga insigt fattar såsom med nämnda ordningsregel öfverensstämmande samt möjligt att fritt förverkliga; orätt allt som fattas såsom dertill motsatt. Naturlig lag är den som fritt binder viljan vid ordningen i följd af ifrågavarande insigt.

Som ordningen således visar sättet och vägledningen för rättsskilnadens uppdragande, så blir det också hon som framställer handlingsättets förhållande till rättsenlighetens princip eller den allmänna grundsats (naturrättens principium cognoscendi) i hvilken de särskilda rättsreglerna kunna sammanfattas. Med andra ord, ordningen angifver sättet att finna mätaren för det rättsliga kännemärkets åsättande.

C. Det rättsliga kännemärket

Regeln för rättsenlighetens urskiljande i en handling, eller det kännetecken som lemnar kännedom om hvad i ett visst gifvet fall skall anses för rätt eller orätt, bör uttrycka det rätts idé i väsendtligheten, tillämpad på vilkoret i naturförhållandet såsom ledning vid tillväga-gåendet i alla de fall som inträffa i ett och samma förhållande. En sådan regel och ett sådant kännetecken antager gestalten af en allmän, tydlig och påfallande grundsats om det rätts kännedom (principium cognoscendi), till hvilken alla särskilda rättsprinciper kunna hänföras och härledas tillbaka, och som genom att begagnas såsom deras jämförelsegrund eller gemensamme mätare, uppvisar deras öfverensstämmelse med de väsendtliga och naturliga rättsidéerna. En dylik allmänt kännetecknande grundsats erhålles derigenom att alla naturliga rättsprinciper grupperas i klasser, hvilka åter förenas i än större och vidare grupper, i fortsättning ända tills förenkligen och identifieringen, under hvars fortgång klassernas och gruppernas antal minskas och deras omfattning ökas, utmynnar i sammansmältningen till en enda, alla rättsprinciper sammanfattande universell rättsprincip, hvilken såsom ögonskenlig sats i sig sjelf icke vidare kan eller behöfver till någon annan hänföras, men till hvilken alla andra kunna hänföras. I enlighet och

öfverinstämmelsen med denna sats ligger då kännemärket för en handling eller en principis rättsenlighet, grunden för åsättandet af alla rättsliga egenskaper. Han bör vara *ursprunglig*, *allmängiltig*, *igenkänlig* och *naturenlig*, för att kunna tjena såsom universell mätare. Ursprungligheten och allmängiltigheten följa deraf att man funnit honom genom att gå så långt tillbaka i hänförlighet som tanken nådde, samt att alla andra grundsatser kunna till denna hänföras, han sjelf till ingen. Som han bör innehålla och uttrycka allt som skall kunna återfinnas innehållet och uttryckt i samtliga särskilda rättsgrunder, så måste han i en allmän och primitiv form, i hvilken allt kan intvingas utan afseende på sin särskilda gestaltning, formelt innehålla det väsendtliga och orubbliga element som öfverallt återfinnes lika och beståndande. Igenkänligheten åter erfordras för hans praktiska tillämpning, emedan det som är ursprungligt och skall gälla för allting annat samt lemna nyckeln till alltings utredning och förklaring, sjelft icke kan eller bör behöfva någon utredning eller förklaring, utan måste omedelbart anslå fattningen såsom obevislig och ovedersäglig sanning, samt med lätthet skönjas hvar helst det förekommer. Naturenlig, rotad i den naturliga ordningen, bör regeln för det rättsliga kännemärkets åsättande slutligen vara, för att kunna uppvisa alla grundsatsers enlighet eller oförenlighet med ordningen i naturen, vilkoret för deras giltighet såsom naturliga rättsregler, något som endast kan ske derest han sjelf på ett allmängiltigt sätt noggrant uttrycker och återgifver andan i hela den naturliga ordningen.

Den formel som skulle kunna uppställas för en allmän grundsats, hvilken fylde alla dessa vilkor och således kunde blifva allmän rättsenlighetsmätare, skulle lyda sålunda: akta ordningen. *Ordningen*, den inre väsendtliga och naturliga, hvilken genom väsendtlighetsvilkorens uttryckande i skapelsen, förbinder vilkoren i naturförhållandet med grunden i väsendet, kan allena, såsom redan blifvit anfördt, visa sättet för rättsskilnadens uppdragande, emedan hon allena framställer förbindelsen emellan handling och uppgift, i det att hon innehåller fullkomningsvilkoret och förhållandet i hvilket det lämpas efter bestämmelsen. Den handling som aktar ordningen är veterligen riktig, ty hon uppfyller vilkoren som blifvit i skapelsen inlagda för människans delaktighet i bestämmelsens fullkomligheter på det särskilda sätt som betingas af hennes fullkomningsgrad, enär ordningen sjelf just utgöres af samma vilkor. Ordningsregeln eger också samtliga det rättsliga kännemärkets erforderliga attributer, ursprungligheten, allmängiltigheten, igenkänligheten och naturenligheten. Ingen annan regel är nämligen ursprungligare än ordningens, och till ingen annan skulle han kunna hänföras. Ingen gäller heller allmänne, eftersom han omfattar både väsendtlig och naturlig ordning, hela naturen, tingen och varelserna, hvadan alla rättsregler och alla förbindelser, vare sig emot väsendet, verlden eller varelsen, deri ingå och sammanfattas, samt deras godheter innefattas i ordningens goda. Hvarje särskild regel faller under den universella ordningens regel. Igenkänlig är han ock inför hvar och en som sjelf tillhör naturen, emedan ordningens vilkor äro desamma som tingens och varelsernas. Ingen misstager sig om hvad naturens ordning kräfer, ty det egna behovet som talar tydligare än allt annat, uppenbarar detta

kraf. Deraf förklaras att insigten om det naturligt rätta är medfödd, ty den rättighet som fordras af ordningen är densamma som binder vid bestämmelsen som natursträfvandet medvetet eller omedvetet åsyftar. Slutligen är ordningsregeln den mest naturenliga. Instiftad af väsendet för att i naturen förverkliga dess fullkomligheter, är han på en gång väsendtlig och naturlig. Ingen varelse gör sig af honom oberoende utan att ställa sig i strid emot naturen. Hvar och en inser att han endast genom de naturliga ordningsreglernas iakttagelse, åsigterna om deras beskaffenhet må för öfrigt vara hvilka som helst, kan verka för sin bestämmelse, men att han derifrån aflägsnar sig genom deras åsidosättande.

I ordningen finner människan därför en säker mätare för allt uppförandes rättighet, all förbindelses giltighet och alla godhetsmåls förträfflighet. Hon visar icke blott rättsföremålets rang, deras ordnande öfver och under hvarandra samt deras inbördes företräde för den skull med afseende på anspråken, men äfven rättheten i bevekelsegrunden som på föremålen rigtar sig, i det att hon visar sammanhanget emellan den bestämmande grunden för handlingen och hennes uppgift i bestämmelsen. Ordningen blir sålunda ledstjerna i både särskildheten och helheten, emedan hon på en gång innehar villkoret för hvarje särskildt mål och för det ändgiltiga målet i det högsta goda. Endast i ordningen och hennes iakttagelse kan en fullkomning ega rum, endast i hennes vilkor skönjes lämplighetsförhållandet som ställer väsendtligheten i utsigt för varelsen i mån af hennes fullkomningsgrad och belägenhet.

Men huru finna sjelfva ordningstecknet? Formeln *akta ordningen* lemnar väl upplysning om det rättsliga kännemärkets säte, men han lemnar ingen anvisning om sättet för dess upptäckt derstädes, och han säger icke hvaraf det utgöres. Sedermera kvarstår ändock frågan om en ytterligare formel för sättet att inom ordningen finna det rättsliga kännemärket och på hvilka tecken det lättast igenkännes. Huru, frågas då, och på hvilka tecken skall människan kunna se om hon i en ifrågavarande handling har aktat ordningen eller icke och således funnit det rigtiga kännemärket för den rättsenliga egenskapen?

För visshetens erhållande derom hafva olika metoder blifvit anbefalda, metoder hvilka ungefär motsvara dem som fastställa den naturliga rättsregelns giltighet efter olika åskådningssätt. Om båda slagen gäller samma anmärkning, nämligen att endast *den* metod som förbinder *samtliga* ordningarnes principer, den absoluta, den relativa och den individuella, kan finna ett uttömmande visshetskriterium, under det att de talrika metoder hvilka ensidigt fästa sig vid blott någondera särskild af dessa principer, också måste leda till ett ensidigt kriterium.

Sålunda hafva vissa läror uppstått hvilka sökt det rättsliga kännetecknet i en ordning som i stället för att vara hel, både väsendtlig, naturlig och enskild, blifvit inskränkt till antingen den väsendtliga, den naturliga eller den enskilda ordningen allena. Deraf uppstår då nödvändigtvis ensidiga rättsenlighetsmätare, antingen blott absoluta men

otillämpliga i de relativa rättsförhållandena, eller blott relativa och såsom sådana vacklande, eller slutligen blott individuella och såsom sådana godtyckliga.

Otillräckligt blir det *absoluta ordningstecknet*, ensamt och afskildt, hvilket mystikern tror sig kunna på den inre åskådningens, rationalisten på de abstrakta förnufts slutens väg, härleda ur de rena väsendtligheterna, utan iakttagelse af de relativa villkoren för dess lämpning efter naturförhållandet. Rent samvete och rent förnuft fatta väl det *viktigaste* i ordningens elementer, nämligen den ursprungliga och väsendtliga grunden, men derföre icke *allt*, ty ännu återstår hänsynen till ordningsvillkoret i den reella naturen och fullkomningsgraden hos individen för att ett allmängiltigt kännetecken på rättsenligheten skall kunna fastställas. Det omedelbara medvetandet om det i sig varande framställer endast abstraktioner, grunder hvilka blott uttrycka sanningarne sjelfva men ingalunda säga huru de te sig i verlden och huru de se ut i de enskilda rättsförhållandena. Äfven samvetets vittnesbörd och förnufts domslut äro hos individen subjektiva, och derest de ej utfyllas af förståndets iakttagelser bland naturvillkoren, gå de ej mycket säkrare för misstag än öfriga kunskapskällor. Endast det operonliga medvetandet, absolut och allgiltigt, hvilket i verlden aldrig förekommer objektivt, fattar rent grunderna, hvilka i naturens ordning finna sitt uttryck i varelsernas relativa förhållanden. Men inom dessa förhållanden fattas de blott så tillvida som de derefter låta lämpa sig. Sjelfva grunden i sin ursprunglighet förblir obekant, för såvidt han icke omedelbart hänföres till ordningsvillkoret i hvilket han kan skådas. Den rationella ordningsprincipen tillägnas aldrig i naturförhållandet tillräckligt klart af förnuftet för att kunna lemna några rättsenlighetskriterier, såvida man stannar i de abstrakta idéerna. Dessa äro såsom rena grunder allt, såsom verkligheter intet. Från dem utgår allt, men intet deraf begripes utom sitt förhållande. De blifva derföre ofruktbara i fråga om igenkännandet af rättens och sanningens regler derest de icke fullständigas af sina fenomeners iakttagelser, ty de erhålla inför ändliga förstånd endast deri sina förklaringar. Som menniskan icke inser något annat rätt och orätt än det som betingas af hennes behof, så är det rätta, som icke i dessa och deras naturvillkor förklaras och grundas, för henne oförklarligt, för den skull ogiltigt och oigenkänligt; ty man igenkänner endast det hvars betydelse man inser och förstår. Den stoiska rättsgrunden, hvilken uppgöres i en abstraktion af ett rätt som icke eger annat ändamål än sig sjelft och icke anses behövas af menniskan, men deremot af henne fordrar allt för sitt eget mål, blir derföre aldrig igenkänlig; ty på hvilket tecken skulle man kunna utmärka och beteckna honom? Hvarken på ordningens eller fullkomningens; ty ordningen visar sig såsom medel för behofven och fullkomningen såsom villkor för individuella godheter, under det att det stoiska rättsidealét hvarken vet af behof eller enskildhet. Det rätta kan visserligen då förverkligas i naturen i kraft af en jernvilja som segrar i alla frestelser och består alla prof; men ingen kan säga för hvad ändamål eller hvad som bevisar att detta rätta är naturligt. Anses behofven öfverflödiga, så kunde rätten som skyddar dem också anses öfverflödig, och ingen stoiker skulle kunna säga orsaken hvarföre han

finnes, icke heller det yttre märket på hvilket han igenkännes. Först då den abstrakta principen lämpas efter det relativa ordningsvilkoret i det enskilda rättsförhållandet, framställer sig märket i det som passar på vilkoret och förhållandet.

Men det framställer sig visserligen äfven då endast under den förutsättning, att den princip som blifvit lämpad efter vilkoret och förhållandet, blifvit härledd ur sin väsendtliga grund i det absoluta. Lika otillräckligt som det ordningstecken blef hvilket stannade i sitt abstrakta begrepp i det absoluta, lika opålitligt blefve för den skull det uteslutande *relativa ordningstecknet*, hvilket af empiristen endast sökes i det relativa vilkoret och förhållandet, utan att hänföras tillbaka till sin fasta grund i väsendtligheten, hvarifrån det skulle kunna hemta förklaringen för sitt ursprung och stödet för sitt bestånd. Naturen, äfven den förnuftiga, blir, såsnart hon inskränkes till lämplighetsförhållandet utan hänsyn till en orubblig grund, en bristfällig måttstock för rättsenligheten, alldenstund hon, skild ifrån sina väsendtligheter, endast framter vexlande tillstånd och lägen i hvilka ingen norm eger fasthet, emedan fastheten endast vinnes genom hänförligheten till en väsendtlig grund. Lämplighetsförhållandet bildar, såsom sådant allena, ingen rättsenlighetsgrund, såvida det icke ställes i förbindelse med bestämmelsen. Ty det gifves bland de lämpligheter hvilka med bestämmelsen ingenting hafva att skaffa, en mängd om hvilka intet rättsligt omdöme ens skulle kunna fällas, när de hvarken uttrycka rätt eller orätt men endast beqvämt eller obeqvämt, ordentligt eller oordentligt i lägsta bemärkelse. Det ordentliga bland tingen kan väl tjena till utkast för rättsenlighetens ytterlinier, men endast i sådant der en väsendtlighet dock ingår såsom bestämmande grund, i hvilken kan fastställas en regel för öfverensstämmelse med hela den naturliga ordningen, en regel som eger sitt motiv i den naturliga ordningens härledning ur den väsendtliga ordningen. Denna regel kan då blifva princip vid det rättsliga ordningstecknets utfinnande, emedan den handling som till honom intager ställning, äfven intager en ställning gentemot den ordning som är liktidigt väsendtlig och naturlig samt för den skull åt lämplighetsförhållandet förlänar väsendtlig och naturlig egenskap och betydelse, hvarigenom det antager karaktären af *rättsförhållande* och såsom sådant fordrar sin känneteckning. I saknad af en dylik karaktär förbinder lämpligheten ingen fri vilja, eftersom hon ingenting betyder för uppgiften, och man frågar sig fåfängt hvarföre man behöfver förlåna henne rättsmärke då likväl ingen allmängiltig regel ur henne skulle kunna dragas. Hvarken kärleken till fullkomligheten eller till godheten, hvilka i hvarje förhållande fordras såsom rättsliga bevekelsegrunder, skulle kunna åberopas för en lämplighet som blott uttryckte ett simpelt ordningsförhållande i yttre och materiellt afseende. Den enda regel som dervid kan ifrågakomma är beqvämighetens, hvarmed naturrätten icke har att göra, emedan subjektet deraf icke kan bindas men eger att fritt och utan ansvar låta sig deraf bestämmas i valet bland alla möjliga ifrågakommande enskilda lämplighetsföremål efter sin smak, utan att ordningen i rättslig bemärkelse deraf tager inflytelse.

Såsnart man bortser ifrån det relativa ordningsvilkorets härledning

ur sin beträffande väsendtlighet, kan för den skull i detta vilkor intet rättsligt kännemärke urskiljas. Såväl ordning som lämplighet falla då till betydelsen af enkla beqvämighetsfrågor, deri rätt och orätt blifva onödiga. Deras begrepp, alltså äfven deras kännetecken i ordningen, fordra hänvisningar på idealet som är grund och yttersta tänkta förutsättning för alla menliga föreställningar om giltiga regler och deras kännetecknande egenskaper. Dessa åsättas alltid af omdömet med tanke på viljans rättande efter den insigt om handlingsföremålets inre värde, hvilken härflyter ur ett väsendtlighetsbegrepp, en idé, i hvilken tingen bedömas och uppskattas medelst jämförelsen uti hvad de med henne öfverensstämmer eller icke, och efter hvars innehåll de låta bestämma sig. Hela rättsenligheten i naturvilkoret kännetecknas vid belysningen af denna idé, och märket åsättes derefter såsom ett allmängiltigt begrepp, i hvilket handlingens lämplighet kan bedömas efter sin väsendtlighet emedan hon låter sig betraktas såsom idéns yttring. Från relativ synpunkt kan följaktligen endast då en lämplig handling kännetecknas såsom tillika rättsenlig, när om henne kan sägas att hon på ett eller annat sätt uttrycker eller åtminstone skulle kunna hänföras till ett beträffande ideal i medvetandet, ur hvilket vid förnuftets belysning handlingsföremålets bedömande hemtar grundsatsen för handlingens uppskattning såsom skicklig att bidraga till fullkomningsuppgiften i ordningens förverkligande med tagen hänsyn till subjektets fullkomlighetsgrad. Den relativa synpunkten utfylles och fullständigas då af den absoluta samt blir först derigenom tjenlig för rättslig känneteckning, i det att såsom rätt eller orätt betecknas det som innehåller eller icke innehåller någonting väsendtligt i någonting lämpligt.

Var redan det relativa kännetecken, hvilket söktes i de naturliga lämplighetsförhållandenas vilkor, men utan hänförlighet till sin grund i väsendet, otillräckligt i följd af de oväsendtliga ordningsvilkorens obeständighet, så gäller denna anmärkning om otillräcklighet i ännu högre grad i fråga om det *individuella ordningstecknet*, det mest relativa bland de relativa, vexlande med och beroende af individens smak och benägenhet, för rättsfrågorna främmande och likgiltiga.

Individuellt, för den skull utan ständig igenkänlighet, vexlande och oberäkneligt, blir det ordningstecken som sökes i det individuella *tänkesättet*, den individuella *viljan* eller den individuella *böjelsen*.

Sensualisterna hafva ofta med en absolut regels förnekelse förbundet förnekelsen af hvarje annat tecken för en rättslig regels giltighet än det som bestode i det allmänna *tänkesättet*. Rätt och orätt enligt denna åsigt vore blotta föreställningssätt i följd af vanor, traditioner eller ortens och tidens tendenser, och dessa föreställningssätt, till hvilka ju i allt fall hänsyn borde tagas vid lagstiftningen, igenkändes bäst på den allmänna röstens rop för dagen, eftersom allmänligheten i tänke- och talesättet samt åsigtarnas uttryckande dock kunde antagas återgifva mängdens naturliga fordringar, i allt fall vara ett språkrör för den stora samfällighetens önsknings; och hvad man önskar eller för sin natur fordrar, det är rätt, ty begärets mål är allena mål i naturen, hennes fordringar den enda verkliga regleringen. Ett uttryck därför borde derföre lagstiftningen vara, hvadan den positiva lagen blefve jemte folkets tal rättsligt kännemärke. Det kan benämnas naturligt i den

bemärkelse att det uttrycker en naturlig mening, men icke i den bemärkelse att det skulle finnas redan i den naturliga ordningen; ty, menar ifrågavarande åsigt, det finnes hvarken en allmängiltig rättslig ordning i naturen, enär i naturen blott oordning råder, icke heller följaktligen något kännetecken för en sådan ordning. Kännetecknet tillkommer med ordningen, denna åter med samhällsfördraget som individen fritt och godtyckligt afslutar. Före dess tillkomst fans endast ordning i naturtillståndet, ett *bellum omnium*.

Som någon naturlig regel i verklig mening här icke erkännes, så är det klart att kännetecknet icke heller förtjenar sitt namn. Hvarken det allmänna tänkesättets rop, icke heller den positiva lagstiftningen hvilken förmenas deraf uppkomma, kunna innehålla eller utgöra några pålitliga och varaktiga igenkänningstecken för den i naturens väsentliga ordning rotade rättsenligheten, eftersom de skifta från den ena dagen till den andra, och skiftningen kan vara en följd af den tillfälliga slumpen eller ett partis ögonblickliga öfvervalde öfver ett annat. Ingen kan i inre rättslig mening anse sig förbunden att dertill taga hänsyn eller derefter bedöma sin handlings rättsliga värde. Den öfverenskommelse om samhället och dess lagar som individer träffat, kunna individer åter upplösa; och som det deri innehållna rättsenliga hvarken ansågs finnas förut eller efteråt, så finnes det icke heller under sjelfva samhällsfördragets gällande kraft annorlunda än genom beslutet att det så skall af de fördragslutande parterna anses, i sitt eget väsende och sakernas beskaffenhet deremot icke. Ingen behöfver deraf känna sig bunden, endast tvungen, ty förbindelsen förutsätter det *inre* bandet, som ålägger sig emedan det finnes i tingens skapade ordning, redan innan några öfverenskommelser blifvit träffade. Dessa kunna väl införa stadgar, men inga rättskriterier. Finnas inga sådana före fördraget, så tillkomma de aldrig. De låta icke heller förena sig med fördragsteorien. Denna hvilat nämligen på förutsättningen af en naturlig regellöshet, en stridighet i intressen hvilken fördragsvis af människorna sjelfva måste utjemnas, en åsigt som åt slumpen lemna regleringens uppgörelse men som är oförenlig med tron på en allvis Försyn, hvilken redan i skapelselagen nedlagt en orubblig skilnad emellan rätt och orätt, möjlig att bibehålla emedan allas intressen sammanträffa i det rätta. Före samhällsfördraget ansågos människorna hafva varit oförnuftiga varelser, rätten ingen, något ordningskriterium för den skull icke tänkbart. Den rättsenlighet åter som de sedan sjelftaget uppfunnit, kan ej gälla längre än oket som pålades med lagbudet, såvida öfvermagten förestafvat regeln, eller ock så länge som det goda behaget räcker, såvida regeln tillkommit på konventionell väg. Hvad då tänkesättet under tiden uttrycker eller slentrianen idislar, kan på sin höjd återgifva en inkörd formel eller en oktrojerad föreställning, som vanan vid tvånget gjort till ett inrotadt begrepp, men deremot icke något kännetecken för en inre rättsenlighet. Om något sådant i egentlig mening kan öfverhufvud icke vara tal, då icke *det* finnes som det skulle känneteckna, nämligen en i sig sjelf gällande rättsskilnad; och det rättsliga kännemärket behöfves ej, alldenstund sjelfva rättsenligheten saknas i den naturliga ordningen.

Ett giltigare ordningstecken är visserligen då det som de stränga

pligtlärarne, stoikerna samt efter dem Kant och Fichte, uppstält, då de sökt detsamma hos den mänskliga *viljan*, avtonom herskarinna öfver begären, lagstiftarinna i rätt och orätt på grund af sin suveräna styrelse jemte förnuftet. Hvad en ifrån begärens välde fri vilja befaller i »målens rike», der alla avtonoma viljor behandla sig sjelfva och hvarandra såsom mål och icke såsom medel, det måste vara rätt. Dess rättsenlighet igenkännes derpå, att då det af en ifrågavarande vilja åsyftas, denna icke hindrar några andra avtonoma viljor ifrån fri och obehindrad utöfning i deras beträffande rättsliga mål.

Det var klart att då den subjektive idealisten, som på samma gång var sträng pligtlärare, icke kunde erkänna någon objektiv regel i väsendet, för den skull icke heller något allmängiltigt, objektivt visst ordningstecken, så måste han hos subjektet åtminstone söka rättskriteriet i det mest absoluta och fasta element som hos ett subjekt finnes, nämligen i viljan. En fri och förnuftig vilja kan anses representera en väsendtlighet, ett begär eller en individuell böjelse deremot icke. Anmärkas kan emellertid dervid att såvida viljan, i kraft af förnuftets styrelse, blifvit avtonom och till följd af denna avtonomi kan åsätta ett ordningstecken, så är det i sjelfva verket förnuftet, genom hvilket viljan härtill blifvit satt i stånd, som åsatt tecknet, eller viljan åsätter det på förnuftets befallning. Teorien faller dermed; ty antingen är det icke viljan, men förnuftet, som åsätter ordningstecknet, eller ock skulle härledningen ifrån viljans bevekelsegrund för tecknets åsättande tillbaka till en grund i väsendet hvarifrån han hemtades, saknas, hvarigenom åter viljan förlorade sin avtonomi på samma gång som hennes förbindelse med det förnuftiga väsendet bröts, och med avtonomien förlorade hon åter förmågan att känneteckna ordningsregeln. I hvilketdera fallet som helst blir viljans rol vid känneteckningen oförklarlig, ända tills förklaringen gifves dels i det naturliga ordningsvilkoret, som skänker viljan ett åsyftadt godhetsmotiv, dels i det väsendtliga ordningsvilkoret, som skänker henne en förnuftig bestämmande grund i uppgiften. Eljest frågas med skäl, utan att svar derå skulle kunna gifvas, hvarföre bestämmelsen, den egna och andras, blifvit mål för viljan, och hvarföre endast *den* vilja kallas avtonom som till bestämmelsen tager hänsyn. Men teorien försummar förklaringen i naturen och väsendet, emedan den subjektive idealisten icke känner någon viss grund hvarken i väsendet eller i naturen, utan måste förklara avtonomien genom subjektets eget medvetande deraf på den naiva fattningens väg. Som emellertid en väsendtlighetsgrund då saknas för rättskriteriet, så faller det ohjelpigt i subjektiviteten, det vill säga i saknaden af visshet och allmängiltighet, i beroendet af den subjektiva uppfattningen som är underkastad misstaget och endast vilkorligt gäller. Icke ens den vilja som kallas avtonom; men som icke desto mindre förbjudes att åberopa en säker väsendtlig princip, kan känneteckna en rättsenlig egenskap som hvar och en blefve förbunden att lyda. Öfverlemnad åt det subjektiva tycket, stiftar hon endast lag för sig, men ej för världen. Endast om viljans riktning på en absolut bestämmelse anses inbegripa dennas insigt i en väsendtlig och naturlig ordning, så kan deraf ett ständigt ordningstecken framgå, men det framgår då ej af viljan, utan af insigten. Inbegripes denna deremot icke i bevekelse-

grunden för viljerigtningen, så saknar viljan förmåga att känneteckna rättsenligheten. Den individuella viljan allena blir således aldrig kännetecknare. Hon verkställer blott känneteckningen på uppdrag af det opersonliga förnuftet som lägger hennes avtonomi under sin styrelse i enlighet med den naturliga ordningen.

Som emellertid viljan sålunda får medverka vid känneteckningen endast under det vilkor att hon ej förlorat sin avtonomi, det vill säga sitt värde öfver begären, så följer redan här af att ännu mindre än viljan *begäret* eller den individuella *böjelsen* förmår känneteckna en rättlig ordning, så som de längst gående egoisterna, Hobbes och Spinoza m. fl., dock velat påstå. Det ordningstecken som sökes i en individuell böjelse, hvilken skiljes ifrån kärleken till fullkomligheten och icke gör afseende på bestämmelsen i väsendtlig och naturlig ordning, men endast på individuella lystnader, ådagalägger ingenting rörande rättsenligheten och utvisar ingenting annat än ett tillfälligt sinligt syfte. Böjelsen, sålunda afskild, lemnar icke, såsom sinlighetsläraerne förmena, ett intyg om den naturliga regeln, på den förmodade grund att naturen icke skulle ega andra regler än dem som innehölles i de råa naturdrifterna, och emedan njutningen skulle vara ett bevis för den naturliga nyttan, främjeligheten i och för ett naturligt syfte, af handlingsföremålet som lystnaden åtrår. Nyttigt är i allmänhet sådant som gagnar ett beträffande syfte och tjänar ett mål i naturen, hvilket som helst; men de lägsta organerna allena kunna icke blifva nyttiga för de högsta och för alla, ty inom hvarje ordning står medlet i jemnhöjd med målet. Drifternas och begärens njutningar gagna endast lystnaden men icke rätten. Denna gagnas af förnuftets och samvetets idéer och ingifvelser i första rummet, förståndets iakttagelser af vilkoren uti förhållandet i det andra, känslans och böjelsens intryck i det allra sista, och blott såvida de ställas i de högre förmögenheternas tjänst samt med dem medverka för bestämmelsen genom att riktas på högre godheter. Skiljes deremot böjelsen ifrån de för uppgiften bestämmande grunderna, så tjänar och kännetecknar hon blott den allra lägsta ordningen, njutningens, men icke den rättsliga som är den högsta. Äfven om njutningen regleras, men regleringen ej sker af förnuftet och förståndet, utan af klokhets beräkning om njutningens eget varaktigare tillgodoseende medelst böjelsernas begränsning och ordnande, så offras dock för de lägsta målen alla de högre samt andras och det allmännas, och den tjenlighet som i detta fall af böjelsen representeras kan icke sträcka sig så högt att rätten deraf skulle tjenas och kännetecknas, eftersom han befinner sig inom ett högre verkningsfält, nämligen det högsta, dit intet sträfvande kan hänföras som icke tager de deri rådande grunderna till bestämmande grunder för sig sjelft.

Välförståndendes uteslutes dermed icke böjelsen ifrån de kännetecknande organerna. Äfven hon medverkar till rättskriteriets beteckning, ehuru icke då hon sökes för sin egen skull, men blott då hon sökes för uppgiftens. I det senare fallet bidrager hon med det intyg om handlingens rättsenlighet, som består i hennes tjenlighet för den sinliga organismens upprätthållelse såsom verktyg för den osinliga och derigenom medelbart för bestämmelsen. Denna senare motverkas ingalunda af den böjelse som är förnuftigt styrd och reglerad. Tvärtom

är det väl förstådda begäret, hvilket åtrår den sanna lyckan, rigtadt på en sällhet som antingen delvis innehåller eller i allt fall leder till den ändgiltiga sällheten i det högsta goda som sammanfaller med det rätta. Den sanna sjelfkärleken, som består i omtanken om eget verkligt väl, tjänar rättens betecknande, emedan sjelfkärleken är liktydig med kärleken till egen fullkomlighet, följaktligen till det fullkomliga sjelft, det rätta i hvars *delaktighet* rättens förverkligande i den egna fullkomligheten vinnes. Sjelfkärleken som älskar fullkomligheten, beveker också viljan att i hvarje handling fylla ett väsendtligt och naturligt fullkomningsvilkor i rättsförhållandet, hvaruti återgifves och förverkligas en i väsendet inneboende motsvarande fullkomlighet, för att genom handlingen tillegnas subjektet i den mån dess fullkomningsgrad sådant medgifver. Sällhetsbegäret blir sålunda sista medverkande rättskriterium till följd af sträfvandet emot den ändgiltiga uppgiften, hvilken tjänas äfven af lämpligheterna i sinlighetsmålen, icke blott i de osinliga målen. Det går derföre icke an att, såsom de stränga rationalisterna och den avtonoma viljans pligtlärare, utesluta böjelsen ur ordningens känneteckning, ty äfven hon tjänar den ordning som gör förhållandena naturliga och derigenom också medelbarligen väsendtliga. Det rättliga åsyftas ytterst i hvarje regleradt begär, emedan det reglerade begäret närar organet för uppgifterna. Det naturligen ordnade begäret kan icke hafva blifvit nedlagdt i ett emot ordningen stridande ändamål, och sällhetsbegäret hänvisar derpå att sällheten är varelsens bestämmelse. Alla organer äro goda, äfven de lägre, ehuru mindre goda än de högre, och mindre i stånd att i utbrudet skick känneteckna det rätta, hvilket icke ens kan kännetecknas af det högsta organet, såvida detta utbrytes.

Det ordningstecken, som skall kunna blifva giltigt kännemärke för rättens igenkännande, kombineras för den skull af alla de särskilda ordningarnes tecken, den förnuftiga, den naturliga och den enskilda, och inom denna såväl tankens som viljans och böjelsens. En öfver- och underordnad känneteckning uppkommer sålunda. Förnimmelsen som fattar de absoluta grunderna för rätt och orätt gripes af förståndet, för att genom dess iakttagelser bland de relativa ordningsvilkoren i naturförhållandet lämpas efter tingens naturliga ordning i öfverensstämmelse med de särskilda lägena och varelsernas fordringar med hänsyn till deras individuella fullkomningsgrader och deraf resulterande böjelser. Intet kan uteslutas, ty allt ingår i ordningen och tjänar hennes reglering, således ock det rätta. Kännemärket åsättes detta rätta af förnuftets idé om evigt rätt, lämpad efter ordningen genom förståndets iakttagelser om deri rådande vilkor, slutligen af böjelsen tillegnad sträfvandet efter det egna goda i bestämmelsen.

3. Rättens orubblighet

Den lag som är allmängiltig, emedan han vid deras väsendtliga grunder binder samtliga de ordningsvilkor hvilka allmänt gälla i hela naturen, är ock lika orubblig som naturen sjelf. I sina yttringar och sina efter förhållandena lämpade stadgar kan han vexla: i sina

grunder skulle han endast då kunna rubbas derest tingens ordning rubbades som han uttrycker.

I hvad människan vidkommer uttrycker naturrätten den *menschliga* naturens fordringar, såväl i hela menskligheten som i hvarje särskild mensklig varelses ställning till väsendet, världen och sig sjelf; och så länge dessa fordringar förblifva hvad de äro i sin natur, så består ock den regel oföränderlig som skall ordna och tillgodose dem. Kallad att behandla de handlingsföremål som kunna framställa sig för en fri viljas verksamhet, för att reglera denna verksamhet medelst föremålets beteckning såsom rättsliga eller icke, allt efter som de i det väsendtliga öfverensstämma med eller strida mot den förnuftiga och fria menniskonaturen, skulle rätten icke i sitt väsende kunna förändra sig utan att väsendtligheterna förändrade sig i människans fria och förnuftiga väsende, i tingen på hvilka hennes vilja rigtar sig och i de förhållanden hvilka häraf uppstå. Rättens orubblighet eger alltså sin orsak i sjelfva den skapade ordningens orubblighet, eller, såsom Augustinus uttrycker det, »han är oföränderlig emedan skapelseviljan befäller »den naturliga ordningens upprätthållelse och förbjuder hennes störelse.»

Skulle någon särskild naturlig rättsregel förändra sig i sjelfva sin grund eller ock rent af bortfalla, så kunde sådant endast ske derigenom att han antingen vore föränderlig till sin beskaffenhet eller ock af någon särskild orsak blefve oriktig eller öfverflödig ifrån att hafva varit riktig och erforderlig. Men en sådan föränderlighet är otänkbar, eftersom rättsgrunderna äro ursprungliga sanningar som öfverskjuta skapelsen och innebo i det oföränderliga väsendet, och de grundsatser i naturen hvilka derifrån blifvit härledda, fasthållas vid dem genom härledningen, hvars förbindelse består så länge naturen upprätthålles af ett och samma skapande väsende.

Hvad som förändrar sig, eller åtminstone ter sig föränderligt inför åskådningssättet, det är dels de stadganden som utfylla grundreglerna, emedan i sjelfva ordningen individuella förhållanden utfylla de väsendtliga och antaga en mängd skiftande gestalter, hvilka erfordra lika många motsvarande gestaltningar af de i sitt väsende dock bestående rättssatserna, dels ock de särskilda tillämpningar af dessa satser, som måste blifva en följd deraf att i de subjektiva vilkoren och belägenheterna förhållanden uppstå hvilka stundom ändra eller upphäfva rättsbehörigheten eller rättsförmågan, hvarföre i dylika fall regeln inställes eller begränsas sig gentemot ett oansvarigt eller blott delvis ansvarigt subjekt. Emellertid kvarstår äfven i dessa fall uti rätten det element oföränderligt, hvilket tillhör hans väsendtliga attributer, och allt under inställelsen af sin tillämplighet fortfar han att gälla eventuellt i afvaktan på de regelbunda vilkorens återställelse. Föränderligheten är blott skenbar och tillfällig, i det att den rättsliga ordningen i de naturliga rättsförhållandena medgifver olika nödvändighetsgrader, allt efter som föremålen för regelbindningen fordras såsom väsendtliga betingelser för ordningen eller endast såsom medverkande vilkor vid lämpligheter. Af dessa medgifvanden förklaras mängden vexlande rättsföreteelse. Ett stadgande kan uttrycka en rättslig grundsats ehuru vid första påseende det synes derifrån afvika, såvida nämligen ett beträffande relativt eller individuellt förhållande är af den

beskaffenhet att endast medelbart rättsgrunden kan bibehållas under det att medlet därför består i en yttre afvikelse.

För att emellertid kunna bedöma den naturliga regelns orubblighet inför det sakförhållande, att vissa regleringar i hvarje lagstiftning som iakttaget den naturliga rättsordningen, stundom måste i fråga om särskilda stadganden i yttre måtto afvika ifrån de erkända grunderna för att kunna bibehålla den inre principen orubbad, måste man först och främst skilja mellan de absoluta rättsgrunderna, hvilka hvarken i yttre eller inre afseende kunna någonsin frångås eller ens tåla inskränkning, och de relativa, hvilka jemkas efter naturförhållandet. De absoluta sanningarne, sådana som grundsatsen att göra hvar man rätt, att behandla sin like såsom mål och icke såsom medel, att akta och icke kränka de mänskliga rättigheterna till lif, frihet, heder o. s. v., att fullkomna sig i ordningen o. s. v., tillstådja ingen afvikelse. Deras orubblighet är absolut såväl till form som innehåll samt utesluter den personliga viljans val och individens omdöme rörande lämpligheten. Men fastställelsen i samhälligheten af dessa sanningars följder och förutsättningar uti bud som skola förverkliga dem i de allmänt mänskliga eller medborgerliga rättigheterna, äfvensom fastställelsen af en ordnings betingelser hvarförutan de icke i hela sin omfattning skulle kunna gälla, kunna trots de förenämnda principernas aktning stöta på förhållanden hvori de rättigheter, hvilka deraf resultera, måste bindas vid vissa vilkor som i följd af sin obestämbarhet i det abstrakta måste öfverlemnas åt särskilda bestämmelsers instiftelse af mänskliga viljor, med blott relativ giltighet, för att kunna afpassas efter sina beträffande förhållanden; och dessa vilkors fastställelse äfvensom de stadganden hvilka dermed förknippas, kunna då i viss mån te sig såsom inskränkningar i grundsatsen eller i allt fall såsom inställelser i hans tillämpning. Dyliga inskränkningar kunna framträda i formen af en naturlig regels upphäfvande, eller ock en afvikelse eller ett undantag derifrån, vare sig till förmån för en samfällighet eller vissa rättsinnehafvares tillstånd eller belägenheter, eller slutligen emedan tidens och rummets sinlighetsformer göra den absoluta regelns rena tillämplighet omöjlig (såsom i fråga om rättigheters inskränkning genom häfd eller servituter o. dyl.). Men i sjelfva verket stärka de den rättsliga grundsatsen, och föränderligheten träffar endast vilkoret i det relativa förhållandet. För att emellertid kunna skilja mellan detta vilkor och sjelfva grundsatsen, bör ihågkommas att icke all naturlig lag reglerar förhållandena omedelbart, men ömsom genom bud som åsyfta rena rättsfrågor, ömsom genom tillåtelser eller underförstådda medgifvanden, ömsom slutligen genom förutsättning af vissa grundsatsers fria iakttagelser utan uttryckliga stadganden, emedan de icke kunna bestämdt fastställas men äro af beskaffenhet att böra öfverlåtas åt hvarjes urskilning. Det är i de båda senare fallen som inskränkningarne förekomma hvilka ega ett sken af föränderlighet. I det förra af dem öfverlemnas den naturliga befogenhetens begränsning åt samhälligheten, i det senare åt individualiteten.

Den rättsmodifiering som åt samhälligheten öfverlåtes, beror af sammanlefnadens fordringar. Stats-, familje- och förmögenhetsrätten innehålla t. ex. åligganden hvilka skenbart upphäfva vissa befogen-

heter som skulle tyckas vara rotade i naturen. Naturen har hvarken skapat någon regering, icke heller äktenskapet, icke heller egendomen, endast människor, och man skulle deraf kunna draga den slutsats att en hvar egde rätt till allt, samt hvarken behöfde lyda någon styrelse om han icke ville, icke heller hålla sig till ett och samma föremål för sin kärlek. Men om den naturliga lagen, sådan han ter sig i skapelseordningen såsom ursprunglig, icke kunnat föreskrifva de bud som endast gälla förnuftiga och fria varelsers sammanlefnad, så ligger orsaken deri att förnuftet och friheten föreskrifva dem sjelfva. De tillämpa då genom sjelfinskränkningen i allt fall en rättslig princip hvartill de finna den yttersta grunden i naturen, nämligen en ordning i samlif och släktets uppfostran. Såsnart dessa vilkor ej kunna fyllas i en högre grad af fullkomning utan stats- och familjeband, så ålägga sig dessa för den naturliga regelns skull utan ursprunglig föreskrift; och regeln, långt ifrån att deraf inskränkas, tvärtom befästes. Då det likväl är ögonskenligt att den naturliga regelns uppgifter icke skulle kunna lösas utan band som i yttre måtto synas inskränka samma regel, så visar det sig att dessa inskränkningar äro blott skenbara och antaga betydelsen af korollarier hvilka med nödvändighet härflyta ur naturens ordning. Eganderätten, till utseendet orättvis, är rättvis i sin grund, enär egofördelningen blott är en följd af gåfvofördelningen som eger sin rot i skapelsen och i individualiteten. Stats- och familjebanden äro vilkor för framsteg och fullkomning, och utan dem ledde tygellösheten hos en så högt utvecklade varelse som människan till förnedring och utrotning.

Den åt individualiteten öfverlåtna rättsmodifieringen eger sin orsak i vissa befogenheters latituder samt vissa anspråks sammanträffande, dervid den naturliga regeln icke kan formulera skarpt tecknade förbindelser eller annat göra än för det naturliga förnuftet påpeka vissa tjenligheter som det beror af insigt och sjelfbestämning att utvälja och göra gällande. Den naturliga lagen kan t. ex. icke precisera pligtordningarne eller afgifva bestämmelser i fråga om sättet för rättigheters bevarande emot häfd och intrång m. m. Sunda förnuftet säger hvilketdera bland flera sammanträffande anspråk som kräfver företräde till följd af föremålets höjd i ordningen, godhetens vikt o. s. v., äfvensom hvad genom fördrag och särskilda rättsaftal en hvar bör iakttaga för att hans och andras befogenheter böra kvarstå klara och oomtvistbara.

Men äfven bland de öfverlåtna rättsmodifieringarne förekomma många hvilka af naturrätten sjelf omedelbart hållas inom behöriga skrankor, hvadan redan i naturförhållandet lätt skulle kunna märkas det skenbara i den naturliga regelns inskränkning. Så rättar t. ex. en naturlig regel den inskränkning som synes ligga i fördragsrätten (hvarigenom alltid vissa ursprungliga befogenheter begränsas och minskas), medelst de öfverallt gällande grundsatser hvilka tillintetgöra ett så beskaffadt fördrag eller aftal, som antingen tillkommit genom tvång eller under allmänt mänskliga rättigheters våldföring, eller eljest innehåller förnuftvidriga bestämmelser (pactum turpe), eller der slutligen rättsbehörigheten eller rättsförmågan uteblifvit eller varit ofullständig, i det att rättsinnehavaren saknat tillräknelighet eller icke varit rättsskicklig (sui juris).

Såvida man på detta sätt vid hvarje sig i det yttre företeende

föränderlighet eller begränsbarhet i den naturliga regeln, uppmärksamt granskar orsaken och betydelsen, så skall städse befinnas att det icke är den naturliga regeln som i det ifrågavarande fallet rubbas, men blott sättet för tillämpningen i följd af förhållandenas ojemnheter i tiden och rummet, samt att det som tyckes rubba regeln eller i allt fall inskränka hans oföränderliga allmängiltighet, tvärtom kvarhåller honom i sin orubblighet genom att på de *yttre* begränsningarnes väg i de tillfälliga ordningsvilkoren undanröjja hindren för hans bestånd i sjelfva den inre och väsendtliga grunden. Som denna grund i sin abstrakta renhet äfvensom de grundsatser hvilka omedelbart tillhöra honom, icke skulle kunna förutse särskildheternas ofullkomligheter och med hänsyn dertill redan i förnuftets sanningar innehålla rättelsen af den allmängiltiga lagens afvikelser i det enstaka fallet, då i följd af relativa och individuella vilkor tillämpningen blefve liktydig med en kränkning af samma allmängiltiga lags princip, så måste denna rättelse öfverlätas åt mensklig lagstiftning, på det att den absoluta regeln äfven i relativitet och individualitet måtte oförkränt upprätthållas. Långt ifrån att deraf förändras, bibehålles han derigenom i sitt väsende, och föränderligheten ligger blott i den yttre regleringen. Lagens väsende förblir detsamma, oaktadt deruti icke hvarje i sinlighetsformen framträdande handling kan under alla omständigheter föreses, icke heller dit omedelbart hänföras utan att man först bortser ifrån de inskränkingsgrunder som framgingo ur den tillfälliga belägenheten äfvensom omöjligheten att i tid och rum förverkliga alla absoluta principer i den rena formen. Innehållet kvarstår icke desto mindre oberördt, i det att skilnaden emellan rätt och orätt alltid kan förklaras hafva varit afsedd i hvarje fall der formen i befogenheten måst lida begränsning. Omständigheterna och de deraf betingade vexlande inskränkningarne införa i sjelfva rättsskilnaden ingen förändring, och så länge samma slags omständigheter fortfara, så gäller till och med samma rättsliga form. Men såväl i enahanda som i förändrade omständigheter innebära de formella förändringarne endast en förklaring eller olika beskaffad tillämpning af den ständiga naturregeln, icke någon rubbning deraf. Om en sådan kunde endast blifva tal såvida under enahanda eller oförändrade omständigheter en och samma regel ömsom tillåte och förbjöde samma sak. Men en sådan rubbning kan ingenstädes uppvisas i någon som helst rättslig grundsats, och hon vore äfven oförenlig med naturens samstämmiga ordning. Icke ens Skaparen skulle, såsom Grotius anmärker, kunna rubba eller ändra en i den naturliga ordningen och samhälligheten rotad regel, ty, såsom Leibnitz tillägger, Han är sjelf bunden vid de lagar Han sjelf stiftat, emedan de äro den gudomliga insigtens lagar. Enligt dessa lagar förbjödes blott det som strider emot ordningen i den förnuftiga naturen, och det som dermed öfverensstämmer ålägges, bådadera orubbligen, emedan den förnuftiga naturen städse förblir densamma. Sådan som hon är, var hon redan innan förhållandet tillkom efter hvilket regeln skulle lämpas, likadan blir hon efteråt, och under tiden skulle hennes eviga skapnad icke kunna omgestaltas af någon timlig orsak. Det som gäller eller icke gäller inför den förnuftiga varelsen och i kraft af hennes natur, det gäller oinskränkt i sin väsendtlighet. Hvarken hon, ej heller hennes Skapare som vill sin

egen lag, skulle kunna ändra honom utan att frångå sin egen natur, något som hvarken är tänkbart hos den ofullkomliga varelsen eller ens i det fullkomliga väsendet. Samma allvishet och allgodhet som bevekta den allsmågtiga skapelseviljan till den samstämmiga och rätta regelns instiftelse, hindrar henne ock ifrån hans rubbning, såväl till följd af regelns godhet som fullkomlighetsattributets egen absoluta orubblighet, af hvilket instiftelsen skedde.

4. Rättens nödvändighet

Äfven denna egenskap följer af den allsmågtiga skapelseviljans allvisa och allgoda bevekelsegrunder. De förra lemnade henne insigten om de rigtiga medlen för varelsernas styrelse, de senare nödgade henne att använda dem på det för varelsernas bästa rigtiga och af deras naturliga vilkor betingade sättet. Då den fullkomlige och allsmågtige lagstiftaren, på grund af sin gudomliga insigt om hvad skapelsen fordrar, eger både viljan och förmågan att ålägga ordningen i världen en lag som styrer allt till sitt mål, så blir denna lag ock en nödvändighet, både i meningen af hans oumbärlighet och af hans ofelbara faktiska åläggelse. Hvarken allvisheten eller allgodheten hade kunnat öfverlemnna tingen och varelserna åt regellösheten, efter att hafva låtit dem tillkomma med fordringar på en regelbunden ordning. Då skapelsen ögonskenligt visar att hvarje verksamhet blifvit hänvisad på ett bestämdt mål, som blifvit hennes särskilda uppgift, så måste ock samma verksamhet ordnas, regleras och styras med afseende på skickligheten att till detta mål bidraga, vare sig hon omedvetet drifves eller medvetet och fritt drifver sig sjelf. I förra fallet lyder hon en yttre, i det senare en inre nödvändighet, nämligen den som framgår af målets ofafvisliga fordringar och såsom sådan ålägger sig insigten för att genom den deraf ingifna bevekelsegrunden styra viljan. I båda fallen verkar den absoluta insigt som skapat ordningen, att alla krafter af de individuella insigterna eller drifterna rigtas på hennes upprätthållande efter regler som med nödvändighet förestafvas af vilkoren därför. Menniskan drifves deraf oemotståndligt till samhällighet i känslan af den egna otillräckligheten för uppgiftens fyllande. Men i samhälligheten skulle hvarken någon ordning eller någon därför erforderlig lag kunna ega bestånd utan en fast lag i väsendet som för dem låge till oföränderlig grund, på hvilken de hvilade, en lag i naturen som toges till mönster med objektiv giltighet och derigenom tvingade dem till öfverensstämmelse sinsemellan, en lag med oinskränkt kraft som sammanhölle de särskilda stadgandena i alla skiften. I saknad af en sådan blefve lagstiftningen utsatt för motsägelser i de olika belägenheterna samt beröfvad sin förbindande verkan. Hon blefve då uteslutande beroende af den enskilda klokhetens beräkningar af hvad som i hvarje särskildt fall kunde vara för individen fördelaktigast, och till följd af detta beroende utsattes ordningen för den rubbning som sjelfsvåldet medförde. Lagstiftningen i samhälligheten har uppstått såsom organ för lagstiftningen i naturen, hvilken åsyftar tingens och varelsernas ledning i rigtning emot deras beträffande mål och uppgifter. Lagstiftarne i världen rå sig därför icke sjelfva. De ut-

rätta blott naturbudet, hvilket skiljer sig ifrån beräkningen derutinnan att det ålägger sig med nödvändighet, genom att uppställa ett oundvikligt alternativ som framställer valet emellan det rätta å ena sidan och å den andra målets förfelande hvilket dock af alla eftersträfvat.

Regeln är således instiftad för varelsens eget bästa och hans nödvändighet ligger i varelsens behof af detta bästa äfvensom hennes sträfvan derefter, tendenser hvilka icke kunna afskiljas ifrån någon lefvande varelses natur. Det väsendtliga i bestämmelsen blir nödvändigt såsom regel emedan det är nödvändigt såsom mål. Med insigt af den förra nödvändigheten inlade allvisheten och allgodheten den senare nödvändigheten i vilkoren, på det att alla viljor deraf måtte förmås till regelns iakttagelse, i det att det åsyftade och oundgängliga målet i bestämmelsen visade sig icke kunna umbära honom. Handlingen ställdes sålunda till skapelseviljans förfogande, vare sig med yttre eller inre nödvändighet, för att betecknas såsom riktig eller oriktig, allt efter som hon blef skicklig eller icke att reglera naturens behof i enlighet med de väsendtliga fullkomligheternas fordringar för sin relativa tillgodörelse.

Rättens nödvändighet framgår således af och består uti hans tjenlighet för bestämmelsen, hvilken derförutan icke skulle ernås, emedan den naturliga lagen ligger inlagd i den förnuftiga naturen äfvensom i alla deri lefvande varelsers delaktighet uti det förnuftiga väsendet, samt utvisar öfverensstämmelsen emellan ordningsvilkoret och lyckovilkoret i målet. Fästad i väsendet som ålägger honom i naturen, emedan denna eljest saknade medel för sin upprätthållelse, kan lagen icke borttagas ur något som helst relativt eller individuelt förhållande, i hvilket en förbindelse eger rum emellan handlingen och hennes följder för den handlandes ställning till väsendet, verlden och sig sjelf. Den naturliga rätten är alltså lika nödvändig som den naturliga ordningen, lika nödvändig som naturen. Hans iakttagelse skänker skickligheten att blifva det högsta och bästa som hvar och en varelse i naturen *kan* blifva, med fästadt afseende på hennes belägenhet och hennes fullkomningsgrad, och hvarigenom hon bringas till renaste möjliga likhet med sitt mönster i det fullkomliga; och en sådan blifvande likhet genom fullkomning är hvarjes oafvisliga behof och mest oemotståndliga sträfvan, på samma gång hans bestämmelse, hans naturliga uppgift, såväl den föreliggande som den ändgiltiga, den förra såsom väg till den senare.

Som den rättsliga nödvändigheten alltså oskiljaktigt fasthänger vid uppgiften, så ingår hon också i de vilkor som regera denna. Hon erhåller derföre ock sin ytterligare utredning i sammanhang med utredningen af naturrättens *uppgift*, hvilken är densamma som varelsens och verldens egen, eftersom hon består i förverkligandet af denna i öfverensstämmelse med de väsendtliga vilkoren. Deri ligga naturrättens *betydelse* och vikt för verlden. Från hans nödvändighet ledes derföre uppmärksamheten på hans *uppgift*, *betydelse* och *vikt*.

TREDJE STYCKET

Naturrättens uppgift, betydelse och vigt

Uppgiftens, bestämmelsens, målets förverkligande är i följd af skapelselagen icke allenast hvarje varelses naturliga sträfvan emedan deri lyckovilkoret ligger innehållet, men hos den förnuftiga och fria varelsen blir det dessutom pligt, den högsta, förträffliga pligten, till hvilken alla särskilda pligter kunna hänföras. Icke blott att hvarje pligtregel ytterst afser samt eger sin uppgift uti målet i bestämmelsen, men pligten kan hvarken till grad eller beskaffenhet inses utan insigt af målet som innehåller hennes uppgift. Såsnart uppgiften blifvit fattad, kan sättet för uppförandet formuleras.

Men uppförandets formulering, om än i sina väsendtliga grunder klar inför hvarje förnuftigt medvetande, är icke lika klar i sina företeelser och sin lämpning efter ordningsvilkoren i naturförhållandet, ty belägenheterna äro otaliga, och bland dem äro icke tvenne fullkomligt likadana. Menniskan, som oupphörligt försättes i nya, olika gestaltade vilkor, behöfver icke blott grundlig eftertanke, men i de svåraste belägenheterna till och med råd af en särskild kunskap om den naturliga regleringens utredning i sina enskildheter. Derigenom uppstår en verklig naturlig rättskunskap, med uppgift att bibringa insigten om det som i hvarje beträffande fall bör betecknas såsom ett riktigt uppförande, det vill säga ett sådant som tjenar bestämmelsen. Det blir naturrättens uppgift att lemna denna kunskap, genom att i sin allmänna del visa målet i bestämmelsen, i sin särskilda del de regler hvilkas iakttagelse för detta mål erfordras.

Målet är nämligen den allmänna principen som bestämmer grunderna för regleringen, och det måste kännas och inses för att någon regel skall kunna fastställas, hvarigenom förhållandena utredas och förbindelserna deri åläggas. Den som icke känner sitt mål, vet icke heller huru han bör uppföra sig, hvadan kunskapen om målet förutsättes af och föregår kunskapen om rätt och orätt.

Men sjelfva kunskapen om målet förutsätter i sin tur en annan, än ursprungligare och mera omfattande, nämligen kunskapen om människans *natur*; ty af naturen betingas målets beskaffenhet. Intet mål kan uppställas för den hvars natur ännu är obekant, ty hans mål består i att tillfredsställa naturens behof och fylla hennes fordringar; men kände man hans natur så skulle derur också kännedom om hans mål kunna härledas. Ett innerligt sammanhang förefinnes alltid emellan naturen och målet. Den särskilda individualitet, som betecknar en varelse till åtskilnad ifrån en annan, ligger i hennes särskilda natur och organisering, hvarigenom hon eger sina egenskaper för sig, hvilka göra henne till den hon är; och samma särskilda slags natur som åt denna beträffande varelse förlänar en viss karaktär och individua-

litet, tilldelar henne ock på samma gång ett derefter lämpadt och deraf berättigadt mål. Emedan en hvar eger sin natur, så eger ock en hvar sitt mål, hvilket denna natur fordrar och för hvilket hon är danad. Är målet hos den ene ett, hos den andre ett annat, så ligger orsaken deri att naturen hos dem båda icke är densamma. Målen äro lika många som naturerna, och samma naturer ega sina mål gemensamma, hvadan ock en och samma naturliga regel binder ett slägte med en och samma natur i allt sådant som i följd af den naturliga gemenskapen ter sig lika inför samtliga dess individer hvilka befinna sig i lika förhållanden.

Naturrätten måste därför i första rummet utreda sjelfva naturen hos individen, samhälligheten och slägtet, för att derur härleda begreppet om målet i bestämmelsen och alla deraf beroende uppgifter, hvarur då ändtligen regeln kan härledas och med ledning deraf fastställas. Detta är orsaken hvarföre naturrättens studium aldrig blir fullständigt och tydligt utan en inledning som först måste uppehålla sig vid menniskonaturen i allmänhet, innan det rättsliga ämnet vidröres. Och som iakttagelserna af menniskonaturen och hennes vilkor erfordrar, särskildt med afseende på hennes rättsvilkor, icke allenast en inblick i de yttre vilkoren hvilka framhålla och gifva skepnad åt sjelfva rättsförhållandet, men framför allt i de andliga vilkoren, hvilka visa hennes ställning till rättsidealet, hennes rättsbegrepp, deras ursprung och grunder, så inkommer naturrätten i sin inledning oundvikligt på ett område för abstrakta ämnens behandling, ett område der afhandlas måste de ursprungliga grunderna för rätt, sanning och godhet, menniskovarelsens beskaffenhet, hennes uppkomst och hennes öde, hennes bestämmelse i verlden och efteråt, hennes ställning till det högsta väsendet och till sig sjelf, hennes förmåga af insigt och sjelfbestämning, korteligen hela hennes inre natur. Först efter erhållandet af en oförvillad kännedom om denna natur, kan ett mål för menniskan uppställas och efter målets beskaffenhet en lag för henne stiftas.

Sedan den allmänna naturrätten, efter en utredning af den menckliga naturen och hennes höga bestämmelse, klargjort de menckliga målen och de allmänna grundsatser som för dessa måls förverkligande måste uppställas och följas, tillfaller den tillämpande naturrätten uppgiften att närmare bestämma huru dessa allmänna grundsatser skola lämpas efter de naturliga förhållandena samt för sådant ändamål lagarne stiftas till efterlefnad i verlden och samhälligheten inom alla der tänkbara belägenheter i hvilka individer kunna försättas. Se der naturrättens stora uppgift, i hvilken ligger hans höga betydelse och vigten af hans studium. Hela lagstiftningen, ja äfven de inre regler för tillvägagåendet, om hvilka icke kan stiftas, äro endast yttringar och tillämpningar af de naturrättsliga grundsatser hvilka beteckna vissa medel såsom väsendtliga eller oundgängliga för rättssubjektets mål. All regel, gudomlig och mencklig, eger i naturrättens lära om målet sin grundval och utgångspunkt samt hemtar sin förbindande kraft och sitt inre värde från naturrättens utredning af de rättsliga medlens väsendtlighet och oundgänglighet för samma mål. Egenskapen af regel erhålles just af dessa väsendtliga eller oundgängliga egenskaper hos de medel som tillhöra det viktiga och för bestämmelsen betydelsefulla

målet, till åtskilnad ifrån de tillfalliga och umbärliga medel hvilka endast tjena enskilda mål och för den skull icke förbinda till lag, emedan det enskilda målet icke gäller något nödvändigt godt i ordningen, under det att lagen är till för det goda som ordningen afser och som är allmänt och nödvändigt, dels genom sin utsträckning öfver hela samfälligheten, dels genom de särskilda individernas gemensamma delaktighet deri. Endast genom delaktigheten i ett allmännare godt kan ett enskildt godt erhålla den väsendtliga egenskapen som medförer dess tjenlighet för målet i bestämmelsen och följaktligen faller under den naturliga regelns bekräftelse, hvilken stadfäster hvarje handling som bidrager till den individuella eller samfälliga fullkomningen.

Fullkomningen, såväl personlig som samhällig, är naturrättslig uppgift, emedan hon leder till individens och samfällighetens bestämmelse i det högsta goda. Rättsregleringen sker, med hänsyn härtill, i syfte att i möjligaste mån utbilda och fullkomliggöra det menliga lifvet, genom att oupphörligt utflytta de gränser i utvecklingsvilkoren som följa af de ofullständiga medlen för uppnående af den föresatta uppgiften. Otillräckligheten i de enskilda vilkoren därför utfyllas genom lifvet i samhälligheten, inom hvilken fullständigandet kan ske både i mera omfattande vidsträckthet och på ett mera verksamt sätt än i det enskilda. Den individuella ensidigheten, nödvändig följd af individualiteten och gåfvofördelningen, kan endast i samhällslifvets reglering blifva utjennad genom gåfvornas regelbundna utbyte till samstämmig verksamhet under gemensamt ögonmärke i uppgiften. Individuerna blir först derigenom en fullständig varelse, i det att han skänker af sitt eget öfverflödiga verk och därför emottager i utbyte sådana fullkomningsmedel som han saknar hos sig sjelf men finner hos andra. Då nu naturrättens reglering börjar i det individuella, för att genom enskildheternas reglerade sammanbindning lyfta sig allt högre i borgerliga och politiska lagstiftningsmål, så möjliggöres härmed för hvarje steg uppåt en allt fullständigare utfyllning af de individuella luckorna i fullkomningsmedlen, så att slutligen i förbindningens högsta enhet den största möjliga likheten vinnes med rättsidealet som förverkligar allas mål. Genom det ändliga, begränsade och enskilda vilkorets regelbindning ernås då det fullkomliga och allmänt giltiga, som fulländar den menliga tillvarelsens betingelser och tillfredsställer de ideella behofven. Sjelfva förbindningen sker derigenom att de otillfredsställda behofven, hvilka bilda rubbningarne i individens och samhällets framsteg, tillfredsställas *på den väg* att i och genom deras fyllande tillika bidrages till de väsendtliga godheternas tillegnande; ty endast på detta sätt blir rättsregleringen medel för fullkomningen. Den rättsliga uppgiften består härvid uti alla de menliga förhållandenas ordnande i enlighet med förnuftiga grunder, emedan i dem innehållas de väsendtliga godheternas vilkor, hvilkas tillegnande äro regleringens mål. Dessa godheter bilda nämligen fullkomningsämnet. Rättsregleringen fastställer därför vilkoren för deras förvärfning, i syfte att genom det regelbundna och samstämmiga tillvägagåendet dervid alla de förmögenheter måtte fullkomnas, hvilka samverka för den menliga uppgiften i enskildt och allmänt väl, derunder personlighetens fullkomning bidrager till samhällighetens och tvärtom. Det indi-

viduella och samhälliga goda som sålunda af rätten utfylles till fullständighet, hemtas väl icke ur sjelfva regleringen, ty det finnes redan före henne. Men genom att ordna vilkoren därför blir regleringen princip för det menliga livets tillagnande deraf. Rätten blir nödvändighetsprincip vid godheternas utbyte mellan individerna inbördes samt emellan dem och samhället, emedan han låter detta utbyte ske under framhållande af den väsentliga rättssiden samt hennes bringande till klart medvetande inför alla viljor vid deras samverkan till gemensam utveckling, hvarigenom han inpräglar insigten om uppgifternas vilkor i den ömsesidiga aktningen för allas befogenheter.

Det är i denna ömsesidighet som förutsättningen ligger för ett rättsligt lif. Då alla understödja hvarandra, kallade som de äro till att fullständiga hvarandras uppgifter i hvarje del deraf som den individuella förmågan ej räcker till att fylla, så förverkliga de rättens princip, under det att densammas förverkligande blefve ofullständigt såvida något individuellt mål lemnades ofylt, oaktadt någonstades inom samfälligheten vilkoret för dess fyllande förefunnes. Den orättvisa som härigenom beginges emot en individ, hämnade sig då på hela samfälligheten, derigenom också på dem hvilka gifvit anledning till orättvisan; ty den individ hvars mål blifvit åsidosatt, förhindrades att i sin tur bidra till samfällighetens och de deri ingående öfriga medlemmarnes mål i den vidsträckta omfattning och på det verksamma sätt, hvartill han varit skicklig derest han genom sitt eget måls ernående blifvit mera fullkomnad. Rätten blir sålunda sammanhållningsband, i det att den enes rätt förutsätter och fordrar aktningen för andras samt framjar deras befogenheter i den mån han sjelf framjas af dem. Den ömsesidighet som gör människorna till kamrater i väl och ve, blir sålunda häfstång för deras fullkomning i dubbelt afseende, nämligen dels genom målens beroende af hvarandra, dels genom odlingen af de högsta menliga affekterna under sammanslutningen, i det att människokärleken, välviljan och välgörenheten nödgas bemäktiga sig hjertat samt framträda och göra sig gällande, på det att hvarjes mål måtte kunna ernås genom allas samverkan. Det tillkommer rätten att understödja och uppmuntra denna ömsesidighet, genom henne också fullkomningen, på det sätt att den ömsesidighet som skapelsen nedlagt i naturen, genom regleringen också införes i den samhälliga ordningen, emedan motsvarigheten erfordras för att ordningen i samhället skall kunna förverkliga det goda som endast åtkommes i enligheten med Försynens anordningar. Rätten ålägger en samhällig verksamhet af beskaffenhet att utfylla alla individuella vilkor, emedan i naturen allting verkar på sådant sätt. Personligheten hos människan höjes till fullkomning genom de individuella bristernas utfyllande i samhällets delaktigheter, på ett sätt som svarar emot det organiska livets tillgodoseende i naturens enskildheter medelst tillskott ifrån andra naturkrafter. Det är häruti som orsaken ligger till samhällsbehovets oafvislighet äfvensom dess egenskap af all rätts grundval. Med skäl hafva också de stora samhällsläroarne, Aristoteles, Cicero och Grotius, i samhällsbehovet sett all rätts- och fullkomningsgrund; ty det är i det samhälliga utbytet af gåfvornas alster som individen utjennar sina brister och ifrån det hela fyller hvad som saknas i det enskilda, emedan hvarjes mål fordrar mer än hans medel kan åstad-

komma. Utfyllningen genomgår alla grader af menskligt lif och åvägbringas genom den individuella delaktigheten i alla högre enheter. Menniskan fullständigar sig först i den äktenskapliga sammanlefnaden, sedan i familjen, vidare i kommunen, staten, och slutligen i hela menskligheten, högre och fullkomligare samt i vidsträcktare mån med hvarje nytt steg utåt i de högre enheterna, i den ordning de här följa samt tilltaga i omfattning och betydelse. Slutligen fortgår detta fullständigande äfven bortom mensklighetens rämärken, genom människans delaktighet i hela den organiska naturen, alltjemt i kraft af rättens mellankomst; ty äfven genom *tingens* reglerade tillgodogörelse medelst egendomsrätten, hvilken tilldelar en hvar alstret af hans gåfvor, utfylles personligheten i hvad beträffar hennes beroende af det kroppsliga organets tjenlighet. Ömsesidigheten omfattar alltså hela naturen, ting och varelser, och delaktigheten ingriper i alla uti naturen ingående högre och lägre enheter. Öfverallt ter sig inom dem det goda i ett *allmänna* mål, som närmare angifver sig i det *enskilda* samt deri lämpar sig efter förhållandet och det individuella vilkoret. Hvarje lag, grundad i ett sådant förhållandes orsaker, motiverar sig uti vilkoret som betecknas af enskildheten, men kräfver sin hänförlighet till det allmänna i kraft af ömsesidigheten som betingas af den individuella otillräcklighetens behof af ersättning och utfyllnad. Såväl individuell som samhällig personlighets framsteg till fullkomning bero af de utvecklingsvilkor som för sitt fyllande måste räkna på andra personliga viljors medverkan.

Till rättens *positiva* och fullkomnande uppgift i detta utbyte af verksamheter, hvarigenom hvarjes verksamhet riktas och näres af de öfriges, ansluter sig en *negativ* uppgift, som består uti de särskilda verksamheternas begränsning i den mån sådant visar sig böra påkallas för att alla skola utan intrång kunna trifvas vid hvarandras sida. Alldenstund målen icke blott samverka, men äfven i åtskilligt divergera, emedan ordningarne äro högre och lägre samt olika beskaffade i den naturliga mångfalden och i de samhälliga graderna, så tillfaller rätten jemte den positiva fullkomningsuppgiften äfven den negativa uppgiften att medelst nödiga inskränkningar åt ömse håll afpassa målen i det hvori de sammanstämma och uppdraga deras skiljelinier i det hvori de icke sammanstämma, för att sålunda öfverallt bibehålla en riktig utmätning af förhållandena på alla områden af verksamhet. Det sker genom anvisningen åt hvar och en verksamhet af det begränsade område inom hvilket hon kan ledigt och med sin uppgifts ernående röra sig utan intrång *ifrån* ej heller *uti* andra verksamheter. Rättelser införas i de individuella eller samfälliga befogenheternas benägenheter till intrång, derigenom att förnuftiga regler fastställas för alla förhållandens naturliga afpassning i sina af ordningen betingade fält, inom hvilka sferen för verksamhetens utöfning pröfvas vara tillräcklig men måttlig; ty endast i en sådan utöfning kan det samstämmiga framsteget hålla jemna steg uti afvägningen emellan befogenheterna å ena sidan och de naturliga begären å den andra.

Rättens ordnande uppgift är alltså dubbel, dels en positiv och fullkomnande, dels en negativ och begränsande. I båda dessa sidor af den rättsliga regleringen bestämmas emellertid alla rättsförhållanden derjemte af uppgiften i hennes helhet. Ty ingen fullkomning sker utan befogen-

heternas ömsesidiga inskränkning, och denna skulle utan fullkomningsmålet sakna sina bevekelsegrunder. Uppgiften framställer sig öfverallt förenad, en enda odelbar rättslig uppgift, hvilken bildar själen i alla rättsförhållanden, den rättsliga *andan*, som lifvar rättsinnehafvaren då han handlar samt gör hans handling aktad såsom riktig. Att det är uppgiften som i hufvudsaken skapar denna anda och blir afgörande för handlingssättets aktning, det bevisas deraf att en och samma rättshandling regleras annorlunda allt efter som målet är olika beskaffadt, vare sig högre eller lägre eller ock af annan natur i ena eller andra fallet. Äfven handlingens föremål betecknas med skilda rättsliga kännemärken allt efter som de tjena skilda uppgifter, äfven oberoende af rättsinnehafvarnes och deras beträffande belägenheters subjektiva olikheter.

Deraf att uppgiften sålunda blir afgörande för rättsenligheten och den rättsliga egenskapen i alla förhållanden, följer emellertid ingalunda att *det mål som närmast föreligger i handlingen* skulle kunna allena åsätta det rättsliga kännetecknet eller läggas till grund för handlingssättets värdering, och det kan således icke heller bestämma handlingens ställning gentemot uppgiften. Icke blott handlingens särskildt föreliggande mål, men äfven hennes *form* och *medel*, ega inflytande på hennes rättsenlighet i det enstaka fallet och förläna henne den rättsliga karaktären. En handling som sker i strid emot de formella rättsvilkoren, de vilkor hvilka utmärka pligten, blir rättsvidrig äfven om hon skulle tjena ett godt enstaka mål, och äfvenledes blir hon förkastlig derest medlen äro origtiga. Den *ändgiltiga* uppgiften kan visserligen i detta fall ej vara riktig, ty i kraft af naturens samstämmighet skulle en pligtstridig form för handlingen och origtiga medel aldrig i verkligheten, blott stundom skenbart, kunna bidraga till en ändgiltig uppgift i det sanna goda. Ett *ändgiltigt* måls godhet inbegriper derföre alltid formens och medlets godheter, och dessa behöfva icke särskildt påkallas. De åtfölja målets. Men ett *enstaka* mål, godt såvida det betraktas för sig, kan väl i närmaste hand främjas af origtiga medel eller i origtig form. Detta ur ordningen utryckta måls godhet kan då icke ensamt bestämma synpunkten för rättsförhållandets bedömande. Form och medel måste medtagas i beräkningen och deras godheter *derjemte* fordras; ty ordningen kräfver icke blott ett godt syfte, men formelt goda ordningsnormer. Den handling som för ett godt ändamål använder fördömliga medel, blir straffbar utan annat afseende på den omedelbart föreliggande uppgiften, än att hennes godhet kan anses utgöra en förmildrande omständighet.

Skall rätten bedömas fullständigt i en ifrågavarande handling, så måste följaktligen i skärskådande tagas antingen den *ändgiltiga* uppgiften, eller den *föreliggande* uppgiften i sammanhang med godheterna som framställa sig i handlingssättets såväl form som innehåll. Ty om den ändgiltiga uppgiften visserligen i sin renhet icke kan utsluta dessa godheter, utan alltid innefattar dem i sig sjelf, så är det deremot icke säkert att de i alla händelser innefattas i den föreliggande uppgiften eller det omedelbara handlingsmålet. Endast i förbindningen eller i ändgiltigheten fyller rätten sin uppgift i hela den mänskliga kulturens ordning, och hennes bedömande fordrar derföre antingen det ändgiltiga målets kännedom eller ock hänsyn till formen och innehållet i tillväga-

gåendet *jemte* hänsynen till målet, eftersom hvarje handling icke blott är medel för sitt närmaste handlingsmål, men äfven för sig sjelf och sin egen fullkomnande inflytelse på subjektet, hvarigenom hon tjenar en uppgift som är högre än det närmaste målet.

Ett dubbelt mål är derföre att urskilja vid hvarje handlingens bedömande, såvida omdömet icke skall vilseledas och falla ett origtigt utslag i följd af den skenbara karaktär som ett nära till hands liggande mål ofta kan förläna åt handlingens utseende.

Icke blott det omedelbara, egna målet, hvars laglighet består i särskildheternas formella öfverensstämmelse, men äfven det medelbara, ändgiltiga målet, hvilket afser hela människolifvets goda eller ock det individuella goda som drager sin godhet ur delaktigheten i det menskliga goda, korteligen allt godt som medelbart eller omedelbart kan hänföras till hela den menskliga odlingens utmynning i slägtets bestämmelse, bör göras till jämförelsegrund emellan handlingen och hennes regel. I det egna eller närliggande målet granskas såväl målets egen beskaffenhet som medlet och handlingens formen, och derur hemtas insigten om handlingens *lämplighet* för det relativa ordningsvilkoret; hvarefter i det ändgiltiga målet handlingens *väsentlighet* skådas, och omdömet grundlägges som efter båda synpunkternas sammanställning gifver sitt utslag öfver handlingens skicklighet att motsvara såväl sin enskilda nyttas som sin väsentliga godhets fordringar. Naturrättens uppgift består i båda målen samstämmiga reglering, ej blott med afseende på hvarandra, men dessutom hvar för sig med tagen hänsyn till nyss nämnda fordringar för deras fullständiga rättsenlighet, så att hvarje handling som iakttager regeln blir god såväl i det ändgiltiga som äfven i det närmaste målet, i medlet och i formen.

Genom att så rätta allt handlingssätt på en gång efter bestämmelsen och efter den föreliggande enskilda uppgiften, erhåller rätten utom sin egenskap af reglerande ordningsprincip derjemte den af väsentlig häfstång för odlingen. Denna åsyftar nämligen folkens utveckling i den anda att de inre krafterna bereda individuell och samhällig fullkomningsförmåga; och en blick på deras historia visar att då rätten reglerats med fastadt afseende på det ändgiltiga, så hafva i rättsfrågorna de frågor tillika funnit sin lösning hvilka förberedt det menskliga framsteget, såväl sedligt som samhälligt och politiskt, i och för ett fullkomligare folkligt umgänge, en individuell och samhällig fullkomning i umgänget. Som rätt och odling då mötas i det ändgiltiga fullkomningsmålet, för båda gemensamt, så arbetar rätten för odlingens sak då han arbetar för ändgiltigheten. Af den rättsliga andan, hennes sanning och viddseende mål i det högsta, beror odlingens gedigenhet och trygghet, säkerheten i hennes skridt, så att de steg hon tagit ej behöfva återtagas. Såväl statsformer som sociala och administrativa inrättningar, lefnadssätt och bruk, vittna derföre om lifskraft och varaktighet endast i den mån de tillkommit såsom foster af en rättslig anda som aldrig förlorat ändgiltigheten ur sigte.

Må denna sanning behjertas af dem, hvilka med glömska af de politiska *formernas* egenskap af *medel* för odlingen och hennes ändgiltiga mål, efter hvilkas fordringar de alltså böra afpassas, fasthånga vid någon eller några vissa former, i tanke att de äro mål i sig sjelfva,

samt yrka på deras införande i alla politiska belägenheter, lika godt om de passa eller icke. Man upphöjer formen till ändgiltigt mål i den naturliga och väsentliga ändgiltighetens ställe. Man glömmer då att en politisk form tjenar samhälligheten, så som klädnaden kroppen. Den förra bör rättas efter den senare, icke tvärtom, samt ändras eller utbytas allt efter densammas behof. Att rätta samhället efter en viss, med vurm omfattad form, oafsedt utvecklingsstadiet eller fullkomningsgraden, det är att rätta kroppen efter en viss, på förhand efter fria fantasier tillmätt klädnad, så att kroppen skulle stympas för att rymmas i klädnaden, eller växten konstladt påskyndas för att fylla densamma. På samma sätt som urvuxna kläder eller öfverlevfade moder afäggas, så fordras ock, i den mån utvecklingen fortgår, nya samhällsformer. Ingen bland dem är den sista, ingen kan räkna på ständig fortvaro. Det ständiga, det är det ändgiltiga målet uti allas gemensamma fullkomningsuppgift i det goda, hvilket kan tjenas under alla former, blott de äro afpassade efter sina beträffande innehåll i den samhälliga utvecklingsgraden som pågår.

Den rättsliga uppgiften ligger alltså i godheten, icke i någon viss särskild forms förverkligande eller bibehållande. Mål och godhet sammanfalla i uppgiften, emedan allt godt är handlingsföremål och hvarje mål innehåller sitt goda. Men likasom det ändgiltiga målet i uppgiften kan innefatta en mångfald af mål i enskildheter, hvilkas särskilda godheter måste prövas äfven i sina beträffande ordningsvilkor, så kan ock ett och samma goda betinga olika regler i olika vilkor för att i dem alla kunna hänföras till ett och samma ändgiltiga mål. Regeln måste då rätta sig efter särskildheterna i vilkoren hvad lydelsen beträffar, för att bibehålla sitt mål oförändradt i den ändgiltiga uppgiften, hvadan en sådan regel fordrar olika former, vare sig sociala eller politiska, under olika förhållanden. Formerna hafva i sig sjelfva intet att betyda för uppgiften, endast för uppgiftens medel. I de mångfaldigt vexlande särskilda uppgifterna framställa sig alla tänkbara former såsom tjenliga och de bindas äfven af olika lydande regler. Men att ingen af alla dessa former är mål i sig, hvarefter allt annat bör rättas, att deras egen godhet beror af deras användning såsom medel, det bevisas bäst deraf att alla former kunna ömsom förverkliga rätten, ömsom förtrycka honom, allt efter tillämpningen på förhållandet. Despotismen trifves i alla statsformer, rättvisan likaså. Det är icke formen, men andan, som är omedelbart afgörande för uppgiften. Den despotiska andan framträder i demokratisk, aristokratisk eller monarkisk skepnad, allt efter lägenheterna, under det att inom samma skepnader friheten och rätten ock kunna dväljas såsnart den despotiska andan vikit för de rättsliga garantierna. Folkets frihet är, såsom Montesquieu riktigt anmärker, icke detsamma som folkets magt. Till och med Hobbes erkänner att medborgaren i en fri republik kan vara ofri. Ingen särskild politisk form är för den skull såsom sådan allena saliggörande. Formen bestämmes till sin beskaffenhet, godhet och karaktär, dels af de yttre förhållandena, dels af medvetandet om det ändgiltiga mål som ytterst deri afses, i det att rättssubjektet deröfver förfogar på hvarje sätt som han finner lämpligt för den naturliga, i människans väsende inneboende frihetens tillförsäkrande uti den form som i ett föreliggande förhållande visar sig

dertill mest användbar, och hvarmed rättssubjektet sättes i stånd att bäst och säkrast tjena sitt goda i uppgiften.

Det goda i uppgiften bör af dessa anledningar fasthållas vid hvarje reglering. Lagstiftaren måste följa uppgiften vid lagens stiftande. Styrelsen måste hafva hennes godhet till ögonmärke, men icke betrakta eller använda rätten såsom ett blott redskap för sin magt, såsom en blick på historien visar att så många statsstyrelser gjort, hvarigenom de beredt sin egen eller samhällets undergång. De hafva dervid icke alltid följt den sensualistiska satsen att »rätten sträcker sig lika långt som »magten»; men ofta har systemet som ställt rätten till magtens förfogande, hvilat på den ensidiga föreställningen att den yttre *befogenheten* vore hela rätten, samt att en rätt som icke kunde utöfvas eller verkställas, förlorat sin bindande egenskap. Rätten förmenas ligga i viljeförmågan, genom hvilken människan lägger tingen eller varelserna under sin styrelse. Af detta åskådningssätt, hvilket ofta framträder under tider af öfverhanden tagande magtbegär eller eröfringslystnad, eller ock såsom en återverkan emot den abstrakta pligtläran, alldenstund pligtbegreppet dervid uteslutes ur rättsbegreppet, följer då att rättens uppgift, i stället för att förläggas i det goda, förläggas i det verkställbara och anses bestå uti att utgöra ett verktyg för magtens verkställighet af hvad hon vill och förmår.

Emot denna åsigt, enligt hvilken rätten ej vore annat än befo-genheten och hvarigenom han nedsättes till egenskapen af magtorgan på den förmenade grund att han utom verkställbarheten ej skulle finnas, erinrar Leibnitz att *rätten är sjelf en magt*, den egentliga, den verkliga magten, den inre moraliska magten. Genom att så fattas, befrias rätten ifrån beroendet af slumpens och lyckans kast samt återföres till sin uppgift i det goda, hvilken består oafsedt verkställbarheten. Rättens bestånd ligger nämligen då i hans förmåga att blifva bestämmande grund för viljan, icke i viljans förmåga att sätta honom i verket, om ock i allmänhet begreppet magt innebär den i handling frambringande kraften. Rätten bibehåller sitt inflytande öfver handlingen, oberoende af fysisk magt, och han visar sin egenskap af att sjelf vara moralisk magt, då han trots den fysiska magten bestämmer tillvägagåendet i en helt annan rigtning än som den fysiska magten åsyftar. Då rätts-medvetandet hejdar den gerning som skulle vika för känslan af tillfället och den fysiska förmågan att tillvålla sig en fördel, så lägger rätten i dagen sin egenskap af magtinnehafvare, i stånd att styra handlingen i den rigtning som han sjelf bestämmer, utan att låta sig regeras af de fysiska hindren eller af en yttre myndighets öfvervalde. Drifkraften är i medvetandet, som ligger utom håll för verkställbarhetens inverkingar på viljan, och denna kraft drifver dygdehandlingen till lösgörelse från myndighetsmagtens tvång samt återförer sålunda rättsuppgiften ifrån magt till godhet. Äfven i sin overkställbarhet upphör rätten icke att existera, ja icke ens i sin ovetenhet. Han finnes och verkar stundom utan subjektets tanke derpå, utan handling, utan framträdande bevekelsegrund, utan synbar viljeverksamhet, endast i den halft slumrande instinkt om godheten, som förhindrar den dåliga gerningens utförande äfven derest förmågan dertill skulle gynna henne. Hans egen förmåga är ideell, således utan beröring med frågan om verkställbarhet; och

hans magt öfver handlingen är idealets magt öfver rättsinstinkten, hvilken verkar på samma sätt vare sig magten uppträder gemensamt med rätten eller icke, eller till och med hindrar det rättas verkställbarhet. I det sistnämnda fallet lever och verkar rätten det oakadt samt utöfvar sin ideella magt, hvilken äfven visar sig i hvarje fall då frågan bringas å bane om ett tvång ifrån öfverväldets sida, i det att rättsmedvetandet då nödgar öfvermagten att anlita starkare våldsmedel för sina syftens genomförande än som behöfligt varit derest rätten stått på magtens sida. Endast den magt som förmåler sig med rätten genom förnuftsregelns magtutöfning, kan göra rätten till ett redskap för sig. Men genom rättens förtryckande förmår hon hvarken ställa honom till sitt förfogande icke heller förqväfva honom; ty rätten fortfar i sitt afsatta tillstånd att finnas äfven utan förmåga att framtvunga en handling. Rättsidén kan icke tillintetgöras, och hon behöfver icke vara i verksamhet för att existera. Hon består under öfvergreppen som hon öfver-skjuter och öfverlever, utan att i sitt väsende deraf beröras, än mindre styras och regeras.

Endast rättsidéns misskännande och hennes nedsättande till medel har kunnat förblanda den i sig giltiga rätten, hvilken, oberoende af människovilja och magters lagstiftning, rigtar sig på fullkomning och ordning samt lever i deras principer, med viljeförmågans iståndsättning af handlingens företagande i och för utöfningen af en yttre befogenhet, vare sig denna är rigtad på enskild eller allmän nytta, men utan afseende på hennes inre grunder. Förhållandet omkastas då mellan rätten och ett specielt syfte, till och med om detta syfte tillhör odlingen och icke egennyttan, ty odlingen som deraf främjas, i det att styrelsen lägger beslag på rättens grundsatsar för sina inbillade civilisatoriska syften, enligt grundsatsen *salus populi suprema lex*, ställes då emellertid framför rätten i stället för att följa honom i spåren. Men att ordningen då är bakvänd, visar sig af målets förfelande. Ty derest ur beräkningen uteslutes godheten, hvilken är rättsuppgift, för att ersättas af en uppgift hvilken utan hänsyn dertill uppställles i ett framsteg som tjenar magten, så upphör regleringen att främja odlingen och hvarken denna eller samhällets väl drager någon fördel af åtgärden. Grund-satsen måste för det allmänna välets egen skull omvändas, så att folkets bästa sökes i lagen, i stället för att göras till lag; ty det är dock endast genom det rättas förverkligande som något som helst allmänt väl eller något godt för folket kan ernås. Historien vittnar tillräckligt derom att ju mer alla befogenheter blifvit aktade i ett samhälle, desto rikare, lyckligare och mäktigare har detsamma blifvit. Regleringens tjänster åt odlingen lemnas endast verksamt i viljornas enlighet under framsteget med en samhällig tendens som uttrycker lagens anda och väsende, hvilka yttra sig i fullkomningen uti det goda som göres till bestämmande grund för alla ombildningar. Den mensklige viljeförmågan och hennes magt äro nämligen danade till att blifva rättens organer och att verkställa det rättsliga budet, icke till att använda rätten såsom sitt eget organ i och för magtspråkens verkställande. Ty viljeverksamheten kan ej uppställas själfständig gentemot tingens och naturens magt som rör sig i de samhällige rättsidéerna. Dessas magt är oemotståndlig, såsnart blott tidpunkten är inne för deras förverkli-

gande; och den myndighet som ej gör dem till ledande principer, förlorar sin egen magt. Den rättsliga uppgiften ligger i att följa dem i deras naturliga gång och alla steg, i det att hvarje ny idé införes i en motsvarande inrättning i mån af fullkomningsgraden och deraf härflytande mogenhet. Rätten skapar icke idén: han ordnar henne endast i samhälligheten och inympar hennes nya yttringar på redan bestående samhällselementer. Han är i odlingen regulator, icke viljeredskap, verktyg för idén, ej för viljeförmågans magt.

Under rättens ledning blir viljemagten själf odlingsorgan. Genom afvikelseernas rättelser och uppgiftens bibehållande såsom bestämmande grund förenar hon de samhälliga elementerna för odlingens framsteg. Rättvisan, gudomlig verldsprincip, hvilken efter eviga lagar reglerar förhållandena mellan tingen och varelsena, skulle nämligen icke kunna handhafvas af en magtegende vilja allena, lösgjord ifrån ändgiltiga uppgifter. Derföre måste ock, i mån af en stigande upplysning, det s. k. »statsskålet», hvilket ställer rätten under ett förmenadt mål i magtvilkoret, allt mera vika för förnuftsskålet, hvilket ställer det senare under den förra emedan det icke utan att förfelas skulle kunna skilja sig ifrån det allmänna rättsmedvetandet. I den mån tänkesättet som är ett uttryck af detta rättsmedvetande, får ett ord med i laget vid statssakers afgörande, blir mycket omöjligt som kunde ske så länge magten hvilade i en individualitets händer och oberäknliga syften. Det allmänna tänkesättet misstager sig mindre än det enskilda, emedan den högre enheten uttrycker idén trognare än den lägre; och magten som delas och universaliseras visar derföre en sträfvan till statskonstens förbindning med den naturliga regeln, den politiska beräkningens med hederskänslan. Se der en naturrättens uppgift.

Af beskaffenheten hos naturrättens uppgift framgå ock naturrättens *vigt* och *betydelse*. Uppgiften var i fullkomningens och ordningens förverkligande i och för bestämmelsen i det goda. Vigten och betydelsen blifva i denna bestämmelses vigt och betydelse för rättsinnehafvaren. Är människan icke likgiltig för sin bestämmelses kännedom och hennes förverkligande i det goda, så kan hon alltså icke heller vara likgiltig för det naturrättsliga studiet och den naturliga rättsregleringen. Naturrättens vigt och betydelse kunna med fästadt afseende härå bedömas dels teoretiskt i rättsstudiet och dels praktiskt i rättsregleringen.

Sin *teoretiska* betydelse erhåller naturrätten i studiets ådagaläggelse af rättens ursprung i en ren rättsidé. Derigenom klagöras de satser hvilka äro rättvisans grundvalar och utgångspunkter. En dylik klargöring är nödvändig icke blott för insigten af rättens betydelse men äfven för ett riktigt förstånd af hans formulering. Ty utan tydliga begrepp om de idéer ur hvilka regleringen utgått, fattas icke heller vilkoren för hennes gestaltning på det sätt att hon fyller sitt ändamål i ordningen, eftersom i hvarje ordningsvilkor stadgandets affattning beror af principen som derför ligger till grund. För öfrigt kan ingen människa som lyder en lag, hon må vara kallad till deltagande i lagstiftningsarbetet eller icke, förblifva främmande för denna lags naturliga orsaker, emedan en sådan obekantskap innebär ett slags ofrihet, i det att hon lyder utan att veta hvarföre, något som strider emot hennes egenskap af fri och förnuftig varelse. Utan ringaste utredning af grun-

derna för de naturliga rättsbegrepp som äro i henne medfödda, förblifva dessa begrepp för henne gåtor, enär hvart och ett af dem fordrar sin utläggning i en motsvarande första princip som är dess utgångspunkt. Hon eger icke heller i och genom dessa begrepp, så länge de sakna hänförligheten till de första principerna, någon riktig föreställning om den lagstiftnings giltighet och nödvändighet som hon är underkastad, än mindre om vilkoren för hennes bibehållande eller ändring, emedan hon utom de första principerna om rätt och orätt icke finner anledningen till den enhet och allmängiltighet som är främsta vilkoret för all lags inre gällande kraft. Endast i naturrättens grunder, i utredningen af lagens väsende och rotfäste i skapelsen, finner menniskan ämnena med hvilkas tillhjälp hon blir i stånd att pröfva lagstiftningens rättsenlighet samt att åsätta stadgandena det rättsliga kännetecknet, hvilket innebär en borgen och försäkran därför, att hennes personlighet och människovärde aktas genom att endast underkastas en regel som är förnuftig, men icke kränkas genom att underkastas sjelfsväldets och godtycklighetens regel.

Sin *praktiska* betydelse erhåller naturrätten i sjelfva regleringen, då lagarne stiftas med hänsyn till de naturliga grunderna för rätt, sedlighet och säkerhet. *Före* lagens instiftning upplyses förståndet, genom bekantskapen med de absoluta rättsgrunderna, om meningen med ett ifrågavarande förhållandes reglering, i det att detta förhållande jemföres med den uppgift som det representerar och är kalladt att främja. Rättsmedvetandet, rättskänslan och sträfvan att *vid* lagstiftningen förverkliga rättsliga sanningar, väckas till lif genom dessa sanningars klarhet och imponerande magt öfver sinnet. Och *efter* lagstiftningen väglades viljan af det tydliggjorda rättsidealet i alla belägenheter hvilka eljest skulle kunna framstå såsom tvifvelaktiga samt derigenom lemna vägen öppen för det val som måhända då förestafvades af de mindre tvifvelaktiga lystnaderna. Den naturliga regeln framställer sig slutligen i ett tillfälligtvis i yttre måtto oregleradt förhållande, såsom omisskänlig lagstiftare och domare, inför hvars utslag i medvetandet rättsinnehafvaren känner sig tryggad emot eventuella kränkningar och pligtinnehafvaren bunden genom tanken på de naturliga rättsbekräftelsernas ofelbarhet och oundviklighet.

Af särskild vigt blir af dessa orsaker naturrättens studium och framhållandet af hans satser under tider, då det framför allt gäller att befästa och inför det allmänna tänkesättet berättiga sådana nyinförda rättsprinciper, som sakna fäste i förflutna tidens öfverlåtelser eller i den närvarande tidens och släktets åskådningssätt och fördomar. Den nya lagstiftningen, om än så nyttig och nödvändig, både för odlingens framsteg och säkerhetens betryggande, kunde måhända i saknad af tradition och folkgunst ofta ega vanskliga utsigter för ett emottagande med tillbörlig aktning, derest icke lagstiftaren kunde för den ålagda nyheten åberopa naturens eget vittnesbörd om sina stadgars oumbärlighet eller tjenlighet i och för folkets och medborgarens trygghet och välfärd, i följd af deras rot i en ordning som icke tillskapats af lagstiftaren-menniskan, men som ligger innehållen i sjelfva skapelsen och för den skull kräfver sitt uttryck i hvarje samhälle som vill bestå och icke utsättas för en vacklande framtid. Endast genom

ett dylikt *stöd* åt hvarje förändring i ett framskridande lagstiftningsarbete, kunna förbättringar införas under visshet att de verkligen efterlevas och icke förfela sitt ändamål till följd af allmänhetens okunighet om det berättigade i deras tillkomst. Den på grunderna i naturen och hennes vilkor hänvisande styrelsen framgår i lugnt medvetande om sin befogenhet på reformernas bana. Hon öppnar då ständigt, i mån af hvarje högre fullkomningsgrads ernående, nya och bredare, förnuftigare och mera lyckobringande utvägar för ordningens upprätthållande och odlingens framsteg, allt efter som nya och högre behof å ena sidan påkalla högre och klarare rättsidéer samt deras tillämpningar i mer upplysta och med en högre odling förenliga stadganden, men å andra sidan också fordra deras motivering i väsentliga grundsatser med stöd i en verklig naturordning, emedan människan, ju högre hon stiger i odling och förnuftig frihet, desto mindre underkastar sig begränsningar i sin frihet och reglementering i sina förhållanden, såvida deras nödvändighet och rot i oafvisliga naturbehof icke kunna tydligt påpekas.

Af naturrättens insigt och hans grundsatsers spridning beror därför det enskilda och offentliga livets regelbundna och trygga utveckling i samhälligheten utan de gensägelser och invändningar, som så lätt kunna uppstå från deras sida som icke vilja lyda lagar hvilkas grund och nödvändighet de icke begripa. Laglydnaden, dermed den medborgerliga lyckan, framgå ur den tillfredsställda fordran på upplysning om den rättsliga ordningens grundval och högsta orsak. Deri ligger på samma gång en mächtig häfstång för det framsteg, som på grund af klargjorda utgångspunkter i sina yttersta grunder låter förese en orubbad och af okunnighetens förvillelser ostörd mensklig utveckling, under hägnet af sanningens och rättvisans styrelse. Det rättstillstånd som så skapas, blir ingen tom drömbild, som kan skingras vid första tillfälliga stöt. Borgen för dess varaktighet ligger i dess egenskap af yttring utaf ett bestående rättsideal, ett ideal som det nalkas desto närmare ju tydligare de naturliga rättsbegreppen hunnit blifva i tänkesättet.

Detta ideal närmar sig nutiden allt mer i följd af den synbara benägenheten att återgå till ett mera *naturligt* ordnande af social och politiskt reglering, än som egde rum under medeltiden och sedermera endast småningom kunnat lösgöras ur sina tvångsband. Människan började i det råa naturtillståndet, öfvergick derefter till ett konstladt, för att slutligen återgå, väl icke tillbaka till naturtillståndet som hon en gång öfvervuxit, men till det *naturliga rättstillståndet* och till det naturliga i allmänhet, emedan hon deri återfinner sig själf i sin högsta fulländning. Steget ifrån naturtillståndet till det konstlade rättsstillstånd som betecknade medeltiden och derunder rådande tvång, en konst som icke efterbildade naturen men motverkade och förqvåfde henne, kan snarare anses såsom ett tillbakasteg än såsom ett framsteg, om det än egde sin historiska nödvändighet i de bildade fornfolkens sedliga försjunkning, hvilken påkallade naturfriskare stammars inympning på den verldsdel som var bestämd att föra menskligheten framåt, alldenstund, såsom Plato anmärker, intet samhälle består utan dygd, styrelserna falla med grunderna och karaktärerna, hvadan politik och

moral måste oskiljaktigt följas åt. Då emellertid de friska stammarne icke hunnit den grad af fullkomning att de på ett naturligt sätt kunde fortsätta den antika odlingen, men af sin råa natur drefvos till tvångsmedlen, så blef derigenom visserligen utvecklingen icke blott hämmad, men införd i en afvikande och förfalskad rigtning. Derigenom har visserligen icke den slutliga återgången till det naturliga kunnat omintetgöras, ty naturen låter sig ej omintetgöras eller, afvisas, blott tillfälligtvis störas, för att sedermera genom återverkan taga sin jemvigt tillbaka. Utvecklingen hade i allt fall slutat på samma sätt och återfunnit sin ifrån början inslagna rigtning, blott med större följdriktighet och under mindre skärande afvikelser för den händelse att medeltiden ej gjort ett afbrott i den antika tendensen emot det rena idealet i det naturliga. Hon slutar icke desto mindre sin kretsgång i det naturliga i hvilket hon börjat. Visserligen icke så, att slutpunkten sammanfaller med utgångspunkten. Ty det naturliga till hvilket den moderna andan sträfvar, är en följd af den klarnade insigten om naturens betydelse och godhet samt följligen den naturliga regleringens öfverlägsenhet och mera lyckobringande verkan i jemförelse med den konstlade regleringen; under det att den antika naturenligheten till stor del härrörde deraf att konstmessighetens ofördelaktiga erfarenheter ännu icke hunnit pröfvas. Sedan emellertid dessa erfarenheter blifvit gjorda och visat de olycksbringande följder för mensklig och samhällig utveckling som ligga i den naturliga regleringens frångående och ersättning af tvångsregler, så återtager naturen sin rätt, på samma gång rätten sin natur. Samhället regleras derföre under den moderna tiden allt mera med fästadt afseende på naturens lagar, hvilka nu återföras till sin största möjliga renhet, i det att ande och materie, af fördomen ställda fiendtligt emot hvarandra, återförenas och i samstämmig förbindning bereda en utveckling som är harmonisk i alla sina delar och följligen eger en större borgen för sanning och varaktighet, emedan hon återgifver skapelseordningen. Lagen för denna ordning, hvilken i forntiden ålade sig folkens naiva medvetande utan klar begreppsredning, återkommer nu i ett mera utredt skick i följd af eftertanken som utforskat de naturliga vilkoren. Hvad då skedde af instinkt, sker nu af insigt. Dermed är icke sagt att antiken i tankedjup eller tankelära stod under den moderna tiden. Tvärtom hafva våra tänkare och rättslärare endast återupprepat de gamla mästars tankar. Men deras samhälle var icke helgjutet. Allt under tankarnes höghet och djup voro de heligaste menskliga rättigheter förtrampade, emedan tankarne icke understöddes af känslorna, idéerna icke af naturens iakttagelser och rön. Den naturliga lagen stiftas nämligen icke blott med abstraktioner; känslan måste hafva hunnit sin förädling genom en högre utveckling på alla områden, såväl materiella som andliga. Först efter medeltidskrisen och sedan dennas utgång blottat alla naturvidriga tvångsmedels oförmåga att fylla de menskliga uppgifterna, kunde en nyare tids anda, med alla exempel för ögonen, såväl goda som dåliga, finna vägen tillbaka i naturlagens sköte. I samma mån denna lag åter förverkligas ren och otvungen, derigenom att den positiva lagstiftningen deraf blir ett sant och frivilligt uttryck, så inses ock vigten och betydelsen af naturrätten som innehåller kunskapen derom och

lemnar regeln därför. Aldrig har därför naturrätten egt en större betydelse än nu, aldrig har hans uppgift varit mera omfattande. Öfverallt visa nationerna en allt starkare tilltagande sträfvan att underlätta denna uppgift, bestående i den positiva och den naturliga lagens identifiering. Och ju högre den enhet är, ju vidsträcktare det område är, inom hvilka regleringen är i fråga, desto mäktigare ingriper naturrätten deri. Allra mäktigast blir hans inflytande följaktligen inom de mellanfolkliga förhållandena, icke blott emedan de minst fullständigt kunna positivt regleras, men emedan det som positivt regleras der är minst beroende af enskildheter och egendomligheter samt mera rörer universella frågor, och sådana frågor oafvisligare påkalla en naturlig lösning, desto mera ju mera verldsomfattande de äro, eftersom naturen är universell.

I denna sträfvan efter återgång till naturliga regler och grundsatser ligger ock den djupa och betydelsefulla orsaken ej blott till naturvetenskapens öfverhanden tagande inflytelse i våra dagar på alla områden af menskligt vetande, i lagstiftning, politik, religion, ekonomi o. s. v., men särskildt till den nutida filosofiens naturalistiska tendenser och rättslärans benägenhet att åt naturrättens grundsatser inrymma ett allt bredare rum i lagstiftningen, emedan det naturliga är det rätta.

FJERDE STYCKET

Naturrättens föremål

Som det naturliga är det rätta, så befinner sig också rättens föremål i naturen, nämligen dels i *handlingens egen natur*, dels i *naturen hos det som utgör handlingens mål*, på hvilket hon rigtar sig då hon träder i förhållande till tingen eller varelserna.

Rättens föremål i *handlingen* består i framställningen och tillämpningen af de allmänt gällande rättsgrunder hvilka framgå af den menckliga naturens beskaffenhet såsom fri och förnuftig, äfvensom i fastställelsen i enlighet dermed af rättsförhållandena mellan menniskorna, på det att dessa förhållanden måtte blifva uttryck af rättvisans idé i följd af handlingens rigtande och bedömande ur rättslig och hederlig synpunkt.

Rättens föremål i det som utgör *handlingens mål* är allt hvaröfver viljan kan förfoga såsom medel i och för ett förnuftigt syfte. Det sammanfaller med den menckliga uppgiften, i föregående stycke behandlad, för den skull med bestämmelsen i det högsta goda, hvilket af alla åsyftas och hvarur grundsatzerna för allt uppförande följaktligen måste härledas. Som denna bestämmelse i världen och i rättsligt afseende förverkligas genom ordningen, så blifva *ordningen* och hennes upprätthållelse omedelbart rättsföremål i närmaste hand, under det att det ändgiltiga föremålet, för hvilket ordningen blir medel, är det *goda* som ytterst är hvarje särskild handlings äfvensom hela handlingslivets mål.

Ordningen regleras i samhälligheten. Naturrätten får här till föremål att uppställa för det första samhällsuppgiften, för det andra vilkoren därför, hvarefter ordnas lagstiftningen. Utan kännedom om uppgiften samt medlen därför kan i samhället ingen ordning regleras, ingen regel ens formuleras, för såvidt ordning och regel skola innehålla sina väsendtligheter. Det väsendtliga i dem beröres af både syftet och sättet hos hvarje handling. Naturrätten får sålunda till föremål handlingarnes rättsliga kännetecken, de goda handlingarnes bud, de dåligas förbud och de tillåtnas inordnande i uppgiften för att tjena bestämmelsen, målet i ordningen.

Men i hvarje rättsförhållande är det föreliggande ordningsmålet dock endast medel för ett ändgiltigt mål som är i *det goda*. Hit syfta alla öfriga mål och de föremål för rätten som uttrycka dem. Hvarje vilja sträfvar till ett godt, det vill säga till något som öfverensstämmer med hennes natur, och, om hon är förnuftig, till ett godt som öfverensstämmer med hennes *rena* natur. Ingen enda handling företages som icke afser det godas förskaffande. Äfven då det onda undflys,

är målet i ett godt hvars saknad derigenom undviktes. Allt åsyftar det goda, uppfattadt på ett eller annat sätt, vare sig såsom sanning eller nytta, och de lägre godheter, vare sig kroppsliga eller andliga, hvilka i närmaste hand te sig såsom omedelbara handlingsföremål, ega såsom sådana värde och betydelse samt tillägnas endast i deras egenskaper af tjenligheter för något egentligt eller allmännare godt, hvilket åter alltid kan i sista hand hänföras till det högsta goda som sammanfaller med bestämmelsen, det slutliga sällhetsmålet som alla ytterst eftersträfvat, vare sig tanken derpå förenas med handlingen eller icke. Han ligger dock i medvetandet, explicite eller implicite, ehuru icke alltid märkbar i närmaste hand och uti det förhållande i hvilket det omedelbara handlingsföremålet framträder. I sjelfva det omedelbart föreliggande förhållandet framställer sig merändels den lägre godheten, hvilken är medel för en högre, såsom rätts- och handlingsföremål i närmaste hand. Hon antager karaktären af nytta, ett begrepp som i rättslig mening bör förstås såsom identiskt med *tjenlighet* för det sanna goda och som innefattar förutsättningen af den lägre godhetens underordning under den högre såsom medlet under sitt mål. Det finnes därför intet rättsförhållande, i hvilket lagen icke tager en nytta till närmaste föremål för sin behandling, och denna nytta är då godhet så tillvida som hon ingår i sammanfattningen af alla för godheten erforderliga vilkor. Häre ligger grunden till utilitarismen, hvilken förblir i sin sanning så länge han icke afviker ifrån denna uppfattning, men deremot blir falsk om han gör nyttan till ändgiltig i stället för till medel för det goda som är mål. Den nytta hvilken icke hänföres till sin beträffande högre godhet som hon i ordningen är afsedd att tjena, förlorar sig i de individuella sinlighetsmålen och upplöser sig i sina egna stridigheter samt upphör dermed att vara god. Nyttan blir delaktig i det goda endast såsom tjenlighet därför genom att hänföras till en högre godhet. Men som visserligen all nytta eger en sådan tjenlighet, så ingår också all nytta medelbart i det goda; och detta senare blir sålunda i allt fall, då det fattas i sin vidsträcktaste bemärkelse, ensamt föremål för rätten. Hela det menliga lifvet, betraktadt i sammanlefnaden, företer skådespelet af ett oupphörligt utbyte af nyttor såsom tjenligheter för godheter, i det att människorna, då de träda i beröring med hvarandra i sina utgöranden, ömsesidigt hjälpa hvarandra genom att gifva af sitt öferskjutande goda och emottaga af det hos dem sjelfva bristande goda, dervid handlingen som rigtar sig på det ena eller det andra blir, *jemte* saken (det goda) som hon åsyftar, föremål för regleringen. Föremålet är således tvåfaldigt, nämligen saken (det goda i naturen) och handlingen som tjänar att tillgodogöra densamma. Sjelfva saken må för öfrigt vara andlig eller kroppslig, blott hon är tjenlig för en nytta, vare sig omedelbart eller genom sitt utbyte i tjenester, hvarigenom ett behof i allt fall fylles. Och handlingen må vara inre (andlig eller sedlig) eller yttre (kroppslig eller sambällig), hon blir dock alltid, i förra fallet medelbart, i det senare omedelbart rättsföremål, derest blott hon är en viljeakt och tjänar tillgodogörelsen. Hvarje handling innehåller för öfrigt ett dubbelt moment, inre och yttre, och rättens föremål är i båda, i det att den inre bevekelsegrunden (bona s. mala fides) ofta behöfver regleras eftersom den yttre gerningen deraf beror. Hvert-

dera blir i hvarje fall tjenligt för någon godhet, medelbart eller omedelbart, och det är städse genom nyttan eller tjenligheten som det blir föremål för rätten i samhället. Samhällsekonomin, hvilken kan betecknas såsom kunskapen om det nyttiga eller tjenliga, fyller sin plats i naturrätten endast under erkännande af denna grundsats, och i densamma ligger också denna vetenskapsgrens betydelse och sanning. Likasom samhällsekonomin visar huruledes de kroppsliga godheterna äro nödvändiga för de andliga, framsteget i välstånd för fullkomning i godhet, så reglerar äfven naturrätten nyttan till sin tjenlighet för det högsta goda som ligger i bestämmelsen. Alla tänkbara godheter, de må uppfattas huru som helst, äro till det ena goda att hänföra, det sanna goda som är godt i sig sjelft och för hvilket människan är bestämd. Ty människans goda, såväl som hvarje varelses, är detsamma som hennes bestämmelse, hennes mål, hennes uppgift. Emellan det goda och målet i bestämmelsen är ingen åtskilnad, emedan hvarje varelse oafslåtligen sträfvar emot sin bestämmelses förverkligande genom att blifva det bästa tänkbara hvarför vilkoret skulle kunna finnas i hennes organisering, och bestämmelsen ter sig för den skull inför henne såsom hennes goda i full mening, hvilket hon ock i sjelfva verket är. Naturrättens föremål, betraktadt i sin helhet och i sin sammanfattning, är alltså i det goda som är liktydigt med bestämmelsen.

För att en klar föreställning om naturrättens föremål skall kunna bildas, måste för den skull utredas hvad det goda egentligen är, hvad som menas med en verklig godhet.

Det goda

Vore man ense om hvad det goda är, och tillämpade man derjemte den åsigt derom i hvilken man blifvit ense, så behöfdes ingen annan lag. Naturrättens föremål, det goda, skipade då den lag som det sjelft stiftat och som ligger i bestämmelsen i följd af sakernas natur.

Men finnes någonting om hvilket olika åsichter råda, så är det visserligen i fråga om det goda. Det gifves i sjelfva verket icke tvenne individer som derom hysa alldeles samma föreställning. Deras skiljaktiga meningar derom ega till och med sin nödvändighet, såväl i orsak som ändamål, ty gåfvofördelningen medförer olika godhetsmål och dessa betingas af mångfalden som erfordras för såväl naturlig som individuell utveckling. Emellertid undvaras derigenom hvarken det godas utredning icke heller allas förening i möjligaste mån uti en och samma insigt om dess beskaffenhet; ty endast i det godas rigtiga och identiska insigt enas målen, i hvilka ligger möjligheten för en reglering och en ordning, eftersom dessa tillkomma för det godas skull, deras gestaltning i ena eller andra formen beror af begreppet om det goda, och denna gestaltning blir regelbunden och ordentlig endast i enheten och universaliteten.

Hvad är då godt? Det som alla önska och eftersträfva. Men önskingarne och sträfvandena äro så olika, såväl i höjd som omfång och beskaffenhet, och frågan blir då hvad som eftersträfväs af de flesta

och bästa, eller af dem som förstå hvad som *bör* eftersträfvast emedan det är människans verkliga och naturliga *väl*. Det är häri som åsigterna skifta i alla verldsåldrar samt gifvit anledning till striderna om hvad som skall anses för rättens och ordningens föremål och riktigaste föreställningar samt såsom sådant fastställas till efterlefnad. En blick på olika tidars och systemers tankar, såväl om hvad godhetens begrepp innebär, som hvad människan bör anse för sitt goda, är egnad att gifva en förklaring om anledningen till de olika systemer som uppstått med afseende på rättsföremålets formulering, äfvensom om orsakerna till den större eller mindre giltighet för naturrätten som det ena eller andra betraktelsesättet i fråga om godhetens natur eger.

Godhetsidén, sådan hon kommit till oss, är hufvudsakligen platonisk, om ock måhända Plato sannolikt hemtat henne från orienten, dels omedelbart ifrån perserna, hvilkas lära på hans utfövade ett så mäktigt inflytande, dels medelbart genom pythagoreerna. Det godas idé är ändgiltigt mål för allt, föremål för rätt och sanning. Redan hos Zoroaster spåras hon, och redan hos honom är hon det gudomliga *Ordet*, som genom sin varma och välgörande kärlekslåga alstrat och närar världen. Den ursprungliga godhetsprincipen innehåller i sig alla andra principer, sanningens emedan den värmande elden tillika lyser, rättens emedan han tillika luttrar och renar. Efter att hafva återkommit hos Pythagoras, hvilken äfvenledes fattar urprincipen såsom godhet, äfvensom hos Sokrates, hvilken betecknar det goda såsom princip för allting, yttersta verkliga orsak, föremål i sista hand för all kunskap och all lag, framträder denna i sin grund persiska föreställning tydligt hos Plato. Ordet, det gudomliga väsendet, är identiskt med det Godas idé, hvilken af Plato göres så ursprunglig, att till och med rättens och sanningens idéer icke blott dit hänföras, men synas underordnas henne. Det Godas idé är nämligen idéernas idé, moder till alla de öfriga idéerna, deras sammanfattning, deras källa. Det Goda är yttersta tänkbara ursprung och ändgiltiga mål, gudomligheten sjelf, enheten, i hvilken alla principer, äfven rättens, uttömma sig. Likt solen som liktidigt är ljusets och livets upphof, så värmer det goda först och främst såsom *godhet*, skapar och upprätthåller genom sin alstrande och närande kärlekslåga världen, tingen och varelserna, lyser sedan derjemte och genomtränger med sin lågas rena strålar allt sitt verk, samt frambringar sålunda och vidmagthåller *rättens* eviga *sanningar*. Det är ytterst ur det Goda som alltsammans kommer; det är på en gång grund för tillvaro och för kunskap, källa till allt som kännes, vetes och åtrås, ty det gudomliga godhetsattributet är det som innehåller fruktbarheten hvilken låter allting tillkomma i kraft af sin välgörenhet. »Var viss», säger Plato i läran om *Staten*, »att det som öfver alla »kunskapsföremål sprider sanningens ljus och gifver själen kunskapens »förmåga, det är det Godas idé. Hon är grund för vetenskap och sanning . . . , men hon är ifrån dem skiljbar och öfverträffar dem i skönhet. Likasom i den yttre världen ljuset och synförmågan likna solen utan att vara detsamma som hon, så äro i den osinliga vetande och »sanning afbilder af det goda, ehuru ingendera kan anses för det »goda sjelft, alldenstund detta är af en ojemförligt högre och värde-

»fullare natur. . . . Alla andar hemta från det goda icke blott sitt förstånd, men äfven sin varelse och sitt väsende, ehuru väl det goda själfv icke är väsende, men någonting vida öfver väsendet i magt och värddighet. Föreställ dig det goda såsom herskare i den osinliga världen »på samma sätt som solen i den sinliga.» Det goda är hela naturens mål och bestämmelse, emedan, heter det i *Lagarne*, »det goda väsendet »regerar universum och leder det efter enahanda grunder efter hvilka »det skapat detsamma.» Det absolut goda är Gud, det naturliga goda i världen är det gudomliga väsendets ådagaläggelse i ordningarne, och människans goda är slutligen en del i det gudomliga goda, oaktadt det i världen kan mångfaldiga sig i ett flertal af former och ändamål, hvilka te sig såsom särskilda godheter. Men allt godt, sant, rätt och skönt i världen är en delaktighet i Honom, i det Goda, hvilket, liktydigt med fullkomligheten, ej kunnat underlåta att i sin kärlek meddela sig och i det oändliga universum förverkliga allt sitt gudomliga väsendes innehåll under formen af oändligt godt. Verlden och hennes goda lagar tillkommo då kärleken tillkom, hvilken uppspirade ur det godas egenskap af fruktbarande välgörenhet.

Enligt Aristoteles äro rörelsen och verksamheten verldsprincip, men deras egen grund och orsak äro i det goda, hvilket är föremål för allt som verkar och röres. Det goda är kraften som till sig drager allt hvad krafter heter hvilka röra sig och lefva i världen, der de te sig såsom medel och organer för det goda som är mål för dem alla. Lifvet är handling, men åt handlingen gifves tillstötelsen hos varelsen och väsendet af det goda. Allt som finnes kan hänföras till materien som låter sig påverkas, och till handlingen eller det goda, som är på en gång verkande orsak och mål. Det goda är, enligt Aristoteles likasom enligt Plato, själfva det gudomliga väsendet. Allt godt i världen har deri sin upprinnelse, all varelse eger deri sitt upphof och erhåller sitt goda genom delaktigheten deruti i mån af sin förmåga och fullkomlighetsgrad.

Enligt stoicismen är godheten väsendet i naturen, förnuftet. Det goda, det är det naturliga, det naturenliga, emedan naturen är det gudomliga väsendet.

Den platoniska godhetsidén, i antiken bibehållen i sin enhetlighet, antager deremot hos den nyare tidens lärare, ehuru i botten merändels oförändrad, en mängd olika uttryck i följd af de utbrutna systemernas försök att lämpa henne efter sina betraktelsesätt.

Sålunda identifieras det goda af Malebranche med ordningen, af Puffendorf med det samhälliga, af Clarke och Montesquieu med det nödvändiga naturförhållandet hvilket framgår af tingens och varelsernas beskaffenhet, af Wolf med det fullkomliga, af Ferguson med det förträffliga, af Wollaston med det sanna samt af Kant med pligten; hvaremot Cudworth och Price, Reid och Stewart vidhålla att det goda, såsom varande ursprungligt, är obestämbart och icke kan betecknas eller definieras, endast såsom befintligt fastställas.

Det goda, säger Malebranche, det är *ordningen*, och den handling är god som med henne öfverensstämmer. Som allt godt är uti det gudomliga väsendet och åtnjutes genom delaktigheten deruti, så måste det ock hänföras till dess väsendliga uttryck i världen, i det som kan anses representera det gudomliga väsendets förverkligande bland tin-

gen och varelserna. Men det som förverkligas, är idéerna, och gentemot de ting och varelser i hvilka de äro förverkligade, tillvägagår det gudomliga väsendet allt efter den kärlek som de kunna ingifva detsamma i följd af den fullkomningsgrad de uppnått. Bevekelsegrunden för de naturliga lagar som i ena eller andra formen göra det goda i världen beroende af vissa vilkor, det är fullkomningen och den gudomliga kärleken till henne, i det att fullkomligheten som älskar sig sjelf återfinner sig sjelf mer eller mindre uti de sig fullkomnande tingen och varelserna samt för den skull af kärlek gör dem delaktiga i en motsvarande mån uti sin godhet. Och tingen och varelserna, å sin sida, söka och finna likaledes det goda i fullkomningen emedan de känna att deri ligger delaktigheten. Men alla de särskilda fullkomningsstadierna och de förhållanden som deraf uppstå i världen, emellan varelserna och tingen, bilda just hvad man kallar *ordningen*. Ordningen, det är sammanfattningen af alla delaktigheter i det goda och fullkomliga, följaktligen det goda sådant vi äro i stånd att uppfatta det i världen. Malebranche härleder på detta sätt det goda ur en princip som tvärtom är att dit hänföra.

Alldenstund människans mål och bestämmelse endast i *samhälligheten* ernås, så anser sig Puffendorf kunna beteckna det goda såsom allt det hvilket främjar, bibehåller och utvecklar människornas inbördes förening och ömsesidiga umgänge. Alla pligter och grundsatser kunna, menar han, hänföras till samhällsmålet och det samhälliga livvets utsträckning och fullkomning i den mest omfattande mån som är möjlig. Puffendorf begränsar sålunda det goda icke blott till det relativa goda, men till endast en del af detta. Det väsendtliga, absoluta goda, såväl i sig sjelft som i världen, äfvensom det personliga goda, är uteslutet.

Samma anmärkning, ehuruval i betydligt ringare mån, skulle måhända vid första påseende synas träffa Clarke's definiering af det goda, nämligen såsom *tingens natur* och de deri rådande förhållandenas nödvändighet. Det relativa goda är visserligen dermed uttömdt i hela sin universella omfattning, och Clarke kunde såsom rationell realist med fog begränsa sitt godhetsbegrepp dertill, under hänvisande på det absoluta ovetbarhet och det väsendtliga godas företeelse inför människan endast i naturförhållandet. Kände vi icke vår natur, menar Clarke, så kände vi ej vårt goda. Kände vi den gudomliga naturen, så kände vi ock det absoluta goda.

Emellertid stannar Montesquieu, som likväl i allt hufvudsakligt omfattar Clarke's åsigter om rätt och godt äfvensom deras begreppsbestämningar, ingalunda vid det relativa goda, och hans utläggning af bådas gemensamma beteckning för det goda kan anses rättfärdiga och utfylla den af Clarke gifna. Lagen i världen är visserligen, menar Montesquieu, det godas regel. Men skulle vi söka efter det godas eget väsende, så borde vi söka i det gudomliga väsendet, hvilket gjort det goda sådant det är, emedan det eger sin grund i Dess visa natur och blifvit inlagdt i skapelseordningen jemte och i öfverensstämmelse med naturen hos de af samma väsende skapade tingen och varelserna för hvilka det gäller. Den gudomliga naturen, evig god princip, innehåller grunden till allt som eger absolut nödvändig god egenskap i förhållandena inom naturen hvilken är gudomlig skapelse. God egenskap eger följakt-

ligen allting som med nödvändighet eger naturlig egenskap, och tingens natur betecknar det goda, emedan båda framgå ur ett och samma gudomliga attribut. Det goda betecknas af naturförhållandet allena, emedan detta allena representerar det gudomliga ordnandet. Det är uttryck och verkan i den relativa naturen af det gudomliga väsendets goda natur, emedan denna natur är orsaken till det förhållande som blifvit fastställt emellan tingen eller varelserna med tagen hänsyn till deras beskaffenhet.

Denna förklaring är visserligen icke ordagrant gifven af Montesquieu, men hon framgår tydligt af hans betraktelser med anledning af det godas definiering, lika lydande med den af Clarke, och båda dessa tänkare kunna anses hafva så fattat begreppet om det goda. Emot denna deras begreppsbestämning kan då ingen anmärkning med fog göras, ty hon uttömmar hela godheten, icke blott den relativa. Det har väl blifvit anmärkt att naturförhållandet endast företräder ett relativt godt, och att många naturliga förhållanden gifvas bland tingen och varelserna, hvilka ingalunda kunna anses uttrycka det godas väsende, utan blott en tillfällig lämplighet, under det att andra förhållanden icke ens äro af beskaffenhet att tillåta handlingssättets reglering i enlighet dermed. Men denna anmärkning, hvilken hade kunnat ega sin befogenhet derest Clarke och Montesquieu inskränkt det godas begrepp till naturförhållandet i allmänhet, blir obefogad till följd af den *nödvändiga* egenskap som af dem tillägges detta förhållande. Hvarje förhållande mellan tingen eller varelserna, hvilket, såsom Clarke och Montesquieu säga, *med nödvändighet* framgår af deras natur, sakernas inre skapade beskaffenhet, är ett väsendtlighetsförhållande och måste ofelbart uttrycka det goda i sig sjelft, eftersom det uttrycker skapelsen. Det förhållande som blott uttrycker en tillfällig lämplighet, eller till och med en olaglighet, kan icke anses vara »nödvändigt» i den af Clarke och Montesquieu här angifna bemärkelsen. Dessutom begränsa de icke heller det goda till något förhållande i allmänhet, icke ens om det vore ett nödvändigt. Det goda utgöres af *alla* förhållanden som med nödvändighet existera bland tingen och varelserna; och i hvarje förhållande är således endast *det* godt som icke strider emot *något* annat nödvändigt förhållande i hela ordningen. Som för öfrigt intet nödvändighetsförhållande skulle kunna strida mot något annat, men alla ingå i hvarandra, så framgår denna solidaritet redan af nödvändighetsattributet hos förhållandet i allmänhet. Men en erinran om detta attributs befintlighet i alla förhållandena måste dock göras emot dem, hvilka anse definieringen sakna omfattning på den förmenade grund att vissa naturliga förhållanden kunde antagas representera tillfälligheter och således icke beteckna det goda. Hvad som är enligt med det förhållande, som skapelsen sjelf fastställt i tingens ordning och emellan varelserna, och som *derigenom* erhållit nödvändighetens karaktär, kan omöjligt vara annat än godt; och allt godt i verlden och öfver verlden uttömmes af dessa förhållanden och af *den* nödvändighet, som alstrat dem emedan hon på en gång är påkallad af den gudomliga naturen samt af naturen hos tingen och varelserna.

Enligt Wolf är det goda detsamma som det *fullkomliga*, det goda i verlden varelsens fullkomning af sin natur och hennes särskilda ele-

menter, så långt hon är utvecklingsförmögen. För individen är personlighetens, för samhället och slägtet helheternas fullkomning det goda. En god handling är den som bidrager till fullkomningen. Wolf har härigenom visserligen angifvit medlet för det godas ernående äfvensom sammanfattningen af godhetens attributer, men icke definierat det godas eget väsende. Samma anmärkning gäller Fergusons definiering: det goda är det *förträffliga*.

Wollaston sammangjuter godt och sant i ett och samma begrepp hvilket han kallar *sanning*. Godhet är sanning, godt det som är sanningsenligt. Alla goda handlingar äro ju derjemte sanna och uttrycka sanningar. Det onda deremot och den dåliga handlingen äro ett brott emot ordningen (och ordningen är ingenting annat än de sanna reglerna för naturen) äfvensom en kränkning af förnuftslagen derigenom att en förnuftig sanning åsidosättes, slutligen en naturvidrighet, emedan den fria och förnuftiga varelsens natur fordrar att förhållandena betraktas och behandlas så som de i verkligheten äro, det vill säga böra vara. Wollaston söker bekräftelse för sin sats i det sakförhållande att det sedliga goda utvecklar sig i jembredd med sanningens kunskap, och han förklarar detta dermed, att rättsenligheten är sanningen i uppförandet, och att denna praktiska sanning beror af den teoretiska. Lasten åtskiljes ifrån felsteget och misstaget emedan lögnen åtskiljes ifrån villfarelsen. Att fela, det är att misstaga sig om sanningen; att synda eller bryta, det är att ljuga, i det att man affirmerar motsatsen till det naturliga budet. Detta uttrycker sanningen om tingens beskaffenhet, skilnaden emellan sanning och lögn i skapelseordningen; och skilnaden emellan godt och ondt är ett motsvarande uttryck för samma sak.

Hade Wollaston identifierat godheten och sanningen i det absoluta väsendet, så hade hans sats kunnat gälla, utan att derföre dock göra godhetens definiering öfverflödig såsom särskildt begrepp. Men i verlden skilja sig godhet och sanning emedan de uttrycka olika sidor af förhållandena, och de sammanfalla icke alltid. Det som är godt, är i en eller annan mening sant, men det *sammanfaller* icke derföre med det sanna. Satsen kunna gälla såsom sanna i fråga om ett ondt i verlden, dåliga handlingar kunna representera axiomer, ty det goda är beroende af lämpligheten i ordningsvilkoret, hvilket kan förbjuda åtskilligt som dock icke derföre är en osanning, ehuru det icke passar för eller kan tillåtas uti det ifrågavarande förhållandet. Förnuftet kan affirmera att någonting existerar eller är sant som samvetet dock säger vara dåligt. Så t. ex. existera förbrytelsen och magtmissbruket, utan att derföre vara goda. Att »tillfället gör tjuften» är en sanning, men det är icke någon godhet. Logikens lagar äro nämligen icke desamma som rättsens och sedens. Endast i enhetens väsende äro godhet och sanning ett, i mångfalden icke alltid, ty under det att sanningen deri rör alla förhållanden, rörer godheten blott fullkomningen. Hvarken i sig, ej heller inför tanken äro godhet och sanning alltid identiska. Sanningen i sig sjelf är liktydig med ett tings väsende eller inre beskaffenhet, och detta väsende, denna beskaffenhet kan uttrycka såväl ett ondt som ett godt. Och inför tanken är *det* sanning som troget återgifver tanken. Men denna sanning kan framställa något som kunde utgöra en dålig beve-

kelsegrund för viljan, ifall det till henne hänfördes i stället för att blott vara föremål för tanken. Sanningen fattas med nödvändighet af tanken, men godheten tilllegnas ej med nödvändighet af viljan; hon ålägger sig, men fritt.

Kant, som intet annat objektivt godt erkänner, medgifver dock att *pligten*, fullgjord af en god vilja, det vill säga en avtonom vilja, som åsyftar det rätta, är en verklig godhet. Viljan är godhetens innehåll, under det att pligten är formen. Såsom skäl härför anförer Kant att allt godt ligger i bevekelsegrunden eller skälet hvarför det sker, icke i sjelfva handlingen. Samma slags handling kan vara god eller dålig, allt efter som afsigten så är, under det att åt de mest skiljaktiga handlingar förlänas samma godhet om afsigten varit en och densamma. Men afsigten, skälet, bevekelsegrunden, det är handlingens form, hvilken ter sig såsom pligt i sin reglering. Och som det goda bör bedömas i sin handling och verksamhet, icke i sin hvila, så blir det pligten, den formella handlingen, som representerar allt godt emedan hon är det enda goda i handlingen. Funnes något annat godt än det förpligtande, så återstode blott det eftersträfvade föremålet för begäret eller lystnaden. Men ett sådant godt är blott skenbart, emedan det icke hänföres till målet. Återstår alltså endast pligten, hvilken sålunda af Kant göres till det goda i stället för att dit hänföras. Ty, menar Kant, äfven om det icke är det sinliga nöjet, utan något högre och intellektuelt föremål, som uppstalles för böjelsen, såsom t. ex. ordningen, fullkomningen, tingens förhållanden o. s. v., så blifva dock alla dessa saker föremål för intresserade bevekelsegrunder såvida de icke åläggas af pligten, och de återfalla följaktligen i de egoistiska målen hvilka icke åsyftas för det godas egen skull men för den fördel som subjektet deraf väntar, hvidan de icke förtjena att anses såsom godheter i sig sjelfva.

Redan i det föregående har denna åsigt blifvit bemött. Hon gifver egentligen ingen definiering alls af det goda, emedan det goda af Kant anses obekant, men endast uppgift å ett enda godt bland många, emedan detta enda är af det praktiska värde för ett godt lefverne, att det måste erkännas.

Kants påstående att alla föremål för viljan, hvilka icke åläggas såsom pligter, äro intresserade och kunna hänföras till den egna fördelen eller njutningen, är för öfrigt minst sagdt godtyckligt. Låt vara att hvarje handling fordrar en driffjeder antingen i pligten eller i en böjelse. Men äfven pligten fordrar böjelsens medverkan för att icke blifva blott mekanisk och förlora sitt inre värde. Och böjelsen innebär ingalunda nödvändigtvis det egoistiska syftet. Hvarföre skulle icke ett högre syfte, ett förnuftigt, hvilket afser fullkomningen, ordningen eller naturen, kunna väcka den ointresserade böjelsen, då dessa bevekelsegrunder dock äro till finnandes såsom idealer i hvarje medvetande, och hvarföre skulle det goda de innehålla ej kunna älskas både för dess egen skull och för den sällhet det bringar, en sällhet som dock vida skiljer sig ifrån egoistens? Det godas ursprunglighet är icke svårare att antaga än pligtens, och något måste vara det första. Blefve fullkomningen och ordningen först genom pligten goda, så skulle de kunna vara dåliga i sig sjelfva.

Den mängd af försök som blifvit gjorda att på dylikt sätt beteckna

hela det goda med någon del deraf i än det ena än det andra särskilda goda, eller ock med ett godhetsmedel eller någon särskild sida af godheten, gifver Price anledning till uppställandet af frågan, hvarest orsaken kan ligga till dessa mångfaldiga och misslyckade definieringar, sinsemellan stridiga. Och han finner henne dels i hvarje systems benägenhet att söka en med sin egen tendens öfverensstämmande yttersta grund för alla omdömen öfver det sedliga värdet, dels i förkärleken för enkelhet i formulering. Det tilltalar den systematiska smaken, att hänföra allt möjligt godt till ett enda godt såsom dess källa, hvarifrån alla särskilda godheter utsprungit och hvaraf de äro förgreningar, på samma gång som genom deras delaktighet deri deras egen giltighet erhåller sin förklaring; och såsom detta enda goda betecknar då hvarje system sin princip. Men det är klart, erinrar Price härvid, att det goda ur hvilket allt godt skulle komma, hvartill det skulle kunna hänföras och hvarigenom det förklaras, sjelft måste vara ursprungligt och icke till något annat kunna hänföras, icke heller genom någonting annat kunna förklaras, eftersom det eljest vore detta andra som blefve det goda i absolut mening och borde tagas till ämne för definieringen. Man måste således slutligen alltid stanna inför ett första goda som icke vidare tillåter någon utredning eller begreppsbestämning, just emedan det är ursprungligt, omedelbart godt i sig sjelft, såsom sådant väl fattligt, men icke bestämbar eller till någonting annat hänförligt, icke heller möjligt att till grund och orsak granskas och utläggas. Med orsaken och ursprunget försvinna hänförligheten och bestämbarheten. Allt hvad derom kan sägas, är att det är godt, men icke hvarföre det så är, icke heller hvori det består. Man kan blott säga i hvilket särskilda goda det förekommer, på hvad sätt samt under hvilka omständigheter och tecken det deri uppenbarar sig, huru det fattas i den särskilda godhet i hvilken det i hvarje fall består, och som föreligger såsom mål eller i en handling; men man kan deremot icke säga hvori det goda består som är dess yttersta grund, godhetens idé och väsende. Kunde dessa betecknas, så skulle icke de djupaste tänkare hafva kommit fram med hvar sin särskilda definiering öfver en sak som bland alla dock är den mest enhetliga och enkla. Price genomgår derefter dessa definieringar och visar hurusom de samtliga framställa blott vissa särskilda verknin- gar, fall eller omständigheter hos det goda, såsom välgörenheten, samhälligheten, pligten, fullkomligheten, förträffligheten, ordningen, naturförhållandet, tingens beskaffenhet o. s. v., eller ock principer som med det goda förbinda sig, såsom t. ex. sanningen. Men deremot uttömmar ingen enda af dessa definieringar hela det goda. Vore det goda, som är enkelt och odelbart, bestämbar, så borde för öfrigt bestämningen vara densamma hos alla. Att hon blir olika, och att man vid bestämningen städse måst taga sin tillflykt till synonymer, i det att man ersatt idén med någon af hennes yttringar eller karnetecken, det bevisar att det goda icke kan bestämmas; och orsaken dertill är den, att all bestämning fordrar hänförlighet tillbaka till någonting annat såsom grund därför, under det att det goda sjelft är yttersta grund och ursprunglig orsak. Man bör därför stanna inför detsamma och antaga det utan dess definiering eller förklaring. Systemerna kunna då skilja sig med afseende å dess särskildheter, men ena sig i dess beskaffenhet, hvilken

lemnas oberörd emedan hon tillhör idealet i det högsta väsendet, enheten som är öfver all bestämning. Derifrån har, såsom Plato lärde, godhets-idén emanerat till det menliga förnuftet, och det goda sjelft har ifrån väsendet i hvilket det innebor, genom delaktigheten kommit till menniskorna. Det fattas derföre naivt, genom omedelbar inre åskådning, hvad idén beträffar; och de särskilda godheterna fattas endast i sina beträffande *handlingar*, i hvilka de förekomma såsom karakteriserande egenskaper, derifrån oskiljaktiga, enkla och obestämbara attributer, oåtkomliga för iakttagelsen, endast af förnuftet utan vidare utredning fattliga. Med handlingar menar Price då icke allenast den yttre gerningen, men äfven bevekelsegrunden och ändamålet äfvensom hela den belägenhet och det förhållande i hvilka den handlande befinner sig, korteligen handlingsföreteelsen med alla dertill hörande bibestämmingar. Det är i dem som det goda visar sig, utom dem icke; och intet menligt förnuft kan derföre finna ett godt utom sin handling. Sedermera kan det visserligen närma dessa handlingar och deras godheter till hvarandra, sammanställa dem samt deraf på syntetisk väg bilda vissa mera allmängiltiga godhetsprinciper, hvilka då uttrycka särskilda sidor af det goda, såsom rättvisan, välgörenheten o. s. v. Men det goda sjelft, i hela dess vidd, uttryckes af ingen bland dem, ehuru de särskilda systemer hvilka företräda hvar sin af dessa särskilda principer, sökt att deri inlägga hela det goda, hvilket genom sin närvaro i hvar och en af dem förlänar dem godhetens egenskap. Det goda i verlden finnes alltså blott i handlingen, det godas idé i väsendet, men intetdera kan definieras emedan det är ursprungligt. Detta är den utredning af det goda som gifves af Price och i synnerhet af honom blifvit företrädd, men äfven förekommer hos de öfriga engelska och skotska psykologerna, Cudworth, Reid och Stewart.

Anmärkningarna kunna göras emot denna åsigt, hvilken icke erkänner något godt utom egenskapen i en handling. Begreppet om ett godt kan visserligen aldrig uppgöras utan att förknippas med tanken på en handling, hvars egenskap deraf erhåller sin godhet och af förnuftet skådas i handlingen på samma gång som detta fattar idén om det goda. Utan handlingar funnes det goda icke i verkligheten. Blott idén kunde finnas i medvetandet, men denna idé hänfördes då likväl till en egenskap i handlingens eventualitet. Men detta hindrar icke att *det goda* är ett, handlingen och hennes *goda egenskaper* ett annat, de må förekomma oskiljaktiga eller icke. Identiteten följer icke af oskiljaktigheten. Det goda i sig sjelft är mål, handlingens egenskaper medel. Det goda är hela naturens egenskap, väsendets, förnuftets, vare sig i handling eller icke, om det också icke visar sig utan att i en handling framträda. Det finnes icke desto mindre för sig sjelft. Man måste derföre skilja mellan det goda såsom sådant, hvilket finnes äfven i sin möjlighet, och det goda i verkligheten som visar sig i handlingens egenskaper. Funnes icke det förra oberoende af handlingens goda egenskap, så kunde denna aldrig uppkomma, ty hon är icke ursprunglig, hennes källa är i det goda som lefver i sitt väsende.

Detta oaktadt måste dock medgifvas att de psykologer som på anförda sätt betraktat det goda, i hög grad bidragit till godhetsbegreppets redande genom att påpeka de ensidigheter hvilka inskränka det

goda till vissa särskilda *sidor* deraf, äfvensom nödvändigheten att skilja mellan ett särskildt godt och det goda sjelft i sitt väsende, hvilket senare lika litet som väsendet, såsom sådant betraktadt, kan rent fattas och till sitt begrepp på ett uttömmande sätt bestämmas, just emedan definieringen icke skulle kunna bortse från egenskapen i handlingen. Att försöken till definieringar hvilat på förblandningen emellan det i sig goda och ett särskildt godt i verlden eller för människan, det visas bland annat deraf att de flesta ofvan anförda godhetslärare, hvilka ansett sig kunna definiera godheten, ofta gifvit en beteckning åt det goda, en annan åt det *högsta goda*, målet för all sträfvan. Ehuru detta senare goda borde vara detsamma som det i sig goda, så har det förra ömsom dermed identifierats, ömsom erhållit sin särskilda beteckning, hvilket antyder att man icke funnit en bestämning för det i sig goda.

Visserligen inleder Sokrates godhetsläran med den förklaring att det högsta goda, för såvidt det fattas i sin sanna verklighet, icke är någonting annat än det goda sjelft, det som är godt i sig, för allt och för alla, icke för någon eller någonting särskildt. Det goda eller det högsta goda är detsamma som målet, det fullkomliga och absoluta, det högsta af alla föremål, det gudomligas idé, orsaken och yttersta grunden, väsendet, förnuftet, naturen, *lagen*.

Men skolorna upplösa genast denna enhet i sina beståndsdelar och förlägga i sina särskilda systemer det högsta goda i något särskildt godt, nämligen antingen i ett *absolut*, ett *relativt* eller ett *individuellt* godt, och detta i så många olika beteckningar, att t. ex. Terentius Varro redan räknar 288 olika sätt att uppfatta beskaffenheten hos det högsta goda.

I *absolut* mening fattas det högsta goda förnämligast af de objektiva idealisterna, af Plato, Malebranche, Leibnitz m. fl, dels i sin idé, dels i sin yttring. I idén består det uti den ideella *betraktelsen* af det Godas Idé, tingens eviga och gudomliga väsende som fattas genom begrundningen, den inre åskådningen, kontempletationen. I yttringen består det uti den harmoniska *ordningen*, hvilken i verlden uttrycker detta ideal och väsende. Detta dubbla sätt att för tanken framställa det högsta goda är fullkomligt öfverensstämmande med idealismens grundsatser, enligt hvilka allt väsende kan betraktas dels i sin idé och dels i sin yttring; men det har icke desto mindre ofta gifvit anledning till den tron att läraren antingen vacklat i sitt betraktelsesätt eller ock vid olika tillfällen tillskapat tvenne skiljaktiga begrepp om det högsta goda. Det ena, som förlägger det goda i begrundningen, åsyftar dock i sjelfva verket alldeles samma goda som det andra, hvilket förlägger det i ordningen, ty begrundningens föremål är alldeles samma ideal som blir godt i verlden genom att förverkligas i den harmoniska skapelseordningen. Båda sidorna af begreppet behandlas följdriktigt i sitt sammanhang af de flesta hit hörande systemer, och fullkomningen uppställes öfverallt såsom godhetsmedel, af en och annan såsom det goda sjelft genom en förblandning af målet och medlet.

Människans högsta goda, säger Plato, består deri att hon, för såvidt det beror af henne, det vill säga inom det möjligas gränser, hvilka bildas af hennes relativa ofullkomlighet och ändlighet, af hennes

natur och hennes uppgift, genom sin fullkomning förverkligar den likhet med hennes gudomlige Skapare, för hvilken hon blifvit bestämd, som i skapelsen dock ej kunnat göras fullständig, men hvars utfyllning blifvit öfverlemnad åt människans fria vilja, hvilken genom sitt fullkomningsarbete kan i oändlighet nalkas fullkomlighetsidealet utan att någonsin hinna det. Det sker genom *dygden*, det godas förmåga, öfvermenschlig magt i människan, endast möjlig genom närvaron i henne af den gudomliga principen, hvilken i hennes verksamhet intrycker den goda rigtningen. Genom dygderna, rättvisan, visdomen, det heliga lefvernet, blir människan allt mera lik sin gudomliga mönsterbild; ty hon liknar det gudomliga väsendets handling i den handling som gör det goda för det godas egen skull. Och dygderna åter vinner hon genom att oafåtligt hålla sin blick fästad på idealet; ty för att kunna efterhärmas i lefnaden måste detta tydligt fattas och lifligt kännas. Den djupa *begrundningen* deraf genom den inre åskådningen möjliggör dess rena och klara uppfattning och tillämpning; och i känslan af dess betydelse njuter då på samma gång den begrundande själen häri den högsta tänkbara sällheten, bestående i medvetandet att genom det godas band vara oskiljaktigt fästad vid det goda väsendet. Menniskovarelsen är säll i känslan af sin frigörelse ur de ändliga banden och sitt inträde i förbindelse med en högre värld, skådeplats för principerna om rätt, sanning och godhet, *harmonisk ordning*, hvilkens tillämpning på hennes lif förlänar detta i fullkomningen en motsvarande harmonisk karaktär, ett verkligt dubbelt godt, nämligen dels det objektiva goda som skådades i idealet, dels det subjektiva i dygden, som i det ändliga inför det oändliga, idealet i naturen. Kontemplationen bringar sålunda det högsta goda på dubbelt sätt, genom sjelfva tankehandlingen och genom hennes följder. Såväl tanken på orsaken som följderna i det dygdiga lefvernet innehålla vilkoren för den högsta tänkbara lycka. Men hon är icke möjlig utan den gudomliga idéns beskådning och tillegnande. I filosoferingen, hvilken vill säga detsamma som gudsfruktan, ligger derföre källan till det högsta goda, åtnjutandet af delaktigheten i det gudomliga väsendet i mån af hvarjes existensvilkor, en delaktighet som i dygden alltjemt tilltager och närmar människan i ständig progression emot idealet i det oändliga goda, den gudomliga godhetskällan. Men då dygden sålunda förverkligar idealet i världen, hvad är alstret deraf i verkligheten? Huru ter sig i det verkliga det ideal som fullkomningen frambringat efter att hafva beskådat idén? Detta ideal i världen uttrycker sig i *ordningen*, den harmoniska och samstämmiga hvilken öfverensstämmer med existensvilkoren. Ordningen är den idealiserande naturen. Det högsta goda är för den skull på en gång uti idealets begrundning och uti dess förverkligande i ordningen.

I öfverensstämmelse härmed är det som Malebranche betecknar det högsta goda med ordningens benämning, på samma gång som han söker sällheten i den mystiska åskådningen af väsendet. Och Leibnitz söker den ytterst bestämmande universella grunden i den harmoniska skapelseordningen, det objektiva goda, hvilket blir subjektivt godt i den intellektuella tankeverksamheten som förenar alla tänkande varelser i ett samstämmigt gemensamhetsmål.

Hos Plato var dygden egentligen *medel* för det högsta goda. Hos stoicismens grundläggare, Zeno, blir hon själf detta goda. Dygden är till för sin egen skull. Men hvori består dygden? Jo, i att följa *naturen*, välförståendes den förnuftiga, hvilken emellertid i själfva verket är densamma som den relativa, ty enligt stoicismen gifves det blott ett enda väsende och en enda natur, och dessa båda äro samma sak. Det högsta goda fattas sålunda redan af stoicismen ur *relativ* synpunkt, eller i allt fall på ett sätt som till densamma bildar en öfvergång. Hvarje varelses högsta goda läge i ernäendet af den bestämmeelse för hvilken hon blifvit skapad, och för hvilken hennes natur blifvit särskildt danad medelst en derefter lämpad organisering; ty för hvarje varelse föreläge ett särskildt mål, motsvarande hennes natur. Men som naturen vore ett samstämmigt väsende, identiskt med det gudomliga, så kunde varelsen ej förverkliga sitt eget mål utan att tillika förverkliga alla andras, det helas och det naturliga världsmålet jemte alla tingens. Det högsta goda blir således dygden som förverkligar varelsens egna, af hennes natur betingade mål, integrerande del af världsmålet, i hvilket allas mål ingå, så att hvar och en genom sitt måls förverkligande ställer sig i öfverensstämmelse med hela sin verld och arbetar för helheten. Men dygden själf, som innebär det högsta goda, liggér i den goda viljan. Viljan är dygdens innehåll, den vilja som genom sin ansträngning vinner herraväldet öfver begären samt bringar ligkiltigheten för alla de falska godheterna. Vore det högsta goda i någonting annat än viljan, säger Epiktet, så förblandades det med det sanna, det sköna eller det nyttiga. Det goda och viljan äro ett, emedan det är viljan som skapar dygden hvilken förverkligar målet. Dygden och viljan blifva således, enligt stoikernas åsigt, icke medel för en högre bestämmeelse, men mål i sig själfva. Ansträngningen, kampen, uppoffringen, hvori de bestå, intaga det godas plats som de tjena. »Dygden», säger Cumberland, »göres af dessa filosofer så förträfflig, att själfva orsaken glömmes hvarföre hon »är god.»

Stoicismens högsta goda visar alltså ett dubbelt ansigte, naturen och viljan, nämligen den förras fullföljande genom den senare. Af dessa båda beståndsdelar tillvaratages i synnerhet den senare af de sedelärare hvilka tagit stoicismen till mönster, Cartesius, Kant och Fichte, under det att naturenligheten blir högsta goda hos realisterna, hvilka från stoicismen blott hemtat det naturalistiska åskådningssättet.

I den oändliga viljemagten, säger Cartesius, är människans sanna storhet; i vår viljas rätthet, vår goda vilja, är vårt högsta goda. Intet annat godt är så stort och så beroende af hvarjes eget åtgörande som den fasta viljan att göra det goda och rätta.

Det högsta goda består, enligt Kant, i dygdens och sällhetens identifiering, hvilken åter åvägbringas i den goda viljan som stiftar och ålägger sig själf godhetslagen. Alldenstund den goda viljan förverkligar det högsta goda genom sin avtonomi, alldenstund hon, såsom redan stoicismen erinrat, ur sig själf drager sin godhet, sin egen rätthet och rigtighet, men icke lånar dem ifrån några yttre verkningar eller yttre föremål, så eger hon ock allena ett verkligt värde.

Realisterna, Clarke, Montesquieu m. fl., förlägga i enlighet med

den ena af de stoiska godhetsprinciperna, det högsta goda i naturenligheten, det lif som är ett troget uttryck af varelsens organisering, ty organiseringen vittnar om hennes bestämmelses beskaffenhet. Hvarje varelse har erhållit en organisering med hänsyn till målet som hon skall förverkliga, och enär hennes högsta goda är i detta måls förverkligande, så är det också i det lif som deraf utgöres, nämligen det som sker i öfverensstämmelse med hennes naturliga daning därför. Den stoiska regeln: lef i enlighet med naturen, återgifves i den meningen att skapelseordningen och de deri fastställda nödvändiga naturförhållandena mellan tingen och varelserna innehålla det högsta goda, samt att delaktigheten vinnes genom att lämpa uppförandet efter dem, emedan varelsen har blifvit organiserad med hänsyn till sin högsta uppgift.

Ur *individuell* synpunkt fattas det högsta goda af sensualisterna, hvilka identifiera det med nöjet, vare sig i den cyrenaiska eller den epikureiska bemärkelsen, antingen för att njuta af begärens behag eller af befrielsen ifrån deras obehag. Denna synpunkt är den enda af de tre hvars falskhet är uppenbar. Ty det verkliga goda kan betraktas både i sin absoluta och i sin relativa egenskap, i det väsendtliga och i det naturliga, utan att därför förminskas eller vanställas, eftersom det väsendtliga goda innebor i naturen och det naturliga goda förutsätter sin väsendtlighet. Att förlägga det högsta goda i ett lif i enlighet med naturen behöfver icke innebära någon förnekelse af grundsatsen som förlägger detsamma i idealets tillägnande, icke heller den senare någon förnekelse af den förra, ty både ideal och naturenlighet ligga i den harmoniska ordningen, hvarföre också denna blifvit gjord till gemensam godhetsprincip af den absoluta och af den relativa synpunktens systemer, och båda hafva jemte sin särskilda princip antagit ordningens, hvilken omfattar allt, både absolut och relativt. Men den individuella synpunkten måste deremot oundvikligt utesluta den verkliga godheten. Det enskilda goda, hvarmed naturligtvis här menas det som skiljes ifrån det allmänna, är blott skenbart, ty det åsyftar hvarken fullkomningen som är vilkor för bestämmelsens ernående, icke heller naturenligheten som är vilkor för väsendtlighetens. Och alldenstund det högsta goda är i det väsendtliga för hvilket man är bestämd, icke i det tillfälliga som för uppgiften saknar betydelse, så kan intet enskildt godt uttömma godhetens helhet, ej heller utgöra det högsta goda som i sig innehåller allt annat. Egoistens goda återgifver ej begreppet af hvad som är ett verkligt godt, emedan det ingenting betyder för det ändgiltiga. Såväl de objektiva kännetecknen i öfverensstämmelsen med ordningen, som de subjektiva i öfverensstämmelsen med medvetandet om det godas väsende, saknas af det individuella goda.

Ändtligen har det högsta goda blifvit af Aristoteles framställt ur en komplicerad synpunkt, som är afsedd att kunna i sig upptaga alla de tre anförda. Det är icke enheten, sådan hon i sin renhet framställes af Sokrates, men en mångfald i hvilken alla de särskilda synpunkterna intvingas. Aristoteles eger ett högsta goda för den vise, ett annat för menige man, och emellan dem finnes ingen annan beröringspunkt än att *verksamheten* öfverallt innehåller det goda. Men hos den vise består hon i den fullkomligaste, högsta och renaste verk-

samhet som finnes, nämligen den intellektuella tankeverksamheten i sin högsta och gudomligaste handling, den inre betraktelsen af sanningen, den ideella åskådningen, begrundningen, kontempletionen. Här är synpunkten ideell, platonisk. Hos mängden åter består verksamheten, som innehåller det högsta goda, dels i det relativa godas förverkligande i ett dygdigt samhälligt lif, dels i det individuella godas förverkligande i nöjet och njutningen af de sinliga fördelarne. Här är synpunkten relativ och individuell. Emellertid anser Aristoteles att förnuft och frihet i allt fall måste mellankomma i de relativa och individuella godhetsverksamheterna för att tillse att det högsta goda icke omintetgöres genom någon omkastning i ordningen, men ernås derigenom att det individuella goda ordnas under det samhälliga, detta under det ideella. Detta sistnämnda bör dock alltid vara och förblifva ändgiltigt mål; ty den som kan drifva sin fullkomning tillräckligt högt för att finna sitt högsta goda i den rena tankehandlingen, har nått den största af alla sällheter. Hvarje godhet och sällhet är nämligen visserligen i en handling; och det är derföre bättre att älska än att älskas, bättre att tänka än att vara föremål för tanke, korteligen i alla förhållanden bättre att utöfva än att undergå handlingen. Men af alla möjliga handlingar är *den* mest lyckobringande och innehållsrik, hvars innehåll är det ideella, ty föremålet är här det högsta och fullkomligaste. Idén är högre än fenomenet, och den *tänkande* handlingen hvilken utmärker människan framför djuret, är den högsta, derföre den sällaste, desto mera ju renare tanken är. Och renast är tanken som har till föremål det renaste, det i sig varande väsendet som sjelft är tanke, det vill säga den tanke som tänker sig sjelf, tankarnes tanke. Han är den högsta *handling* människan kan nå, den i hvilken hon liknar det gudomliga väsendet, hvilket evigt handlar genom att tänka sig sjelft. På samma gång är han den högsta *sällhet* hon kan nå, och det högsta goda, som är liktydigt med sällheten. Ty det goda är i handlingen, det högsta goda i den högsta handlingen; och tankehandlingen är den högsta handlingen, den rena tanken den högsta tanken; hvadan den rena tanken, åskådningen af väsendet, är det högsta goda som kan tänkas.

Den bristande enigheten i fråga om bestämningen och utredningen af det goda och det högsta goda, hvilka icke blott definieras på olika sätt af olika lärare och inom särskilda systemer, men äfven olika i förhållande till hvarandra, stundom af en och samma lära, och ofta på ett sätt som icke ställer de båda begreppen i sammanhang, visar huru svårt det i sjelfva verket är att säga hvori det goda egentligen består, huru skilda meningarne derom äro, samt huru många de bemärkelser äro i hvilka det goda kan uppfattas. För att emellertid kunna rätt förstå beskaffenheten af det goda som är naturrättens föremål, är det nödvändigt att bilda sig en klar föreställning icke allenast om hvad i allmänhet det goda är och hvilka egenskaper någonting bör ega för att anses för godt, men äfven om skilnaden emellan de olika bemärkelser i hvilka det goda kan uppfattas och hvad det i hvardera af dessa bemärkelser innebär. För att granska dem hvar för sig, från

hvarandra skilda, samt derefter den princip som förbinder dem till enhet, måste de belägenheter skärskådas i hvilka det goda framställer sig äfvensom huru det i dem uppkommer och ter sig. En sådan granskning kan endast ske med afseende på handlingen i hvilken det goda förekommer, ty, såsom Price anmärker, det goda utom sin handling är endast en abstraktion.

Tager man då uppmärksamt en handling i skärskådande för att tillse *hvar* det goda deri befinner sig, för att sedermera kunna undersöka huru-
dant det är beskaffadt, så finner man först och främst att hvarje handling består af sin *företeelse*, sitt *mål* och sin *bevekelsegrund*, samt att det är i bevekelsegrunden och målet, handlingens rörliga och lefvande beståndsdelar, som godhetsprincipen skall sökas. Ett godt är alltid i ett mål. Och bevekelsegrunden som drifver själsförmögenheterna till handling åsyftar åtnjutandet af det goda i en uppgift, dervid godhet och uppgift sammanfalla. Handlingen själf, utan afsigt och utan mål, betyder i inre, sedligt eller rättsligt afseende, ingenting. Hon är i sin yttre och rena företeelse stiel och oföränderlig, endast att betrakta såsom en enkel naturhändelse. En och samma handling blir god eller dålig allt efter beskaffenheten i bevekelsegrunden och målet. Så är t. ex. den gerning att betrakta såsom rättsligt dålig hvarigenom en menniska skadar en annan menniska till lif eller lem, men blott om afsigten varit att skada henne. Frambringas samma resultat utan någon som helst afsigt, t. ex. derigenom att en person faller ned ifrån en höjd och i fallet skadar en annan, så är handlingen hvarken god eller dålig, oaktadt hon i sin företeelse kunnat blifva densamma som derest hon blifvit dålig i följd af afsigten att skada.

Men målen och bevekelsegrunderna äro många, och detta är orsaken hvarföre äfven det goda kan uppenbara sig i så många olika gestalter samt blifvit uppfattadt på så olika sätt, i det att hvar och en ansett *det* böra betecknas såsom godt hvilket han antingen uppstått såsom *sitt* mål eller ock i följd af sin smak föreställt sig vara mål för de flesta eller i allmänhet eller enligt den naturliga ordningen. Och äfven i sig sjelfva äro målen inom olika ordningar olika till betydelse och omfattning samt innehålla sitt i förhållande dertill mer eller mindre viktiga och omfattande, alltså olika gestaltade goda. Målet kan utgöras af det goda i sig sjelft eller i *väsendet*, af det goda i *naturen* samt slutligen af det goda för *individ*en. Och ehuru visserligen för individ^{en} intet godt är verkligt, som icke tillika är naturligt godt och väsendtligt godt i sig sjelft, samt af dessa båda goda det naturliga är uttryck af det väsendtliga, så är dock klart att de trenne särskilda slagen af godt uppträda annorlunda i sina gestaltningar inom de särskilda ordningarne, eftersom olikheten i vikt och omfattning förlänar dem en olikhet i skapnad. Det i sig goda återfinnes visserligen öfverallt under de olika godhetsskapnaderna, förutsatt att de hysa sant godt och icke falskt eller skenbart. Såväl det naturliga goda som det goda i en handling äro endast goda genom sin förbindelse med det absolut goda som de bekläda, och i denna mening finnes blott ett enda godt. Men det uppträder skiljaktigt. Det i sig goda framställer sig såsom *ideal*, det naturliga goda såsom ämne för de naturliga *fallenheterna*, *anlagen* eller *behofven*, samt det individuella goda såsom *välåaga*, *njutning* eller *nöje*. Föremålet som i sig inne-

håller dessa slag af godt, är i första fallet föremål för *rättsmedvetandet*, i det andra för den *förståndiga instinkten*, i det tredje för *begäret*. Häraf uppstå en mängd olika gestalter af godt, i det att icke blott de tre klassernas goda te sig skiljaktiga, nöjets goda såsom ett annat än välmågans, fallenheternas, nyttans och det som nyttan tjenar o. s. v., men dessutom i oändlighet skiftande godheter uppkomma af deras kombineringar sinsemellan. Det i sig goda är visserligen blott ett, men det naturliga goda är lika mångfaldigt som naturen och det individuella goda olika för hvarje särskild individ. Det är på det förstnämnda goda som de britiska psykologernas anmärkning passar, att det goda icke kan definieras, under det att deras identifiering af godheten med handlingens egenskap träffar in på det individuella goda, hvilket, jemte det naturliga, är omedelbart handlingsföremål. Som det i sig goda är öfversinligt och sammanfaller med principen i det väsende som icke kan fattas i tid och rum, så är människan oförmögen att begripa och beskrifva det, under det att hon förstår och kan definiera sitt personliga goda äfvensom det naturliga. Dessa äro föremål för hennes egna böjelser, under det att godheten sjelf ålägger sig hennes förnuft. Det sammanlagda goda är för människan uti böjelsens godas enslighet med det förnuftiga goda uti uppförandet.

Men icke nog härmed. Den skiljaktighet i det godas begrepp, som uppstår till följd af målens skiljaktigheter, är icke den enda. En annan skiljaktighet uppkommer derigenom att det goda i sig, som alltid bör ytterst åsyftas, icke nödvändigtvis blir mål i *närmaste hand*. Endast sällan föreligger det ändgiltiga målet inför handlingen såsom hennes omedelbara syfte.

I de allra flesta fall ernås det ändgiltiga blott genom en serie af förberedande, naturliga och individuella godheter, hvilka dit leda; och det är dessa godheter som bilda de omedelbara målen, hvilka i närmaste hand synas och uppmärksammas. Som de tillhöra den naturliga mångfalden, eftersom de eljest hvarken skulle kunna vara flera, icke heller skilja sig ifrån det ändgiltiga som de ytterst afse och för hvilket de utgöra beredelser och medel, så äro de till sin beskaffenhet relativa och i sina gestalter skiftande. Mången märker aldrig något annat godt än detta, emedan det omkläder det absoluta goda och visar sig genast för blicken. Som det ter sig i en belägenhet samt lånar färg och form af denna, så uppkomma deraf olika slag af godt i hvad företeelsen beträffar, ehuru det goda väsendet som de i alla belägenheter representera, är ett och detsamma. Emellertid uppstå på sådant sätt icke allenast olika godhetsgestalter; men det goda kan betraktas i olika områden, allt efter som det uppträder i den ena eller andra ordningen. Inom hvardera området kan det betecknas på sitt särskilda sätt för att skiljas ifrån öfriga slag af godhet; och dessutom måste det närliggande goda skiljas ifrån samt icke förvexlas med det ändgiltiga. Ty, såsom anmärkt blifvit, om också det goda egentligen blott är ett och absolut då det betraktas i sitt väsende, samt såsom sådant är ändgiltigt mål i allting, så blir det dock i världen mångfaldigt och relativt i följd af mångfalden i hvilken det framträder, och detta mångfaldiga blir medel för det förra. Det måste äfven såsom sådant bedömas *för sig*. Medvetandet om det ändgiltiga goda fordrar att omdömet öfver det goda

som *tjenar* detta, uppskattas i sin ställning inom det relativa naturförhållande uti hvilket det allena fyller sin uppgift såsom tjenlighet för det ändgiltiga goda.

Sålunda uppstå tvenne hufvudklasser af de olika slagen af godt, hvilka fordra särskilda utredningar: dels 1) ett *ändgiltigt* godt, hvilket är människans högsta mål och sammanfaller med det goda i sig, såsom sådant, det absolut goda, dels 2) ett *närliggande* godt, som *tjenar* det förre såsom *medel* och kan antaga otaliga former i sinneverlden allt efter belägenheterna och ordningarne, inom hvilka det förekommer såsom relativt godt. För att icke sinsemellan förblanda dessa båda hufvudklassers slag af godt och de särskilda godheter som uppstå inom den senare klassen, hvarken det goda som är närmaste mål med det goda som är ändgiltigt och för hvilket det *tjenar* såsom *medel*, icke heller de relativa godheterna sinsemellan som äro *medel*, med hvarandra, — förblandningar hvilka i de flesta fall just gifvit upphof åt rättsvidigheter, i det att rättens föremål blifvit förlagdt i ett relativt godt i stället för i det ändgiltiga, eller ock i ett sådant som icke kunnat tjena detta, — så bör hvardera slagets goda betraktas och utredas för sig, för att sedermera sammanställas till det ena verkliga goda som är naturligt, nämligen I. det *tjenliga* goda som är närliggande mål, eller *medel* för det högsta, II. det *ändgiltiga* goda som är mål i sig sjelft. För hvardera slaget blifva emellertid målet och bevekelsegrunden godhetskriterier. Sammanfattade bilda de tillsammans III. det *naturliga* goda hvilket är naturrättens egentliga föremål.

I

Det tjenliga goda

Bland de många spörsmål hvartill svårigheten att komma till ett allmänt antaget godhetsbegrepp gifvit uppslag, räknas äfven det, huruvida det goda, såsom princip betraktadt, skulle öfverhufvud kunna förekomma i annan mening än såsom det högsta goda, målet, bestämmelsen. Att tala om ett godt som *tjenade* ett annat, ett relativt godt som vore *medel* och icke blott mål, synes vara en motsägelse, såvida det goda är liktydigt med det eviga väsendet, såsom Plato lärde. Det goda skulle enligt denna åsigt endast kunna vara absolut, eller också icke vara.

Att det godas relativitet så ofta blifvit förnekad och åsigten derom ansedd för ett slags skepticism, bör måhända till stor del tillskrivas en vilseledande terminologi. Då Plato identifierar det goda med det gudomliga väsendet, så har han otvifvelaktigt rätt i den mening att ifrån detta väsende allt godt kommer; men han torde hvarken hafva rätt då han föreställer sig att det goda är liktydigt med idealet och uttömmar hela dess innehåll, icke heller då han sätter det goda öfver det rätta och det sanna. Tvärtom torde begreppet godt, ifall det utbrytes ur den absoluta enheten, i hvilken rätt, sanning och godhet äro ett och ingen åtskilnad dem emellan kan göras, snarare böra underordnas rättens och sanningens begrepp. I begreppet godt ligger nämligen föreställningen om *tjenlighet* och *åtnjutande*, relativa begrepp. Det språkbruk som betecknar

någonting såsom godt, emedan det är godt för något annat, godt för något ändamål, torde hvila på den rigtiga grundsatsen om hvad med godt bör menas, nämligen något som lämpar sig för bruk i ett eller annat syfte och såsom sådant låter sig njutas. I godheten ingår alltid förutsättningen om hennes åtnjutande. Det är därför mindre riktigt att tala om det goda i absolut mening, ty från det absoluta uteslutas såväl medel och tjänligheter för mål som åtnjutanden, icke blott af det skäl att det absoluta är mål i sig sjelft och inga medel erfordrar, men äfven emedan sådana mål som behöfva medel och åtnjutanden endast kunna förekomma i sammanhang med behof som påkalla tillfredsställelse, följaktligen hos individer, ändliga och ofullkomliga varelser. I det absoluta väsendet kunna visserligen alla attributer benämnas goda, i meningen af fruktbarhet och oändlig kärlek, men i öfrigt ingår godheten der i det sanna, hvilket är mer uttömmande såsom beteckning för den absoluta enheten, för öfrigt omöjlig att fullständigt uttömmande beteckna med något som helst ord. Anledningen hvarför det oaktadt godhetsbenämningen användes i fråga om väsendet, är den som riktigt påpekas af Montesquieu, då han, efter att hafva fastställt det goda såsom ett *lämplighetsförhållande*, dervid dock erinrar om dess gudomliga *ursprung*. I denna mening är det icke blott relativt, i det att det goda i verlden uttrycker det rätta och sanna *i sina tillämpningar på naturförhållandet*, der ett godt njutes och tjänar målet i den ändgiltiga bestämmelsen, men äfven absolut, i det att allt godt i verlden är att hänföra tillbaka till sin gudomliga källa. I denna sammanflyter det då visserligen med sanningen och uppgår i hela den absoluta enheten, der det goda ej längre kan urskiljas ifrån någon af de öfriga fullkomligheterna och för den skull icke längre borde behålla godhetens benämning. Men som den absoluta princip i väsendet, hvilken, om ock oskiljbar ifrån det hela, dock i allt fall ifrån människans synpunkt betraktad ter sig såsom grund för hennes goda i verlden, stundom fordrar en beteckning som erinrar om denna hans betydelse då frågan rörer den eviga grunden för det naturliga goda, så måste såsom sådan beteckning godhetsnamnet användas, emedan den absoluta enhetens benämning, hvilken omfattar allt, icke eger något särskildt afseende på det goda. Man använder då ordet godt om det absoluta för att uttrycka det absoluta *i sitt förhållande till det goda i verlden*, det absoluta betraktadt såsom *evig princip för det goda*. Blott under vilkor att denna underförstådda mening qvarhålles, må det godas namn gerna användas äfven i absolut mening, och man skulle icke heller kunna undvika att så använda det i något som helst vetenskapligt system som behandlar dessa ämnen, utan att nödgas ersätta detsamma med en hel mening, hvarje gång fråga uppstode om det godas grund i väsendet. Ty någon annan beteckning än godhetens för denna grund, då han afhandlas i sin egenskap af godhetsprincip, finnes dock icke, lika litet som det goda skulle kunna definieras; och därför må det godas namn användas för att uttrycka både väsendets egenskap af godhetsgrund och det goda som är rättsföremål i verlden, enär hvarken det ena eller det andra skulle kunna annorlunda benämnas eller till sitt begrepp bestämmas. Benämningen är en följd af vår oförmåga att uttrycka det öfversinliga, på samma gång af vår fordran på ett namn för den

öfversinliga grunden till det goda i världen. Till och med i världen kan, såsom Price riktigt anmärker, det goda icke betecknas utan att begränsas till någon af sina särskilda sidor eller beståndsdelar, eller ock med någon synonym ersättas, emedan man aldrig kan bortse från förhållandet i hvilket det framställer sig. Som ingenting är godt utan att vara godt *för* någonting, så är nämligen det goda, allena och för sig betraktadt, icke ett väsende, absolut och sjelftillräckligt, men ett förhållande i världen, relativt och bundet vid sitt föremål. Det goda, det är föremålet för det rätta och sanna i sinnéverlden, det som all regel åsyftar, emedan det som regleras är behovet hos den ofullkomliga och bristfälliga varelsen, och det goda är det som genom sin tjenlighet fyller detta behov.

Godheten förutsätter således alltid en brist som hon tjänar att fylla, det goda ett relativt ondt som det skall afhjelpa, frånvaron af något som borde vara tillstädes för att behovet skulle blifva tillfreds. I frånvaron deraf består det onda, i tillstädesvaron det goda. Redan häri ligger ett tillräckligt bevis för det godas relativitet. Vore det goda absolut, så vore det onda det äfven, och detta är orsaken hvarföre dualismen bekännes af de läror, hvilka i likhet med Zoroaster och Plato beteckna det gudomliga väsendet med godhetens namn. Men det ondas absoluta egenskap vore redan af det skäl orimlig, att det absoluta icke eger andra egenskaper än fullkomliga, hvadan det onda upphörde att vara ondt i samma ögonblick som det blefve absolut. Det är derföre endast ett betraktelsesätt ur den individs synpunkt hvars behof det lemnar otillfredsstäldt. Det onda innebär endast frånvaron af ett godt som vore tillräckligt för att fylla ett ifrågavarande individuellt behof, och det kan endast förekomma i individuella förhållanden, i brister. Hvarken i väsendet eller i naturen finnes något ondt. I det förra finnas inga skilnader alls och i den senare finnes endast godt, ondt blott i förhållande till individerna. Endast *de* lida emedan de allena äro bristernas innehafvare, i följd af individualitetens fordran på sina ensidigheter såsom individuella kännetecken. Det onda är alltså i botten skenbart, det *är* icke i verklig mening, eftersom det blott uppenbarar sig i det individuella, under det att endast naturen och väsendet ega bestående verklighet. Man kan derföre icke jemföra det onda med det goda, såsom så ofta sker, eller väga dem emot hvarandra, såsom hvarandras motsatser eller motvigt; ty de äro icke jembördiga, icke heller hvarandras motsvarigheter, eftersom blott det ena af dem är positivt och verkligt. Man kan icke säga hvilketdera som förekommer mest, ty det onda förekommer mer inför den ene, mindre inför den andre, allt efter som den ene eller den andre tillfälligtvis är i större saknad af villkoren för tillgodogörelse i och för sina behofs fyllande. De föremål i naturen som af sådan anledning medföra ondt för honom, äro dock goda i sig sjelfva; och man skulle alltså icke genom någon hopsummering af allt godt å ena sidan, allt ondt å den andra, kunna jemföra deras öfvervigt och värde. Det goda intränger i hela naturen och fyller allt, under det att det onda uppstår i den förvända enskilda tillämpningen och användningen. Derföre är det också riktigt att säga att det goda väsendet är allestädes närvarande. Den invändning som dervid stundom blifvit gjord, i det

att man erinrat om orimligheten af dess närvaro äfven i det onda, saknar giltighet, enär det onda ingenstädes existerar, men endast ter sig inför individen. Det begränsar det goda i ett särskildt förhållande, men det intager icke dess plats i detsamma. Platsen behålles af det goda, och väsendet är der närvarande, äfven i det sig företeende förmenade onda, utan att dock utgöra detsamma, ty inför väsendet är det icke ondt. Det ter sig såsom sådant blott inför individen uti en begränsning af det goda, en begränsning som icke ens vore möjlig om icke det goda väsendet vore der närvarande, eftersom begränsningen alltid förutsätter någonting som deraf begränsas.

Det goda allena fyller följaktligen hela världen, och det intränger i allt, både andligt och materielt lif. Med afseende på individen förhåller sig anden till själen så som materien till kroppen, och det goda, inneboende i ande och materie, tillignas varelsen på tvenne deremot svarande parallella linier. Men som både ande och materie i förbindningen ingå i väsendet, så ingår med dem äfven det goda, ehuru för att genast upplösa sig i enheten och blandas med öfriga fullkomligheter. I egentlig mening finnes det alltså blott inom naturen, emedan det endast der förekommer för sig sjelft såsom sjelfständigt begrepp. Det är relativt, naturligt rättsföremål, emedan det lemnar rätten ämnet för behofvens reglering, ehuru det förutsätter det absoluta väsendet såsom sin grund. I förhållande till individen ter det sig såsom *tjenlighet* för hans mål.

Det naturliga godas egenskap af *tjenlighet* hindrar emellertid icke att det derjemte kan utgöra mål för sig sjelft. Hvarje *tjenligt* godt är tillika ett verkligt godt, och såsom sådant ett mål, om än relativt och underordnad ett högre mål, efter hvilket det måste rätta sig eftersom det tjänar detsamma såsom medel. Och egenskapen af mål eger det naturliga goda i större eller mindre grad allt efter sin höjd i ordningen. Ju förträffligare det är, desto mer är det jemförelsevis mål, desto mindre är det *tjenlighet*. Ju lägre det är, desto mer är det blott *tjenlighet*, desto mindre är det mål. Från det sinliga och individuella goda, hvilket i sitt lägsta slag är nästan uteslutande afsedt att vara *tjenlighet* för högre godheter, till det ändgiltiga goda som är endast mål, genomgår det goda en kedja af mellanliggande stadier, individuella, naturliga och slutligen väsendtliga, och för hvarje steg ifrån en lägre bland dessa ordningar till en högre, äfvensom inom hvarje särskild ordning ifrån ett lägre godt till ett högre, antager det allt mer af målets karaktär och förlorar allt mer af *tjenlighetens*. Från det sinliga individuella goda går ordningen till det osinliga individuella, derifrån till det naturliga, först det sinliga så det osinliga, slutligen till det väsendtliga, och i samma ordning tager målet öfverhand öfver *tjenligheten*. Hvarje relativ godhet behåller emellertid inom samtliga grunderna, ehuru i olika proportion, den tredubbla egenskapen af 1) *tjenlighet* för det ändgiltiga målet, 2) *tjenlighet* för ett högre naturligt mål, och 3) mål i sig sjelft i viss mån, en mån som är olika stor allt efter godhetens förträfflighetsgrad.

Denna större eller mindre förträfflighetsgrad, efter hvilken mätas andelarne i förhållandet emellan det godas egenskaper af mål och af *tjenlighet*, kännetecknas af den sträfvan som han förmår att uppväcka

hos en fri och förnuftig vilja. Den vilja som är förnuftig och fri, drifves af sina bevekelsegrunder starkare eller svagare, allt efter som det godas förträfflighet som de åsyfta, är större eller mindre, samt följaktligen godheten innehåller en jemförelsevis större andel af mål än af tjenlighet eller tvärtom. Hon söker icke tjenlighetens goda i främsta rummet för dess egen skull, men för det högre godas skull som det tjenar. Det lägsta goda i ordningen, förnöjelsen, söker hon icke alls för dess egen skull, men blott för den närmast högre godhetens skull, nämligen den nytta och lämplighet i och för organismens upprätthållelse som förlänar detsamma karaktären af godhet. Det högsta naturliga goda, visdomen och dygden, söker hon för dess egen skull, såväl omedelbart som i tjenligheterna, från och med den förnuftiga och den naturliga ända ned till den lägsta individuella, förnöjelsen, hvilken äfven i sin mån, om ock ringast, bidrager till tjenligheten för det högsta goda. Och i de mellanliggande ordningarne söker hon hvarje goda desto mera för dess egen skull, ju högre dess ställning är i ordningen.

Men icke nog härmed. Det förnuftiga och fria viljesträfvandet som kännetecknar förträfflighetsgraden, efter hvilken tjenligheten mätes, bestämmes i sin styrka icke blott af det godas höjd i ordningen, men äfven af dess användning. Ett och samma lägre goda kan visserligen bland godheter som i förhållande till detsamma samtliga äro högre men sinsemellan af olika höjd, ömsom tjena en högre godhet och ömsom en lägre; och det lägre goda behöfver icke alltid genomgå alla graderna i godheternas hierarkiska ordning för att tjena en högre godhet. Det kan tjena en sådan omedelbart, ehuru hon står flera grader öfver det tjenande goda; det kan också tjena henne blott medelbart, under iakttagande af den stränga ordningen, så att det omedelbart tjenar det högre goda som ligger närmast, och genom detta det som afsigten gälde i yttersta hand. Sålunda kan ett sinligt godt tjena det väsendtliga utan att först tjena det naturliga, men det kan äfven tjena det förra medelbart genom det senare. I förra fallet uppväcker det en lifigare fri och förnuftig viljesträfvän än i det senare, emedan tjenlighetens omedelbara mål är högre, och det blir sålunda kännetecknad med ett högre märke än alldeles samma goda skulle hafva blifvit, derest det låtit använda sig i närmaste hand för en mindre högt öfver detsamma befintlig godhet. Viljesträfvandet åsätter alltså sin känneteckning efter en dubbel grundsats, dels efter tjenlighetens egen höjd i godhetsskalan, dels efter hennes användning i högre eller lägre godheters tjänst.

Viljesträfvandet kan, med hänsyn till denna dess högre eller lägre riktning i tjenligheternas omedelbara användning för mer eller mindre högt öfver dem liggande godheter, förekomma antingen såsom aktivt eller såsom passivt. *Aktivt* är det *förståndiga* sträfvandet, hvilket begriper tjenlighetens betydelse för ett godt som är så högt beläget som det tjenliga goda *möjligen kan nå* i sin användning. *Passivt* är det *instinktmässiga* sträfvandet som endast följer driften, hvilken söker den *närmast öfver sig* liggande godheten, redan emedan denna lättast lämpar sig efter den naturliga böjelsen, utan tanke på hennes tjenlighet för en än högre godhet, äfven om en sådan derigenom omed-

vetet främjas. I förra fallet rigtar sig sträfvandet med frihet på den relativa godheten, i det senare fallet med nödvändighet. I båda fallen verkar visserligen tjenligheten för sitt högre mål, ehuru i ena fallet medvetet, i det andra omedvetet. Ett tjenligt godt kan nämligen aldrig förverkligas utan att mer eller mindre tjena sitt beträffande mål, emedan tjenlighetens verkan är naturlag. Denna lags ofelbarhet i sin tillämpning eger sin orsak i oundärligheten för det väsendtliga goda att genom ett naturligt godt, som tjena detsamma, bringas ifrån möjlighet till verklighet, ifrån förmåga till handling. Verkade icke tjenligheten af sig sjelf, oberoende af insigten derom, så kunde väsendtligheten stanna i sin abstraktion blott för det att individen icke använde sitt förstånd. Skapelseordningens handhavande öfverantvardades då åt den individuella varelsens godtfinnande. Att det väsendtliga med regelbunden säkerhet förverkligas i ordningen, det kommer deraf att det naturliga omöjligt skulle kunna undgå att tjena detsamma, liksom det sinliga äfvenledes tjena det naturliga och derigenom det väsendtliga, antingen det vill eller icke.

För människan och hennes eget fullkomningsmål är det emellertid icke likgiltigt huruvida tjenligheten, oaktadt hon af sig sjelf verkar, af människan inses eller icke, ty ju större insigten är, desto intensivare verkar det tjenliga goda för människans bestämmelse, eftersom tillgodogörelsen och fullkomningen blifva fullständigare. Ju mera människan låter sina bevekelsegrunder ledas af insigten om tjenligheternas högre betydelse i mån af en högre ställning i ordningen samt den deraf följande kraftigare verkningsförmågan, desto rikare blir hennes tillgodogörelse deraf. Det blir således en hufvudsak för den fria och förnuftiga varelsen, hvilken allena är i stånd att urskilja de förträffliga egenskaperna, att med insigt deraf och af egen böjelse, utaf tjenligheten skapa en bevekelsegrund för det högre målets främjande, derigenom att hon rigtar viljan på den högsta möjliga tjenlighet i ordningen, det högsta möjliga goda hvilket i närmaste tänkbara hand främjar målet. För sådant ändamål bör hon till sin bevekelsegrund utvälja den godhet hvars tjenlighet består i hennes inre förträfflighet i första rummet, hennes nytta endast i andra och hennes nöje i tredje rummet. Betraktar hon deremot det tjenliga godas nöje såsom mål, der det kan vara medel för nyttan, eller båda dessa eller endera af dem såsom mål, der de kunna tjena det väsendtliga, så förfelas målet eller krymper i sin tillgodogörelse, emedan individen gör sig sjelf till mål med bortseende från det förträffliga i godheten, hvadan denna upphör att tjena det högsta möjliga mål för hvilket hon skulle kunna utgöra medel. Det egna intresset, som intager det högsta godas ställe i bevekelsegrunden, neddrager målet då det uraktlåter att använda tjenligheten i sitt högsta användbara bruk. Som äfven de lägsta sinliga godheterna kunna ställas i tjenst hos de högsta osinliga, vare sig omedelbart eller medelbart genom alla mellanliggande, äfvensom dessutom tjena dessa medelbart eller omedelbart allt efter ordningsvilkoren i naturförhållandet, så behöfver ingen tjenlighet umbäras för sitt sanna mål, blott insigten och viljefriheten begagnas för hennes rigtiga tillämpning. Den utilitarism, som i stället för att rigta själsförmögenheterna på nyttan allena såsom ändgiltigt mål, rigtar dem på henne såsom tjenlig-

het för den högsta godhet som hon skulle kunna främja och för hvilken hon är afsedd, blir en sann och rationell utilitarism. Han förverkligar den uppgift som blifvit framställd för den förnuftiga och fria människan i nyttan, i det att förnuft och frihet, i stället för att tilldelas sinligheten såsom sådan i en till henne begränsad nytta, tilldelas nyttan i hennes helhet, såsom på en gång mål och godhetsmedel, dervid dock egenskapen af godhetsmedel blir bestämmande för nyttighetsmålet.

För att efter dessa grunder afgöra på hvad sätt ett föreliggande högre eller lägre godt bäst skall kunna tjena ett än högre och sålunda jemte sitt eget mål främja målet i uppgiften, vare sig omedelbart om det högre är ändgiltigt, eller medelbart om det fordrar mellanliggande mål, bör hvarje godhet i sin beskaffenhet utredas och hennes tjenlighetsförmåga uppskattas efter hennes rang i ordningen. Denna rang bestämmas af den öfvervigt som hos hvarje relativt handlingsföremål är att tillägga någondera af de särskilda egenskaper detsamma kan ega såsom *godhet i egentlig mening, nytta* eller *njutning*. I denna ordning blir tjenligheten mer eller mindre omfattande, i det att verkningsförmågan blir desto större, det egna målet desto tjenligare, ju mera godt som uti föremålet förekommer i jmförelse med det nyttiga och njutbara, under det att i dessa senare det egna målets tjenlighet viker för egenskapen af medel, på samma gång som verkningsförmågan minskas i sin styrka och för den skull nödgas taga hela föremålets innehåll i anspråk för tjenligheten.

Godheten i egentlig mening utgöres af handlingsföremålets enlighet med det handlande subjektets sanna natur. Det sökes då för naturenlighetens egen skull emedan naturen sträfvar till de föremål som med henne öfverensstämma, och det är följaktligen öfvervägande mål i sig sjelft samt tjänar uppgiften snarare än sitt eget mål än såsom blott medel. Hos den förnuftiga och fria varelsen äro visdom och dygd godheter i egentlig mening. Som de utgöra en sådan varelses högsta natur och fullkomna henne omedelbart, så sökes hos dem målet för sig sjelft i sin egen ordning utan mellanhänder, och deras egen tjenlighet för det ändgiltiga består i detta egna måls omedelbara verkningsförmåga och skicklighet att bringa det högsta goda i närmaste hand.

Nyttan utgöres af handlingsföremålets skicklighet att *förskaffa* ett godt, nämligen ett godt i egentlig mening. Tjenligheten ligger således här redan mindre i det egna målet. Längre affägsnad ifrån det ändgiltiga, blir nyttan af större betydelse i sin egenskap af medel än i sin egenskap af mål, emedan tjenligheten här fordrar en mellanhand för att kunna nå det högsta i uppgiften för hvilket hon är afsedd. Utan denna mellanhand förlorade nyttan sin betydelse eller denna blefve dock i hvarje fall i allt väsentligt förändrad. Vore icke det goda som nyttan tjänar, sådant som det är, och vore det icke öfverensstämmande med subjektets natur, så förfölle hela nyttan eller antoge en helt annan skapnad. Vore subjektets natur en annan än den hon är, så vore hennes goda ett annat och nyttan blefve helt och hållet rättad derefter. Hon står ej omedelbart i förhållande till varelsens natur som hon skall tjena, men endast genom det goda som hon omedelbart tjänar.

Njutningen utgöres af handlingsföremålets förmåga att bringa de arbetande begären till hvila, och hon blir tjenlig endast derigenom att äfven begärens tillfredsställelse sålunda är ett godt. Vare sig hon är högre och intellektuell eller lägre och sinlig, så är hon i hvarje fall dock hufvudsakligen blott medel, och skulle icke kunna göras till mål i öfvervägande mån utan ordningens störande. Hon behöfver nämligen för sin tjenlighet icke blott rigtas på godheten och ställas i hennes tjenst, men hon erfordrar för sin fullständiga tjenlighet nyttan såsom mellanhand och hennes mål är underordnad nyttighetsmålet. Föga återstår följaktligen af njutningsmålets sjelfständighet, och njutningens tjenlighet för högre mål ävågbringas till ojemförligt största delen i hennes egenskap af blott medel. Såsom sådant tjänar hon nämligen det goda endast genom att tillfredsställa naturen i största möjliga omfattning enligt den förnuftiga naturlagen, ty ju mera naturen i sin sanning tillfredsställes, desto rikare blir godheten. Men som en hvar förstår sin njutning på sitt egna vis, så tjänar hon icke godheten med mindre än hon förbindes med den objektiva nyttan i naturföremålet, som af förståndet upptäcket oberoende af begäret, och genom denna nytta kommer hon först i beröring med den naturliga godheten. Tillfredsställelsen af det egna njutningsmålet i begäret, i hvilken skänkes förnjöjelsen såsom följd och bekräftelse, behåller då föga eller intet af sin egenskap utaf mål. Hon bildar blott resultatet deraf att nyttans tjenlighet för godheten uppväcker ett behag i det begärs tillgodoseende som dertill bidrager. Det är naturens intyg om de naturliga begärens rättmätighet såsnart de icke skiljas ifrån skapelseordningens visa afsigter, hvadan sällheten följer såsom stadfästelse och belöning för deras goda tjenester.

Nyttan och njutningen tillhöra således det tjennliga goda genom förnuftets styrelse, men mindre i sina sjelfständiga mål än det goda i egentlig mening. Detta tjänar det ändgiltiga goda hufvudsakligen genom sitt eget mål, de åter hufvudsakligen såsom medel för det egentliga goda. Njutningen tjänar nyttan, och nyttan den egentliga godheten, alla det ändgiltiga goda.

II

Det ändgiltiga goda

Med det ändgiltiga menas målet som är ytterst bestämmande grund för en handling. Hvarje handling afser nämligen ytterst ett godt i ett ändgiltigt mål, vare sig det föreligger omedelbart och sammanfaller med det närmaste handlingsföremålet, eller åsyftas i sista hand genom handlingsföremålets tjenlighet. Allt hvad lif heter sträfvar emot sin ändgiltighet, och denna innehåller den lefvande och handlande varelsens högsta goda genom att i uttömmande mån innehålla det som öfverensstämmer med hennes natur. Hvad naturen gjort till varelsens ändgiltiga bestämmande, det är hennes högsta goda, emedan i bestämmelsen ligga verkligheten och lyckan; och alla varelser rigta derför på sin sträfvan och sitt handlingssätt, ehuru icke alltid medvetet, ej heller alltid på det rätta sättet, alldenstund endast den förnuftiga

och fria varelsen, hvilken dessutom *begagnar* sitt förnuft och sin frihet, inser hvare den rätta bestämmelsen, följlaktigen det ändgiltiga goda, består. Den oförnuftiga och ofria varelsen sträfvär emot samma mål instinktligt och omedvetet, med nödvändighet; den förnuftiga och fria medvetet och af eget val. Att denna medvetna och sjelfvalda sträfvan ofta eger rum utan klar och redig tanke derpå, hindrar icke att handlingen fritt rigtas på det ändgiltiga. Tanken kan hvila på det närmast föreliggande, och endast af vana, förutsättning eller förmodan, eller i följd af handlingens egen beskaffenhet, verka på ändgiltigheten. Denna är icke desto mindre medveten bestämmande grund, ty reddes tanken, så framstode hon i sin tydlighet. Icke blott hela det mänskliga lifvet verkar för ett ändgiltigt mål, men hvarje särskild handling, om hon är naturlig, afser ett mål som medelbart eller omedelbart till det ändgiltiga bidrager. Viljan följer ingen bevekelsegrund utan att tanken hvilar i ett mål, hvilket, om det fullföljes, leder till ett ändgiltigt, som i sista hand är bestämmande. Sällan eller aldrig föreligger detsamma i närmaste hand, emedan människans slutliga bestämmelse öfverskjuter tidens och rummets sinlighetsformer, i hvilka hon handlar och verkar. Men antingen tråden i handlingarnes kedja är tydlig nog för att kunna följas eller icke, så döljer sig emellertid bakom de närliggande målen det ändgiltiga, utom hvilket inga relativa mål egde anledning att tillkomma. En oändlig serie af relativa mål, hvilka icke skulle leda till ett ursprungligt och absolut mål, ytterst bestämmande grund för allt lif i skapelsen, är icke tänkbar. Någonstädes måste man, såsom Aristoteles rigtigt erinrar, *stanna*, efter att hafva gått tillbaka i orsakernas serie, eftersom alla sekundära orsaker fordra en första orsak såsom yttersta grund, en orsak som är sin egen orsak och ifrån hvilken man ej vidare skulle kunna härleda sig till någon annan. Visserligen äro alla de mål, hvilka i verlden framställa sig såsom handlingsföremål, relativa och visa aldrig någon slutpunkt. Men de äro också endast trappsteg i godhetsskalan, hvilka, högre eller lägre, dock alltid låta förmoda någonting än högre, vare sig detta klart fattas eller blott dunkelt anas eller slutligen måste af förnuftet utan insigt eller aning antagas, eftersom handlingsföremålet saknar ändgiltighetens kännetecken. Inbillningskraften utfyller då ändgiltigheten, emedan densamma ligger i sakens natur. Till och med det högsta af allt godt i verlden, det som ter sig såsom godt i sig, eller såsom något för det väsendtliga tjenligt godt, icke blott i egenskap af medel men i och genom sitt eget mål, såsom fallet är med visdomen och dygden, hänvisar dock på någonting än högre som visdomen tänker och dygden befordrar, och som hvarken är visdom eller dygd men deras höga föremål i ett väsende som står öfver all mänsklig fattning. Äfven visdomen och dygden, äfven rättens, sanningens och godhetens principer i verlden, äfven förnuftet och friheten, ja allt det högsta goda som i naturen kan förekomma såsom mål, visa dock i handlingslifvet en fullkomningens *skridt* emot det högre och bättre; och en sådan skridt förutsätter att någonting skall finnas öfver alla de särskilda godhetsmålen, någonting som de åsyfta såsom högsta mål, hvilket i oändlighet nalkas men aldrig ernås emedan det står öfver all verldslig och naturlig ordning, en orsak som är slutpunkt i serien af orsaker. Det är *ide-*

alet, hvilket allena eger ett oskattbart pris, under det att alla de högsta godheterna i världen uppvisa en i ständig stigning gående tillökning af värde, för hvilket ingen sista gräns är tänkbar. Om det vore åt tanken öfverlemnadt att bestämma ett sådant ändgiltigt värde i de särskildt föreliggande målen, så borde dock tanken någonstädes hemta grunden därför, och denna grund hemtar han icke i naturens särskilda ordningar, emedan ingenstädes i dem finnes någon sådan, med tillämplighet på alla särskilda väsendtligheter. Tanken går till ett ideal af sanning, öfversinlig godhetskälla, i hvilken en sista slutpunkt finnes i serien af orsaker och bevekelsegrunder. Dessa senare erhöle derföretan ingen första tillstötelse för sin inverkan på viljan, en tillstötelse som vore första orsak till alla dem hvilka inverka den ena på den andra, ända till den som blir i sista hand bestämmande vid viljealet. Hvad som i botten påstöter viljan och ytterst drifver henne, är ett föremål som ligger bakom alla de omedelbara föremålen. Äfven de mål som i världen äro de högsta, de intellektuella och moraliska, hvilka i allmänhet gå och gälla för ändgiltiga, förutsätta såsom sin egen giltiga anledning, utom hvilken de blefve ändamålslösa, ett syfte som öfverskjuter dem sjelfva, bestående i tankens och kärlekens hvila i en åskådad sanning eller i ett fullgjordt verk, hvilka ligga bortom tanken och handlingen. Deras betydelse är hel och hållen i en absolut princip som de företräda och i hvilkens företrädande hela deras eget värde består, icke i tanken och handlingen sjelfva. Såväl regleringen i naturen som handlingssättet hos människan ega sin yttersta grund och förklaring i uppgiften att förverkliga denna princip i ordningen, medelst idéernas granskning och utredning genom tanken samt tillämpning i handlingen; och målet som de innehålla är icke ens afslutadt i tankens visdom eller handlingens dygd. Det ligger i dem sjelfva och kan aldrig fullt tillignas af ändligen förnuft och viljor; men dess ändgiltiga betydelse anas af dem i samma mån som de närma sig det ideellas område. Förnuftet inser då och viljan känner allt mer att det som utgör deras yttersta mål är absolut slutlänk i kedjan af orsaker, hvilkas påverkningar på bevekelsegrunderna hålla tanke- och handlingslifvet i rörelse.

Men hvaraf utgöres denna livvets slutlänk, ändgiltigheten? Och huru rigta förnuft och vilja, med insigt om hans beskaffenhet, derpå sina tankar och handlingar? Korteligen, hvad *är* och hvad *betyder* det ändgiltiga goda för människan? I denna frågas besvarande ligger hela den mänskliga uppgiften och människolifvets reglering.

Det ändgiltiga goda är denna heliga princip, obestämbar emedan han befinner sig bortom sinlighetsformerna, hvilken ligger till grund för alla andra grunder och bestämmer alla andra bestämningar. Han är bestämmande grund för alla önskningsars särskilda bestämmande grunder hvilka åsyfta särskilda godheter; och kärleken till honom är absolut princip för kärleken till något som helst godt. Kärleken till det allmänna och abstrakta goda döljer sig på bottnen af alla böjelser. Han är deras källa, deras anledning, deras enhet. »Enheten och det »i sig goda äro en och samma princip,» säger Augustinus. »Bortse »från *det* eller *det* goda, och betrakta om möjligt det goda i sig sjelft, »sådant det är såsom alla godheters ändgiltiga goda men icke deras

»tjenliga goda. Det ena goda skulle ej kunna jämföras med det andra, om icke det i sig godas begrepp vore inrättadt i själen såsom måttstock, att älskas för egen skull, såsom godt i sig, hvarvid kärleken fäst sig. Detta goda är allt lif och all tillvaro.» Kärleken dertill är orsaken hvarföre andra godheter eftersträfvast. De eftersträfvast för detta godas skull, detta sjelft för sin egen. Denna ändgiltiga godhetsprincip tillagnar sig förnuftet, och viljan rigtar sig derpå, såsnart förnuftet höjt sig till *idén om det i sig goda*, det vill säga det goda som är godt icke blott i ett förhållande och med afseende på ett subjekt, men oberoende af alla förhållanden och subjekter, och som följaktligen bär namn af godhet (ett uttryck som egentligen skulle förutsätta befintligheten för någons eller någots skull) blott emedan en benämning för det i sig varande icke finnes. Under det att det goda är relativt och tjenligt, så är det i sig goda absolut och tjenar intet annat än sig sjelft, annorlunda än genom sig sjelft och derigenom att det af allt annat tjenas. Det är ytterst bestämmande grund för hvarje god handling. »Våra handlingar», säger Markus Aurelius, »böra ytterst bestämmas af en och samma bevekelsegrund, fullgörandet af det goda som göres för dess egen skull, oberoende af alla följder och personliga fördelar eller dermed förknippade belöningar.» Som det icke uppenbarar sig i världen i sin rena beskaffenhet men blott modifieradt i de relativa godheterna, så kan det icke på iakttagelsens väg utredas, icke heller rent tillagnas. Det godas idé är apriorisk, ett omedelbart förnuftsbegrepp som fattas intuitivt.

En gång fattad, visar hon emellertid alla tings och varelsers ändgiltiga mål såsom en integrerande beståndsdel i världsmålet, och hon intrycker helighetens prägel på hvarjes slutmål genom att hänföra det samma till hela skapelseordningens. I kraft af det förras delaktighet i det senare och beroende deraf, föranledes en hvar att i sitt särskilda goda, för såvidt det innehåller någonting af det ändgiltiga (i hvilket det mer eller mindre ingår utan att någonsin kunna uttömma det samma), söka sin andel i det väsendtliga, bit för bit, genom de relativa tjenligheternas utminuterung deraf, eftersom i relativiteten det i sig goda ej annorlunda står att vinna. Först när denna identitet emellan hvarjes slutmål och skapelsemålet blifvit genomskådad, hvarigenom de särskilda målen sammanfalla i det ena, framstår ändgiltigheten och uppenbarar sig såsom en öfverensstämmelse mellan det egna och det absolut goda. Det gifves då intet verkligt mål i hela ordningen som icke inför hvar och en är heligt, emedan det icke blott tillhör alla men äfven honom. Han skådar deri sitt eget mål, eftersom samtliga målen tillsammans ingå i en och samma enhet i hvilken de icke mera kunna urskiljas ifrån hvarandra. I denna heliga egenskap består det som är i sig sjelft och för den skull blir ändgiltigt mål, emedan ingenting kan tänkas der bortom.

Det heliga väsendets egenskap af ändgiltighet bevisas redan af människosjälen skapnad. De absoluta själsförmögenheternas befintlighet hos människan hänvisar på befintligheten ett absolut väsende som är deras föremål. Funnes icke rätten och sanningen i sig sjelfva, i ett rent väsende, så funnes icke heller förnuftet och samvetet, hos hvilka den hufvudsakliga verksamheten ju består i sanningens insigt och rättens

medvetande. Intét ändligt eller blott tjenligt godt tillfredsställer dem. Förnuft och samvete känna sig otvetydigt uppfordrade till att fatta och med sig införlifva ett oändligt och ändgiltigt, emedan tingen som begränsas af världens råmärken icke innehålla allt hvad förnuft och samvete innehålla och önska. Icke ens det verkliga goda som skulle kunna förekomma i än så många naturföremål, svarar emot det förnuftiga idealet som fordrar tankens hvila i det rena åtnjutandet af ett väsendtligt godt, taget till mönster för efterbildning i möjligaste vidsträckta mån. Tvärtom bringa de godheter som icke kunna hänföras till ett obestämbart ändgiltigt godt, ständigt förnyade lystnader utan mättnad eller tillfredsställelse, och sålunda bekräftas saknaden af en princip som måste finnas öfver det bestämbara, eftersom detta visar sig icke vara sjelftillräckligt. Det vittnar om ett suveränt godt väsende, ändgiltigt mål och föremål, som innehåller all sanning att känna och all godhet att älska, och det bekräftar att i dessa ändgiltigheter innefattas den bestämmelse som blifvit förelagd menniskonaturens högsta och fullkomligaste form.

Man behöfver endast följa menniskonaturens utveckling för att finna huru hon ifrån början till slut sträfvar efter detta ändgiltiga mål som allena motsvarar hennes egna fordringar i deras högsta form. I samma utvecklings fortgående företeelser uppenbara sig då äfven sjelfva ändgiltighetens inre beskaffenhet och det uttryck som hon i världen antager, ett uttryck som kan sammanfattas i sällhetens beteckning, emedan sällheten består i uppnåendet af det ändtliga mål för hvilket vilkoren blifvit nedlagda i de naturliga förmögenheterna och gåfvorna, det mål som innehåller och skänker besittningen af det godas fullhet.

Redan vid tillkomsten till världen visar människan en naturlig sträfvan emot det slutmål för hvilket hon blifvit danad, ehuruval ännu endast i de organiska förmögenheternas tillgodoseende. Detta sträfvande är ännu omedvetet och obestämdt; men under hindrens mötande hvilka nödvändiggöra viljeansträngningar och den insigt som allena gifver dem styrka, väckes småningom medvetandet om dess betydelse. Och såsnart betydelsen blifvit insedd, sällar sig till hvarje tillfredsstäld önskan en känsla af välbehag. Samma slags eller en snarlik känsla understöder och njuter af de naturliga sträfvandenas vidare utveckling till högre skicklighet att bilda såväl andliga som fysiska förmögenheter till det bästa möjliga för hvilket de äro bestämda och hvaraf de äro i förmåga. Redan i detta första skede af lifvet eger en motsvarighet rum emellan natursträfvandet å ena sidan, hvilket ännu endast åsyftar den sinliga utvecklingen, och en njutning af dess tillfredsställelse å den andra, en njutning som ännu stannar på den materiella ståndpunkten, behagets. Men såsnart förståndet tillkommit som inser godheternas tjenlighet för de ändgiltiga målen, vänder sig begäret allt mer ifrån det ursprungliga natursträfvandet till nyttan, först i kroppslig så i andlig mening, dervid njutningen, som håller jemna steg med framsteget, antager karaktären af tjenlig välmåga. Sedan den förnuftiga åldern inträdd, erhåller slutligen utvecklingen sin betydelse af fullkomning, efter att hafva blifvit vänd inåt samt riktad på det sedliga lifvet. Njutningen öfvergår i sällhet, bestående i tankens hvila i idealets förverkligande

genom det goda i handlingen. Förnuftet har nämligen då fattat huru-
som det ursprungliga natursträfvandet allt ifrån början gällt och af
skapelsen blifvit afsedt för en tillfredsställelse som är långt mer om-
fattande än hon kunnat vara i sina första föremål. Ty sträfvandet,
som arbetade för organet, tjänade individen som skulle tjena menskligh-
heten; och såsnart tjenligheterna hunnit leda till sina högre mål, först
i individen och sedan i släktet, växer tillfredsställelsen och blir desto re-
nare ju högre enhet den verksamhet tjänar, hvars resultat frambringat
henne. I den tillfredsställelse som blandar alla menniskomålen sam-
man i ett enda mensklighetsmål, njutes redan en större varaktighet.
I den som identifierar dem i det ändgiltiga, ideella målet, vinnes slut-
ligen sällheten, det högsta goda. Detta var emellertid i sista hand;
om ock omedvetet, yttersta målet redan för det ursprungliga och sin-
liga natursträfvandet; och det blef redan medvetet mål, ehuru ännu ej
klart medvetet, på förståndets stadium, då själsförmögenheterna rigta-
des på den högre utvecklingen. I det förnuftiga stadiet, fullkomnin-
gens, blir det fullt tydligt och åsyftadt, då förnuftet af insigten om
tjenligheternas gemensamma mål leder sig till det godas idé hvars för-
verkligande medförer den sälla besittningen. Emellertid hade under
tiden och derforinnan ändgiltigheten icke upphört att vara mål, den
dermed förbundna sällheten icke heller, oaktadt medvetandet derom
ännu icke var klart. Handlingen hänförde sig af sig sjelf till såväl
sällhet som ändgiltighet i följd af sin inneboende natur, vare sig med
eller utan känsla deraf. Redan innan de rätta medlen för lyckoska-
pelsen blifvit funna och till sin halt insedda, erfor viljan i hvarje be-
vekelsegrund en påverkan af den böjelse som stälde valet, på grund af
sakens natur, i sammanhang med sällhetsmålet. I hvarje godhets till-
egnande anades ett steg framåt emot idealet, ehuru tanken derpå först
med den förnuftiga idén blef utredd och klargjord.

När nu ändtligen förnuftet genom idéns klargöring framställt det
ändgiltiga goda såsom mål och dermed förknippat sällhetslöftet, så fin-
ner det liktidigt, med förståndets tillhjälp, att hvarken för det ändgil-
tiga eller för det sälla vilkoren fullständigt förekomma i den natur-
liga ordningen. Ändgiltighetens praktiska betydelse blir således be-
gränsad till det *möjliga*, det för hvilket tjenligheterna eventuellt äro
till finnandes i det relativa naturförhållandet. Följden blir en åtskil-
nad emellan det obestämbara idealet som qvarhålles endast såsom mün-
sterbild, att i oändlighet eftersträfvast ehuru det icke kan uppnås,
och tillfredsställelsen i naturens fullkomning inom det område som ut-
stakas af ordningsvilkoren. Det ändgiltiga goda, och det tjenliga goda
som förverkligar detsamma relativt i mån af hvarjes fullkomlighetsgrad,
framstå såsom färdiga och sjelfständiga begrepp; och till det relativa
målet ansluter sig nu lyckan som är sällhetens förelöpare och repre-
sentant i det relativa samt vida skild ifrån njutningen som låg uti
den ursprungliga tillfredsställelsen af det outvecklade och ofullkomnade
natursträfvandet. Välbehaget ordnas under lyckan, denna under säll-
heten, på samma gång och sätt som njutningen lemnar rum för nyt-
tan, denna för godheten. De angenäma sinnesrörelserna förbindas till
lyckliga känslor; dessa till sälla förnimmelser, i mån af fullkomnin-
gens skridt som stiger ifrån tjenlighet till ändgiltighet derigenom att

menniskan lägger njutningsbegäret under förståndet och känslan samt dessas lyckomål under förnuftet. Själsförmögenheternas utbildning under en själfbeherskande, frigjord vilja leder sålunda naturens tillfredsställelse från sitt lägsta till sitt högsta uttryck i åtnjutandet af den sälla delaktigheten. Bestämmelsen är dervid mål, själfbeherskningen medel, hvarigenom viljan af de relativa godheterna skapar tjenligheter, sådana som skapelsen åsyftat för ett ändgiltigt godt i naturen, ett relativt förverkligande af idealet. Detta bildades af de absoluta idéer om ett ändgiltigt godt i väsendet, hvilka vunnits genom sammanställningen af hela skapelsemålet med hvarjes naturliga mål. Den godhetsidé som tillföre var dunkel, har på detta sätt blifvit klar, och under hennes belysning och ledning blir natursträfvandet fullkomningsmedel som bringar sällheten i det högsta goda, bestående i den harmoniska öfverensstämmelsen emellan bestämmelsen och naturens tillfredsställelse. En öfvergång bildas ifrån njutning till lycka, från lycka till sällhet, derigenom att förnuftet, som ersatt böjelsen, visar huruledes somliga njutningar, af högre beskaffenhet, ega sin orsak i tingens absoluta grunder och således icke blott härröra af det individuella natursträfvandet, men af den förnuftiga naturen som binder individen vid väsendet. Det goda som i denna natur innehålles fordrar en njutning som i värdighet deremot svarar, en njutning som är intellektuell och oberoende af organismen. Understödd af böjelsen, skänker den förnuftiga godheten, under hänvisning på skapelseordningen och hennes reglerade fordringar, jemte sin naturliga njutning äfven den öfvernaturliga som består uti tankens hvila i kärleken till det goda, uttryckt i rättsenligheten. Godhet och sällhet förbindas här i ett så fast band, att de knappast blifva annat än olika sidor af en och samma väsendtlighet, *det till fullkomligheten närmade natursträfvandet*, hvilket icke blott bringar sällheten i och med sitt goda, i följd af skapelsens samstämmighet och varelsens njutning af sin bestämmelse, men äfven i medvetandet förknippar förtjensten med dygden, sällhetens belöning med godhetens utöfning, emedan båda innehållas i idealet, den förra genom tankevilan, den senare genom delaktigheten. Medvetandet af förtjenst och skuld, säger Stewart, visar förbindelsen emellan dygd och sällhet.

Sällhet och ändgiltig godhet äro alltså liktydiga. Sällheten är det ändgiltiga goda och det ändgiltiga goda är sällheten. De äro identiska i dubbel mening, emedan å ena sidan ingen verklig sällhet gifves utom det i sig goda som är ändgiltigt mål, å den andra icke heller något godt kan vara ändgiltigt och godt i sig sjelft utan att bringa sällhet. De sammanfalla så fullständigt, att sällheten skulle kunna anses utgöra någonting mer än en blott bekräftelse å det goda, ty de kunna ej förekomma åtskilda. Också finnes det ingen tro i världen som icke förknippat salighetsbegreppet med det högsta godhetsbegreppet och framställt den öfvertimliga sällhetsbelöningen i oskiljaktigt sammanhang med ett öfvertimligt godt, likasom å andra sidan osaligheten blifvit förknippad med det onda. Vore icke godhet och sällhet ett, så skulle i denna sammanslagning ligga ett bevis för att godt och ondt icke egde giltighet såsom absoluta begrepp. Sammanföle de icke med sina bekräftelser, så egde nämligen dessa ingen annan rimlig förklaring eller

anledning i medvetandet än såsom lockelser, med ändamål att muta varelsen till det godas fullgörande, emedan det i sig sjelft icke innehölle tillräcklig orsak för att fullgöras för sin egen skull, således icke den absoluta giltighetens egenskap. Men, såsom Reid häremot riktigt anmärker, det godas fullgörande blefve då intresseradt, något som strider emot begreppet om dygden, hvilken icke bör låta sig böjas eller handskas af någon som helst annan bevekelsegrund än sin egen godhet. Det är icke meningen att man skall älska det goda af förhoppning om belöning eller af fruktan för straff, och sålunda inblanda det gemena intressets beståndsdel i den absoluta principen. Det goda sker för det goda, icke för sällheten som det innehåller. Må sällhetens utdelning öfverlemnas åt Försynen, må hon vara oskiljaktig ifrån det högsta goda men icke göras till bevekelsegrund derför.

Men om sällheten sålunda icke kan antagas hafva tillkommit i trosföreställningarne genom att sammanslås med den ändgiltiga godheten i egenskap af bevekelsegrund, något som vore både det goda väsendet och den goda varelsen ovärdigt, enär derigenom en ersättning ansåges behöflig för fullgörandet af det rätta som ej bringade en egen fördel, blott andras eller det i sig rigtiga, huru då förklara att ingen tro åtskiljer godhet och sällhet, om ej dermed att de verkligen äro identiska? Vore sällheten hvarken identisk med godheten, icke heller lockelse, så vore det ju tillräckligt att det goda vore godt, det rätta rätt, det sanna sant, för att de skulle fullgöras. Något löfte behöfves icke för det som är mål i sig sjelft och icke erfordrar en bevekelsegrund utom sig. Det ändgiltiga goda behöfver ej motiveras af något annat. Förekommer detsamma det oakadt i alla, äfven de visaste och ädlaste, religiösa föreställningar identifieradt med ett annat begrepp, med sällhetens, så kan detta följaktligen endast förklaras sålunda att emellan det ändgiltiga goda och det sälla i sjelfva verket alls ingen skilnad finnes. Och hvarföre finnes ingen skilnad dem emellan? Hvarföre hvilar ingen tro på den blotta läran om godt och ondt, rätt och orätt, utan bekräftelsernas tillfogande i sällheten och osaligheten? Jo, emedan sjelfkärleken i god mening, sällhetsbegäret, är nedlagd i hela skapelsen och är verklig godhets- och skapelseprincip. Allt lefvande sträfvär till sällhet alldeles så som det sträfvär till det goda och till sin bestämmelse; sällheten är jemte godheten universell handlingsprincip, bevekelsegrund för allt viljeval; hvadan det sälla måste antagas utgöra den ändgiltiga bestämmelsen *på samma sätt som samt i och med* det goda. Icke ens af den förnuftiga och sjelfherskande viljan, icke ens i de handlingar som förestafvas af den absoluta nödvändigheten eller af den avtonoma friheten, göres något som icke åsyftar det dubbla målet af sällhet och ändgiltig godhet. Detta dubbla mål ligger på botten af hvarje åtgärd, det intager hela platsen i natursträfvandet, icke blott i utvecklingens men äfven i fullkomningens skede, om det också är att betrakta i olika slags företeelser samt hvarken alltid framträder i det omedelbara handlingsföremålet, icke heller ens alltid klart tänkes eller bestämmes till grund, beskaffenhet eller tillagnande. Det är i allt fall, äfven i sin obestämda, dunkelt medvetna och ofta outhärdliga, till och med förvrängda form, orsak och tillstötelse samt ytterst bestämmande och afgörande bevekelsegrund för alla andra böjelser och bevekelsegrunder, ledande

motiv för all verksamhet. Grunderna utmynna samtliga i sällheten så som de utmynna i det mål som uppställas såsom ändgiltigt för hela lifvet och all lefvande tillvarelses uppgift. Alla godheter och mål sökas såsom förberedelser eller medverkande orsaker till sällheten som innehåller det högsta goda. Ingen skulle önska att icke blifva lycklig och salig, och ingen vill heller i botten det onda såsom obestämd princip betraktadt i sitt ändgiltiga mål, ehuruval mången i fråga om såväl lyckans som det godas bestämning och vilkor kan misstaga sig. Alla känna icke den objektiva sällheten, icke heller det objektiva goda i sin ändgiltighet, men kunna under de vilseledande begärens inflytelser taga en skenbar sällhet eller godhet till bestämmande grund i stället för en verklig. Men ingen skulle begå detta misstag som visst och klart insåge hvare hans sällhet bestode, ty naturen själf drifver sällhetsbegäret, samma natur som innehåller det sälla vilkoret i godheten. Hon drifver det i hvarje särskild handling, genom att för densamma framställa en godhet som antingen är eller antages vara en integrerande beståndsdel i det ändgiltiga goda efter hvilket allt lif i hela naturen suckar. Är nu denna beståndsdel endast del i en skenbar godhet, så har sällhetsbegäret dermed icke blifvit förqväfdt, blott minskadt genom uppdragandet af en skilnad emellan njutningen och bestämmelsen. Är han deremot del i en verklig godhet, så säger medvetandet att handlingen bidrager till främjandet af sällheten i den ändgiltiga godheten, som af sigten var att dermed bereda, emedan samstämmigheten emellan njutning och bestämmelse bildar sällhetsvilkoret.

I denna samstämmighet lefver dygden, hvilken därför ock af Plato skildras såsom liktidigt godhets- och sällhetsprincip, förmedlande länk i den ifrågavarande identiteten. Visserligen synes den oinskränkta samstämmigheten emellan godhet och sällhet äfven af Plato egentligen tilläggas idealet, det ändgiltiga goda i väsendet, som i världen finnes endast i tanken men icke i den relativa verkligheten. Men han låter dock tanken finna sin hvila i detta ideal redan i världen och förlägger deri den högsta sällheten redan i det timliga. Och om dygden visserligen blott är godhetens och sällhetens princip i sin egenskap af deras medel, men icke godhetens och sällhetens själfva, icke heller i det ofullkomligas värld kan göra förmedlingen fullständig emellan godt och lyckligt, så är hon likväl redan i naturen i allmänhet lyckans följeslagare. »Ju »dygdigare och rättvisare, desto lyckligare är menniskan», heter det i *Lagarne*, under det att den orättvise och odygdige, han må vara huru rik och mächtig som helst, i botten är olycklig och beklagensvärd. Helsan, förmögenheten, magten, myndigheten, inflytandet o. s. v., intet af allt detta, inga som helst tillfredsställda önskningsar i allmänhet, befria det emot rättvisan och ordningen stridande lifvet ifrån vanhedern, uselheten, förnedringen och smärtan. »Detta synes mig så klart som natt Kreta är en ö. Och vore jag lagstiftare, så skulle jag intet försumma för att förmå alla medborgare att hålla sådana tal. Jag skulle »tukta dem som vågade påstå att den elake kunde lefva lycklig samt att »det nyttiga vore ett och det rätta ett annat.»

Men oakadt Plato förbinder dygd och lycka med oupplösliga band, så identifierar han dock icke dygden med det ändgiltiga goda och själfva sällheten, såsom stoicismen gjorde, hvarigenom den för-

blandade målet med sitt medel. Dygden må vara nödvändigt sällhetsvilkor och lyckans innehafvare *i världen*, men för det absoluta goda och den absoluta sällheten är hon blott medel, icke med dem identisk, eftersom hon i allt fall tillhör en relativ ordning. Hon är det naturliga goda,* icke det ändgiltiga goda. Sällheten i det högsta goda är hennes bekräftelse, på samma gång hennes mål, mer än hon sjelf. Under det att hon sjelf är verksamhet, är sällheten i det högsta goda, tankens hvila i det goda väsendet, någonting obestämbart.

Som emellertid dygden drifves af sällhetsbegäret och kärleken till det högsta goda, samt sålunda förutsätter en grund i identiteten emellan sällhet och ändgiltig godhet, så hänvisar hon jemte det med henne förknippade sällhetslöftet på samma identitet. Vare sig man betraktar denna såsom införlifvad i varelsens natur och härflytande ur hennes vilkor, eller förutbestämd såsom bekräftelse å ett lif i enlighet med ordningen, så blir hon i hvarje fall en ovedersäglig följd af skapelseprincipen. I sjelfva varelsens natur är sällhetsbegäret så tydligt nedlagdt jemte sträfvan efter det goda, med hennes vilkor så införlifvadt, att man icke utan antagande af en lögnaktig skapelse skulle kunna draga i tvifvel sällhetens öfverensstämmelse och oskiljaktiga förbindelse med det slutliga målet för allt lif. En sträfvan, som vore nedlagd i allt organiskt lif för att lemnas otillfredsstäld, vore icke blott ändamålslös men naturvidrig, för den skull orimlig i en natur som är harmonisk. Försynen kan omöjligt hafva velat döma den fria och förnuftiga varelsen till en gränslös oro och en oförklarlig pina i följd af en fordran i medvetandet som af intet motsvaras i det öfversinliga väsendet, en sträfvan som aldrig skulle finna sin hvila och tillfredsställelse i ett ändtligen fullkomligt och utfylt godt. Det som betingas af en sträfvan som är oundviklig och ålägger sig i kraft af tingens instiftade ordning, måste ofelbart slutligen uppnås, såsnart blott vilkoren därför fyllas, emedan naturen öfverallt eljest visar en trogen öfverensstämmelse mellan sträfvan och dess mål. Sällheten i det ändgiltiga goda måste därför antagas vara förutbestämd och oundviklig, afsedd att förverkligas, icke blott att förefinnas i medvetandet. Att hon finnes i medvetandet, bevisar att hon finnes i väsendet, ty intet finnes i tanken som icke finnes i verkligheten. Det är nämligen väsendet sjelft, det goda, som gjort medvetandet till hvad det är, med elementer som det uteslutande hemtat ur sin egen natur, god och harmonisk, och ingenting kan således finnas i medvetandet som icke finnes i naturen hos det högsta goda. I motsatt fall beljoge väsendet sig sjelft eller vore det stridigt med sig sjelft. Äro i medvetandet ändgiltig godhet och sällhet förenade, så äro de det i väsendet som i medvetandet uttrycker sig; ty detta väsende är på en gång innehafvare af det godas idéer och af den sälla bestämelse som dess egen godhet danat för sina verk. Båda härflyta ur en och samma källa, i hvilken naturen är en och densamma, likformig och helgjuten. Att denna identitet af godhet och sällhet icke blifvit fullständigt förverkligad i den relativa ordningen, snarare styrker än motsäger satsen. Menniskan kan nämligen vara utrustad med en sträfvan som öfverskjuter ordningen utan att därför sakna mål, eftersom

* Jfr sid. 268.

bland hennes själsförmögenheter befinna sig sådana hvilka tydligt ega öfvernaturliga föremål. Och att en sträfvan finnes, hvars föremål icke kunna uppvisas i naturen, häntyder då på deras befintlighet *öfver* naturen, eftersom de någonstädes måste finnas, alldenstund ingenting förekommer i tanken som icke finnes i verkligheten.

Då alltså sällheten i det högsta goda finnes i medvetandet såsom ändgiltigt mål och bestämmelse, ehuru identiteten icke uppenbarar sig i världen, så blir i allt fall lifvets rigtning derpå hufvudsak för hvarje vilja som åtrår förverkligandet af sin uppgift. Denna rigtning fordrar då att begreppen *sällhet* och *högsta goda* i möjligaste klarhet utredas, äfven om det senare begreppet icke kan bestämmas. Den bestämmelse som bringar menniskan sällheten genom att gifva full tillfredsställelse åt alla hennes sträfvanden och önskningar, bör i allt fall vetas för att kunna göras till föremål för handlingslifvet. Hon är ju föremål för all tanke emedan hon är bevekelsegrund för all handling. Hon förlänar åt denna senare karaktär, värde och betydelse. Utan kunskapen om det ändgiltiga förblefve handlingen utan regel för sin rigtning.

Men af de båda elementer som ingå uti och tillsammans utgöra det ändgiltiga, nämligen sällheten och det högsta goda, af hvilka den förra bildar formen och det senare innehållet, kan, såsom anmärkt blifvit, endast den förra, eller formen, till sitt begrepp noggrant bestämmas. Det senares, innehållets, utredning måste sökas dels uti motsvarande begrepp i naturen, hvilka då kunna gifva en svag föreställning om hvad deras goda innehåll skulle vara, derest det befriades ifrån de relativa egenskaperna och höjdes till egenskapen af väsende, dels uti frånskilningen af hvad i världen och enligt tingens beskaffenhet *icke* kan utgöra det högsta goda, då i det som återstår föreställningen lättare finner dess ämne. Om sålunda *sällheten definieras* och *godheten* i möjligaste mån *utredes*, kan sedan genom sammanställningen en föreställning om identiteten vinnas, tillräckligt klar för att om det ändgiltiga bilda ett begrepp som fyller sin uppgift såsom grundval för rättsföremålets formulering.

1. *Sällheten är tankens och känslans fullhet i besittningen af det högsta goda.* Denna besittning utfyller alla de relativa godheternas egenskaper till absoluta, en utfyllning som sällhetsbegäret fordrar. Ty oaktadt detsamma, sådant vi kunna erfara det, endast ter sig i ändlig form i den relativa naturen, så öfverskjuter det likväl denna, hvad föremålet beträffar, med tillhjälp af de absoluta själsförmögenheterna. Dessa binda själen vid det oändliga, oaktadt hon tillhör det ändliga i sitt lif. Sträfvandet blir derigenom satt i stånd att på förhand rigta sig emot ett godt af absolut ordning, lefvande i förnuftet genom den gudomliga likheten, men först i det ändgiltiga bestämdt för att tagas i besittning medelst väsendets tillegnande i kunskapen om och kärleken till rättens och sanningens eviga principer. Endast tillegnandet af sanningens och rättens eviga väsenden i deras fullständiga renhet tillfredsställer den ändgiltiga sträfvan som blifvit i ett förnuft och en fri vilja nedlagd; och för den skull synes det ock vara för den förnuftiga och fria varelsen förutbestämdt. Sanningens kunskap är det som tillegnas af *tanken*, rättens kärlek det som tillegnas af *känslan*.

Sjelfva tillegnandet såsom sådant bildar sällheten, ändgiltighetens form, hvars *innehåll* i tillegnandets föremål, nämligen *kunskapen* och *kärleken*, deremot utgör det högsta goda.

2. *Det högsta goda*, obestämbart emedan alla bestämningar falla inom det relativa området, kan emellertid tillnärmelsevis utredas i och genom begreppen *kunskap* och *kärlek*, hvilka uppställa de föremål för tillegnandet som i sina rena väsenden utgöra det ändgiltiga målets innehåll. Intet högre eller mera absolut godt kan af mensklig tanke fattas än det som bildar föremål för de absoluta själsförmögenheterna, de *vetande* och *älskande*, och intet högre föremål kan för dem uppställas än sanningens och rättens kunskap och kärlek i ett mått som fullständigt utfyller den relativa bristen deri uti verlden. Det goda väsendet, säger Aristoteles, drager allt till sig såsom tanke- och kärleksföremål, det »rörers» allt lif emedan det intelligibla är det eftersträfvansvärda.

Det väsendtliga godas *kunskap* fordras för det ändgiltiga mål som *förnuftet*, absolut själsförmögenhet, uppställer för *sanningen*, och som endast vinnes i kännedomen och den fullständiga besittningen af den gudomliga sanningskällan. Det väsendtliga godas *kärlek* åter fordras för det ändgiltiga mål som *viljan* uppställer för *rätten*, och som endast vinnes i tillgodogörelsen och den fullständiga besittningen af ursprunget till all ordning.

Denna kunskap och denna kärlek mätas icke i det ändliga, oakadt de redan deri uppställa sina föremål. Förnuftet anar och viljan känner att ett högre finnes, som är i tanken och i känslan men icke i deras föremål inom naturen, och de måste för den skull antaga ett föremål därför i ett högsta goda öfver naturen, utom hvars besittning deras tillfredsställelse icke blir fullständig, men i hvars besittning de fullt tillfredsställas. I den oändliga sanningen och rätten uttömma sig kunskapen och kärleken, och jemvigten återställs emellan sträfvet och dess mål, motsvarighet eger rum emellan vilkor och fordran. I det högsta goda finner tanken sanningens typ utöfver hvilken han saknar vidare mål, likaså känslan uti den harmoniska rättstypen. I bådas fullständiga besittning består sällhetens innehåll, det ändgiltiga målet, genom hvars tillegnande bestämmelsen fylles hvilken begärdes af kunskaps- och kärleksbehofven som aldrig kunde tillfredsställas i naturen. De tillfredsställas genom den förträffliga handling i hvilken förnuft och vilja förmåla sig med sina absoluta föremål i den eviga sanningen och godheten, en handling som hvarken kan utgöras af kunskapen allena om den förra, icke heller af kärleken allena till den senare, men af bådas identifiering i den absoluta enheten. Det är i denna identifiering, deras harmoniska sammanslutning, som det högsta goda meddelar den ändgiltiga sällhetsbekräftelsen. Deri ingår då kunskapen såsom grund för det ändgiltiga målets uppställning i sin sanning, kärleken såsom verkningskraft för dess tillgodogörelse, och af deras samverkan födes den öfversinnliga sällhet hvarigenom varelsens repade väsende vinner den fulla besittningen af ett mål, i hvars ena och odelbara helgjutenhet upplösa sig och sammanblandas alla de godheter tanke och känsla kunnat i naturen framställa hvar för sig, men aldrig fullständiga icke heller förbundna. I det öfversinnliga medvetan-

det (en identifiering af ren tanke och ren känsla) af denna samman-
gjutning utaf kunskapens sanning och kärlekens goda, vinnes deremot
fullständigheten i förbindningen till det *ena goda*, det ändgiltiga målets
innehåll, hvilket icke kan med ett enda begrepp bestämmas, endast
genom upplösning af dess odelbara enhet i sina beståndsdelar, hvilka
då kunna hvar för sig bestämmas. Som de emellertid i det ändgiltiga
äro från hvarandra oskiljbara, så ske deras åtskiljande och den der-
med möjliggjorda begreppsbestämningen endast i brist af enhetens be-
stämbarhet. Enär det högsta goda i sin absoluta odelbarhet är obe-
stämbart, kan utredningen icke annorlunda ske än dels på detta sätt,
dels genom att ifrån nu definierade godhet *frånskilja* sådana godhets-
begrepp hvilkas inblandning deri skulle vanställa henne.

Dessa godhetsbegrepp äro de relativa och de individuella.

Då viljan i sitt ändgiltiga mål öfverskjuter den naturliga ord-
ningen och söker sin bestämmelse i ett godt som är absolut, så måste
utredningen af detta goda förutsätta befrielsen ifrån de relativa och
individuella godheter som förstånd, känsla och begär eljest lätt deruti
inblanda. Hvarken i det relativa *naturtinget*, icke heller i sin *indivi-
duella* varelse finner människan det högsta goda. Osinligt till sin be-
skaffenhet, kan det hvarken tillfredsställa de sinliga förmögenheter hvilka
icke rigtas på det absoluta i yttersta hand, icke heller af dem tjenas i
individnen och naturen som skiljas ifrån väsendet. Dessa kunna endast
bisakligt tjena det högsta goda och endast om de lyda de absoluta
förmögenheterna, under det att dessa allena äro bestämmande för dess
tillegnande.

Naturtingets goda är otillräckligt för att fylla det ändgiltiga må-
let. Detta fordrar att älskas för sin egen skull, ej för någonting annat
som det skulle tjena, det måste mätta hela sällhetsbegäret i dess fullhet,
det måste dervid utesluta allt ondt och all begränsning samt fortvara
ständigt och oföränderligt. Dessa egenskaper finnas icke hos natur-
tingets goda. Det är begränsadt, föränderligt samt saknar homogenitet,
i det att uti hvarje naturligt handlingsmål esomoffast de särskilda
godheterna äro onjutbara derest de icke skiljas ifrån hvarandra och
ställas hvar för sig. De äro icke mål i sig och kunna icke utan natur-
vidrighet älskas för sin egen skull, emedan skapelsen danat dem
till tjenligheter för någonting annat. De mätta aldrig sällhetsbegäret,
men väcka endast oupphörligt nya begär, hvilka desto mindre mättas
ju mera de odlas, hvadan den tankens och kärlekens hvila i godhetens
ändgiltiga besittning aldrig vinnes, hvilken utgör hufvudkännetecknet
för det högsta goda. Naturtingets goda utesluter icke det onda. Det
medförer nämligen dels fruktan för att förloras, dels oförenligheter
i följd af de särskilda godhetsmålen sammanstötningar, och det bär
slutligen allehanda vanskligheter och äfventyr i sitt släp, hvilka för-
derfva dess njutbarhet och besvika sällhetsbegärets förväntningar. Slut-
ligen saknar det bestämd påräknelighet, alldenstund det icke beror af
den egna viljan, icke ens af det egna uppsåtet, men ofta af tillfällig-
heten, naturhändelser och tillstötelser samt det rådande tänkesättet
och andras vittnesbörd, hvilket icke alltid är rättvist, åtminstone icke
säkert och beständigt, hvadan naturtingets goda icke alltid utdelas efter
förtjensten, icke heller fullkomnar den som deraf kommer i åtnjutande.

Till och med de intellektuella godheterna i naturen, de högsta bland naturtingets goda alster, kunna icke tillegnas fullständigt, men endast med luckor eller ock tillsatser och inblandningar af skuggor och villfarelser som lemna kunskapsbegäret otillfredsstäldt. Äfven den minst beblandade, den renaste tänkbara tillfredsställelse i världen är dock endast en följd af tanken på den ändgiltiga sällhet som deraf tjenas, men hon är icke denna sällhet sjelf.

Än mindre tillräckligt är det *individuella* goda. Varelser är sig sjelf icke nog och finner ej inom sig vilkoren för sin tillfredsställelse. Inom hela naturen sträfva därför alla individer till godheter som de inom sig sakna, emedan inom individen behovet städse öfverskjuter medlet. Detta går aldrig långt utöfver tillfälligheten, under det att målet icke stannar vid henne. Som individen är ändlig och tillfällig, den förnuftiga personligheten deremot oändlig och rigtad på det väsendtliga, så finner den senare sitt slutmål endast i mycket inskränkt grad tillgodosedt genom den förre.

Det ändgiltiga goda är i den naturenliga bestämmelsen. Men den varelses naturenliga bestämmelse hvars natur är förnuftig och fri, måste sökas i en ordning som beherskar naturhindren hvilka inskränka sjelfbestämningen och lemna förnuftets fordringar otillfredsställda. Förnuftets delaktighet i väsendet, viljans sträfvan till frihet ifrån slumpen och oberäkneligheten, erfordra ett ändgiltigt godt som utesluter tillfällighetens vanskligheter och orättvisor. De finna det endast i en naturenlighet som genom tjenligheternas uttömning blifvit så ren, att förnuftets tankeideal och viljans frihetsideal deri förverkligas i sanning och rätt.

III

Det sammanfattade naturliga goda

Behandlingen af naturrättens föremål fordrade en klargöring af skillnaden emellan det tjenliga och det ändgiltiga goda, hvilkas sammanblandning gifvit upphof åt rättsförnekelserna. Men det naturliga goda som är föremål för regleringen i världen, utgöres hvarken af det tjenliga allena, icke heller af det ändgiltiga allena, men af bådas på sådant sätt ävägbringade sammanställning, att det tjenliga goda ställes i det ändgiltigas tjänst med fästad hänsyn till detta senares tillämplighet på naturförhållandet och enlighet med ordningsvilkoret. I det tjenliga goda allena, skildt ifrån sitt ändgiltiga mål, funne regleringen intet annat godhetsmål än ett enkelt relativt, i hvilket tjenligheten upphört att vara effektiv sedan hon icke mera tjenade det för hvilket hon blifvit danad, och det goda som deri erhöles kunde icke blifva medel för något ordnande eftersom det blifvit uttryckt ur skapelseordningen och derigenom förlorat sin naturenlighet. I det ändgiltiga goda åter, skildt ifrån sin tjenlighet i naturen, möter regleringen endast en abstraktion, alltför hög och otillämplig på de relativa behoven och bristfälligheterna för att kunna såsom föremål tillegnas den rätt hvilkens uppgift är att reglera ofullkomliga förhållanden. Det ändgiltiga goda är bestämmelsen, målet i yttersta hand, nödvändigt att veta, känna och älska för att kunna läggas till grund för all regel i

naturen. Men det lägges till grund därför endast genom att tjenas af det goda som befinner sig i samma natur, emedan endast detta lämpar sig för användning derstädes. Och detta goda åter är medel i förhållande till det förra, mål i närmaste hand, nödvändigt att veta, känna och älska för att kunna ställas i det ändgiltiga godas tjänst på ett sätt som svarar emot dess i skapelsen instiftade ställning gentemot detsamma. Det tjenar det ändgiltiga endast genom att aldrig derifrån skilja sin bestämmande grund.

I en sådan kombinerad af tjenlighetens och bestämmelsens goda, medlets och målets, tillgodogöres hela den universella godhet hvilken uttömmar allting i världen som kan göras till föremål för någon som helst reglering. All reglering måste på en gång afse tillegnandet af det slutliga målet i bestämmelsen och ett närliggande föremål för natursträfvandet, hvilket för det förras skull blifvit nedlagdt i naturen. Endast det närliggande kan tillfredsställa det relativa behovet som regleringen skall skydda; och det slutliga allena fyller det absoluta behov som består i allt lefvandes traktan efter fullkomligheten. Och den dubbla uppgiften af bådas tillegnande fyller regleringen endast genom att uti jämförelsen emellan det högsta goda och de vilkor för dess förverkligande som visa sig i det relativa godas tjenlighet därför, först bemäktiga sig detta senare goda, för att genom dess fördelning efter skapelsens grundsatser låta detsamma i möjligaste fullständiga grad befrämja det högsta godas uttryck i ordningen och tillgodogörelse åt individen.

För att kunna åvägabringa denna tillgodogörelse blir emellertid en *förmedling* nödvändig emellan det högsta goda som är abstrakt och obestämbart, följaktligen oklart, samt det närliggande konkreta som åsyftas i ett särskildt fall. För att det naturliga goda skall kunna sammanfattas uti det högsta godas förverkligande i ett närliggande godt, måste framför allt inses deras förhållande till hvarandra. Innan utredningen försiggått framställer sig det goda i allmänhet, såsom någonting ännu obestämdt, ehuru skickligt att tillfredsställa önskingarne. Man har då att deri urskilja tvenne beståndsdelar: den *abstrakta*, som innehåller allt godt och som äfven i detta fall bringar tillfredsställelse derigenom att det närliggande dit hänföres, blott man hinner upptäcka sättet därför; samt den *konkreta*, som föreligger i handlingsföremålet och formulerar syftet, emedan detta deri eger en omedelbar och tydlig anledning som lätt tillskapar bevekelsegrunder. Af dessa tvenne beståndsdelar bildas då det naturliga godas sammanfattning i sin grund och följd, nämligen *idén* som ligger till grund för omdömet, och *fallet* på hvilket hon skall tillämpas och som omdömet gäller. Det är godhetens form och innehåll. Föremålet i naturen bildar innehållet, det godas idé formen. Sålänge omdömet stannar vid denna senare, stannar det i den formella abstraktionen, hvilken emellertid meningen är att indraga i det konkreta fallet, för att förverkliga idéen i världen samt gifva följd deråt i handlingen. Formen allena är ännu tom innan i naturen föremålet erhållits som utgör innehållet. I denna form kan visserligen idéen fattas genom bortseende från alla konkreta bestämmingar samt till och med drifva viljan i uppförandet såsom allmän handlingsprincip. Hon är då väsendtlighetsprincip, af förnuftet fasthållen

i egenskap af grundsats att låta hvarje beslut genomträngas af kunskapen om och kärleken till det högsta goda. Men detta tillegnas dock aldrig genom det blotta begreppets fattning. Besittningen ernås först i det konkreta fallet. Emellertid erfordras därför en öfvergång, och det är i denna öfvergång, *förmedlingen* emellan den abstrakta idén och det konkreta fallet, som hela uppgiften ligger för det naturliga godas sammanfattning och formulering. Hon försvåras genom oklarheten hos godhetsidén som ännu icke blifvit indragen i naturförhållandet, och hennes indragning, hvarigenom det goda förverkligas i uppförandet, förutsätter dock att hon blifvit insedd och genomträngd. Men äfven i sitt oklara skick finnes och lefver hon i medvetandet, eftersom hon eljest aldrig skulle kunna urskiljas i fallet dit hon kommit. Uppgiften består då i hennes tydliggörelse. Denna sker genom uppställandet af en jmförelse, en sammanställning emellan den abstrakta godhetsidén och ett begrepp i det konkreta som kan anses i naturen *motsvara* och *företräda* henne, och som sålunda bildar öfvergången ifrån abstraktion till verklighet, ifrån idealet till naturen, i det att detsamma tillhör båda på en gång, det abstrakta idealet genom sin motsvarighet, den konkreta naturen genom sitt säte i naturförhållandet. Detta begrepp måste för sådant ändamål passa in å ömse håll på sitt föremål, så troget att jmförelsen framstår tillräckligt tydlig för att icke lemna rum åt något misstag vid sammanställningen. Begreppet måste, för att ur sitt gömsle kunna framlocka idén och tillegna henne sammanfattningen, öfverensstämma med denna idé å ena sidan, med grunden för det särskilda fallet å den andra, så att den handlande personligheten kan beteckna detsamma såsom godt på ett sätt som återgifver hvad hennes medvetande säger om det i sig goda. Innehåller begreppet icke någonting gemensamt med idén, så kan det aldrig åtkomma henne, och återgifver det icke någonting i naturen, så kommer det aldrig *till* denna med idén. I förbindningen af intellektuellt och naturligt uträttas värfvet att till sinlighetsformen öfverflytta abstraktionens goda samt sålunda iklåda det njutbara innehållet i verlden den form, som gör detsamma berättigadt och kännetecknad af väsendtlighetens märke.

Häri ligger hela regleringens föremål. Det naturliga goda är idéns öfverflyttning på förhållandet, förnuftets ingjutning i naturen, tankens förvandling till verklighet, nödvändighetens till frihet, förmågans öfvergång till handling; och en sådan öfvergång vore icke möjlig derest icke i sjelfva det naturliga, i verkligheten framträdande och hos sinnet hysta begreppet om det goda, gömde sig ett dubbelt element som på en gång innehölle sitt ideella och sitt sinliga. För det praktiska lifvet, som rätten har till uppgift att ordna, äro sanning och sällhet, godhetens ändgiltigheter, betydelselösa intill dess de genom sina tjenligheter indragits i ordningsvilkoret. För regleringen galla de först då, när de blifvit tillgodogjorda i tidens och rummets sinlighetsformer; ty allt hvad rätten har till föremål, i såväl tanke som ord och handling, är sinligt i den mening att det bor i den sinliga formen och tillegnas genom sinnena. Den rättsliga uppgiften är därför, såsom Kant anmärker, »ett försinligande af den öfversinliga verlden». Och det är det konkreta innehållet, icke den abstrakta formen, som i detta

försinligande utgör regleringens svåraste beting. Det godas idé fattas intuitivt af förnuftet, och första sig företeende händelse visar genast att hon finnes. Men i följd af hennes oklarhet i sin abstraktion, hennes behof af förmedling för att klaras i sitt fall, erfordras en lång erfarenhet och en skarp urskilningsförmåga af de konkreta förhållandena för att kunna säga hvad som representerar henne i *hvarje belägenhet*. Det kan endast sägas efter ett studium af *naturen* i denna belägenhet och hos varelsen som deri befinner sig. Godhetsidéns tillämplighet läses i varelsens natur och deraf betingade *bestämmelse*. I hennes bestämmelse är hennes goda, och bestämmelsen är den som betingas af hennes natur. Hvarje varelse har fått sin natur, efter skapnaden af denna natur sin bestämmelse till hvilken hon oförligen sträfvar i följd af naturens beskaffenhet, och efter bestämmelsens beskaffenhet uppställer hon sitt särskilda goda.

För det naturliga godas sammanfattning erfordras således att godhetsidéns förhållande till sin tjenlighet utredes genom att först och främst *naturen* och *bestämmelsen* utredas. Kunde alla föremål för de naturliga sträfvanerna mot bestämmelsen träffa samman med målet i det ändgiltiga goda och i öfverensstämmelse dermed hvarje rättsligt omdöme fallas, så vore i och dermed det naturliga goda sammanfattadt.

Den första frågan gäller då *naturen*, den andra *bestämmelsen*, den tredje *den naturliga godheten*.

1. Hvarje vilja som åsyftar sitt eget väl söker fylla villkoren för sin *natur*s tillgodoseende, ehuru villkoren icke alltid riktigt uppfattas. Men uppfattas de riktigt, så bevekes deraf viljan till ett handlingssätt i enlighet med det väl förstådda intresset. Bevekelsegrunden uppställer då inför sträfvan efter den *egna* naturen den ordning som omfattar *hela* naturen, ordningen som tjenar det ändgiltiga goda. Han visar huruledes deruti den *egna* naturen ingår såsom en integrerande beståndsdel i den allmänna naturen, denna i den eviga. Ordningslagen föreskrifver i kraft af sammanhanget samma bud som vår egen natur drifver oss till att lyda och som en sann själfkärlek skulle tillråda. Det gifves i själfva verket ingen dygd som icke kunde finna understöd i det *egna* väl beräknade intressets bevekelsegrunder; och i en mängd fall finner till och med den vanligaste uppmärksamhet hurusom instinkten eller egoismen leder till aldeles samma mål som den naturliga lagen. Den egoistiska beräkningen visar bakom hvarje enskildt mål ett allmänt, med hvilket det är solidariskt och i hvilket det ingår jemte alla andra enskilda af samma ordning, af hvilka det då understödes och främjas i kraft af ömsesidigheten. Det allmänna målet bör då föredragas, eftersom det skänker samma fördel som det enskilda och mera dertill, under det att det enskilda skulle kunna äfventyra ömsesidighetens fördelar genom att fatta ställning emot andra som i det allmänna äro koordinerade. Och det allmänna stöder sig i sin tur på det absoluta, hvilket innefattar icke blott mitt enskilda väl, och de öfrigas med mitt koordinerade, men alla möjliga tänkbara väl i verlden, hvadan det är att föredraga framför allting, eftersom det icke blott borgar för det mål som föreligger men för alla som möjligen skulle kunna uppstå. Fullständig öfverensstämmelse råder alltså mellan den naturliga lagen och det naturliga sträfvanDET, det må förestafvas af en

förnuftig vilja eller af ett klokt begär. Den natur som hvarje varelse fått såsom egen tillhörighet, fordrar detsamma som naturen i hela verden, och hvad hon fordrar är detsamma som det hvarför varelsen blifvit bestämd, ty efter bestämmelsen hafva naturens gåfvor blifvit danade.

2. *Bestämmelsen* åter kan betraktas i sitt föremål, det goda; i sitt subjekt, varelsen; eller i sig själf, det godas besittning. Hennes begrepp uttömmes i den förenade trefaldiga synpunkten. I sitt föremål och i sitt subjekt kan hon betraktas såväl i handlingens syfte, hvilken derpå riktas, som i det mål den handlande för sig själf uppställer. I sig själf kan hon betraktas såsom närliggande, mellanliggande eller slutlig bestämmelse, hvaraf de båda första äro hänförliga till en eller flera andra, den sista deremot till intet annat. Den första innehålles i handlingsföremålet, det omedelbara; den andra i dess egenskap af tjenlighet äfvensom i det mål det närmare tjänar; den tredje i hela sträfvandets afslutning uti sitt yttersta mål. Detta är bestämmelsen i sträng mening, den enda som är verklig bestämmande, emedan hon allena är fullkomlig och innehåller ett godt som icke kan undvaras, men för hvilket hela verden och alla varelser äro bestämda och som äfven fyller alla mål och tänkbara sträfvanden. Utom henne kan intet göras till ändgiltigt utan ordningens störande. Äfven den relativa bestämmelsen som sökes i en samling af särskilda mål, närliggande eller mellanliggande, utmynnar dock städse i den yttersta hvilken tanken ställer i bakgrunden. Den relativa bestämmelsen avslutar endast en serie af handlingsföremål, men förbinder dem icke till enhet anorlunda än genom att hänföra dem till den yttersta. Sjelf slutmål i en *handling*, fordrar hon sin egen afslutning i en absolut bestämmelse för att kunna bilda ett slutmål för ett helt *handlingslif*. Hvarje särskild handling lånar då sin karaktär af nödvändighet ifrån den nödvändiga egenskapen som hänvisar handlingslifvets helhet på det absoluta slutmålet. Utan denna nödvändighet funnes intet som förhindrade handlingens relativa bestämmelse från att förläggas i skenbara godhetsmål. Ty en serie af handlingsföremål bland naturtingen kunna te sig i ett solidariskt sammanhang utan att deras skenbarhet behöfver upptäckas eller bevisas, derest icke serien förbindes med sin yttersta orsak i ett slutmål som omfattar hela lifvet. Endast ett dylikt ändgiltigt slutmål hyser en verklig, orubblig och oförtydbar princip.

Detta slutmål består i sällheten, besittningen af det godas fullhet. Hon är identisk med bestämmelsen. I sin här omhandlade bemärkelse, den ändgiltiga, är hon fullständig och väsendtlig, samt innehåller alla villkoren för det godas sammanfattning, icke blott i naturen men i det mål som naturens goda åsyftar, nämligen absolut fullkomlig kunskap och absolut fullkomlig kärlek. Men äfven i den naturliga ordningen består bestämmelsen i en sällhet, nämligen i den relativa lycka, relativt fullkomlig kunskap och relativt fullkomlig kärlek, som bekräftar ett naturenligt handlingslif emedan naturen är harmonisk och skänker harmonisk känsla åt den själ som lever i öfverensstämmelse med den i sig själf samstämmiga naturlagen. Det är denna senare, relativa bestämmelse som här egentligen är i fråga i närmaste hand, alldenstund det är hon som i egenskap af relativt men universelt rättsföremål innehåller den naturliga godheten.

3. *Den naturliga godheten* består i sanningens kännedom, rättens kärlek och utöfning samt den bekräftelse derå som naturen skänker i ett tillfredsstäldt medvetande och en harmonisk känsla, alltså i trefalden *kunskap, kärlek* och *sällhet*, af hvilka den sistnämnda är en följd af de båda föregående. Häre ligger den relativa bestämmelsen, i henne den sanna naturens fordringar hos den varelse som är fri och förnuftig och som följaktligen är i stånd till att vara god. Visserligen kan i denna bestämmelse icke bortses ifrån den ändgiltiga som öfverskjuter naturen, om hon skall kunna fullständigt ernås och tagas i besittning. Ty att sällheten beror af kunskapen och kärleken i världen, är en följd deraf att i väsendet sällheten är förknippad med sanningens kunskap och godhetens kärlek. Den relativa bestämmelsen förklaras alltså blott genom den absoluta. Hon skulle hvarken kunna begripas eller njutas utan förbindning med den absoluta bestämmelsen som hon tjenar. Intet blir förklarligt, men allting mörkt och värdelöst, i den relativa bestämmelse som stannar inför en gräns och inför den olösta frågan om förbindelsen med orsaken der bortom, utom det att hennes egna fordringar icke skulle kunna fyllas utan att begripas samt icke kunna begripas utan att deras yttersta orsak och bestämmande grund vetes. Dessa äro så inblandade öfverallt i naturen, den ändgiltiga bestämmelsens vilkor så införlifvade i den relativa, att ingen fråga om den senares fordringar löses utan insigt af den förras. Emellertid fastställs det oaktadt den naturliga godheten redan af den relativa bestämmelsens begrepp och kännedom, emedan redan en blick på människans andliga skapnad visar att hon är bestämd för ett förnuftigt lif och att detta lif skänker henne det naturliga goda så långt de relativa vilkoren räcka. Men det förnuftiga lifvet är liktydigt med dygden, och dygden är alltså människans naturliga goda,* vilkoret för den relativa sällheten. Det lyckliga lifvet, säger Aristoteles, är det dygdiga lifvet. Och han tillägger att det består i kärleken till det goda väsendet, en kärlek som skänker sällheten derigenom att han fullkomnar.

Och i sjelfva verket lefver och drifves dygden af de tvenne krafterna: kunskap och kärlek; och hon bringar sällhet. I kännedomen om det sanna erhåller hon grundsatserna, i kärleken till det rätta och goda hemtar hon bevekelsegrunderna för deras tillämpning, i sällheten når hon sitt uttryck. Sjelf en inledning till det ändgiltiga sällhetsmålet, hvars innehåll endast med tillhjälp af begreppen om den eviga sanningens kunskap och den eviga rättens kärlek skulle kunna betecknas, och hvars besittning förutsätter kunskapens och kärlekens handlingar genom förnuft och samvete, är hon motsvarande kunskaps- och kärleksrepresentant i världen, samt liktydigt sällhetskälla, källa till det högsta goda i naturen. Som nämligen det ändgiltiga goda är i rättens och sanningens eviga grunder, så kan intet i det naturliga goda vara sällare än att känna sanningen och älska rätten, i möjligaste största renhet som de relativa vilkoren medgifva och som betingas af människans ernådda fullkomlighetsgrad.

* Till åtskilnad ifrån det ändgiltiga goda, för hvilket hon är medel, se sid. 259.

Också vittnar det dagliga lifvet om oefftergiftigheten af kunskapens och kärlekens vilkor för ett lyckligt lif.

Den mindre vetande beklagas, äfven om han icke beklagar sig sjelf men tvärtom gläder sig och är belåten med sin lott. Oaktadt hans sorglösa och smärtfria belägenhet skulle ingen vilja byta ställning med honom, icke ens den bekymrade och af sorger tryckte, emedan lyckan utan kännedom anses skenbar. Trälen som blifvit beröfvad utöfningen af sin förnuftiga frihet, följaktligen också af tankens initiativ, anses mindre lycklig, äfven om hans herre skulle öfverhoppa honom med alla tänkbara fördelar och bereda honom de högsta njutningar, än den frie som sörjer för sig sjelf, äfven om han befinner sig i de torftigaste omständigheter. Medveten om sitt ansvar och sin mänskliga värdighet vill han, i känslan af sin *insigt* om lifvets goda, icke byta belägenhet med den som endast njuter men intet begriper, emedan han ingenting *behöfver* begripa eftersom andra åtagit sig att begripa i hans ställe.

Och lika litet skattas njutningen utan kärlek. Den t. ex. som finner en njutning i att plåga menniskor eller djur, eller uti att visa sin like ett kärlekslöst hjerta, beklagas och föraktas trots sin förmenade njutning, och den lycka han sjelf tillmäter sig tillskrifves af andra hans inbillning. Menniskokärleken är redan i sig sjelf, oberoende af all yttre lag och alla yttre vilkor, en böjelse af högre ordning och beskaffenhet än sinnets njutning, och den förra bringar för den skull också en högre sällhet än den senare.

Sällheten kan nämligen ej alltid mätas efter sina yttre tecken i glädjen eller sorglösheten. Hon är att uppskatta efter sin intensitet, sitt innehålls och föremåls större eller mindre inre inneboende värde, renhet och höghet. Den klart medvetna eller älskande sällheten är derföre att föredraga framför den irriga eller kärlekslösa, vore den förra i öfrigt än så ringa och dold, den senare än så öppen och jublande. Den förra fattas och tillegnas icke blott af böjelsen men äfven af förnuft och känsla, alltså af själen i hela sin kraft, under det att den senare är uteslutande hänvisad till böjelsen, allena och isolerad.

Kunskapens och kärlekens lyckobringande förmåga ökas derigenom att de inbördes understöda och fullständiga hvarandra i kraft af förnuftets och känslans harmoniska samverkan i det samstämmiga sjäslifvet. Den rätta kunskapen består uti att fatta det godas idé tillräckligt sant och klart, för att väcka kärleken till att omfatta och älska henne samt rigta handlingen på den bevekelsegrund som af henne är ett uttryck. Till denna kombinerad af de båda samverkande själskrafterna, förbundna till enhet, en *älskande kunskap*, sällar sig då ock sjelfmant den harmoniska känsla som innehåller lyckan, lifvets goda, på samma gång derur härflyter ett uppförande som lefver i dygdens utöfning, emedan medvetandet *inser* det godas lyckobringande betydelse och *älskar* dess lyckobringande inflytelse. I den samstämmighet som sålunda uppstår emellan tankens och viljans förmögenheter, i det att de mötas i samma mål, vinnes den sjäshvila och inre tillfredsställelse som utgör det högsta goda i naturen, den största likheten med det ändgiltiga goda, hvilket består i tankens hvila i väsendet i följd af medvetandet om den ernådda fullkomligheten.

Endast dygden i kunskap och kärlek, ingen annan njutning, bringar denna tillfredsställelse, emedan dygden allena fullkomnar. Lyckan består nämligen, såsom Aristoteles erinrar, i *handling*, det högsta goda i den högsta handlingen, hvadan den som föredrager en högre handling framför en lägre, en dygdig och rättsenlig framför en egoistisk eller rättsvidrig, derigenom fördrager den högre njutningen framför den lägre samt främjar ett högre och fullare eget intresse, sin egen sällhet i högre grad. Sällheten fordrar nämligen icke blott sinnenas njutning men framför allt förnuftets och känslans tillfredsställelse jemte det deraf följande intellektuella och moraliska välbefinnandet, alstradt af förnuftets och känslans bekräftelse å den njutning som stämmer öfverens med en fri och förnuftig natur. Ty naturen är öfverallt så danad, att känslan af lycka bringas såsom uttryck af en tillfredsställelse i det *högsta* slaget af det själslif som är det naturliga hos den varelse hvilken är i fråga, följaktligen i ett förnuftigt och själfherskande lif hos den hvars natur blifvit danad till förnuftig och fri. Tillfredsställelsen blir därför aldrig fullständig utan en bekräftelse från tankens och känslans sida att handlingssättet verkliga varit ett uttryck af dessa båda väsendtlighetsattributer, förnuftet och friheten, hvilka göra den tänkande och viljande varelsen till hvad hon är samt följaktligen allena kunna leda henne till hennes bestämmelse. Äro den sanna kunskapen och den rätta dygden mera lyckobringande än den falska egoistiska principen och den beräkande klokheten, så ligger orsaken deruti att de förra uttrycka människans natur, i hennes största renhet, förnuftig och fri. De bringa sällhetsbekräftelsen i kraft af den andliga naturlag som mer eller mindre uppmuntrar hvarje kraft i naturen allt efter som densamma i större eller mindre mån bidrager till den uppgift för hvilken subjektet blifvit skapat och ämnadt att verka.

Det naturliga godas tillegnande är alltså beroende af den egna viljan, icke af den belägenhet i hvilken ödet ställt människan. Äfven i den ringaste, den eländigaste belägenhet äga förnuft och frihet tillfälle till kunskapens och kärlekens dygder hvilka skänka de naturliga godheterna. Icke blott att den inre tillfredsställelsen, som derigenom vinnes, ersätter och öfverskjuter en yttre som skulle kunna saknas. Men till och med denna senare skulle i de flesta fall kunna vinnas genom kunskap och kärlek. Som de flesta olyckor uppstå af okunnigheten och af kärlekslösheten, alla lasters källor, så skulle ock hvar och en som uppmärksam sökte efter orsaken till sina motgångar, finna densamma i ett okunnigt eller själfviskt tillvägagående. Han skulle finna att lyckan beror af honom själf, användningen af det förnuft och den vilja som naturen skänkt honom för att själf förvärfva kunskap och dygd samt derigenom tillfredsställelse, ty ingenstädes har skapelsen låtit det onda i naturen öfverväga det goda. Det onda är individuelt, icke naturligt. Individerna, men icke personligheten, än mindre släktet, träffas af olyckan. Och hvarföre, om icke af individuella orsaker. Men individuella äro endast sådana orsaker som äga sin rot i individuella ensidigheter, åskådningssätt hos den enskilde, i följe hvaraf han betraktar målet ur en synpunkt som saknar tillräcklig höjd och omfattning, för den skull naturenlighet. Synes lyckan le mot den ene, motgången förfölja den andre, så är det hufvudsakligen emedan den förres

insigt om grunderna och kärlek till deras naturliga tillämpning i förhållandet gjort honom skicklig att på ett mera naturligt, följaktligen mera lyckobringande sätt tillägna sig sällhetsvilkoren, hvilka städse skänkas såsom bekräftelser å det lif som följer en af skapelsen åsyftad rigtning, betingad af varelsens naturliga beskaffenhet. Grunden till det goda eller dess saknad för individen ligger, till följd af hvarje godhets egenskap af naturbekräftelse, gömd i hans eget bruk af förnuftet och viljan, ty naturen vore icke samstämmig om icke en hvar njöte sin eventuella delaktighet i det naturliga goda, i mån af hans naturliga vilkor och fullkomlighetsgrad. Det naturliga goda är nämligen en sammanfattning af hvad hvarje individ skulle kunna kalla för sitt särskilda goda. Då det uppställes såsom hans handlingsföremål, så afses dermed icke något frångående af individualitetens syften eller någon fordran att individen skulle arbeta för ett väl som icke vore hans. Då det individuella intressets ordnande under det universella anbefalles, så sker sådant för det egna intressets skull. Dermed åläggas endast offer i enskildheterna, men inga verkliga personliga offer, såvida personlighetens goda betraktas i dess allmänlighet och helhet; ty det högsta personliga goda är bundet vid det naturliga och finner deri icke blott ersättning för offret men en tillökning i kraft af individernas solidaritet uti samhälligheten. I det naturliga godas kärleksrika utöfning och i den insigtsfulla aktningen för rättsföremålets naturliga tillägnande vinnas förträffligheten som bringar sällhetsbekräftelsen, emedan tankens kunskap och känslans kärlek innehålla hennes vilkor.

Det naturliga goda är alltså individens tillhörighet. Det utöfvas icke utan att tillägnas och införlifvas med det egna goda, som det ökar och höjer samt bereder för det högsta goda i bestämmelsen. Individen finner den naturliga godhetens ämne i sig själf, i sin kunskap, sin kärlek, sin vilja, och han behöfver endast göra henne till föremål för sin böjelse samt af henne skapa bevekelsegrunder för att vinna det goda som han kan betrakta såsom sitt och i hvilket han finner lyckan.

Då sällhetsmålet på detta sätt visserligen aldrig kan skiljas ifrån dygdens regel, dels emedan godhet och sällhet äro ett, och dels emedan i det menkliga oförstådda medvetandet, hvilket återgifver verkligheten, i följe häraf tanken på en bekräftelse å kunskap och kärlek är medfödd och omöjlig att aflägsna, så innebär detta ingalunda någon fastställelse af lyckobegärets bevekelsegrunder såsom allena bestämmande. Men redan i det föregående har blifvit påpekadt hurusom det ändgiltiga goda och sällheten äro identiska, emedan sällheten består i den slutliga tankevilan i väsendet samt den dermed förknippade harmoniska känslan, hvilka ofelbart följa af den goda handlingens utmyning i enheten som är yttersta grund och mål. Och i naturen återgifves denna identitet relativt. Hon är en gifven följd af skapelsens samstämmighet. Denna låter nämligen en hvar mest njuta af det som mest förverkligar den honom föresatta naturliga bestämmelsen, och hon förbinder följaktligen lyckan med dygden, emedan denna består i den handling uti hvilken bestämmelsen förverkligas. Emellertid måste dervid erinras att sällhetsbegreppet egentligen tillhör det naturliga goda, emedan, såsom Plato anmärker, det endast är fråga om det menkliga lifvet, under det att

vi icke kunna veta huruvida icke i det gudomliga saken må kunna förhålla sig annorlunda. Att sällhet och godhet verkligen äro ett i det ändgiltiga, kan visserligen slutas deraf att de i naturen förbindas, ty naturen måste vara ett relativt uttryck af väsendet. Men som emellertid i väsendet allt är en odelbar enhet, så borde icke kunna talas om godhet och sällhet der såsom skilda begrepp; och då det sker, så sker det blott emedan menskliga föreställningar derom vore omöjliga utan menskliga beteckningar. Dessa uttrycka då icke väsendet, — och detta skulle icke heller *kunna* uttryckas, — men de gifva ett uttryck som låter tanken ana hvad det obestämbara i väsendet innehåller, hvilket svarar emot den relativa beteckningen som derpå måste användas. En beteckning af sådant slag är äfven sällheten. Såsom särskildt begrepp passar hon icke in på det fullkomliga, alldenstund hon omöjligt kan helt och hållet skiljas ifrån njutningsbegreppet, hvilket åter mer eller mindre står i beröring med sinnena. Äfven den renaste sällhet, sådan som hon fattas i det rena väsendet, tager inbillningskraften i anspråk och hänvisar alltså på en känsla som är mensklig. I väsendet upplöser hon sig i enheten, och det ändgiltiga goda som är hennes innehåll sammanfaller med det i sig goda väsendet, det absoluta goda. Sällhetsbegreppets nödvändighet och rättfärdiggörelse såsom beteckning för det ändgiltiga målet, till hvilket det naturliga goda bör hänföras, ligger uti omöjligheten att för detta mål undvara samma slags beteckningar som träffa in på det naturliga goda hvars idealisering det skall utgöra, och som behöfva en dermed gemensam terminologi för att kunna uttrycka och klart framställa förbindelsen och hänförligheten.

Och denna förbindelse, denna hänförlighet tillbaka till det absoluta, är af den väsendtligaste vikt för det naturliga goda, emedan endast deruti detsamma bibehåller egenskapen af ett godt i sig som kan i ordningen antaga karaktären af universell bestämmande grund. Kunde icke, med tillhjälp af menskliga beteckningar, hvarigenom skapas menskliga begrepp, framställas och klargöras det naturliga godas ursprung och yttersta grund i väsendet som innehåller det ändgiltiga målet, så förlorade också i och med detsamma det naturliga goda sin allmängiltighet, och godheterna i världen sönderföle, i saknad af ett sammanhållningsband, i lika många enskilda och tillfälliga godheter, lemnade till pris åt sjelfvissheten. Egoismen som åsyftar det egna goda och drifves af lyckobegäret, blir sann och kan rättfärdigas i sin form af väl förstådt eget intresse, endast *så länge som* och *af det skäl* att intresset finner sitt eget mål i det naturliga, hvilket gäller för alla; och detta finner det endast på den grund att det naturliga målet eger sitt fäste i det absoluta väsendet som skapat världen samstämmig och i en harmonisk enhet förbundet alla enskilda mål. Men tag bort denna förbindelse mellan de trenne ordningarne, bryt bandet som hänförde det naturliga goda till dess absoluta väsende: och de naturliga godheterna kunna icke längre förklaras annorlunda än såsom individuella godheter, icke heller skiljas ifrån dem. I saknad af en *väsendtlig* gemenskap sinsemellan kunna godheterna då endast tillfälligtvis sammanträffa men icke af någon inre solidaritet förbindas. Sammanfalla då intressena och målen, så sker det af ren slump men icke af en inre nödvändighet. Ingen skulle då längre kunna öfvertygas om nödvändigheten af att förbinda sitt mål

med andras, att rätta sitt uppförande efter andra och efter det hela, sedan grunden för ömsesidigheten bortfallit, en grund som endast bestod i den naturliga ordningens samstämmighet i kraft af en absolut princip. Klokheten beräknar då sitt enskilda goda och gör detsamma till utslutande individuellt mål, vare sig det är naturligt eller icke, eftersom ingen grund för det naturliga godas allmängiltighet kan uppvisas. Men klokheten *tillråder*, hon *förbindet* icke. Hon fordrar icke lydnad för en utom den individuella böjelsen liggande princip i naturen; intet pligtoffer, eftersom offret icke antages behöfva gäldas i kraft af någon öfver hela ordningen herskande godhetsbekräftelse; ingen dygd, eftersom dygden endast lefver i och genom det enskildas ordnande under det allmänna med fordran på hvarje offer som därför kräfves. Och med pligten och förbindelsen ramlar också rätten.

Det naturliga godas hänförlighet tillbaka till det absoluta goda är alltså ett oeftergiftigt vilkor för dess egenskap af rättsföremål. Antages icke det goda i väsendet, eller kan det i saknad af begreppsbestämning icke inskräpas i medvetandet, så finner förnuftet icke längre någon idé för att bilda en sådan kunskap om det naturliga goda, känslan icke någon driffjeder för att väcka en sådan kärlek därför, att rättsenligheten i lefvernet skulle ega nog starka anledningar. För det naturliga goda lefvernet finnes icke mera några grunder, emedan intet finnes som är heligt. Intet mål finnes utom enskildheten och tillfället, i hela ordningen icke, ty ordningsmålet tillhör skapelsen, men skapelsen blir en gåta, oförklarlig och otillgänglig i saknad af sin förklarande grund uti och hänförlighet tillbaka till sitt ändgiltiga goda i det absoluta, som är alltings bestämmelse. Rättens och sanningens principer bortfalla eller påkalla i allt fall ingen nödvändig tillämpning, då ingen bestämmelse finnes utöfver enskildheten. Endast så länge en bestämmelse kunde uppställas för hvarje varelse i enlighet med den henne förlånade naturen, för hvarje ordning i enlighet med den deri rådande naturlagen, var menniskan förpligtad att akta buden som förutsatte dem, och hon egde alltså pligter och rättigheter. En naturlig reglering var möjlig emedan en natur fans som kunde uppvisa en derur oskiljbar regel, inlagd med hennes egen skapelse.

Det naturliga goda är sålunda på en gång sjelfständigt i förhållande till det absoluta och till det individuella goda, men fordrar det förra såsom grund för att icke sjelft förlora egenskapen af grund för det senare. Det blir ordningsregel endast genom att vara en instiftelse i skapelseordningen, af en absolut skapare. Det leder menniskan till bestämmelsen endast genom att hafva utgått ifrån en orsak som allena är bestämmelsens innehafvare och utdelare, utom hvilken ingen verklig bestämmelse ernås. Genom en sådan hänförlighet blir det naturliga goda universellt rättsföremål, emedan det tillfredsställer de högsta och väsentliga fordringarne hos hvarje varelse, som tillhör samma natur som det goda. Rätt eller orätt blir det som främjar eller icke främjar ett mål, i hvilket menniskan finner sitt eget goda förbundet med andras och verdens, hvilka samtliga goda följaktligen både i allmänhet och särskildt åt henne sjelf kunna bestämdt och varaktigt tillförsäkras, emedan såväl hennes eget som andras och verdens goda samtliga äro af enahanda beskaffenhet och följaktligen bero af samt understöda hvarandra.

De sammanfalla till och kunna sammanfattas uti det *naturliga* goda som betingas af skapelsen, en skapelse som är samstämmig och solidarisk emedan hon ledes af ett enda väsende i hvilket ingen stridighet är möjlig, och som på grund af denna samstämmighet visar människan hennes naturliga goda i andras naturliga goda.

Sjelfva detta gemensamma och sammanfattade naturliga goda utgöres af trefalden *kunskap*, *kärlek* och *sällhet*, emedan densamma bildar bestämmelsen, och bestämmelsen är det goda som fordras af hvarjes natur. Genom denna trefald uttömmes nämligen hela själslifvet, med alla de föremål själsförmögenheterna kunna för sig uppställa såsom mål. De absoluta förmögenheterna rigta sig på *kunskapen* genom *tanken*, de relativa på *kärleken* genom *känslan*, de individuella på *sällheten* genom *viljan*; och utom deras mål, solidariska emedan själen är en enhet, gifves intet godt som människan skulle kunna önska eller som för henne vore naturligt. I deras måls uppfyllelse ligga de naturliga rättsreglerna inneslutna. Genom *kunskapen* om det naturliga godas betydelse för bestämmelsen uppställer *tanken* den teoretiska godhetsregeln, sanningen om rätt och godt, regeln att göra det goda för dess egen skull. Genom *kärleken* till detta goda på grund af dess betydelse ledes *känslan* att praktiskt tillämpa detsamma emedan hon älskar det som är godt och som förer till bestämmelsen. Och vid denna tillämpning drifver slutligen det estetiska begäret efter *sällheten* *viljan* att af det naturliga goda skapa sina bevekelsegrunder, emedan det naturliga goda är det egna goda och bringar lycka.

Det naturliga godas *grund*, *innehåll* och *form* äro i dessa trenne principer: grunden i *idén* som tillegnas hvarje förnuft genom kunskapen, innehållet i *lydnaden* som tillegnas hvarje känsla genom kärleken, formen i *bekräftelsen* som tillegnas hvarje fri vilja genom sällheten.

I det rättsliga själslifvet yttra sig samma principer i trenne motsvarande organer, nämligen i *rättsmedvetandet*, som lägger det godas kunskap till grund för förnuftets tankar om rätt och orätt; i *mensklighetskänslan*, som gör kärleken för människans goda till motiv för det rättas utöfning; samt i *viljefriheten*, som gör böjelsen för dess lyckobringande egenskaper till rättslig bevekelsegrund för handlingen.

Den naturliga rätten hvilat för den skull på dessa trenne *grunder*: *rättsmedvetandet*, *mensklighetskänslan* och *viljefriheten*.

FEMTE STYCKET

Naturrättens grunder

De tänkare hvilka sökt en beteckning för rättens grund men uraktlåtitt att dervid förena den absoluta, den relativa och den individuella principen, *medvetandet* om, *känslan* för och *viljan* af det rätta, hafva kunnat ensidigt fästa sig antingen vid en absolut (ideell), en relativ (sammällig) eller en individuell (sjelfvisk) rättsgrund, utbruten och skild ifrån de båda öfriga.

Individuell eller sjelfvisk blir rättsgrunden hos egoisterna, i synnerhet företrädda af Hobbes och Spinosa, hvilka beteckna *styrkan* såsom grund för rätten, i stället för tvärtom. *Relativ* eller sammällig blir densamma hos samhällslärare, empirister, socialister och samhällsekonomer (Aristoteles, Grotius, Montesquieu, Turgot, St Simon m. fl.), hvilka beteckna det naturliga eller sammälliga *behovet* såsom allena rättsgrund. Och *absolut* eller ideell blir han slutligen hos de subjektiva idealisterna, Kant och Fichte, hvilka söka rättsgrunden uteslutande i en *ideell frihet*.

Hvad *styrkan* beträffar, så är hon så litet rättsgrund, att hon tvärtom blir rättens motsats såvida hon icke tjänar honom, eftersom rätten just har till ändamål att skydda befogenheterna gentemot möjligt intrång ifrån styrkans sida. Åsigten om styrkan såsom rättsgrund hvilat på den falska förutsättningen att naturen skulle vara disharmonisk och följaktligen rättigheterna endast genom hvarandras yttre betvingande kunna göra sig gällande. Enligt denna åsigt finnes icke den rätt som icke gör sig gällande. Derigenom lemnas emellertid oförklaradt det ovedersägliga sakförhållande att styrkan ofta viker inför den moraliska magten. Också vederlägger Leibnitz af denna anledning egoismen med sin beteckning af rätten såsom »en moralisk magt».

Behovet åter är visserligen de särskilda rättigheternas orsak och anledning, men icke rättens grund. Rätten reglerar behovet, men han grundas deraf icke, utan fordrar tvärtom såsom sin grund någonting som gifver honom skicklighet att skydda behovet. Detta kan för sig sjelft betraktadt icke tjena såsom princip, eftersom dess begrepp är sväfvande och beror af önskningsarnes och syftenas tänjbarhet. Rättsprincip blir behovet endast i den inre och idealiserade bemärkelsen af ett natursträfvande som blifvit fullkomnadt till fordran på förmögenheternas fria och förnuftiga bruk i enlighet med skapelseordningens mål. Men åsigten är då icke längre den ensidigt relativa, socialistens och empiristens. Dermed danas en sann rättsgrund, hvilken endast gifver en relativ beteckning åt samma begrepp som den ideella frihetens rättsteori har uttryckt genom en absolut beteckning.

Den ideella friheten kan nämligen på samma sätt, om hon fattas i den vidgade bemärkelse som de subjektiva idealisterna deråt gifvit, nämligen såsom en viljans själfstyrelse, hvarigenom viljan blir förnuftig lagstiftarinna, uttrycka hela rättsgrunden, emedan en själfstyrande vilja förutsätter både rättsmedvetande och känsla. Men hvarföre icke då hellre, i större öfverensstämmelse med språkbruket, beteckna förnuft och känsla *jemte* viljan såsom rättsgrunder, då de i allt fall i själen äro koordinerade, än innefatta dem i viljan under den ideella frihetens namn? Den subjektive idealisten förhindras härifrån af sitt tvifvel på förnuftets objektiva giltighet, under det att viljan, som är subjektiv, för honom kvarstår såsom ensam absolut princip. Som han emellertid gerna vill erkänna den fullständiga rättsgrunden, så gifver han då åt viljans frihet förnuftets och människokärlekens attributer, så att deri ingå alla de trenne grunderna, rättsmedvetande, mensklighetskänsla och frihet. Viljans frihet, ett sakförhållande som icke ens den subjektive idealisten kan förneka, gör nämligen af människan en okränkbar personlighet, alldenstund hon icke bibehölles derest icke mensklighetens väsende aktades i hennes rättsval, ett väsende som fordrar att själf vara orsak och icke medel för någon annan. Antingen är friheten helig eller är hon alls ingen. Och är hon helig så måste hon ifrån andras sida lemnas utan intrång, ifrån sin egen sida blifva sann orsak, det vill säga för handlingen skriva lag som återgifver subjektets sanna natur, en natur som är förnuftig. Som en så beskaffad frihet likasom i sig upptager förnuftet, ställer sig under dess ledning och uträttar dess befallningar, så följer hon rättsmedvetandets bud. Viljebudet är en befallning af samvetet, Kant erkänner det uttryckligen, hvarigenom den lagstiftande viljan gör godheterna till förnuftiga tjenligheter för rättsmålet. Och som hon icke heller kan undvara böjelsens bevekelsegrund för sin fria egenskap, alldenstund själfbestämningen förutsätter kärlek till den grund som antages såsom bestämmande, så innefattar hon tillika mensklighetskänslan i sin aktning för den okränkbara menskliga personligheten, en aktning som ansågs framgå af frihetens oförenlighet med intrånget. I viljans lagstiftning inbegripas på detta sätt både rättsmedvetandets och mensklighetskänslans, emedan hon förutsätter den förnuftiga tankens princip och aktningen för den menskliga personligheten, hvadan hennes utslag ifrån det subjektiva omdömet område öfvergår till den giltiga förbindelsens.

Renade ifrån sina ensidigheter återföras sålunda både individuella, relativa och absoluta rättsgrunder dock slutligen alltid till rättsmedvetandet, mensklighetskänslan och viljefriheten. Hvarken det egna själfviska syftet, samhällsbegäret eller en själfherskande vilja kunna reglera handlingen i öfverensstämmelse med naturlagen, såvida icke det egna syftet *fritt* följer en ifrån begärens lösgjord *viljas* böjelser, samhällsbegäret öfvergår i *känsla* för *menskligheten* som bildar samhällighetens yttersta enhet, samt den själfherskande viljan skriver lag för sig själf under *rättsmedvetandets* förestafning.

Med vidsträcktare blick än de förenämnda ensidighetslärorna har derföre Schleiermacher grundat den naturliga regleringen på de trenne idéerna om pligt, godhet och dygd. De äro rättens grund, innehåll och form, uttryck af rättsmedvetandet, mensklighetskänslan och fri-

heten. *Pligtlagen* är den lag som under *rättsmedvetandets* ingifvelser rättar handlingen efter hennes tjenlighet för det ändgiltiga målet, ytterst bestämmande grund. *Godheten* är innehållet i det handlingslif som af känsla för *menskligheten* rigtar sig på hennes väl. *Dygden* slutligen är den form för handlingen i det rätta, i hvilken en *fri vilja* gör det-samma till bevekelsegrund för böjelsen och af eget initiativ drifver sig till fullkomning i det naturliga.

De trenne begreppen pligt, godhet och dygd svara således emot naturrättens trenne grunder.

Rättsmedvetandet ingifver pligten efter att hafva på den inre omedelbara fattningens väg tillegnat sig rättsidén. *Mensklighetskänslan* ingifver godheten sedan samma idé blifvit omfattad med kärlek på grund af insigten om hennes välgörande betydelse. *Viljefriheten* ingifver slutligen dygden under den inverkan på viljans fria bevekelsegrunder som utöfvas af den med kärleken till det goda uppspirande böjelsen för dess förverkligande i fullkomning.

De trenne grundbegreppen följa hvarandra för den skull i denna ordning. *Rättsmedvetandet* som ingifver pligten är ursprunglig, bestämmande grund för regleringen, som deraf är en följd och deri erhåller sitt föremål; känslan för slägtets goda är innehållet i denna följd, beskaffenheten hos detta föremål; och den fria dygden är det formella uttrycket därför. Hon kommer i sista hand emedan hon för sig förutsätter det goda innehållet i rättens föremål, hvilket åter utgöres af pligtens fullgörande efter den i medvetandet lefvande grundsatsen. Kunskapen om grundsatsen är det första, kärleken till det goda deri det andra, viljan att fullgöra detsamma det tredje. Man kan nämligen icke vilja det rätta utan att först älska det, icke älska det utan att först känna det och veta hvari det består. *Dygden* består i det *godas* utöfning enligt *pligt-regeln*, dess fullgörande af en *vilja* som fritt *älskar* det goda emedan hon blifvit upplyst om dess väsende, uttryckt i lagens princip som lever i *medvetandet*. Utan godhet finnes alltså ingen dygd, utan den medvetna principen i väsendet intet godt i världen. *Dygden*, genom hvilken viljan väljer emellan rätt och orätt, förutsätter att en skilnad dem emellan finnes i naturens goda i följd af en skilnad i den väsendtliga grund som skapat naturen. Det är denna väsendtliga grund som lever i *rättsmedvetandet*, då det fastställer satsen, enligt hvilken åt det goda skänkes en lyckobringande betydelse som drifver *kärleken* att omfatta detsamma och tillgodogöra det åt slägtet genom att låta *viljan* välja de bästa tjenligheterna därför. Dessa tjenligheter utfinnas icke utan begrepp om det goda som de skola tjena, godheten icke utan begrepp om sin orsak i väsendet.

För att kunna fritt omfatta en rättslig bevekelsegrund behöfver viljan alltså kärleken till mensklighetens goda, och kärleken behöfver en idé i medvetandet om det rätta.

Kännedomen om naturrättens väsende vinnes derföre endast genom ett studium af hans trenne grundpelare: *rättsmedvetandet*, *menniskokärleken*, *viljefriheten*. De äro endast den trogna tillämpningen på naturrättens sfer, samhället, af de trenne hufvudytringarne hos allt andligt lif, af tron, kärleken och böjelsen, genom hvilka menniskooanden står i förbindelse med det absoluta, det relativa och det indivi-

duella. Lika litet som något sjäslif är möjligt utan tankens, känslans och böjelsens samverkande förrättningar, lika litet kan någon naturlig rätt existera utan medvetandet om rättsidén, känslan för mensklighetens goda och den fria viljans böjelser, af hvilka hvardera äro fröet till pligten, seden och dygden, utgörande naturrättens grund, innehåll och form. Utan rättsmedvetande ingen pligt, utan människokärlek ingen moral, utan frihet ingen dygd, åtminstone ej i dessa ords verkliga mening, med bibehållande af deras inre värde och betydelse, deras förmåga att fylla den uppgift som inom den rättsliga naturens område blifvit dem anvisad. Och endast i inbördes samverkan fyllas deras värf, alldenstund grund, innehåll och form alla fordras af och fordra hvarandra. Om *pligten*, sjelfva grundlaget för all naturlig rätt, endast genom *rättsmedvetandet* kan grundas, så kan hon åter först erhålla sitt innehåll genom mensklighetskänslan, hvilken åter endast af en fri vilja kan uttryckas och formuleras. Om *seden* ej eger innehåll och betydelse utan *känslan* för *menskligheten*, så kan han deremot endast ifrån rättsmedvetandet hemta sin sanna grund, endast genom viljefriheten sin rätta form. Om slutligen *dygden* först genom *friheten* når sin fulländning, så erhåller hon först genom människokärleken sitt värderika innehåll, genom rättsmedvetandet sin princip. Naturrätten, uppstånden ur rättsmedvetandet, kan således icke lefva utan hvarjes känsla för andra, och denna känsla kan icke formuleras utan det egna initiativet. Rättsmedvetandet, mensklighetskänslan, friheten, se der rättens hufvud, hjerta och hand, hvarförutan han ej kan tänkas, kännas och tillämpas.

Af erkännandet af dessa den naturliga rättens grundvalar beror insigten om hans väsende, af deras inbördes förhållande till hvarandra beror den harmoniska öfverensstämmelsen i samma väsende, af deras fullständiga tillämpning rättens egen fullkomlighet, af deras noggranna uppfattning den karaktär som åt de rättsliga föreställningarne förlänas under olika tidens och i olika länders lagstiftningar.

Pligt, sed och dygd, principer för allt samlif; rättsmedvetande, mensklighetskänsla och viljefrihet, grunder för de förras bestånd; deraf beror naturrättens vara eller icke vara. Ett studium af hvardera af dessa grunder bildar kännedom om den naturliga rättens väsende.

I

Rättsmedvetandet

Rättsmedvetandet är organet för förnuftets och samvetets förenade utslag öfver en handlingens rättsenlighet eller rättsvidrighet, hennes förhållande till principen om rätt och orätt, hvarigenom fastställes hennes öfverensstämmelse eller oförenlighet med det naturliga lagbudet. Rättsmedvetandet reglerar handlingens öfverensstämmelse med naturen hos hennes föremål, i det att bevekelsegrunden och hans tillämpning rättas efter grunden i förhållandet. Dess verksamhet är dubbel: förnuftets, som framställer den i sig giltiga grundsatsen, och samvetets, som tillämpar denna grundsats på handlingen i fallet, med fästad hänsyn

till förhållandena och villkoren i ordningen. Förnuftets teoretiska princip och samvetets praktiska tillämpningsbud bilda tillsammans den inre rättslagen hos människan, lagen i *subjektiv* bemärkelse, lagen inom den handlande och i egenskap af föremål för hans begrepp, kunskap, omdöme och bevekelsegrund, till åtskilnad ifrån den *objektiva* lagen som reglerar handlingen i världen utan afseende på uppfattningen, endast i sträng enlighet med den princip som styr hela naturen, icke blott subjektets medvetande.

Fråga uppstår då huru de båda lagbudena skola förenas, det subjektiva och det objektiva, så att man kan vara viss att subjektets medvetande återgifver lagen i naturen. Och om de förenas, huru skall rättsmedvetandet det oaktadt bibehålla sin sjelfständighet såsom styresman öfver handlingen, såvida det blott har att enkelt återgifva den objektiva naturlagen. Af denna dubbla frågas besvarande beror rättsmedvetandets giltighet. Finnes någon skilnad emellan objektiv naturlag och subjektivt samvetsbud, så skulle, tyckes det, rättsmedvetandet kunna skilja sig ifrån den naturliga lagen och tala osanning. Finnes deremot ingen skilnad, så finnes, tycker man, intet subjektivt rättsmedvetande, ty det upplöser sig då i det allmänna medvetandet om den objektiva lag som lever i naturen. För rättsmedvetandets giltighet erfordras för den skull såsom villkor: först och främst att det rättas idé, som fattas teoretiskt af förnuftet, verkligen gifver åt hvar och en människa en föreställning om skilnaden emellan rätt och orätt, som stämmer öfverens med deras åtskilnad i verkligheten; vidare att samvetet kan tillgodogöra sig denna objektivt giltiga rättsidé och efter henne bedöma hvad i naturförhållandets enstaka fall är rätt och orätt; samt slutligen att samvetet är skickligt till att praktiskt åvägbringa denna tillämpning på grund af egen urskilning, af eget initiativ och af egen förmåga, icke blott såsom redskap för en högre vilja eller myndighet, som det endast skulle lyda eller hvars bud det skulle med fatal nödvändighet tolka.

Häri ligger förutsättningen för rättsmedvetandets teoretiska och praktiska värde såsom *subjektiv lagstiftare af objektiv lag*. Det skall uttrycka naturlagen troget men på samma gång sjelfständigt. Villkoren formuleras sålunda, indelade efter rättsmedvetandets teoretiska och praktiska verksamhet:

1) att dess *teoretiska* verksamhet är *pålitlig*, så att den rättsliga grundsats förnuftet tillförer medvetandet, noga återgifver sanningen rörande den objektiva lagen i naturen, och

2) att dess *praktiska* verksamhet icke blott *troget* lämpar denna grundsats efter förhållandet, så att enskildheten kan hänföras till sin grund, men dervid är *sjelfständig*, så att samvetets bud, vittnesbörd och bekräftelse rörande handlingens rättsenlighet i det föreliggande fallet, ehuru trogna tillämpningar af den objektiva naturlagen, dock äro rättsmedvetandets egna alster, i det att grundsatsens lämpning efter ordningsvilkoret i naturförhållandet sker under dess omedelbara ledning och af dess eget initiativ.

Rättsmedvetandets studium erfordrar en granskning af dessa båda vilkors giltighet, nämligen 1. *den rättsliga grundsatsens tillförlitlighet* och 2. *trogenheten och sjelfständigheten vid hans tillämpning på fallet*.

1. Den rättsliga grundsatsens tillförlitlighet

Skall den naturliga lagen blifva någonting annat än ett tomt ord, så måste han vara för människan uppenbar. Det som är rätt i sig sjelft och i naturen måste såsom sådant kunna fattas af hvar och en och på samma sätt, med förtröstan på tillförlitligheten i det fattade begreppet, utan fara för misstag; ty af en lag som är obekant, otillgänglig eller otydlig kan ingen förbindas, icke heller ställas till ansvar för hans efterlefnad eller öfverträdelse.

Den första frågan blir då: är den rättsliga grundsatsen en sådan ögonskenlig sanning, att hvarje till förnuftig ålder kommen människa bör anses skicklig att fatta honom? Älägger han sig hvarje förnuft med tillräckligt oemotståndlig klarhet för att kunna göra detsamma ansvarigt för sin efterlefnad? Finnes något bevis eller någon borgen för att hans lydelse i medvetandet är ett noggrant uttryck af hans lydelse i väsendet och i naturen? På hvilket kännetecken skall identiteten emellan dessa båda lydelse, den subjektiva och denna objektiva, kunna igenkännas i rättsmedvetandet? Huru skall man kunna afgöra huruvida det rätta som subjektet känner och begriper, är detsamma som det hvilket är rätt i sig sjelft, oberoende af subjektets föreställningar och omdömen, högre eller mindre fullkomning och bildning? Det är ju dock endast i det subjektiva medvetandet som det skådas och läses, det är af en subjektiv tanke, ett subjektivt omdöme, som det vetes, begripes och uppskattas; och hvem borgar för att denna tanke, detta omdöme, är någonting annat eller högre än en inbillning, en individuell uppfinning?

Å ena sidan fordrar en grundsats med anspråk på giltighet att vara objektiv och oberoende af hvarje subjekts individuella åskådningssätt. Å den andra tyckes hvarje grundsats nödvändigtvis blifva åtminstone så tillvida subjektiv, att det är af subjekter och subjektiva tankar som han fattas. Följde nu subjektivitetens egenskap hos grundsatsen af hans förekomst i subjekter, så vore man aldrig säker att man lydde en lag som vore värd att lydast emedan han vore sann och verklig, absolut giltig. Enda måttstocken för rättsskilnaderna utgjordes af individernas medvetande. Det kunde då frågas om begreppen om rätt och orätt äro sådana som de äro, derför att de gillas eller ogillas af individer; eller om de tvärtom gillas eller ogillas, emedan de äro sådana de äro. Och i senare fallet, huru skall man bete sig för att vara öfvertygad att man lämpar den subjektiva tanken efter den objektiva rättsidén, och icke tvärtom denna efter den förra?

Det är dessa frågor som gifvit anledning till den rättsliga skepticismen, tviflet på en objektivt giltig rättsidé. Också har deras besvarande tillfallit den objektiva idealismen.

Att det vi kalla rätt, säger Plato och efter honom Krause, verkligen är sådant i sig sjelft, kommer deraf att det rättas idé fattas af förnuftet, och det individuella förnuftet är delaktigt i det universella förnuftet i naturen, en återspeglings af det absoluta förnuftet i väsendet. Idén hos människan om det rätta kan icke annat än uttrycka den eviga rättsidén, eftersom samma eviga väsende som innehar rättstypen,

också har skapat det menckliga förnuftet och icke blott deri inlagt idéerna, återbilder af de eviga idéerna, men gjort hela förnuftet delaktigt i sitt eget förnuft. Alla upplysas af dess ljus, och vid dess sken läsa de lagens bokstaf. I det eviga förnuftets delaktighet njutes ock delaktigheten i rättsidén. Denna, ej mindre än öfriga absoluta principer, är hos den menckliga tanken blott en afspegling af idén i sig. Rättsidéerna i menckliga tankar äro blott yttringar af tankarnes delaktigheter i de evigt lefvande och orubbliga rättsidéerna.

Ett enda förnuft, upprepa de romerska lagstiftarne af stoicismen, cirkulerar i universum. Dess idéer om rätt och godt äro desamma hos hvarje varelse som i hela naturen och det deri lefvande väsendet, emedan förnuftet och dess tankar äro ett och detsamma hos alla som tillhöra naturen, och hos denna utgöra de en och samma natur. Vår idé om det rätta är följaktligen liktydig med naturens egen rättsidé.

Rättsmedvetandet är en spegel, på hvars yta de absoluta idéerna, bland dem äfven de rättsliga, afbilda sig samt införlifva sig med själsförmögenheternas tankar och handlingar. De rättsbegrepp som omedelbart uppträda i medvetandet, kunna derföre anses såsom yttringar af det förnuftiga väsendet, aprioriska förnuftsidéer, och såsom sådana ega de en absolut och otvifvelaktig tillförlitlighet. I kraft af delaktigheten slumra de städse på botten af människans intellektuella förmåga, för att uppträda och göra sig gällande såsom tankegrunder såsnart anledningen inträdt för en tillämpning, dervid de då blifva ledande principer.

Emellertid är det menckliga förnuftet icke absolut, dess tankar och idéer alltså icke heller fullkomliga. Återspeglingsarne från de absoluta rättsbegreppen kunna följaktligen icke vara annat än mer eller mindre ofullkomliga aftryck, hvilka icke äro fullt identiska med sina grunder. Rättsbegreppen hos människan äro tillgodogörelser af dessa, men tillgodogörelser som äro relativa och ske på ett relativt sätt samt i relativ grad, ehuruval så att den väsendtliga karaktären dervid icke går förlorad. Rätten är alltid rätt, och någon annan än den absoluta, grunden för idéns aftryck i medvetandet, finnes visserligen icke. Men i följd af skillnaden emellan absoluta idéer och relativa begrepp dela sig grundsatserna i objektiva och subjektiva, hvaraf de förra mer eller mindre fullständigt kunna anas men aldrig rent fattas, under det att de senare äro subjektets öfvertygelser om deras lydelse. Dessa öfvertygelser böra uttrycka idéernas väsende, men med den begränsning som betingas af ändligheten, under det att deras obegränsade och fullkomliga form i ett absolut förnuft skulle framställa dem i en renare gestalt. Det rätta i sig måste derföre blifva ett, det rätta i individens förhållanden ett annat, så tillvida som en åtskilnad gifves emellan ideal och verklighet, oakadt individens rätta uttrycker det i sig rätta i allt väsendtligt. Alldenstund idealet, sådant det lefver i ett absolut väsende, aldrig kan i det ändliga fullkomligt förverkligas, alltså icke heller fullkomligt fattas, så lyfter sig icke heller någonsin begreppet om det rätta till detsammes jernhöjd. Men det närmas i oändlighet dit under förnuftets tillgodogörelse deraf genom en fri och avtonom vilja, och dess grundsatser, hvilkas väsendtliga karaktär är inför hvarje förnuft otvetydig, framstå allt klarare i mån af fullkomningen i det samhälliga. På

samma gång inses allt tydligare förhållandet emellan det i sig rätta hvars idé ingifvit alla rättsföreställningar, och dessa, relativa emedan de lämpa sig efter ändligheten och de naturliga vilkoren. Det i sig rätta kvarhållas af medvetandet och skönjes städse bakom föreställningarne, hvilka deri mötas och sammanhållas. En hvar bedömer sig och sin handling efter den subjektiva föreställningen. Men denna lägges till grund för tankar och handlingar endast emedan man vet att hon företräder och tillnärmelsevis uttrycker ett absolut medvetande, som är grund och ideal för det egna subjektiva, och inför hvilket rättsidén skulle framstå i sin absoluta renhet. Det subjektiva rättsmedvetandets utsaga gäller emedan- och för såvidt det i sitt innersta väsende ledes af detta ideal, hvilket uttrycker sig i det objektiva medvetande som lefver i naturen och blifvit skapadt i sträng öfverensstämmelse med skaparrens medvetande som vet det orubbliga rätta.

Det gifves för den skull intet subjektivt rättsmedvetande, som icke är skickligt att vid sig företeende lägenhet tydligt inför sig framställa den grundsats som i samma lägenhet skulle fastställas af ett objektivt rättsmedvetande, ehuru det subjektiva färglägger grundsatsen med sitt åskådningssätt. Det objektiva rättsmedvetandet, en sammanfattning af hvad det subjektiva sålunda skulle kunna utdraga och förbinda från alla belägenheter genom bortseende från det originella i åskådningssättet, kan alltså följas i verkligheten oaktadt det ingestädes rent förekommer i tanken. I det subjektiva finnes alltid ett eller flera kännetecken hvilka kunna igenkännas såsom företrädare för det objektiva och lemna ledningen för den i sig giltiga grundsatsens upptäckt och formulering. Subjektet sättes genom insamlingen, sammanställningen och förbindningen af dessa kännetecken i stånd att urskilja och såsom mönster för alla subjektiva rättsföreställningar uppställa samt i tanken fästa grundsatsen om det i sig rätta, hvaraf det relativa rättsbegreppet är en afbild. Vid hvarje särskild tanke eller handling jämföres begreppet med mönsterbilden, och ehuru det aldrig fullständigt återgifver honom, så finnes dock bilden i medvetandet och hindrar begreppet ifrån förfalskning. Ett handlingsideal inristar sig i rättsmedvetandet, tanken på en rätt som visserligen aldrig blifvit sedd förverkligad, men som eger sin betydelse såsom mål att efterlikna. I hans likhet bibehålla sig rättsbegreppen tillförlitliga, emedan medvetandet säger att idealet som förlänar dem likheten är det verkliga rätta, och att sjelfva likheten består emedan förnuftet i subjektet icke kan underlåta att rätta sig efter förnuftet i naturen hvaraf det är en tillfällig gestaltning. Rättstypen, om än abstrakt, antager emellertid form och innehåll såsnart fråga blir om ett rättsfall; ty allt hvad medvetandet deri finner sakna likhet med mönsterbilden, fränskiljes af den idealiserande tanken, hvilken städse föreställer sig någonting bättre, ända tills den gräns ernås vid hvilken upphinnes den renaste möjliga idé om det i sig rätta som kan förenas med subjektets fullkomlighetsgrad. För hvarje subjekt utgör denna idé den för subjektet giltiga rättsidén, idén om en så förträfflig rätt att dess medvetande ingenting rättare kan fatta. Men hos alla subjekter är denna idé densamma i sin väsendtliga karaktär. Skilnaden gäller endast klarheten, hvilken kan vara större eller mindre, allt efter en högre eller lägre bildnings- och fullkomningsgrad.

Också visar icke blott historien att begreppen om rätt och orätt i alla tider varit väsendtligen desamma, men äfven en kännedom af de olika folken att de äro desamma på alla rum, äfven hos de minst hyfsade nationerna. Skilnaderna röra icke grunderna, men tillfälligheter som betingas af olika tiders, orters och utvecklingsgraders förhållanden, fallenheter och intressen, äfvensom den olika klarhet i begreppet som är en följd af olikheten i bildning och fullkomning. Öfverallt och alltid återfinnes emellertid en samling af grundsanningar, fasta rättsbegrepp, en i medvetandet inristad lag, som icke kan aflägsnas ur något förnuft, men som är bekant, om än mer eller mindre förtroligt, för alla människor, samt oemotståndligt ålägger erkännandet af en och samma rättskilnad.

Redan af Averroes påpekas denna enhet i medvetandet. Förståndet, säger han, är blott ett enda hos alla människor. Såväl Cartesius som Leibnitz erinra hurusom vissa väsendtlighetsbegrepp äro medfödda och oskiljaktiga från sjelfva människonaturen, så att hvar och en dermed kommer till världen och de icke ens behöfva inläras eller påvisas, men uppstå af sig sjelfva. De hufvudsakliga sanningarne, säger Leibnitz, läser äfven den ofullkomlige individen i tydliga karaktärer. De äro närvarande i hans medvetande utan att han ens behöfver märka dem, men under vissa ögonblick styra de hela själen, all hennes verksamhet och lif. Hvarje känsla är en fattning af en sanning, naturlig och medfödd, om än icke alltid lika tydlig. Dock spåras samma känslor för samma sanningar hos alla varelser, till och med hos djuren, i det att de alla visa samma benägenhet för vissa regler för samlif, välvilja och billighet, samt motvilja för sådant som länder till men. Och hos människorna finnas få origtigheter som icke af de flesta fördömas, ty äfven hos den minst bildade leder instinkten, oberoende af all öfverläggning, till det som förnuftet bjuder. Och om nu icke människorna alltid lika fullständigt och redigt kunna läsa den naturliga rättens sats, så är detta icke att undra på, ty de lära det blott småningom.

Och i sjelfva verket bevisas ingenting af den vanliga invändning emot rättsmedvetandets tillförlitlighet, som rätts skepticismen finner uti den omständighet att vissa högre rättsbegrepp först med den högre odlingen tillkomma och utvecklas, ty det ligger i den menliga naturens beskaffenhet att utveckla alla sina förmögenheter, således äfven rättsmedvetandet. Rättsbegreppen kunna vara medfödda och naturliga utan att derföre redan på det lägsta stadiet i individens eller folkslagets ålder genast framstå i fullfärdigt skick. De äro underkastade samma vilkor för utveckling och fullkomning som hela den menliga naturen i öfrigt. Hvad den egentliga frågan gäller, det är befintligheten i hvarje förnuft af *ämnena* derför, vare sig de hunnit antaga karaktären af idéer eller ännu stanna i den outredda föreställningens form. Dessa ämnen återfinnas öfverallt, och så identiska, att man förvånas det icke skilnaderna i fysiska och intellektuella vilkor medfört en vida större skiljaktighet i de rättsliga betraktelsesätten än händelsen är. Äfven de mest skilda och för hvarandra obekanta folk visa under olika åldrar enahanda väsendtliga rättsbegrepp. Icke blott i vår verldsdel gälla de rättsliga sanningarne lika för alla och redas

samt bringas dagligen till allt större enhet under rättstänkeriets inflytelser. Men vi återfinna dem i de yttersta kända världstrakterna samt så långt tillbaka historien når. Det gifves icke ett vildt folkslag som icke gör vissa åtskilnader emellan mitt och ditt samt vördar vissa familje- och samhällsband. Och de rättsbegrepp som i dag hos oss gälla, återfinnas hos de gamla perserna, hinduerna, kineserna, ett halft årtusende före vår tideräkning samt än tidigare. Ju mera närbeslägtade folken äro, desto fullständigare är likheten i begreppen, men hon gifver sig till känna äfven utöfver släktskapens gränser. Hvem anslås icke af den höga rättsföreställningen hos en Kongfutse, en Mengtse, hvilka i detta afseende icke stå tillbaka för någon modern rättslärare. Deras begrepp om rätt och dygd, pligt och förbindelse, skilja sig icke från grekernas, romarens, germanens, ja uttrycken äro nästan desamma.

Men äfven om en jemförelse mellan forntida folkslag med de nu lefvande, eller emellan olika folk af större eller mindre hyfsning, skulle utvisa en utvidgning och klargöring i rättsbegreppen i mån af en stigande odling, så ändras dermed icke begreppens natur. De fullkomnas, de omskas icke. Så t. ex. aktas menniskolifvet högre, ju ädlare stammen blir, men äfven hos den oädlaste säger hvarjes förnuft att mordet är ett brott. Menniskooffren, tortyren, blodshämnden, enviget o. s. v. försvinna steg för steg inför en renare begreppsredning, men äfven der de blomstra skall en uppmärksam granskare finna tydliga spår deraf att medvetandet icke gillar dem, oaktadt talet och handlingen understöda den fördom som födt och närt dem. Föräldra- och husbonde- magten, familje- och samhällsbanden, befrias ifrån sina sträfheter och ytterliga hårdheter, men deras principer kvarstå. Eganderätten renas ifrån våldets anspråk och privilegiets ensidigheter; den personliga friheten anses oförenlig med slafveriet, tankefriheten med samvetsförtrycket, det mellanfolkliga samqvämet med ett ändamålslost krigsmanér som tillåter slag och plundring. Men alla dessa framsteg innebära endast förändringar i graden af grundsatsernas renhet, deras fullkomning till högre grader, icke någon ändring af deras inre beskaffenhet eller ställning till frågan om rätt och orätt; ty eganderätten, den personliga friheten, tanke- och samvetsfriden o. s. v. funnos redan jemte privilegierna och religionsförföljelserna, slafveriet och fångarnes nedslagtning o. s. v., ehuru i andra former och i andra förhållanden. Tvärtom hänvisar framsteget i alla dessa rättigheters och friheters uppfattning derpå att de i alla tider funnits i sig sjelfva såsom grundsatsar. Ty funnes icke i sig sjelfva grundsatserna om rätt och orätt med afseende på person och egendom, tankar och handlingar, så kunde deras principer icke heller blifva föremål för framsteg samt hålla jemna steg med odlingen och af henne betingas. Odlingen utbyter den ena frihets- och rättighetsformen emot den andra, en lägre mot en högre, hon aktar lifvet, tanken och bildningen mer än kriget, tvånget och grymheten, eganderätten och jemlikheten mer än våldet och privilegiet o. s. v., just emedan de förra äro i sig sjelfva bättre än de senare, och emedan odlingen ej ävägbringas utan att innebära en verklig fullkomning till det bästa.

De rättsliga grundsanningarnes giltighet och identitet erkännas sålunda till och med i deras omgestaltningar, och deras tillförlitlighet

visas af odlingens beroende utaf deras aktning. De skulle icke kunna vara obekanta eller saknas i någon förnuftig individ eller samhällighet, emedan de äro vilkor för fullkomningen i det goda som leder till skapelsemålet, hvadan deras otillförlitlighet skulle förutsätta en bristande ledning i naturen. Det rättsliga omdömet höjes därför med fullkomningsgraden, men står på hvarje ifrågavarande grad i afpassad jemnhöjd med vilkoren och fordringarne hos den beträffande varelsen. Fritt insedda och förädlade hos människan, te sig normerna såsom nödvändiga naturlagar hos en lägre varelse. Men öfverallt lefva och verka de såsom orubbliga lagar i verldsordningen, emedan dem förutan intet naturligt ändamål fylles. Rättsbegreppen kunna vara dunkla och mörka, outvecklade och vrängda, de kunna äfven hejdas i sin utveckling, förmörkas och vrängas, men de kunna icke till sin beskaffenhet förändras; ty det rätta är sådant inför alla förnuft och viljor som behöfva samma slags skydd för sina rättigheter och behof.

2. Trogenheten och sjelfständigheten vid den rättsliga grundsatsens tillämpning

För att den teoretiska rättsföreställning, som tillförlitligt bibringas medvetandet i och med förnuftets aprioriska rättsidé, skall kunna blifva praktisk lifs- och verksamhetsprincip, så som rättsidéns ändamål är, erfordras emellertid att hon ställes i sammanhang med den praktiska självsverksamheten och genom henne tillämpas på rättsförhållandet. Härvid inskrider samvetet. Det förrättar den praktiska verksamheten i rättsmedvetandet, under det att förnuftet förrättade den teoretiska. Förnuftet framställer rättsidealet, samvetet hvad det rätta är i handlingssättet, genom handlingens likhet med idealet. Dervid fordras dels att samvetets röst *troget* återgifver den aprioriska rättsidé som förnuftet fattade, dels att detta återgifvande sker *sjelfständigt*, i egenskap af ett samvetets eget lefvande vittnesbörd, icke blott, såsom mystikern och fatalisten antaga, i form af ett passivt och osjelfständigt återljöd af en oemotståndlig och oförklarlig ingivelse. Det objektivt rätta måste spontant kännas och inses för att kunna anses för alster af subjektets eget medvetande. Den objektiva rättsidén göres dermed till subjektets egendom.

Också är det i synnerhet af de subjektiva idealisterna som samvetets egenskap af praktiskt rättsmedvetande har blifvit framhållen, under det att de objektiva idealisterna lemnat de flesta bidragen till skildringen af förnuftets egenskap af teoretiskt rättsmedvetande genom att fatta den aprioriska idé som af samvetet tillägnas. Samvetets egenskap af rättsmedvetande beskrifves af de subjektiva idealisterna både i sin skicklighet att *troget* uttrycka den förnuftiga rättsidén och att *sjelfständigt* företaga hennes tillämpning, dervid det beror af människan sjelf att förnimma dess tydliga röst, likasom hennes initiativ påkallas för att deråt gifva följd.

Det moraliska samvetets stämna, säger Kant, kan ofta förqvävas. Men hvar och en som vill rådfråga henne kan också höra henne, och han förnimmer hennes bifall då det goda göres för dess egen skull. Medvetandet säger honom på det tydligaste sätt att han bör göra det

rätta ointresserad samt skilja pligtbegreppet ifrån njutningsbegreppet för att erhålla en ren föreställning om sin skyldighet. Förmågan af denna rena föreställning bör han antagas ega, eftersom det just är i hennes renhet som handlingens moraliska värde består. Om också ingen människa någonsin på ett fullständigt ointresserad sätt utöfvat hvad hon insett vara hennes pligt, så är hon icke desto mindre skicklig, för såvidt hon läser i sitt inre och uppmärksamt granskar sig, såväl till att vara medveten af uteslutande ointresserade bevekelsegrunder, som att medvetet och af eget initiativ frånsäga sig sådana som äro pligten motsatta; och hon ådagalägger derigenom huruledes hon medvetet sträfvar efter renheten. Detta *kan* hon; och det är tillräckligt för pligtens iakttagelse. Att deremot uppmuntra de intresserade bevekelsegrunderna under förevändning att den menskliga naturen vore oförmögen af en dylik renhet i föreställningen, det vore den moraliska döden. Medvetandet att kunna handla rättsenligt röjer i djupet af människans väsende en gudomlig karaktär, hvilken ingifver henne en helig vördnad för det egna väsendets storhet äfvensom för högheten i hennes egen bestämelse; och om människan blott vande sig vid att betrakta pligten i hennes renhet och derifrån skilja de enskilda fördelarne, så skulle den menskliga sedligheten befinna sig i ett bättre skick. Om historien deremot icke visat nog lyckliga framsteg i detta hänseende, så är orsaken den att man inbillat sig det begreppet om det i sig rätta varit alltför klyftigt för att af mängden kunna fattas, hvarföre man ansågs behöfva lockas till lagens fullgörande medelst förespegling om timliga eller öfvertimliga fördelar eller belöningar, likasom om själen deraf skulle lättare låta sig påverka, utan att lagen såsom sådan behöfde tagas till bestämmande grund. . . . Och likväl verkar medvetandet om pligtiden och hennes kränkning omedelbart på själen och framställer den egna personligheten i prisvärd eller föraktlig dager.

Häraf drager nu Kant den slutsats att allt hvad teoretiskt blifvit fattadt såsom rätt, blir också, i följd af medvetandet derom, rätt i den praktiska lefnaden.

Handla blott, säger Fichte, i enlighet med din öfvertygelse, det vill säga efter bästa samvete. Deri består den formella lagen. Öfvertyga dig om din pligt i hvarje fall. En gång i besittning af hvad du anser för din pligt, gör det, helt enkelt emedan du är öfvertygad att det är din pligt. Ty samvetet misstager sig icke, och det bedrager ingen. Ett villfarande samvete är en motsägelse. Det dömer i högsta instans och emot dess dom gifves intet vad. Att vilja döma öfver sitt samvete, det vore att gå utom sig sjelf, att skilja sig ifrån sig sjelf.

Samvetet skulle möjligen kunna misstaga sig med afseende på frågan om den teoretiska rättsskilnaden i sin abstrakta idé, eftersom denna idé fattas af förnuftet och icke af samvetet. Men sedan denna idé, fattad af förnuftet, en gång blifvit tillförd medvetandet, så misstager sig icke samvetet i fråga om hennes praktiska tillämpning uti pligten som bör fullgöras. Och sjelfva det misstag, bestående i åsidosättandet af grundsatsens noggranna tillgodogörelse, som möjligen skulle kunna uppstå derigenom att idén aldrig i rent skick tillföres medvetandet ifrån förnuftet som fattat henne, är då i allt fall ett misstag

som det beror af samvetet att begå eller icke begå. Ty samvetet, såväl som andra förmögenheter, är *sjelfständigt*, och sjelfständigheten innebär friheten att underlåta att troget fullgöra sina väsendtliga förrettningar. Samvetet *kan*, om det *vill*, troget tillgodogöra sig förnuftets aprioriska rättsidé samt sammanställa henne med förhållandet på hvilket hon skall tillämpas för att medvetandet skall kunna döma öfver det rätta i detta fall. Men samvetet kan också försumma och uraktlåta denna tillgodogörelse, i följd af en själsslapphet eller ett lättsinne för hvilka individen emellertid blir ansvarig emedan det ligger i hans förmåga att hålla sitt samvete vaket och uppmärksam. Då man talar om ett irrikt samvete, ett samvete som miss-tager sig, så menas alltså dermed icke att samvetet skulle kunna sakna förmågan att erfara rättsbudets stämma i sitt inre, men blott att det kan försumma att derpå gifva akt. »Om anden icke ser», säger Plato, »så är det emedan han icke bryr sig om att se efter; ty förmågan af »det rättas insigt eger han.» Och likaledes anmärker Kant att hvar och en kan höra samvetets röst »om han vill rådfråga det.»

Samvetets förmenade misstag äro alltså en följd af dess sjelfständighet, men dessa misstag äro frivilliga. Emellertid har af denna anledning ofta talats om misstag af samvetet; och de indelningar och utredningar deraf som blifvit gjorda kunna gerna gälla, för såvidt der-vid blott erinras att dessa misstag äro en följd af ett slumrande samvetes uraktlåtenhet att fullständigt tillgodogöra sig den förnuftiga rättsidén, en uraktlåtenhet som samvetet också hade kunnat undvika, derest det hållit sig vaket.

I denna mening har emellertid det rättsliga samvetet blifvit indeladt i det *sanna* och det *falska*. Med det förra menas det som rent tillgodogjort sig rättsidéns sanning som förnuftet fattat, med det senare det som försummat tillgodogörelsen, vare sig helt och hållet eller med erforderlig noggrannhet. I sistnämnda fallet blir samvetets vittnesbörd ofullkomligt eller *oklart*, under det att det blir *klart* derest sanningen tillegnats med grundlighet. Genom oklarheten uppstår det vittnesbörd som måste inskränka sig till sannolikheter, hvilka icke utesluta felstegen, eller ock måste sväfva i tviflet och *ovissheten*, som intet vågar fastställa.

Vissheten deremot kan vara *omedelbar* eller *medelbar*. I förra fallet dömer samvetet genast med ledning af den tillförda aprioriska rättsidéns lydelse. I det senare dömer det med ledning af en annan, i sig sjelf ögonskenlig sats, hvilken i brist af idéns egen bevislighet förmår göra henne det oaktadt antaglig. Om t. ex. valet står emellan tvenne handlingar, hvaraf den ena eger större *sannolikhet* än den andra, men dock icke *säkerhet*, att frambringa det resultat som allena vore det rätta, så kan samvetet visserligen icke omedelbart fastställa den förras rättsenlighet; men med ledning af den onekligen rigtiga grundsatsen, att den handling som för ett rättsenligt resultat eger största *utsigten*, är den rättaste, eger samvetet att föredraga denna handling äfvensom att företaga henne, efter att hafva uttömt medlen för sanningens kunskap eller *derest uppskof ej kan tillstädjas i och för erhållandet af tillräcklig visshet*; och samvetet kan dervid säga sig hafva tillrädt ett riktigt tillvägagående, äfven om ett misstag derigenom be-

ginges. Ja, det var pligtigt att så råda och hade eljest handlat orätt. Äfven den som handlar emot ett villfarande samvete är brottslig, säger Thomas af Aquino, såvida villfarelsen varit oöfvervinnerlig. Men det oemotståndliga misstaget ursäktar. Endast intill dess att det val blifvit gjordt, hvilket skett efter vaksam och pligttrogen utredning af handlingarnes betydelse äfvensom af frågan om uppskof kan ske eller ej, kan enligt denna åsigt tvifvel ännu råda rörande lämpligheten af sannolikhetsmotivets begagnande.

Det är detta sätt att lösa rättsfrågan, genom att i vissa fall låta *sannolikheten ersätta rättsenligheten*, emedan tillräcklig visshet ej anses kunna vinnas eller uppskof tillåtas intill dess att hon skulle kunna vinnas, icke heller handlingen inställas, som gifvit uppslag till den s. k. *probabilismen*, en lära som, jemte sin vederläggning uti *rigorismen*, förtjenar uppmärksamhet till följd af den märkvärdighet hon erhållit genom sitt teoretiska försvar och sitt praktiska bruk i samvetsfrågor af jesuiterna och deras anhängare.

Probabilismen och rigorismen

Probabilismen är den lära enligt hvilken det ovissa samvetet anses kunna ersätta det *rätta* i motivet med det *sannolika*, samt befrias ifrån ansvar för den origtiga handling som företagits på grund af sannolikheten. Probabilismen är icke någon skepticism, ty läran anser icke alla, blott vissa grundsatser, för ovissa. Hon förnekar icke i allmänhet möjligheten af tillförlitlig kunskap, men erkänner tvärtom att visshet är möjlig rörande de flesta bland de naturliga rättsatserna. Men som en annan del deraf icke äro vissa, men blott sannolika, åtminstone i sin tillgodogörelse, så måste dervidlag det rättsliga märket sökas i sannolikheten.

Sann såvida sannolikhetsmotivets användande inskränkes till de fall, då antingen vissheten vore omöjlig att vinna eller ock skulle erfordra ett uppskof som icke kan tillstädjas emedan handlingen ej får inställas, blir probabilismen deremot falsk i alla andra fall.

Rättsmedvetandet kan antingen följa noggranna och bestämda grundsatser, hvilka utesluta misstagen så långt mensklig förmåga räcker, samt endast då ersätta dem med sannolikhetsmotiver, när en fullständig noggrannhet ej är möjlig; eller ock kan det nöja sig med otillräckliga sannolikhetsgrunder såsnart tveksamhet uppstår. Af vidsträcktheten i tillämpning som gifves åt de otillräckliga sannolikhetsgrunderna i förhållande till deras större eller mindre behöflighet, beror sanningen eller falskheten hos probabilismen. I denna teori förena sig frågorna om den *rätta* lösningen af samvetsproblemen med afseende på vissheten.

Rättsmedvetandet bildas genom vissheten att handla så som sig bör, då bevekelsegrunden skapas med tillhjälp af en logisk slutledning, i hvilken försatserna tydligt utvisa rättsenligheten. Utvisas denna deremot icke tydligt, så måste antingen tillflykten tagas till ovissa antaganden, eller ock till en annan grundsats, erhållen genom slutledning ur försatser som utvisa rättsenligheten relativt, derigenom att åtminstone den ena af dem fastställer antagligheten af en sannolikhet som i det ifrågasvarande fallet står till buds och som är större än sannolikheten för det motsatta. Probabilismen åtnöjer sig nu ofta lätt nog med denna

sannolikhet, icke blott såsom nödfallsutväg, då vissheten efter grundlig pröfning visat sig oåtkomlig eller i allt fall ej tillgänglig lika hastigt som handlingen erfordrar, men äfven då vissheten icke föreligger men måhända skulle kunna vinnas genom grundlig pröfning eller uppskof. Såsom skäl anföras då blott tvifvelaktigheten i det föreliggande tillståndet samt den naturliga och tillåtliga benägenheten att derur utkomma för att ställa rättsmedvetandet till freds. Men frågan blir dervid huruvida det sannolika skälet är egnadt att tillfredsställa ett ömtåligt rättsmedvetande, då icke nöden tvingar till dess antagande för godt. Sannolikheten ersätter icke vissheten i fråga om rätt och orätt, eftersom vissheten utesluter allt det orätta, men sannolikheten innehåller någon del deraf i eventualiteterna. Förutsättningen för den probabilistiska principens giltighet, nämligen att den handling är berättigad som i det föreliggande fallet eger större utsigt till rättsenlighet än någon annan, kan vara tvifvel underkastad, ty om *ingen* eger så tillräcklig utsigt därför, att derigenom borgas för orättvisors undvikande, och handlingens företagande icke bjudes af någon nödvändighet, så kunde det handlingssätt som följde sannolikhetsmotivet innehålla rättskränknings för hvilka ingen oundviklighet skulle kunna åberopas.

Emellertid bör härvid tagas i betraktande beskaffenheten hos den ovisshet som förorsakar saknaden af tillräckligt starka bevekelsegrunder. Består ovissheten icke uti deras tvifvelaktiga öfverensstämmelse med grundsatsen, men i den enkla okunnigheten om deras förefintlighet, så ligger deri en tillräcklig anledning för att icke handla, eftersom en obekant lag icke förbinder till handling. Den sannolikhet som i handlingens inställelse då gifver en förespegling om rättsenlighet, gäller utan inskränkning för såvidt okunnigheten icke är frivillig. Likaså kan densamma gälla derest bestämda, ehuru icke absolut vissa skäl tala för lagens obefintlighet, men inga för hans befintlighet. Men dervid är sannolikhetens giltighet beroende af väsendtligheten i handlingsmålet samt möjligheten eller omöjligheten af uppskof. Derest målet är väsendtligt och uppskofvet möjligt, så gäller icke sannolikheten, men måste vika för afvaktan på visshet, hvaremot hon gäller derest antingen målet är oväsendtligt eller uppskofvet omöjligt. Tvistepunkten i dessa fall, i hvilken probabilismen kan te sig såsom sann eller falsk, ligger i frågan huruvida och i hvilka fall ovissa skäl af en viss vikt och imponerande styrka böra anses lemna subjektet handlingsfrihet gentemot lagens rena grundsats. Det är omkring denna fråga som de särskilda teorierna rörande sannolikhetsskälens giltighet röra sig. För bedömandet af deras värde böra de begrepp om *säkerhet*, *sannolikhet* och *rättslig mening* utredas, på hvilka de stöda sig.

Under de probabilistiska teoriernas behandling skiljes emellan *säkert* och *osäkert* antagande. Det förra är det som utesluter misstag och felsteg, det senare det som lemnar dem rum. Det säkra antagandet kan vara antingen *fullständigt* säkert, då hvarken det rätta eller dess yttre pligtformulering äfventyras, eller *ofullständigt*, då åtminstone den senare löper fara.

Den *rättsliga meningen* är den tanke om det rätta som gillar det som sålunda ter sig, utan ögonskenlighet. Hon säges gynna *lagen* då hon förklarar handlingen tillätlig eller otillätlig allt efter som densamma

stämmer eller icke stämmer öfverens med den rättsliga grundsatsen; hvaremot hon säges gynna *handlingsfriheten*, då hon förklarar handlingens tillåtlighet vara så tillvida oberoende af nämnda öfverensstämmelse, att i tvifvelaktiga fall valet må bestämmas af den princip som hellre medgifver än förhindrar.

Stöder sig den rättsliga meningen på annat än objektiva grunder så blir hon godtycklig, eger hon ingen grund så blir hon trotsig. I förra fallet kan emellertid den subjektiva grunden som skall ersätta den objektiva, ega större eller mindre *sannolikhet*, allt efter som han sjelf är fastare eller lösare. Skall nu denna sannolikhet, på hvilken hela probabilismen bygger, ega någon rättslig betydelse, så måste hon icke blott icke strida mot någon klar visshet, men sjelf kunna åberopa några positiva skäl hvilka, ehuruval icke vissa, dock ega den vikt och betydelse att de kunna försvaras samt användas till vederläggning af sina motsatser genom att antingen visa deras falskhet eller bristande tillförlitlighet. Som emellertid misstaget ändock aldrig fullständigt uteslutes af någon sannolikhet, så är och förblir denna olämplig såsom rättsligt kännetecken annorlunda än såsom nödfallsutväg och i saknad af något säkrare.

Sannolikhetens större eller mindre värde i detta hänseende bestämmas i öfrigt af hennes beskaffenhet. I detta afseende indelas hon i *inre* och *yttre*.

Den *inre* sannolikheten är den som hvilar på sakens natur, hvarur hon härledes af sunda förnuftet. Den *yttre* är den som hvilar på vittnesbördet hos tänkesättet eller någon myndighet, vare sig offentlig eller enskild, en styrelse eller en sakkunnig. Den *yttre* sannolikheten kan vara universelt eller individuelt giltig, allt efter som vittnesbördet gifves af en samfällighet eller af en individ. Den *inre* sannolikheten är icke blott mer afgörande än den *yttre*, men hon är sjelfständigare och finnes före den *yttre*, för hvilken hon är grund och som hon innefattar i sig. Visserligen väges i vågskålen äfven det *yttre* vittnesbördet, som lemnas af traditionen, folkrösten, styrelsen eller någon för visdom och pålitlighet känd sakkunnig person; och hvar och en som hos dem finner en annan grundsats än hos sig sjelf, är med rätta benägen att frångå sin egen eller åtminstone underkasta honom förnyad pröfning, i tanke att dervid uppdagandet af dittills okända skäl skola deruti kunna bringa en ändring. Men ofelbarare än dessa vittnesbörd är naturens eget; och den *yttre* sannolikhet som hentas ifrån personer, massor eller myndigheter anses för öfrigt endast på den grund värd att medtagas i beräkning, att hon antages vara ett uttryck af den sannolikhet som ligger i tingens beskaffenhet. Den grundsats, som omfattas af de flesta eller bästa och mest upplysta, förmodas nämligen vara den som trognast öfverensstämmer med den naturliga ordningen. I händelse af kollision synes sålunda som borde den *yttre* sannolikheten vika för den *inre*, såvida ingen förlikning dem emellan låter sig göra.

Emellertid kan ingendera af dem undvara den andra. Ty om å ena sidan den *yttre* sannolikheten blott uttrycker den *inre*, förutsätter henne för sig sjelf och af henne understödes, så fordrar å andra sidan den *inre* också en bekräftelse af den *yttre*. Som tänkesättet icke gerna finnes utan någon naturlig grund, om än ofta vanställd och följaktligen

i behof af granskning och rening innan han antages för god; och som vidare onekligen upplysta förstånd äro mer än andra kallade till att bedöma den inre sannolikhetens rotfäste i tingens natur; så blir den inre sannolikheten säkrare tillegnad, ja hon utfinnes sällan med någon antaglig borgen för sin tillförlitliga uppfattning af den menige, med mindre än att han vädjar till det yttre vittnesbördet derom. Sällan genom sig sjelf allena, merändels genom andras vittnesbörd, öfvertygar han sig att den inre sannolikheten, sådan han fattat henne, icke tillintetgöres af någon visshet som kan vara bekant för ett visare förstånd än hans, äfvensom han endast af ett erfarnare förstånd oftast underrättas om sammanhanget emellan den inre sannolikheten och hennes grunder i den naturliga ordningen. Som i allt fall den inre sannolikheten är mindre tillgänglig i närmaste hand än den yttre, men genom denna lättare tillegnas, så blir den yttre hennes medel och föregångare, så mycket mera som hon i allmänhet enklare framställes och af en hvar ledigare tillgodogöres. Den naturliga tanken, gömd på förnuftets botten, skulle väl klart framställa sannolikheten blott han klart och åskådligt kunde redas af sitt eget subjekt. Bristen i klarhet och åskådlighet fylles genom studiet eller åhörandet af hvad i det beträffande fallet blifvit tänkt och erfaret af ett hufvud som mycket tänkt och mycket erfarit, eller hvad som blifvit utsagdt af en myndighet som aldrig blifvit jäfvad.

Denna den inre sannolikhetens bekräftelse genom den yttre betager emellertid ingalunda den förra företrädet i händelse af bådas kollidering, icke heller hennes större väsendtlighet och allena bestämmande kraft i yttersta hand. Äfven den yttre sannolikheten bör i allt fall undergå det egna, på inre sannolikheter grundade omdömet's pröfning, innan hennes vittnesbörd ens kan antagas såsom bekräftelse å den inre; ty äfven då subjektet dömer med andras ledning, så dömer det dock sjelft och efter att hafva bedömt värdet af ledningen. Det egna, icke andras samvete, är det som vittnar och ansvarar, och äfven hvad andras mer upplysta samveten kunna tillföra det egna för att göra det rättsskickligare, verkar dock icke förr än det blifvit med det egna samvetet införlifvadt, och det införlifvas icke utan att af detsamma gillas och bekräftas. Det är således icke den yttre myndigheten, men den derifrån hemtade inre förnuftsgrunden som gäller, och blott efter att hafva blifvit på inre väg till-egnad. All sannolikhet återföres sålunda i sista hand till den inre. Hvar och en måste, för att kunna bära sitt eget ansvar, dock i sista hand fälla sitt eget utslag efter det inre kriterium som han finner ligga i sakens natur, icke blott i andras tankar, och dessa blifva oaktadt den hjälp de kunna lemna, dock endast *medel* för det slutliga utrönandet af den inre sannolikheten som ligger i naturen.

Som emellertid redan i och för sig hvarje sannolikhet, vare sig inre eller yttre, blott i nödfall är kriterium, så fordrar hvarje ömtåligt rätts-medvetande deras inbördes sammanställning och öfverensstämmelse i hvarje fall innan deras vittnesbörd i detta fall antages för godt; och denna öfverensstämmelse erfordras såväl emellan en inre och en yttre sannolikhet som emellan hvardera slagets sannolikheter inbördes derest de uppträda i flertal. Äro de stridiga eller oförenliga, så förfaller deras giltighet såvida de äro jemstarka, eller ock förfaller den svagares och

den starkares försvagas derest de äro af olika styrka. Endast i det fall att deras beskaffenhet är så skiljaktig, emedan de tillhöra olika ordningar, att de icke kunna jemföras, gäller hvarje för sig för hvad hon kan, såsom enstaka och i sig betraktad. Men värdet af en sannolikhets vittnesbörd minskas alltid derest hon icke är jemförlig och sammanställbar med andra sannolikheter, genom hvilkas likhet eller olikhet hon kan bedömas. Hon blir sjelf af större eller mindre rättslig betydelse, hennes egenskap af rättsligt kännetecken ökas eller minskas i jembredd med denna identitet. Derigenom att hon utsätter sig sjelf för möjlig vederläggning, blir hon tillförlitlig. Oberoende häraf antages hon endast af den längst gående probabilismen, den ensidiga sannolikhetsläran, som sammanfaller med ett slappt rättsmedvetande.

Den ytterliga probabilismen, den enda som strängt taget förtjenar sitt namn såsom ensidig teori, *probabilismen i egentlig mening*, hvilat på följande grundsats:

hvarje sannolikhet, vare sig hon för sig eger mer eller mindre viktiga skäl, vare sig hon är falsk eller sann, vare sig hon uttrycker den naturliga lagen eller icke, gör den handling berättigad som derpå stöder sin bevekelsegrund.

Probabilismen blir falskare och mer ensidig, ju mindre viktiga skäl han fordrar för den sannolikhet som sålunda skall kunna rättfärdiga handlingen. Den ytterligaste formen deraf antager äfven de svagaste skäl. Alldenstund då hvarje sken eller minsta tecken till sannolikhet, som skulle kunna åberopas för en oriktig handlingens riktighet, befriar subjektet ifrån ansvar, så följa deraf dessa tvenne korollarier hvilka karaktärisera den äkta probabilismen:

äfven om en mindre sannolikhet skulle motsägas af en större, så gör den förras bevekelsegrund handlingen dock ursäktlig och fri från ansvar för deraf möjligen uppstående felsteg; och

det sannolika skälet kan städse anföras till förmån för en handlingsfrihet som skiljer sig ifrån den naturliga lagen.

Hvad nu sjelfva hufvudsatsen beträffar, eller att *hvarje sannolikhet är giltigt rättskriterium*, hvilket för intet annat behöfver vika derest subjektet detsamma föredrager, så anföras probabilisterna därför såsom skäl att den sannolika egenskapen nödvändigtvis utöfvar ett värde öfver samvetet. Sannolikheten må vara än så obetydlig, hon må motsägas af andra skäl eller sannolikheter; såsnart hon eger *någon* likhet med sanningen, så är detta *något* alltid grundadt i en orsak hvilken inför samvetet ter sig såsom sanningen sjelf som hon representerar; och huru skulle då samvetet, om dess råd förestafvas af ett godt uppsåt, kunna underlåta att tillstyrka hvad det anser för sanning? Och detta gäller antingen det sannolika stämmer öfverens med det rätta eller icke. Ty i senare fallet bibehålles dock icke den sannolika egenskapen med mindre än att det rätta är obekant, eftersom dess bekantskap skulle skingra den sannolikhet som dermed vore oförenlig. Och är det rätta obekant, så kan det ju icke förbinda den vilja som saknar en bevekelsegrund i dess princip. Ingen kan åläggas att följa hvad han icke ens känner. Pligten gäller endast i mån af kändedom. Men alldenstund det sannolika inför medvetandet intager det bekantas ställe och ter sig så som detta, så bör det följas, äfven om

det i verkligheten är origtigt, eftersom eljest någonting följdes som vore origtigt i *öfvertygelsen*, och ett sådant handlingssätt innebure en dålig vilja. Då människan förpligtas att följa den naturliga lagen, så menas dermed den hvarom hon är medveten, icke någon annan, ty huru skulle hon kunna lyda en lag som hon icke vet existera? Den grundsats som gäller med afseende å positiv lag, att »ingen kan förebära okunnighet om lagen», saknar giltighet i fråga om den naturliga; ty under det att den positiva lagen kan inhemtas af hvar och en, men hvar och en skulle för att ursäkta sina öfverträdelser kunna förebära okunnighet derom utan att öfverbevisas om hans kunskap, så äro deremot den naturliga lagens bud hvarken på samma sätt tillgängliga, icke heller skulle okunnigheten som icke funnes, kunna förebäras inför det egna samvetet. Är okunnigheten härvidlag så verklig att hon kan åberopas, så är hon så införlifvad med medvetandet att hennes misstag icke anas men äro öofvervinnerliga.

Häremot har emellertid med rätta blifvit invändt, att en blott sannolikhet såsom sådan kan origtigt återgifva det rätta utan att om detsamma en okunnighet alltid behöfver förefinnas, hvilken icke skulle kunna med en god viljas tillhjälp skingras. Det sannolika utesluter nämligen det vissa. Och om visserligen å ena sidan uti likheten med det sanna ligger ett sant element som råder öfver samvetet, så finnes äfven vid sidan deraf ett ovisst element, eftersom likheten ej är detsamma som identiteten. Detta ovissa element häntyder på den dolda befintligheten af en sanning som skulle kunna vara motsatt sannolikheten, en sanning som i motsats emot sin likhet *anas*, eftersom hvarje ovisshet förutsätter tvekan emellan tvenne eller flera föreliggande och insedda eller anade motsatser. Denna aning, redan en half kunskap, bör utgöra en uppmaning för samvetet att uppbjuda alla ansträngningar samt använda alla medel för att erhålla fullständig visshet om den verkliga sanningen innan bevekelsegrunden uppställes för handlingen. Okunnigheten är alltså hvarken omedveten eller öofvervinnerlig, och hon rättfärdiggör icke handlingen, utom i det fall att först alla medel för sanningens kunskap blifvit uttömda eller att handlingen icke derpå kan vänta.

Men äfven i denna händelse vore det i allt fall orimligt att i likhet med probabilismen låta den *mindre sannolikheten*, derest hon för handlingsfrihetens skull föredrages, *råda framför en större*, den osäkrare framför den säkrare. Såsom skäl härför anføres att äfven den mindre sannolikheten dock alltid i någon, om än mindre mån, liknar sanningen, och att en sannolikhet, hvilken som helst, eger genom denna likhet ett värde öfver samvetet som man icke med bestämdhet kan antaga kunna skingras, icke ens af en annan och större sannolikhet. Som dessutom handlingsfrihetens värde äfven tynger i vågskålen, så bör det sammanlagda värdet, som bildas af detta värde och den mindre sannolikhetens, i sin helhet anses kunna uppväga den större sannolikhetens värde.

Frågan om den mindre sannolikhetens giltighet sammanhänger alltså med probabilismens grundsats att *handlingsfriheten* gör hvarje sannolikhet, äfven den minsta, jemgod med den naturliga grundsatsen. Håri gör teorien ingen annan inskränkning än på sin höjd, inom sina

modererade grenar, den som består i medgifvandet att stundom skilnaden emellan den mindre och den större sannolikheten kan vara så *ansenlig*, att denna skilnad icke motsvaras och uppväges af det företräde som handlingsfrihetens grundsats eljest i allmänhet skänker åt den mindre sannolikhet som han antager till sin bevekelsegrund. Bli den större sannolikheten öfver en viss gräns öfverväldigande (*probabilissima*), så måste undantagsvis den mindre vika trots handlingsfrihetens val, emedan hon af den större nedtryckes i medvetandet och för den skull icke utan samvetskränkning skulle kunna råda.

Emellertid förblir frågan obesvarad om gränsen der den större sannolikhetens så beskaffade öfvervalde skulle vidtaga, och det synes strida mot såväl förnuft som samvete att icke denna gräns skulle just befinna sig der, hvarest den ena sannolikheten blir afgjort större än sin motsats. Huru skulle i sjelfva verket utan samvetskränkning handlingsfriheten af en erkänt och insedt mindre sannolikhet för det rätta kunna skapa en starkare bevekelsegrund än af en erkänt och insedt större? Den förre skulle svårligen kunna föredragas af andra skäl än egoismens eller orättträdighetens. Endast i det fall att en mindre sannolikhet för det rätta ålägger mindre stränga men mer angenäma befallningar, kan friheten bevekas att deraf bilda sig den irriga föreställningen om hennes företräde framför den större i våldet öfver själen. Men denna föreställning och mistaget deruti vika i allt fall framför den säkrare borgen som den större sannolikheten innehåller för rättensligheten, såsnart blott sammanställning och jemförelse emellan båda sannolikheterna egt rum under förståndets ledning. Hvarje probabilistisk teori, som går så långt att hon öfverlemnar bevekelsegrundens skapande åt en sannolikhet som icke utesluter *närvaron i medvetandet eller den möjliga förvärfningen* af en annan sannolikhets rättsenligare grunder, faller derföre ohjelpigt i samvetskränkningen; ty intet medvetande, som håller sig vaket och emottagligt, kan underlåta att *antingen* skänka företrädet åt den bevekelsegrund som eger största grundade sannolikheten för att vara rättsenlig, *eller ock* uppsöka denna bevekelsegrund såvida han icke framställer sig men likväl hans befintlighet anas. Huruvida då handlingsfrihetens bevekelsegrund ansluter sig till den större eller till den mindre sannolikheten, inverkar icke på rättsfrågan, ty den frihet som icke ställer sig under rättsmedvetandets styrelse, är icke den rättsliga friheten och förtjenar ingen hänsyn ur rättslig synpunkt.

Derföre kunna icke heller ens de mildare formerna af probabilismen gillas, hvilka, under namnen af *probabiliorism* och *equiprobabilism*, förekommande bland vissa teologer hvilka icke omfatta jesuitiska samvetsprinciper, göra sannolikhetsskålets antagande beroende af hänsynen till handlingens frihet; ehuru de sökt att derigenom göra den probabilistiska grundsatsen mindre orimlig.

Probabiliorismen gör en förpligtande bevekelsegrundens giltighet beroende deraf, att icke den grund som gynnar handlingsfriheten företer en större sannolikhet. Denna större sannolikhet kan antingen bestå i skäl som pligtgrunden saknar eller som deri icke upptäckas; eller ock i sådana som synas starkare än pligtgrundens skäl. Denna styrka bör emellertid till en viss grad vara öfverväldigande. Ty derest en grund

för handlingsfriheten, hvilken endast vore hårfint sannolikare än sin motsatta pligtgrund, skulle fördragas denna, så blefve medvetandet kränkt i följd af vetskapen att en så obetydlig skilnad kunde bero helt enkelt af en subjektiv uppfattnings skiljaktigheter, och dessa således leda till pligtens åsidosättande.

Equiprobabilismen fordrar emellertid icke ens den borgen för rättsenligheten som låge uti större sannolikhet för handlingsfrihetens bevekelsegrund. Det är enligt denna åsigt redan tillräckligt att denna grund är i sannolikhet *jemstark* med sin motsatta pligtgrund, för att ega företrädet framför denna.

En sådan teori tarfvat icke ens vederläggning, då derigenom en grund fördragas som uppställes emot lagen, utan att ega annat företräde än detta. Men äfven probabilismens åsigt, som skiljer sannolikhetens företräde hos friheten ifrån det hos lagen, samt medgifver en större sannolikhet för den frihet som icke enar sig med lagen, faller i probabilismens hufvudfel, bestående i att låta den sannolika grunden intaga rättsgrundens ställe.

Emot dem föres rättsgrundens talan af *tutorismen* eller *rättsrigorismen* (representerad af jansenisterna), den åsigt, enligt hvilken den rättsliga mening eger företrädet, som uttrycker pligtlagens fordran samt foljaktligen är den *strängare* (i rättsligt afseende *säkrare*, *tutor*), sannolikheten må vara hvilken som helst. Alldenstund människans ansvar bestämmes efter handlingens öfverensstämmelse med pligtlagen och icke efter subjektets föreställningar om mer eller mindre osäkra sannolikheter, så erbjuder det tillvägagående största utsigten att vara det rigtige, hvilket ålägger den strängaste pligten. Ju strängare, pligtmessigare och mindre eftergifven en mening är, desto *säkrare* (*tutor*) är hon, desto tryggare känner sig rättsmedvetandet, under det att hennes osäkerhet och otrygghet för samvetsförebålsernas efferräkningar växa med hennes tillmötesgående gentemot den subjektiva handlingsfriheten och sjelfständigheten, hvilken medgifver ett större spelrum åt begären. Såsom säker, alltså mera sanningsenlig än sannolik, bör nämligen den mening anses, hvilken sätter själen i säkerhet; hvidan den mening är säkrast som medgifver minst åt den sinliga naturen, mest åt den förnuftiga som befaller öfver viljan. Har man då misstagit sig, så löper man derigenom ingen fara, blott på sin höjd en försakelse, förlusten af en individuell fördel, under det att man i det motsatta fallet äfventyrar sitt själslugn. Säkrast är derfore att i hvarje tvifvelaktigt fall afhålla sig, äfven om sannolikheter locka; ty det sannolika är dock det osäkra. Ätminstone bör, tillfogar härvid en mildare, mindre rigoristisk form af *tutorismen*, endast den *mest* sannolika, den *ytterligt* sannolika (*probabilissima*) meningen medgifvas företräde framför pligtgrundens.

Tutorismens förtjenst består i att hafva sökt en förmedling emellan sannolikhet och säkerhet, hvilka probabilismen åtskilt, samt att hafva visat hurusom det för pligtmedvetandet kan blifva nödvändigt att antaga äfven en osannolikhet till grund. Äfven om klokheten stundom kan göra sannolikheten till rättesnöre, så kan ett dylikt tillvägagående dock icke upphöjas till pligtregel. Å andra sidan blir den rigorism öfverdrifven, hvilken såsom pligt ålägger en bevekelsegrund som emot sig eger alla möjliga sannolikheter, blott för det att denna bevekelse-

grund är sträng. En sak är att göra det säkra, ej det sannolika, till rättesnöre; en annan att anse allting för säkert som ålägger offer och försakelser. Det kan ofta vara tillåtligt och äfven rådligt att följa det sannolikaste skälet, icke blott då vissheten är oätkomlig eller fordrar en tidsspillan som handlingens trängande åliggande icke medgifver, men äfven då fråga snarare är om en fördel än om en pligt, ett tillfälligt och oväsentligt än ett väsentligt och nödvändigt mål. Allt handlingssätt ingår nämligen icke omedelbart i frågorna om den ändgiltiga bestämmelse för hvilken människan ytterst handlar, och allt fordrar därför icke heller pligtoffer såsom regel. Rigorismens åsigt bör endast så tillvida antagas, att såsnart visshet kan vinnas genom grundsatsens pröfning eller uppskof, får ingen, ej ens den största sannolikhet intaga säkerhetens ställe, samt att i motsatt fall handlingen bör antingen om möjligt underlåtas eller ock hellre underkasta sig ett offer i den strängaste begränsningen af viljemålet, än löpa faran att handla på ett sätt som skulle kunna kränka andras rättigheter. Rö- rer frågan verkligen rätt och orätt, så är handlingsmålet väsentligt och tål inga tumningar efter det sannolika, utan måste ega absolut visshet, ty det går icke an att endast *tro* sig akta andras befogenheter. Borgar icke sannolikheten därför, så måste hennes bevekelsegrunder lemna rum för den strängaste behandling man kan ålägga sig sjelf bland alla de behandlingar hvilka *möjligen* skulle kunna vara erforderliga för det ifrågavarande väsentliga målet. Öfverskjutes detsamma, så är skadan i allt fall mindre än om det underskjutes, hvarföre i saknad af visshet om den noggranna afpassningen handlingen bör rättas efter den bevekelsegrund som är den mest omfattande med afseende på andras befogenheter. Ett mål som är väsentligt, — och väsentligt är hvarje mål som uppställs i en *rättsfråga*, — fordrar nämligen medel som äro säkra och ofelbara i möjligaste mån. Ett medel, som dit leder endast med större eller mindre sannolikhet, kan icke af rättsmedvetandet med trygghet föredragas ett medel som säkert dit leder, äfven om detta skulle inskränka handlingsfriheten mer än som hade varit behöfligt för det fall att en fullständig visshet rådt med afseende på medlets noggranna afpassning efter målet; ty genom det sannolika medlets antagande har viljan icke gjort allt hvad hon kunde göra för att betrygga ett rättsenligt tillvägagående, under det att hon gör allt som står i hennes förmåga för att handla rätt, derest hon i tveksamt fall väljer den utväg som i sin vidsträckta och omfattande regel utom mycket annat med säkerhet äfven innefattar det objektivt rätta och nödvändiga.

Att följa en sannolikhet, som lemnar någon den minsta möjlighet öppen för en rättskränkning, är ett handlingssätt som redan innebär rättskränkningen, emedan det innebär hennes eventualitet. Viljan måste förbjuda sig det, äfven om förbudet skulle fordra offer som öfverskjuta rättsmålet i saknad af säker vetskap om de knappa fordringarne. Ty i valet emellan att antingen göra mer än det rätta, eller mindre än det rätta, måste det förra alternativet väljas såsom varande det enda hvilket icke kan leda till orätt.

Emellan probabilismens och rigorismens ytterligheter, af hvilka dock den senares äro mindre rättsvidriga än den förras och i allt fall

icke kränka rättsmedvetandet i det väsendtliga, kan medelvägen träffas i följande grundsatser:

Der fråga är om rätt eller orätt, gäller ingen sannolikhet så länge icke alla medel för visshetens erhållande blifvit uttömda.

Kan vissheten icke erhållas, så inställes om möjligt handlingen.

Kan handlingen icke utan rättskränkning inställas, så uppskjutes hon intill dess visshet kan erhållas, såvida uppskofvet är verkställbart och innebär utsigt därför.

Tål handlingen icke ens uppskof, så bör hon företagas efter en regel som ålägger viljan så stora offer af egen själfbestämning eller egna fördelar, att deri rättsmålet kan antagas jemte allt det öfriga ingå, antingen med säkerhet eller med så stor sannolikhet som det ligger i mänsklig förmåga att i det föreliggande fallet erhålla.

Det bör nämligen icke förglömmas att öfverallt der i rättsfrågor talas om visshet eller säkerhet, dermed endast kan menas den relativa vissheten, hvilken blott i den mening utesluter misstaget, att ingen säkrare utväg för dess undvikande förefinnes. Medvetandet kan i den relativa naturen om ingenting förvärfva absolut visshet. Men rättsmedvetandet kan trygga sig i vissheten att hafva gjort allt hvad som som bort göras för visshetens erhållande och rättens förverkligande, då det följt sådana grunder som i förhållande till den mänskliga naturens felbarhet kunna ur hennes begränsade synpunkt betecknas såsom relativt ofelbara. Det *möjliga* bildar härvid gränsen för det ålagda, enligt grundsatsen: »till det omöjliga är ingen förbunden». Men inom denna gräns kan rättsmedvetandet icke med trygghet åtnöja sig med en mindre säkerhet än den, som är obetingadt nödvändig för att utesluta hvarje rättskränkning som skulle kunna uppkomma af bevekelsegrunder hvilka endast låte sig bestämmas af sannolika skäl.

Sannolikhetsskälens betydelse inskränkes alltså till det enda fall då en *medelbar* visshet måste gälla såsom nödfall i tviflet, emedan den omedelbara är omöjlig. Medelbarligen lemnar då sannolikheten en visshet så tillvida som rättsmedvetandet genom sannolikhetens antagande blir visst att hafva valt den utväg hvilken innehåller de största utsigterna för ett rättsenligt resultat.*

Råder deremot tvifvel i ett fall der ej ens medelbar visshet gifves uti den ledning som skulle kunna åstadkommas af en grundsats hvilken skänker största sannolikheten för ett säkert tillvägagående i valet emellan flera ifrågavarande, så befinner sig rättsmedvetandet i en belägenhet af *egentlig ovisshet*, en belägenhet i hvilken det icke kan stanna emedan hon innebär faran af felsteg. Det ovissa samvetet är icke blott ofruktbart och gifver ingen regel, men det är drägtigt af positiva villfarelser, hvarföre det icke utan oförsigtighet eller till och med öfvermod hos subjektet skulle kunna uttala något omdöme så länge det icke arbetat sig ut ur ovissheten. Det omdöme, som faller öfver handlingen i ett ovisst tillstånd, sträcker sig bortom de bevekelsegrunder för henne på hvilka omdömet hvilat, för att antaga godtyckliga sådana på hvilka det icke vet om det kan stöda sig eller ej. Derigenom gifves redan ett falskt vittnesbörd; ty bevekelsegrunder

* Jfr sid. 287.

giltighet intygas, hvilkas giltighet man icke känner och hvilka lika väl kunde vara ogiltiga. Och dessutom löpes faran för begäendet af den orätta handling som blefve en följd af deras eventuella ogiltighet. Men ett sådant äfventyr är icke förenligt med ett rent rättsmedvetande, och i detsamma ligger redan ett fel, det fel som består i att trotsa faran af en dålig handling. Det medvetande som säger att sannolikhet eller möjlighet för en orätt handling är förhanden i ovissheten, men likväl gifver sitt utslag, aflägsnar icke faran men närmar henne och begår derigenom felet i dess möjlighet. Uppsåtet är dåligt och klandervärdt, emedan det uppsåt som icke förvissat sig om sin godhet, icke heller kunnat förtjena eller förvärfva godhetens egenskap. Det äsyftar hvad det i handlingen ser. Men så länge ovissheten råder, så ser det ondt i handlingen jemte det goda, och för detta onda kan det icke undgå att bära ansvaret om det icke aflägsnar detsamma före handlingsmotivets uppställning. Det motiv som skall kunna befria medvetandet ifrån ansvar, bör icke blott innehålla något godt, men får ingenting innehålla af motsatsen, och detta gör det likväl så länge som ännu icke vissheten om de dåliga eventualiteternas aflägsnande blifvit förvärfvad. Det slutliga utslag som af samvetet gifves innan handlingen bereder sig för att ingripa uppå förestafning af sin bevekelsegrund, måste vara ett utslag af åtminstone relativ visshet, emedan i hvarje ovisshet möjligheten af en dålig handling ligger gömd. Ovissheten måste aflägsnas, antingen genom en *lösning* medelst sanningens omedelbara utredning på förnuftets eller förståndets väg, i besvarandet af frågorna om grunderna eller deras förhållande till det föreliggande fallet äfvensom beskaffenheten hos detta; eller ock genom en *ledning* för tillvägagäendet, uti en annan, i sig giltig grundsats, hvilken kan genom sin ögonskenlighet eller öfverväldigande sannolikhet tjena till att medelbart förklara eller åtminstone berättiga antagandet af den föreliggande, så att denna, ehuru ej i sig sjelf utredd, kan åsättas rättsenlighetens kännemärke i kraft af sin innerliga förbindelse med en grundsats hvars egen rättsenlighet står utom allt tvifvel. Är åter hvarken en sådan *ledning* för det rättas utforskning i det föreliggande fallet, icke heller en omedelbar *lösning* af rättsfrågan möjlig, så återstår för rättsmedvetandets bibehållande i sitt rena skick ingen annan utväg än att antingen hålla sig till det säkraste eller det sannolikaste, för det fall att uppskof eller afhållelse från handling ej kan tillstädjas, eller ock, derest sådant kan ske, *afhålla* sig ifrån hvarje råd och utslag intill dess klarheten inträdt. *Tviflets* ställning bör intagas, en ställning som innebär *handlingsförbudet* äfvensom afståendet ifrån det bestämda uttalandet. Tviflet blir sålunda, såsom Cartesius riktigt anmärker, sanningsmedel, genom att lemna rådrum för sanningens utforskning samt afhålla omdömet och handlingen ifrån att inträda förr än den klarhet inträdt, hvarigenom en borgen vinnes derfor att de uttrycka medvetandet om det rätta. Men tviflet innebär icke att samvetet är okunnigt eller behöfver så vara, blott att det uppskjuter sitt omdöme tills utredningen skett och möjliggör ett utslag i affirmativ eller negativ rigtning. Ett sådant uppskof kan då vara förorsakadt af antingen en skenbar rätts- och pligtkollidering, eller frånvaron af tillräckligt starka bevekelsegrunder, eller slutligen emedan bland dessa en täflan

uppstår emellan de klart utredda och några som ännu tarfva granskning. För öfrigt kan tviflet angå dels formen för den rättsliga grundsatsens tillgodogörelse åt ett mindre vaket medvetande, dels sättet för hans tillämpning på det föreliggande rättsförhållandet. Men det kan alltid skingras genom uppskofvets utväg. »Genom att uppskjuta sitt »omdöme tills klarhet inträdt, blir», säger Cartesius, »samvetet ofelbart.»

Uppstå nu det oakadt irriga bud eller vittnesbörd af samvetet i följd af dess uraktlåtenhet att begagna sig af ett dylikt uppskof då det behöfves, eller att med tillräcklig uppmärksambet lyssna till rösten som utsäger budet, så kan derigenom visserligen en olaglig handling tillrådas eller en laglig handling afrådas. Samvetet kan försumma att alls gifva akt på olagligheten, det kan nedtysta sin egen stämma, det kan också glömma den laglighet som redan blifvit faststald genom att underlåta att återkalla henne i medvetandet. Grundsatsen ligger i samtliga fallen alltjemt gömd på samvetets botten, ehuru öfverskyld för att icke synas. Han behöfde endast aftäckas för att blifva uppenbar, antingen i sin definitiva giltighetsgestalt eller åtminstone i formen af den största sannolikhetens nödfallsprincip, hvilken då i allt fall finge karaktär af grundsats; och samvetet som lemnar honom dold bär således sjelft skulden för sitt förmenade misstag.

Rigorismen har således rätt deruti att för en olaglig handling misstagets förevändning icke rätteligen någonsin kan åberopas. Ingen är befogad att förebära det han icke märkt origtigheten i sitt handlingssätt, emedan hans samvete tegat, ljugit eller talat otydligt, samt att orättrådigheten sålunda inför honom icke existerat men förekommit såsom rättrådighet, hvadan handlingen icke heller skulle bringa sitt ansvar. Icke ens en dygdig bevekelsegrund får i detta afseende förebäras såsom undskyllan. Han kan icke göra handlingen god eller viljan ansvarsfri, såvida gerningen i sig sjelf är dålig; ty bevekelsegrunden vore då i allt fall icke handlingens egen, men han tillhörde en annan handling för hvilken den ifrågavarande endast varit medel. Men det är icke tillräckligt att en annan handlingens mål är godt för att en handling skall berättigas. Hvarje handling måste vara god, såväl den tjänande som den deraf betjenade. Nödlögnen, som sker för något förmenadt godt ändamål, ursäktas alltså icke. Ty den goda bevekelsegrunden tillhör icke lögnen, men en annan handling, som lögnen förmenas tjena, och hvarje särskild handling svare för sig.

Det går icke heller an; tillfogar med skäl rigorismen, att förebära fruktan för den origtighet som skulle uppstå af ett handlingssätt i strid emot ett möjligen villfarande samvete, på den grund att den som handlade mot ett subjektivt föreställningssätt skulle göra orätt. Visserligen grundlägger det subjektiva föreställningssättet, icke den objektiva lagen, i närmaste hand ansvaret, eftersom viljan icke omfattar annat föremål än det som subjektets tanke framställer. Men tanken framställer endast *då* origtigheter med afseende på rätt eller orätt, när samvetet slumrar. Är det så att samvetet dömer först efter tillbörlig och allvarlig granskning, med vaket sinne, så behöfver aldrig befaras att det fördömer det rätta eller gillar det orätta på grund af subjektiv tro. Endast i fråga om ett yttre sakförhållande, ej om rättsskillnaden eller om handlingens inre värde, kan den subjektiva tanken fram-

ställa origtigheter oberoende af samvetets vakenhet, samt följaktligen okunnighet medföra ansvarsfrihet eller ett ansvar som står i omvänt förhållande till godhetsresultatet. Men det är då icke samvetet, utan förståndet, som misstagit sig. Samvetet besvarar frågan *quid juris*, förståndet frågan *quid facti*; och om vid den senare frågans besvarande förståndet fastställt ett sakförhållande som hvilat på origtiga iakttagelser, så drabbar ansvaret därför icke samvetet, icke ens subjektet, såvida förståndets villfarelse kan anses vara orsakad af anledningar som stå utom subjektets vilja samt bero antingen af en annan vilja eller af naturhändelser. Samvetet bör då anses hafva tillrådt det rätta såsnart det gifvit sitt råd i enlighet med öfvertygelsen som måst följa förståndets framställning af det yttre sakförhållandet, och en annan uppfattning deraf icke kunnat hos individen förutsättas, alldenstund han blifvit missledd och icke missledt sig sjelf. I motsatt fall och derest han icke rättade sig efter ett sakförhållande, om hvars riktighet han vore öfvertygad, så vore samvetsbudets lydelse motsatt en ärlig och grundligt vunnen öfvertygelse samt stälde sig upp emot den lag hvaraf samvetet borde anse sig bundet. Det skulle då tillråda hvad det ogillade, eller afråda hvad det gillade, samt blefve falskt oaktadt det sig ovetande möjligen kunde tolka en dold sanning. Den som handlar rätt, troende sig handla orätt, är, såsom Thomas af Aquino anmärker, brottslig, derest hans tro varit orsakad af en utom hans vilja liggande anledning, ty det är viljan som bär ansvaret, och hon var i detta fall rigtad på ett origtigt viljemål.

Men misstag sådana som dessa, misstag om yttre sakförhållanden, hvilka uppkommit utan viljans del deri, äro med hänsyn till rättsmedvetandet att betrakta såsom naturhändelser. De inverka icke på saken och äro icke afgörande för frågan om samvetets rättsskicklighet, såsnart de intet ega gemensamt med uppsåtet. Men dervid måste uttryckligen erinras, att uppsåtet anses inveckladt i förhållandet och samvetet underkastadt en dom i enlighet med den objektivt giltiga grundsatsen, såvida *ringaste* utväg hade förefunnits att på inre, intellektuell eller spekulativ väg klargöra förhållandet. Emellertid får samvetet, i händelse hvarje dylik utväg saknas, icke ens meddela ett råd i strid emot den öfvertygelse som hvilat på ett yttre faktiskt misstag, vore än dermed den objektivt giltiga grundsatsen tjenad, förr än det faktiska förhållandet blifvit klargjort och hvarje tvifvel aflägsnadt, eftersom hvarje sjelfpresumerad lagöfverträdelse är brottslig, äfven den som faktiskt saknar öfverträdelsens egenskaper. Ansvaret i detta fall beror af klargöringen, uppmärksamheten på faran som ligger i tviflet och ovissheten, samt den deraf härflytande skyldigheten till granskning. Först sedan denna skett, öfvergår ansvarsfrågan ifrån uppmärksamhetens till sjelfva den objektiva rättsenlighetens område. Till och med om uppmärksamheten redan varit ur stånd att göra förhållandet tillräckligt klart då granskningen företogs, men deremot kunnat det tidigare under det att anledning dertill redan varit förhanden, så kvarstår ansvaret, ty samvetet var skickligt att veta sanningen i frågan *quid facti*, om det blott i tid velat begagna sig af utvägen därför. Följer af denna försummelse längre fram en origtig handling, så är hon en förbrytelse, ehuru brottsligheten är att hänföra till en tidigare orsak.

Far samvetet vilse, så kan (deri har rigoristen rätt) det för den skull under sjelfva villfarelsens stadium aldrig utan ansvar åtlydas, derest icke villfarelsen föranledts af ett faktiskt sakförhållandes origtiga framställning i följd af en naturhändelse eller i allt fall någon utanför subjektets vilja liggande händelse eller handling, och i sådant fall träffas hvarken samvetet eller subjektet af ansvaret, och frågan om samvetets skicklighet att tillgodogöra den rättsliga grundsatsen beröres icke ens af fallet. Berodde det deremot af viljan att klargöra frågan om det faktiska, eller föreligger en blott rättslig fråga och är det faktiska klart, så svarar samvetet för sina misstag, eller rättare, det begår inga misstag, endast verkliga brottsliga försummelse eller vårdslösheter, i det att det tillråder något som det antingen vet eller borde veta vara orätt, eller ock anar att det *skulle kunna vara* orätt och att origtigheten skulle kunna upptäckas blott ingen möda därför skyddes. Det villrådiga samvetet behöfver aldrig falla ett origtigt utslag; ty i valet emellan oförenliga skenbara godheter kan antingen tviflet och oklarheten skingras genom omdömet uppskof eller kan sjelfva handlingen inställas. Är inställelsen omöjlig, så är antingen klargöringen möjlig och nödvändig, eller ock beror en eventuell origtighet af en naturhändelse eller någon annan af viljan oberoende handling, i hvilket fall åter det icke är samvetet som begår misstaget. I hvarje fall är ett villfarande samvete liktydigt med ett samvete som icke existerar eller ock i nästa ögonblick upphört att existera, för såvidt det är i det läge att det skulle kunna rätteligen ålägga sina råd. Endast det *trogna* samvetet är alltså det verkliga, det samvete som antingen noggrant återgifver idén eller ock kan dit ledas, vare sig genom egen inre åskådning eller genom en annan i sig sjelf erkänd grundsats med objektiv giltighet. Det är för den skull onödigt att taga sin tillflykt till det rättsliga vittnesbördets begränsning till en subjektiv uppfattning eller sannolikhet, hvilken skulle anses lemna plats öfrig åt ofullständigheten i rättsenlig öfverensstämmelse, följaktligen åt misstagen och felstegen. Den subjektiva uppfattningen allena grundlägger ansvaret, men hon behöfver aldrig skiljas ifrån sin objektiva grund. Kan icke medvetandet i ett relativt förhållande fullkomligt återgifva den absoluta grunden, så kan det åtminstone troget lämpa honom efter det fall som naturvilkoret betingar, emedan detsamma alltid är åtkomligt för förnuftets fastställelse af satsen om det rätta (quid juris) och för förståndets om det faktiska (quid facti), hvarefter samvetet tillgodogör sig båda i en princip med tillräcklig relativ visshet för att grundlägga rådet.

Regeln »följ samvetet» innebär alltså icke att en omedelbar eller ögonblicklig ingivelse blindt skall följas utan pröfning af frågorna quid facti och quid juris. Samvetet är skyldigt att uppbjuda sina ansträngningar och använda sin sjelfständiga förmåga af rigtighetens insigt för att tillgodogöra medvetandet rättsidén samt i valet emellan de verkliga och de skenbara godheter på hvilka hon skall lämpas, träffa de förra. Det blir blott under denna förutsättning skickligt att troget återgifva grundsatsen, likasom å andra sidan det egna arbetet och initiativet också skänka det delaktigheten i ett rättsskickligt och ansvarigt rättsmedvetande. Det är just häri som samvetets sjelfständig-

het uppenbarar sig. Utan henne, utan den egna kraften och ansträngningen, vore samvetet blott ett passivt intryck. Men en dylik passivitet vore oförenlig med rigtiga rättsföreställningar; ty den aprioriska rättsidén stannade i sin abstraktion och blefve otillämpad, såvida det icke berodde på samvetets åtgörande att tillgodogöra henne, eftersom det ankommer på ett fritt samvete att närma henne till förhållandet i ordningen och dermed sammanställa henne i och för tillämpningen. Å ena sidan består samvetets *sjelfständighet* i dess fria val att verkställa detta närmande eller icke; å andra sidan består dess *trogenhet* i dess förmåga att, ifall det vill, så verkställa detsamma, att grundsatsen dervid verkligen i tillräckligt rent skick återgifves. Det är sjelfständigheten i förra afseendet som gifvit anledning till antagandet att samvetet skulle kunna misstaga sig, alldenstund det fria valet innebär eventualiteten att välja mot bättre vetande eller origtigt emedan man icke gör sig mödan af öfverläggning. Men friheten att icke uppmärksamma hvad som skulle kunna uppmärksammas derest man blott brydde sig om att gifva akt derpå, kan icke kallas att misstaga sig. Ett misstag i egentlig mening är ofrivilligt, under det att försumligheten och ouppmärksamheten äro frivilliga. Visserligen kan samvetet anses sakna erforderlig upplysning under den tid som förflyter emellan aktgifvelsens anledning och hennes resultat, men under denna tid, som vanligen räcker ett ögonblick men i allt fall icke i oändlighet kan utdragas, hvarken bör eller behöfver rådet gifvas. Först efter aktgifvelsens utredning gifves detsamma, och det behöfver då icke innehålla något misstag. Den subjektiva idealismens grundsats »lyd samvetet», gäller då utan inskränkning.

Andra systemer hafva emellertid häri velat finna inskränkningar, nämligen antingen i *lydnaden* för samvetet, eller i samvetets *sjelfständighet*, på den grund att rättsbudet i medvetandet skulle kunna gifvas af någon annan myndighet än af samvetet, *antingen* af det gudomliga väsendet, som oemotståndligt styrde samvetet eller meddelade förnuftet sitt bud till oräsonerad åtlydnad, eller ock af en utifrån meddelad lära, visdomens, filosofiens, naturrättens.

Hvad den förra åsigten beträffar, i sitt senare moment framsteld af Puffendorf och Barbeyrac i satsen att det rätta i medvetandet vore ett gudomligt bud, hvilket är som helst kunde ljuda annorlunda derest dess gudomlige utfärdare ändrade dess lydelse, i sitt förra moment i allmänhet af mysticismen i satsen att samvetets ingifvelser endast vore det absoluta väsendets passiva språkrör, så har hon redan i det föregående blifvit vederlagd i sammanhang med fatalismen, hvaraf hon i sjelfva verket är en afdelning. Men såväl denna åsigt, som den hvilken hänförelse rättsbudet till någon utifrån meddelad lära, återförer dess meddelande dock i allt fall i sista hand till samvetet. Ty antagom ett ögonblick, att man lyder ett bud om rätt och orätt, icke emedan samvetet säger så eller så, utan emedan man lärt detta bud i skriften eller i förfäders traditioner, eller hört detsamma i en predikan, eller inhemtat det i den spekulativa begrundningen af filosofiska systemer, i studiet af naturrätten eller genom visa lärares meddelanden. Hvarföre följes då budet som höres eller läses; hvarföre åtlydas det heliga Ordet, predikoordet, filosofiens eller rättslärarens föreställningar;

hvarföre aktas förfädrens traditioner; om icke derföre att *samvetet* säger att så bör ske, emedan deruti sanningen innehålles? Alla dessa lärors eller skrifers bud kunna dock endast genom samvetet göras till rättesnören, det är samvetet som ålägger dem till efterlefnad, det är genom samvetet som de antagas för goda. Sade ej den egna, inre öfvertygelsen att i dem låge kunskapen om det rigtiga, så antoges de predikade orden eller lärorna dock icke till bestämmande grunder för viljan. Sade den egna personliga öfvertygelsen att de talade osanning, så aktades och efterlefdes de icke, såsom ock erfarenheten ofta visar. Det blir således dock alltid i det egna medvetandets budord, uttalandt af samvetsrösten, som omdömet utslag i sista hand fälles.

Att samvetet sålunda dömer i sista instans efter inre visshetskriterier, hindrar icke att religionens, filosofiens och rättens läror för samvetets *ledning* ega en betydelse såsom *yttre* visshetsmedel (se ofvan sidd. 290—291) som icke skulle kunna undvaras. Samvetet vittnar om de stora rättsskilnaderna, om rätt och orätt, godt och ondt, såväl i sig sjelfva som i förhållandena. Men de särskilda grundsatser hvilka dertill ansluta sig, de slutledningar som deraf kunna dragas och hvilka ofta fordra en mer eller mindre långt gående tankeutredning som icke erhålles af en hvar genom sig sjelf, men ändock är erforderlig för ett fullständigt rättslif, framställas icke alltid af samvetet. De utgöra en slags utfyllnad af särskildheterna uti den enhet hvartill samvetet lemnat stommen; och de inläras genom en högre utveckling af rättsmedvetandet, en utveckling som kan ske genom läran, det predikade ordet, rättsstudiet, tänkeriet. Visdomen är icke lika stor hos alla, och hvad är naturligare än att den visare lærer den mindre vise huru han rätteligen skall förstå samt i alla bisakliga omständigheter afvensom i möjligaste rikedom tillgodogöra sig och till sin förkofran använda de grundsatser hvilka i sina enkla drag meddelats af samvetet. De rättsliga sanningarne äro nämligen icke alla af samma omfattning, klass och grad. Somliga äro större i omfattning och af väsendtligare beskaffenhet. De fattas af en hvar i förnuft och samvete. Andra åter äro slutsatser eller utdragna följder af dessa, vare sig närliggande eller fjerrliggande. De kunna ofta vara dunkla nog, dolda eller aflägsna, samt fordra ledning och studier för att bibringras hvar och en. Det är icke nog att veta hvad som är rätt och orätt. Lifvets invecklade förhållanden, tillämpningens svårigheter, dervid ofta pligterna tyckas sammandrabba, slutligen belägenheternas mångfald, erfordra eftertanke och undervisning för samvetsbudens användning, desto mera ju större mångfald i lifvets lägen som en mera framskriden odling medfört. Då till och med de djupaste tänkare, de största snillen, tvista eller tveka i frågor om rättsbudens bisakligheter, huru mycket mera behöfver icke allmänheten deras anvisningar deri? De rättsliga förbegreppen, moral- och rättsfilosofien, vore ändamålslösa, derest hvarje menigt förstånd kunde leda sitt medvetande på de minsta stigarne i rättsfrågor. Om ock grundsanningarne äro medfödda, så kunna dock utan tvifvel icke blott deras fruktbaraste möjliga användning, men äfven deras större klargöring, rika insigt och noggranna formulering, på vetenskaplig väg inläras. Detta blir till och med en nödvändighet då, såsom ofta är händelsen, de absoluta grundsatser hvilka medvetandet

omedelbart fattar då de framställa sig rena och oblandade, deremot finnas inmängda i tillfälligheter, hvarur de endast genom en analys kunna framdragas.

Men icke nog härmed. Äfven de rena rättssatserna, om än för en hvar tillgängliga, tillegnas icke af en hvar med samma lätthet *utan* ledning som *med* en sådan. Samvetet behöfver icke blott undervisas i det bisakliga, det behöfver stärkas och uppmuntras i det hufvudsakliga. Dess inre öfvertygelse om grunderna kan blifva både rotfastare och klarare genom yttre myndigheters vittnesbörd rörande deras giltighet. Att det äfven *utan* den moraliska ledning som i rättsmedvetandet ingjuter kraft och uthållighet, är skickligt att fatta rättsskilnaden, hindrar icke att det fattar densamma oftare, klarare och bättre, samt mindre försummar sin skyldighet härutinnan, om ledning erhålles genom lärorna. Hvar och en vet t. ex. att lögnen är ett brott, och rättsmedvetandets förbud är dervid oförtydligt. Men hvem skulle kunna förneka att lögnen förekomme oftare derest icke själasörjarens föreställningar och rättslärarens undervisning om osanningens själaförderf samt olycksbringande följder ytterligare inskärpte afskyn därför? Huru mången som eljest af lidelsen sloges till blindhet för förnuftets idéer eller döfhet för samvetets bud, hålles icke vaken, nykter och uppmärksam på sig sjelf genom vetenskaplig eftertanke samt inhemtning af snillens och ädla sjäalars sjelfbeherskning och upplyftande tankar, tankar på hvilka icke hvar och en sjelfmant hade fallit, men hvilka, en gång genom andra inhemtade, kunna icke blott bringa nya grundsatsar men stadfästa och stärka de redan i medvetandet befintliga? Att rättsfilosofien gjort mången rättrådigare samt skickligare att för det rätta i alla förhållanden bereda utväg, är lika otvifvelaktigt som att mången hemtat tröst och mod i religionen under lifvets vidrigheter, oakadt allt hvad filosofen eller religionsläraren kunnat framställa är sådant som hvarje förnuftig menniska sjelf *hade kunnat* hitta på. Men som ett obestriddigt sakförhållande visar att icke hvar och en det *gör*, så utfyller ledningen det deri bristande och bör för den skull icke försmås blott af det skäl att samvetets vittnesbörd om de väsentliga grunderna är klart och tydligt. Man behöfver ofta se genom andras ögon för att se allting, icke blott klart men fullständigt och utan tillsats af individuella ensidigheter. Samvetsledningen fullgör detta värf. Hon är den »partiske åskådaren af handlingen», hvarvid Kant liknar samvetet, en neutral, abstrakt domare, som rättar det individuella åskådningsättets snedheter.

Samvetets ledning genom andra befriar emellertid ingalunda individen ifrån att följa sitt eget, och ersätter icke heller detta, hvarken med afseende på grundsatsens tillgodogörelse eller ansträngningarne för hennes åvägbringande troget och sjelfständigt. Ledningen gör samvetets vittnesbörd sannolikare och strängare, klarare, fullständigare och fruktbarare; men vittnesbördet bäres af samvetet sjelft, hvilket dervid sjelfständigt fullgör sin verksamhet att metodiskt tillföra medvetandet grundsatserna som förnuftet fattat och förståndet vidare utvecklar. De grundsatsar som ledningen bibringar och bekräftar, måste i allt fall af det egna samvetet skärskådas och antagas för att kunna såsom giltiga tillgodogöras. Sjelfva ledningen verkar icke på samvetet

med mindre än att detta sjelft låter sig ledas genom att sjelft pröfva och veta med sig att ledningen är god. Det är ändock samvetet som införer rättsidealet i medvetandet samt derigenom förbinder det individuella rättsmedvetandet med det universella, i det att idealet fattas lika af alla som fatta detsamma rent. Då individen lyder sitt eget rena rättsmedvetande så troget som möjligt, efter att hafva använt alla medel för dess upplysning, äfven dem som bestå i ledningen genom myndigheter, så närmar han detsamma till likheten med det rena, absoluta rättsmedvetandet, allt under bibehållande af individualiteten hos det förra. Utan detta närmande, hvilket sker genom samvetet som håller rättsidealet närvarande inför föreställningen, skulle individens rättsmedvetande blifva uteslutande individuellt samt taga färg och lydelse af de individuella ensidigheterna och intrycken. En hvar följde då sitt rättsmedvetande så som han följde sin enskilda smak och sitt tycke. Endast genom det idealiserande samvetets förbindning af idealet med medvetandet bibehålles identiteten i alla rättsmedvetanden.

Det allmänna rättsmedvetandets fullkomning är således ett arbete af samvete och förnuft, dervid förnuftet fattat den aprioriska rättsidé, som samvetet tillförer medvetandet samt håller i helgd genom att i vakksamhet och uppmärksamhet hålla sig känsligt och emottagligt för rättsintrycken samt tolka dem troget och sjelfständigt.

Rättsmedvetandet eger således sin uppgift, hvilken endast fyller i ett pligttroget själsarbete, och det är alltså ingalunda någon blott passiv förmögenhet, hvilken icke skulle behöfva det egna initiativet, men endast såsom enkelt och viljelöst redskap för en högre vilja, från denna fatalt emottaga oemotståndliga känslolintryck, som det utan att deri ingripa meddelade åt själen. Den åsigt som så betraktar rättsmedvetandet, en åsigt som blifvit ärfd ifrån mysticismen och fatalismen, är emellertid ganska allmän, och hon har äfven gifvit sig ett uttryck i benämningen *rättskänsla*, hvarmed i dagligt tal rättsmedvetandet betecknas.

Rättskänslans förhållande till rättsmedvetandet

Väl må det medgifvas att en känsla vanligen ansluter sig till intrycket af rättsmedvetandets tal i själens inre, att hon i allmänhet åtföljer samvetsbudet, hvilket hon både kan föregå och efterträda. Då medvetandet om grundsatsen uppväcker tankeverksamheten för att rådfråga samvetet, så sättes hela själen i rörelse. Jemte tanken ingå då i denna verksamhet både känslan och viljan samt blanda sig samman i en förnimmelse som förenar intellektuella och sinliga uppfattningar. Till utslaget som innehåller rättsenlighetens omdöme sällar sig gerna en känsla af inre bifall, åt hvilken hängifvenheten för det estetiska i den rättsliga principen förlänar en karaktär af ålskande böjelse. Rörelsen som deraf uppstår, och som kan tillkalla viljans inblandning för att icke låta sig hänföras i missrigtningar, är hvarken rent förnuftig eller rent sinlig, men tillhör både den förnuftiga tanken och det sinliga begäret, på samma sätt som känslverksamheten, hvilken äfvenledes befinner sig i midten emellan förnuftet och sinligheten.

Hennes känslighet och rörlighet äfvensom frivilligheten i hennes yttningar skilja henne från de absoluta förmögenheterna, hvilkas torrhet och stränghet sticka af emot hennes värme och hänförelse. Den hastighet och oräsonerade begärlighet hvarmed hon uppträder och meddelar sina intryck genast vid anledningens förekomst, utan att uppehållas af förnuftets logiska slutledningar eller samvetets betänkligheter i och för omdömet härledning till sina grunder och trogna återgifning af idén, gifva åt den svallning i själen som, om än mer eller mindre betydlig eller obetydlig, sällan uteblifver ifrån rättsmedvetandets verksamhet, ett instinktlikt skaplygne som möjligen skulle kunna hänföras till hvad i allmänhet benämnes sunda förnuftet, men icke till förnuftet i egentlig mening, det förnuftiga medvetandet, icke heller till samvetet, snarare till känslan. Det är alltför genomträngdt af sinliga intryck för att kunna hänföras till det rena förnuftet, alltför oredigt och brusande för att kunna hänföras till det kalla rättsmedvetandet. Ehuru oskiljaktig ifrån detta senare eger dock denna själsverksamhet sin sjelfständiga färg och form. Hon består i den känslolika verksamhet som åtföljer rättsmedvetandets handlingar; men som hon ligger närmare uppmärksamheten än sjelfva medvetandet som är hennes grund, så har helt naturligt föreställningssättet vant sig vid att tillskrifva henne, känslan, hela den förrättning som fullgöres af rättsmedvetandet hvilket döljer sig der bakom, och så har detta senare äfvensom dess hela verksamhet blifvit betraktade såsom känslor och känsloverksamhet, samt medvetandet om det rätta blifvit benämndt *rättskänsla*, emedan det tager känslan och hennes arbete i anspråk. Ehuruval en sanning deri innehålles så tillvida som rättskänslan ingår i rättsmedvetandet, så medförer dock denna beteckning, hvarigenom delens namn gifves åt det hela, följdens åt grunden, oafsedt sin ofullständighet dessutom en fara för att lemna rum åt den falska föreställning, hvilken, med sensualismen till förebild, anser rättsmedvetandet icke vara någonting annat än ett sinnesintryck eller en blind instinkt. Tanken ledes derigenom bort ifrån grunden som icke kan fattas af känslan men af de absoluta förmögenheterna, förnuftet och samvetet. De allena, icke känslan, bringa rätten till medvetandet, emedan rätten består i enlighet med ordningen som är ett uttryck af den väsendtliga sanningen, och denna fattas af de förmögenheter som kunskapens kännedom tillhör, dels förnuftets, som spekulativt bringar idén till själen, dels samvetets, som praktiskt införlifvar henne i medvetandet. Rättsmedvetandets benämning är derföre af vigt för ett riktigt begrepp om betydelsen af dess verksamhet.

Rättsmedvetandets utsaga, vittnesbörd och bekräftelse

Den själsverksamhet som åtföljer rättsmedvetandets *utsaga* och som genom sin likhet och frändskap med känsloverksamheten lemnat ämne och upphof åt rättskänslans benämning och föreställning, gifver sig till känna dels i ett *vittnesbörd* om handlingens rättsenlighet, dels i en dermed förknippad *bekräftelse*, en tillfredsställelse, vare sig i det inre medveten eller utifrån meddelad.

Häraf uppstå i rättsmedvetandets verksamhet trenne yttringar:

- I) *Utsagan* (budet, omdömet), hvarigenom utslag fälles öfver det som bör eller icke bör ske, följaktligen öfver handlingens enlighet eller oförenlighet med lagen. Hon är rättsmedvetandets förberedande moment;
- II) *Vittnesbördet*, hvarigenom rättsenligheten eller rättsvidrigheten intygas och det rättsliga märket åsättes; samt
- III) *Bekräftelsen*, hvarigenom rättsenligheten erkännes och rättsvidrigheten anklagas. Hon är rättsmedvetandets slutsats.

D). *Utsagan* är en förklaring att rättens grund, mål och form erfordra och äro till finnandes i den eller den handlingen. Det omdöme som förklaringen innehåller omfattar 1) grundsatsens fastställelse om rätt och orätt, 2) budet att derefter rätta handlingen, 3) förbudet att handla annorlunda och 4) de råd eller medgifvanden som med grundsatsen, budet och förbudet äro förenade.

II). *Vittnesbördet* är intyget om det goda uppsätet och det goda innehålllet i handlingen. Rättsmedvetandet vittnar om den handlingens godhet som företages dels i ändamål och syfte att tjena det rätta, dels efter grundligt val och kunskap om det rättsliga värdet. Valet bör icke blott hafva skett i rättslig afsigt men med kännedom om den rätta eller orätta betydelsen af alla derpå inverkan bevekelsegrunder; och efter detta val bör verkställigheten hafva skett under vetskap att valet försiggått i följd af insigten.

Hvad vittnesbördet framför allt fordrar för att kunna lemna sitt intyg, det är att den rättsenlighet som skall bedömas är en handlingens egen tillhörighet. Handlingen bedömes såsom riktig eller oriktig efter hvad hon är i sig sjelf, icke såsom medel för någon annan handling eller dennas ändamål i enlighet med jesuitersatsen att ändamålet helgar medlet, hvadan en god handling såsom mål skulle kunna rättfärdiga en dålig handling såsom sitt medel. Med rätta anmärker Kant deremot, att det just är den rättsenliga egenskapens karaktäriserande kännetecken att vara mål i sig sjelf och såsom sådant bedömas, icke att vara och bedömas såsom medel för någonting annat. God är den handling som eger en inre godhet, en godhet i sin egen form och sitt eget innehåll. En sak är att handla rätt, en annan att handla med någonting annat i sigte, som må anses rätt.

Den åsigt som rättar vittnesbördet efter ett ändgiltigt mål, för hvilket handlingens karaktär kunde vara främmande, och till hvars egenskap af godhet han kunde vara motsatt, skulle endast kunna försvaras med den satsen att ingen handling vore god eller dålig i sig sjelf, men endast såsom tjenlighet för en annan handling eller hennes mål. Men deraf följde då den orimlighet att den godhet som tjenligheten åsatte, ingenstädes egde sin orsak. Ty då hvarje handling blir god blott såsom medel, så kommer man aldrig till någon handling som är mål och genom sin egen inneboende godhet kunde bestämma de öfrigas. Hvarje handling bör derfore, äfven om hon är medel, tillika svara för sig, emedan hvarje handling eger sitt sjelfständiga mål utom det ändgiltiga mål som hon kan tjena. Och det är för handlingens rättsenlighet icke tillräckligt att blott det ändgiltiga målet är godt. Äfven det närliggande uti sjelfva handlingsföremålet måste dessutom vara godt, ty äfven detta är ett mål. Finnes i någotdera målet, hvil-

ketdera som helst, en rättskränkning, vare sig i det närliggande eller i det ändgiltiga, så är handlingen rättsvidrig och bevittnas såsom sådan af medvetandet. I fall den motsatta åsigten antages, enligt hvilken alla handlingar blott skulle erhålla intyg och vittnesbörd efter sin tjenlighet för andra, så kunde rättsmedvetandet ingenstädes inom naturen stanna för att slutligen bevittna en godhet uti en handling som bedömdes i sitt eget inre värde. Allt vittnesbörd upplöste sig, emedan det ingenstädes funne ett fast mål deri det kunde hvilat med sitt omdöme, såvida icke handlingens godhet i hvarje fall finge bedömas i denna samma handling, men endast i en annan eller i ett mål utom sig sjelf. Att det ändgiltiga målet äfven inverkar på vittnesbördet, kan icke dertill inskränka dettas betydelse och myndighet. Vittnesbördet gäller både tjenlighet och ändgiltighet, godheten i handlingens egen form och innehåll samt i hennes förhållande till andra handlingar och allt hvarpå hon kan inverka. En handling förändrar icke sin rättsliga karaktär såsom god eller dålig derigenom att hon skulle kunna främja den motsatta karaktären hos en annan handling eller ett ändamål utom sig. En god handling kan nödgas till inställelse eller underordning under ett högre mål än sitt eget. Den lägre pligten kan offras för en högre. Men denna senare kan icke erfordra ett offer som bestode i en positiv rättskränkning. Den högre handlingens godhet får icke tjenas af en lägre handlingens dålighet.

Och i verkligheten tjenas hon deraf icke. Det är blott i inbillningen som en god sak främjas af en dålig sak, ett rättsenligt ändamål af ett rättskränkande medel. Inför den skarpsynte iakttagarens öga skulle alltid kedjan upptäckas som hölle målen solidariska i den samstämmiga ordningen, i kraft hvaraf det goda mål för hvars skull en rättskränkning företages, i sjelfva verket derigenom tvärtom motarbetas. Naturen vore icke harmonisk derest godt komme af ondt, rätt af orätt. Det goda målet förgiftas och förfalskas af sitt dåliga medel.

Den motsatta falska föreställningen är alltid mer eller mindre att tillskrifva ett elastiskt rättsmedvetande som låter sig tänjas eller tummas. Drifven af en dålig bevekelsegrund, söker viljan ofta att öfverskylla honom genom att i yttersta hand ställa i utsigt ett föreburet eller inbilladt godt ändamål, hvilket emellertid aldrig blifvit åsyftadt om icke för att gifva den dåliga bevekelsegrunden en förevändning. Man söker öfvertyga sig sjelf eller andra att man handlar i god afsigt, emedan man skulle kunna sägas ytterst handla för ett mål som är godt och alltså bör kunna i viss mån ursäktas en i dess tjenst stald handling som icke är god. För lasten förebäres t. ex. nödvändigheten af lustans dödande genom mättheten och ledan, för slöseriet förakt för rikedom, för bedrägeriet den ofövägna sanningens faror, för våldet ordningen o. s. v., och under täckmanteln af alla dessa bestämmande skengrunder gifves fritt lopp åt begären och lystnaderna. Å andra sidan undvikas pligterna derigenom att en klar och tydlig föreliggande pligt uraktlättes under förevändning att hon kunde kollidera med en annan af högre ordning, men som är oviss och som medvetandet i sitt innersta måhända aldrig väntar att se framträda och ålägga sig. Man undandrager sig en särskild pligt, som omedelbart föreligger och som är bestämd, under förebärande att derigenom kunde förhindras

fullgörandet af en i allmänna och obestämda drag emotsedd eller förmodad pligt. Denna senare tages till förövändning för den förras åsidosättande, oaktadt rättsmedvetandets innersta vittnesbörd intygar att hon näppeligen väntas eller afses, emedan hon tillhör ett oberäkneligt fjerran, samt att hon aldrig blifvit återopad derest man icke dermed hoppats undgå andra pligters uppfyllande.

Hvarje dylikt missbruk af rättsmedvetandets vittnesbörd jäfvas emellertid af dess eget intyg. Vittnesbördet om det rätta följer nämligen samma lagar och grundsatser som råda i fråga om det rätts egen giltighet, en giltighet som fordrar rättsenlighet i både form och innehåll, bestämmande grund och ändgiltigt mål, dervid hvarje handling bedömes efter sin egen grund och sitt eget omedelbara mål.

III). *Bekräftelsen* å en lag är sammanfattningen af de goda eller dåliga följder som hans iakttagelse eller kränkning medförer åt den handlande i formen af belöningar eller bestraffningar.

Det allmänna föreställningssättet betraktar den lag såsom ofullständig eller overksam, hvilken skulle sakna sin bekräftelse. Saknaden af de följder hvilka tvinga till efterlefnad eller i allt fall gifva eftertryck åt budet och visa iakttagelsens nödvändighet, anses beröfva lagen hans egenskap af *lag* för att ersätta honom med den af *råd*. Den lag hvars bekräftelse bortföle eller icke mera behöfde motses, ansåges icke mera för en *befallning* som måste åtlydas, men endast för en *tillstyrkan* som kunde följas eller icke följas, allt efter det goda behaget. Den lagskipare, hvilken behandlade laglydnaden och lagkränkningen på samma sätt, lika väl eller lika illa, ansåges ej hafva tagit sin uppgift på allvar. Och rättssubjektet, som väntade lika mycket godt eller ondt för sig sjelf af laglydnaden och af lagkränkningen, skulle alltid befaras åsidosätta lydnaden i de fall kränkningen föreföle angenämare, till följd af det mäktiga inflytande som hoppet om belöning eller fruktan för straff utöfvar på sinnet.

Men här uppstår den dubbla frågan: är verkligen sinnet så beskaffadt att det lyder blott för belöningens eller lockelsens skull; och om så är, ligger icke häri ett bevis för en bristande samstämmighet i naturen, eftersom en dylik princip dock otvifvelaktigt är för rättsmedvetandet upprörande? Huru skall grundsatsen, lefvande och oförtydbar i rättsmedvetandet, att det rätta bör göras för det rätta, kunna förlikas med det ovedersägliga sakförhållandet, att i alla livvets lägen denna rättsliga bevekelsegrund icke anses tillfyllest, eftersom belöningar och straff måste utfästas och fastställas för att framtvunga laglydnaden?

Onekligen drifves själen af sträfvan efter sitt eget goda, vare sig i formen af sin bestämmelses förverkligande och uppnående, eller sin lyckas fångande och åtnjutande. Och dessa båda former för natursträfvandet ega samma innehåll; ty bestämmelsen, som består i utvecklingen af den egna naturen till det högsta möjliga som hon kan blifva, bringar i och med sig sjelf lyckan och välbefinnandet, emedan naturen för upprätthållelsens skull förknippat njutningen med skapelselagens förverkligande i utvecklingen och fullkomningen emot bestämmelsen.

Men häri ligger ock den naturliga bekräftelsen, en bekräftelse som nödvändigtvis drager med sig den *följden* att det rätta belönar sig och det orätta straffar sig, eftersom det förre leder *till*, det senare *ifrån*

bestämmelsen, hvaraf åter följer att sinnet af kunskapen derom tager ett intryck som verkar på bevekelsegrunden, utan att derföre det behöfver skapa och utgöra hela bevekelsegrunden. Inverkan är en följd af naturlagens närvaro i medvetandet. Hvar och en vet med sig sjelf eller anar att naturen vore hvarken samstämmig eller rättvis, derest icke godt komme af godt, ondt af ondt, utan deremot enahanda frukter skulle kunna uppskåras af dåliga utsäden som af goda. Skapelsen upprätthålles icke, derest icke bekräftelsen vore en naturlag. Och denna upprätthållelse, denna bekräftelse, bestå icke blott i en noggrann afpassning emellan grundens och följdens goda, men äfven i en fordran derpå i medvetandet, ty tanken uttrycker verkligheten. Här af uppstå då å ena sidan detta lyckobegär som drifver alla förnuft och viljor i rigtning emot det egna goda, å andra sidan det fasta band hvarmed tanken sammanknyter lyckan i detta egna goda med rättsföreställningen. Det vore lika omöjligt att bryta detta band i rättsmedvetandet, som att utrota sjelfva lyckobegäret. Ty lyckobegäret är den yttre naturlag som verkar för upprätthållelsens skull, hvilken blifvit faststald i ordningen, som all rätt tjenar, men som fordrar en driffjeder i den egna böjelsen, nog stark att förmå beveka viljan till att arbeta för bestämmelsen. Och bandet som förenar lyckan med rättsföreställningen är den inre naturlag som i kraft af skapelsens samstämmighet fastkedjar alla godheter vid hvarandra, de sinliga vid de förnuftiga, fördelens och njutningens vid rättens och sanningens. Lyckobegäret och den dermed solidariska förbindningen emellan rätt och lycka, hvaruti består rättsbegränsningens grund och innehåll, skulle derföre aldrig kunna aflägnas ur rättsmedvetandet hos en förnuftig och fri varelse. Lagen kan väl bjuda fördelens och njutningens uppoffring för rätten och sanningen, men deremot icke förbjuda de förras inflytande på natursträfvandet, icke heller deras sammanställning med de senare. Ömsesidigheten är i detta afseende så rotfast, bandet så starkt emellan det egna goda och det rätta, att likgiltigheten för det egna välet, om dess åläggande vore tänkbart, ofelbart skulle medföra likgiltigheten äfven för andras väl. Den lag som är naturlig, följaktligen universell, skulle icke kunna ålägga någon att offra eller åsidosätta tanken på och arbetet för eget väl utan att på samma gång prisgifva tanken på och arbetet för andras, eftersom lagen gäller lika för alla och ingen kan befallas behandla sig sjelf annorlunda än sin like. Icke heller skulle det lyckas att i någons rättsmedvetande inskräpa eller förklara skälet för den grundsats, att likgiltigheten eller intresset icke borde vara desamma för andras som för eget väl. Samma sinnets förhårdning och känslolöshet som skulle kunna alstra det egna godas försummelse eller förakt, alstrade på samma gång förakt för och försummelse af allas. Å båda hållen hvilat lyckosträfvandet på sympatien som förmåler sig med det godas verklighet, och denna sympati omfattar i ett och samma famntag eget och andras, ja hela naturens väl, äfvensom rättens förverkligande som är vilkor derför. Rättsmedvetandets behof af en bekräftelse i det egna goda är en naturlig och nödvändig slutsats deraf att rätt och godt äro ett samt att det goda är rättens föremål.

Nu bör visserligen detta goda, hvilket redan innehålles i sjelfva rätten, utgöra bekräftelse nog, och icke jemte sig behöfva någon annan.

Icke blott att det rätta otvifvelaktigt bör fullgöras för sin egen skull och icke för någon ytterligare belönings skull, eftersom det rätta, redan belöningen förutan, ju ändock fordras för ordningen och bestämmelsen hvilka äro nödvändiga, och dessutom redan i och genom sig sjelft är belöning i kraft af den naturliga samstämmigheten som oskiljaktigt förbinder lyckan vid rätten. I det naturliga rättsförhållandet är bekräftelsen icke någonting som ligger utom lagen och derifrån skulle kunna skiljas samt betraktas för sig. Bekräftelsen är icke en, lagen en annan. Den rätta handlingen är, såsom den romerske stoikern säger, sin egen belöning och behöfver ingen annan. Det vore, såsom Kant riktigt anmärker, en förolämpning emot dygden att vilja muta henne.

Också innebär fordran på en bekräftelse för lagen alldeles icke att denna bekräftelse skall sökas *utom* lagen, åtminstone icke utom den naturliga, hvilken i detta fall, likasom i andra, eger mera harmoniska regler än den positiva lagen.

Den positiva lagen åtnöjer sig icke med den bekräftelse som rättsmedvetandet meddelar efter att hafva hemtat henne ur lagens eget väsende. Som den förnuftiga människan kan förvillas af den sinliga, så styres icke alltid viljan af insigten om solidariteten som förbinder rätt och lycka; och medvetandet om denna naturliga förbindelse blir derföre aldrig tillfyllestgörande rättsbekräftelse i något samhälle. Gentemot begärens våldföring af nämnda insigt måste ytterligare rättsmedel ansluta sig till den naturliga bekräftelsen. De positiva bekräftelserna äro emellertid en följd af förnuftets eventuella underlägsenhet under sinligheten, hvarigenom det egna intresset och njutningsmålet uti inbillningen kunna skiljas ifrån det egna välet och godhetsmålet derest icke ett tvång håller dem samman, ett tvång som består i både förespeglning och förhållning. Endast under sådant vilkor bibehåller lagen i samhället sin förbindande egenskap och hindras ifrån att öfvergå till en blott enkelt rådgifvande. Men visserligen åvägabringas en dylik öfvergång allt mer och mer i den mån upplysningen visar hvarje rättsmedvetande solidariteten emellan det rätta och det fördelaktiga; och i samhällsidealet, sådant det fingeras i den platoniska staten, behöfdes ingen annan rättsbekräftelse än naturens egen, densamma som allena åtföljer den naturliga, ostiftade lagen.

I denna naturliga rättsbekräftelse äro belöningen och straffet icke någon lockelse eller något tvång, eftersom det rätta göres för sin naturliga godhets skull som bringar godt af sig sjelf, men helt enkelt en naturlig *följd* af rätten som förverkligas, emedan i kraft af naturens samstämmighet godt städse kommer af godt.

Detta goda, rättsbekräftelsens naturliga innehåll, består uti det som den tillfredsställda naturen bringar ur sig sjelf. Det goda, som bekräftar en riktig handling, sammanfaller med rätten. Denna är formen, godheten innehållet.

Rättsmedvetandets bekräftelse omfattar allt godt, både absolut, relativt och individuellt.

Bekräftelsens absoluta eller öfversinliga goda består i det rena medvetandet, det som vet med sig sjelft att det absolut rätta, som fordras af förnuftet såsom naturlig lag emedan det öfverensstämmer med en förnuftig natur, blifvit tillegnad subjektet. Af detta medvetande

födes samvetsfriden, lugnet i själen; under det att deremot medvetandet om motsatsen, bestående i den absoluta förnuftslagens kränkning, bringar störelser i själen, ängslan och förvirring, i följd af sakens af den absoluta godhetsbild som afspeglar rättsbudets innehåll och föremål. Bekräftelsen uttrycker sig i den inre fullkomning som laglydnaden medförer och som bereder för sällheten i den högsta bestämmelsen, under det att rättskränkningen bereder förnedring och förlust af bestämmelsens ernående i det högsta goda.

Bekräftelsens relativa eller världsliga goda består dels i den välsignelsebringande utveckling som ett rättsenligt handlingslif främjar uti det mänskliga samlivet och hvaraf de välgörande följderna visa sig i hvarjes välstånd, dels i den omedelbart fördelaktiga inverkan på det allmänna förtroendet och utbytet af tjänster, som alstras af ömsesidig välvilja der ömsesidig pålitlighet råder; under det att rättslösheten deremot framkallar stridigheter till skada för både samfälligheten och hvar och en enskild, ömsesidig missaktning och misstro, hvaraf uppkommer afbräck i utvecklingen och det naturliga godas eniga tillgodörelse.

Bekräftelsens individuella eller sinliga goda består ändtligen i den fördel för andlig och kroppslig utveckling, samt deraf följande välbefinnande, nytta och njutning, som de naturliga reglernas iakttagelse medförer i de yttre förhållandena; under det att deremot regellösheten alstrar själsleda och sjukdomar, kroppsligt och andligt lidande, armod, olyckor och ändtlig undergång.

Dessa bekräftelsers närvaro i medvetandet är en följd deraf att den naturliga lagens föremål fattas uti uppgiften att dels ålägga de erforderliga medlen för bestämmelsen i sinlig utveckling och öfversinlig fullkomning, samt dels motverka och aflägsna allt som kan derför utgöra hinder. Medlen vetas ligga i rättsenligheten, hindren i kränkningen. Och medvetandet åtnöjer sig dervid icke med en blott enkel bekräftelse af det rätta genom det lyckliga, eller det orätta genom det olyckliga, bestämmelsens ernående eller förfelande i följd af rättens aktning eller missaktning *i allmänhet*. Sammanställningen emellan rätten och välet i bestämmelsens ernående, orätten och ofärden, sker under noggrann *afpassning* i hvarje fall och förhållande, enligt en naturlag som i otaliga grader strängt lämpar måttet af det ena efter måttet af det andra, så att förtjenst och skuld i sina följder, belöningarne och straffen, troget svara mot anledningarne i lydnaden och öfverträdelsen, allt i sträng enlighet med rättsregeln: *sum cuique*. Åt en hvar utmätas värdet af bekräftelsen efter värdet af det goda i hans uppsåt och handling, med iakttagande af förhållandena, vilkoren och fullkomningsgraderna, förmågan och viljan, försöken och verken, det mer eller det mindre som i dem förekommer, men i synnerhet i den personliga ansträngningen, den goda viljan och det rättsenliga syftet, de yttre resultaten oafsedda.

Skulle nu denna bekräftelse bortfalla, eller skulle hennes stränghet och noggrannhet minskas, vare sig med afseende på den osinliga tillfredsställelsen, samlivets goda eller den sinliga fördelen, så att hvarken det inre medvetandet eller det yttre intresset droge större glädje och fördel af det rätta än af det orätta, icke löpte större fara genom det senare än genom det förra, så tillfredsställes icke rättsmedvetandet ens

af kunskapen att det rätta i sig sjelft vore lyckligare än det orätta. Den i detsamma inpräglade rättsidén fordrar den sjelfständiga bekräftelsen på köpet, emedan sträfvet uttrycker naturen, och naturen hos den förnuftige och frie är underkastad en lag som förbinder rätt och godhet. Till och med den pligtvurmige stoikern som i sin nitälskan för lagens väsende vill förskjuta belöningen, emedan det rätta bör vara sin egen, gör det just emedan och endast emedan han finner sin tillfredsställelse deri att det rätta belönar sig sjelft och ingen annan uppmuntran behöfver. I denna tillfredsställelse, hvori äfven kan blanda sig en själsstolthet som icke torde vara utan beröring med en viss sinnets njutning, ligger då redan för honom rättsmedvetandets naturliga bekräftelse, hvilken sålunda af ingen kan undvaras i en eller annan form.

Den rättsliga grundsatsens tillförlitliga fattning samt trogna och sjelfständiga tillämpning genom rättsmedvetandet få sålunda sin praktiska betydelse i tillegnandet, jemte rättsenligheten, af allt det goda som kan blifva föremål för anspråken, såväl den inre tillfredsställelsens absoluta goda som det yttre samlivets relativa och den sinliga fördelens individuella goda; och af insigten om solidariteten inom alla dessa områden emellan rätt och godhet framgår det subjektiva rättsmedvetandets skicklighet att i sina bud, vittnesbörd och bekräftelser inom rättssubjektet uttrycka och inför dess föreställning framhålla den objektivt giltiga lagen i naturen. Samtliga rättsidéer ega nämligen sin motsvarighet i ett föremål som blir godt antingen för människans väsende, samhällighet eller individuella varelse; och i motsvarighetens medvetande ligger den borgen för rättsskaffenhetens tillfredsställelse och vidmagthållelse. Det gifves ingen rättslig princip, hvars fordran på pligtoffer icke rättfärdigas och gäldas genom löftet om ett motsvarande godt för den beträffande själsförmögenhet hvars verksamhet offret för lagen tager i anspråk. Den fordran af sanningsenlighet som ställes på förnuftet, understödes af löftet om tankens harmoniska hvila i den natur hvilkens sanna grunder han uttryckt. Den fordran på välgörenhet som ställes på känslan, understödes af löftet om andras välvilliga känslor. Och den fordran på sjelfbeherskning som ställes på viljan, understödes af löftet om herravälde öfver begären och befrielse ifrån de otillfredsställda och omätliga lystnadernas bitterheter. Förmågan att sålunda städse bringa godt jemte och i utbyte mot det rätta, ökas ytterligare i medvetandet genom dess insigt och känsla af det förhöjda värde som nämnda fordringars löften erhålla i den solidaritet, hvarmed de dessutom förbindas inbördes och som förlänar hvardera bland dem en än större styrka. Sanningen får utom sitt eget värde äfven godhetens och vålets, emedan det sanna som göres till handlingsföremål tillika innehåller ett godt som det erhållit genom sitt förverkligande i naturens ordning. Och godheten som i sin sanna betydelse inses, får, utom sitt eget värde, äfven sanningens, samt tillfredsställer derigenom tanken. De ingå i hvarandra och identifiera sig, i det att sanningen som göres till viljemål blir godhet och godheten som göres till tankeföremål blir sanning. Hvarje värdes egenskap att i ett särskildt fall blifva närliggande handlingsföremål i första hand framför de öfriga, beror endast af rättssubjektets belägenhet

i detta fall gentemot naturen, i följe deraf att antingen tankens, känslans eller viljans medverkan i det beträffande fallet kan närmast tagas i anspråk. Idéerna om det sanna, rätta och goda förbinda sig emellertid i hvardera fallet med viljans bevekelsegrunder på ett sätt som låter det subjektiva rättsmedvetandet inse sin öfverensstämmelse med den objektiva naturlagen, emedan det goda i sig, genom medvetandets tillgodogörelser i budet och vittnesbördet, tillägnas det *förhållande* i hvilket själsverksamheten behöfver detsamma för att deraf göra ett godt för subjektet. Denna förbindelse i rättsmedvetandet emellan subjektiv och objektiv lag förklarar den dubbla och likväl sanningsenliga lydelse som den rättsliga grundsatsen måste antaga i hvarje bud af rättsmedvetandet, och som i sitt ena (objektiva) element uttrycker en fast och orubblig rättsidé, hvilken aldrig förändras, i sitt andra (subjektiva) deremot uttrycker olika regler för hvarje särskildt förhållande i lifvets verkligheter, efter hvilket grundsatsen skall lämpas, emedan utvecklingens skeden och omgestaltningar städse bringa nya och förändrade rättsvilkor. Det inre sedliga rättsbudet hvilket ålägges af den objektiva naturlagen, beröres icke af vexlingen, men lagarnes bokstaf som skall uttrycka det uti ett subjektivt vilkor, påverkas af de skiftande lifsformerna hos subjekterna. Rättsmedvetandet lefver sålunda ett dubbelt lif, nämligen dels i medvetandet af den objektiva naturlagen som är det i sig rättas yttring i verlden, och som i tingens inre beskaffenhet gifver en efter ordningen lämpad form åt den absoluta rättsidéns innehåll, samt dels i medvetandet af den subjektiva rättslagen, hvilken i individens fria och förnuftiga viljas rigtning på det rätta i fallets enskildheter söker sig ett uttryck för samvetets skicklighet att i hvarje särskild belägenhet för sitt bud och vittnesbörd finna en form som i verkligheten passande kläder den absoluta rättsidéns goda och fruktbara innehåll.

II

Mensklighetskänslan

Mensklighetskänslan eller människokärleken är känslan för eller kärleken till mensklighetens väl, dels uti hela människosläktets och dels uti den enskilda människans.

För att förverkligas fordrar rättsmedvetandet känslan och kärleken såsom sina nödvändiga utfyllnader, hvarförutan det stannade i sin abstraktion, stelt och ofruktbart. »Utan kärleken», säger Plato, »blefve insigten stel och vanmäktig.» Först genom att älskas blir det rätta en lefvande verklighet. Den rättsliga kunskapen lefver uti och underhålles af känslan för hans goda betydelse för människan, kärleken till det menskliga goda och till människan såsom dess subjekt. »Om ock kärleken förutsätter kunskapen om sitt föremål», säger Thomassin, »så är dock hvarje människa vissare om sin kärlek än om sin kunskap. Det naturliga vetandet är så att säga sysslolöst i själen och märkes icke. Det finner sig endast under betraktelsen. Men våra

»känslor äro af naturen oroliga och bullersamma samt märkas äfven »af den minst bildade. Derföre tyckes det vara tjenligare att genom »känslan och kärleken såsom utgångspunkter småningom höja hjertat »till det eviga och gudomliga, än att utgå från de naturliga och nödvändiga idéerna; ty kärleken leder och öfvertygar människorna bättre »än klyftiga förnuftsskäl. Det är bättre att komma till de högre tingens insigt genom kärleken än genom begrundningen, emedan hjertats finkänsla och hänförelse bättre än förståndet låta det gudomliga »kännas och smakas, så mycket mera som kärleken skärper blicken och »stärker synkraften.»

Bland rättens grunder *efterträder* mensklighetskänslan emellertid rättsmedvetandet, såväl med afseende på deras väsendtlighet i ordningen som uti släktets och individens andliga utveckling. Medvetandet är grund, känslan följd.

Tanken på det rätta föregår känslan derför och kärleken dertill. Alldenstund man icke kan älska det obekanta, men, såsom Thomassin också medgifver, all kärlek och all känsla förutsätta kännedom om sitt föremål, så kan icke heller böjelsen för en princip eller hans förverkligande i individens och släktets väl uppträda innan medvetandet klart fattat och troget tillgodogjort sig sjelfva principen, icke heller för sig umbära densamma.

Grundernas tillegnande i medvetandet är således på en gång väsendtligare och tidigare än känslornas hängifvenhet derför i tillgodogörelsen, och den senare kan hvarken finnes *före* icke heller *utan* det förra. Idén är absolut, känslan blott relativ eller individuell; den förra väsendtlig och oföränderlig, den senare tillfällig och föränderlig. Visserligen utesluter tillfälligheten icke den objektiva giltigheten hos känslans egenskap af grund för det rättsliga lifvet, en egenskap som tillfaller känslan i följd af hennes nödvändighet för principens tillämpning, alldenstund viljan icke drifves till handling utan bevekelsegrunder i böjelsen. Men i denna tillämpning antager känslan det oakadt den subjektiva karaktären och lefver i skifningarne, under det att medvetandets tanke om grunden ter sig såsom fast och orubblig regel. Känslouppfattningen beror af sättet hvarpå föremålet framställer sig inför subjektets böjelser, ett sätt som kan vexla oakadt tankens oföränderlighet i medvetandet. Lagen sjelf vexlar icke. Han ålägger rättsmedvetandet absoluta befallningar. Men då han tillämpas i verkligheten, uppväcker och framkallar han böjelser eller hänförelser för sina resultater, och dessa känslor, ehuru till sin beskaffenhet i det väsendtliga bestämda af grundernas inre väsende, bestämmas dessutom i sin tillfällighet af otaliga belägenheter, förhållanden och subjektiva egenskaper. Äfven då rättsbegreppet och känslan för människans goda af dess tillegnande uppträda så innerligt förbundna, att man hvarken i tiden eller i ordningen skulle kunna åtskilja dem, emedan tankens grunder omedelbart draga med sig, ja i sig sjelfva tyckas innebära hjertats bevekelsegrunder, så ligger denna identitet dock endast i den yttre företeelsen. I sjelfva själslifvet är den förnuftiga tanken både logiskt och faktiskt föregående, den älskande känslan efterföljande. »Endast under vilkor att det goda blifvit föremål för förnuftet», säger Cousin, »eger sedeläran en fast grund. Utan att misskänna kän-

plans rol, erinra vi derföre om den rationella karaktären i det godas idé. Våra rättsliga omdömen *efterföljas* af sina deremot svarande »känslor. Åsynen af en handling som pröfvas vara god, väcker vår »glädje. Medvetandet af pligtens fullgörande af egen drift är äfven »glädjande. Utslaget öfver förtjenst eller skuld kommer hjertat att »slå af medkänsla och välvilja.»

Också visar den historiska utvecklingen af människokärleken i människohjertat, äfvensom af budet derom i lärorna, att detta bud först tillkommit efteråt, sedan äldre läror förut inskäppt grunden i medvetandet. Rättsmedvetandets läror äro de äldsta, kärlekens läror yngre.

Derföre spåras först öfverallt det panteistiska begreppet, i hvilket alla känslor äro absorberade i tankegrunden, tankens hvila i väsendet, medvetandet af den absoluta sanningen, grunden, orsaken, urprincipen som genomtränger och anses bo i hela naturen, alla ting och varelser. Medvetandet behöfver söka sin första princip, innan känslan kan framträda och någonting omfatta, ty det är just denna intellektuella princip som hon sedan skall älska, nämligen först *i honom själf*, derpå *i det deraf följande goda*, slutligen *i varelsen som derur hemtar sitt goda*. Här af uppstå i den andliga utvecklingen trenne skeden med afseende på mensklighetskänslans uppkomst och utveckling, motsvarande 1. känslan för det goda *i väsendet*, 2. kärleken till det godas förverkligande *i naturen, den menskliga inbegripen*, samt 3. kärleken till *menniskan* såsom innehafvare af samma goda.

I det *första* skedet herskar begrundningen ensam, och känslan tyckes icke ens finnas. Hon ligger i sin eventualitet dold på botten af själen och inväntar den stund, då hon skall kunna omfatta sitt föremål, sedan medvetandets begrundning af principen hunnit nog långt i sin utredning och tillräckligt mättat det inre åskådningsbehovet, för att låta känslorna framträda och hängifva sig. Detta skede representeras af de ursprungliga lärorna, särskildt af den gamla indiska brahmaismen. Begrundningen är dervid allt, känslan och kärleken intet. Tanken absorberas af medvetandet om väsendet, hvilket genomtränger tingen och varelserna samt genom deras upptagande i sig sjelft utsluter all personlighet och de känslor för det personliga på hvilka människokärleken hvilat. De ligga i knopp, utslagna.

Då de slutligen göra sig gällande i det naturliga kärleksbehovet, så får kärleken till menskligheten och människan dock endast lefva såsom bihang, uti den till hela naturen, och denna uti den till väsendet som deri bor. Detta är det *andra* skedet, representeradt af Manus lagstiftning, derifrån buddhaismen bildar öfvergången till den personliga och fullständiga människokärleken. Hvarföre bör man, enligt Manu, älska sin like? Jo, af kärlek till alla lefvande varelser, till hela naturen. Och naturen åter bör man älska af kärlek till väsendet, som enligt det panteistiska begreppet bor i henne, i alla varelser och ting. Människokärleken får sålunda endast vara med på köpet, eller rättare, det finnes icke någon människokärlek i egentlig mening, men endast, såsom Spinosas sedan skall beteckna honom i sträng enlighet med sin panteism, en kärlek som det gudomliga väsendet öfverallt hyser för sig sjelft. När den ena människan älskar den andra, så älskar hon hennes väsende, hvilket är ett enda och detsamma i dem, nämligen

det gudomliga, deraf de äro yttringar. Det är alltså egentligen icke den ena människan som älskar den andra. Det är väsendet i den ena som älskar väsendet i den andra, och som detta väsende är ett enda och detsamma hos dem båda, så är det i sjelfva verket blott väsendet som älskar sig sjelft, i det att det är älskande i den ena människan och älskad i den andra. Menniskokärleken blir väsendets hos den ena varelsen känsla för sig sjelft i den andra. Han blir ifrån människans synpunkt ett mindre i skapelsekärleken ingående element. Kärleken bör därför vara densamma för alla ting och varelser. Man får icke skada ett djur, icke en växt, icke en sten, än mindre en människa, ty öfverallt stöter man på Brahma, väsendet som bor i alla ting och varelser och som är kärlekens både subjekt och objekt. Alla naturens organer äro organer i Brahma, på samma gång organer för Dess högsta yttring i människan. Åsigten om det gudomliga väsendets tillstädesvaro omedelbart i allt lif, hvarigenom något personligt lif egentligen icke finnes, blott ett universelt, absorberar och låter människokärleken likasom förvinna uti aktningen för allt lefvande, allt skapat, hvilken åter i sin tur uppgår i den religiösa känslan. Menniskokärleken stöder sig på världsbrödrskapet, som förenar alla skapade varelser. Denna kärlek saknar visserligen den värme som endast personlighetsbegreppet kan förläna, eftersom böjelsen fordrar sitt personliga föremål, under det att kärleken till det allmänna i naturens goda, äfvensom till det deri lefvande absoluta väsendet, gifver föga rum åt den innerliga kärlekens hänförelser, men snarare ter sig såsom helig vördnad. Men kärleken kan icke blifva någon annan hos panteisten, och han stannar för den skull i sin oskiljaktiga förbindelse med skapelsekärleken, icke blott hos Manu, men i all panteistisk världsåskådning, till och med hos stoicismen och neoplatonismen. Äfven stoikerns människokärlek, ehuru storartad i Epiktets och Marki Aurelii sköna välgörenhetsregler, är dock en kärlek till naturen, icke särskildt till människan, en kärlek som förbinder människor, djur och alla varelser till ett enda universelt världsbrödrskap, i hvilket alla böra älska hvarandra emedan alla äro flägtar af en och samma världsande, väsendet som lefver i dem alla. Häraf den stränga, kyliga, vördnadsbjudande men för känslans innerlighet föga tilltalande filantropien hos brahminen och stoikern. Hvarje känsla för liken måste göra omvägen genom känslan för väsendet i naturen. Men ett frö till människokärlekens välgörande verksamhet är emellertid icke blott härmed nedlagdt, men äfven rotfastadt i den fastaste af alla grunder. Manu anbefaller på denna grund välgörenheten, försonligheten, fördragsamheten, hjälpsamheten. I synnerhet bör den svage, åldrige, sjuklige, fattige, slutligen qvinnan göras till föremål för medkänslan samt aktas såsom herrar i skapelsen, emedan de anses stå väsendet nära i följd af kroppens underlägsenhet. Men alldenstund äfven naturtinget under sin kroppslighet följer väsendet, så får icke ens plogjernet skära upp marken; ty torfvan som sönderslites, masken som deri kryper och af plogbilen stympas, ega samma rätt att lefva som människan. Båda äro, likasom hon, en del af det gudomliga väsendet. Människan är blott deras högre broder, men hvilken det så mycket mera ålåge att lemna lägre varelser skydd emot allt ondt. Hon förvärfvar därför himlen genom kärleken till allt lefvande.

Som emellertid personlighetsbegreppet var frånvarande från denna universella medkänsla, hvilken gjorde kärlekspligten emot fågeln och fisken, växten och stenen, likställd med den emot människoliken, så innehöll hon härigenom på sätt och vis ett slags protest emot den egentliga människokärleken, kärleken till alla medlemmar af det egna släktet. Panteismen som sammanslog personerna med skapelsen, gjorde kärleksbudet så godt som till ett enkelt pligtbud att göra hvar man rätt emedan det rätta är princip i samma väsende hvaraf människan är en tillfällig yttring. Först i den mån det panteistiska begreppet mildras, försvagas eller försvinner, ljuder derföre också det äkta filantropiska budet tydligare, hvilket anbefaller kärleken till människan för människans egen skull. Det höjes af reformatorerna, hvilka grundlägga nya läror som antingen utbrytas ur eller ställas vid sidan af brahmaismen, och antingen mildra den deri rådande panteistiska idén eller ock låta henne öfvergå i dualismen eller idealismen. Zoroaster och Kongfutse blifva derföre egentligen det rent menliga kärleksbudets första förkunnare; men jemte dem förkunnas budet af Buddha i samma ordalag, ehuruval ännu med bibehållande af den panteistiska principen att stöda människokärleken på kärleken till alla varelser. Buddha, hvilken icke öfvergifver men med kärlekslärorna söker förmedla panteismen, åvägabringar öfvergången ifrån skapelsekärleken till människokärleken, i det att han utvecklar och gör verklighet af de frön till kärlek, mensklighet och broderlighet som legat innehållna i Manus lagar, men under kastväldets, den ytterliga tankebegrundningens och panteismens inflytelser förblifvit ofrukta. Honom tillkommer äran af den menliga broderlighetskänslans bringande till klart medvetande och tillgodogörelse i sjelfva Indien, samt att under der rådande förtryck af mensklighetsvärdet hafva infört samma kärleksprincip som sedan blir den kristliga. I stället för lärdomens företräden predikar han hjertats och välgörenhetens samt den älskande försakelsens. Beundransvärda uttalas grundsatserna om den inbördes kärleken, medkänslan, barmhertigheten, fördragsamheten, tålmodet. Men det är verldsbödraskapet som ligger till grund. »Älska alla människor», heter det icke blott, men dervid tillägges »älska alla varelser.» En sägen framställer Buddha som gifver sin kropp till föda åt en hungrande tigrinna, hvilken i sitt utmärglade tillstånd ej längre förmår gifva sina ungar di. Emellertid blir denna kärlekens lära, oakadt sin universalitet, af största betydelse för den menliga personlighetens värde, ty af den älskande välgörenhetsprincipen följer, likasom sedermera hos den äldsta kristendomen, fördragsamhetens gentemot olika tänkande, öfvensom jemlikhetens, hvilken gör alla människor till likar och bröder, utan afseende å börd- och kastskilnader. »Mellan brahminen och den menige är ingen »skilnad, sådan som emellan guld och gråstenen, ljuset och töcknet.» »Båda äro födda af en kvinlig lifmoder. Båda blifva jord och mull.» Slutligen ljuder, före och efter Buddha, det rena budet om kärlek till liken, ifrån den persiske och den kinesiske mästarens mun, i ordalag som anticipera de kristliga, och dervid med panteismen försvinner människokärlekens osjelfständighet och beroende af skapelsekärleken. Det är det tredje skedet, i hvilket känslan *emellan människa och människa* fullständigt tager ut sin rätt och personlighetsprincipen grund-

lägges, principen om den menckliga personligheten som blir kärleksföremål för sin egen skull.

Kongfutse, sjelf genomträngd af den varmaste menniskokärlek, gör deraf grundvalen i sin lära och den högsta bland dygder. På tillfrågan af lärjungen Fantche, hvad med mencklighetsdygden menades, svarar han: »att älska menniskorna.» »Man bör älska sina medmenniskor »med hela styrkan och vidden af sin hängifvenhet.» »Den öfverlägsna »menniskan är den som är välvillig emot alla, utan undantag...» »Jag »skulle vilja göra alla väl, förskaffa åldringen stillhet och ro, för mina »vänner bevara en trofast tillgifvenhet, gifva qvinnorna och barnen ömma »omsorger.» Och då en annan lärjunge, Seumamieu, svärmodigt beklagar sig öfver saknaden af bröder, svarar Kongfutse: »Den fullkomliga menniskan anser för sina bröder alla som bygga och bo innanför »de fyra hafven.» Slutligen uttalas sjelfva det bud ordagrant, hvilket sedermera skulle blifva Evangeliets hufvudsumma af budorden: »Vår »mästares lära», säger Mengtse, »består helt enkelt i att ega ett rent »hjerta och att älska sin nästa så som sig sjelf...» »Att handla mot »andra på samma sätt som vi vilja att de skola handla mot oss, se der »mencklighetens bud.» Man förvånas att finna dessa ord ett halft årtusende före den kristna läran. Emellertid skulle de ännu återgifvas före henne, af Zoroaster och längre fram af Hillel den äldre, slutligen ungefär samtidigt med henne af Epiktet. »Gören menniskorna det »samma som I voren glada att de gjorde eder», säger Zoroaster i Zend-Avesta, »gören väl emot alla.» »Gör icke åt andra», upprepar fariseén Hillel under århundradet före Kristus, »hvad du icke vill att andra »skola göra dig, men gör för dem hvad du vill att de skola göra för »dig.» »Varen Arons rätta lärjungar, älsken och söken endrätgen, »älsken menniskorna såsom bröder. Varen barmhertige såsom Gud är »barmhertig.» Och slutligen Epiktet: »Vi böra icke tillönska andra »menniskor hvad vi icke tillönska oss sjelfva.»

Den persiske lärarens filantropiska grundsatser öfverföras till Grekland af Pythagoras, i hvilkens lära uttalas åsigten att man fullkomnar sig genom välgörenheten emot andra menniskor, emedan deri den gudomliga likheten vinnes. Såsom lefnadsprincip framställes ömsesidighet i välvilja och hängifvenhet.

Inom skolan förbereder redan Empedokles den återgång till en panteistisk filantropi, som sedermera skulle inspirera stoikerns världsbrödraskap. Allt hänföres af honom till sin ursprungliga enhet genom kärleken. Genom att dermed ena sina känslor och handlingar närmar sig äfven menniskan enhetsmålet, bestämmelsen. Hon bör för den skull älska, icke blott sin medmenniska, men alla varelser, ty alla äro bestämda att en gång uppgå i hvarandra genom den universella kärleken i enheten, likasom alla uppstått ur den ursprungliga enheten i hvilken kärleken var enhetsbandet. Det är samma kärlek som skapat och upprätthåller verden. Tänkande och älskande princip, ingjuter han sin egen känsla i skapelsen som han genomströmmar. »Han kan icke »ses eller vidröras för att öfvertyga menniskohjertat. Men hans obe»skriffiga, heliga anda genomfar verden.»

Emellertid ingifver denna panteistiska kärlek Empedokles en brinnande känsla för alla varelser och ting i skapelsen. »Vi böra öfver-

»lemna oss åt den lifgifvande universella kärleken, ingen varelse skada, ty naturen gör oss alla till hvarandras fränder och medbröder i allt.»

Inom den grekiska skaldekonsten betecknas kärleksguden såsom den förste och mäktigaste bland gudar; och hos de objektiva idealisterna förknippas människokärleken med det goda i väsendet som är föremål för både tanke, känsla och vilja.

»Jag känner blott en liten kunskap», säger Sokrates, »och det är »kärlekens kunskap.» Men denna kunskap var i hans ögon allt samt innehöll hvarje annan, emedan det som älskades hos människan och för hennes skull, var det goda som är hennes mål, gudomlig skapelseprincip, och som bör älskas öfver allt för sin egen skull. Den enda dygden, visdomen, blir mensklighetsdygd i sitt förhållande människorna emellan. Människokärleken måste för den skull antagas till lefnads- och handlingsprincip för en hvar, äfven om han ej skulle finna ömsesidigheten hos sitt föremål. Den hedniska grundsatsen att endast älska sina vänner, i förstone äfven af Sokrates omfattad, ändrades sedermera af honom derhän, att man icke bör skada någon, icke ens sin ovän, men göra alla väl.

Denna filantropiska grundsats hänföres af Plato, i enlighet med den redan af Sokrates antydda motiveringen i det godas idé som är handlingsföremål och yttersta handlingsgrund, tillbaka till henne och det gudomliga väsende som enligt platonismen är med henne identiskt. Kärleken till människorna är en följd af kärleken till det goda, som är deras väsendes princip och bestämmelse; hvadan människokärleken är en gudomlig känsla hos människan, en känsla hvilken visserligen i sin företeelse kan vara sinlig, men som i botten höjer sig öfver sinligheten och sträcker sitt syfte in i det osinliga och oändliga samt afser odödligheten. Som denna böjelse är gudomlig skapelseprincip, så lösgör sig ingen enda varelse ifrån hennes mäktiga intryck, icke ens det lägsta djuret. Alla älska. Och det är kärleken till liken och släktet som är det bästa i dem, häfstång för rättsenligheten, emedan de derigenom likasom ryckas lösa ur sig sjelfva och sin sjelfviskhet, för att hänföras i riktning emot andras godhetsmål, för hvilka de offra och under hvilka de ordna sina egna. Själens höjes och blir stor genom att söka storheten, det vill säga godheten, i andra själar af samma släkte och dermed förena sig genom oslitliga band, desto fastare och dyrbarare ju vidsträcktare kärlekens föremål äro. Kärleken till menskligheten är därför skönare än den till fosterlandet, denna skönare än den till familjen och afkomman. »Hvilken skönare afkomma än den som födes »af qvinnor lemnade icke Lykurgus åt Sparta, Solon åt Athén, Homerus »åt menskligheten!» Människokärleken sträcker sig nämligen uppåt och tilltager i värde och betydelse med enhetens höjd i ordningen. Han omfattar alla och blir rättslig grund för den universella sammanlefnaden, i det att alla genom kärleksbandet förenas både med det goda och till följe deraf sinsemellan. Emedan alla älska det goda så älska de hvarandra och göra hvarandra godt och rätt. Samma godhetsidé lyser, lifvar och värmer dem. Som det goda är universelt, så skulle det omöjligt kunna älskas utan att likens goda älskades, detta icke utan att liken sjelf älskades och gjordes till föremål för rättvisan och välgörenheten. Människokärleken omfattar därför alla, vänner och ovänner;

ty det innebure en motsägelse att den som åsyftade det goda i allt, skulle åsyfta det onda hos någon like, och den insigtsfulle, den som förstår den ena principens fordran på den andra, igenkännes för den skull på sin kärlek för alla. Den vise är människovän. Och hvad han klart inser, det bemäktigar sig instinkten hos mängden. Hänförfda af det godas idé, närma och förena sig alla hjertan, känslor och viljor samt sluta sig samman i en enda familj utan att förlora sin individuella sjelfständighet. Det goda, efter hvilket hvarje själ suckar, drager alla själar till sin kärlek och blir sträfvandets föremål i kraft af sin fullkommande förmåga. Det meddelar sig, emedan kärlekens karaktär utesluter det ofruktbara och afskilda, hvarföre ock ingen kan älska det goda blott hos sig sjelf, men söker genast att använda detsamma till godt äfven för andra. Den som är god för sig sjelf i sann mening, känner sig derföre nödvändigtvis dragen och hänförd till godhet för andra, emedan godheten icke tål afundsamhet och missundsamhet men sträfvar att meddela sig. Af meddelsamheten utaf det besutna goda uppstår välgörenheten, den fruktbara hängifvenheten, hvilken gör verklighet af den idé som förbinder släktet i tankens och känslans universella broderskap.

Emellertid sväfvat Platos mensklighetskänsla i ett ideal, der känslan för människans delaktighet i väsendets goda undantränger känslan för hennes reella, relativa och individuella goda, det goda som består i verkligheten och den sjelfständiga verksamheten. Den platoniska kärleken är hufvudsakligen en tankens hvila i väsendet eller på sin höjd en välgörande verksamhet hvilken nödvändigt följer af en passiv kärlekes meddelsamhet i kraft af godhetens fruktbara beskaffenhet. Aristoteles, som märker felet, söker återställa det af Plato försummade sjelfständiga verksamhetens element äfven i människokärleken, likasom i allt öfrigt.

Det älskande subjektet bör, säger Aristoteles, icke stanna vid tanken och känslan. Ju mera man älskar, desto mera verkar man. Välviljan bör uttrycka sig i välgörenheten, tanken i handlingen. Den sanna människokärleken är icke passiv, men aktiv, en vilja som icke åtnöjer sig med mindre än att förverkliga andras sällhet. Hon känner sig desto mera tillfredsställd, ju mera godt hon förskaffar andra, och ju mera hon älskar, desto mera godt fordrar hon. Hon njuter mer af andras goda än af sitt eget. Hon finner ljufvare att älska än att älskas. Hvarföre? Jo, emedan att älska är att verka, och verksamhet är njutning. På kärlekens botten ligger för den skull välgörenheten, den fruktbringande, alstrande, rastlösa, ständigt arbetande, som både sjelf vill och sjelfständigt genomdrifver andras bästa. Som deri rättens förverkligande ingår, i hvad andra och samlifvet med dem rör, så blir människokärleken rättslig grund, jemte rättvisan samhällets. Samhällslifvet hvilat nämligen på människans känsla för människan; och kärleken kan dervid ersätta rättvisan, men rättvisan icke kärleken. Genom bådas förening upprätthålles samhället, en förening som är så innerlig att sjelfva rättvisan består i kärleken, som både aktar och åsyftar andras goda. »Rättvisa, det är andras goda.» Rättsföremålet, sjelfva föremålet för handlingen, är gemensamt och samhälligt. Samlifvet och den dermed förknippade jemlikheten, likställigheten och broderligheten erfor-

dras för en verklig människokärlek. Ty man kan ej vilja en annans goda som vore obekant; och för dess kännedom erfordras dess likhet med det egna goda, något som åter fordrar likhet i ställning och vilkor; hvadan människokärleken endast kan lefva hos dem som äro jemlika och likställda, alldenstund endast de ega sina godheter gemensamma och likartade. I den älskade vill man återfinna sig sjelf, i hans goda sitt goda. Han blir en annan jag sjelf. Man älskar sig sjelf i sin like. Att älska andra och att älska sig sjelf, är i botten ett och detsamma, ty det goda man älskar hos andra, är detsamma som det egna goda. Kärlekens sjelfviskhet beröfvar honom alltså icke värdet, så mycket mindre som han njuter mer af andras goda och af hängifvenheten för dem, än af det egna och deras hängifvenhet. Det sjelfviska består dervid allenast deri, att den älskande under sin kärlek njuter af sitt eget väsende, nämligen i dess högsta och bästa del, som är välviljans. Det är i denna mening som människokärleken är sjelfvisk, i det att man älskar sig sjelf i andra.

Emot både Platos och Aristotelis mensklighetskänsla anmärker stoicismen att densamma alltför mycket offrar individen och personligheten för samhällsmenniskan. Hos Plato är det staten, hos Aristoteles samhällsandan som lägger beslag på hela menniskan. Hon återföres af stoicismen till den menskliga personligheten såsom sådan, sedd i sig sjelf, beskådad i sitt inre. Men mensklighetskänslan sträckes det oaktadt ut öfver samhället till hela världen, menskligheten och naturen. Hon blir visserligen, i följd af stoicismens panteistiska princip, en känsla för naturen i första rummet, för menniskan egentligen i hennes egenskap af naturväsende. Hon lemnar emellertid icke naturen för det att hon intränger i väsendet; hon försvinner ej, såsom hos Plato, och fördunstar i ett öfverjordiskt ideal. Alldenstund ideal och verklighet, väsende och natur, äro ett hos stoikern, så behöfver mensklighetskänslan ej blifva öfvermenskelig för det att hon blir universell och blickar ut öfver hela väsendet i världen och naturen. Men af samma skäl behöfver hon å andra sidan icke heller, för att icke absorberas i ett absolut ideal som vore öfvermenskligt, inskränkas till samhället, såsom hos Aristoteles. Hon lefver i naturen, men i hela naturen, och den kärlek som har slägtet till föremål i närmaste hand, kan dock icke stanna dervid. Enär enligt stoikerns åsigt alla varelser äro af en och samma stora familj, emedan alla äro yttringar af ett enda väsende, så omfattar verldsborgarskapet alla skapade varelser. Icke allenast att samhällsmenniskan, vid hvilken Plato och Aristoteles stannade, bör växa ut till menniskan i sin hela verldsomfattande betydelse, *mensklighetens menniska*. Men som menskligheten sjelf blott är en mindre verld i en större, skapelsens, hvilken vi dock blifvit danade att älska och omfatta med vår välvilja, eftersom hon i alla sina delar är af samma ämne och andas samma väsende som vi, så bör det filantropiska budet såväl som den filantropiska grundsatsen icke nöja sig med ett mindre föremål än det universella. Känslan för andra och hennes välgörenhet böra sträcka sig till alla skapade varelser. »O verld», utropar Markus Aurelius, »jag älskar »detsamma som du! Ditt gagn är mitt.»

Stoicismen närmar sig sålunda den gamla panteismens menskokärlek, äfvensom den dermed förknippade faran att låta den känsla

för menskligheten, som sålunda beror af hela naturen, antaga karaktären af en känsla snarare för naturen än för människan. Så blir ock visserligen i någon mån förhållandet hos en del stoiska lärare, och läran själf antager en viss hårdhet i följd af människokärlekens absorbering i skapelsen, dervid känslan förlorar af sin individualitet och sin innerlighet i samma mån som hennes föremål blir mindre personligt. I den indiska panteismens känslolöshet kan hon dock icke falla. Dels skiljer sig stoikerns panteism ifrån brahminens deri, att i den förra är det väsendet som absorberas i naturen, i den senare naturen som absorberas i väsendet, hvarföre stoikerns kärleksföremål är konkret, brahminens abstrakt. Under det att brahminen, som anser världen för en villa, emedan blott väsendet anses existera, hängifver sig åt likgiltigheten och känslolösheten för all verklighet, således ock för den menskliga, så rigtar sig deremot stoikern med verksam handlingskraft på den reella naturen, världen och hennes verkligheter, ty utan henne anser han intet väsende finnas; och likgiltigheten är honom omöjlig, emedan, såsom Seneca anmärker, »för den som är människa »intet menskligt kan vara likgiltigt.»

Följden blir den sträfsamma välgörenheten, arbetet och offret för hela världens väl, emedan detta är det väsendtliga, alldenstund väsendet ej är utom naturen, men i världen. Och som deri menskligheten är det högsta, så erhåller hon ett oskattbart värde. Människan, såsom representant för menskligheten, är helig. »Den ena människan är »helig för den andra»; och »ingenting som rör den ena, kan vara »likgiltigt för den andra.» »Det som bätar dig, bätar mig.» Likgiltigheten betecknas såsom brottslig, orättvisan såsom naturvidrig, emedan, såsom Markus Aurelius erinrar, alla äro bröder, barn af samma moder, nämligen naturen, det gudomliga förnuftet.

För öfrigt blir hos den yngre stoicismen den äldre lärans stränga panteistiska hårdhet allt mer afslipad och i den råa naturkänslans ställe träder en människokärlek så skön, att han aldrig blifvit öfverträffad. Långt ifrån att minskas, ökas han snarare nu af det stöd han erhåller i en känsla för allt skapat, alldenstund han derigenom lyftes till universell storhet. Ingen mensklighetskänsla kan innerligare skildras än den hos Cicero, Seneca, Epiktet, Markus Aurelius, Ulpianus. Välviljan fullständig rättvisan, i det att hon förenar alla människor i en enda kosmopolitisk familj, i hvilken befogenheterna aktas emedan medlemmarne lifvas af denna universella kärlek, som icke stannar i sin början, i enskildheten, men går genom de lägre enheterna, familjen och nationen, i ständigt växande ut öfver hela världen.

Kärleken till menskligheten, den innerliga, som ditintills varit ersatt af en kall förnuftskänsla för skapelsen, deri menskligheten fick ingå på köpet, förklaras af Cicero för verdensprincip. Begreppet och beteckningen af människokärleken i egentlig mening (*caritas generis humani*) uttalas af honom den förste. Han beskriver huru känslan för menskligheten upprinner i de trängre kretsarne, individens och familjens, men efter att i dem hafva gjort sina första lärospån, vidgas, drifven af sitt naturliga storhetsmål, utöfver de trängre enheternas gränser, till föremålen för sin kärlek i högre enheter, i släktkretsen, samhället, staten, slutligen hela menskligheten. I henne finner sig människan

ändtligen jemte alla likar tillsammans bilda en enda stor familj, sammanhållen af kärleksbandet. Känslan för liken utgör en intellektuell och moralisk enhet af hela släktet, en enhet som åt rätten och pligten förlämnar universell giltighet samt åt välgörenheten nödvändighet. Redan den enkla rättvisan fordrar derföre att i det stora samhälle som kallas menskligheten, en hvar icke blott tillerkänner den andre sitt, men gör honom ytterligare väl. Välgörenheten är »det sköna bandet »som sammanhåller släktet och världen, likarne i menskligheten». »Då själen inträdt i kärleksförbundet, i hvilket människorna blifva »hvarandras naturliga bundsförvandter, så skall hon finna att hon är »medborgarinna i ett samhälle som omfattar en hel verd.» I detta universella samhälle bör »människan älskas redan derföre att hon är »människa».

Seneca är Ciceros värdige efterföljare. Människorna, säger han, äro alla barn af samme fader, det universella förnuftet. Huru skola de såsom sådana sammanlefva? Månne det är nog att de icke förfölja och skada hvarandra? Det är icke just mycket gjordt dermed att man icke skadar den som man bör hjälpa. Skola vi bjuda dem räcka handen åt den skeppsbrutne, visa vägen för den vilsegångne, dela sitt bröd med den svältande? Men hvartill tjenar uppräknandet af allt det som bör göras eller undvikas, då alla mensklighetspligter dock kunna sammanfattas i satsen: den verd du ser är blott en, och vi äro alla medlemmar af denna stora samhällskropp, befryndade af naturen, som skapat oss af samma ämne och för samma uppgift. Hon har för den skull ingifvit oss ömsesidig kärlek för hvarandra. Enligt hennes förordning är det värre att göra än lida illa. Enligt hennes befallning böra våra händer städse vara färdiga till hjälp. »Hvarhelst en menniska finnes, der finnes rum för en välgerning.»

Epiktet förmanar till broderlig rättvisa och fördragsamhet emot den lägste såväl som emot den högste. »Ringa varelse, skulle du icke »fördraga din medbroder, hvars fader Gud är och som blifvit alstrad »af samma säd som du sjelf, som uppspirat af samma stam. Är då »din högre ställning ett giltigt skäl för förtrycket? Tänk på hvem du »är och till hvem du talar; det är till dina fränder, dina bröder, Guds »barn. Sjelf är ock du Guds barn och verldsborgare, alla människors »broder. Du är son, fader, make. Tänk på alla deraf följande pligter »och försumma ingen. Var trogen, ädel, rättvis, god, utan att deraf »berömma dig, icke heller klandra den som är motsatsen. Den sanna »lyckan består i mensklighetsdygden.» »Bättre är att förlåta än att »hämnas.» »Någon har sårat sig sjelf genom att göra dig orätt.» »Hvarföre då såra dig sjelf genom att gifva lika tillbaka?» »Man är »ju barmhertig emot halta och blind. Hvarföre icke äfven emot »de elaka?»

Epiktets förmaningar äro emellertid snarare stränga än kärleksfulla. I innerlig kärlek till menskligheten öfverträffas han af Markus Aurelius, hvilken i afseende på hjertats ömhet och känsla för mensklighetens lidanden af ingen blifvit öfverträffad. Mensklighetskänslan framhålles i hela sin styrka. Inlagd af naturen bjuder hon oss att älska våra medmänniskor såsom bröder och att hjälpa dem. »Varen alltså goda och »känsliga, äfven för den omensklige, äfven för dem som gjort eder illa.»

Blott en enda hämd är tillåten, den som består uti att icke likna dem som förorättat oss. Vålgörenheten är ljuf. Inför den som gjort skada, tänker hon snarare på förbättring än fordran på upprättelse. »Anklaga vingen. Rätta den *felande* om du kan. Kan du icke, så rätta *felet*.» Kan du icke det heller, så beklaga dig emellertid icke, ty dermed »vinnes intet, och utan ändamål bör ingenting göras.» Vålgörenheten är läraktig. Hon anser icke för en förödmjukelse att gifva vika. »Du blir icke mindre sjelfständig genom att taga skäl, ändra mening och underkasta dig rättelsen, ty det sker dock allt i följd af ditt eget »omdöme om det bästa.» Vålgörenheten är ointresserad. Hon försmår erkännandet och förnöjer sig sjelf. »När du gjort godt och någon »njutit dina vålgörningar, hvarföre, i likhet med så många okloka, begära än mer? Hvarföre ytterligare eftersträfva det godas utseende och förevisning?» »Någon föraktar mig. Det blir hans ensak. Min »sak blir att ingenting föraktligt företaga. Någon hatar mig. Äfven »detta blir hans ensak. För min del eger jag blott att vara välvillig »emot alla och färdig att visa honom hans misstag, rättframt och ärligt, »men utan att sära honom.» »Intet är mäktigare än välviljan.» »Hon »är öofvervinnerlig, såsnart hon är upprigtig, beständig, osminkad och »oförståld.» Hvad vill väl den elake tillfoga dig, då du aldrig unnar honom en anledning, icke ens en förevändning, men tvärtom med mildhet och lugn säger: »nej, mitt barn, vi äro födda för annat än »sådant. Det är icke mig, men dig sjelf, som du med din elakhet »skadar.» Visa honom sedan huruledes icke ens djuren handla såsom han, men akta sina likar och lefva kärleksfullt samman i svärmar eller hjordar. Men inlägg hvarken vreden, gäcket eller smädelsen i din förmaning, blott hjertats välmening som åsyftar den förmanades bästa, icke deras beröm hvilka till äfventyrs höra derpå. Väl är det ofta svårt nog för oss svaga att utan tvekan och vacklande ständigt göra väl och vara belåtna med hvarje behandling. Men kämpom troget med godhetsidealet i sigte. »O min själ, när blir du ändtligen »god, enkel och flärdfri, alltid densamma! När skall du smaka sällheten »af kärlek och tillgifvenhet för människorna!» Tänk ständigt derpå, så att själen slutligen genomtränges af dylika tankar samt af dem tager färg och karaktär. Fördjupa henne utan återvändo i tanken derpå att förnuftiga varelser lefva för hvarandras goda. Då du om morgonen uppstiger, så gör denna betraktelse: »jag stiger nu upp för »att uträtta mensklighetsverk. Skulle jag då sörja öfver att göra så- »dant för hvars skull jag blifvit satt i världen? Föddes jag för att »makligt sträcka mig under mitt varma sängtäcke? Männe icke snarare »för att arbeta och verka godt, att ila till mensklighetsverket, »som min natur fordrar?» Ock om din godhet, din välvilja, ditt tålmod aldrig erkännas i denna världen, så kan du gå bort lycklig i tanken att ingenting behöfver hålla dig kvar vid dem för hvilka du gjort så mycket godt och burit så många omsorger, men hvilka du oaktadt icke sakna dig. Du behöfver derföre hvarken tillönska dem mindre godt, icke heller mindre lätt skiljas hädan. Ty samma natur, hvars band bortgången bryter utan hjertslitning, emedan brytningen af henne fordras, är den som genom sina vålgörenhetsbud bjuder dig säga dem farväl utan agg, men med ett lätt hjerta som icke behöfver släpas

i väg. Att du gjorde dem godt, skedde dock icke för gäldens skull, men emedan godheten är den menckliga naturen. Hon är naturlig, emedan hon är densamma för alla, allas natur föresatt, och allas natur är *en*. Likasom solen blott är en, ehuru ljuset mångfaldigar sig i oändliga dagrar på föremålen, så är ock den menckliga naturen blott en, ehuru utbruten och fördelad i otaliga individers kroppar. Själens som i dem lefver, är dock en och densamma, och alla förnuftiga själar ingå deri såsom delar i en helhet. Det är blott kroppen som står utanför känslan hvilken drager alla mot hvarandra genom tillgifvenheten; men tanken sträfvar naturligt att förena sig med sitt likartade. Denna böjelse till förening med andra af samma ämne är skapelseinstinkt, ett naturligt, okufligt begär. Deraf födes begäret att älska och att hjälpa hvarandra, och deri finner man sitt eget nöje. Den som blott anser sig för *ledamot* af menckligheten, men icke *medlem*, har ännu icke förstått mencklighetskänslan och förstår derföre icke heller välgörenhetens ljufva inverkan. Det goda göres då blott emedan så *skall vara*, icke i känslan af allas frändskap och broderskap, hvilken finner sitt eget goda i andras. Men det rätta förståndet af allas delaktighet i ett och samma väsende ingifver känslan deraf att när man handlar för annans goda, så är det den ena lemman som handlar för den andras understöd hos en och samma organism, handen som verkar för fotens skull, båda för hela kroppens, derigenom ock för sig sjelfva. På samma sätt som i den kroppsliga organismen, är i mencklighetsväsendet den ena medlemmen gjord för den andra. Den som skiljer sig ifrån andra för en tillfällighets skull och tillfogar dem orätt eller dermed lönar en liden oförrätt, liknar handen eller foten som skiljer sig eller skiljes ifrån kroppen. Det är derföre icke nog att säga: jag är ledamot af menckligheten. Den rätta tanken är denna: jag är en lem af mencklighetskroppen. Hela naturen är ju blott en familj, huru skulle menckligheten kunna vara mer än en enda varelse? »Hvar och den ser derföre i den andre sin nästa, sin bundsförvandt, sin broder, den annan lem i samma kropp. Ack, älskom för den skull, älskom! »Hvarföre ännu dröja dermed, då döden står så nära!»

Dessa kärlekens grundsatser stannade icke vid blotta känsloropen. De romerska lagstiftarne af stoicismen besjälades deraf under sitt lagstiftningsarbete. »Det borgerliga aftalet», säger Ulpianus, »drager sitt ursprung ur den naturliga ömsesidiga tillgifvenheten och begäret att tjena hvarandra. Samhället hvilat på broderskapet.»

Kärleksrikedomen och den milda menniskovänligheten i den anda som ger sig till känna hos den yngre stoicismen, en anda som i såväl uttryck som karaktär hos somliga af lärans anhängare, till exempel Seneca och Markus Aurelius, påminner om den evangeliska, hafva gifvit upphof åt den förmodan att någon bland dem kunnat stå i förbindelse med någon af apostlarne. För såvidt en dylik förmodan icke skulle stöda sig på annat än uttryckenas likhet eller tviflet på mencklighetskänslans identitet, följaktligen också skicklighet att ikläda sig samma uttryck hos alla släkten och åldrar, oberoende af trosbekännelserna, så kvarstår frågan dock obesvarad och oförklarlig, huru redan Cicero kunnat uttala det filantropiska budet, hvilket redan hos honom andas denna samma innerliga känsla för menckligheten, samma kärleksrika

karaktär, och till hvilket de yngre stoikernas kärleksbud likasom synas ansluta sig såsom fortsättningar. Då Seneca var Ciceros efterföljare och lärjunge, hvad var naturligare än att han utvecklade dennes nya bud till människorna? Men för öfrigt, hvarföre icke lika gerna antaga att det förestafvades å ömse håll af en mensklighetskänsla som tidens behof framtingat och som var identisk hos snillen af samma karaktär och natur? Om den ene skulle låna det af den andre, och om lånet nödvändigt skulle hafva skett ifrån den kärleksrikaste af alla religioner, huru då förklara att kärleksbudet uttalas ord för ord med evangeliets egna uttryck redan långt före dess tillkomst, ett och två århundraden förut, af fariséer, Jesus Syrak och Hillel den äldre? Deras ordalag i förmaningarne om inbördes kärlek, barmhertig, broderlig fördragsamhet och välgörenhet äro inga andra än det sedermera tillkomna evangeliets. Och än oförklarligare blir det evangeliska kärleksbudets återfinnande öfver ett halft årtusende före evangeliet, i ord som till punkt och pricka äro desamma som dess egna ord, hos de urgamla österländska lärarne, Zoroaster, Buddha och Kongfutse, derest man icke finge antaga att mensklighetskänslan är identisk hos alla människor, i alla tider och orter, hvadan hon ock kan uttrycka sig i samma ord hos dem som erfarit henne i hennes högsta och renaste form.

Härmed vare icke sagdt att det evangeliska kärleksbudet icke bör i den betydelse det egt för världen, äfvensom i den anda det uttrycker, betraktas såsom ett nytt bud, än mindre att det kunnat undvaras, af andra ersättas eller uppvägas.

En Zoroaster, en Buddha, en Cicero, en Hillel o. s. v. hafva väl kunnat uttala den känsla som hyser den evangeliska kärleksandan. Men deras bud, om ock i sin lydelse alldeles identiska med det kristliga budet, voro tämligen enstaka uttalanden. Utan verldsomfattande följder voro de visserligen icke. Ty buddhaismens människovänliga, sedeförbättrande, klassutjemnande och mildrande inflytelse på de talrika befolkningar som bekänna denna lära, står utom tvifvel, likasom inflytelsen af den persiske lärarens filantropiska principer på de grekiska idealisterna, genom dem på den grekiska fina känslouppfattningen, slutligen Ciceros och hans stoiska efterföljares på den romerska lagstiftningen, grunden för den europeiska, hvilken antagligen hade blifvit lagd med rårare grundsatser, derest icke stoicismens filantropiska principer gjort sig gällande. Men dessa följder, stora i sin omfattning, hafva dock i östern hufvudsakligen stannat inom ett visst område som förblifvit afslutet, och i vestern hafva de egentligen gjort sig gällande i lagstiftningen, endast medelbart genom denna uti sederna. Deremot är det evangeliska kärleksbudet, långt ifrån enstaka, blott ett uttryck bland många för en princip som genomströmmar hela evangeliet i sin fullhet och ingenstädes deri saknar sitt återljud, än mindre någonstädes finner sin motsägelse, samt icke blott omedelbart åsyftar den praktiska tillämpningen i det sedliga lifvet, men denna tillämpnings utbredning öfver hela världen. Ingenstädes i evangeliet röjes, såsom i stoicismen, vid sidan af mildheten hårdhet, vid ödmjukheten och blygsamheten det filosofiska öfvermodet; ingenstädes, såsom i östern, den ofruktbara mystiska slöheten och likgiltigheten vid sidan af budet om uppoffring och välgörenhet. Kristendomen låter ett nytt kärleksbud ljuda som

förenar *allt*, den rastlösa, välgörande verksamheten som aldrig hvilat, med den ödmjuka försakelsen som offerar sig själf utan högmod eller själfpris, utan skryt om »den vises öfverlägsenhet öfver den menige» m. m. dyl.

I denna förening af en kärlekens försakelse som dock utesluter likgiltigheten, med en kraft i kärleksverket som dock utesluter hårdheten, ligga det evangeliska mensklighetsbudets förträfflighet och öfverlägsenhet, hvarigenom det eröfrat världen, hvarigenom det utmärker sig framför sina föregångare. Det österländska kärleksbudet, förbundet med tanken på en passiv mystisk begründning af väsendet, för hvars skull människan älskades snarare än för sin egen skull, eftersom hon dock endast i sin egenskap af yttring af väsendet var värd att älskas, uteslöt den menskliga värdigheten, människovärdet såsom sådant, den menskliga personligheten, slutligen den fruktbringande, välgörande verksamheten. Det stoiska kärleksbudet åter, likasom det peripatetiska tvärtom rigtadt på verkligheten och verksamheten i det goda, den välsignelsebringande välgörenheten, uteslöt å sin sida kärlekens ödmjukhet och innerlighet. Å ena sidan brister kärlekens kraft, å den andra hans mildhet. Hos orientalen beröfvar slappheten kärleken hans frukter, hos stoikern hårdheten hans värde. Den kristliga kärleken deremot är på en gång kraft och mildhet, fruktbärande och värdefull, emedan han verkar utan återvändo men utan våld på naturen, samt lindrar utan att slappa viljan. Han fordrar intet mindre än släktets frälsning, men genom hjertat och känslan, icke genom viljans våldföring. Kärleksbudet går rakt på hjertat i följd af sin djupa människokännedom och sin gripande människokärlek som hvarken känner hinder eller gränser för sina offer, och det tvingar oemotståndligt till efterlefnad i följd af den hänförelse som helgjutenheten och följdriktigheten i läran, alltigenom ren och älskande, utöfva på tanke, känsla och sinne. Hos orientalen var människokärleken det hysteriska och svärmiska sinnets, hos stoikern den tvingande och befallande tankens, hos aposteln deremot den milda och rena med tanke och sinne förbundna känslans. Ingen orientalisk sjuklighet ligger i den äldsta kristliga filantropien, men icke heller någon stoisk hårdhet eller något stoiskt öfvermod. Känslan för menskligheten är här djup och sann, grundad på öfvertygelsen om skapelsens goda och människans bestämmelse därför. I stället för att stanna i teorien eller någon viss sida af verkligheten, bemäktar hon sig hela människan. Evangeliets bekännare talade icke blott kärlekens ord, men lefde kärlekens lif, offrade det slutligen för sin åsigt. Det ena såväl som det andra, kärlekslivet och kärleksdöden, skedde fritt och utan tvång, ty den kristliga kärleken hvilade på frihetens och den menskliga personlighetens principer. Känslan för menskligheten är här fri och aktiv samt saknar de panteistiska egenskaperna af nödvändighet och passivitet, hvaraf den förra karaktäriserar stoikerns mensklighetskänsla, båda den österländske panteistens. Visserligen härledes äfven den kristliga mensklighetskänslans kärlek ur den gudomliga kärleken, men utan identifiering och utan nödvändighet, fritt och otvunget, af eget val och eget initiativ. Det är denna frihet som åt den kristliga kärleken skänker ett nytt, för den äkta mensklighetskänslan oumbärligt begrepp, nämligen begreppet om den

älskande och af naturnödvändigheter oberoende *personligheten*. Utan den personliga känslan blir människokärleken en verldskraft men ingen verklig kärlek emellan menniska och menniska. Endast såsom personlig blir han innerlig, emedan innerligheten förutsätter förmågan att sätta sig in i föremålets enskilda belägenhet och individuella skaplyne, under det att kärleken för det allmänna och opersonliga förblir kall. Kärleken hänföres icke för abstraktionen, men för personligheten som bär de originella kännetecknen. Den panteistiska människokärleken är derföre hufvudsakligen en blott *tänkande* kärlek, den kristliga deremot tillika en *kännande* kärlek. Den förra är stel, den senare innerlig.

Hvad är innerligare och känslorikare än de apostoliska kärleksbuden, i synnerhet de i hvilka just hänvisas på tankens och kunskapens, ja sjelfva visdomens otillräcklighet utan den kännande kärleken, emedan visdomen utan känsla ingifver det filosofiska högmodet som afkyler kärleksvärmen. »Om jag kunde tala alla människors och änglars »tungomål, men icke egde kärleken, så vore jag blott en ljudande »malm, en klingande bjällra. Om jag kunde profetera och intränga i »alla kunskapens hemligheter samt egde en tro som kunde försätta berg, »men icke egde kärleken, så vore jag intet . . . Om jag utdelade min »egendom till de fattiga samt offrade min egen lekamen, men icke egde »kärleken, så tjenade det till intet» . . . »Kärleken är tålig och mild; »han är välgörande; han afundas icke, är icke öfvermodig, icke hög- »modig. Han lider allt, tror allt, hoppas allt, utstår allt.» . . . »Kära »bröder, älsken hvarandra!»

Det är en hjertats, icke en blott hufvudets kärlek, en den uppförande känslans, icke den klyftiga tankens eller den passiva begründningens, som talar i dessa ord. Också blir den kristliga kärleken principen i all kristlig dygd, bevekelsegrund för viljan och *uppsått*, hvarförutan såväl tankens djup som handlingens yttre storhet fränkännas sitt värde. De yttre gerningarne och den stolta visdomen betecknas såsom blotta skal utan kärna, derest den inre känslan, den heliga lågan, saknas. En följd af denna den kristliga kärlekens förbindning med den personliga viljefriheten, i motsats till kärlekens förbindning af panteismen med den universella nödvändigheten, blir att den kristliga kärleken kan göras till grundval för den egna, personliga dygden, hvilken bedömes efter viljans fria uppsåt och bevekelsegrund. Kärleken kan åläggas såsom pligt emedan det beror af den fria viljan att älska eller icke. Ditintills var kärleken ofri, emedan enligt den panteistiska och idealistiska åsigten han bestod uti det absoluta väsendets känsla för sig sjelft uti individen. Menniskan älskade oemotståndligt och fatalt, såsom en del af naturen, deri det goda i väsendet drog henne till sig. Nu börjar hon älska fritt och af egen drift, emedan hon är en personlighet. Den fria viljans kärlek efterträder den nödvändiga naturinstinkten. Under det att denna senare endast var en företeelse i naturen, som icke kunde vara annorlunda än hon var, blir den fria viljans kärlek grund för personlig förtjenst. Han erhåller dygdens attributer af tillräknelighet och ansvar, hvarigenom det rättsliga värdet åsättes hans välgärningar, hvilka te sig såsom ett viljans fria rigtande på andras bästa. Människokärleken, ifrån tanken och naturdriften förlagd

till den fria viljan, består nu i att åsyfta andras väl, dels i deras inre fullkomning, dels i deras yttre hjälp. Omvändelsen och förbättringen å ena sidan, lindringen, trösten, barmhertigheten, välgörenheten och fördragsamheten å den andra, blifva de förhärskande grundsatserna i den nya kärleksläran. På grund af friheten kan det fordras. Den kristliga kärleken fordrar derföre allt. Han fordrar all den uppoffring, hängifvenhet och försakelse hvaraf hjertat och viljekraften äro mäktiga. Och denna fordran ställes på alla, höga och låga, emedan friheten medförer jemlikhet och fordringarnes fullständighet, som icke nöja sig med en half kärlek, icke heller känna några grader eller skilnader, men göra anspråk på hela hjertat och viljan hos alla. Det hela är ett och detsamma hos alla.

Den kristliga kärleken är för den skull en frihetens, jemlikhetens och broderskapets känsla. »Här är hvarken herre eller tjänare, hvarken rik eller fattig; men alla äro vi bröder i Kristus.» . . . »Här är »hvarken hedning eller jude, omskuren eller oskuren, skyth eller barbar, »ty Kristus är i alla.» . . . »Lemmarne äro många, men kroppen är en.» Alldenstund alla älska fritt och kärlekens föremål är gemensamt, nämligen människans goda för Guds skull, så finnas inga åtskilnader, lika litet som något tvång. »Utan frihet ingen kärlek.» Kärlekens värde ligger i hans fria sjelfbestämning, som af egen drift åsyftar eget och nästans väl och fullkomning, yttre och inre goda.

Först längre fram, i mån af de ensidiga systemernas tillsatser till denna rena anda, lider friheten åter afbräck. Såsnart mysticismen eller panteismen ånyo framträder, blir kärleken ofri och återfaller i den fatala nödvändigheten, hvilken oemotståndligt drifves af det absoluta väsendet.

Augustinus och jansenisterna, Pascal och Malebranche m. fl. anhängare af mysticismen, finna den menliga viljefriheten så kufvad och förderfvad genom syndafallet och den eviga, fatala förutbestämningen (prædestinationen), att icke ens människokärleken längre kan vara ett fritt och sjelfbestämt alster af den egna viljan. Viljans kärlek och menlighetskänslans rot i personligheten, den ursprungliga kristliga kärlekens karaktäriserande kännetecken, förbises i denna urartade kärlekslära. Det är icke längre människan som älskar människan. Det är ännu en gång det allsmäktiga väsendet som drifver, oemotståndligt och mekaniskt, den ena människans känsla i rigtning emot den andra, eller rättare emot det gudomliga väsendet som hon finner hos henne eller de derifrån lånade egenskaperna. Af eget initiativ drifver hon sig icke dertill, blott genom nåden som verkar i henne och hvars viljelösa redskap hon är. Såsom sådant följer hon blindt dragningskraften som styr henne i likens famn i kraft af sin mäktiga inverkan på sinnet. Och icke blott i subjektet, men äfven i föremålet, förnekas personligheten. Icke blott att den personliga viljan icke kan älska, emedan kärleken endast är en förförande magt i den förutbestämda skickelsens händer; men i sitt föremål träffar han ingen personlighet, ty någon sådan existerar icke. Pascal förklarar utan omsvep att den menliga personligheten är blott en illusion, ett talesätt, och om någon tror sig älska en annan, så är det icke dennes person han älskar, blott vissa egenskaper hos honom, egenskaper hvilka äro lånade från väsendet som

inlagt dem derstädes uti skapelsen och hvilka således icke äro det verkliga sjelfvet. Hvad man än älskar, så är det aldrig personen sjelf, blott någonting hos henne, men som icke är hon. Ty hvaraf skulle hon bestå? Viljan, den fria och sjelfbestämmande, finnes icke och kan alltså icke heller älskas. Känslan och förnuftet åter äro lånegods ifrån väsendet, och älskar man dem, så älskar man väsendet hvarifrån de äro lånade, icke människan som lånat dem.

Mysticismen erkänner sålunda ingen verklig människokärlek, emedan hvarken personligheterna erkännas, emellan hvilka allena ett medvetet och sjelfständigt kärleksförhållande kan tänkas, icke heller de fria viljorna, hvilka allena kunna älska och älskas, emedan de allena äro skickliga till den egna hänförelsen och i besittning af de älskvärda egenskaperna. Det enda människan enligt denna åsigt kan af egen kraft göra, det är att frukta, men icke att älska. Det åter som uti henne älskar, likasom det som i henne älskas, det är icke hon, men en väsendets kraft i henne, för hvilken hon är främmande, mot hvilken hon intet förmår, öfver hvilken hon icke förfogar.

Samma saknad af människokärleken grund i en älskande och älskvärd vilja gifver sig till känna i hvarje system som hvilat på absorberingsprincipen, till följe hvaraf den personliga mensklighetskänslan uppgår och förlorar sig i en universell. Panteismen kommer dervid till samma resultat som mysticismen, hvarföre ock den personliga mensklighetskänslan lika litet kan erkännas af Spinosas som af brahmaismen eller af neoplatonismen.

Redan hos Plotinus uteblef den personliga människokärleken eller fördunstade i allt fall i den kärleksgrubblande åskådningen af väsendet som ansågs förfoga öfver alla känslor, både i egenskap af deras subjekt och deras föremål. Den sjelfbestämmande mensklighetskänslan, känslan ifrån människa till människa, saknas i neoplatonismen, med henne också den verkliga innerliga godheten, emedan föreställningen om en fri och personlig vilja saknas.

Spinosas synes icke ens åtnöja sig med den brist som denna saknad innehåller, men han söker fastställa människokärleken omöjlighet med förnuftsskäl hvilka följdriktigt grundas i den panteistiska principen.

Enligt denna princip kan den förmenade människokärleken ingenting annat vara än det enda väsendets kärlek till sig sjelft, men icke en sjelfständig människas sjelfständiga kärlek till en annan, emedan hvarken sjelfständiga individer eller sjelfständiga viljor finnas. Individerna äro blott yttringar af väsendet, viljorna blott dess vilja, drivven af den eviga nödvändighetslagen, och viljornas känslor äro blott intryck ifrån föremålen, svarande mot väsendets idéer. Väsendet är dervid allt, människan intet. Det är på en gång kärleken subjekt och objekt, nämligen subjekt i den älskande individen, objekt i den älskade. Båda äro endast uppenbarelse-sätt och yttringar af väsendet, och deras känslor äro fatala intryck af väsendets idéer. Intryck äro de emedan hvarje andlig lifsytring hos varelsen är ett intryck ifrån ett naturting, svarande mot en idé hos väsendet. Fatala äro de emedan väsendets eget lif, som i dem lefver, är ett lif af nödvändighet, ett lif som bestämmes af den orubbliga naturlagen, hvilken icke skulle kunna verka annorlunda än han gör. Genom att identifiera sig med nödvändighetslagen, älskar människan väsendet deri,

och i och med detsamma älskar hon människorna, sina likar, ty hvad hon i dem finner och hvarpå kärleken skulle kunna rigta sig, är endast ett uppenbarelse sätt af väsendets tanke och utsträckning. Menniskokärlekens vidd och beskaffenhet bero derföre af kärleken till det väsendtliga. Ju flera människor känslan föreställer sig förenade med sitt gudomliga ursprung i enheten, desto starkare är den filantropiska sympatien. Men denna sympati är blott en ingivelse, ej en skapelse af viljan, ty hvad vi kalla viljeskapelse är blott ett intryck på sinnet, svarande mot en idé i väsendet. Kärleken är det glädjande intrycket ifrån ett föremål hvars idé anslår sinnet. Den älskande eftersträvar och söker qvarhålla detta föremål samt aflagsna dess motsatser, emedan hans sinne är så beskaffadt att det deraf påverkas.

Deraf följer att kärleken, som nedsättes till ett passivt och oförvålladt intryck, blir på en gång *viljelös* och *sjelfvisk*. Han drifves nämligen af de oemotståndliga sinnesintrycken, och han består i begäret hvilket söker tillägna sig det element i föremålet som det finner svara mot sina önskningar, icke i böjelsen för föremålet såsom sådant och hängifvenheten derför för dess egen skull. Spinosas söker med bevis styrka båda dessa sina principer, såväl kärlekens viljelöshet som hans identifiering med begäret.

Då man velat i kärleken inlägga en sjelfbestämning, säger han, så har man blott betraktat en företeelse i kärleken, men icke hans väsende. Uttrycket att den älskande *vill* förena sig med den älskade, innebär ingalunda något val, som fritt skulle ske mellan flera alternativer efter inre och sjelfständiga bevekelsegrunder, efter föregången öfverläggning och beslut; men endast att den älskande böjelsen passivt gifver vika för begäret efter hvilat i det älskade föremålets sköte, emedan derigenom hennes glädje ökas eller åtminstone näres. Menniskan är dervid icke sjelfbestämmande och styr icke begäret. Det är det sjelfviska begäret som styr henne, hvadan hon på en gång är kärlekens träl och det oaktadt egoist. Hon älskar blott af begär efter glädjen och afsky för smärtan. Den kärlek som yttrar sig i hängifvenhet, sker för glädjens skull. Den åter som yttrar sig i välgörenhet, sker för smärtans undvikande. Sinnet lider nämligen af åsynen utaf ett annat, med detsamma likartadt sinnes lidande, och genom välgörenheten söker det utkomma ur detta lidande. Detta är orsaken hvarföre hatet och hämden aldrig kunna skänka någon rätt glädje, men deremot alstra en bitter, smärtsam känsla, som förgiftar den triumf man söker i den hatades skada, under det att åter försonligheten, fördragsamheten och välgörenheten skänka frid åt själen, samt genom friden en egen njutning. Det är till denna egna, sjelfviska njutning, alstrad genom ett oförvålladt intryck utifrån, som Spinosas reducerar hela mensklighetskänslan. Fatal och viljelös, är hon kärlekens motsats, en passiv och likgiltig underkastelse under tingens påverkningar, sjelfviskt åsyftande den egna förnöjelsen allena. Troende sig älska andra, älskar man i sjelfva verket endast sig sjelf. Hvad kärleken tror sig offra, är blott ett offer åt det egna begäret under hvars herravälde handlingen lyder.

Spinosas förklarar emellertid härigenom icke alla de talrika kärleksoffer, skedda efter lugn öfverläggning, genom hvilka den älskande för sig stänger utvägen till all egen njutning. Och äfven med afseende

på kärlekens viljelöshet invecklar han sig i motsägelser, då han sig sjelf till trots medgifver att »en varelse som tros vara fri, ingifver mera kärlek än en ofri.» Detta sakförhållande, onekligen riktigt, måste väl ega någon naturlig orsak, och denna kan icke bestå i någonting annat än att endast den fria viljan är älskvärd och skicklig af kärlek, något som åter hänvisar på kärlekens verkliga befintlighet i en fri vilja, eftersom intet finnes i medvetandet som icke eger sin motsvarighet i verkligheten, icke ens enligt den panteistiska principen som Spinosa bekänner, eftersom tanken i förnuftet är en yttring af idén i väsendet som är nödvändig naturlag. Då Spinosa anbefaller kärleken till väsendet, så borde han därför följdrigtigt erkänna dess frihet, eftersom det endast derigenom blir älskvärdt. Och då han sedermera hänförelse menniskokärleken till samma känsla, så borde han erkänna hans grund i den individuella viljefriheten, eftersom endast derigenom människan blir älskvärd. Både väsendet och varelsen älskas mera, ja endast då, om det förra *skapat fritt* och den senare *skapats fri*. Och sjelfva kunna människorna endast då älska hvarandra, liksom väsendet sig sjelft i dem, så som Spinosa föreställer sig att menniskokärleken gör sig gällande, såvida friheten är ömsesidig och finnes i känslans både subjekt och föremål samt styr såväl böjelsen som personligheten hvilken densamma åsyftar. Spinosa synes sålunda i motsats emot sin grundsats ana, både att kärleken är omöjlig utan frihet, eftersom han förnekar den förra och nedsätter honom till sjelfviskhet såsnart han icke ansett sig kunna erkänna den senare, och att denna i sig innehåller den sanna menniskokärleken, eftersom han medgifver att kärleken ökas i mån af tron på friheten. Trots sin fatalism nödgas han erkänna en fri kärlek i principen, i det att han fastställer satsen att *om* frihet finnes så finnes också kärlek, samt att kärlek utan sjelfviskhet är otänkbar utan frihet. Mera behöfdes icke, hvarken för friheten eller för menniskokärleken. De måste då båda finnas, i och genom hvarandra, ty eljest kunde de icke fordra hvarandra ömsesidigt. Endast naturen är nämligen harmonisk, och endast hon är verklig, äfven enligt Spinosas åsigt.

Emot den ofria sjelfviskhetens menniskokärlek föres talan af Leibnitz och af Kant.

Då Leibnitz gifver sin berömda begreppsbestämning af menniskokärleken, såsom »förföjelsen i annans sällhet», så skulle densamma vid första påseende kunna tyckas sammanfalla med Spinosas och vara lika egoistisk, eftersom det är förföjelsen, den egna njutningen, som utgör kärleken. Men skilnaden ligger deri att hos Leibnitz hon blott är medel för den sällhet som för andra uppställes såsom mål, under det att Spinosa gör andras sällhet till medel för det egna njutningsmålet. Välviljan, hvilken af Spinosa blifvit framställd såsom ett passivt sinnesintryck, en yttring af sinligt begär som söker undgå den smärtsamma åsynen af eländet, betecknas af Leibnitz såsom »den vises kärlek» (*caritas sapientis*), följaktligen en aktiv och insedd, sjelfständigt öfverlagd känsla, förnuftig och icke sinlig. Och denna känsla af välvilja (*benevolentia*) göres af Leibnitz till rättsgrund, grund för rättvisan. Hon hvilar på den insedda menniskokärleken, och den rättrådige är den som »älskar alla människor så mycket som förnuftet tillåter».

Än kraftigare är Kants insaga emot den ofria, sinliga och sjelfviska människokärleken. Han skiljer emellan kärlek och människokärlek. Den förra må vara den ofrivilliga känslans sak, som hvarken kan befallas eller betvingas emedan hon är naturdrift; men den senare (amor benevolentia) är den fria viljans sak och kan derföre åläggas en hvar för hans nästas skull. Den menskliga kärlekspligten utesluter sjelfviskheten; ty hon består i pligten att »göra andras mål till egna» och icke tvärtom, emedan menskligheten är mål i sig sjelf, medmänniskan för den skull helig, hvadan hon icke får nedsättas ifrån mål till medel för det egna syftet. Mensklighetslagen bjuder att behandla liken såsom mål och icke såsom medel.

Emellertid blir hos Kant människokärleken, likasom allting annat, blott pligt, en kall pligt, till och med kallare än stoikerns; och oaktadt all viljans avtonomi förefaller han tvungen, emedan känslans innerliga värme saknas. Det intellektuella, af en avtonom vilja pålagda tvånget, ifrån hvilket böjelsen hålles aflägsnad, anses af Kant till och med för en nödvändighet och ett oeftergiftigt vilkor för alla dygder, äfven de älskande. Hans misstroende mot sinnen är nämligen så stort, att han fruktar det böjelsens tillträde till någon som helst känsla, vore det än mensklighetskänslan, skulle kunna i släptåg medföra begäret som leder vilse. Emot denna fara känner han intet medel utom det fria motståndet ifrån en helig vilja, en vilja som är ren och fri från alla begär, hvilket åter fordrar frihet ifrån böjelserna. Som emellertid en så ren vilja, den enda som skulle kunna älska på en gång otvunget och ointresserad, utan ansträngning och utan hinder, redan i kraft af sin identitet med det goda, är ett öfvermenskligt ideal, så återstår för mensklighetskänslan blott den vilja som genom tvånget och befallningen öfver sig sjelf åtminstone hvad resultatet beträffar förverkligar den heliga viljan och antager hennes karaktär, i det att de förrättningar som hos henne voro sjelfdrifna, blifva ålagda. Den ålagda människokärleken är visserligen icke idealet, men han är den enda som i begärens verld skulle kunna ersätta detsamma. I sig sjelf och sitt väsende fri, kan kärleken bland begärens förargelseklippor icke undvara styrelsen. Endast den rena viljan, hvilken aldrig egde beröring med sinnen, skulle kunna hysa den fria böjelsens kärlek för det goda, utan att behöfva af lagen nödgas. Lagen är blott den rena viljans förhållande till vår sinliga vilja, befallningen som vår högre natur ålägger vår lägre. Någon undertryckning af viljan ligger deri icke, ty hon gifver sig sjelf lag, tvingar sig fritt. Friheten enar sig sålunda med tvånget i den kärlek som hyses af en dubbel varelse sådan som människan, på en gång förnuftig och sinlig. Förnuftet allena skulle betinga den fria böjelsens kärlek, den heliga; sinligheten som i verlden åtföljer förnuftet, betingar den tvungna pligtens kärlek, den dygdiga.

Hos människan måste derföre i följd af sinnenas medverkan vid förnuftsverksamheten äfven mensklighetskänslan iklädas pligtformen samt underkastas det dermed förknippade tvånget, för att icke förfalskas; och ehuru mensklighetskänslans begrepp såsom sådant icke innebär tvånget, så tillkommer detta nödvändigt för att kunna afhålla de filantropiska böjelserna från att falla i de egoistiska begärens förvillelser.

Sedan denna grundsats blifvit faststæld, gillar Kant ingen känsla,

ingen kärlek, som icke påtvingas och åläggas samt fordrar kamp och ansträngningar, ty endast häri finner han kännetecknen på dygden, den manstarka, som ej löper fara att insnärjas i begärets garn. Finnes intet tvång, så finnes intet motstånd, och frånvaron af motstånd skulle, menar Kant, aldrig kunna förklaras annorlunda än såsom en viljans underkastelse under begäret, hvarigenom kärleken stälde sig till det egennyttiga syftets förfogande; ty en ren och ointresserad böjelse, som äfven otvungen förblefve ren, anser Kant vara en omöjlighet hos den varelse som icke är blott förnuftig men tillika sinlig. Han är så öfvertygad härom, att han aldrig skulle lita på den kärlek som visade sig af egen böjelse älska människorna, utan behof af strid och pligttvång. Utan strid ingen vaksamhet. För att vara rätt säker skulle han till och med vilja finna själen först skygg och människofientlig, oemottaglig och obarmhertig, för att kunna riktigt påtvinga människokärleken och välgörenheten. Endast derigenom vinnes en borgen för renheten emot förvillelsen; ty striden håller sinnet vaksamt och verksamt till handling; under det att böjelsen som blott passivt låter sig hänföras, kan hänföras i hvilken oberäknelig riktning som helst. Den enda kärlek som är sund, är för den skull den aktiva, som vet af motstånd, under det att den passiva, som blott låter sig dragas och drivas af böjelserna utan motstånd, är sjuklig. Kant förledes nästan här af till ett slags motvilja äfven för de goda böjelserna, de ädla och höga känslorna, hvilka af ren oskuld eller ren kärlek och med glädje skulle beveka till skön handling; ty han litar ej på deras bibehållande i rent skick, under det att deremot pligten ständigt framhåller renhetsidealet i medvetandet. Filantropen af böjelse och innerlig hängifvenhet är honom emot; människokärleken utan våld på sig sjelf, utan kamp och ansträngning, finner han både värdlös och farlig. Han förvisar den människoälskande böjelsen ur själen, och önskar hennes plats intagen af en misantropisk, för att blifva i tillfälle tvinga denna till kärlekspligtens åtlydnad, något som icke kunde ske med den förra, eftersom intet tvång kunde påkallas då frivilligheten ledde till samma ändamål. På detta sätt släcker Kant den heliga lågan i människohjertat, som var den kristliga kärlekens styrka, för att lemna rum åt en människokärlek som endast består i den utifrån påtryckta handlingen, och han lemnar omedvetet den dåliga känslan ett slags företräde framför den goda, emedan den förra kan tvingas och bekrigas genom pligten, under det att den senare gör pligten öfverflödig eller åtminstone betager henne strängheten. Hvad han dervid vunnit i manlighet och sjelfbeherskande viljekraft, lagens befrielse från sentimentala bevekelsegrunder, sensualistiska tillsatser och förfalskningar, det har han förlorat i känslans inre värde. Den människovänlighet som fruktar att älska människan, emedan hon ej litar på sig sjelf, är ingen människokärlek i egentlig mening, ty, såsom skriften säger, »kärleken »är utan fruktan». Den som gör väl utan att sjelf deri finna sin glädje, emedan han misstror sitt uppsåt, är intet pris värd för sin handling; ty endast det goda uppsåtet, hjertats älskande böjelse, gör handlingen god och till den handlandes egen tillhörighet. Den filantropiska gerning som blott uträttas af lydriad, utan kärlek och glädje åt sitt verk, är icke ett eget verk, men en annans. Hon bör tillskrivas den vilja som utfärdade budet, icke den som mekaniskt verkstälde detsamma, och som

handlade blott af *kunskap om*, men ej af *kärlek för*, det goda som dermed åstadkommes, emedan hon erkänner att hennes kärlek ej vore ren eller förmådde bibehålla sig obesmittad. »Ve den ofruktbara kunskap», utropar Bossuet, »som icke vänder sig till kärlek och som förråder sig själf!»

Principen som förklarar krig emot den ädla och sjelfuppoffrande kärleken samt förutsätter sinnets hårdhet för att kunna disciplineras, kan väl bringa en yttre ordning, men ej den samhällighet som är broderskapets. Att afvisa känslan af fruktan för lidelsen, det är att rycka upp sådden med ogräset. Det kan till och med betvivlas huruvida Kant ens dermed vinner den renhet i viljans avtonomi, som han med ett så stort offer åsyftar. Viljan, som endast aktar men icke älskar sin goda handling, är icke ren ifrån biasigter. Vore hon ren, så skulle hon antingen utan farhågor kunna älska sitt goda, eller ock vore hon okunnig om dess verkliga beskaffenhet och hennes böjelse afhölles endast genom kunskapens saknad. I senare fallet vore hon emellertid icke avtonom, ty hon saknade den förnuftiga insigten om betydelsen, och utan insigten erkänner icke ens Kant någon fullständig frihet. Med avtonomien och insigten kommer åter nödvändigtvis kärleken tillbaka, derest uppsåtet icke är orent, ty det insedda och i sin fullhet uppfattade goda är icke blott föremål för tanken, men för känslan, icke blott för kunskapen, men för kärleken, emedan dess skönhet tilltalar sinnet. Skönheten, ren och obefläckad, uppväcker, säger Plato, oemotståndligt vår kärlek. Kant afstår ifrån både skönheten och känslan därför, kärleken dertill, sålunda den bästa hälften af godheten, för att blott bibehålla den andra hälften, hennes *aktning*, emedan, såsom han sjelf uttrycker sig, aktningen är lagenlig och objektiv, påtaglig känsla, hvilken icke i likhet med den subjektiva kärleken kan förledas till evdemonism. Kant har kunnat hafva rätt i att icke låta känslan förestafva pligtbudet och ersätta dygden. Han har haft orätt i att utesluta henne derifrån och icke låta henne dertill ansluta sig; ty känslan, långt ifrån att vara dygdens fiende, är tvärtom hennes outhärlige bundsförvandt. Hans kärlekslösa mensklighetsdygd, hvilken icke får tillegnas böjelsen, skapar omenskliga själar, och målet som han sjelf uppställt, menskligheten, offerar han alltså för medlet, pligten. Kan mensklighetsmålet vinnas utan inre stridigheter, men i kärlek och i goda känslor, hvarföre söka striden, fiendtligheten, slitningarne, misshälligheten i själen? Endast tviflet på en god och harmonisk skapelse kan dertill vara bevekelsegrund. Erkännes samstämmigheten i själens natur, såväl som i hvarje annan, så behöfva icke känslan och den älskande böjelsen misstänkas och fruktas såsom förnuftets och den fria viljans fiender, hvarigenom dessa skulle bortvändas ifrån aktningen för rätt och pligt. Känslan och kärleken bilda tvärtom förmedlingen emellan förnuftets rättsidéer och viljans bevekelsegrunder, i det att de drifva de senare till att omfatta de förra. Älskades icke begreppet, så kunde det icke blifva en fri viljas drifveder.

Den rätta mensklighetskänslan visar sig alltså sakna de lyten, för hvilka farhågan förmått Kant att söka aflägsna hennes älskande böjelser ifrån sin rättsgrund, lyten hvilka kunna sammanfattas i dessa tre: 1) att icke låta förena sig med aktningen, 2) att slappa viljekraften i följd af

obehöfligheten af hennes strid emot böjelsen, och 3) att ledas till sammanblandning med begären.

Kan aktningen för det rätta låta sig förena med en själfständig vilja, så kan kärleken det ock utan att intaga aktningens rum eller undantränga henne. Ingenting behöfver hindra viljan ifrån att älska det rätta som hon aktar, icke heller att akta det hon älskar. Att aktningen är objektiv, kärleken subjektiv, förbinder dem snarare än det skiljer dem; ty aktningen fordrar en subjektiv känsla som tillegnar henne subjektet, och kärleken en objektiv känsla som bekräftar hans objektiva giltighet. Äfven aktningen är för öfrigt hvad subjektiviteten beträffar en känsla af närbeslägtad beskaffenhet med den älskande böjelsen, och man kan tänka henne färglagd af begäret och tycket, lika väl som kärleken. Att aktningen upprätthåller den menskliga värdigheten samt hindrar henne från att sjunka, gifver henne i Kants ögon ett företräde. Men om den menskliga värdigheten icke är mer än själfva det menskliga goda, hvars erkännande och odling skänker henne rättslig betydelse och sedligt värde, så bör icke heller kärleken till det menskliga goda, hvarigenom det tillegnas och fritt förverkligas, anses för mindre än aktningen, hvarigenom det upprätthålles. Kärleken till menskligheten hvilat på kärleken till det goda som för menskligheten äsyftas, och detta goda är detsamma som är aktningens föremål. Det kan icke aktas utan att älskas, icke heller älskas utan att aktas.

Kant finner icke desto mindre aktningen pligtenligare och allvarligare, emedan hon innebär en viljans underkastelse under det vördade föremålet, inför hvilket man böjer sig i medvetande af sin svaghet och underlägsenhet, under det att kärleken är mera godtycklig. Aktningen tvingar och uppkallar till strid med sig själf, till rastlös vaksamhet och motarbetande af begären, under det att kärleken följer lystnaden utan strid. Men den aktning som sålunda uppfattas skiljer sig föga från fruktan, hvilken gör det rätta så som tjänaren eller slafven för sin herre, icke så som barnet eller brodern för sin närmaste. Är aktningen en ren känsla, icke en trälaktig, så omfattar hon sitt föremål med sin häg, och hon känner då icke mera tvång än kärleken samt utesluter lika mycket kampen emot begäret. Det påtryckta tvånget uppväger icke frivilligheten; men det inre tvång som består i själfbeherskningen finnes ej mindre hos kärleken än hos aktningen för mensklighetens goda. Och den kamp emot sig själf som detta godas förverkligande ofta påkallar, skys ej mer af kärleken än af aktningen. Menniskokärleken är icke blott medfödd, men förvärfvad. Han vinnes och ökas genom den sedliga ansträngningen; han både förutsätter och medförer strid emot själfviskheten, icke mindre än aktningen. Fast hellre går den älskande entusiasmen lättare i striden och utkämpar henne hjeltmodigare än den pligtmessiga vördsnaden. Men i själfva verket behöfver i dessa afseenden ingen skilnad emellan aktning och kärlek uppdragas, ty de följas åt och ifrån ingendera är själfkampen borta. Både känslor och böjelser dämpas eller uppmuntras allt efter kärlekens eller aktningens bud inför det menskliga godhetsmålet som föreligger och fordrar tillfredsställelse för sina anspråk. Aktningen kan ålägga försakelsen och tvinga till lydnad. Kärleken ålägger sig försakelsen själf och drifver till budets verkställighet hvars lydnad ålades. Att försakelsen och

tvånget dervid ske med glädje och icke med ledsnad, kan endast i en pedantisk pligtlärares ögon nedsätta deras värde, men icke förminska deras betydelse för menkligheten. Tvärtom åvägbringas hennes goda fullständigare och klokare om viljan drifves af den älskande böjelsen som deri finner sin njutning, än om hon drifves af den pligtmessiga vördnaden som ingen njutning känner.

Bøjelsen främjar sålunda både kampen för det menkliga goda och skickligheten att bringa detsamma offer, såvida böjelsen blott ställes i människokärlekens tjänst. Den slutligen uttalade farhågan för hennes inblandning i begären är derföre icke mera grundad än de föregående. Böjelsen löper i detta afseende hvarken större eller mindre fara än öfriga själsförmögenheter. Skulle människan af fruktan för begäret, som kunde förvillan henne, lamlägga alla de själsorganer hvilka af begäret kunna vilseledas, så skulle hon hvarken begagna sitt förnuft, sitt förstånd, sin känsla eller sin vilja, men sjunka i fullständig slöhet, ty hon kan hvarken tänka, känna, älska eller önska, utan att hennes tankar, känslor och bevekelsegrunder komma i beröring med begären eller deraf anfäktas och uppfordras till vaksamhet. Under sådant förhållande blir den goda handling som göres af kärlek och icke blott af tvång, hvarken mer utsatt för begärens förvillelser, icke heller underlägsnare, än den som göres med likgiltighet.

Den likgiltiga och påtryckta handlingen leder till slöhet och viljans domning, under det att den af kärleken drifna redan på förhand införer själen i idealet, der rätt, godhet och njutning äro ett.

Den älskande böjelsen, hvilken icke utan ändamål finnes i människosjälen, kan alltså icke förvisas ur menklighetsdygden utan fara för den själens stympling som går under uti pligtkampen och icke längre förmår hålla viljan uppe öfver begären. Grundsatsen att blott vilja och vörda, men icke älska, leder till en vilja och en vördnad med föremål för hvilka de känna sig främmande och på hvilka de derföre blott ofullständigt och osäkert verka. Utan känslan blir derföre pligten blott skenbar emedan hon ej blir viljans egendom. Mechaniskt utträttad, förtjenar hon icke sitt namn såsom form för dygden och rättrådigheten. Den känslolösa pligten är för sitt subjekt främmande; hon är låtsad och lånad, en villa, ett utseende, utifrån påtryckt. En verklig och lefvande pligt förutsätter *lifvet* i pligten, men lifvet förutsätter kärleken till människorna för hvilkas skull pligtbudet efterlefves, känslan för det rätta som efterlefves, icke blott kunskapen om dess begrepp och dess åtlydnad. »Bättre är att *känna* ångern än »att kunna definiera honom», säger författaren till *Kristi Efterföljelse*. Och likaledes är det bättre att älska människans goda, än att blott veta på hvad sätt det befordras genom pligten. Det är dock människans goda som ytterst afses i all pligt, och som det afsedda måste åsyftas, så är följaktligen pligten omöjlig utan *det godas kärlek* och *människans kärlek*.

Människokärleken, såsom rättsgrund betraktad, bör derföre betraktas i dessa tvenne beståndsdelar: 1. kärleken till *det goda* som blir människans goda, och 2. kärleken till *den menkliga personligheten*, som blir det godas innehafvare.

1. Det som i allmänhet älskas, älskas för sitt *goda*. Människan älskas

derföre att det goda älskas, som är föremålet för hennes lif och verksamhet. Hon älskas i detta goda och i sin egenskap af dess subjekt. Det goda i skapelsen, det naturliga goda, blir första föremålet för den kärlek som sedermera skall kunna vända sig till ren människokärlek, fri från inblandning af sjelfviskhet men också fri från tvång; frivillig, varm och lefvande. Känslan börjar i naturen för att sluta i individen. Ifrån kärleken till det goda såsom sådant går vägen till kärleken till det goda i människan, och denna kärlek blir slutligen kärlek till hennes personlighet såsom det godas innehafvare.

Kärlekens rörelse består i sträfandet att förena sitt eget goda med föremålets goda. Denna rörelse förutsätter att något godt finnes i föremålet, detta åter att något godt öfverhufvud finnes. I detta allmänna goda göres början, ty tanken och känslan fatta icke det individuella goda utan det allmänna godas begrepp. Visserligen börjar rörelsen icke i den abstrakta idén, men i det allmänna goda i naturen. Hon kan icke rigta sig på något abstrakt godt förr än idén derom vunnits genom abstrahering ifrån verkliga godheter, men bland dessa kan hon icke heller rigta sig på de enskilda förr än hon blifvit genomträngd af känslan för ett godt i allmänhet. Enskildheterna älskas dock ej för sin egen skull förr än de hunnit till sig draga känslan för det goda de innehålla och som fattas såsom representant af eller integrerande del i naturens goda. Ty känslan uppehåller sig icke vid enskildheten såsom sitt yttersta mål. Äfven om hon icke genast hinner målet uti idealet, utan måste komma dit genom naturen, så kan hon i naturen icke omfatta enskildheten utan att hänföra henne till sin allmänna ordning. Kärleken fordrar icke blott sitt innehåll i verkligheten, men sitt mål i idén och sin form i ordningen; och innehållet kan aldrig tillägnas utan form. Känslan måste af något påverkas som framträder i en imponerande gestalt, i kraft af sin hänförlighet till en godhet af värde, och värdet ligger alltid i det enskildas härledning ifrån ett verkligt, i sig sjelft giltigt naturligt godt. Grundsatsen som känslan omfattar, omfattas såsom slutsats ifrån en grund i hvilken den absoluta godheten ingår såsom princip. Det goda i principen blir sedan det goda i föremålet som älskas, och känslan njuter deraf i medvetandet af hänförligheten tillbaka till grunden som förlämnar detsamma sitt inneboende värde. Grunden antages till handlingsideal, ren typ för känslosträfandet, mönsterbild att i möjligaste mån nalkas. Annalkandet åvägbringas genom ansträngningen att städse hinna det bästa möjliga, det *bättre* i oändlighet. Känslans sträfvan till det goda i mönsterbilden antager i verkligheten och i tillämpningen karaktären af en sträfvan till det bästa möjliga, såväl i det egna som i andras föremål. Alla känslor sträfva mot det fullkomliga godas förverkligande hos hvarje varelse, som i kraft af sin likhet med den kännandes egen natur är skicklig af det godas åtnjutande i samma form och innehåll som han. Känslan entusiasmerar sig inför tanken på den största möjliga utbredning och tillgodogörelse sålunda af det goda som hon sjelf förstår och uppfattar. Bortom hvarje relativ tillgodogörelse tänker hon sig en högre, mer omfattande och universell, i vidsträcktare mån återgivande det absoluta goda; och hennes mål blir då att förverkliga denna, derefter den närmast högre och sålunda i oändlighet, dervid hvarje

skedd och vunnen tillgodogörelse blir steget till uppställning af en närmast än högre, emedan känslan åsyftar det oändliga, ingenting mindre. Det förverkligas aldrig fullt, och kärleken blir följaktligen aldrig mätt. Hvarje framsteg och mättnad bringa ny åtrå. Men i sjelfva denna känsla af saknad fullhet ligger beviset för det i sig godas grund för all människokärlek. Som det i sig sjelft aldrig uttömmes, så förverkligas det i människorna så fullständigt som känslan mätgar, men blott under medvetande att detta förverkligande, det enda sättet som fyller vilkoren därför i naturen och släktet, representerar en högre verklighet, ett absolut godt som eftersträfvast men endast relativt och i det personliga goda ernås. Det förra älskas då i det senare. Detta blir sätt och medel för kärleken till det goda såsom sådant. Begäret som fordrar oändligt godt och aldrig får nog, arbetar rastlöst för menskligheten, emedan i henne det goda förverkligas i största möjliga mån som känslan kan åstadkomma. Det godas gränser, hvilka hindra målets fullständighet, utflyttas emellertid dervid oupphörligt till en allt närmare åsyn af idealet, en fullare besittning af dess goda. Tillfredsställelsen sker då relativt genom känslan af besittningen utaf det mesta åtkomliga, i det att den fortgående tillökningen i det hopade goda och dess utbredning till så många subjekter som möjligt och i så rikt mått som möjligt, tillnärmelsevis och i mån af naturens medgifvande mätta kärleken för det goda. Det drifves till sin högsta höjd i hela släktets bästa.

Människokärleken hvilat sålunda på behovet att mätta natursträfvet efter det goda. Hjärtats känslor och viljans ansträngningar, hvilka i liken och släktet förverkliga sina godhetsidealer, i vidsträcktaste relativa mån, erhålla ur denna verklighet tillbaka den relativa mättnaden som stärker sinnet. Hvad deri brister, är endast en gärd åt personligheten, eftersom denna endast i begränsningen lefver och bibehåller sig, och emedan kärleken fordrar det godas delning. Endast emellan personligheter lefver kärleken, men den ena personlighetens goda begränsar den andras, och intet personligt är obegränsadt. Utfyllningen sker emellertid derigenom att medelst kärleken den älskande personligheten i sig upptager och med sitt goda införlifvar den älskades goda samt i utbyte gifver tillbaka af sitt eget. Genom denna vaxverkan fullkomnas den bristfälliga enskildheten, och det goda renas i utbytet och den deraf följande utgallringen af ensidigheter till allt större likhet med idealet, det fullkomliga godhetsmålet. Genom dess närvaro i känslan hålles viljan upprätt i det goda; ty äfven i saknaden och äfven innan tillgodogörelsen hunnit ske, anar kärleken utfyllningen, och viljan hemtar deraf spänstighet och förtröstan till framgång i sträfvet. Under arbetet för det goda hemtar hon sin tillstötelse och sin drifkraft ifrån känslan att arbetet lönar mödan, emedan i släktets ömsesidighet ersättning vinnes för den brist i det personliga goda som kännes emedan de individuella medlen understiga det absoluta målet, efter hvilket böjelsen suckar. Under rörelsen dit växa alltjemt känslorna och böjelserna för släktets goda, emedan gränserna oupphörligt utflyttas för det goda som kan uppställas såsom mål, och detta fordrar en större verksamhet och utbredning af det vunna goda

ju högre målet är som närmast föreligger, ju närmare kärleken hunnit rycka fram i riktning emot idealet.

Kärleken till det goda beskrives hänförande af Plato och Plotinus.

Plato betraktar det godas kärlek dels i sig sjelf och dels i människan. Den i människan betraktade kärleken tillhör den sinliga världen och eger relativt goda föremål, under det att den i sig betraktade kärleken tillhör den osinliga världen och eger det absolut goda till föremål. Men Plato varnar känslan för att stanna vid de relativa godheterna, hvilka oupphörligt visa tillbaka till ett annat godt hvartill det bör hänföras för att dess eget goda innehåll skall kunna något gälla. De böra älskas för detta andra godas skull, ej för sin egen. Följer man kedjan i deras hänförlighet, så bör man slutligen komma till ett godt som till intet annat kan eller behöfver hänföras, men som älskas för sin egen skull emedan det är godt och älskvärdt i sig sjelft, såsom sådant. Må människan derföre hänföra hvarje godt till sin godhetsgrund för att slutligen komma till kärleken för detta absoluta, i sig sjelft älskvärda goda. Må hon icke låta förvillan sig af de hänförliga godheternas sken och deraf låta förleda sig att för dess egen skull älska något som endast bör älskas såsom medel för någonting förträffligare. Att förblanda det i sig älskvärda med det som endast är älskvärdt för dess skull och genom hvad det derifrån lånat, vore att förblanda skenet med verkligheten, återskenet med ljuset, afbilden med sitt mönster. »Man säger ofta att penningen älskas. Det är misstag. Hvad som älskas är det som för penningen kan köpas.» På samma sätt kan allt godt i världen sägas älskas endast för någonting godt som derigenom erhålles, och det är i sjelfva verket det senare goda, icke det förre, som älskas. Blott ett enda godt älskas i sig sjelft och icke för något annat som derigenom erhålles. Detta enda är det goda såsom sådant, det i sig goda, hvilket icke kan sägas vara det eller det särskilda goda, utan helt enkelt det goda. »Man brukar säga: älska är »att söka sin egen hälft. Snarare skulle jag vilja säga: älska är hvar-»ken att söka sin hälft eller sin helhet, såvida ingendera är god. Det »är nämligen icke sig sjelf eller det egna som man älskar, såvida icke »med det egna eller personliga betecknas det goda, med det främmande »det onda; ty hvad människan egentligen älskar, det är i allt fall det »goda allena, det goda som göres till hennes goda, alltid och full-»ständigt, det godas besittning i dess fullhet.» Ty kärleken till det goda är oändlig, och begäret derefter mätts icke med en del deraf. Det första steget dit beträder jorden, det sista himmelriket. Men för att stiga så högt, för att följa och icke förlora stråten dit, måste kärleken fullfölja en säker och regelbunden skridt som genomgår godheterna i deras ordning och genom den lägre åsyftar en högre ända till den högsta, från hvilken alla andra draga sitt värde. I närmaste hand är det den menliga godheten, som drager kärleken till sig i följd af sin skönhet. Det goda blir älskvärdt genom sin skönhet. Vid dess åsyn hänföres känslan af beundran och glädje. Men derför ligger då till grund, bakom känslan för det menliga goda som synes, minnet om ett öfversinligt godt som åtnjutits under förut tillvaron och hvaraf erinran nu åter väckes till lif vid åsynen af det sinliga goda som i sinneverlden representerar dess idé. Kärleken tycker sig hafva åter-

funnit ett längesedan förloradt och nästan bortglömdt föremål, ett godt som förr njutits och som är det enda verkliga egna goda. Till detta kommer känslan nu tillbaka, såsnart dess yttring i världen framställer sig i ett menligt godt och gifver tillstötelsen till tanken derpå. Men må hon då också begagna sig af detta menliga goda, för att med dess tillhjälp lyfta sig till det deraf representerade osinliga, så att hon genom verknings återvinner orsaken, genom det timliga goda det evinnerliga; och må hon dervid inse och erkänna hurusom det timliga goda som var verkan, blef älskvärdt blott genom sin förbindelse med det i sig sjelft älskvärda. Den yttre godheten som tilldrog genom sin skönhet, älskades för likhetens skull med den absolut sköna och älskvärda typen. I denna senare allena hvilas den enda väsendtliga kärleken, till hvilken målet är att återkomma, kärleken i sitt rena väsende, sin idé. Den personliga föreningens kärlek är ingen sann enhet, ty de älskande förblifva tvenne åtskilda personligheter, af hvilka hvardera bibehåller medvetandet af sig sjelf såsom individ. Men i den mån kärleken idealiseras blifva de tu ett, tills slutligen i en älskande enhet skilnaden upplöser sig. Hemligheten af flerhetens tillstädesvaro jemte enheten, obegränsad för tanken, göres till verklighet af kärleken, men endast af själarnes rena kärlek till det goda.

Den platoniska kärleken blir oakadt sin öfvermenschlighet dock grund för den filantropiska känslans vidare utbredning och begreppsredning. Som han emellertid, enligt mästarens egen beskrifning deröfver, står med den ena foten på jorden, med den andra i himlen, så har ock kärleken till det goda efter Plato och af de sinsemellan skilda skolor hvilka utgått ifrån hans, af den platoniska kärleken kunnat göra dels den verkliga, reella, konkreta människokärleken, dels den ideella och abstrakta kärlek som glömmes människan för väsendet. Den förra riktningen företrädes i synnerhet af Aristoteles, den senare af Plotinus. Ifrån den förra härleder sig den egentliga människokärlekens teori, mensklighetsläran. Hemtad ifrån Aristoteles genom Cicero och den yngre stoicismen till Grotius, blir hon naturrettlig grundval. Ifrån den senare riktningen härleder sig åter den mystiska kärlek som sedermera skulle gifva sig så hänförande uttryck i de älskande och himmelskåra utgjutelserna under skolastikens svärmerier, hos S:t Victors lärjungar, Gersonius, Thomas a Kempis m. fl.

Aristoteles tillvaratager den mera hvardagliga, men sunda och för samhällsläran tjenliga beståndsdelen i den platoniska kärleken. Af känslan för det menliga och hänförliga goda skapar han samhällsdygdens bevekelsegrund. Det goda är, upprepar han efter sin mästare och synbarligen hänförd af dennes kärlek till det i sig goda, det goda är i högsta mening älskvärdt och tilldragande i kraft af sitt sköna väsende. Kärleken dertill blir yttersta grund för människokärleken och samhällsdygden, ty människovänligheten, välgörenheten och det dygdiga lifvet bestå uti och hvila på kärleken till det goda väsendet. »Den dygdiga människan är den som med kärlek omfattar och gläder sig åt sin »goda gerning.»

Plotinus närmar sig, så mycket hans mysticism tillåter, intill begreppet om en älskande och välgörande mensklighetskänsla; men välviljan ersättes eller undantränges mer eller mindre af en viljelös kär-

leks hänryckning. Det goda kännes, men icke af viljan, blott af samvetet i den inre begrundningens hänförelse. Det goda sjelft hinner aldrig till världen och menskligheten för att förverkligas i deras väl. Det stannar i väsendet, för att af kärleken snarare *betraktas* än *till-egnas*. Det goda, som sålunda förblifver i sin ursprungliga egenskap af inneboende godt i sig sjelft, öfvergår aldrig i reell människokärlek. Vålviljan, om hon framställes för tanken, härledes visserligen ifrån det goda, men icke såsom aktiv kraft att förverkliga detsamma, blott såsom passivt intryck deraf. Plotinus kan på sin höjd nedbringa sitt godhetsideal i en *välgörande* kärlek för världen, men icke i en *vålvillig* känsla för människan. Bøjelsen, den älskande viljan, uteslutes emedan Plotinus fruktar för begärets inblandning, och han vill bevara kärlekens gudomliga renhet.

Utgående från den gudomliga kärleken för att komma till den menskliga, gör han först den förra till föremål för sina betraktelser, och af hans natur slutes till hvad den menskliga kärleken borde vara. Men den gudomliga kärleken blir enligt Plotini panteistiska föreställning en kärlek som älskar af nödvändighet, i kraft af sin natur, utan vilja, utan bøjelse; och den gudomliga kärlekens frukter äro blott nödvändiga följder deraf att den absoluta godheten icke kan förblifva ofruktbar, emedan det ligger i det godas natur att alstra godt af sig sjelft. Och likaledes förhåller det sig med kärleken i naturen och i människan. Kärleken är hos alla varelser en återbild af den gudomliga kärleken. Likasom i väsendet alstrar han godt af sig sjelf, blir välgörande, helt enkelt emedan det ligger i sakens naturliga beskaffenhet att hvarje varelse som är i stånd till att älska gör andra varelser delaktiga af det goda som hon hyser i sitt eget sköte. Men hon gör det utan vilja, utan bøjelse, blott och bart i kraft af sin natur, således af nödvändighet, på samma sätt som väsendet, ur hvilket allt det goda med nödvändighet upprann som hon kan skänka af sitt eget, på samma sätt som tinget, hvilket medvetslöst gör godt, elden som värmer, solen som lyser.

Om emellertid sålunda den menskliga kärleken efterhärmar den gudomliga i sin viljelöshet, så gör han sammaledes i sin fruktbarhet, hvadan rikedom i resultatet får ersätta bristen i initiativet. Kärleken skänker allt det möjliga goda som han är i stånd till att skänka. Gradvis meddeladt ur väsendet, steg för steg nedåt i naturen, pådrifves det godas förverkligande af naturen och varelserna sjelfva för att nedtränga till alla släkten, menskligheten och människan, till hvarje varelse, hvarje ting, samt sålunda bära den ymnigaste och vidsträcktaste tänkbara skörd, såväl i utbredning som i myckenhet. Hvarje minsta väl, sålunda alstradt och nedstiget i släktet och individen, bibehåller emellertid förbindelsen med sin gudomliga källa, sitt moderliga sköte, i hvilket det lever och uppehålles, och hvarifrån det hemtar sin fruktbarande förmåga, i kraft hvaraf allt godt bringas som *kan* bringas. Det högsta möjliga goda förverkligas, tack vare denna förbindelse och deraf härflytande förmåga, i alla rigtningar samt meddelas af den ene åt den andre i oupphörlig varm vaxelverkan, emedan det goda endast lever genom kärleken som skänker och alstrar af sig sjelf.

Denna alstring är emellertid, noga sedt, snarare en identifiering

än en gåfva, snarare en naturnödvändighet än ett kärleksoffer. Då det goda tränger ned i naturens släkten och utbytes emellan deras individer, så är det i Plotini tanke blott ett utbyte af sig sjelft som det goda väsendet åvägbringar i följd af sin natur, hvilken icke kan underlåta att alstra. Då det älskar sig sjelft så älskar det öfverallt sig sjelft, äfven i naturen, äfven i släktet, äfven i människan. Då den ena människan älskar den andra och gör henne godt, så är det för den skull icke människan som verkar detta goda, men det goda väsendet som öfverallt, således ock i den älskande och den älskade människan, älskar sig sjelft, i det att det genom den ena människan älskar sig i den andra. Det godas sjelfkärlek blir på detta sätt människokärlekens princip, i kraft af en naturlag som emellertid sålunda för det menliga icke hyser mera känsla än för någonting annat. Det skulle kunna sättas i fråga huruvida människokärlekens benämning ens passar för denna öfvermenskliga åtrå efter sitt eget väsende.

Hvad som nu emellertid gör det goda till den menliga kärlekens föremål, trots det öfvermenskliga i kärlekens väsende, det är dess skönhet. Genom sin skönhet blir det goda så älskvärdt och tilldragande, att det uppväcker kärleken och sökes. Men skönheten är blott det godas medel och form, innehållet och målet utgöras af godheten sjelf. Det goda är princip för skönheten såväl som för allt annat, och då det sköna älskas, så är det egentligen det goda man älskar hvars form det är. Det sköna skjutes dervid emellan det goda väsendet och varelsen som dit skall dragas, för att genom sin tilldragande form beveka den naturliga och relativa kärleken. Denna hänföres derigenom af beundran och ryckes till att älska formen som framställer sig. Men under denna form, bortom och öfver honom, finner känslan ett högre föremål för sina rörelser, ett godt innehåll som döljer sig i och bakom hvarje skön form, och som i och med denna omfattas och tillegnas. Under det ändliga anas och smakas då det oändliga, under det sinliga det osinliga. Skönheten drog blott sinnet till föremålets kunskap och upptäckt; men en gång funnet omfattas af kärleken det goda som deri framträder. Det sköna var blott närliggande, tjenligt föremål i första hand. Det goda är det ändgiltiga målet, föremålet i yttersta hand. Det sköna ville sinnet betrakta; med det goda förmåler sig kärleken. Sedan det förre tjänat såsom form och sätt, behöfves det icke längre. »Önskningsens högsta »föremål är det som högst skattas och högst älskas just emedan det »saknar formen. Det ingifver en kärlek som är omätlig och gränslös »emedan föremålet så är» . . . »Det goda är det skönas och älskvärdas »inneboende kraft, dess kärna, dess själf» . . . I hvarje tilldragande form upptäcker själen en inre kärna, som är tilldragande i sitt innehåll, i sitt väsende. Hon glädes deråt, tillegnar sig densamma och identifierar sig dermed, emedan hon deri finner någonting med sin egen beskaffenhet öfverensstämmande, ett godt som liknar ett godt i henne, emedan båda kommit ur samma goda väsende. Hon böjer då sinnet inåt, för att betrakta det goda i sig sjelft och jmföra det med det goda i formen och föremålet deri hon igenkände sig.

Det är alltså sin egen afbild själen älskar i det goda som hon upptäcker och tillegnar sig, och i denna punkt blir ånyo panteismen orsak till en kärlek som är snarare naturnödvändig, sjelfvisk och passiv,

än fri, aktiv och uppoffrande. Det egna väsendet, väsendet som är varelsen tillagnadt, är städse hufvudsak, känslan för andra bisak, i Plotini kärlek. Sjelfva skönheten som gifvit kärleken tillstötelse och anledning, antager en öfvermenskelig form, i hvilken beskådas väsendet, icke liken. Och sedan kärleken afkläddt all sinlighet i formen, upphöjes han slutligen öfver alla former och sinnen, till väsendet i sjelfva dess idé. Ty blott det oändliga, upprepar Plotinus efter Plato, tillfredsställer det omätliga kärleksbegäret, det oändliga som saknar formen och blir älskvärdt genom sitt rena innehåll som inga former eller bojer behöfver eller ens tål, emedan de blott inskränka och begränsa innehållet, det rena goda hvilket allena åt allt förlänar älskvärdhet, emedan det deråt skänker färg och karaktär. Sjelfva det väsendtliga eftersträfvat blott emedan dess goda gör detsamma älskvärdt. Utan det godas inflytelse hänrycktes själen icke ens af det sköna; ty skönheten utan godhet är liflös, en form utan innehåll. Godheten ingjuter deri lif och värme, kraft och flygt; och kärleken som undrande stannade inför skönheten, höjer sig nu öfver henne och omfattar godheten. Så länge kärleken kan stiga högre, så stiger han; och för hvarje steg vinnes en godhet som allt mera kan undvara sin sköna form, för att i stället öfvergå till rent innehåll, väsende, godt i sig. Kärleken blir i samma mån starkare och renare, ty han drages naturligt emot det högre samt sträfvat till det högsta, som är det Godas Idé, inför hvilken han kan stanna för att deri hvila, emedan intet högre finnes. I formbetraktelsen anades befintligheten af detta högre, emedan medvetandet sade att skönheten endast var regelbundenhetens skepnad, men icke hon sjelf. Det är emellertid hon sjelf som eftersträfvat af kärleken. Det är väsendet i formen, det vill säga det deri inneboende goda, som älskas, emedan detta allena är lefvande, är en själ; och själen vill blott älska det som är själ. Det goda är själens ljus och värme, och då själen stiger i sin kärlek, så nalkas hon sitt eget lufs fullhet. Hon fordrar ett föremål öfver sinlighetsformen, emedan hon finner desto mera lefvande och själfullt godt, ju högre hon stigit öfver sinligheten, i hvilken godheten varit fångslad och begränsad.

Emellertid saknas någonting i denna platoniska och neoplatoniska kärlek. Den menskliga personligheten saknas, dermed också den fria viljeverksamheten som allena alstrar en verklig och öfverlagd välvilja, af eget initiativ och med eget ansvar, en välvilja för menskligheten och menniskan. Endast genom en *personlig* och frivillig känsla för menskligheten kan det goda som älskas blifva *ett godt för menniskan*, kärleken till det goda en verklig människokärlek.

2. Kärleken till goda blir människokärlek genom känslan för *den menskliga personligheten* i hennes egenskap af godhetens innehafvare. Först derigenom öfvergår känslan ifrån föremålet i den abstrakta idén eller i det konkreta tinget till ett föremål i det lefvande, menskliga subjektet.

En granskning af kärlekens fenomen i medvetandet visar att han aldrig hinner den älskande känslans område, förr än han erhållit ett personligt föremål. För abstraktionen eller tinget kännes ingen kärlek. Endast en person kan älska och endast personer kunna älskas. Å ena sidan erfordras ett älskande subjekt, med personlig tanke och

känsla af sitt val, ett val som förestafvas af subjektiv och individuell smak samt fri sjelfbestämning; å andra sidan ett älskadt objekt som fritt emottager kärleksoffret under medvetande af dess behöflighet och betydelse för en personlig önskan samt dess godhets förhållande till det egna godhetsmålet som derigenom främjas eller åtminstone beröres. Uteblifva dessa begrepp af personligheter å ömse sidor, den älskande och den älskade partens, så hänvisas kärleken till abstraktionen eller fördjupningen i det egna väsendet, såsom hos mysticismen. Saknaden af personlig känsla och den dermed förknippade sjelfbestämningen reducerar mystikerns kärlek till en ofruktbar begrundning af det goda i sig sjelft och i hans eget väsende, hvarur han aldrig arbetar sig ut till världen och menskligheten, hvadan han följaktligen ingenting godt verkar. Personlighetskänslan närmar människan till människan och fyller, genom samhällighetens bildande och bibehållande i verksam lifaktighet, sin uppgift såsom relativ rättsgrund, grund för mensklighetsdygden och den medvetna individuella välviljan.

Såväl mensklighetsdygden som välgörenheten erfordra det personliga initiativet och känslan å ömse sidor, hos subjekt och objekt. Mensklighetsprincipens första och minsta bud, förbarmandet och den oundgängliga hjälpen, hvilka påkallas af nödvändigheten och utan väsendtliga offer, redan af den ena människans insigt att hon är den andras like, afvensom af hennes naturliga uppfattning af mensklighet, fordrar visserligen föga af initiativ och den enes personliga känsla för den andre. Det skulle dock icke kunna riktigt fattas utan allt begrepp om personlighetsvärdet. Men personlighetens betydelse stiger i mån af mensklighetsdygdens höjande utöfver sitt minimum till graden af positiv välvilja och välgörenhet, ty dessa innebära fordringar på personliga offer af den älskande och personlig erkänsla af den älskade, följaktligen känslor för hvarandras personligheter, känslor hvilka måste drivas af den egna böjelsen i en fri och sjelfbestämmande individuell vilja. Välviljan, uttryckt i välgörenheten, mensklighetsdygdens högre yttring, låter sig icke förenas med den passiva begrundningens kärlek blott till det godas idé, i hvilken personligheten tillintetgör sig sjelf för att absorbera sig i väsendet; ty i ett dylikt abstrakt kärlekslif ske inga uppoffringar, emedan intet behof deraf gör sig gällande, således icke heller någon önskan behöfver behjertas som skulle påkalla uppoffringarne. Och utan uppoffringar är kärleken endast en teori, ingen lefvande verklighet. I den aktiva välviljan deremot, hvilken fordrar goda verk, indragas personligheten samt den personliga böjelsen och viljan, dels emedan den personliga känslan här fordras för det personliga förnuftets behof och önsningar, dels emedan den personliga urskilningen fordras som allena inser offrets betydelse samt lemna detsamma på ett så beskaffadt och efter belägenhetens kraf lämpadt sätt, att det bringar det goda som behöfdes och önskades, ett godt som är verkligt och icke skenbart. Det är för sådant ändamål icke nog att blott älska i allmänhet och önska världen väl. Göres icke det goda, och göres det icke med urskilning om *huru mycket* deraf i hvarje fall behöfves, samt *på hvad sätt* det skall verkställas för att åstadkomma sin erforderliga välgörande verkan i det föreliggande fallet, så urartar och förfaller människokärleken antingen till ett ofruktbart och ändamålslost känslösvall

eller till falsk filantropi, samt verkar i ena fallet intet godt, i det andra ondt. Det goda måste utdelas efter vissa ordningsgrunder för att kunna åstadkomma sin nytta, och endast känslan för föremålets personliga kraf skänker den rätta insigten om dessa grunder. Ansluter sig till det allmänna filantropiska budet: du skall älska menniskan och göra henne godt, ingen personlig känsla för den menniska som det gäller att göra godt, så fattas hvarken hennes behof eller bästa sättet att hjälpa henne, ty den älskande sätter sig icke in uti föremålets personliga belägenhet och förstår således icke dess ställning och vilkoren för hjälpens verksamma kraft. Vålgörenheten kan då visserligen återgifva den teoretiska grundsatsen och tilltala det estetiska sinnet, men icke åstadkomma den praktiska nyttan. Här af uppkommer bland annat den falska filantropien, som gör väl blott af känslösvall, utan urskilning och utan eftertanke, emedan subjektet endast svärmar för en öfverspänd idé men icke satt sig in uti föremålets ställning. En sådan vålgörenhet, hvilken hvilat blott på den abstrakta välviljan, verkar i allmänhet långt mera skada än nytta. Man kan då skada sin medmenniska till och med genom för mycket godt, eller åtminstone genom ett godt som icke passar för förhållandet. Den som gör liken väl på ett sätt som befriar honom ifrån den egna omtanken samt derigenom beröfvar honom initiativet och det förädlande verksamhetssinnet, känslan af personligt värde och ansvar, gör honom i botten skada och förstår icke hvad med sann mensklighetskänsla menas. Den i sorglöshet lefvande tiggaren eller trälen är beklagansvärdare än den sjelfständige, som med bekymmer tänker på morgondagen och svettas i sina ansträngningar för det nödortfuga uppehållet. Den falska filantropi som af bristande känsla för personligheten missförstår denna grundsats, har i Amerika sökt försvara slafveriet under anförande af den ofries bekymmerslösa ställning; och det är samma falska filantropi, eller i allt fall en närbeslägtad, som i Europa utdelar allmosan ofta utan att taga reda på personligheten och hennes kraf, blott emedan hon begäres af den som glömt sitt personliga värde och ansvar. I båda fallen gör den ena menniskan den andra ett godt som bringar förbannelse, emedan personligheten misskännes och förqväfves som skapar sig sjelf lycka.

Det har behöfts en lång lärotid för mensklighetsdygden att trots ras- och religionsskilnaderna göra en sanning af det stoiska och kristna världsbrödrskapet, som hvarken erkänner herre eller slaf, men endast människor och bröder. Det behöfves kanske lika lång tid för att göra en sanning af den menskliga personligheten, som hvarken får förtrålas i den yttre bojan eller i den inre serviliteten hvilken består i viljans och omtankans omtydighet. Skall vålgörenheten bringa godt och icke ondt, måste hon för den skull förestafvas af *vålvilja*, och en sådan åtnöjer sig icke med kärleken i sin allmänlighet, sitt allmänna väsende, men fordrar viljans rigtning på det personliga välet, något som förutsätter det personliga intresset, hvilket sätter sig in i personens känslor och belägenheter, för att der af hemta grunder och motiver för det tillvägagående som allena bereder föremålets sanna bästa, ej blott yttre men inre, viljans och det menskliga värdets. Endast då fyllas fordringarne för personens väl, emedan kärleken förstår att göra det goda tjenligt. Hvarje personlig belägenhet, hvarje personligt behof, hvarje

vana och karaktär, fordra sitt särskilda goda; och den kärlek som förbiser dessa särskildheter hvilka, uppståndna ur personligheten och friheten, endast inses efter tagen kännedom om de personliga vilkoren, blir icke fullständig. Han kan då slösa sina välgärningar och dock intet godt uträtta. Kärlekslagen är, säger Aristoteles, icke en lag af jern, hård och oböjlig, men en rörlig och tänjbar lag, som låter sig böjas och afpassas efter personen och hennes vilkor samt behandlar en hvar efter hvad känslan säger att denne rättsligen önskar och skulle draga fördel af, för sitt sanna bästa, emedan det betingas af hans personliga natur och skapelselynne. Mensklighetsdygden öfvas minst i den allmänna kärleken till det goda, mest i den personliga känslan för hvarjes särskilda goda. Denna personliga känsla yttrar sig å ena sidan i välviljan, viljan för andras goda, den kärleksfulla och vakna vilja som ser allt hvad liken behöfver och är honom nyttigt, å den andra i erkänslan som emottager offret med känsla för den personlighet som gjort godt samt betraktar den älskande i hans personliga känslor. Mensklighetens kärleksförhållande, förhållandet i hvilket de menliga dygderna lefva, förutsätter för den skull en vaxelverkan emellan personligheter, ett kärlekslif som är otänkbart utan dels det egna personliga initiativet, hvilket gör godt af personligt intresse, och dels den personliga känslan, som förstår att uppskatta dess betydelse.

Såväl personligheten själf hos människan, hvarigenom hon blir älskande rättsinnehafvare och rättsföremål, som äfven det personliga initiativ, hvilket gör henne till personlighet samt skänker insigten om och värdet åt välgärningen, hvilat på den *fria viljan*, organet för den menliga personlighetens själfbestämning efter egna bevekelsegrunder, hennes känsla af egen förmåga af och eget ansvar för sina goda gerningar. Likasom mensklighetskänslan efterträdde och understödde rättsmedvetandet, så understödes för den skull mensklighetskänslan af *viljefriheten*, den tredje af rättens grunder, hvarförutan mensklighetskänslan blefve opersonlig och värdelös samt rättsmedvetandet ett passivt intryck, båda ofruktbara.

III

Viljefriheten

Med viljefriheten förstås i rättslig mening dels *den af rättsskälnden medvetna viljan*, dels *den själfständiga utöfningen* af rättsmedvetandet och rättskänslan. Friheten i den senare bemärkelsen blir pligt och medel för friheten i den förra bemärkelsen hvilken är förmåga och mål, i det att den själfständiga utöfningen af det rätta stärker medvetandet derom. Men som omvänt medvetandet erfordras för en själfständig rättsutöfning, så betinga båda slagen af viljefrihet hvarandra ömsesidigt samt lefva genom sin inbördes vaxelverkan. Der viljan eger förmågan af en rättslig bevekelsegrund, så är hon ock pliktig att deraf låta sig bestämmas, men nämnda förmåga beror af henne själf. Friheten skapar och ålägger sig alltså själf. Viljans

sjelfständighet (friheten som är medel) frambringar rättsskilnadens insigt i oberoendet af de förtryckande sinlighetsmotiverna (friheten som är mål). Frihetsmålet öferskjuter emellertid viljefriheten ur hvilken det uppstår samt uppställer sig inför hela själsverksamheten, medvetandets, känslans och viljans. Friheten i högre bemärkelse, den rättsliga friheten, är nämligen liktydig med lifvet i det rätta, rätten förverkligad, för hvilken icke blott viljefriheten, men rättsmedvetandet och mensklighetskänslan äro grundvalar. De främja friheten genom rättslifvet. Under det att rättsmedvetandet var i själen den lagstiftande magten, mensklighetskänslan den lagskipande, så blir viljan den verkställande. Det rätta som *vetes* och *älskas* måste *viljas* för att frambringas i rättsförhållandet. Hvad medvetandet bjuder och kärleken omfattar, genomdrifves först genom viljan. Viljan sjelf betingas dervid för sjelfva åvägabringandet, hennes frihet för personlighetens solidaritet med sin handling, för hvilken hon måste stå till svars inför det allmänna säkerhetsanspråket. Viljefrihetens praktiska betydelse såsom rättslig grund ligger alltså i hennes erforderlighet för *tillräkneligheten* och *ansvaret*, oeftergifliga vilkor och förutsättningar för begreppen om *förtjenst* och *skuld*.

Såväl sjelfva viljefriheten som det af hennes valförmåga följande ansvaret hafva, jemte vederläggningen af deras förnekelser, redan förut blifvit här ofvan behandlade i sammanhang med frågan om den rättsliga individualitetens giltighet*. Ämnet betraktades då ur individualitetens synpunkt, hvilken fordrade viljans sjelfbestämning för sin egenkap af rättsförmöget subjekt. Det kommer här att göras till föremål för ny behandling ur den i någon mån annorlunda beskaffade synpunkten af viljefrihetens egenkap af rättslig grund. Der var det den subjektiva, här blir det den objektiva viljefriheten som betraktas. Hvad som der egde betydelse för individens rättsförmåga, får nu betydelse såsom säkerhet för rätten sjelf. Denna betydelse, denna säkerhet, ligga i *sjelfbestämningen*, som genom sin egenkap af *tillräknelighet* grundlägger *ansvar*, *förtjenst* och *skuld*.

Orsaken som drifver viljan till att handla så eller så i hvarje särskildt fall blir icke föremål för naturrättens behandling så länge hon tillhör naturnödvändigheten. Endast den orsak som ligger inom håll för viljan och som är den fria och förnuftiga varelsens tillhörighet samt på ena eller andra sättet ingår i hennes sjelftagna bevekelsegrunder emedan hon stämmer öfverens med eller strider emot hennes syften, kommer i beröring med rätten och eger rättslig betydelse. Den orsak som efter tankens öfverläggning åktats af känslan för att beveka viljan, föranleder en handling, öfver hvilken den handlande är herre och för hvilkens följder han således har iklädt sin personlighet borgen. Rättslig handling är den som frambringas af en sjelfbestämmande vilja med tillräcklig kännedom af handlingens betydelse, föremål och följder, eller, med ett ord, hennes mål, ty inses målet fullständigt, i såväl vidd som beskaffenhet, så inses ock betydelsen och följderna.

Viljan rigtar sig för den skull på *målet*, och hennes frihet beror

* Se Del. I. Andra St. I. 2. B. b (Viljefriheten, rättsvalet och rättsansvaret; eller den individuella rättsförmågan).

af det ändgiltiga målets sjelfständiga antagande till bestämmande grund. Den grund som är ändtligt mål (*causa finalis*) måste identifieras med den grund som är verkande orsak (*causa efficiens*), ändamålet med bevekelsegrunden, för att viljan skall kunna anses handla sjelfständigt i rättslig mening, det vill säga veta hvad hon gör och göra hvad hon vet.

Den enda grund, som eger denna egenskap af identitet emellan tjenlighet och ändgiltighet, bevekelsegrund och ändamål, verkande orsak och ändtligt mål, följaktligen skicklighet att drifva sjelfbestämningen, är det goda i bestämmelsen. Hvarje varelses sträfvan dertill är visserligen så tillvida naturnödvändig, att ingen kan underlåta att eftersträfva sitt goda och sin bestämmelses ernående. Men hos den fria och förnuftiga varelsen är denna naturnödvändighet blott vilkorlig och medgifver möjligheten af en underlåtenhet för såvidt viljan fritt föredrager motsatsen och underkastar sig följderna af ett eller annat individuellt skäl. Underlåtenheten och den nödvändiga grundens åsidosättning äro tänkbara emedan grunderna måste sjelfmant fattas af förnuftet; förnuftiga grunder hos en fri varelse måste antagas utan tvång, äfven med fara att förloras. Nödvändigheten ligger då endast i förlustens oundvikliga följd af den eventuella uraktlåtenheten, i det att den fria viljan tvingas att välja emellan förnuftsgrunden å ena sidan, godhetens och bestämmelsens förfelände å den andra, det högsta godas vinst i ett rättssenligt lif eller dess förlust i ett rättsvidrigt, och deri att hon icke kan förena orsak och verkan i annan ordning än denna. Oberoendet kan endast användas under vilkor att löpa det dermed förknippade äfventyret; men valfriheten nödgas derigenom endast moraliskt. Beroendet är ett beroende af följderna, i det att grunden ej kan tillägnas utan att följden bäres och utstås. Sällheten eller ofärden tillägnas med oundviklig nödvändighet genom frihetens förnuftiga eller oförnuftiga bruk. Beroendet är ett medlets beroende af målet och målets af medlet. Valet är öppet, men blott emellan att antingen använda medlet eller ock förfela målet. Viljan väljer fritt sitt medel, men hon kan icke dermed främja något annat mål än det som naturnödvändigheten låter deraf följa. Åsyftar hon ett annat, så måste hon ock använda det derför naturliga medlet. Det mål som är oundgängligt för hela bestämmelsen, ålägger sig alltså valet med nödvändighet så tillvida som detta mål nödvändigtvis måste åsyftas af hvarje förnuftig och fri vilja, hvarje vilja som inser sitt eget bästa och eger sjelfständig förmåga att främja detsamma. Denna nödvändighet ålägger sig i den rättsliga förbindelsen. Ingen vilja kan förhindras ifrån hennes kränkning, men väl ifrån att befria sig ifrån det dermed oundvikligt förbunda ansvaret. Valet förelägges henne i formen af ett alternativ emellan rätt och egen välfärd å ena sidan, orätt och egen ofärd å den andra. Att något tredje alternativ icke finnes i den natur som oskiljaktigt förenat rätten med godheten och sanningen, kan endast i sensualistens och egoistens ögon grundläggas en viljans ofrihet. Friheten kan icke existera i någon förmåga att förbinda grund och följd på ett sätt som skulle strida mot naturens ordning, men i valfriheten, i kraft hvaraf viljan, med insigt om följderna, eger föredraga hvilketdera som helst bland flera alternativ, samt bestämma sig för något under förmåga att hafva kunnat omfatta motsatsen. Hon är icke blott fri från naturens

yttre tvång, men äfven ifrån det inre tvånget som skulle kunna tänkas nödga henne att föredraga sitt eget bästa, oaktadt hon ville förspilla detsamma eller emot bättre vetande föredraga en skenbar godhet framför en verklig. Viljefriheten tillintetgöres alltså icke af den naturliga lagen, som nödvändigt förenat rätten med välfärden, orätten med ofärd; hon bevekes blott af den derom vunna insigten.

Icke heller i någon annan bemärkelse kan friheten upphävas af nödvändigheten. Att endast den frihet som likgiltigt skulle välja utan hänsyn till de bevekande skälen (*libertas indifferentiæ*) utesluter hvarje nödvändighet utom den oemotståndliga naturens, hindrar icke att äfven den vilja är fri som låter sig bestämmas af förnuftiga grunder, hvilka det emellertid beror af henne sjelf att taga till ledning eller icke, ehuru hennes förnuftiga natur ålägger henne hänsyn till dem. Den sjelfsväldiga godtyckligheten som handlar emot lagen, gör ej viljan fri hos en förnuftig varelse, utan tvärtom ofri. Ty hon kan endast under det vilkor kränka lagen, att frihetens missbruk lägger henne under sinnenas styrelse eller ock naturen hämnar sig i en återverkan som beröfvar henne frihetens frukter. Skickligheten att känna ordningen och rätta sig derefter gjorde i allt fall en frihet ändamålslös, som skulle kunna tänkas i förening med en dylik godtycklighet. Oberoendet af viljehinder blir derföre aldrig liktydigt med laglöshetens frihet i en samhällighet af förnuftiga varelser som på samma gång äro sinliga. Endast det förnuftiga väsendet, som är osinligt, kan tänkas fritt i meningen af frihet ifrån andra lagar än dem det sjelft stiftat. Den förnuftiga-sinliga varelsen åter kan endast ega en frihet som är vilkorlig, i det att hennes utöfnings goda följder bero af ordningens fria iakttagelse.

Befintligheten af den så beskaffade friheten intygas af medvetandet och känslan hos individen, äfvensom af lifvet i samhälligheten. Ingen individ, icke ens förbrytaren, frågar hvarföre och på hvilka befogade grunder rättskränkningen drages till rätta och svars för sin gerning, ty friheten förutsättes såsom gifven af sig sjelf. Äfven fatalisten visar och känner sig skyldig och ansvarig för hvad han begår. Och samhällets lagstiftning, deri bestraffningen rättas efter uppsåtet, icke blott efter följderna för samhället, intygar att medvetandet om sjelfbestämningens verklighet är allmänt inrotadt. Derest människan vore ett enkelt redskap för naturnödvändigheten, oförmöget af egen bestämning, så kunde rättskänslan icke brännmärka brottet, men skulle med sympatier följa brottslingen såsom en martyr hvilken oförskyldt offerades för säkerhetens skull, å andra sidan icke heller hänföras för den rättrådige, men skulle behandla honom med likgiltighet eller afund, såsom en af naturen orättvist privilegierad. Icke blott att viljan bestämmer sig sjelf, men hon eger kraft att återupprätta sitt eget fall, likasom att låta sig falla från sin beherskande ställning.

Den autonoma viljans filosof beskriver detta dubbla värde hos viljan, hennes förmåga icke blott att välja, men att styra och förbättra en förderfvad valfrihet.

Viljan, säger Kant, är icke blott mächtig att herska öfver valet, men äfven att återställa sin herskaremagt då densamma kunnat förverkas och förloras genom de dåliga bevekelsegrundernas fritt valda bestämning.

gar. Under fallets och förderfvets fortgång tystnar aldrig det på rättsmedvetandets botten ljudande ropet om återvändo. Som denna stämma är naturlig, så måste hennes bud ock kunna höras och af viljan obehindradt följas. Om förmågan dertill vittnar sakförhållandet af den aldrig fullständigt qväfda uppmaningen att vända tillbaka, ett sakförhållande som ej skulle kunna förklaras annorlunda än genom möjligheten af uppmaningens efterkomst, i det att äfven i den mest förderfvade vilja en grodd af naturlig godhet är rotfastad, med rötter så starka att de aldrig helt och hållet kunna uppryckas. Denna grodd är ingalunda, såsom egoisten och sensualisten antaga, det sjelfviska begärets eller intressets princip, eftersom derigenom just afvägen inslogs. Han måste vara det godas originella och naturliga fallenhet, i följd af naturens fordran på sin egen utveckling i enlighet med sina lagar. Förtrampas den derur uppspirande godheten i sin utvuxna planta och i sina frukter, så förblir dock grodden och behåller städe sin förmåga af återväxt, en förmåga som kan fritt brukas eller icke. Den goda fallenhetens återställelse i sin utveckling är alltså beroende af den fria viljan. Sjelfva fallenheten var aldrig förlorad, ty i sådant fall funnes ingen utgångspunkt för återställelsen, likasom återväxten vore omöjlig om grodden blifvit uppryckt. Det gäller blott att låta henne skjuta nya skott, i det att lagens princip återinsättes i bevelsegrunderna, hvarifrån han blifvit undanträngd; och denna återinsättnings möjlighet ligger i principens tillstädesvaro i sitt höljda skick, nedgräfd på medvetandets botten. Han gror der såsom ursprungligt godt. Hans antagande i sin renhet befordrar viljans heliga karaktär, men hon kan dervid nära eller aflägsna sig i otaliga grader utan att någonsin förlora förmågan att åter nalkas eller åter aflägsna sig. Men i hvardera rigtningen är utvecklingen eller fallet frukten af en vana, såvida ett stadigvarande inflytande på den rättsliga karaktären och bestämmelsen åstadkommes, en vana som det äfvenledes beror af viljan att antaga, bibehålla, vidare utveckla och utbilda, eller minska och förlora. Genom hennes trogna och oafåtliga odling i lagens iakttagelse kan icke blott viljans sjelfstyrelse upprätthållas men äfven hennes eventuella urartning reformeras genom en enkel sedeförbättring, ävägbringad af det egna initiativet. Genom ständigt fortgående och oafbrutna reformer, en känslornas samhällshvälfning, hvarigenom öfvergång beredes ifrån deras ohelighet till helighet, ett slags återväxt eller pånyttfödelse, blir den försämrade viljan åter bättre. Öfvergången blir ej fullständig genom sedernas blotta yttre ändring, så att t. ex. den omåttlige återgår till måttlighet för att spara sig, ljugaren talar sanning för att återvinna förtroende, bedragaren blir ärlig för kreditens skull och förvärfvets utsigter o. s. v. Det är syftet och bevelsegrunden som både böra och kunna revolutioneras, i det att dygdens väsende, dygden i sig sjelf (*virtus noumenon*), åter införlifvas i den bestämmande grunden för valet och utesluter samt undvarar alla falska och egoistiska grunder, grunderna för den blott skenbara dygd (*virtus phenomenon*) som blott i sin företeelse stämmer öfverens med lagen men som sker för ett sinligt syfte, för hvilket lagens väsende dock förblir främmande. En ny vilja efterträder den gamla, men under en aldrig afbruten kontinuitet i utvecklingen, äfven i den som består i en redan förtrampad

återväxt. Öfvergången och återgången, den gamla viljans tillintetgörelse, bilda inledningen till en lång kedja af själfspåknings- och viljeoffer, af den egna viljekraften ålagda, hvarigenom de tillförene vilseledande känslorna småningom qväfvas och aflägsnas samt viljans väsende luttras ifrån deras besmittelse. Den nya viljan är ingen ny individualitet. Genom kontinuiteten fortsätter hon den gamlas tillvaro hvars ansvar hon ärfver och öfvertager. Om hon då å ena sidan måste försona den gamlas förseelser och gälda hennes skulder, hvilket kan förefalla oförskyladt i hennes förnyelses skede, så utjemnar hon emellertid dermed å andra sidan den rubbning i själen som frambringade lidanden, och äfven hennes offer blifva henne sålunda tillräknade och godtgjorda, i det att den harmoniska jemvigten återställes och den harmoniska känslan återvinnes. Hon bär alltså icke ansvaret och skulden för intet, men drager äfven förtjenstens följd och lön. Sjelfva återupprättelsen efter fallet, återgången till viljans sanna väsende, i hvilket hon återvinner sitt förlorade värde, sin styrelse, vore redan rättsbekräftelse nog, tillräcklig att gälda offren.

Den viljans själfstyrelse, till hvilken Kant här slutligen kommer och som han vill införa i sitt »målsens rike», är den ideella frihet hvilken är yttersta mål för viljefriheten i vanlig mening. Kant, som hvarken kan tänka sig friheten utan pligten, ej heller pligten utan ansträngningen och våldet på sig själf, skapar i tanken en ideell frihet med bibehållande af den kamp med sig själf som tillhör den ännu icke autonoma viljan. Friheten såsom mål, priset för viljans arbete, är likväl den som utan slitningar, af ren kärlek till det goda, äktar de rätta bevekelsegrunderna. Men Kant fruktar henne lika mycket som den älskande känslan och böjelsen, emedan hans misstroende till sinligheten nödgar honom att lägga både känsla och frihet under pligten.

Viljefriheten kan emellertid sålunda verka både med och utan böjelse, af kärlek eller af pligt; och man kan för den skull skilja mellan den *ålagda* och den *själfdrifna* friheten, pligtens och kärlekens. Den senare alstrar den rätta handlingen af kärlek till det rätta, *omedelbart* ur viljan och böjelsen, den förra *medelbart* genom förnuftets kunskap. Men äfven i den omedelbara friheten verkar förnuftet, ehuru mindre väsendtligt, ty äfven den med böjelse omfattade rättsliga bevekelsegrunden har varit förnuftig idé innan han blef kärlekens känsla. Förnuftets kunskap och viljans böjelse mötas sålunda äfven i känslan, och de dela frihetens utöfning sig emellan, i det att förnuftet lemnar kännedomen om principerna som bilda det ändgiltiga målet (*causa finalis*), hvilket genom införlifningen i viljan blir hennes för böjelsen bestämmande grund (*causa efficiens*). Det rätta, föremål för den förnuftiga kunskapen, blir, genom sin identitet med det goda och nyttiga, föremål för den af böjelsen därför drifna viljan. Viljan fullföljer det goda som förnuftet uppställt såsom mål. Men som böjelsen ej alltid identifierar sig med principen, så framställer sig viljefriheten i sina båda slag af *ålagd af kunskapen* eller *drifven af böjelsen*. Viljan är i båda fallen fri, men ej lika villig. Hon kan fritt och otvunget omfatta hvad insigten säger vara hennes bästa, men utan böjelse emedan hon i detta fall endast älskar det ändgiltiga, ej tillika det tjenliga goda som föreligger. Fri är hon redan i kraft af insigten och det deraf be-

stämnda egna valet; villig blir hon blott då hon dessutom finner sin glädje i valet, emedan handlingen icke blott i sitt ändgiltiga mål, men äfven i sig sjelf, behagar henne.

Hvarje fri handling innefattar sålunda:

1) Kunskapen om den af förnuftet fattade grunden, hvilken är ändgiltigt mål och bör antagas till bevekelsegrund. Det är frihetens källa och ursprungliga princip.

2) Förståndets öfverläggning angående företrädet emellan de till följd af kunskapen om målet uppkomna bestämningsgrunderna.

3) Viljevalet dem emellan, dervid viljan kan sjelf bestämma sig fritt för handling eller underlåtenhet äfvensom för hvilken grund som helst i händelse af handling.

Det är i denna sjelfbestämning som viljans frihet kulminerar. Hon är viljefrihetens yttring. Af henne följer den rättsliga förmågan, hvilken medförer tillräkneligheten och ansvaret, förtjensten och skulden.

Sjelfbestämmande är viljan i sin egen verksamhet såsom fritt viljande. Hennes handlingar framstå såsom fria och villiga, äfven om de kunna påverkas, styras, riktas eller inskränkas, vare sig af förnuftet, känslan, böjelsen eller yttre anledningar. Inverkningarne kunna vara af vikt för tillräknelighetens och ansvarets beskaffenhet, emedan sjelfbestämningen, om än bevarad, dels deraf tager färg och karaktär, dels kan deraf begränsas, hvarigenom handlingen får hos olika individer en förändrad betydelse samt grundlägger förtjenst och skuld efter annorlunda formulerade grundsatser. Den fria viljans verksamhet kan alltså betraktas dels i sig sjelf, såsom bestämmande grund, sjelfbestämning, dels ock i sina följder, nämligen i tillräkneligheten och ansvaret samt i förtjensten och skulden. Deraf uppstå trenne skeden i viljefrihetens utöfning och verkan: 1. *sjelfbestämning*, 2. *tillräknelighet* och *ansvar*, 3. *förtjenst* och *skuld*.

1. Sjelfbestämning

En viljas rörelse i riktning emot sitt föremål drifves och bestämes ursprungligen af böjelsen, innan kunskapen om målets betydelse hunnit tillkomma och deråt gifva styrsel och reglering. Rörelsen är sjelfmanad, men ännu icke sjelfbestämmande i egentlig mening, ty sjelfbestämningen innebär det egna målets fullföljande efter ett med sjelfständighet bestämdt val, något som icke kan ske under det att målet ännu är obekant och valet saknar insedda bestämningsgrunder.

Den sjelfmanade rörelsen utfylles till sjelfbestämmande, såsnart viljan blir medveten om sitt mål. Sjelfbestämningen är *målets fria och obehindrade fullföljande med klar kännedom om dess beskaffenhet och af eget initiativ*, således *under förening af kunskap och böjelse*.

Ingen sjelfbestämning är för den skull verklig utan att till böjelsen sällar sig kunskap om grunden. Det obekanta eller origtigt insedda viljes icke verkligen, blott skenbart, eftersom viljan skulle ändra sig derest hon blott upplystes. Intet viljes som icke vetes.

Häraf följer att sjelfbestämningen icke upphäfväs af det slags nödvändighet som består i viljans oundvikliga val af hvad hon, efter kun-

skapens inhemtande om det bästa, företrädesvis måste föredraga; men endast af den nödvändighet som antingen utifrån våldförer viljan, i det att valet rent af uteslutes och omöjliggöres, eller ock verkar fatalt i följd af bristande kännedom och insigt af det egna väl förstådda bästa, vare sig till följd af saknad förnuftig verksamhet eller öfvermågtig sinlig verksamhet, för litet af kunskap eller för mycket af böjelse. Den sanna sjelfbestämningen är den som inser betydelsen af handlingen, men inför hvilken valet står öppet, oaktadt af insigten om det bästa med nödvändighet följer att valet derpå faller. Viljan nödgas af kunskapen, men hon nödgas sig i kraft af böjelsen sjelf, bestämmer sig alltså sjelf, ty ingenting hindrar henne från underlåtenhet eller handling i motsatt riktning. Svårigheten att noga skilja mellan den nödvändighet som sålunda blott ligger i benämningen och företeelsen, men är identisk med en sann sjelfbestämning, i enlighet med de stoiska viljefilosofernas sats »friheten är den insedda nödvändigheten», och den fatala nödvändighet som verkligen förtrycker viljan och upphäver sjelfbestämningen, har gifvit anledning till de flesta förnekelser af sjelfbestämningens befintlighet eller giltighet, i det att fatalisten ansett den vilja vara ofri, hvars kunskap ofelbart måst leda henne till att välja det bästa, eftersom detta blott kan vara ett och icke flera i ett och samma fall och således synes utesluta allt val emellan flera likstälda alternativ. Att valet likväl fritt företages i följd af insigten, erkännes icke; och att det icke alltid omfattas af böjelsen, gifver fatalisten anledning bestrida frivilligheten. Fatalisten är nämligen obenägen att vilja erkänna kunskapens frihet jemte böjelsens, en frihet som icke blott behagar sinnet, men äfven förnuftet. Men det är klart att sjelfbestämningen ingalunda minskas deraf att hon nödgas välja något hvar till kunskapen beveker henne, äfven om det icke behagar böjelsen, såsnart viljan dock är medveten deraf att det behagligaste icke är det bästa. Hon kan lyda förnuftets befallning emedan hon vet att derigenom det egna bästa främjas, ehuru lydnaden icke tilltalar böjelsen. Sjelfbestämningen ligger dervid i möjligheten att företaga motsatsen, äfvensom i kunskapen att det som företages göres utan tvång samt af giltiga skäl, skäl hvilka fritt inses och väljas, emedan de befordera det egna, likaledes fritt insedda och föresatta målet.

Sjelfbestämningen kan således uppträda antingen i sällskap med böjelsen eller ock henne förutan, blott i följd af kunskapen. I det förra fallet kallas hon *omedelbar*, en *bøjelsens* sjelfbestämning, i det senare *medelbar*, en *kunskapens* sjelfbestämning. Dessa båda fall motsvara de båda slagen af viljefrihet, den sjelfdrifna och den ålagda (se sid. 353), hvaraf den förra är omedelbart fri och verkar af egen böjelse, den senare blott medelbart genom sin åttlydnad för det fritt insedda och till bestämningsgrund valda kunskapsbudet.

Den *medelbara* sjelfbestämningen kan blifva mer eller mindre *fullständig* eller *ofullständig*, allt efter som kunskapen är hel eller bristfällig, vare sig i följd af hans egen ofullkomlighet eller saknaden af tillräcklig eftertanke under öfverläggningen. Af kunskapens identitet med den rena sanningen samt den sanna kännedomens mer eller mindre fullständiga tillgodogörelse i en uttömmande öfverläggning före valet beror den inre och intellektuella sjelfbestämningen, friheten i rättslig

bemärkelse, i motsats till den likgiltiga frihet (libertas indifferentiæ) som söker sitt oberoende i den själfsvåldiga bestämningslösheten.

Den *omedelbara* själfbestämningen åter kan vara *ren* eller *blandad*. I förra fallet lyder böjelsen blott sin egen fallenhet. I det senare kan hon vara mer eller mindre störd af en *obenägenhet* till följd af yttre inverkande omständigheter, hvilka göra valet mindre villigt men dock värdt att föredragas framför hvarje annat, emedan eljest än större olägenheter vore att befara medelbart. Visserligen förmå de yttre omständigheterna i och för sig icke att omedelbart inskränka eller ens ändra den egentliga själfbestämningen. Denna beror af viljan allena; och är viljan bestämd af ordningens bevekelsegrunder, så kunna omständigheterna icke motverka eller afvända valet, blott göra detsamma mindre angenämt, hvarigenom det företages mindre villigt. Men all den stund villigheten inverkar på böjelsen, och böjelsen, vare sig med eller utan kunskapen, i allt fall i sin tur inverkar på verkställigheten, hvilken blir fullkomligare ju innerligare böjelsen är, så kan åtminstone medelbart viljan taga intryck och bestämning af de yttre omständigheterna, desto mera ju mindre kunskapen jemte böjelsen ingår i själfbestämningen. Den inre bevekelsegrunden, som i så hög grad beror af kärleken till det tjenliga goda, kan väl för det ändgiltigas skull uträtta detsamma; men det ligger i den menliga svagheten att uträttningen blir sämre då böjelsen är blandad med motvilja. Saknaden af begärets eftertryck och den älskande fallenhetens skarpsynthet gör handlingen mindre verksam. Den yttre omständigheten inverkar således medelbart på viljan själf, omedelbart på hennes kraft och verkan. Intensiteten och fullständigheten hos dessa beröras deraf, under det att viljan själf blir bättre eller sämre allt efter som hon omfattar sitt föremål med större eller mindre villighet. Emellertid fordras för en sådan inverkan af omständigheterna att böjelsen deraf träffas. De kunna ofta tillkomma utan att ega magt öfver böjelsen, antingen emedan denna är stark nog till motstånd eller emedan hennes fallenhet är för de ifrågavarande omständigheternas inverkningsfrämmande. I sådant fall ega omständigheterna ingen betydelse för den omedelbara själfbestämningen, och denna verkar rent, utan att störas af några obenägenheter.

Obenägenhetens inflytande på själfbestämningen visar sig vidare i skilnaden emellan positiv och negativ handling, mer eller mindre. Såväl den medelbara som den omedelbara själfbestämningen kan, utan att af skilnaden ändras eller minskas, bestå vare sig i en positiv eller i en negativ handling, ett görande eller ett underlåtande; och i många fall kan ej ens skiljas emellan gerning och underlåtenhet, i andra åstadkommer underlåtenheten till och med betydligare positiva resultat än gerningen, äfven om viljan mer omedelbart skulle rigta sig på gerningen än på underlåtenheten. Det passiva åsidosättandet af en helig pligt, utan viljans gensägelse, kan innebära det största brott och ådraga det största ansvar. Underlåtenheten öfvergår emellertid till gerning såvida från gensägelsens uraktlåtenhet viljan skrider till positivt motstånd, vare sig aktivt eller passivt, emot bevekelsegrunden, emedan hon i följd af obenägenhetens styrka icke åtnöjer sig med den negativa handlingen. Skilnaden och gränsen emellan positiv och negativ själf-

bestämning kan i sådana fall vara hårfin, öfvergången omärklig, hvilket visar vigten äfven af den negativa handlingen samt hennes betydelse för sjelfbestämningen, i det att denna indrages deri lika lätt som i den positiva. Öfvergången ifrån uraktlåtenhet af gensägelse till verkligt motstånd bestämmes merändels af obenägenhetens större eller mindre renhet eller uppblandning med motsatta och för bevekelsegrunden gynsamma känslor. Ju renare obenägenheten är, i det att hon i hvarje punkt sätter sig till motvärn, desto lättare går hon öfver till motstånd; under det att hon desto lättare stannar i blotta gensägelsen, i ju flera punkter hon skulle kunna gifva efter för en benägenhet till bevekelsegrundens förmån. Är hon så svag, att hon blott består i en saknad benägenhet för denna, utan bestämd precisering, så kan hon stundom endast inverka formelt på villigheten, men hvarken rubba sjelfbestämningen eller hennes resultat. Detta gäller i synnerhet i fråga om den medelbara sjelfbestämningen, der kunskapen ersätter böjelsen och benägenheten alltså icke alltid behöfves, åtminstone icke i vidsträcktare mån.

Af kunskapen och böjelsen, genom hvilkas inflytelse sjelfbestämningen blir mer eller mindre antingen medelbar eller omedelbar, äfvensom af deras inbördes medverkan vid bevekelsegrundernas uppställning, det understöd de lemna hvarandra och den ersättning hvarmed de utfylla hvarandras brister och saknader, beror således i allt väsentligt sjelfbestämningen, icke af underlåtenheten eller af villigheten. Icke blott att sjelfbestämningen genom de förras samverkan uppehålles. Sjelfbestämningen kan inskränkas eller försvagas om kunskapen förvillas eller böjelsen förledes. Deraf uppstå då åtskilliga slags felaktiga bestämningar, hvilka, om de icke alltid kunna fritaga från tillräknelighet och ansvar, dock i allt fall kunna minska dem, i hvarje fall ega en betydelse för sjelfbestämningens tillräcklighet.

Genom kunskapens felaktighet vränges eller lamlägges sjelfbestämningen i följd af okunnighet eller fördom. Genom böjelsens felaktighet vränges eller lamlägges hon i följd af lidelse, vare sig lystnad, fruktan eller våld. Sjelfbestämningens giltighet kan alltså lida vissa inskränkningar, hvilka kunna indelas i dem som angå kunskapen och dem som angå böjelsen; och de förra kunna hänföras till *okunnigheten* eller *fördomen*, de senare till *lystnaden*, *fruktan* eller *våldet*. Beträktom hvar för sig de inverknings på sjelfbestämningen som dessa orsaker kunna utöfva.

a. Okunnighetens inverkan på sjelfbestämningen

Bristande kunskap om hvad som bör göras eller icke göras kan minska, ändra eller förvilla sjelfbestämningen, så att viljan bestämmer sig för en bevekelsegrund som icke passar in på fallet och det föreliggande målet. Viljan bestämmer sig sjelf, men i orätt riktning, emedan antingen målet eller medlet är obekant, oklart eller origtigt uppfattadt.

Som emellertid ingen förnuftig varelse kan vara okunnig om det ändgiltiga målet för sin handling, det goda som är bestämmelse, så förvillas sjelfbestämningen icke genom något misstag i fråga om den absoluta rättsskilnaden, blott i fråga om det relativa sakförhållande

på hvilket densamma skall tillämpas, samt följaktligen också i fråga om sjelfva *sättet* för den rättsliga grundsatsens tillämpning. Med andra ord, man kan med hänsyn till det naturligt rätta misstaga sig och bestämma sig oriktigt på grund af villfarelse med afseende på afgörandet af frågan *quid facti*, men icke af frågan *quid juris*; ty den naturliga rättsskilnaden ligger nedlagd i medvetandet. Endast bristande uppmärksamhet kan alstra okunnighet om hvad som är rätt. »Den »ände som icke ser, ser icke efter», säger Plato. Men en dylik försumlighet är då i sjelfva verket icke oförvållad utan sjelfbestämd, och hon ådrager ansvar, eftersom det berodde af viljan att göra sig underrättad. Deremot beror det icke alltid af viljan att veta hurudant det faktiska förhållande är beskaffadt, hvarefter lagen skall lämpas. Hon kan vara oförskyldt okunnig om de omständigheter som betinga lagens tillämpning i det ena eller det andra af hans bud, och hon kan äfven sakna känd anledning att söka derom förvissa sig, utan att hon sjelf åsyftat eller kunnat sjelf bestämma sig för en dylik okunnighet om verkligheten eller anledningen att derom taga kännedom.

Af denna skilnad uppstår skilnaden emellan skyldig och oskyldig okunnighet. Den förra är den *sjelfbestämda*, den senare den *oförvållade*.

Sjelfbestämd okunnighet är den som förutsätter kunskapens pligt och förmåga. Hon åsamkar viljan ansvar och skuld för handlingen och de följer af henne som kunnat förutses eller beräknas, vare sig medelbart eller omedelbart. Då viljan sjelf åsyftar okunnighet om sin rätta bevekelsegrund, vare sig genom att vända uppmärksamheten bort derifrån eller med flit uraktlåta att om hans beskaffenhet göra sig underrättad, så anses hon också hafva afsigtligt åsyftat allt det orätta som af denna uraktlåtenhet härflyter, såsnart det låg inom möjlighetens gränser att undvika detsamma genom att sluta från orsak till verkan.

Detta är alltid fallet i fråga om den naturliga rättsskilnadens insigt (*quid juris*). Om sjelfva den naturliga grundsatsen är ingen okunnig som sjelf söker kunskapen derom. Med afseende deremot på kunskapen om sakförhållandet (*quid facti*), beror okunnighetens sjelfbestämning deraf huruvida det legat inom håll för viljan att göra sig underrättad eller icke. I somliga fall är okunnigheten oskyldig, emedan antingen ingen giltig anledning förelegat för okunnighetens skingrande medelst den kunskaps inhemtande hvilken erfordrades för rättsfallets bedömande, eller ock, derest anledning dertill förefunnits, medlen därför i allt fall saknats. I andra fall åter beror det af viljan sjelf, både att inhemta den erforderliga kunskapen och att fatta anledningen och behofvet deraf. Okunnigheten som kunnat skingras genom ett af sakens vikt påkalladt intresse därför, hvartill förmåga funnits, alstras då af likgiltighet, vårdslöshet, uppmärksamhet eller öfvervådigt trots, och anses med rätta vara medelbart sjelfbestämd, emedan den kunskapsbrist som vållat honne varit sökt eller medvetet förorsakad, och följaktligen den rätta bevekelsegrunden bort vetas. Ansvar et rättas då efter försumlighetens storlek och den större eller mindre lätthet som förefunnits i utvägen att undvika misstaget. Som emellertid orsaken till felet kunnat med större eller mindre möda af egen vilja undanrödjas, så anses

sjelfva felet hafva blifvit med vilja begånget, om än med högre eller mindre grad af sjelfbestämning. Denna grad beror icke blott af kunskapsmedlets tillgänglighet, men äfven af dess närhet. Anledningen till dess tillegnande och användning kan nämligen ligga antingen *närmare* eller *fjärmare* till hands. Kunskapsmedlet har i förra fallet kunnat föresväfva tanken under sjelfva det föreliggande handlingstillfallet, klart eller dunkelt, men dock egnadt att väcka granskningsbegäret för att komma till erforderlig visshet; och viljan, som försummat att genom kunskapsmedlets klargöring och tillräckliga utredning underrätta sig om den rätta bevekelsegrunden, har derigenom egenvilligt hindrat sig sjelf ifrån att undvika felet. Kunskapsmedlet har äfven, i det senare fallet, eller om dess tillegnande ligger mindre nära till hands, kunnat inhemtas vid ett föregående, redan förflutet, mer eller mindre fjärliggande tillfälle, men då blifvit egenvilligt förbisedt, samt sedermera, oaktadt anledning och utväg uppstått för den bristande kunskapsens fullständigande, med uraktlåtenhet deraf hänsyn egenmäktigt blifvit tagen till den föregående anledningen trots hennes otjenlighet numera och otillämplighet på den nya belägenheten. Försumligheten kan i detta fall bestå antingen i att låta en föregående orsak gälla för en ny belägenhet i hvilken hon icke passar, utan att viljan bryr sig om att införa de ändringar i bevekelsegrunden som den nya belägenheten dock inses betinga, eller ock i att uraktlåta rätta de misstag i den föregående orsaken, som vid hennes uppkomst möjligen kunnat vara fördolda, men hvartill upptäckten blifvit möjliggjord genom de nya kunskapsmedel som en ny och förändrad belägenhet sedermera kunnat frambringa, blott viljan deraf begagnade sig, innan hon antog orsaken till bestämmande grund för handlingen. Den närvarande och för handen liggande sjelfbestämningen förmäler sig sålunda med den bevekelsegrunds beskaffenhet som tillhör en förfluten tid och anledning, ehuruval vid samma anlednings tillkomst okunnigheten kunnat vara oförvållad. Viljan som då var ofri i följd af bristande sakkunskap, anses deremot nu hafva valt fritt, då hon nu fritt gillat och använt ett föregående redan skedt val, hvilket endast i den förflutna belägenhetens numera utplånade vilkor varit ofritt, och hon ikläder sig ansvaret för allt hvad som deraf kan följa, äfven i det tillkommande, så länge som samma anlednings orsaker läggas till grund för handlingsmotivet. Den sålunda medelbart fortlöpande sjelfbestämningen skulle icke kunna upphöra att tillräknas viljan, förr än hon uttömt alla till buds stående medel för de af orsakens otillämplighet härflytande felens rättelse. Hvad som då efteråt ännu sker, oberoende af den rättade bevekelsegrunden, till följd af anledningar som föregått tidpunkten för rättelsen, anses icke vara sjelfbestämt. Men äfven den sjelfbestämning som med rätta tillskrifves viljan i följd af en föregående, sedermera otillämplig orsaks insedda bibehållande såsom bevekelsegrund i en förändrad belägenhet, tillhör visserligen i allt fall en lägre grad af viljefrihet än den som egt sin första orsak närmare till hands, i det föreliggande handlingstillfallet, dels emedan kunskapen kunnat fördunklas genom tidens inverkan på minnet och inbillningskraften, dels emedan den sjelfbestämning som blott låter en gammal oregelbundenhet fortfara, är mindre stark än den som tillskapar eller antager en

ny. Mest sjelfbestämd, följaktligen brottsligast, är den okunnighet som endast låtsas eller sökes såsom förevändning.

Oförvållad okunnighet är, i motsats emot den sjelfbestämda, i rättsligt afseende den som icke förutsätter kunskapens pligt eller förmåga. Kunde kunskapen icke åläggas, eller var hans inhemtande omöjligt, så anses viljan icke hafva för okunnigheten sjelf bestämt sig, och det deraf eventuellt härflytande felet tillskrifves henne icke, för såvidt dess sammanhang med okunnigheten, såsom verkningens med sin orsak, är tydligt. Oförvållad anses okunnigheten vara genom omöjligheten af kunskapens inhemtande, då icke ens den grundligaste och allvarligaste profning kunnat bringa kunskapsmedlet eller underrättelsen om pligten, eller ock den kunskap som kunnat bringas ej varit tillräcklig för en fullständig och af sakens beskaffenhet betingad klarhet, oaktadt undersökningens sorgfällighet varit afpassad efter sakens vikt. Äfven om kunskapsmedlet i vanligt fall varit tillgängligt, men dess tillegnande i en beträffande händelse eller belägenhet blifvit förfeladt i följd af tillstötande omständigheter som varit af viljan oberoende, så att antingen upplysning i denna händelse icke kunnat vinnas eller den därför erforderliga undersökningen icke kunnat företagas, anses okunnigheten likaledes oförvållad, nämligen antingen genom sin oundviklighet eller sin outredbarhet. Hvarken anses i rättsligt afseende den handling vara sjelfbestämd som deraf omedelbart framgår, icke heller hennes sedermera tillkommande följder, såvida icke nya anledningar eller utvägar under tiden tillkommit, hvilka möjliggjort samt gifvit sjelfmanad orsak till kunskapsmedlets uppdagande. I samtliga dessa fall anses viljan handla utan att bestämma sig sjelf, emedan sjelfbestämningen endast är skenbar då hon saknar insigten om betydelsen af det för hvilket hon bestämmer sig, allt i enlighet med grundsatsen att *ingenting viljes som icke vetes*. Saknas kunskapen, så saknas den verkliga bestämmande grunden, och eftersom bestämningen blefve en annan derest blott förståndet upplystes, så är den bestämning som i saknad af upplysningen verkar, icke att betrakta såsom viljans egen tillhörighet.

b. Fördomens inverkan på sjelfbestämningen

Okunnigheten var den bristande kunskapen. Fördomen är den vrängda. Den förra kunde i vissa fall förtaga sjelfbestämningen, minska eller upphäfva henne. Den senare kan åtminstone på hennes fria utöfning inverka skadligt och förlamande, om hon också icke deraf kan upphävas.

En af vanan, eller af tidens eller ortens gängse egendomliga åskådningssätt alstrad föreställning kan väl inleda viljan i en falsk riktning, men förtager icke den inre sjelfbestämningen. Det anses i allmänhet bero af viljan sjelf att lösgöra sig ur den fördom som skulle gå så långt att det naturliga rättsbegreppet derigenom förfalskades eller rättskränkingar förorsakades. Fördomar som alstras af vanan, underhållas genom fallenheten att der intet föranleder en motsatt bevekelsegrund, följa den som förut blifvit följd i liknande fall. Men det är då tillräckligt att viljan, under inflytelsen af kunskapen om det bättre, deraf skapar en ny bevekelsegrund, för att bryta kedjan som följdes samt betaga fallenheten hennes afgörande vikt. De fördomar åter som

bero af tidens eller ortens karaktärer, kunna visserligen beherska viljan i fråga om seden och bruket; men i fråga om rättsskilnaden hålla de icke stånd gentemot ett vaket rättsmedvetande, såvida viljan icke sjelf bestämmer sig för att taga dem till förevändningar.

De företeelser hvilka åtfölja sjelfbestämningen, bekräfta tillräckligt denna hennes befintlighet trots fördomen. Bestrafningen som drabbad brottet, hvilket föröfvas under fördomens skydd, kan visserligen mildras emedan fördomen utgör en förmildrande omständighet. Men sjelfva straffet ogillas icke af rättsmedvetandet, eller är ogillandet i allt fall icke upprigtigt; och det beror ofta af den positiva lagstiftningen att medelst en förändrad paragraf skingra hela villan, hvilken för öfrigt redan kunnat skingras af ett allvarligt bemödande om den sanna kunskapens inhemtande. Historien brännmärker utan misskund de förbrytelser hvilka föröfvas under »den politiska nödvändighetens» täckmantel, dervid missbruk göres af den nationella fördomen, hvilken anser tillåtligt för ett helt samhälle i förhållande till ett annat, hvad som inom samhället vore otillåtligt. Det mellanfolkliga rättsmedvetandet uraktlåter aldrig att uppresas sig emot dylika handlingar, hvilka endast derföre taga fördomen till förevändning, emedan en mellanfolklig rättsskipning, med ofelbar och ögonblicklig kraft och verkan, icke finnes. Inom samhällena åter gör sig med hvarje dag den grundsats allt mera gällande under lagstiftningsarbetet, att ingen lag får stiftas med undseende för en fördom som skulle kränka ett naturligt lagbud, alldenstund det beror af viljan att inse en sådan fördoms orimlighet, för den skull äfven att sjelf bestämma sig emot antagandet af en derpå hvilande bevekelsegrund.

c. Lystnadens inverkan på sjelfbestämningen

Lystnaden, i den bemärkelse som eger en betydelse för viljebestämningen, är en böjelsens häftiga rörelse mot sitt föremål.

Denna rörelse, äfvensom den böjelse som innehåller och föranleder henne, kan framkallas antingen af föremålets åsyn eller af dess återkallande i minnet eller af dess föreställning utaf inbillningskraften. I det första fallet antager lystnaden karaktären af begärelse, i det andra af längtan, i det tredje af åtrå. Begärelsen gifver sig till känna i kärlek till det sinliga goda som föremålet innehåller äfvensom i en sträfvan att förskaffa sig detsamma, dervid lystnaden äfven ingriper negativt och söker dels undanrödja hindren och svårigheterna, dels aflägsna det onda som är den ifrågavarande godhetens motsats. Af det ändtliga tillegnandet följer den lystnadens yttring, som utgöres af en kärlekens fullhet och tillfredsställelse i godhetens närvaro men ter sig såsom glädje eller förnöjelse, under böjelsens hvila i det förskaffade målet, hvartill sälla sig motvilja och afsky för det motsatta onda, sträfvan att undfly detsamma samt grämelse i händelse af dess närvaro och godhetens inskränkning deraf.

Verkade nu lystnaden efter denna ordning utan rubbning, utan isolering ifrån högre själsförmögenheter och utan ensidig öfverdrift eller oregelbundna afvikelser, hvarigenom han stundom åstadkommer en rubbning i själsorganismen, så blefve han intet annat än en af viljefrihetens verksamaste och dyrbaraste driffjedrar. Han kan drifva kärle-

ken som söker förnöjelsen i det samfälliga, hvarigenom födas mensklighetskänslan och välviljan, vänskapen och välgörenheten. Han kan äfven drifva böjelsen som söker tillfredsställelsen i den egna fullkomningen, det väl förstådda intressets förverkligande i det högsta goda. Hans yttringar, sålunda blifna rättsliga, gifva sig då till känna i den hänfivenhet för det goda som antager karaktär af bifall till det rätta samt den afsky för det onda som antager karaktär af det orättas ogillande. Sålunda kan lystnaden blifva verksamt understöd både för den absoluta, den relativa och den individuella själsverksamheten i det rätta, i det att han i sinlighetens böjelser erhåller motiver som rigtar honom äfven på förnuftets rättsbegrepp. Den menskliga naturens dubbla egenkap af förnuftig-sinlig förhjelper honom dervid till ett inflytande på handlingen, icke blott omedelbart genom böjelsen, men dessutom medelbart, i kraft af böjelsens behof af kunskapen, genom de rättsliga begreppens framställning inför den sympatetiska känslan som omfattar dem.

Då begreppen genom den upplysta viljan göras till bestämmande handlingsgrunder, så eggas lystnaden på samma gång inbillningskraften till att söka deras konkreta motsvarigheter i de sinliga naturföremålen hvilka äro af beskaffenhet att kunna reta henne. Både förnuft och vilja, kunskap och böjelse, hvilka så lätt af lystnaden sättas i förlägenhet, kunna sålunda å andra sidan också understödås af honom, som åt deras bevekelsegrunder gifver kraftig tillstöt. Detta är ock hans egentliga och högsta uppgift, orsaken hvarföre han blifvit i människans böjelse nedlagd af skapelsen, som intet nedlägger i naturen utan ändamål. Genom sin fart, sin hastiga och snabba inverkan, sin intensiva och våldsamma kraft, ökar han viljans styrka och raskhet då han ställer sig i själfbestämningens tjänst, på samma gång han underlättar den verkställighet af viljebudet som beror af sinlighetens organer och deras medverkan. En dylik tillökning i kraft och hastighet är ofta af nöden i kinkiga belägenheter, då förnuftets abstrakta idéer och förståndets långsamma rön ej skulle hinna att drifva viljan fort nog samt med tillräckligt eftertryck. Denna nödvändighet visar sig ofta i de oregelbundenheter hvartill den begärelselöse genom sin köld kan gifva anledning, till och med ifråga om rätt och orätt, emedan till hans rättfärdighet med afseende på grundsatsens fastställelse icke anslutit sig den erforderliga lystnaden med afseende på det konkreta föremålet hvarigenom fart gifves åt viljekraften. Det är alltså orätt att, såsom stoicismen och Kant, vilja dana en viljeverksamhet ifrån hvilken lystnaden bannlyses, emedan hans missbruk är både lätt och farligt. Målet vinnes icke utan äfventyret, och den passionslösa viljan, som saknar de kraftigt och ildigt drifvande bevelsena, förverkligar intet fullständigt godhetsideal. Viljan utan lystnad åsyftar blott godheten i allmänhet, ordningens förverkligande. Men förverkligandet kommer icke till stånd utom sina enskildheter, och dessa åter träffas blott i de sinliga föremålen, hvilka äro mål för lystnaden. Först genom honom drages abstraktionen in uti det konkreta. Den eggade böjelsen drifver viljan i riktning emot detta samt tvingar henne att förskaffa detsamma verklighet i öfverensstämmelse med de medel derför hvilka förståndet för henne utfunnit i det af förnuftet förestafvade rättsbudets tillämp-

lighet på naturförhållandet. Vexelverkan emellan de förnuftiga organerna och lystnaden är härvid så innerlig, och de betinga hvarandra så nödvändigt, att ofta de förnuftiga målen förblefve oupphunnna derest icke lystnaden upptäckte dem i deras sinliga afbilder, hvars klädnad de antagit.

Emellertid äro lystnaderna, i och för sig betraktade och åt sig sjelfva öfverlemnade, blinda, samt sakna sjelfbestämmande förmåga. De styras af böjelsen, som styres af viljan, som styres af förnuftet, om allt följer den regelbundna gången. Ordningen består i denna gång, oordningen i den motsatta. Faran för oordning är härvid så mycket större, ju förnuftigare varelsen är. Ty alldenstund förnuftet erbjuder en borgen för att friheten icke missbrukas, så har den förnuftiga varelsens lystnad fått en tänjbarhet och en frihet som den oförnuftiga varelsen saknar, hvadan människans lystnad lättare skiljer sig ifrån förnuftets ledning än djurens lystnad ifrån instinkten. Under det den senare aldrig frångår sjelfbevarelsen men styres dit af instinktiv nödvändighet, så går deremot den förra ofta öfver i sjelfförstörelse, emedan förmågan dertill ligger i friheten och måste åtfölja förmågan att lyfta lystnaden öfver sinligheten. Funnes icke den ena förmågan, så saknades den andra.

Förnuft och frihet medföra alltså en lystnad som beherskar dem om de icke beherska honom. Den sjelfbestämning som icke tager lystnaden till hjälp och uppfostrar honom, förledes emedan den uppfostrade lystnadens blindhet meddelas åt böjelsen. Hos den förnuftiga varelsen är denna uppfostrings uppgift öfverlemnad åt förnuftet, hvilket i friheten finner en utväg att fullgöra henne, hvarigenom sjelfbestämningen bibehålles och räddas åt viljan oakadt lystnaden. Sjelfva friheten att bestämma sig sjelf består i förmågan att ömsom följa, ömsom emotstå lystnaden, allt efter som han kunnat värfvas för den högre bestämningsgrunden. Att flertalet människor i det yttre tyckas dertill sakna skicklighet eller icke ens bemöda sig om att vinna henne, har gifvit upphof åt fatalismens sats att lystnaden tillintetgör sjelfbestämningen. Men huru förhåller det sig härmed? Skickligheten hos viljekraften är olika. Svaga viljor förekomma vid sidan af de starka, och deri har fatalismen hos mystikern och sensualisten sökt stöd för antagandet af viljans tillintetgörande eller hennes träldom under det egoistiska sinnets oemotståndliga syften. Men huru olika viljekraften är, så saknar hon hos ingen människa skickligheten att anstränga sig så långt som sjelfbestämningen fordrar för att emotstå lystnaden. Hvarje viljeansträngning, som icke inväntar tidpunkten och ståndpunkten för lystnadens öfvermägt, men enligt Kants anvisning, och under åttlydnad af regeln *principis obsta*, redan i lystnadens späda uppspirande börjar att leda honom, samt ifrån denna ståndpunkt gradvis arbetar sig upp till sjelfstyrelse, bestämmer valet med lystnadens understöd och utan hans förtryck. Hon svarar ej för mer än hon kan, och hon kan alltid mer än lystnaden, så länge som denna icke hunnit den styrka att han hindrar förnuftets bruk. Endast då upphäver han viljefriheten. Nedanför denna styrkegrad lemnar lystnaden deremot rum för sjelfbestämningen, som han väl kan genom förnuftets förmörkelse och förvirring i större eller mindre mån försvåra och förhindra, men icke

upphäva. I hindren ligga visserligen anledningar till förmildrande omständigheter hvartill hänsyn bör tagas vid frågan om ansvarets följder, i synnerhet om yttre tillstötande anledningar uppväckt och öfverdrifvit lystnadens styrka, i hvilket fall han ofrivilligt fyller viljan med bestämningsgrunder för sitt föremål och lägger hinder i vägen för de förnuftiga grunderna. Har deremot lystnaden blifvit af viljan afsigtligt väckt och framkallad, så är han fullständigt själfbestämd i sin orsak. I öfrigt bestämmer sig viljan själf för lystnaden, som antingen sökes eller täles, vare sig i sin upprinnelse eller i sina följder.

Häraf följer att själfbestämningen städse står för viljan öppen och endast fritt kan förloras, men att förlusten genom lystnaden äfventyras såsnart hans rörelser isoleras, emedan naturen hos den förnuftiga varelsen fordrar förnuftets styrelse för hennes enlighet med ordningen. I sig själf blind, tarfvat lystnaden ledning på det att hans val icke måtte utfalla slumpvis, ty det rättar sig blott efter tillfället och sättet; men ledningen står till buds i det herravälde som naturen skänkt förnuftet. Det är derföre ett misstag att, såsom Fourier, Stuart Mill och i viss mån äfven Spencer, öfverlåta åt lystnaden att leda sig själf, emedan han anses i sitt väsende vara harmonisk samt för den skull ofelbart böra träffa det rätta blott han icke underkastas ett konstladt tvång. Det konstlade tvånget har visserligen gjort lystnaden farligare, och skapelsen har ämnat honom icke till trældom utan till understöd åt kunskapen och böjelsen, hvilkas bestämningar han såsom naturkraft stärker. Men han är dervid icke princip själf, blott verkningskraft för kunskapens och böjelsens principer; och hans emanciperung, hvarigenom han skulle upphöra att blifva farlig, är otänkbar utan den förnuftiga ledningen, ja sjelfva hans myndighet innebär hans förbindelse med den förnuftiga principen. Att då låta denna princip ingå i lystnadens egen beteckning, är blott ett missbruk af terminologien. Den lystnad som helt och hållet lemnades åt sig själf i den mening att han ifrån förnuftets grunder ingen anvisning behöfde hemta, funne i sitt eget innehåll ingen ersättning derför i någon princip, och hans hastiga verkningsförmåga kunde alltid befaras åstadkomma rörelser i böjelsen, hvilka gäckade själfbestämningen genom att förekomma förnuftets mellankomst i tillräcklig tid. Det vore då icke viljan, men sinnet, en blind naturkraft, som bestämde valet för handlingen, i stället för att låta detsamma bestämmas af principen, i hvilken viljan tager sig själf i besittning.

d. Fruktaans inverkan på själfbestämningen

Frukta är, likasom förskräckelsen, förtviflan och vreden, en mer eller mindre ofrivillig känsla, framkallad af tanken på eller förmodan om annalkandet af en fara för det goda som begäret åsyftar eller ock närvaron af ett ondt hvarigenom samma goda upphäfves, begränsas eller inskränkes. Som frukta i allmänhet, om ock stundom blott helt omärkligt, bildar inledningen till samtliga nu anförda själsrörelser, både till förskräckelsen, till förtviflan och till vreden, hvilka, jemte dermed närbeslägtade, förhålla sig till frukta så som glädjen och dermed beslägtade själsrörelser förhålla sig till förhoppningen, så kan

den inverkan de åstadkomma i sjelfbestämningen betraktas uti den som åstadkommes af fruktan.

Denna inverkan skiljer sig väsendtligen ifrån lystnadens derutinnan att hon mer öfvervägande utöfvas af ett utifrån kommande intryck, hvilket visserligen förmåler sig med en i själen inneboende böjelse, men dock är mindre beroende af den egna viljeverksamhetens bestämning än lystnaden. Detta förhållande, äfvensom det att i de flesta fall den fara eller det onda som uppväcker fruktan, hotar något af de väsendtligare existensvilkoren, vare sig medelbart eller omedelbart, eller i allt fall i allmänhet berörer dem lifigare och för dem eger en större betydelse än lystnaden, gör fruktan farligare för sjelfbestämningen, i det att människan inför hennes föremål känner sig svagare än inför lystnadens, mer öfverväldigad och mindre motståndsförmögen. Hon skakar viljan och bringar henne ur fattningen, så att valet antingen icke hinner med öfverläggning företagas eller ock hufvudstupa företages under förvirrade bestämningsgrunder. Hon minskar derför sjelfbestämningen jemförelsevis mer än lystnaden, på samma gång som hon vida kraftigare ingriper i frivilligheten samt lättare väcker ofrivilliga yttringar. Hon är således att betrakta såsom en företeelse af mera förmildrande art i fråga om felets brottslighet, än lystnaden, samt kan till och med fullständigt utplåna henne derest hon är af den öfvermäktiga våldsamhet, att förnuftets bruk för ögonblicket lamläggas, såsom till exempel i vissa händelser af fruktan gentemot en fara för det väsendtligaste, såsom timligt eller evigt väl, lif eller lefnadsuppgift, i synnerhet om felet som deraf föranledes hotar eller kränker en rättighet af jemförelsevis obetydlig beskaffenhet. Men äfven der kränkningen är betydligare, kan farans fruktansvärda egenskap förtaga viljan skickligheten af sund öfverläggning, så att hon icke kan anses hafva i normalt tillstånd bestämt sig, såsom till exempel då en skeppsbruten kastar sig i en redan af andra öfverfylld räddningsbåt med vetskap att denna derigenom bringas att sjunka, eller ifrån en spillra eller plankan undanskuffar en annan för att sjelf derå kunna hålla sig uppe o. s. v. Inför den naturliga lagens domstol äro och förblifva dylika handlingar visserligen förbrytelser, utom i det fall att själsskakningen varit så stark att förnuftets bruk faktiskt blifvit tillintetgjordt och en verklig sinnesförvirring inträdt. Man kan derför icke heller ifrån den naturliga rättvisans standpunkt ens gilla den så ofta förekommande utvägen att genom en lösesummas erläggande till ett röfvareband befria dess fångar, alldenstund derigenom en öfverlagd rättskränkning eger rum, i det att nya brott emot lif och egendom dermed uppmuntras. Till och med ett människolif är mindre värdt än rättsidén. Men den mildring i felet som en öfvermäktig fruktan innebär, ingriper lifigare än någon annan, emedan den sak är heligare som göres till fruktans föremål. All sjelfbestämning upphäver hon icke, derest icke hennes öfvermägt varit så stor att hon omöjliggjort förståndets bruk. I de flesta fall utesluter hon hvarken kunskapen eller den fria böjelsen. Den öfverenskommelse eller det aftal som under hennes inverkan ingås, gäller för den skull orubbligt, derest det icke är att betrakta såsom en rättsvidrighet, ett *pactum turpe*, såsom till exempel aftal af en fånge med röfvare i nyss anförda händelse. Aftalets förkastande

kan dervid, i den del som innehåller en orättfängen fördel för banditen, anses för ett enkelt beslag på tjufgods, en integrerande beståndsdel i upprättelsen och bestraffningen.

e. Våldets inverkan på sjelfbestämningen

Våldet i rättslig mening är den utifrån påtryckta kraftansträngning med hvilken sjelfbestämningen icke samverkar och emot hvilken motståndets vilja, men icke förmåga, finnes. Det förutsättes då att motsatsen till den påtryckta handlingen icke blott åsyftas men försökes; under det att deremot det slags ofrivillighet, som icke innebär våld, blott förutsätter ett motsatt syfte, men icke nödvändigtvis något försök att genomdrifva detsamma.

Går våldet derhän att en handling framtvings, icke blott utan viljans medverkan men trots viljans motstånd, så blir visserligen viljan i yttre måtto våldförd, men *hennes sjelfbestämning icke*, ty för den handling hvartill hon nödgades, hade hon icke af egen drift, således icke sjelf, bestämt sig. Våldet förmår sålunda icke att tvinga sjelfva *bestämningen*; det är i detta afseende magtlösare än okunnigheten och fördomen, fruktan och lystnaden, och dess tvång skiljer sig härutinnan ifrån nödvändighetens, som nödgår viljan icke blott till den yttre handlingen, men till den inre bestämningen, i det att hon bestämmer sig sjelf för det hvars oundviklighet inses. Äfven emot sin egen böjelse kan viljan af nödvändighetens insigt tvingas att förrätta det hvarförutan hennes bestämmelse skulle förfelas, hvilken hon icke kan underlåta att åsyfta. Hon nödgas derföre stundom bestämma sig sjelf för en motbudande tjenlighet, för att icke gå miste om ändgiltigheten, likasom å andra sidan äfven hennes sjelfbestämning kan betvingas eller undertryckas med afseende å en tjenlighet för hvilken önskan icke låte förena sig med det ändgiltiga målet hvars nödvändighet inses. Nödvändigheten tvingar viljan alltså äfven i hennes sjelfbestämning, våldet deremot endast i hennes handling, sjelfbestämningens magtutöfning och yttring. Ett våldförande ej blott af viljehandlingen, men af sjelfbestämningen, i inre och absolut mening, vore en orimlighet, stridande mot våldets och sjelfbestämningens egna begrepp. I våldets begrepp ligger nämligen att den våldförde icke bestämmer sig sjelf men tvärtom skulle vilja sätta ett motstånd emot det ålagda; och i sjelfbestämningens begrepp att den handlande bestämmer sig för handlingen af egen inre drift på grund af fritt insedda och för den skull fritt antagna motiver. Att våldföra sjelfbestämningen vore derföre detsamma som att förutsätta hennes obefintlighet. Men det obefintliga kan icke våldföras. Sjelfbestämningens våld innebär alltså ett upphäfvande af hennes begrepp, med andra ord en motsägelse, en gensaga mot tingens beskaffenhet. Motsägelsen består deruti, att viljan på en gång skulle *bestämma sig för* men likväl *göra motstånd emot* ett och samma syftemål. Hennes bestämningsgrund skulle våldsamt, det vill säga med viljans förtryck och med undertryckande af hennes försök att afvända det ålagda föremålet, påtvingas utifrån, således trots hennes *motsatta verksamhet*; men på samma gång *medverkade* hon genom att sjelf bestämma sig för enahanda ålagda föremål. Hon liktidigt ville och ville dock icke, hvilket är orimligt. Sjelfbestämningens våld

strider följaktligen emot den enklaste slutkonst. Ej ens det öfvermåttigaste våld i världen skulle kunna tvinga viljan att låta bestämma sig annorlunda än genom andra, vare sig den våldförande eller någon af honom utsedd. Det kunde icke tvinga henne att bestämma sig genom sig själf, sin egen inre bestämningsgrund. Denna åtkommes icke utifrån, således icke genom våldet, eftersom våldets begrepp innebär en påtryckning utifrån. Sjelfbestämningen styres blott inifrån, genom kunskapen eller böjelsen.

Den princip, säger Kant, som tjenar oss till bevekelsegrund och mål, undandrager sig hvarje yttre tvång. Det är nämligen dervid icke blott fråga om vissa handlingars *förrättning*, ty dertill är det både möjligt och lagligt att tvinga oss, men att för oss uppställa vissa *mål*. Men målen för viljan uppställas af förnuftet allena.

Våldet träffar alltså endast den yttre förrättningen af viljan, under bibehållande af den inre frihetens bestämning, alltså endast sjelfbestämningens yttring och magtutöfning. Dessa äro icke solidariska med sjelfbestämningens väsende, och frihetens okränkbarhet skyddar dem icke mot våldföring. De kunna våldföras, om också icke alltid lagligen, under det att friheten i sig själf hvarken faktiskt eller lagligt kan kränkas. Det är derföre, säger Kant, *rättslärans* uppgift, den lära som afser viljans yttre utöfning, att tillse det friheten äfven i sin förrättning skyddas emot våld, och lagstiftningens eget tvång bör aldrig gå längre än som betingas af vilkoren för undanröjdande af våldets tvång. Under det att deremot *sedeläran*, den lära som behandlar den inre viljefriheten, intet våld möter med afseende på denna.

Emellertid är det icke blott viljan allena som i sin yttre utöfning kan våldföras. Äfven högre själsförmögenheter, rättsmedvetandets och känslans, kunna våldföras trots sjelfbestämningen och sålunda medelbart tvånget verka våldsamt äfven på viljebestämningarna. Den ofrivillighet som deraf uppstår, kan emellertid af sjelfbestämningens motstånd utjemnas, derest icke våldet gått derhän att rättsmedvetandets och känslans fria bruk blifvit omintetgjordt och de sjelfva oförmögna af egna bestämningars uppställning. Är åter detta händelsen, så har sjelfbestämningen faktiskt upphört att finnas och verka, och då inträder samma förhållande som vid viljans yttre våldföring i hennes magtutöfning, i det att den sjelfbestämning som icke existerar eller icke verkar, icke heller kan träffas, således icke våldföras. Våldet träffar i samtliga dessa fall icke sjelfbestämningen, men handlingen. Då denna drifves oemotståndligt, vare sig genom den yttre verksamhetens eller de inre verksamhetsorganernas våldföring, så är det icke subjektet som bestämmer sig, men det handlar såsom viljelöst redskap för en rå naturkraft.

Den magt som våldet sålunda egentligen endast eger öfver sjelfbestämningens yttre utöfning, uppträder regelbundet i det råa naturtillståndet, såväl slägtets som individens, det tillstånd i hvilket den ursprungliga människan, vare sig i sin egen eller slägtets barndom, för sin sjelfbestämningens utöfning icke känner annan gräns än styrkans. Här kan våldet, genom att intaga rättens ställe, medelbart inverka på sjelfbestämningens beskaffenhet, i det att ett af styrkans rätt genomträngd- och vilsefördt medvetande föranleder viljan att bestämma sig

sjelf för bevekelsegrunder som hvila på antagandet af styrkans prioritet. Våldet uppfattas då såsom viljeförmåga, viljefriheten såsom förmågan att göra den egna viljan faktiskt *gällande*, i enlighet med den af Hobbes och Spinosa gifna begreppsbestämningen, hvilken identifierar sjelfbestämningen med hennes egoistiska magtutöfning. Sjelfbestämningen betraktas och behandlas då såsom hvarje annan naturkraft, hvilken kan påverkas ej blott inifrån men äfven utifrån, ej blott af viljan men af styrkan. Man leder henne efter sina egoistiska syften, mekaniskt, efter yttre beräkningar, på samma sätt som man fattar en dragare vid bletslet eller afleder en flod ur hennes lopp i ett annat. Dervid utgår man ensidigt ifrån synpunkten af sakförhållandet, i det att den vilja som eger magt att göra sig gällande, faktiskt bestämmer sig och sin handling. Man eger dervid på sin sida den ursprungliga naturverkningsens företeelse, hvilken onekligen inverkar äfven på de rättsliga förhållandena, ty såväl familjens som stammens och statens band hafva ursprungligen blifvit knutna af styrkan, och den starkare parten har dervid åtagit sig herraväldet och förmynderskapet. Sålunda har en den starkares rätt (jus fortioris) i begynnelsen grundlagt hvad som sedan skulle blifva naturlig rätt; och sjelfbestämningen har deraf icke blott kunnat pådrivas i verkligheten, men inbillningskraften har vant sig att förbinda hennes begrepp med våldet, emedan förbindelsen dem emellan visat sig i den yttre företeelsen. Så länge sinligheten är ensam lag, så blir den naturliga fysiska gåfvofördelningen, hvilken nödvändigtvis fordrar olika styrka hos olika individer, allena eller i öfvervägande mån afgörande för bestämningsgrunderna; och denna kraftolikhet hindrar icke blott den inre sjelfbestämningen ifrån att göra sig gällande, men tyckes äfven vid flygtigt påseende ersätta henne med våldet på samma gång som hon genom vanans inflytande påtrycker henne våldets motiver. Våld och sjelfbestämning förblandas då så mycket lättare som de ega vissa symptom gemensamma. Båda åsyfta sin giltighet för sin egen skull, och båda lefva genom sin magt, emedan i det råa tillståndet ingen sjelfbestämning blir giltig eller märkes som icke genom våldet förskaffar sig giltighet, men utan kraften stannar hon i det magtlösa och omedvetna. Det af sin viljemagt allena, ännu icke af sin inre viljefrihet medvetna rättssubjektet ser ingen sjelfbestämning utom våldet, emedan detta förutan ingen uppträder.

Först med den inre, sedliga viljefrihetens uppvaknande, hvarigenom den fria och förnuftiga varelsens väsende gör sig gällande, tillkommer insigten om en skilnad emellan våld och sjelfbestämning liktidigt med skilnaden emellan våld och rätt. Då styrkans rätt lemnar platsen åt förnuftets, så lemnar våldets bestämning också rum åt den sjelfbestämning som ej kan våldföras men endast af kunskapen och böjelsen tvingas. Öfvergången göres i samhällstillståndet, som förbinder rätt och magt samt blott erkänner den styrkas giltighet som bestämmas af inre grunder. Våldet urskiljes der ur bestämmningen och deras oförenlighet framstår, då de rättsliga befogenheternas lika fördelning, oberoende af fysisk gåfvofördelning, utesluter medgifvandet af en den starkares rätt, dermed också en det yttre våldets magt öfver den inre viljan. Som i samhälligheten regelbindningen hvilar på ömsesidighetens grundsats, så erkännes icke den grundsats, enligt

hvilken den ene individen för den andre uppställer en bestämningsgrund hvaraf han icke själf låter sig bestämmas. Våldets inverkan på själfbestämningen förkastas då såsom oförenlig med den samhälliga ömsesidighetsprincipen. Våldet betraktas och behandlas såsom rå naturkraft, ej såsom en drifkraft hvilken skulle kunna beröra den sedliga viljan, som bestämmas af rättsmotivet.

2. Tillräknelighet och ansvar

Af själfbestämningen följer den rättsliga *tillräkneligheten*.

Med tillräknelighet menas i allmänhet förmågan att anses för en handlingens orsak. I rättsligt afseende är emellertid denna beteckning icke uttömmande för begreppet. En handling kan, såväl i sin förrättning som i de deraf härflytande följderna, tillskrifvas en person såsom skicklig upphofsman dertill i yttre och formelt afseende, oberoende af frågan om uppsåtet och den rättsliga betydelsen, till och med der hon varit af beskaffenhet att genom understöd, råd, hjälp eller exempel främja andra handlingar af rättslig betydelse. Redovisning kan då fordras därför, men ännu intet ansvar, alltså icke någon rättslig tillräknelighet deraf uppstå, så länge icke handlingens resultat blifvit staldt i sammanhang med den inre bevekelsegrunden. *Rättslig tillräknelighet* är blott den, som hänförelser handlingen till en själfbestämmande vilja hvilken handlat i medvetet uppsåt att frambringa hvad handlingen frambringat. Den rättsliga tillräkneligheten förutsätter visserligen alltid den faktiska, men den faktiska icke alltid den rättsliga. Huruvida tillräkneligheten i ett särskildt fall tillhör det ena eller andra slaget, kan först afgöras sedan till besvarandet af frågan om handlingens upphof blifvit lagdt det af frågan om hennes värde såsom uttryck för ett rättsligt uppsåt. Den faktiska tillräkneligheten kan endast utreda handlingens uppkomst, och hennes betydelse ligger hufvudsakligen i det bidrag som derigenom lemnas för bevisningen samt för handlingens yttre inflytande på en tjenlig godhet, en fördel såsom sådan. Den rättsliga tillräkneligheten åter eger allena en betydelse för bedömandet af rättssubjektets ställning till lagen, genom såväl handlingens egen inre rättsliga princip som rättsenligheten i den vilja hvilken medvetet bestämt sig för denna principens antagande till bevekelsegrund.

Den rättsliga tillräkneligheten bedömes således efter medvetandet om själfbestämningen, hvarigenom rättssubjektet själfvilligt åsätter sin egen handling rättsligt kännemärke, emedan densamma framgått af kunskapen om rätt och orätt samt böjelsen att förverkliga endera. Tillräknelighetens fullständighet eller ofullständighet följer själfbestämningens. Hon förutsätter icke blott, likasom denna, kunskapen och böjelsen, men hon modifieras genom deras felaktigheter och brister i okunnigheten och fördomen, våldet, fruktan och lystnaden, hon upphäves om de gå ända derhän att utesluta förnuftets eller frihetens bruk, allt i kraft af samma allmänna grundsats som fastställdes för själfbestämningens giltighet, nämligen att endast det som vetes och älskas kan viljas. Medvetandets vakenhet och böjelsens verkningskraft bilda tillsammans tillräknelighetens måttstock.

Tillräkneligheten bortfaller följaktligen om handlingen varit alstrad

af det ofriviliga misstaget och den okunnighet som icke varit förvålad eller kunnat fordras; om subjektet varit oberoende af sin egen vilja, ovetande, mindre vetande eller oförmöget af erforderligt vetande. Hvad der emot blifvit gjort på grund af bristande öfverläggning eller uppmärksamhet, der sådan dock kunnat ega rum före valet, utesluter icke tillräkneligheten, ej ens om uppsåtet varit främmande för *resultatet*; ty den vilja som icke gör hvad hon kan, ikläder sig dermed borgen för följderna af sin uraktlåtenhet, om ock uppsåtets renhet i öfrigt kan blifva en förmildrande omständighet. Absolut rent är dock blott det uppsåt som uttömmar alla medel för afvärandet af de faror som skulle kunna hota det åsyftade godhetsmålet; och då för den rättsliga tillräkneligheten uppsåtet fordrades, menades för den skull dermed ett uppsåt i vidaste bemärkelse, deri äfven ingår den uppsåtliga uraktlåtenheten af erforderlig uppmärksamhet eller öfverläggning.

Af denna grundsats följer att icke blott *det* tillräknas som uppsåt klart och omedelbart åsyftar, men äfven det som sjelfbestämningen medelbart föranleder, icke blott det närliggande handlingsalstret men det fjärliggande äfvensom bådas medelbara följder för såvidt de kunna ställas i sammanhang med syftet eller frivilligheten. Dertill fordras dock såsom vilkor:

1) Att verkningen icke ligger utom håll för kunskapen eller böjelsen, men inses och kännes, vare sig klart eller ock dunkelt men så att en utredning och granskning påkallas;

2) Att verkningen kan ställas i sammanhang med sjelfbestämningen och viljekraften. Detta kan för öfrigt ske fysiskt eller moraliskt, positivt eller negativt. Verknigen kan fysiskt framgå ur viljekraften, såsom en verkan af en naturkraft. Hon kan framgå moraliskt, genom hjälp, understöd, råd, bifall eller befallning, korteligen genom inflytelser. Hon kan vara ett positivt alster af sjelfbestämningens omedelbara eller medelbara förutseende och val, så att följden ses eller anas redan i orsaken; dervid dock det medelbara alstret måste för sin tillräknelighet ega en grund i lagens bud eller förbud, samt sammanhanget vara väsendtligt och regelbundet, icke tillfälligt, ty i senare händelsen bortfaller den rättsliga karaktären och en karaktär af faktiskt förhållande antages. Verknigen kan slutligen vara ett negativt alster af bestämningen, såvida hon icke förhindras då sådant både kunnat och bort ske.

Är handlingen orsakad af fysiska eller moraliska, positiva eller negativa verkningar, hvilka framgå ur yttre omständigheter eller tillfälligheter, tillräknas hon blott för såvidt en åtgärd eller en underlåtenhet dertill sällat sig, hvarigenom viljan förmäler sig med naturhändelsen och införlifvar henne med sitt uppsåt.

Allt är nämligen tillräkneligt som innehåller sjelfbestämningen, vare det i enkel gerning eller en beståndsdel i en händelse, en åtgärd, en underlåtenhet eller en anslutning till någondera, en sjelfverksamhet eller ett bidrag till annans verksamhet, fysiskt eller moraliskt, positivt eller negativt. Men denna tillräknelighet kan begränsas i oändlighet genom omständigheterna och tillfälligheterna. Särskildt kan hon *minska* af pligtkollidering, emedan verksamheten i valet minskar både kunskapsförmågan och böjelsekraften, äfvensom af verkningens tillfällighet, emedan i allmänhet denna är mindre känd, förutsedd och afsedd än

väsentligheten; hvaremot hon *ökas* af väsentligheten äfvensom af bevekelsegrundens invecklade natur, emedan deri en grundligare öfverläggning innehålles, hvilken utesluter öfverilningen.

Af tillräkneligheten följer *ansvaret*.

Ansvaret beror dels af uppsåtet och afsigten samt deraf härflytande följder, deras mål, syfte och föremål; dels af de dermed äfvensom med verkställigheten förknippade omständigheterna.

Så länge viljan stannar i sjelfva *afsigten*, så är hon ännu icke ansvarig inför någon annan domstol än medvetandets, oaktadt hon kan vara tillräknelig; ty ingen utom medvetandet kan utgrunda afsigten. Ansvaret tillkommer i de följder som åt afsigten gifvas, och ansvarigheten, som i någon mån kan grundläggas äfven utan afsigten, fullständigas dock utaf följdernas afsigtlighet och deras åvägabringande med bestämda afsigter. Endast om handlingen af den orsak stannar vid afsigten, att öfvergången till följderna blifvit omintetgjord genom naturhändelser eller anledningar som legat utanför sjelfbestämningen, kan ett ansvar förknippas redan med sjelfva afsigten.

De *omständigheters* beskaffenhet, hvilka omgifva afsigten och handlingen, bidrager jemte uppsåtet och dess följder att frambringa ett ansvar, samt kan försvåra eller förmildra ansvaret utan att upphäva detsamma.

Äfven den handling som sker af vållande, utan egentligt uppsåt, är emellertid ansvarig, såvida vållandet berott af viljan och varit tillräkneligt. Ty i försumligheten ligger, om ej en omedelbar och positiv afsigt, dock en medelbar och negativ, bestående i ringaktningen för rättsenlighetens höga vikt och betydelse, en ringaktning som gifver sig uttryck i uraktlåtenheten att göra allt hvad på viljan ankommer för att utesluta rättsvidrighetens möjlighet.

Hvarje tillräknelig handling är alltså icke ansvarig; men ingen handling är ansvarig som icke är tillräknelig, och ansvaret grundlagges af den tillräknelighet i hvilken uppsåt, afsigt eller vissa följder af handlingen röja viljans felaktiga natur, vare sig felaktigheten består i en positiv rättsvidrighet eller i en negativ, nämligen uraktlåtenheten att förebygga henne eller en så beskaffad frivillig ouppmärksamhet att hon deraf kan uppstå.

Ansvaret kan emellertid på detta sätt alltid å en eller annan väg ytterst återföras till syftet i viljan; ty äfven ett vållande innebär ett slags syfte, åtminstone i meningen af tendens, om ock blott negativt, gömdt i vårdslösheten. Äfven föraktet för en tillräcklig viljeanstängning i och för rättsenlighetens skull och hennes erforderliga borgen kan i viss mening betecknas såsom ett dåligt syfte. Ehuru i dagligt tal och uppförande viljan tror sig urskulda en dålig handling genom anförandet af afsigtens renhet eller frånvaron af hvarje orent uppsåt, träffas derföre ofta så kallade uppsåtliga handlingar, blotta försumligheter och underlåtenheter utan positivt elakt syfte, af ett ansvar, om ock förmildradt, på grund af de följder som deraf kunna uppstå. Detta ansvar egde hvarken ändamål eller berättigande, derest icke på botnen af den skenbara oafsigtligheten ansåges dölja sig en tillstymmelse till bristande godhet i uppsåtet, en det goda uppsåtets af viljan beroende ofullständighet, som åsidosätter mödan af alla möjliga och erforderliga vilkors upp-

fyllande för en säker rättslig borgen. Den oafsigtligt dåliga handling som vore absolut fri från hvarje dylik tillstymmelse, vore nämligen att betrakta såsom en ren naturhändelse. Hvarken vore hon tillräknelig, icke heller ökades rättssäkerheten genom det henne ålagda ansvaret. Detta senare förutsätter alltid i någon, om än den mest ringa mån, medvetandet, kunskapen och böjelsen. Det behöfver därför icke förutsätta öfverläggningen och betraktelsen, icke heller känslan för det omedelbara handlingsföremålet och dess val med klar tanke på det företräde som åt detsamma genom förrättningen skänkes framför hvarje annat alternativ. Icke blott viljans bestämda syftemål, klart och tydligt tecknad inför tanken, men äfven hennes bifall till en dunkel tanke eller en svag känsla, kan medföra ansvar, visserligen icke i och för sig sjelft, derest det aldrig framträd ur själens inre och kommit till något utförande i beröringen med världen, men väl i sina eventuella följder, emedan dessa städse anses hänvisa på något, om än ringa, felaktigt viljeuppsåt, bestode felaktigheten också endast i uppsåtets otillräcklighet för det goda.

Härmed är icke sagdt att uppsåtet är hela ansvaret. Vore fallet sådant, så vore den uppsåtliga handlingen ansvarig i alldeles samma grad som hon vore uppsåtlig och på samma sätt, hvilket ju icke alltid är fallet. Men till uppsåtet kan dock ansvaret i yttersta hand återföras på ett eller annat sätt, å en eller annan väg, vare sig medelbart eller omedelbart, positivt eller negativt.

Häremot har blifvit invändt att af en sådan grundsats kunde framgå den jesuitiska, som bedömer handlingen efter syftemålet allena, så att den sämsta och brottsligaste gerning, såväl i sig sjelf som med afseende på hennes betydelse för världen, skulle kunna rättfärdigas af ett godt syftemål, i enlighet med satsen »ändamålet helgar medlet».

Redan i det föregående* har denna invändning blifvit bemött. Hon hvilar på förbiseendet deraf att hvarje handling svarar för sig sjelf och att den ena handlingens syfte icke kan rena den andras. Då jesuitersatsen att ändamålet helgar medlet leder till en rättsvidrighet, så uppstår alltid denna derigenom att ändamålet som anföres såsom förevändning tillhör en *annan* handling, än den hvilken är medel. Under åberopande af en mera fjärliggande handlingens godhet tror man sig kunna göra den närliggande handlingen oansvarig för sin rättsvidrighet, såsnart hon blott på ena eller andra sättet tjenar den fjärliggande. Man glömmer dervid att hvarje handlingens godhet, således äfven hennes ansvarighet, är att bedöma efter hennes *eget* ändamål och syfte, icke blott efter en annan handlingens eller ett annat förhållandes, samt att det dåliga som kan finnas vare sig på ena eller andra hållet, i det närliggande eller i det fjärliggande målet, i tjenligheten eller i ändgiltigheten, dock alltid är att bedöma för sig och i sin egen handling, *utom* och *oberoende* af frågan om dess förhållande till det yttersta målet. Det är dels rätt eller orätt såsom tjenlighet, dels rätt eller orätt i sig sjelft, och i båda ställningarne bör det bedömas, i båda bär det sitt ansvar, icke blott i den ena, emedan det i båda eger sin sjelfständiga bevekelsegrund och sitt mål. Är då det ändgiltiga, längre bort liggande ändamålet godt, så helgas visserligen derigenom det ändgiltiga och äfven

* Jfr ofvan sidd. 215—216.

ljenligheten *betraktad i sin egenskap af medel* därför, men också ingenting mer, icke tjenligheten betraktad i sig sjelf och i sin egen handling. Som tjenlighetens handling icke uttömmes hel och hållen af sin egenskap utaf medel, men dessutom framträder i verlden såsom handling för sig, fristående *jemte* sitt förhållande till det slutliga ändamålet, så hindrar icke oansvarigheten med afseende på tjenligheten för ett fjärliggande godt, att ansvaret dock bäres för det orätta i den närliggande gerningen, såsom sjelfständig betraktad i och för sig. Denna åtskilnad är en sjelfskrifven följd af den ofvan betecknade skilnaden emellan en *afsigtlighet* och en handlings begående *under bestämd, särskild afsigt*. Uppsåtet i sjelfva den förhanden varande gerningen svarar för sig sjelft och för hvad det i sitt eget sköte bär, såsnart detsamma är af sigtligt. Dertill kommer en ny ansvarsfråga, hvartill anledningen gifves af gerningens tjenlighet afven för ett utom henne liggande ändamål *med afsigt* hvarå hon blifvit begången. Ansvaren äro två, icke ett. Jesuiten sammanslår dem, samt söker att med en oansvarighet som ligger i målet för tjenlighetens handling, skapa en oansvarighet för det orätta som begås i det förhanden varande. Men bland afsigter som sammanhänga kan den ena oakadt sammanhanget dock icke svara för den andra, åtminstone icke i annan mån än *i sin egenskap af sammanhang* dermed och *i sitt förhållande dertill*. Utom denna egenskap och detta förhållande deremot, i sig sjelf, svarar hon dessutom för sig sjelf. Den andra afsigten kan hvarken bära den förstas hela ansvar, icke heller aflyfta hela ansvaret för henne, på sin höjd en del deraf. Den återstående delen qvarstår och bär sina följder. Är den första afsigten förbunden med en dålig handling, och är hennes verkan dålig, så uppstår häraf ett särskildt ansvar, hvilket stannar i sin beträffande handling och kommer icke längre. Ansvaret bäres för hvad viljan gjort och åsyftat *i och med* denna handling. Hvad hon der bortom kan åsyfta, blir en sak för sig, ett nytt rättsligt ärende, en annan fråga.

Att ansvaret städe hänföres till ett uppsåt, behöfver alltså icke innebära principen att ändamålet helgar medlet, ty ändamålets handling eger *sitt* uppsåt, medlets handling *sitt*, och det är den sistnämndas *eget* uppsåt, icke uppsåtet i ändamålets handling, som grundlägger hennes ansvar.

3. Förtjenst och skuld

Ansvarets praktiska betydelse och följder visa sig i förtjensten och skulden.

Såsom *förtjenst* betecknas vanligen den egenskap hos en sjelfbestämmande vilja, i kraft hvaraf hon gör sig värdig af pris eller belöning, under det att *skulden* vore den egenskap, i kraft hvaraf hon ådrager sig klander eller bestraffning.

Enligt dessa begreppsbestämningar, åt hvilka ett dagligt tal synes hafva meddelat burskap, skulle förtjensten och skulden icke vara rättsbegränsningarnas grunder och orsaker, men de skulle icke ens finnas utom rättsbegränsningarnas yttringar i lönerna därför, utan blott i dem bestå. Detta föreställningssätt har till och med gifvit anledning till en bemärkelse af begreppen förtjenst och skuld, i hvilken de voro liktydiga med sjelfva belöningen och straffet.

Det alltför innerliga, ända till förblandning drifna beroende hvori sålunda förtjensten och skulden blifvit stälda till lönerna därför, med hvilka naturen gäldar dem i kraft af den harmoniska skapelselag som låter godt komma af godt och ondt af ondt, saknar ingalunda ett visst stöd i språkbruket. Ordet förtjenst häntyder omedelbart på något som förtjenas, ordet skuld på något som man blir skyldig, en gäld i hvilken man råkar och som fordrar umgäld eller vedergällning, utjemning och försoning, i en eller annan form, men som alltid skulle kunna betraktas såsom bot för gerningen.

Eftertanken skall emellertid finna att förtjensten och skulden tillhöra handlingen, icke hennes yttre bekräftelser, eftersom de alstras af själfbestämningen och ansvaret, hvilkas befintlighet i intet fall skulle kunna tänkas vara beroende af bekräftelsernas tillkomst eller uteblifvande i sina yttringar.

Ty hvarföre grundlägger det rätta förtjenst, det orätta skuld? Männe icke emedan i den naturliga ordningen godheterna som äro rättsföremål, äro fördelade i en skala, i hvilken de intaga plats *efter sin inneboende förträfflighet*, och emedan bruket af viljan, som blifvit skapad med skicklighet att höja eller sänka sina syften i motsvarande förträfflighetsgrader, värderas högre eller lägre allt efter förträffligheten i den godhet på hvilken hon syftar. Ju högre i godhets- och förträfflighets-skalan, det vill säga ju närmare rätten och sanningen i deras rena principer, som *bestämningsgrunden* ställes i förhållande till de i ordningen föreliggande *vilkoren* som fordra honom för ordningens förverkligande, desto högre stiger också handlingens inre värde. Ju lägre deremot bestämningsgrunden ställes, desto djupare sjunker samma värde. Se der förtjensten och skulden. De äro relativa begrepp, förhållanden emellan handlingens *systemål* och hennes *ordningsvilkor*, i det att förtjensten uttrycker ett förhållande i hvilket *systemålets* godhet öfverskjuter *ordningsvilkorets* fordran, skulden tvärtom. Ju betydligare eller obetydligare öfverskottet eller underskottet i hvardera fallet är, desto större eller mindre blir förtjensten eller skulden.

Förtjensten är alltså ett öfverskott i viljans förträfflighet, skulden en brist deri. Punkten, der hvarken öfverskott eller brist visar sig, men i hvilken handlingens syftemål noggrant svarar emot hennes ordningsvilkor, målets godhet emot vilkorets fordran, kan betecknas såsom en viljeansvarets ståndpunkt *al pari*.

Förtjensten och skulden gripa alltså betydligt djupare in i handlingens väsende än lönerna därför. Dessa senare äro rättsbekräftelserna i sina yttringar, de förra rättsbekräftelserna i sina idéer.

Sålunda återförda till sina väsendtligheter uttrycka rättsbekräftelserna icke blott resultaterna af rättssenligheten, men hennes eget inre värde, människovärdet i rättslig bemärkelse, jämfördt med det naturliga värde människan erhållit redan genom sin skapelse. Förtjensten kan då definieras såsom *ett öfverskjutande värde som viljans själfbestämning skänker åt den rättsliga personligheten*, skulden såsom ett underskjutande eller bristande, allt i jämförelse med ordningens nödvändiga vilkor och fordringar. Genom förtjensten ökar rättssubjektet sitt värde såsom sådant, genom skulden minskas detta.

Förtjensten och skulden ega alltså en betydelse i sig själfva, en

betydelse som ligger i det rättsliga väsendet och dess större eller mindre värde, icke blott i de bekräftande *följderna* af samma värdes ökning eller minskning. Dygden är sin egen bekräftelse, lyder den stoiska viljeregeln, och hon behöfver ingen annan.

Härmed uteslutes emellertid ingalunda sjelfva bekräftelsen. Hennes idé var identisk med förtjensten, hennes yttring sammanhänger dermed. Men den väsendliga och ideella bekräftelse som är förtjensten i rättslig mening, bör icke förstås såsom ett sakförhållande utom lagen. Hon ligger i lagen sjelf, i värdet af hans förverkligande i handlingen, och hon vore densamma äfven om inga löner derfor funnes. Den obelönade förtjensten förblir icke mindre en förtjenst, den obehfrade skulden en skuld. Hvad de äro, det äro de i lagens väsende, icke i hans handhavande, i handlingens eget värde, icke i de följder som deraf kunna uppstå.

Sjelfva förtjensten såsom sådan behöfver därför icke förblandas med handlingens inneboende värde. Hon är ett tillskott till detta värde, som hon ökar. Men värdet är ett, förtjensten ett annat. Värdet kan ej skiljas ifrån handlingen; det är objektivt och ingriper icke i förhållandet emellan subjekten. Förtjensten deremot är ett förhållande hvilket bestämmer ställningen emellan handlingens värde och hennes subjekt, äfvensom på grund deraf äfven emellan ett subjekt och ett eller flera andra, den handlande och hans värld.

Ett dubbelt förhållande är alltså att betrakta i rättsbekräftelsen, nämligen dels förhållandet emellan förtjensten eller skulden å ena sidan, samt handlingens värde å den andra, dels förhållandet emellan *subjekterna*, det förbindande och det förbundna, det som eger förtjensten eller skulden och det som deraf tager nytta eller skada. Af dessa båda goda egenskapers sammanställning i hvarje handling, *värdet i henne sjelf* och *värdet för hennes föremål i ett subjekt*, drager sjelfva bekräftelsen sin större eller mindre godhet, hvilken då gifver sig ett uttryck i lönen därför, redan i den naturliga ordningen. Men hvarken är denna lön identisk (endast solidarisk) med förtjensten och skulden; icke heller erfordras för dem någon sådan, utom den lön som består i handlingens egen naturliga återverkan på sitt subjekt i kraft af den naturliga samstämmighet som gäldar godt med godt, ondt med ondt. Förtjensten och skulden finnas före och oberoende af lönen, hvars grunder de äro; och den lön för dem som tillkommer utifrån, vare sig i den timliga eller i den eviga rättvisans belöningar och straff, utgör icke den naturliga bekräftelsen sjelf, blott en sjelfskrifven och gifven följd deraf. Sjelfva den naturliga bekräftelsen består i handlingens återverkan på sitt subjekt, i det att hennes godhet alstrar godt i ett harmoniskt medvetande och i den fullkomning som ett rättsenligt lif frambringa, hvarigenom subjektet ökar sitt inre värde och bereder sig ett högre slags tillvarelse jemte sällhet i sitt väsende, slutligen i ett på nyttor fruktbart harmoniskt samlif med släktet; under det att handlingens elakhet deremot alstrar stridighet i medvetandet och ett tillbakagående i fullkomningens skridt, hvarigenom subjektet minskar sitt värde och bereder sig ett lägre slags tillvarelse, en försämring, ett disharmoniskt tanke- och känslolif, slutligen ett disharmoniskt, derigenom på skador fruktbart samlif med släktet. Den innerliga förbindelse som sålunda råder emellan förtjensten och skulden å ena sidan samt sällhetsbekräftelsen

å den andra, har gifvit upphof och stöd åt vanan att såsom förtjenst eller skuld föreställa sig sjelfva den lycka eller olycka, glädje eller lidande, fördel eller skada, (icke blott grunden därför i handlingens inneboende värde), som träffa en förtjent eller en skyldig handling och som i kraft af naturens ordning aldrig uteblifva i en eller annan sköpnad, men alltid äro afpassade efter förtjenstens och skuldens storlek. Men detta föreställningssätt är endast en följd deraf att människans hela handlingslif blifvit afsedt för hennes bestämmeelse i det högsta goda genom fullkomningen, och att fullkomningens ökning eller minskning följaktligen i kraft af naturens verkan i riktning emot sitt syfte i sig innehåller de rätta eller orätta handlingarnes löner. Lönerna blifva derigenom så fast förbundna med och så införlifvade uti sjelfva handlingsvärdet, i det att samma fullkomning hvars mål meddelar värdet, också skänker lönen, att lön och värde icke längre lätteligen åtskiljas och sjelfständigheten i hvaraderas begrepp icke märkes. Men om visserligen förtjensten och skulden derföre aldrig kunna skiljas ifrån sina uttryck i lönerna, så böra i tanken deras begrepp dock derifrån skiljas, emedan de i sina väsendtligheter tillhöra handlingarnes värde, icke priset derför. Skilnaden emellan förtjensten och lönen är densamma som skilnaden emellan värde och pris.

Som alltså förtjensten och skulden bero af handlingens värde, så är det efter *värdet*, icke efter priset hvilket deraf betingas, som deras utredning bör ske. Värdet företer emellertid, såsom nyss blifvit nämndt, en dubbel sida, hvadan det betraktas dels objektivt *i sig sjelft*, dels i sin betydelse *för subjektet*. I det förre afseendet betraktas det såsom sådant, i handlingens väsende, hvars godhet är att uppskatta efter det goda som naturen deri inlagt i enlighet med skapelseordningens *syftemål*. I det senare afseendet betraktas det i de *ordningsvilkor*, hvori människan blifvit stäld och hvilka göra ett och samma handlingsvärde för henne mer eller mindre värdefullt, allt efter som det passar eller icke passar för hennes vilkor. Sitt inneboende värde hemtar nämligen sjelfva handlingen företrädesvis af *syftemålet* som hon åsyftar och som är för henne naturligt, den inre bevekelsegrundens höjd i godhetsskalan. Men såsnart fråga uppstår derom huru detta i sig sjelft objektivt giltiga värde skall blifva ett värde för rättssubjektet som förrättar handlingen, så bestämmes detsamma dessutom af de *vilkor* hvaruti subjektet lever i ordningen, emedan deras beskaffenhet inverkar på både syftet och handlingens godhet för den handlandes omgifning och föremål. Förtjenst och skuld äro för den skull att uppskatta och bedöma 1) efter *syftemålet* och 2) efter *ordningsvilkoret*. Förtjensten och skulden äro nämligen, såsom ofvan blifvit nämndt, uttryck för förhållandet emellan målet och vilkoret uti handlingen, i det att de bildas af syftemålets öfverskott i jämförelse med vilkoret eller tvärtom.

1. *Syftemålets* (bevekelsegrundens) godhet meddelar sig åt handlingen samt gör henne riktig eller oriktig, derigenom mer eller mindre värd i rättslig mening, oberoende af godheten i föremålet eller gerningens företeelse och de henne åtföljande omständigheterna. »Det är handlingens bestämmande grund», säger Kant, »det vill säga hennes bevekelsegrund, som är afgörande för hennes värde.» Den handling som företages utan syfte, tanklöst och maskinmessigt, är neutral och

bringar hvarken förtjenst eller skuld. Endast en princip, en lag, som blir mål och bevekelsegrund för viljebestämningen, kan i handlingen ingjuta ett värde som uppskattas såsom uttryck för viljans godhet. Hon blir då god eller dålig allt efter sin öfverensstämmelse dermed; förtjent eller skyldig allt efter som hon derefter rättar sig eller icke. En förtjenst blir det att under handlingen hafva lagen i sigte; och der hon eljest vore neutral blir hon god genom lagens åsyftande. En skuld blir det att skilja handlingens syftemål ifrån lagen; och der hon eljest vore neutral blir hon dålig genom det olagliga syftet. Det är icke ens handlingens *afsigtlighet*, men hennes *afsigt*, som hufvudsakligen grundlägger förtjensten eller skulden. Afsigtlig är hvarje handling som frivilligt företages, under full själfbestämning och fullt medvetande af hennes förrättning, syftet må vara hvilket som helst. Men dermed är ännu icke afsigten gifven, ty själfva handlingen kan vara afsigtlig utan att målet så är. Afsigtligheten är blott en afsigt att *handla*, icke att handla i en bestämd afsigt, för ett bestämdt mål. Men endast det senare momentet i handlingen bestämmer värdet. Att handla *med* afsigt, det vill säga själfbestämmande, grundlägger endast yttre tillräknelighet; att åter handla *i* afsigt grundlägger dessutom en förtjenst eller en skuld i enlighet med syftemålet som afsågs, i det att handlingen blir god om hon skett *i* afsigt att lyda en naturlig princip, om hon företagits *i* en rättslig afsigt, dålig om hon företagits *i* dålig afsigt. Handlingen bör, erinrar Kant, för att vara förtjent, icke blott öfverensstämma med pligten, men göras af pligt, *i* *pligt*afsigt.

2. *Ordningvilkoret* tillförer subjektets ställning till grundsatsen i rättsförhållandet mer eller mindre väsendtliga eller tillfälliga *tillämpningsprinciper*, i kraft af den särskilda karaktär som fordrar en viss synpunkt för lagens *afpassning* uti den ifrågavarande ordningen. Vilkoren därför ega visserligen icke ett lika bestämmande och afgörande inflytande på förtjenstens beskaffenhet, som syftemålet egde. Under det att viljan rigtar sig aktivt på sitt syfte, är deremot hennes rol gentemot ordningvilkoren passiv. Syftet var afgörande för viljans godhet *i sig*, ordningvilkoren grundlägga förtjenst eller skuld endast derigenom att godheten utan deras hänsyn icke *tillegnas*, åtminstone icke i tillräcklig mån. Som de emellertid icke blott sålunda betingas af förtjenstens praktiska värde, men derjemte äfven ingå i syftemålets värde, alldenstund det syfte icke vore tillräckligt godt som icke gjorde afseende på vilkoren i ordningen, så blir deras iakttagelse näst själfva målet, och jemte detta, äfvenledes bestämmande för handlingens värde, i synnerhet der de ega den väsendtlighet, att genom dem handlingens förhållande till ordningen i hennes helhet eller till den därför gällande grundsatsen skulle kunna afgöras eller förändras. Deras inflytande på förtjensten och skulden blir större eller mindre, men dock alltid något, allt efter som de bestämma och karaktärisera, öka eller ändra, minska eller upphäfva handlingens värde, till följe deraf att till dem viljan i högre eller lägre grad tagit hänsyn eller icke. Är deras beskaffenhet af den ingripande art, att de *i sig* själfva och oberoende af handlingsföremålets natur förete en enlighet eller en oförenlighet med grundsatsen, så åsätta de själfva handlingens värde lika afgörande som syftemålet, med hvilket de då identifiera sig i kraft af sin väsendtlighet,

så att de genom sin närvaro eller frånvaro kunna göra den eljest likgiltiga handlingen förtjent eller skyldig, eller ock vända om hennes värde. Men äfven der de icke äro till den grad ingripande, så kunna de i allt fall ändra, öka eller minska handlingsvärdet, samt bilda i sådan egenskap en utfyllnad i grunden för det värdes uppskattning som systemålet hufvudsakligen skapat.

Syftemålet och ordningsvilkoret samverka sålunda, om ock i olika mån och med olika vikt och betydelse, för afgörandet af förtjenstfrågan. Icke blott att de bestämma värdet vid handlingens uppkomst, redan i hennes frö uti bevekelsegrunden. Men deras tillkomst efteråt, under en fortlöpande handlingens gång, äfvensom deras skiftning eller förändring derunder, kunna förändra, öka eller minska värdet i handlingen, så att förtjensten eller skulden blir större eller mindre, ja till och med upphäfves eller öfvergår i sin motsats. I detta sistnämnda fall måste likväl det efteråt tillkomna eller förändrade målet eller vilkoret uttömma hela bevekelsegrunden. Beröra de endast någon del deraf, i det att tillkomsten eller förändringen blott bringar antingen en ny beståndsdel i ett mål eller saknad af en äldre sådan, eller ock ett nytt vilkor till flera förutvarande, eller ett vilkors bortfallande under det att andra vilkor kvarstå, så kan derigenom värdet i handlingen endast modifieras men icke upphävas eller omstöpas, eftersom hvarken en del af målet kan ersätta hela målet icke heller ett enda vilkor alla i ordningen. En handling kan ega ett sammansatt mål och bestämmas af en mängd vilkor, och hvarken beståndsdelarne i målet eller de särskilda vilkoren i ordningen behöfva nödvändigtvis betinga samma slags grundsats. Hvad som då ändrar grundsatsen genom en beståndsdel eller ett vilkors rubbning, träffar denna partiella grundsats men icke hans medprinciper i hela bevekelsegrunden, och som i denna senare då endast en viss del, större eller mindre, af de deri ingående grunderna beröres af förändringen, så kan också blott en motsvarande del af, men icke hela, *värdet* deraf beröras och derigenom förändras. Hvad som deri redan förut var förtjenst eller skuld och hvars mål eller vilkor kvarstår, står dermed ock sjelft kvar och blir genom det öfrigas förändring hvarken förfalskad eller utplånadt, i intet fall mindre värdt i sina delar. Det kvarstående fortfar, om ock försvagadt genom det berördas utbrytning, att rigta handlingen på ett mål och uti vilkor som äro goda eller dåliga i kraft af hvad de redan förut voro; och det sålunda bibehålla målet och vilkoret hålla sitt värde fast, om ock kvantitativt minskadt eller ökad i följd af förändringen i dess omfattning, hvilken blifvit vidare eller trängre genom de beståndsdelars förändring som jemte det oförändrade från början hade ingått i förhållandet.

När nu förtjensten och skulden i en handling skola bedömas och uppskattas efter dessa båda grunder, *syftemålet* och *ordningsvilkoret*, så erfordras naturligtvis *sjelfbestämningen* för det förra och *godheten* i det senare. Finnes hos viljan ett syfte, men ingen sjelfbestämning, så blir förtjensten eller skulden ingen. Likaså derest de vilkor i ordningen, hvaraf syftets formulering i handlingen berör, icke ega någon inneboende god eller dålig egenskap, men äro neutrala gentemot grundsatsen samt för den skull i inre rättsligt afseende betydelselösa. Endast

om syftemålet fritt uppställes i en ordning, uti hvilken vilkoren äga en god betydelse för uppgiften och således kunna blifva föremål för rättsliga önskingar och anspråk, emedan deri ett godt innehålles som fyller ett meniskt behof; endast under denna förutsättning grundläggas förtjenst och skuld af handlingens mål och de vilkor i hvilka hon företages. Deras grundläggning deraf kan då på följande sätt utredas.

1. *Förtjensten* förutsätter dels a) en subjektets *viljeansträngning* för syftemålets ernående, dels b) en inneboende *godhet* i handlingsföremålet på grund af dess betydelse för ordningsvilkoret. *Viljeansträngningen* bildar handlingens subjektiva värde, *godheten* i föremålet hennes objektiva. Värdet i förtjensten företer sålunda en dubbel sida, personens och sakens, viljans och föremålets. Det som göres utan ringaste möda eller offer af viljan, anses lika litet vara förtjent som det hvilket ingenting godt åstadkommer. Allt efter *viljeansträngningens* offer och föremålets goda är förtjensten större eller mindre.

a. Der ingen *ansträngning* gjorts och intet *offer* bringats, tillräknas ingen förtjenst, under det att denna deremot ökas med uppoffringen och de svårigheters storlek hvilkas öfvervinnande påkallas för handlingens genomdrifvande i och för syftemålets ernående, välförståendes under antagande att föremålets godhet är densamma, ty fanatismen, som offerar lif och allt för ett dåligt mål, grundlägger mindre förtjenst än ett mindre offer för en god sak. Men med lika föremål är förtjensten större der offret och viljearbetet varit större. Hjeltens och martyrens handlingar äro, emedan deras offer äro de största, mest förtjenta, i jemförelse med andra handlingar af samma godhet i betydelsen för ordningen. Men äfven den pligtskyldigaste handling anses förtjenstfull, såsnart hon varit svår att utföra, påkostande vare sig för försakelsens eller ansträngningens skull, ty ju mera viljan deraf ålägger och underkastar sig, desto mera visar hon sig genomträngd af syftemålet.

Det är nämligen för syftemålets skull som *viljeansträngningen* tillskrifves förtjenst, emedan det är syftet som fullkomnar viljan. Förtjenstens värde i denna del bildas af alla de vilkor sammanlagda, hvilka göra syftet godt och, i kraft af denna godhet samt det värde som tillägges henne, sporra viljan till kraftansträngning. Härtill fordras syftets rättsenlighet och dess höjd i godhetsskalan. *Viljeansträngningens* och syftemålets värde sammanhänger här med godhetens hos föremålet i ordningsvilkoret, ty det syfte som i kraft af sin höjd eger största förmågan att sporra till viljearbete, är det som rigtar viljan på ett föremål af högsta möjliga godhet i ordningen.

b. *Godheten* i föremålet blir nu, jemte viljekraftens ansträngning för syftemålet, afgörande för förtjensten. Ju viktigare det goda är som afses, desto förtjenstfullare blir handlingen, såvida kraftansträngningen och uppoffringen äro desamma. De offer som en fanatisk vurm i följd af en öferspänd inbillningskraft bringar en för menskligheten eller det goda i ordningen betydelselös eller gagnlös sak, räknas såsom mindre förtjenst än det goda som bringas af ett vida mindre offer. Det tjenligare kan vara förtjenstfullare än det svårare, derest det förra är mindre i saknad af offer än det senare är i saknad af godhetens värde.

Förtjenstens värdering med ledning af viljans ansträngning för syftet och höjden af föremålets godhet i ordningen, sker med de båda principernas sammanställning. Visserligen måste de, rätt förstådda, alltid sammanfalla. Det syfte som sporrar en förnuftig vilja är det som uppställs i ett godt föremål i ordningen; och ju bättre och mera fruktbringande det goda i ordningen är, desto lifigare eggas det dermed förknippade syftet till verksamhet, desto större offer förmår det framkalla. Men som insigten och viljan icke alltid stämma öfverens, så kan viljan vara bättre eller sämre än sitt föremål. Huruvida förtjensten då till sin storlek bestämmas af viljans ansträngning eller af föremålets godhet, beror icke blott af den enas större eller mindre öfvervigt i förhållande till den andra, men äfven af den plats som de åt hvarandra jemte sig inrymma. En och samma viljeansträngning grundlägger större förtjenst om hon förmåler sig med ett bättre föremål än om hon förmåler sig med ett sämre; och en och samma godhet i föremålet gör en större viljeansträngning mera förtjent än en mindre. Men skall förtjensten bestämmas af endera principens öfvervigt, så måste denna öfvervigt vara så ansenlig, att icke det rum som inrymmer åt den andra principen blir än mer afgörande. Förtjensten bestämmer sig i öfrigt på en gång efter värdigheten hos båda principerna, och dervid blir icke blott kvantitet men äfven kvalitet och intensitet afgörande. Det syfte som uppställs i en högre godhet i skalan grundlägger högre förtjenst; och då förtjensten värderas efter en kombinerad måttstock af bevekelsegrund och ordningsvilkor, så stiger eller faller hon med målet och föremålet, det förras syfte och det senares godhet. Förtjensten om sjelfva rättsidén är derföre den största, derefter den om det naturliga och samhälliga goda, slutligen den om det sinliga och individuella, för såvidt viljan under sitt arbete kan bortse från någondera af dessa godheter för de öfrigas skull eller någonderas skull bland dem. Den fullkomliga förtjensten förbinder dem alla, det rättas och sannas godhet med nyttans och njutningens. Brytes förbindelsen så minskas förtjenstens fullkomlighet. I samma mån som förbindningen löses och godheterna särskiljas, så blir också förtjensten ofullkomligare; och dervid blir ofullkomligheten större ju lägre godheten är åt hvilken en ensidig prioritet lemnas. Lemnas hon åt njutningens godhet så blir förtjenstens ofullkomlighet störst, dernäst om hon lemnas åt nyttans, minst om hon lemnas åt rättens och sanningens; hvar emot fullkomligheten blir större och förtjensten blir fullkomligare ju högre godheten är som åsyftas. Förtjenstens höjd åtföljer syftemålets höjd i godhetsskalan.

Den åsigt som indelar pligterna i oeftergifliga och eftergifliga* har häraf tagit sig anledning att mäta förtjenstens storlek efter pligtens eftergiflighet. Utöfver en viss höjd i godhetsskalan skulle nämligen pligten ej längre vara oeftergiflig utan i stället lemna rum åt förtjensten, hvilken intoge hennes ställe. Enligt denna åsigt är förtjensten desto större, ju eftergifligare pligten är, och desto mindre ju oeftergifligare pligten är. Sådant som den strängaste rätt fordrar, såsom t. ex. att akta lif och gods, skulle icke innebära förtjenst, under det att sådant

* Jfr sidd. 66 o. följ.

som minst kunde fordras, t. ex. hjältemodet och martyrskapet, innebure största förtjenst. Och emellan dessa ytterligheter stode öfverallt förtjensten i omvänt förhållande till pligten, så att förtjensten vore större ju mindre pligten vore, och tvärtom. Viljeansträngningen och uppoffringen utöfver en viss gräns kunde icke åläggas såsom pligter, men bortom denna gräns öfverlemnades de åt förtjensten.

Redan i det föregående* har denna åsigt blifvit vederlagd, hvarigenom icke blott de högsta och mest förtjenstfulla pligterna, pligterna mot väsendet, rätten och sanningen, kunna betecknas såsom eftergiftiga, men ett köpsläende införes emellan pligten och förtjensten. Dervid visades att pligt och förtjenst sammanfalla i godheten, emedan hvarje inredd godhet förpligtar på samma gång som hennes förverkligande grundlägger förtjenst. Pligten är förtjenstfull, och förtjensten blir pligt, såsnart hennes godhet blifvit fattad af medvetandet, handlingen må anses eftergiftig eller icke; men i sjelfva verket bör ingen handling eftergiftas hvarom idén och förtjensten blifvit fattade och insedda.

Dermed är icke sagdt att icke den förtjenst är större hvars handling åsyftar en högre godhet, hvilken lagen icke kunnat med stränghet ålägga alla. Det som göres af kärlek för det rätta, är förtjenstfullare än det som blott göres af tvingande nödvändighet, emedan pligten så fordrar. Ju friare och mera sjelfbestämd, ju mindre tvingad och ålagd, desto högre värderas med rätta handlingen; och för hennes förtjenst erfordras ingalunda hennes åläggelse i pligten. Pligten kan förbjuda en rättskränkning utan att derföre kunna allmänt fordra motsvarande rättsprincips positiva förverkligande, ty kränkningen kan af en hvar undvikas utan att derföre nödvändigtvis en hvar är i stånd till förverkligandet. Att i ett visst afseende *icke stora* ordningen är både lättare och mindre förtjenstfullt än att i samma afseende *förverkliga* ordningen. Det förra kan ofta åläggas såsom pligt, då det senare endast kan tillrådas men i öfrigt öfverlätas åt hvarjes goda vilja, som i dess iakttagelse af eget initiativ då gör sig förtjent om det goda.

Men det goda som på sådant sätt förtjenas, förtjenas icke *derföre* att det icke blifvit ålagdt, utan emedan det oberoende af frågan om åläggandet dock fritt och af böjelse sökes; och än mindre står förtjensten alltid i omvänt förhållande till pligten. Sanningspligten är t. ex. en bland de högsta och största, men förtjensten om sanningen ingalunda en bland de minsta. Pligten att bidraga till samhällets värn och existens är en bland de väsendtligaste, men förtjensten derom afvenledes. Ärligheten är en oeftergiffig pligt, men icke desto mindre på samma gång en förtjenst. Att en högre och förtjenstfullare godhet icke kan allmänt åläggas såsom pligt, kommer deraf att hon icke af en hvar fattas. Men är hon en gång af någon fattad, så blir hon för honom en pligt, på samma gång dock ofta en förtjenst, ty äfven det nödvändigaste och skyldigaste kan blifva förtjenstfullt i följd af offret och viljeansträngningen. Hvad som gör förtjensten till hvad hon är, det är icke pligten eller pligtens eftergiftighet, men den godhet och det viljeoffer, hvilka äfven göra pligten till hvad hon är. Både pligt och förtjenst draga jemte hvarandra sin giltighet ur viljans värde och

* Sidd. 70—71.

föremålets värde i ordningen; hvadan de ömsesidigt icke utesluta men tvärtom betinga hvarandra.

2. *Skulden* förutsätter dels a) ett *uppsåt*, bestående i kunskapen om och uppmärksamheten å det origtiga syftemålet äfvensom viljans bifall dertill, dels b) en *skada*, åvägabringad i ordningsvilkorets föremål, i det att ordningen störes i sina grunder eller sina blomständigheter, eller ock vränges genom sättet hvarpå hennes föremål sökes. Ju fullständigare uppsåtets kunskap, uppmärksamhet och bifall äro, och ju större skadan är som åstadkommes genom störelsen eller vrängningen, desto tyngre blir skulden. Graden beror af kunskapens klarhet och tillräcklighet, uppmärksamhetens vakenhet, det odelade eller måhända med motvilja blandade bifallet, samt rubbningsarnes allvar.

a. *Uppsåtets* beskaffenhet gör skulden större eller mindre allt efter som förbrytelsen blifvit begången med inre afsigt under kunskapens fulla insigt utaf och viljans odelade bifall till olagligheten, eller ock af blott ouppmärksamhet om densamma, i det att hon icke göres till föremål för tankens omedelbara betraktelser, utan medelbart följer deraf emedan viljan icke i tid eller tillräcklig mån blifvit rigtad på de grunder hvilka bort föranleda till den dåliga handlingens undvikande. I förra fallet betecknas hon såsom *svek* (*dolus*), i det senare såsom blott *fel* eller *vållande* (*culpa*). Sveket anses endast möjligt hos den förnuftiga varelsen, den kunskapsförmögna. Hos djuret anses felet icke svekfullt, emedan, såsom Kant anmärker, djuret icke afsigtligt bryter någon inre lag. Af svek kan blott finnas en enda grad. Vållandet åter blir större eller mindre samt följaktligen mer eller mindre skyldigt, allt efter som det varit mer eller mindre groft och lätt att undvika, i det att antingen en större eller en mindre uppmärksamhet hade varit erforderlig för dess undvikande. Det indelas i sådant afseende i trenne grader, nämligen *groft*, *mindre groft* och *lätt* vållande (*culpa lata*, *levis*, *levissima*), och inom hvardera graden är det dessutom värre eller lindrigare antingen i sig sjelft eller i förhållande till subjektets vana att vara uppmärksam på sin handling.

b. *Skadans* storlek bidrager derjemte till skuldens, och han låter sig mäta af pligtens vikt som blifvit åsidosatt. Skulden kan i detta afseende liktidigt betraktas såsom den omvända förtjensten, i det att hon blir större, icke blott ju större den åsidosatta pligten varit, men äfven ju mindre förtjenst det inneburit att iakttaga denna. Skulden består således icke blott i den positiva förtjenstens frånvaro eller uraktlåtenheten att inlägga henne, ty i sådant fall blefve skulden större allt efter som den förtjenst hade varit större hvarigenom hon hade kunnat undvikas. Förtjenstens saknad alstrar i och för sig icke skuld, och skulden är icke något blott negativt begrepp, lika litet som den gäldbundne är den som intet eger. Skulden är en positiv minskning i det rättsliga värdet. Vore nu denna minskning liktydig med förtjenstens frånvaro, så blefve skulden desto större ju större förtjensten varit som derigenom uteblir. Men detta är så långt ifrån fallet, att tvärtom såsom nämndt skulden snarare blir betydligare ju mindre förtjensten hade varit att undvika henne, och mindre ju större den motsatta förtjensten varit. Stöldens och mordets skulder äro stora, men förtjensterna af deras undvikande anses jemförelsevis obetydliga och

föga egnade att väcka beundran, likasom felandet uti skyldig godtgörelse eller skadeersättning, hvaraf förtjensten är ringa, strängt tillräknas en hvar; under det att deremot hjeltomodets och martyrskapets förtjenster äro stora, men skulden af deras uraktlåtenhet föga tillräknas någon. Den som försummar till och med det nödvändigaste för sin utbildning såsom menniska samt vänder sina likar ryggen, anses hafva begått ett allvarligt fel, men förtjensten af erforderlig bildning och erforderligt samqväm skattas icke hög. Den deremot som går så långt i vetenskaplig utbildning och verksamhet för menskligheten, att han underkastar sig årslånga försakerelser af hårdaste slag och utsätter sig för tusen fruktansvärda faror, måhända äfventyret af en kvalfull död, för att genom utforskningen af Afrikas brännheta öknar eller Norra Oceanens isberg öppna nya vägar för kunskap och handelsumgänge, förvärfvar en af de största tänkbara förtjenster; men skulden som skulle ligga i underlåtenheten af dylika handlingar tillskrifves näppeligen någon, de flesta alls icke, ja föga ens den hvilken känner sig kallad dertill och fattat idén derom samt sålunda dock vet med sig sjelf att han derigenom skulle kunna bereda världen ett oskattbart gagn. Viljeansträngningens och offrets storlek, hvilken här gör förtjensten stor, gör emellertid liktidigt underlåtenhetens fel ringa; ty ju större offret och kraftansträngningen skulle vara, desto mindre skulle de kunna fordras. Under det att omvänt felet blir desto mindre förlåtligt, ju mindre ansträngning och offer dess undvikande skulle hafva fordrat, ju mindre förtjenst det varit att åstadkomma dem.

Skulden eger, likasom förtjensten, således sina grader; och häraf framgår orimligheten i den äldre stoicismens grundsats, enligt hvilken alla fel vore lika stora, emedan, såsom det hette, lagen blott är en, alltså äfven dygden och förtjensten likaledes en och utan grader, deras motsatser likaså. En dylik princip, hvilande på panteismens identifieringsvurm, som förbiser den naturliga mångfalden äfven i själen och viljan likasom i universum, leder till skriande rättsvidrigheter, drakonisk lagstiftning eller brottens amalgamering. Han leder till fatalism hos den moderne mystikern, hvilken i det ovilkorliga nådevalet låter skuld och förtjenst utdelas på grund af förutbestämning, då alla fel tillräknas de förtappade utan åtskilnad, all förtjenst, likaledes utan åtskilnad de utvalda. Felet, af hvad grad och beskaffenhet som helst, blir hos de förra dock oförlåtligt, hos de senare efterskänkt oafsedt brottsligheten; hvaremot en förutbestämd förtjenst, hel och oafkortad, en och densamma utan hänsyn till handlingarnes eget värde, tilldelas de senare, under det att hvarje slags förtjenst fränkännes de förra. Förtjensten blir alltså en och odelbar, skulden likaså, emedan båda äro förutbestämda och oundvikliga samt icke bero af den individuella viljans i oändlighet skiftande grader, men af en evig lag som naturligtvis blott är en enda och i hvilken inga grader skulle kunna införas.

Återblick. Rättsgrundernas tillämplighet på ordningen

Individen, som känner sin ofullkomlighet och sin otillräcklighet, samt i följd af den förra sitt beroende af *väsendet*, i följd af den senare sitt beroende af *verlden*, söker för den skull i medvetandet af möjligheten utaf sina bristers utfyllning genom utbytet och fullkomningsförmågan, i samhälligheten sin tillräcklighet, i väsendtligheten sin fullkomning.

För sådant ändamål öppnar *medvetandet* om grunderna idealets område, *känslan* för världen och menskligheten naturens, *viljefriheten* själfbestämningens.

Genom den egna bestämningsskickligheten rigtar viljan fritt tankar och känslor på de idéer som medvetandet säger vara de rätta, samt tillgodogör dem i tillämpningen på sammanlefnaden i ordningen, hvarigenom utbytet fyller de bristande behofven på en väg som i kraft af medlens öfverensstämmelse med väsendtliga och naturliga regler borgar för samstämmighet i intressen och följaktligen varaktig tillgodogörelse.

Den trefaldiga verksamhet som sålunda uppstår och genom tillämpningen af motsvarande trenne rättsgrunder ävägbringar en ordning i sammanlefnaden, kan antaga ett vexlande utseende allt efter som föremålet öfvervägande sökes i den ena eller den andra af de trenne riktningarne, allt efter som väsendet, världen eller den egna personligheten göres till rättsföremål i närmaste hand. Som emellertid den ytterst bestämmande grunden för hela verksamheten, såväl *medvetandets* som *känslans* och *viljans*, låg uti den relativa varelsens aning om sin otillräcklighet och ofullkomlighet, följaktligen sin oförmåga att tillgodose sina naturliga kraf utom samlifvet och fullkomningen, så kunna dessa betecknas såsom det sammanfattade föremålet för allt handlingslif, till hvilket alla öfriga handlingsföremål skulle medelbart eller omedelbart kunna låta sig hänföras.

Fullkomningsbehovet, ursprunglig grund, emedan det är ursprungligt utfyllnadsmedel för det som saknas i öfriga behofs tillgodoseende, uttrycker sig då i alla principer för lefnaden, såväl absoluta som relativa och individuella, medvetandets, känslans och viljans, och förbinder dem till en enda helgjuten verksamhet, i hvilken hvardera verkar själfständigt men derjemte samverkar med de öfriga. *Medvetandet* om idealet väcker, då det tilllegnas *viljans* bevekelsegrunder, *medkänsla* eller motvilja för de föremål för umgänget eller begäret hvilka framställa sig såsom tjenligheter för fullkomningen i det goda som är bestämmande, allt efter som dessa föremål visa sig främja eller icke främja utfyllnaden i det som brister, enligt den föreställning om det ena eller andra behofvets väsendtlighet som karaktäriserar subjektet. Häraf bestämmes livets större eller mindre rättsenlighet, i det att föremålen af *viljan* ställas antingen i framstegets eller i tillbakastegets tjänst i fråga om fullkomningen, emedan hon rigtar böjelsen på det föremål som *kärleken* helst omfattar i kraft af varelsens naturliga fallenhet och sätt att tolka *medvetandets* grundsatser. Dessa föremål kunna

nämligen antingen ensidigt eller ock harmoniskt sökas uti *individualiteten*, *släktet* eller *idealet*, och af samstämmigheten eller ensidigheten uppstår rättsskilnaden, skilnaden emellan rätt och orätt. Rätten sjelf uppstår af grundernas harmoniska samverkan under det samfälda arbetet af *rättsmedvetandets grundsatser*, *kärleken till världen* och *den fria böjelsen*. Dels hvar för sig, dels samfäldt, uttrycka deras sträfanden lifvets större eller mindre rättsenlighet, i följande ordning.

Rättsmedvetandet sträfvar till kunskap om de rätta grunderna, grunderna om sanning och rätt, tillförda af förnuft och samvete, samt söker aflägsna deras motsatser, falskheten och origtigheten. Som samvetet säger att grunderna finnas i det väsendtliga, hvarom förnuftet meddelar kunskap, så sträfvar medvetandet efter deras tillgodogörelse i *religionens* samvetsbud och *filosofiens* förnuftsbud. Det dubbla religiösa och rationella kunskaps- och undervisningslifvet uppstår af sträfvan att genom religionen känna väsendet, ur hvilket de sanna grunderna härledas, samt genom filosofien grunderna sjelfva, ur hvilka sedermera rätten skall härledas.

Kärleken till världen och menskligheten alstrar samhälligheten, hvilken genom utbytet fyller de individuella bristerna i enlighet med rättens och sanningens grundsatser som medvetandet bringat. Känslan drager liken till den like som af naturen fått likartade eller motsvarande tankar, känslor eller fallenheter, i hvilka individualiteten kan hoppas finna utfyllnaden som ersätter hennes egna brister, vare sig genom sinlig eller andlig tillförsel; under det att individer fly hvarandra hvilka hos hvarandra finna motsatserna till utfyllningsvilkoren, vare sig i disharmoniska medvetanden, känslor eller viljor. Sålunda uppstå vänskaps- och tillgifvenhets-, ömhets- och kärleksbanden samt deras motsatser, äfvensom de samhälliga och rättsliga enheter som af banden sammanhållas och i hvilka individualiteten utfylles och fullkomnas, nämligen familjen, kommunen, samfundet, staten, slutligen världsbrödraskapet, sammanhållet af mensklighetskänslan, rättslig grundval. Här af födas och underhållas, på samma gång som härtill medverka, de sträfanden i samlifvet hvilka hvilat på behovet af inbördes aktning, bifall och understöd, råd och hjälp, välgörenhet och uppbyggelse. De positiva *rätts-* och *samhällsläro*na, grundade på *studiet af naturen*, såväl den samhälliga som den menskliga, utveckla grundsatserna, *estetiken* och *konsten* utbilda och åskådliggöra samt inympa dem på böjelsen, hvarigenom deras införlifning i viljans bevekelsegrunder underlättas.

Den fria viljan, som under böjelsernas och begärens pådrift tillägnar sig dessa grunder jemte känslorna därför, äfvensom genom deras mellanhand de ursprungliga rätts- och sanningsprinciper ur hvilka de genom medvetandet kommit, verkställer nu slutligen buden, stiftade af rättsmedvetandet, promulgerade och ålagda af mensklighetskänslan. För sådant ändamål sträfvar hon efter fri sjelfbestämning, emedan hon eljest hvarken skulle kunna tillägna sig grunderna och känslorna därför, ej heller lämpa dem efter ordningsvilkoret i rättsförhållandet, allra minst därför stånda ansvar. Här af uppstår frihetssträfvet, sträfvet att vara fri människa och fri medborgare i ett fritt samhälligt rättslif. »Friheten», säger Ferguson, »är det värdigaste föremålet för

»människans sträfvan, den ädlaste användningen af hennes intellektuella och sedliga verksamhet.» Uttrycket för detta frihetsbegär gifver sig till känna i begäret efter fria och naturenliga inrättningar, hvilka återgifva behofvens fordringar och deri hvarje vilja finner sin tillfredsställelse. Denna tillfredsställelse underlättas genom det emot det singliga lifsmomentet svarande studiet och idkandet af *ekonomi* och *slöjd*, deri vilkoren vinnas för den individuella utvecklingen och förkofran, viljebehofvens mättande, allt enligt *sedelärans* bud, hvarigenom sinligt bindes vid förnuftigt.

Genom att så fylla utvecklingens vilkor och derigenom medelbart fullkomningens, leder viljan natursträfvet tillbaka till målet i det absoluta, som var bestämmande grund för medvetandet då detta lemnade principerna för viljans bevekelsegrunder. Rättsgrundernas organer samverka på detta sätt i en kretsgång, uti hvilken rättsmedvetandet bildar både utgångspunkt och slutpunkt i och genom grundernas tillförsel, hvilka blifva viljebestämmningar för att sedermera genom viljan återföras till sin betydelse i väsendet hvarifrån de utgingo. Människan börjar och slutar i *principen*, men vägen går genom *viljan* och *böjelsen*, hvilken genom *känslan* åvägbringas. förbindelsen emellan bevekelsegrund och mål. Vore icke känslan för släktet och samhälligheten, så funnes icke mellanlänken som hölle böjelsen fastad vid principen, ty det är kärleken som gör principen till bevekelsegrund. Individens som känner sig bero af liken och världen, fäster sig vid dem med kärlek och böjelse, för att i samhälligheten, deri han återfinner sina motiver och mål, utfylla till objektiv och fullkommande princip den subjektiva bevekelsegrund som afskild i individualiteten stannade i det bristfälliga. Genom behofvens och deras anspråks ömsesidiga betingelser bunden vid andra rättsinnehafvare af samma natur som han sjelf, finner han i detta band, samhälls- och mensklighetsbandet, förbindelsen emellan det goda i sig och det goda för honom sjelf, i det att båda godheterna finna sin förmedling samt mötas i den relativa godhet som i samlifvet blir tjenlighet för det högsta goda i allas gemensamma bestämmelse. Den *personliga godheten* fästes genom *samhällsgodheten* vid den *väsentliga godheten* som allena omfattar dem i ett och samma begrepp, i hvilket de kunna jemte hvarandra ingå och identifieras till enhet. Den väl förstådda sjelfkärleken blir sålunda absolut giltig rättsprincip genom kärleken till den universella enheten, i det att viljan i kärleken finner vägen till grunden som medvetandet tillförer henne genom känslan. Denna grund antager hon till bevekelsegrund för sin handling, emedan hon älskar den verld och det släkte för hvilka han gemensamt galler, och hon älskar dem emedan hon eger sina mål och medel, alltså äfven sina bestämmningar och driffjedrar, med dem gemensamma. I aktningen för andras rättsanspråk finner hon en borgen för sina egna rättsliga anspråks aktning, emedan samtliga anspråken äro lika beskaffade, uttryck för en regel som styr hela den universella ordningen. Ömsesidigheten i denna ordning, i kraft hvaraf rättsanspråken stöda hvarandra och icke hindra eller upphäfva hvarandra, beredes och vidmagthålles medelst den förbindelse mellan rätt *i sig*, rätt *för andra* och rätt *för mig*, som åvägbringas och fortfarande underhålles derigenom att den *fria viljan*, drifven af

mensklighetskänslan, af kärlek till släktet rigtar sin verksamhet på det samhälliga goda i öfverensstämmelse med de väsendtliga grundsatser för rätt och sanning som *rättsmedvetandet* fastställt.

Rättsgrundernas föremål i denna trefaldiga rätt, nämligen rätten *i sig* som skapar det *väsendliga* rättsförhållandet, rätten *för andra* som skapar det *samhälliga*, och rätten *för mig* som skapar det *personliga*, bilda ock naturliga indelningsgrunder för det ämne som det åligger naturrätten att behandla.

SJETTE STYCKET

Naturrättens ämne

Sedan naturrättens begrepp blifvit fastställt, sedan hans väsende och betydelse, föremål och uppgift blifvit utredda samt slutligen hans grunder lagda, så kan en föreställning uppgöras angående de ämnen som naturrätten eger att behandla. De bildas af de ömsesidighetsförhållanden i alla lifvets belägenheter, emellan alla tillvarelser och på alla områden, hvilka organisera sig i och för sina godhetsmål samt påkalla en reglering. Rätten, kallad att ordna dem och att reglera deras organiska verksamhet, riktas då på de ämnen som svara mot belägenheterna och förhållandena i alla lifsorganismer. Men dessa belägenheter och deremot svarande förhållanden kunna med afseende på människan reduceras till tre, emedan människan underhåller tre slags förbindelser, som ställa henne i ett trefaldigt rättsförhållande, nämligen till *väsendet*, till *verlden* med hvilken hon lefver (*samhälligheten*) vare sig i varelserna eller tingen, samt slutligen till sin *person*. Hennes uppförande måste regleras med afseende på dessa tre föremål, hvaraf det första tillgodogöres i de båda andra, enär det är uti den personliga och samhälliga lefnaden som de väsendtliga grunderna förverkligas. Ty människan företer visserligen en tredubbel rättslig tillvaro, men i henne blir den första, ursprungliga och väsendtliga (i hvilken hon betraktar sig i sitt väsende med bortseende från samlifvet, likasom om hon stode allena inför sin Skapare samt egde principer redan såsom skapad varelse, i kraft af sin menniskonatur) aktiv och effektiv först i de båda andra, den samhälliga och den individuella, emedan först i dem hennes organer kunna arbeta för bestämmelsen, hvilken emellertid består i den trefaldiga tillvarolen. Utredningen af denna trefaldiga bestämmelses beskaffenhet äfvensom af det förhållande i hvilket hon uppträder, blir ämne för rätten som skall ordna uppförandet.

Rättens ämne utgöres följaktligen af samma trefald som är princip för hans giltighet, som är föremål för allt handlingslif och för hvilken rättsgrunderna äro organer, nämligen den absoluta, den relativa och den individuella tillvarolen, den *väsendtliga*, den *samhälliga* och den *personliga*. Rättssubjektets förhållande till detta trefaldiga föremål för dess verksamhet, svarande mot de trenne slags belägenheter hvori det blifvit ställt, människans förhållande till *väsendet*, till *verlden* (eller *samhälligheten*) samt till *sig sjelf*, de rättsförhållanden af mångfaldig och särskild art, hvilka deraf kunna uppstå men alltid dit kunna hänföras samt naturligt gruppera sig och låta sig indelas i trenne deremot svarande klasser, det *väsendtliga*, det *sam-*

hälliga och det *personliga rättsförhållandet*, se der naturrättens ämne, som derigenom kommer i beröring med religion, filosofi och naturvetenskap i hvad det rörer väsendtligt, samhällets positiva rätt i hvad det rörer samhälligt, sedelära i hvad det rörer personligt. En utredning af de ämnen hvarmed naturrätten eger att sysselsätta sig, sker alltså genom att göra hvardera af dessa rättsförhållanden, äfvensom de deraf berörda lärorna, tros läran, filosofien och naturläran, den positiva rätten samt sedeläran, till föremål för betraktelse, för såvidt och i den mån de intressera naturrätten eller komma under hans behandling. Betraktom för den skull naturrättens ämnen uti I. det *väsendtliga*, II. det *samhälliga* och III. det *personliga rättsförhållandet*.

I

Det väsendtliga rättsförhållandet

Det första som kunskapen om rättens väsende förutsätter och fordrar, är kännedomen om grunden för all rätt, ursprunget till alla rättsförhållanden, det väsendtliga, hvarur då sedermera det tillfälliga härledes och hvaraf det drager sin förklaring och sitt berättigande. Bland rättsförhållandena är det väsendtliga det första i både tanken och verkligheten, och det väsendtliga förhållandet hänvisar framför allt på *väsendet*, ifrån hvilket det hemtar sin väsendtliga egenskap, utom hvilket ingenting vore väsendtligt.

Det första ämnet som naturrätten eger att behandla är frågan om det väsende, som är yttersta principen för allt hvad rätt heter, emedan det skapat ordningen som stiftar rättsskilnaden och i hvilket rätten skall förverkligas. Men väsendet är att betrakta dels i sig sjelft, dels i sitt förhållande till ordningen genom hvilken det får betydelse af yttersta rättsgrund. Omedelbart berörer naturrätten visserligen blott det senare af dessa kunskapsföremål. Men som väsendets förhållande till ordningen dock icke kan utredas förr än det blifvit utredt i sig sjelft, så ålägger sig emellertid en betraktelse af väsendet såsom sådant hvarje allvarligt och uttömmande studium af de rättsliga grunderna. Det är ju likväl väsendet som i allt sökes. Menniskans mål, till hvilket allt hennes af rätten reglerade görande och låtande, hennes rättsliga befogenheter och förbindelser, äro att ytterst leda tillbaka, består i nödvändigheten för henne att återgå till väsendet som är hennes upphof och som innehar vilkoren för hennes ändgiltiga goda och bestämmelse. Hon måste för sådant ändamål framför allt känna hvad detta väsende är, för att sedan ifrån denna kännedom komma till den insigt af tingens och varelsernas väsende, som skall ligga till grund för en riktig uppfattning af reglerna för hennes förhållande till dem och sig sjelf i uppförandet, ty af deras väsendes beskaffenhet beror beskaffenheten af deras rättsliga anspråk och fordringar på hennes uppförande gentemot dem och gentemot sig sjelf, följaktligen ock beskaffenheten och lydelsen af anspråkens och fordringarnes reglering i rätten. Reglernas noggranna riktighet, såsom uttryck af det väsendtliga i förhållandena, beror af riktig-

heten och trogenheten i det begrepp som kunnat vinnas angående bestämmelsen i det ändgiltiga målet för hvars skull de äro stiftade, och detta begrepp åter beror af begreppet om det väsende i hvilket målet och bestämmelsen hvila, och som skapat och instiftat dem. Förhållandet till väsendet sjelft uppstår sålunda af förhållandet till allt väsendtligt i ordningen. Ordningsregeln studeras i skapelsesregeln, skapelsesregeln i Skaparen.

Då den naturliga regeln för den skull studeras i skapelsesregeln, den eviga lagen, ifrån hvilken alla andra lagar komma, så blir denna eviga lag naturrättens första ämne, lagen som bjuder att verka i enlighet med det väsendtligaste som finnes och kan tänkas. Det är lagen som redan Cicero betecknar såsom en *lex æterna*, en *ratio divina*, *perfecta a rerum natura*, den *lex quam Diï humano generi dederunt, orta simul cum mente divina*. Det är den gudomliga skapelselagen, ifrån hvilken alla lagar i naturen utsprungit och som skänker dem giltighet såväl i lydelse som i kraft och myndighet. Giltigheten ligger i nödvändigheten att använda de medel som erfordras för målet, följaktligen att iakttaga de regler som äro eviga skapelsesregler, emedan eljest det ändgiltiga målet skulle förfelas som Skaparen förelagt människan i bestämmelsen. Hon kan å ena sidan ej underlåta att eftersträfvat det emedan det innehåller sällhetsvilkoret; å andra sidan skulle hon icke kunna vinna det utan skapelsevilkorens fyllande, de eviga reglernas iakttagelse. De fordras för den orubbliga ordningen, såväl i som utom samhället, i alla belägenheter, ifrån den individuella och samhälliga till den väsendtliga som afses i bestämmelsen, allt på grund af deras rot i den ordning som blifvit skapad väsendtlig och som derföre icke kan öfverträdas utan rubbning i både det väsendtliga målet och den naturliga ordningen som hvilat på en väsendtlig grund. Rätten är i denna ordning rätt af det skäl att han så är redan i väsendet, och all regel gäller blott för såvidt han uttrycker och tjänar ett väsendtligt förhållande hvilket kan förena allas mål i det väsendtliga.

Då sålunda det väsendtliga, hvilket ligger till grund för all naturlig regel, åläggas af en evig lag som uttrycker sig i skapelseordningen, så följer emellertid deraf att väsendtlighetsregeln påträffas icke blott på den väg som *omedelbart* ställer människan i förbindelse med väsendet, medelst hennes båda väsendtliga själsförmögenheter, samvetet och förnuftet, men äfven *medelbart* medelst förståndet, emedan dess föremål i närmaste hand, naturen, i sig hyser väsendet, hvilket deri uppenbarar sig i skapelseordningen och i henne sålunda kan studeras, genom henne åtkommas och tillegnas.

Det väsendtliga tillegnas alltså på ett dubbelt sätt, omedelbart ifrån väsendet genom samvetets tro derpå och förnuftets tanke derom, medelbart genom förståndets iakttagelser deraf i naturen, i hvilken väsendet bor. Naturrätten kommer således, i hvad de väsendtliga rättsförhållandena beträffar, i beröring med trenne kunskapsämnen såsom medel för de väsendtliga rättsbegreppens fastställelse, nämligen med *tros läran* som representerar samvetets tro om de väsendtliga grunderna, med *filosofien* som representerar förnuftets tanke derom, samt slutligen med *naturvetenskapen* som representerar förståndets iakttagelser af samma grundens fenomen, hvarifrån emellertid kan slutas till deras vä-

sende. Mot dessa trenne läror och deras vetenskap svara de *religiösa*, de *rationella* och de *empiriska* kunskapsmedlen. Genom *tron*, *tanken* och *erfarenhetsrönet* leda de, vare sig omedelbart eller medelbart, till kännedom om väsendet, grunden för det väsendtliga rättsförhållandet.

Som emellertid hvarken de trenne kunskapsföremålen icke heller deras kunskapsmedel alltid uppträda harmoniskt i världen, men stundom det ena, stundom det andra blir öfvervägande i den menliga eller individuella utvecklingen, så ligger faran nära till hands, icke blott att ettdera faktiskt isoleras, men äfven att de i tanken föreställas efterträda hvarandra, i stället för att de i hvarje skede borde understöda hvarandra. Af det förra misstaget, den faktiska isoleringen, uppstå omedelbart ensidighetsläror hvilka i den religiösa fanatismen, den öfverdrifna rationalismen eller empirismen vanställa väsendtligheten. Af det senare uppstår den medelbart till dem ledande farliga föreställningen, att den bland de tre läror, hvilken för tillfället synes vinna de allmänna sympatierna, skulle kunna göra de öfriga till öfvervunna ståndpunkter.

Men hvarken kunna de trenne kunskapsmedlen om det väsendtliga rent återgifva detsamma derest de från hvarandra *skiljas*, icke heller *efterträda* de hvarandra, vare sig i släktets eller individens utveckling, på det sätt att någotdera skulle kunna åsidosättas af det för tillfället rådande.

Skiljas de, så uppstå irrläror som antingen vanställa väsendtligheten eller förlora henne ur sigte. Den religiösa fanatismen, lös-sliten ifrån förnuft och natur, har drifvit människan till de värsta förbrytelser som någonsin blifvit begångna; och helt naturligt, ty fanatismen som i öfvertron, framställd såsom tro, kan åberopa ett högre och mäktigare motiv än de sjelfviska lidelserna, drives också deraf till större och mera vidunderliga ögerningar. Den åt sig sjelf öfverlemnade rationalismen åter kan utan samvetets tro ingenting väsendtligt förklara, men stöter på olösliga motsägelser i följd af det relativa förnuftets otillräcklighet. Och den ensidiga naturalismen slutligen, positivismen hvilken icke ens *söker* några väsendtligheter, än mindre förklarar dem, men betecknar dem såsom antingen sken eller i allt fall oåtkomliga för kunskapen, gör det tillfälliga till väsendtligt.

Ock lika oåtkomlig blir den rena väsendtligheten i sin sanning derest någondera af dessa läror, såsom i vår tid fallet är i synnerhet med den sistnämnda bland dem, försöker att i följd af en tillfällig öfvervigt i tänkesättets tendenser, uttränga de öfriga från all medräkning och betydelse, på den förmenade grund att läror *efterträda* hvarandra såsom trappsteg i utvecklingens skala, hvadan den sista vore att betrakta såsom den sannaste, och derföre hvarje lära som är den yngsta borde herska enväldigt i sitt beträffande utvecklingsskede. Sålunda söker positivismen, yngst i raden, göra till sin förmån den teori gällande att de trenne kunskapsmedlen, det religiösa, det rationella och det empiriska, långt ifrån att i alla tider och lägen vara afsedda för en samverkan i och för väsendtligheternas kännedom, representera hvart sitt skede i utvecklingen, nämligen teologien det ursprungliga, då tanken ännu icke hunnit bildas, filosofien ett annat, då naturen ännu icke hunnit genomträngas. Nu, menar positivisten, visar den

analyserade naturen sanningen sådan hon är i sin realitet, öfver och bortom hvilken allting är idel godtyckliga antaganden af tro och tanke, men för hvilka ingen säkerhet finnes. Religion och filosofi be-tecknar han följaktligen såsom öfvervunna ståndpunkter, hvilkas rol är utspelad, under det att för framtiden ingen väsendtlighet skulle få antagas för god som icke kunde utrönas genom förståndets yttre iakttagelser och erfarenheter bland naturföremålen.

Onekligan efterträda i viss mån kunskapsmedlen hvarandra, åtminstone så tillvida att hvart och ett i sin tur är förherrsande såväl i slägtets som i individens utveckling; men deraf följer icke att någotdera skulle någonsin kunna undvaras. Visserligen visa verldsåldrarna först mysticismen öfvervägande i orienten, så rationalismen i den klassiska åldern, slutligen den moderna naturalismen och empirismen i vestern, och hvardera läran representerar sin tids försök att finna det väsendtliga. Likaså menniskoåldrarna. Barnet är fallet för det mystiska och underbara, emedan inbillningskraften flödar öfver som ännu icke hunnit stadga sig. Längre fram blir ynglingen gerna rationalist, såsnart tanken blir förmögen af klyftigheter. Och i en än mognare period röja dessa åter sin svaghet i svårigheten att med visshet veta hvad icke erfarenheten styrker. Men hvad bevisar denna föränderlighet? Månne att samvetets tro på det öfvernaturliga blott är poesi, förnuftets filosofier tankar endast illusioner, naturen allena kunskapskälla? Månne icke snarare att fullkomligheten i kunskapsmedlens samstämmiga arbete lika litet förverkligas som i något annat menskligt förhållande, hvadan den menskliga själsverksamheten icke heller någonsin kan fullständigt renas ifrån ensidigheterna? Att än den ena, än den andra metoden tränger undan de öfriga, är blott en följd af den menskliga själsverksamhetens ofullkomlighet, som intet förverkligar helt, men allting snedt och oregelbundet i en eller annan punkt. Det relativa lifvet, såväl tankens som organernas, är ett lif af kamp deri förmögenheterna ömsom tränga undan hvarandra. Men hvarken uttrycker detta ömsesidiga intrång att någondera förmögenhetens system ensamt funnit hela väsendtligheten, icke heller att de undanträngdas systemer skulle lämpligen kunna undvaras. Trots ojemnheterna skall aldrig någon metod kunna nå sitt mål med de öfrigas åsidosättande. Trosläran, filosofien och erfarenheten skola endast då nå väsendtligheten, om de rena och fullständiga hvarandra, men aldrig undvara hvarandra. Tron, tanken och rönet blanda sig i allt studium af det väsendtliga. Det gäller då blott att i de utvecklingsstadier, slägtets och individens, hvarunder endera af de trenne visar benägenhet att taga öfverhand, utjemna dess missbruk samt återställa jemvigten och den harmoniska samverkan dem emellan.

I *mensklighetens* utvecklingslif återställes jemvigten allt mera med den stigande odlingen, hvilken, efter att hafva genomlupit alla stadier som representera ensidigheterna, slutligen finner hvarje isolerad metods ofruktbarhet och slutar med att förena dem i en samverkan. Förbindelsen måste dock icke ske så som eklektismen redan försökt henne, genom ett slags mekanisk sammanställning, sida vid sida, af på måfå lösryckta principer ur alla läror. Dervid vinnes blott en hopning af beståndsdelar, ej deras förbindning. En sådan åstadkommes endast på det inre, så att säga kemiska urvalets och föreningens väg,

medelst en utgallring och sammanslutning af de principer som de särskilda systemerna innehålla såsom trogna uttryck af dem motsvarande själsförmögenheters egenskaper af organer för den andliga naturen, skapade till samverkan med hvarandra i enlighet med de andliga naturlagarne. Tron, tanken och rönet ställas ej blott bredvid hvarandra, men de ingå i hvarandras verksamhetslif i inre samarbete.

I *individens* utvecklingslif återställas deras jemvigt och samverkan likaledes först sedan stadierna blifvit genomlupna i hvilka de särskilda kunskapsmedlen, hvartera isoleradt eller missbrukadt under sitt beträffande skede, visat sin oförmåga att afskilda tillfredsställa en mogen själs väsendtlighetsbehof. Sedan barndomen omfattat *tron* allena, kommer snart *tanken*, som i den förnuftiga åldern finner ett och annat att deremot anmärka. En kamp inledes nu mellan tro och tanke, samvete och förnuft, ursprunglig och sjelfständig ståndpunkt. Å ena sidan nöjer sig den fullmogna tanken, som känner sin sjelfpröfningsrätt och sin sjelfpröfningsförmåga, icke längre med ålagda satser, i synnerhet om deri motsägelser och gåtor förekomma, för hvilkas lösning dock förnuftets mellankomst påkallas. Får förnuftet sålunda en gång inskrida, hvarföre icke lika gerna lemna detsamma fritt afgörande, dervid det kan följa den vid mogenhetsåldern öfverhanden tagande idealismens finger- visningar, som utan förutfattad slentrian endast låter sig ledas af de rena idéerna, allena i stånd att fylla tomheten i själen? Å andra sidan uppstår dervid en ny tomhet, en lucka som lemnas på den plats i hjerta och samvete, som den ifrån början inplantade tron måst utrymma. Den vördade och med imponerande nimbus verkande häfden som så många gånger hade tröstat och lyftat sinnet samt derigenom fått myndighetens och ofelbarhetens prägel; som så ofta nedtystat de invändningar hvilka äfven förnuftets otillräcklighet måste framkalla, med att fälla ett utslag emot hvilket intet vad egde rum, emedan för dess giltighet åberopades den oförklarliga men otvifvelaktiga ingifvelsens ofelbarhet, utslaget af en domstol som kunde slita alla tvister, besvara alla frågor, häfva all ovisshet; denna tillflykt i yttersta hand som alltid stått den af det otillfredsställda tviflet intagne och ängslade anden öppen, då i alla fall ingen nöjaktig förklaring stod till buds, — denna med känslan införlifvade, omhuldade myndighet skulle omintetgöras och lemna rum för klyftigheten! Barndomsidealet, hvilket blifvit älskadt såsom det enda gudomliga man egde i verlden, skulle ned sättas till ett människoverk, underkastadt kritikens småaktigheter, den nyckfulla subjektiva åsigtens och filosofiska öfvertygelsens tumningar! Så snart häfden förlorat sin öfverjordiska karaktär, hvartill skulle den ovise och tvekande hålla sig? Med tron på skriftens ofelbarhet kände sig sinnet alltid lugnt. Men ifrån och med det ögonblick, då jemte förnuftets fullmogenhet tviflet derpå inträdt, var sinnet oroligt, bekymradt, ängsligt, olyckligt. Männe icke häri låge ett bevis för den ålagda öfvertygelsens sanning och trons företråde framför den fria tankens granskning? Ty sanningen skulle väl icke kunna bringa den disharmoniska känslan, lögnen den harmoniska.

Återgången blir emellertid derföre icke lättare. Förnuftet invänder nämligen att om ock sanningen måste i kraft af den andliga naturens samstämmighet i längden bringa mera harmoniska känslor än

villfarelsen, så är hon därför icke alltid angenäm, i synnerhet icke i just det ögonblick då villfarelsen upptäckes men sanningens välgärningar ännu icke hunnit bära sina frukter samt derigenom ersätta förlusten af illusionens falska behag. Sanningen är smärtsam i det ögonblick då hon skingrar en prestige, äfven om denna utöfvas af en imponerande villfarelse. Villfarelsen öfvergifves ogera då hon länge smekat makligheten och egenkärleken, emedan det varit beqvämt att åt en myndighet öfverlåta omtanken om det väsendtliga samt derefter nedsjunka i trygghetskänslan af att utan egen möda och forskning beredas ledamotskapet i de utvaldas krets. Man skyr därför den nykomna rationella sanningen och föredrager i det längsta att låta sig öfvertygas af tron på myndigheten, som söker visa att förnuftet har orätt gentemot ordet i häfden som har rätt. Att sanningen sålunda provisoriskt bringar stridighet i själen, ökad genom tomheten, som den i sin magt öfver tron skakade traditionen lemnat efter sig på den plats hon måst utrymma, bevisar emellertid intet emot förnuftsbudets sanning. Sedan krisen en gång blifvit öfverstånden, omskakningen väl genomgången, den smärtsamma luttringen utstånden, så bringar dock den verkliga och själföfvarfvade sanningen ett ojemförligt varaktigare lugn än som någonsin hade kunnat egas under den skenbara och ålagda sanningens styrelse.

Härmed öppnas emellertid nu porten bred för fritänkeriet, dervid hvarken verkliga anledningar eller förevändningar för trons rubbning saknas. Den själfständigt pröfvande vill icke såsom ofelbart antaga ordet, hvilket blifvit nedskrifvet i evangeliet eller episteln, hvaraf en eller annan författare enligt skriftens egna berättelser kunnat begå åtskilliga, stundom icke obetydliga felsteg eller villfarelser, till exempel ljugit och förnekat såsom Petrus o. s. v. Hafva de felat i sitt lefverne, tänker man, så hafva de ju ock kunnat fela i sina åsigter. Den som bryter, kan ju också misstaga sig. Och om deremot invändes att skriften är ett undantag, emedan hon, såsom omedelbart ingifven, uttrycker en öfvermenschlig och ofelbar tanke genom menskliga och felbara pennor, hvadan den eljest felande evangelisten eller brefskrifvaren denna enda gång icke varit i stånd att misstaga sig, så begäres bevis därför. Hvem borgar för ingifvelsen? Skriften själf? Ett bevis åberopas alltså i själfva det vittnesbörd som skulle bevisas; men af ett sådant bevis tillfredsställes icke den sanningslystne och själfständige tänkaren. För öfrigt, om ordet vore inspirerad, så vore det så i *hvarje* ord, äfven i det minsta och oväsentligaste, ty antingen är ingifvelsen fullständig eller är hon ingen. Huru kunna då motsägelser deri förekomma, till exempel de mot hvarandra stridande slägtregistren? Vore i dylika oväsentligheter misstaget medgifvet, under det att ifrån det väsendtliga deremot misstagets möjlighet vore utesluten; kunde det ena kapitlet vara ingifvet, det andra icke, den stora frågan en röst ifrån himlen, den lilla från jorden, så vore ju i alla fall häfden i sin helhet icke ofelbar, och vägen öppnades då emellertid åter för den fria ompröfningen, på hvilken det ankomme att afgöra hvad och huru mycket som borde anses för så väsentligt, att det innehölle ingifvelsen, och hvad som vore så oväsentligt, att misstag deri kunde tillstädjas utan att det hela deraf behöfde anses hafva förlorat ofelbarhetens anseende och värde. Ingen annan myndighet än forskningen, den fria tanken, kan afgöra denna fråga, och sålunda återkommer man likväl ånyo

till förnuftet, hvars dom borde uteslutas derest tron allena skulle herska såsom enväldigt kunskapsmedel i fråga om det väsendtliga. Förnuftet innästlar sig alltså i hvarenda fråga, ty äfven om den grundsats antages, enligt hvilken tron allena säger hvad som är sanning och väsendtligt, så blir det dock alltid förnuftet som måste afgöra hvad som bör antagas till trons föremål, ja sjelfva grundsatsen att tron allena gäller, antages icke utan att det är en tanke, född i förnuftet, som ålägger honom. Men till och med om det kunde medgifvas att, utan förnuftets fria tanke, tron i ett annat slags form kunde tvärt emot medvetandets uppfattning af trons och tankens beskaffenheter och roller afgöra väsendtlighetsfrågan, så att samvetet sade hvad i skriften borde anses väsendtligt och ingifvet, eller oväsendtligt och öppet för misstagen, så blir icke ens deraf sanningslystnaden tillfredsställd. Ty äfven i det väsendtliga förekomma motsägelser, såsom till exempel i fråga om trons eller gerningarnes företråde, deri epistelskrifvarne stå mot hvarandra i fiendtliga läger. Och söker nu slutligen myndigheten att förmedla och bilägga dessa motsägelser genom klyftiga utläggningar, dervid bokstafven offras och andan åberopas, så inledas återigen derigenom den fria tanken och förnuftsslutet i frågans afgörande, ty blott förnuftet, icke samvetet, tanken och icke tron, gör den klyftiga tolkningen. Denna tolkning, hvilken för öfrigt stundom endast under det vilkor förmår förena stridigheterna, att bokstafven så grundligt vränges till en för honom främmande betydelse, att han skulle komma att uttrycka sin raka motsats, låter icke förena sig med principen att skriften bör enfaldigt omfattas och förstås af tron allena, af det naiva sinnet som icke klyftigt pröfvar men tror enligt bokstafvens lydelse, en princip som är bestämmande i teorien om ordets ofelbarhet.

Tron utan förnuftets ledning, det ålagda ordets myndighet utan fri tanke, strandar sålunda på en gång inför både textens motsägelser och nödvändigheten att uppdraga skilnaden emellan väsendtligt och oväsendtligt. I båda fallen tages förnuftets klyftighet till hjälp, och utan denna hjälp blir häfden en gåta.

Då den fria tanken sålunda påtvingar sig, så uppstår emellertid en ny fara för missförhållande mellan tanke och tro. Tron som först var enväldig men slutligen måste lemna en plats åt tanken, löper nu ofta, i följd af den förut förtryckta tankens häftiga återverkan i känsla af sin frihet och sin nya myndighet, hvilka han ännu ej hunnit lära att måttligt begagna, fara att af tanken helt och hållet förqväfas. Den nyvaknade ungdomsystra tanken har knappt hunnit inse sin oumbärlighet, förr än han deraf sluter till sin sjelftillräcklighet; och i sin ordning missbrukar han sitt valde genom att förtrycka tron, hvilken han tror sig kunna undvara. Lagom påträffas aldrig i det ofullkomliga tankelifvet, lika litet som i tros lifvet; och den till insigt om forsknings nödvändighet hunna tanken skjuter gerna öfver målet och öfvergår ifrån insigt af trons otillräcklighet till verklig otro. Tankaren föraktar religionen under öfvermodet till följd af den nyvunna tankefriheten. Först insigten att äfven förnuftet och tanken äro felbara och behöfva understöd af tro och rön, en insigt hvilken vinnes i det tredje utvecklingsskedet, den mogna *erfarenhetens*, skall komma att återföra tanke-

friheten till hennes måttliga område och derigenom blifva medel för jemvigtens återställande mellan de trenne kunskapsmedlen i fråga om väsendet.

Erfarenhetskunskapen, i såväl individens som mensklighetens lif det yngsta kunskapsmedlet, uppträdande i den mogna mannaåldern och i den fulla civilisationen, blir det förbehållet att rätta fritänkeriet sedan detta rättat öfvertron. På samma sätt som tron blifvit aflöst af tanken, mysticismen af rationalismen, aflöses nu tanken af erfarenheten, rationalismen af empirismen, i det att aktgifvelsen på naturen visar huru otillräckligt och felbart det menskliga förnuftet i sjelfva verket är, huru lätt det misstager sig.

Förnuftet såsom sådant, det rena förnuftet, misstager sig visserligen icke; och platonismen kan hafva rätt deruti att derest menniskan blott uppmärksamt skådade i förnuftet, så funne hon sanningen, eftersom förnuftet är ett, och det menskliga ett återsken af det gudomliga. Men, tillägger Plato, det är dock blott ett *svagt* återsken. Det kan derföre, om icke tala osanning, dock icke uppenbara *hela* sanningen. Och som för öfrigt det rena förnuft som den objektiva idealismen betecknar såsom yttring af det gudomliga förnuftet, »det gudomliga i menniskan», i sjelfva verket är hvad sedermera benämnes samvete, så blir hos menniskan samvetet en ersättning för hvad som kan brista i renhet hos det egentliga förnuftet, förnuftet i sträng mening; hvarföre också de subjektiva idealisterna, efter att hafva förtviflat om det menskliga förnuftets tillräcklighet, taga sin tillflykt till samvetet. Rent förekommer förnuftet nämligen endast dels i sig sjelft, och dels i menniskans samvete så tillvida som detta antingen uppenbarar detsamma eller ock tillstår sin oförmåga att finna det. I det menskliga förnuftet förekommer det deremot icke rent, men uppblandadt af ofullkomligheten och vanständt af missbruket. Erfarenheten visar att det rena förnuftet återgifves endast i det universella, icke i det individuella. Det kan då visserligen rätta tron, i det att öfverensstämmelsen emellan en flerfald af tänkande förnuft, hvilka befriat sig ifrån fördomar och villomeningar, kan anses i närmaste möjliga mån uttrycka förnuftet såsom sådant. Men i rättelsen ligger ock dess högsta och bästa uppgift. Förnuftet kan säga hvad som i tron är falskt, men det kan icke alltid säga huru motsvarande sanning vore beskaffad. Att skingra villfarelsen är redan ett stort verk, hvilket berättigar tankens ingripande i tron. Men som hela sanningen dermed icke vinnes, så berättigas dermot icke derigenom anspråket på envælde såsom kunskapsmedel. Enväldet göres förnuftet stridigt af naturrönet som uppvisar dess misstag.

Icke blott att misstagen uppvisas, men förklaringen gifves om deras oundviklighet. Som sanningen blott är en, men individerna otaliga, och som individualiteten lever och består i och genom skiljaktigheterna, i uppfattning såväl som i öfrigt, så vore individens sjelfständighet oförenlig med det individuella förnuftets ofelbarhet. Menniskan skulle således endast kunna välja emellan sin individuella sjelfständighet med felbarhet å ena sidan, och ofelbarheten med upplösningen af hennes individ och hans uppgång i väsendet eller förintelsen å den andra, — derest valet stode öppet. Visste hon den rena sanningen, så visste hon hela sanningen, vore allvetande, fullkomlig i ett afseende. Men fullkomligheten låter ej dela sig, och en fullkomlighet är otänkbar utan alla fullkomligheter. Menniskan skulle alltså endast under det vilkor kunna döma ofel-

bart om sanningen, att hon såsom integrerande del inginge i det fullkomliga väsendet, det vill säga upphörde att vara sig själf, en blandad sinlig-förnuftig varelse, för att i stället identifieras med det osinliga förnuftet. Felbarheten är priset för individualiteten, lifvet i motsatserna och skiftningarne, i hvilket ingen fullkomning är tänkbar utan ofullkomlighet, ingen kunskap utan misstag. Funnes icke begränsningen vid sidan af godheten, funnes icke ofullkomligheten jemte fullkomligheten, icke misstaget och felbarheten i tanken, så vore människan hvarken felbar eller ofelbar, hvarken fullkomlig eller ofullkomlig. Hon vore antingen det eviga väsendet eller ingenting.

Människan måste alltså åtnöja sig med en begränsad sanning, hvilket vill säga detsamma som att erkänna förnuftets bristfällighet och nödvändigheten att använda äfven andra kunskapsmedel, då sådana stå henne till buds. Tron var ej tillräcklig, tanken är det icke heller. I naturen finner hon mycket hvarom hvarken tron eller den abstrakta tanken skulle kunna underrätta henne. Icke blott att genom den andliga naturen kunskap kan vinnas om väsendet å ena sidan, den fysiska naturen å den andra; men genom naturvetenskapen i allmänhet, såväl andlig som fysisk, kan det väsendtliga utrönas. Andens säte i materien, såväl andens som materiens i naturen, bringar naturrönet i beröring med de inre väsendtligheterna. Väsendets innerliga förbindelse med naturen leder studiet af det förra genom den senare. Naturrönet, långt ifrån att störa tros läran och metafysiken, understöder dem följaktligen tvärtom. Det gör mer. Då naturforskningen rehabiliterar materien, af mysticismen förtrampad och skild ifrån väsendet, af rationalismen underordnad, så rehabiliterar hon dermed också individualiteten, hvilken lever genom de sinliga viljebestämningarne. Ingen åsigt som icke erkänner materiens paritet med anden, erkänner fullständigt den sinliga individens värde, och alla de rättsvidrigheter, förnämligast bestående i själfbestämningens och det rättsliga ansvarets misskännande, hvilka deraf uppstå, äro till största delen en följd af bristande aktgäfvelse på naturen.

Naturrönets erfarenheter utfylla sålunda väsendtlighetsbegreppen förnämligast genom individualitetsbegreppet, men äfven genom återupprättelsen af hela den sinliga tillvarelsen, hvilken, äfven hon, ingår i väsendtlighetsförhållandet i följd af väsendets förefintlighet i den sinliga naturen, hennes solidaritet i allt, andligt och materielt, men det oakadt esomoftast förtryckes af tron och den filosoferande tanken. Hvad dessa ofta särskilja och sönderdela i den helgjutna naturen, emedan de från henne alltför gerna vilja fränkilja väsendet, det förenas och förbindes åter till harmonisk helhet af naturvetenskapen. Det väsendtligas och det naturligas oupplösliga sammanhang, deras ömsesidiga beroende, måste inses och erkännas, för att det förra skall kunna i sin naturliga sanning fattas. Men endast *då* inses deras ömsesidiga beroende och innerliga förbindelse, när väsendtligt och naturligt, äfvensom inom naturen andligt och materielt, genom naturrönet visats vara solidariska med afseende på vigt och nödvändighet samt likställda med afseende på varaktighet. Sedan egenskapen af evigt bestånd, som dogmen uteslutande velat förbehålla anden, äfven blifvit tillerkänd materien, till förene af filosofien i sväfvande ordalag, sedermera af naturvetenskapen på ett afgörande sätt, har en rigtning gjort sig gällande som ifrån denna

likställighet sträfvat att sluta till andra, hvarigenom icke blott den skärande motsatsen emellan andligt och materielt allt mera blifvit upphäfd, utan äfven deras ömsesidiga beroende af hvarandra i samma mån framträd. Ifrån den fastställda jembörden i all väsendtlig och naturlig tillvarelses bestånd, har tanken blifvit hänledd på en motsvarighet och likstäldhet äfven i öfriga väsendtlighetsyttringar, och det föreställnings-sätt har uppstått som antagit att hos själen, den individualiserade anden, och hos kroppen, den individualiserade materien, utvecklingen uti lifvets verksamhet och förvandlingen vid dess upplösning följa lagar som ej äro så skiljaktiga som man förestält sig, utan snarare hos båda måste vara, om ej desamma, i allt fall liknande, så att hos dem båda å ena sidan det individuella lifvet nödvändigt betingas af deras förening, å andra sidan den individuella upplösningen ej innebär någonderas tillintetgörelse, men den enas odödlighet och den andres oförstörbarhet ej lida någon annan inskränkning än den som rörer individualiteten. Öfvertygelsen om deras oförmåga att undvara hvarandra hos individen äfvensom ämnenas bestånd efteråt har minskat eller skingrat föreställningen om materiens underlägsenhet under anden, så att säga upphäft rangskilnaden dem emellan. Mystikern och rationalisten må häri finna en andens degradering. Naturalisten finner deri snarare en materiens återupprättelse. Som båda äro lika nödvändiga för allt lif, så eger hvardera lika anspråk på aktning som den andre. Naturdyrkaren, som nedfaller inför ett *särskildt* naturföremål, må föraktas, emedan han glömmet det hela för en del. Hade han nedfallit inför *hela* naturen, så hade hans dyrkan ej längre kunnat föraktas; och hade densamma gällt både osinlig och sinlig natur, ande och materie, så hade hon innehållit en gärd åt väsendtligheten som residerar i naturen. Det väsendtligas begrepp fordrar det naturligas och bådas en samverkan af naturliga intryck med tro och tanke, emedan de ej blott fattas öfver men äfven i naturen. Då deremot antingen en trosdogm, ett förnufts slut eller ett naturrön ställer sig enstaka eller i motsats till de båda öfriga, så förnekas dermed väsendet i naturen på ett eller annat sätt, i det att antingen väsendet blir onaturligt eller naturen oväsendtlig.

Likasom naturens aktgifvande måste förbinda sig med de väsendtliga grundernas tro och fattning för att icke sjunka i det oväsendtliga och tillfälliga fenomenet, likaså måste tro och tanke förbinda sig med rönet för att icke stanna i sina abstraktioner.

Då naturrätten gör väsendtligheten till föremål för sitt ämne, ledes han derföre till förkastelse af hvarje dogm som är tanke- eller naturvidrig, hvarje tanke som strider emot samvete eller erfarenhet, hvarje rön som icke låter förena sig med principerna. Ju mer en dogm eller en grundsats innebär en rubbning i det naturliga förhållandet emellan de motsatser på hvilka det universella lifvet hvilar, ju mer ett rön kränker tron eller den förnuftiga grunden, desto säkrare skall den väsendtliga naturrättens erkännande leda till dess störande. Tron, tanken eller rönet som på öfriga kunskapsmedel utöfvar ett inflytande af störande beskaffenhet, ställer sig nämligen derigenom i ett fiendtligt förhållande till väsendtligheten, emedan denna i sin sanning passar in lika på alla kunskapsmedel. Ju mera deremot tro, tanke och naturlig erfarenhet lyckas hvar för sig troget återgifva väsendet i naturen, desto

mera skola de sinsemellan identifiera sig; och ju mera de identifiera sig, desto trognare skola de återgifva väsendet. Äro tro, tanke och erfarenhet sanningsenliga, så blir fritänkeriet, för såvidt dermed menas det fria tänkandet, oberoende af fördomen och af det onaturliga tvånget, den bästa källan till och stödet för en verklig religiös öfvertygelse och en riktig inblick i naturen, likasom naturvetenskapen då samman-smälter med religionen och filosofien. De tre bilda då tillsammans en enda identisk kunskap om väsendet, hvilken kan betecknas på en gång såsom naturreligion, naturlig filosofi eller filosofisk naturlära. Som emellertid både religiös tro, filosofisk forskning och naturrön deri hvar för sig men jemte hvarandra ingå, så bör i fråga om det väsendtliga rättsförhållandet naturrätten betraktas i sin ställning till 1. *trosläran*, 2. *filosofien*, och 3. *naturvetenskapen*.

1. Naturrättens förhållande till trosläran

Naturrättens förhållande till trosläran sammanhänger med och beror af frågan om dels naturens egen ställning till väsendet som är trons föremål, dels rättsmedvetandets förhållande till det religiösa medvetandet som genom tron tillförer detsamma väsendtlighetsgrunder. För en riktig föreställning om det inflytande som de naturliga rättsbegreppen enligt historiens vittnesbörd tagit af hierarkiens och teologiens påtryckningar, — ett inflytande som varit drägtigt af följder med afseende på den rättsliga grundsatsens utbildning och formulering äfvensom verkningarna deraf på samhällslifvet, — fordras för den skull en inblick uti ett trefaldigt väsendtlighetsförhållande, nämligen 1) emellan naturen och väsendet, 2) emellan det naturliga rättsmedvetandet som bringar naturens rättsliga utsaga, samt det religiösa medvetandet som bringar föreställningen om väsendet, 3) emellan det religiösa medvetandet och trosläran som lemnar detsamma dogmerna.

I detta trefaldiga väsendtlighetsförhållande bilda de trenne länkarne en kedja som fast sammanhåller väsendtligheten vid rätten genom de mellanhänder hvilka utgöras af trosläran, det religiösa medvetandet och rättsmedvetandet, i det att det religiösa medvetandet bringar det rättsliga de väsendtlighetsgrunder som det hemtat ifrån tron, för att dessa af rättsmedvetandet skola tillgodogöras rätten såsom väsendtliga rättsgrunder. Förbindelsen stärkes af bandet emellan naturen och den religiösa känslan, ett band som uttrycker sig i naturreligionen, hvarigenom emellan naturrätten och religionen en omedelbar anknytningspunkt bildas. Den praktiska betydelsen af denna anknytningspunkt visar sig i vaxelverkan inom all samhällighet emellan kyrka och stat, den religiösa be-kännelsen å ena sidan samt samhälls- och statskonstens system å den andra, en vaxelverkan som ännu aldrig underlåtit att visa sig, och som lemnar ett ojäfaktigt intyg om religionens ofantliga betydelse i rättsligt och samhälligt afseende, det religiösa bandets magt att sammanhålla samhället och människorna. Också visar historien huruledes den samhälliga karaktären öfverallt återspeglar den religiösa tron. Den rättslärde som vill grundligt studera naturrättens väsende, kan derföre icke undgå att taga hänsyn till de band hvilka binda naturen och rätten vid väsendet genom det religiösa medvetandets mellanhand, med till-

hjälp af såväl den positiva trosläran som den naturliga religionen, hvilka genom sin anslutning till naturlig rätts- och samhällslära förena samhället och samfundet.

Naturrättens förhållande till trosläran är alltså ett förhållande af rätt till en bland rättskällorna, väl icke den enda, men en bland de väsendtligaste, tillräckligt väsendtlig för att göra trosläran oumbärlig för rättsmedvetandet i det väsendtliga.

Denna oumbärlighet bestrides ofta under hänvisning på den rättenslighet i samhället och den rättrådighet hos individen, som stundom synas förekomma oberoende af, ja till och med i vissa fall uti omvänt förhållande till religiositeten. Frågan är icke blott af vigt såsom rättsfråga, då deraf beror lagstiftarens hänsyn till trosläran, men äfven såsom politisk fråga i det aldrig hvilande spörsmålet om skilsmessa mellan kyrka och stat.

Nekas kan icke (det skall vidare utredas i den tillämpade naturrätten) att trosläran icke utan olägenhet skulle kunna göras till teoretisk grundval för lagstiftningen. Icke blott Platons grundsats, som af dygden, icke af rätten, gör politisk lagstiftningsprincip, men äfven patristikens och skolastikens, som gör detsamma af tron och det öfvertimliga sällhetsmålet, indrager statsändamålet i en synpunkt ur hvilken det hvarken någonsin skulle kunna ens tillnärmelsevis fyllas, men ifrån hvilken ingen statsstyrelse skulle kunna beskydda de allmänt mänskliga och medborgerliga friheterna.

Men deraf följer ingalunda troslärans umbärlighet för rättsmedvetandet i det väsendtliga. Hon är icke dess teoretiska grund, men väl är hon en häfstång för dess praktiska verkningskraft. Har icke Kant sjelf, trots sin skepticism, gjort tron till oumbärligt vilkor för det inre rättslifvet? Utan tro på ett väsende, anmärker han träffande, kan man väl vara rättrådig, men den rättsliga bevekelsegrunden begränsas då af tillfälligheten och lägligheten.

Rättslifvets beroende af troslifvet är en följd deraf att det förra omfattar människans alla förhållanden, icke blott till verlden och sig sjelf, men till väsendet, som är grund för förhållandena i verlden emedan det skapat ordningen. Utan tron på väsendet tros icke heller på grunderna som det skapat, och orsaken till deras absoluta giltighet inses icke. Anden som då betviflar de absoluta grunderna, ersätter dem med egoismen som gör sig sjelf till absolut grund gentemot den öfriga verlden. Sjelfviskhetens princip, motsatsen till den rättsliga, blir derföre alltid rådande der tron saknas, och förhållandet till liken blir kallt, emedan inga gemensamma väsendtlighetsgrunder erkännas.

Nu kunna visserligen dessa grunder anses hufvudsakligen tillföras rättsmedvetandet redan af förnuftet, samvetets tro förutan, ty det är förnuftet, icke samvetet, som fattar grunderna. Men förnuftet, kallt och utan omedelbar beröring med känslan, fattar grunderna i deras abstraktioner, i hvilken form de för de flesta människor ännu äro föga njutbara, alldenstund de skulle tillegnas blott genom en tankeansträngning hvartill endast ett mindretal äro i stånd eller gifva sig möda. Den sinliga uppfattningen, i allmänhet antingen förhärskande eller ock i mer eller mindre betydlig mån medverkande hos den varelse som är sinlig-förnuftig, i allt fall i närmaste hand ingripande vid

föreställningen, behöfver en sinlig bild som kläder den abstrakta väsendtligheten i en konkret, för sinnet njutbar form. Utan denna omklädnad blefve väsendtligheten ej tillgodogjord med tillräcklig begärlighet, ej fasthållen af inbillningskraften, utom möjligen af filosofen som vant sig vid abstraktionen. Denna omklädnad gifves af den religiösa symbolen i dogmerna. De äro symboliska uttryckssätt för de ontologiska sanningarne, hvarigenom dessa komma flertalet till godo, som fattar intuitivt och genom känslan, antingen *jemte* eller *utan* den förnuftiga begreppsredningens klyftigheter, samt för den skull fordrar ett sinligt föremål för uppfattningen, för att dermed antingen ersätta eller fullständiga spekulationen. I saknad af en sådan symbolisering, hvarigenom den filosofiska grundsatsen åskådliggöres för mängden och blir lättfattlig äfven för den minst lifliga och minst djupa eftertanke, blefve denna grundsats förbehållen ett försvinnande fåtal människor.

Den religiösa trosdogmens ombärlighet för de väsendtliga grundernas tillgodogörelse af medvetandet, äfvensom genom detta åt rättsmedvetandet som behöfver dem såsom yttersta grunder för de i rättsförhållandet gällande principernas fastställelse, kommer därför att räcka lika länge som människan är icke blott förnuftig men äfven sinlig, det vill säga lika länge som hon är människa. Vore hon rent förnuftig, blott förnuftig, så vore filosofien för henne tillräcklig, ty det oblandade förnuftet behöfver inga sinnebilder, men fattar idén i hennes abstrakta renhet, dem förutan. Är hon deremot derjemte äfven sinlig, — och detta förblir hon alltid, — så behöfver hon en bild äfven för sinnet. Hvarom icke, så blefve hon för idén mer eller mindre främmande. Känslan som i det älskande sinnet omfattar symbolen, tillgnar sig oftast väsendtligheten både lättare, innerligare och tydligare än förnuftet, emedan sinnet ligger närmast till hands och påverkas omedelbart af föremålet. Kärleken och bøjelsen, drifna af inbillningskraften, hänföra och vinna hjertat snarare än förnuftets begrepp, endast understödda af den mera tröga och likgiltiga omdömeskraften, hvarföre tron som i dogmen eger en bild att älska och omfatta, eröfrar själen äfven i de fall hon blefve oemottaglig för förnuftsskålet.

Det är därför ett misstag att, såsom så ofta sker, anse trosläran umbärlig därför att den religiösa uppfattningen som af trosläran väckes, tillhör känslans område och icke förnuftets. Den religiösa känslan möjliggör, såsom Hegel anmärker, det gudomligas, följaktligen det väsendtligas föreställning i själens inre, på samma eller ett motsvarande sätt som den estetiska känslan i det yttre. Och då han tillägger att det är känslan och inbillningskraften som herska uti och tagas i anspråk af religionen, »den estetiska konstens dotter», så har han dermed ingalunda gjort henne öfverflödig, ty hvarken den estetiska eller något annat slags känsla, allra minst den som har det väsendtliga till föremål, skulle kunna umbäras för föreställningen i själen, der känslan blifvit inlagd i ändamål att jemte inbillningskraften göra idéerna på en gång klarare och mer älskvärda, hvarigenom de af själen göras till föremål för önskningarne och omfattas. Känslan växer till och med jemte själens storhet, hvadan den väsendtlighet som hon omfattar vinner i betydelse i samma mån själsodlingen höjes. Det är därför en villfarelse att i likhet med positivismen vilja förskrifva tros-

lärans tjenlighet till mensklighetens eller individens barnsliga utvecklingskede, på den grund att hon företrädesvis tillhör känslan och icke förnuftet. Hvarken hos individen eller hos menskligheten förgår känslan med åldern och utvecklingen, utan tilltager tvärtom. Den köld som synes framträda i erfarenheten och den lugnare öfverläggningen hvarken utesluter eller minskar känslan, men reglerar henne endast och afkläder henne de yttre utväfningarne. Hennes svallvägor, icke hon sjelf, aftaga derigenom.

Då sålunda känslan och inbillningskraften ingalunda äro omogenhetens attributer, men tillhöra allt sjäslif, desto mer utvecklade ju högre sjäslutvecklingen stigit, så kan icke heller trons förbindelse med dem anföras såsom skäl för hennes förvisning till det outvecklade sjäslifvets område, i hvilket hon vore en blott barndomsvilla, bestämd att skingras jemte öfriga illusioner. Hvad som skingras, det är hennes lägre former, afsedda för individens eller släktets barndom, deras primitiva uppfattningssätt, men icke sjelfva den religiösa tron. Denna består genom alla sina skiftande former. De vexla med föreställningssätten, odlingen, naturen, skaplynnnet; men i dem alla lefver i tron religionens väsende odödligt. Att sinnebilderna måste rättas efter sinnena, olika beskaffade i olika rum och tider, civilisationer och utvecklingsstadier, hvadan dogmerna visa en oupphörlig föränderlighet, innebär hvarken troslärans falskhet eller ens dogmernas, hvilka vexla. Dogmerna äro dock blott uttryck af ett visst, utaf utvecklingens stadium betingadt symboliskt *sätt* att åskådliggöra väsendet, ett sätt som är olika allt efter känslan och den deraf beroende åskådningens karaktär, vexlande med verldsperioderna och trakterna, men som derföre icke gör dogmerna mindre sanna, eftersom deras sanning består i deras egenkap att motsvara åskådningssättets fordringar. Sjelfva väsendet som åskådliggöres på olika sätt, tillgodogöres derföre icke åskådningen olika i sig sjelft; men tvärtom måste likformigheten i dess tillgodogörelse betinga olika sätt derför, allt efter olikheten i karaktärernas och utvecklingens metoder. Och hvad sjelfva trosläran angår, så blir hon icke mindre sann i sitt väsende derföre att dogmerna vexla. De voro medel, icke mål för henne. Målet är tron som omfattar väsendet, vare sig i det ena eller andra föreställningssättet, betingadt af den ena eller andra tids- eller folkkaraktären.

Dogmen är alltså subjektiv, religionen objektiv. Dogmerna och de religiösa symbolerna vexla, religionen och hennes uttryck i tros läran bestå lika länge som samvetet, såsom oundgängliga medel att tillägna detsamma känslan af väsendet och väsendtligheterna. Den historiska utvecklingen och förändringen i de ständigt uti sina särskilda satser skiftande, talrika positiva religionerna bilda endast olika yttningar, beroende af släktenas individualiteter, utaf den *naturliga* religionen, en enda och densamma i sitt väsende, hvilken derför ligger till grund och uttrycker människans rena medvetande om det väsendtliga. Af uttryckssättets flerfald uppstå de positiva religionssystemerna, hvilka, hvart och ett på sitt egendomliga sätt, reglera människans ställning till väsendet, allt efter människokaraktärens olikheter och deraf följande olika trosbehof, på samma sätt som naturrätten, en och oföränderlig, uttryckes af alla lagstiftningar, skiftande med verldsåldrarnes

och nationernas karaktärer samt deraf följande olika rättsbehof. Parallelt med rättsmedvetandets utveckling framskrider det religiösa medvetandets, tron med tanken; och att ingendera rent uttrycker någonting, bevisar hvarken att det rena icke skulle finnas eller att uttrycket därför skulle kunna undvaras. Utan föränderligheten funnes icke historien, och historien måste omfatta allt hos det slägte som utvecklar sig. Den tro som icke följde utvecklingen, vore icke lefvande. Hon lefver i subjektiviteten; men i sig sjelf är hon objektiv. Likasom alla andra känslor, den för familjen, fosterlandet, menckligheten o. s. v., äro olika hos olika subjekter men därför icke mindre sanna, icke heller mera förgängliga, så blir också uti känslan för väsendet, den religiösa känslan, hvarken sanningen eller oförgängligheten mindre genom hennes skiftande sätt att uttrycka sig i otaliga dogmer.

Den religiösa reformen, genom hvilken religionen fortlevver i evig förnyring, skall därför aldrig upphöra, lika litet som religionen sjelf. Reformatorerna inse det bäst; och ingen af dem, endast deras blinda tillbedjare, anser sig hafva uttalat sista ordet i den religiösa bekännelsens trossatser. Efter hvad man vill veta medgaf Luther sjelf att med honom den protestantiska reformen ej borde anses fullbordad. Han icke allenast medgaf det. Han sökte inskärpa det i sina medreformatorers sinnen, på det att de icke måtte förhafva sig, anse sitt menckliga verk ofelbart och derigenom falla i samma fel som de förebrått katolicismen. Och likaledes skall hvarje verklig reformator, det vill säga grundläggare af en renad bekännelse, mer än någon inse att renet endast i och genom den ständiga förnyringen bibehålles samt att verket följaktligen aldrig når den fullkomlighet att det icke bör fortsättas. Dels når intet slägte den höjdpunkt i någon som helst tankens odling eller föreställning, att deraf födes den absoluta sanningen, för öfrigt obefintlig i en relativ verld. Dels skulle äfven hennes fullkomliga förverkligande, derest detsamma vore tänkbart, dock icke kunna utesluta den utveckling i allt öfrigt, icke hämma gången i det intellektuella framsteg, hvaraf framginge nya föreställningssätt i allting, således äfven med afseende på väsendet, hvaraf åter alstras ett olika beskaffadt trosbehof, som betingar en vidare drifven religiös forskning. Tillbakahålles detta trosbehof, och förhindras forskningen till förmån för en lära som öfverlevvat sig, så kommer läran i strid med det religiösa medvetandet och sårar den religiösa känslan samt förmår andock icke att binda någons tro. Felet i det samvetsförtryck som på sådant sätt så ofta uppkommit, och hvarigenom trosläran sjunkit i värde eller förlorat det, har mindre bestått i hennes felbarhet än i inbillningen om hennes ofelbarhet. Det religiösa värdet ligger icke i formens stelheth, men i andan som öfverlevver alla skiftande former för att fortfarande bestå genom ständigt nya och friska.

Den villfarelse som med förbiseende häraf förblandar religion och dogm samt sålunda kan föranleda religiositetens förqväfning genom att gifva en urartad dogm företrädet framför religionens väsende, uppstår merändels af den falska föreställningen om religionens öfvernaturliga egenskap. Man förknippar då väsendtligheten med vissa handlingar, tider och rum, formaliteter o. s. v., hvilka i kraft af ett förmenadt öfvernaturligt ursprung likasom stå utom sig sjelfva, så att handlingen

lyftes öfver sin sinlighetsform i tiden och rummet, dessa föreställas representera evigheten, således sitt eget upphäfvande, frånvaron af dem sjelfva. Ursprungligen ligger i dessa religiösa former en djup betydelse, i det att hvardera bland dem motsvarar en religiös känsla, hvilken deraf lyftes. Men på en högre religiös ståndpunkt skulle hon måhända kunna lyftas lika verksamt eller verksammare med andra medel, ja utan några medel alls som bestode i yttre former. För att formen icke skall missbrukas, måste derföre uti begreppet derom qvarhållas hans egenskap af medel för känslan. Göres formen deremot sjelf till mål, så blir det verkliga målet, den religiösa känslan, hvars plats inkräktas, derpå lidande. Föreställningen, hvilken såsom religiös stämplar iakttagaren af de yttre bruken, gården åt underverket o. s. v., oafsedt det inre religiösa lifvet, uttryckt i lefvernet, dödar den religiösa känslan, religiositeten, dermed äfven religionen i yttringen af sitt väsende. Religionen består, enligt kristendomens Stiftare, ej i den yttre dyrkan, men i kärleken till Gud och menniskor. Då af kärleken till väsendet och kärleken till menniskan göras religiösa grunder, så blir tron sann rättsskälla, källa till de väsendtliga rättsgrunder som svara mot och främjas af de båda slagen af kristlig kärlek, nämligen till rättsmedvetandet genom kärleken till väsendet, till mensklighetskänslan genom kärleken till menniskan. Det är så, men endast så, som religionen blir en af principerna i det väsendtliga rättsförhållandet i verlden, i det att tron och lagen ömsesidigt betinga hvarandra såsom hvarandras vilkor och understöd. Kärleken till väsendet utan kärleken till menniskan vore endast en förklädd egoism, alldenstund motivet ej söktes utom den egna ställningen till väsendet. Och kärleken till menniskan utan kärleken till väsendet vore endast en förklädd sentimentalism, alldenstund principen saknades för det goda som känslan för henne önskade se förverkligadt. Hela rättslifvet, både det som eger väsendet och det som eger menniskan till föremål, fordrar deras sammanfattning och solidaritet i en enda identisk väsendtlig princip, kärleken till det rätta som är på en gång rätt i sig och rätt för menniskan. Det skulle icke kunna vara det ena utan att vara det andra; ty intet blir rätt i verkligheten för någon varelse, som icke är rätt i sin grund uti väsendet, och denna grund fattas ej af tanken och känslan utan att förverkligas.

Trosläran blir sålunda en af naturrättens häfstänger, i kraft af ömsesidigheten emellan väsendtlig, naturlig och mensklig rätt och godhet. Då väsendet omfattas af tron, så omfattas dermed också det väsendtliga som är princip för det rättas utöfning i verlden. Rättens utöfning förutsätter nämligen kärleken dertill, kärleken tron derpå, tron derpå åter en tro på rättens grund i ett godt väsende, hvilket stiftat ordningen i kraft hvaraf det rätta är rätt.

Skall emellertid trosläran behålla denna höga betydelse för naturrätten, så får hon ej offra religionen för dogmen, men städse förlägga religionens väsende i tron på väsendets *godhet*, uttryckt i det väsendtligas tillgodogörelse åt ett visst, efter medvetandets karaktär afpassadt förhållande, det vill säga i dess goda och fruktbara betydelse för lifvet i verlden, i den menskliga utvecklingens och fullkomningens skeden. Hvari ligger den symboliska dogmens oföringade värde, om icke i bilden som

erinrar om väsendets betydelse för verkligheten samt påminner det rättsliga sinnet om dess gudomliga likhet, derigenom att den mänskliga fullkomningen i sitt beträffande skede återgifver en gudomlig fullkomlighet? Dogmen är dervid blott medel för religionen och rätten, emedan en tilldragande bild erfordras för godhetskärlekens dyrkan, ty kärleken dyrkar blott det goda som han älskar i följd af dess tilldragande skönhet. Då bilden framställer detta goda, renadt och idealiseradt, såsom gudomligt godt, för den skull idealiskt skönt, så betyder detta så mycket som att det goda i sig som bör tagas till mönsterbild, är gudomligt, samt att människan förverkligar sin gudomliga likhet genom lifvet i det goda och rätta. Hvarföre dyrkas till exempel martyrskapet? Jo, såsom bild af godhetens seger öfver sina hinder. Hvarföre dyrkas försoningen? Jo, emedan det gränslösa lidandet som återköper brottet, är högsta tänkbara uttryck för rättsidealets seger öfver sinligheten. Endast derigenom tillfredsställes nämligen rättsmedvetandet, trots verldens orättvisor, att det rätta, äfven der det lider och förtrampas, likväl segrar. Emedan religionen sålunda fyller vilkoren för rättsmedvetandets fordran på rättens triumf, så blir hon för naturrätten oundgänglig. Icke så att rättens yttre framgång vore ett oeftergiftigt vilkor för hans begrepp och utöfning. Men om den rättrådige ock skulle kunna bortse från framgången för sig sjelf, så bortser han dermed icke från sjelfva rättsprincipens framgång i det väsendtliga, ty rättsprincipen innebär och fordrar fullkomningens goda frukter trots de vidrigheter som skulle kunna ställa sig i vägen. Följde framgången städse brottet, ofärdens rättrådigheten, icke blott i tillfälligheten men äfven i väsendtligheten, så att icke ens ett ideal kunde återopas som visade *möjligheten* af det godas seger, derest människan blott ville deraf taga exempel, så kunde äfven den bäste förtvifa om godheten, åtminstone om människans förmåga att förverkliga henne. Förverkligandet fordrar tron på befintligheten åtminstone i sin möjlighet, denna åter tron på ett väsende som gör det goda möjligt samt bekräftar och borgar för de ändgiltiga följderna. Tron måste derföre omfatta ett väsende som visar en godhet utan beroende af vanskligheten. Betviflades detta väsende, så kunde också godheten och rättsprincipen betviflas, ty huru skulle denna senare hafva tillkommit i ordningen? Likaledes kunde den mänskliga viljans och förmågans förträfflighet betviflas, derest icke en förträfflighet funnes i sin absoluta renhet. Såväl principen i medvetandet, som känslan för mensklighetens goda och viljans sjelfbestämmande förmåga, korteligen alla rättsgrunder, kunde förnekas, derest icke troddes på ett väsende som innehölle principen och godheten samt gäfve förmågan. Hade icke rättsidén sitt tillhåll i ett väsende som beherskade naturen, hvarföre behöfde hon aktas? Och om icke en kärlek funnes i skapelsen, hvarföre behöfde liken älskas? Vore icke slutligen hela naturen genomträngd af ett absolut godt väsende som i hennes ordning afsett ett ändgiltigt godt att förverkliga, hvartill tjänade rättsskilnaden? Intet kommer af intet, och en rätt, en godhet att förverkliga för sig och andra samt för hennes egen skull, äro blott tänkbara om ordningen blifvit stiftad i och för dessa ändamål, i *medvetande* deraf, något som endast kunnat ske genom ett väsende af samma goda natur som den hvilken röjer sig i

ordningen. Finnes ej tron på väsendet så finnes ingen verklig aktning för ordningen hos det stora flertalet, hvilket mindre genom rent tänkande än genom tro och känsla omfattar grunderna.

Med insigt häraf hafva under alla världsåldrar rätts- och sedelärorna sökt att förbinda sig med tros läran för att verka på mängdens rättsliga tänkesätt. Den förnuftiga tanken och rättsprincipen hafva blifvit symboliserade, det rationella innehållet iklädt en form i bilden som tilltalar sinnet och inbillningskraften. Både tro, tanke och känsla vunno härvid, tanken och den rättsliga grundsatsen i synnerhet genom den åskådighet som känslan för religionens skönhet, den styrka som innerligheten i hennes tro, deråt förlånade. Ensidigheten i tankesystemerna, hvilka merändels fästa sig vid en särskild metod, representerande tillämpningen af någon särskild och isolerad själsförmögenhet, hvarigenom en snedhet uppstår i synpunkten och till följe deraf ett rättsvidrigt åskådningssätt, undveks lättare i tros läran, emedan tron och känslan, mera naiva och omedelbara i sin verksamhet än tanken, derigenom ock blifva naturligare och mera harmoniska i sitt yttringssätt. Under det att tänkaren, sträng och hänsynslös, stöter fördomen och derigenom går miste om grundsatsens utbredning, hålla tron och den religiösa känslan tänkesättet räkning och vinna det samma, äfven om sådant stundom skulle ske på logikens bekostnad.

Häri ligger tros lärans magt, hennes öfvervigt i jämförelse med det abstrakta tänkeriet, då fråga är om en inverkan på massans rättsföreställningar, på samma gång förklaringen hvarföre hon aldrig utblifvit ifrån någon samhällsodling, men ofta inom odlingen fortlevat långt utöfver sina orsaker i föreställningssättet. Hon hänvisar då tillbaka på grunderna som hon lagt för den mänskliga regelbindningen eller till hvilka hon åtminstone i hufvudsak medverkat; och hennes uppriktighet utöfver sin naturliga lifslängd uttrycker odlingens och tänkesättets erkänsla för välgörningen som blifvit skördad af trons betydelse för rätten och som bestått äfven sedan tron förgått. Sammanhanget emellan tros läran och naturrätten, den förras stöd för den senare, erkännes vid en blick på naturrättens praktiska ursprung ur sedeläran, denna senares ur religionen, såväl i tanken som i den *historiska utvecklingen*. Icke blott att naturrätten sålunda medelbart härörer ifrån religionssystemer, men ursprungligen voro de ett, och i tros läran söktes ifrån början grunden till rättsbegreppen och lagstiftningen.

I det forna Indien, i de första kända samhällen uti hvilka tros läras betydelse för samhälligheten skulle kunna någorlunda bedömas, skiljes hon icke från sedeläran och rätts läran. De bilda en enhet, uttryckt i den religiösa tron, hvilken ingriper uti samt förlänar färg och karaktär åt allt rättsligt och samhälligt lif. Hela lagstiftningen hvilar på den religiösa föreställningen om väsendets enhet, världens skenbarhet. Pligterna mot mänskligheten, samhället, liken, varelserna och tingen formuleras efter den panteistiska grundsatsen att allt är integrerande delar i Brahma, för den skull heligt; men med hänsyn till okränkbarhet och befogenhet indelas människorna i kaster efter den ordning i hvilken de ur Brahma utgått.

Af Zoroaster härledes rätten omedelbart ur väsendet. »Ifrån begynnelsen är Ormuzd jemte den högsta kunskapen.» »Denna högsta kunskap är *Lagen*.»

I Grekland börjar redan Thales att förknippa rättsgrunderna med tron. Han fastställer principer »för att lefva väl enligt rättvisans regler», och dessa regler leda honom till en verklig monoteism. Hans betraktelser öfver det sant goda i världen, föremål för all regel, låter honom nämligen sluta till ett enda oändligt godt väsende såsom dess grund.

Hans lärjunge Pythagoras härleder likaledes de rättsliga dygderna ur naturen hos ett enda högsta väsende, osinligt och orubbligt. Hans hufvudprincip i detta afseende förebådar den platoniska och den kristliga, principen om den gudomliga likheten såsom högsta mål för ett rättsenligt lif. Redan hos honom förekomma antydningar om en luttrañde skärseld, som föregår återgången i enheten, den gudomliga likhetens fulländning. I världen vinnes den gudomliga likheten genom rätt och sanning, vunna i styrelsen öfver sinligheten, begärens rening, fullkomningen. Menniskan fullkomnar sig dels genom umgänget med Gud, i hvilket hon afhålles ifrån det onda och i möjligaste mått förverkligar den gudomliga likheten, dels genom Guds efterliknelse uti ett godt lefverne, dels slutligen genom att försaka det jordiska. Från himlen får hon gåfvan att lefva i sanningen och att göra väl. Dessa båda saker äro gudomliga verk. Måttlighet, hofsamhet o. s. v. samt slutligen ständig tanke på hädanfärden, med blicken framåt och utan att se tillbaka, se der den vises lefnadsregel, hvarigenom han ernår den gudomliga likheten.

Anaxagoras förklarar väsendet för första princip, grunden för alla grunder.

Sokrates, berättar Xenofon, talade ständigt om nödvändigheten af att dyrka Gud, det enda högsta väsendet, ty Guds dyrkan är liktydig med rättvisan, alldenstund det naturligt rätta är det i naturen inneboende väsendet, och rättvisan är en gudomlig stiftelse. Den naturliga rätten är stiftad af Gud. Lagen i sitt väsende är liktidigt gudomlig och naturlig, det gudomliga förnuftet i naturen. De enda i sitt väsende rätta lagarne äro de naturliga, det vill säga de som Gud själf stiftat, »under det att människolagarne endast med möda blifva rättvisa.» Att tro på Gud, det är derföre detsamma som att tro på det rätta. Likasom af Thales och Pythagoras förbindes äfven af Sokrates tron på ett enda väsende med tron på en orubblig rättvisa. Efter hvad Plato berättar, kunde nämligen Sokrates icke förlika rättsprincipen med principen om individuella gudar, ofullkomliga och beherskade af sinliga lustar, i stånd till förbrytelser, såsom den grekiska mytologien lärde. Gudombegreppet låter sig enligt Sokrates icke förenas med lasten och ofullkomligheten, derföre icke heller med en flerfald i gudomsväsendet, alldenstund flerfalden förutsätter hvardera beståndsdelens begränsning genom ofullkomligheten. I gudombegreppet ingår det dubbla begreppet af godhet och försyn, hvarigenom världen styres efter rätta grunder hvilka afspegla Skaparens egen natur och beskaffenhet, en natur som derföre måste vara enhetlig och icke splittrad i sig själf. Af enhetligheten i väsendet följer alla väsendtliga principers inbördes solidaritet, så att ingen kan lösryckas, icke heller någon kränkas utan en återverkan i följd af det innerliga sammanhanget. Emedan den naturliga lagen återgifver Skaparens i sig helgjutna väsende

som stiftat honom, så kränkes han icke ostraffadt, utan naturen hämnar sig då sjelf. Den lag som eger en förträffligare stiftare än människan, igenkännes just derpå att han i sig sjelf, i kraft af naturens egen samstämmiga ordning, bär straffet för sin öfverträdelse.

Målet för all menisklig handling, säger Plato, är det goda. Men bland godheter är en den högsta, den förträffliga godheten som är yttersta grund och ändgiltigt mål, efter hvilket alla själar sucka. Detta högsta goda måste vara fullkomligt, sjelftillräckligt och så beskaffadt att det sökes utan fästadt afseende vid andra ting än sådana hvilkas fullkomliga och eftersträfvansvärda egenskaper dertill stå i något förhållande. Men så beskaffadt är blott det oändliga väsendet, alla varelsers fader och orsak, som icke blott åt allting förlänar egenskapen af sanning och åt alla förnuftiga varelser förmågan att känna henne, men som är upphof till deras tillvaro och väsende, sjelf stående öfver tillvaron i tid och verkning. Det gudomliga väsendet är således grund och måttstock för alltings värde och godhet. Delaktigheten i godt och sant mätes och vinnes blott efter delaktigheten i väsendet och umgänget dermed. Gudomlig och menisklig tillvarelse sammanhållas af detta band i en och samma samhällighet, ett band som ifrån människans sida knytes och bibehålles genom rättvisan. Gud är rättsprincip. Och i likhet med sina företrädare sluter Plato nu från rättsprincipens enhet och orubblighet till monoteismen, ett enda gudomligt väsende, fullkomligt, utan brist och begränsning. Ty huru förlika befintligheten af sinsemellan kifvande och hvarandra bekämpande gudomligheter med de rättsliga begreppens samstämmighet och enhet, en stridighet i väsendet sjelft men en samstämmighet i väsentligheter? Om det rätta är rätt i sitt väsende, så måste väsendet vara ett och icke flera skiljaktiga, alldenstund eljest *en* sak vore rätt inför det ena väsendet, en annan inför det andra. Ingen universelt giltig idé funnes och ingen vore säker om sin handlings allmängiltiga rättsenlighet. Lagen, handlingens rättsliga bevekelsegrund, fordrar en högste lagstiftare, menisklighetens fader och världens försyn, till hvilken all god handling hänföres. Alla uppoffringar äro lika många hyllningar åt väsendet, det förträffliga, livets upphof och orsak, världsprincip och rättskälla. Rättrådigheten är umgänget med Gud, uttryckt i de goda tjänsternas och handlingarnes utbyte, hvilka understiga gudomlig fullkomlighet men öfverstiga menisklig svaghet. Genom handlingsoffret åläggelse hyllas den gudomliga öfverhögheten af en själ som älskar det gudomliga. Detta tages i besitning genom kunskapen och utöfningen af det goda. Utan detsamma vore intet godt. Men detta högsta goda, till hvilket alla sträfva, tillignas och begripes icke fullständigt hvarken genom det meniskliga förnuftets kunskap och förståndets betraktelser, icke heller genom iakttagelser af förhållandena i verkligheten. De senare äro icke oföränderliga, de förra icke ofelbara. Endast en aning vinnes, en försmak af det högsta goda. Den inre åskådningen (samvetets tro) intränger deremot djupare deri. Genom det inre medvetandet umgås människan med Gud och omfattar troende samt tillignar sig principerna, innehållna i det Godas Idé, identisk med väsendet, källan till rättens och sanningens kunskap. Skönjbar i världen är Idén ömsom i gestalten af väsentlig sanningens kunskap, ömsom af rättsprincip. Genom dem

förbinder sig människan med väsendet och förverkligar den gudomliga likheten i möjlig mån. Bekräftelsen meddelar sig i samvetet, uti en oblandad säll känsla. Den bibehållna, obefläckade renheten i själen, möjligast fri från besmittelse af sinligheten, — en renhet som vunnits genom lifvet i rätt och sanning, — bereder själen åter inträde i det väsende efter hvars mönster hon blef skapad och hvarmed hon genom visdomen och dygden bibehåller sig lik. Och Plato gör nu af tron på Försynen och dennas sällhetsbekräftelser ett ytterligare bevis och en ytterligare bevekelsegrund för väsendtligheten af lifvet i rätt, sanning och dygd. I den ändgiltiga befrielsen ifrån lögnen, misstaget och smärtan, fruktan och ovissheten, lidelsernas oro och jägtan, korteligen alla de olyckor och vanskligheter som vidlåda ofullkomligheten, utfäster han den vises och rättrådiges lön, redan inledd genom den som består i det rätta handlingssättets fullkomnande och välsignelsebringande inverkan i världen, dess skicklighet att bringa goda frukter för subjektet såväl omedelbart som genom medmänniskors gengäld derför. I tron på ett evigt väsende såsom säker källa för all regel samt både timliga och eviga rättsbekräftelser, rättens och sällhetens ömsesidiga solidaritet, redan till en del i det relativa förhållandet, fullständigt i det ändgiltiga målet, finner Plato en borgen för rättsbegreppets giltighet, varaktighet och väsendtliga bestånd. Till och med om tron icke skulle kunna finna den rena sanningen, anser han henne likväl nödvändig. »Om det jag sagt (i fråga om rättens väsendtliga bekräftelse)», heter det i *Phædon*, »visar sig vara sant, så är det väl att tro derpå.» Men äfven om det icke visar sig vara sant, så har dock deraf det goda framgått att eländet i världen dermed lättare kunnat öfvervinnas. »Ty den »som på intet hoppas, vore galen om han ej skulle bäfva inför döden och »förtvifla inför motgången. Visserligen borgar ingen för noggrannheten »af mina skildringar.» Men om de icke äro absolut sanna i hvarje minsta omständighet, så äro de dock sanna i det väsendtliga, emedan de stämma öfverens med sunda förnuftet, som måste inse det skäligen i att tro och hoppas, då derigenom ingen fara löpes men mången undvikes. Hvem är icke glad att aldrig behöfva uppgifva hoppet? Endast genom tron på en ändgiltig rättsskipning, osviklig och påräknelig, lär sig människan tåla och lida, bära och hålla ut, rätt lefva och rätt dö trots alla oförrätter, föredraga deras lidande framför deras tillfogande. Och Plato fäster för den skull vid trosläran, såsom mäktig häfstång för rättrådigheten och dygden, den vigt att hans samhällslära innehåller ända i biomständigheter ingående föreskrifter om hennes utöfning i den religiösa kulten.

Ehuru empirismen hos Aristoteles i hans rättslära endast inrymer en i jämförelse härmed obetydlig hänsyn till trosläran, så anser dock icke heller han rättsläran kunna undvara tron. Det är, säger han, riktigt och rådligt att tro på en gudomlig bekräftelse å kärleken till och odlingen utaf den del i människan som är den förträffligaste och mest gudalika, äfvensom å omsorgen om det för gudarne behagliga, goda och hederliga lefvernet. Aristoteles använder här ordet »gudarne»; men i likhet med Plato erkänner han uttryckligen blott ett enda högsta väsende, »den orörda rörelseprincipen», och till denna princip yrkar han att alla andra skola hänföras. Man måste nämligen,

säger han, ytterst antaga någonting i sig sjelft orubbligt och oförgångligt på det att icke allt må anses underkastadt vanskligheten, en öfversinlig gudomlighet som är orubblig och lefver i och genom sitt eget väsende samt i sig innefattar allt osinligt, på samma gång grunderna för naturen. Denna senare är organ för den högsta orsaken, medel i hennes hand i och för vissa väsendtliga mål, för hvilka hon arbetar, vare sig de skönjas eller icke, mål hvilkas antagande fordras för ordningen.

Hos stoicismen förekommer tron i gestalten af tillit och förtröstan till Försynens godhet, förtroendet till en god skapelse, i kraft hvaraf allt länder till det bästa som uträttas med Gud för ögonen. Trosläran antager karaktären af optimism, en åskådning hvartill fröet redan fans hos Sokrates och Plato. Hvad som sker, säger i synnerhet den romerske stoikern, det sker i ett godt ändamål blott viljan gjort hvad hon kunnat, och om resultatet icke desto mindre ser olyckligt ut, så är utseendet en följd af kortsyntheten. Gör den fria viljan blott det bästa hvartill hon är i stånd, så bör och kan tron öfvertyga menniskan att af godt kommer godt, och henne återstår endast att i händelse af motgång tåligt vänta på upprättelsen samt under tiden gifva Gud äran. Stoikern anbefaller därför också ifrigt gudstjensten och lägger stor vikt på densamma såsom ett verksamt medel för hjertats och uppsåtets rening. I allt bör Gud tjenas och åkallas. Han bör anropas vid all handling samt städse hållas för ögonen. Under uppförandet bör tanken höja sig till Honom för att nedkalla Hans bifall eller bilda sig en föreställning derom huruvida gerningen är bifall värdig af Den som ser till uppsåtet. Dertill bör ansluta sig dyrkan, lof och pris, ty de bidraga till gudsfruktan och lydnad; och lydnaden för den gudomliga lagen, identisk med den naturliga, är det för menniskan väsendtligaste. Till lydnaden hörer slutligen underkastelsen under följderna; och stoikern återkommer sålunda till trons optimism, hvarifrån han utgick. Hvad Gud skickar, heter det, är godt, var derom öfvertygad, om det ock svider. Var viss att intet bättre kunde hända, intet fördelaktigare, intet lägligare, än just det Han velat och skickat, det må te sig hurudant som helst, blott du gjort din skyldighet, följt hans bud utan vacklande och tvekan, utan knot och knorr. Kämpa blott troget, och öfvergif icke din post der Försynen stält dig, koste hvad det vill.

»Friskt mod!» utropar Epiktet. Skåda förmågan som Gud dig gifvit, och säg så med förtröstan: »Sänd mig, o Gud, de händelser Du vill. »Med de vapen som Du skänkt mig är jag i stånd att vända dem »alla till min ära.» . . . »Vändom vår blick emot det gudomliga väsendet »och ropom: Behandla mig efter behag; jag är din; jag vägrar intet »emottaga som Du funnit godt. Led mig hvarthän Du vill, i den »klädnad du önskar.» . . . »I alla de vilkor der Du ställer mig, skall jag »prisa Dig inför människorna samt visa dem hvad tingens natur kräfver.» »Se, jag är Epiktet, slaf, lytt, fattig som (tiggaren) Irus, men icke »desto mindre gudarnes älskling.» . . . »Jag vill, att när döden kommer, »skall jag kunna säga: O Gud, anklagade jag Dig någonsin? Knorrade »jag emot Försynen? Jag tog emot sjukdomen, då Du ville. Jag var »fattig, emedan Du så ville, och jag var det med glädje. Jag eftersträfvade intet herrskap, ty Du ville det icke, och jag var därför

ricke mera ledsen. Aldrig misslynt, städse färdig att utträtta Din befallning, på minsta tecken. På Din kallelse är jag nu redebogen att »lemna detta (jordiska) samhälle. Jag går bort utan motspänstighet, »tacksam att hafva befunnits värdig beundra skådespelet af Dina verk »och i allt lyda Din försyn.» . . . »Våra själar hänga fast vid vår Skapare, som märker alla deras rörelser.» . . . »Renom oss för den skull »ifrån lasten; afkastom omsorgen, farhågan, begäret, afunden, oviljan, »gripheten, makligheten, omåttligheten. Men enda medlet att följaga »dem är att vända blicken till Gud allena, att fästa tillgifvenheten »vid Honom och införlifva sig med Hans förordningar. Skiljer du »din vilja från Hans, så skall du städse gråta och sucka efter något »öfver dig sjelf samt söka ditt goda utom dig sjelf, utan att någonsin »finna det, emedan du söker der det icke finnes och icke der det »finnes». . . .

Det var denna tro, denna förtröstan till Försynen, en förtröstan som icke motgången rubbade, som skänkte stoikern hans omutliga rättrådighet, hans oemotståndliga viljekraft, orubbligheten hos båda, rättheten i hans lefverne. Cicero inympar denna, man kan säga kristliga tro på de romerska lagstiftarnes skola af stoicismen. Efter stoicismens och Sokratis exempel framhåller han naturrättens gudomliga härkomst samt nyttan och nödvändigheten för den skull utaf trosläran i samhället. Gudsfruktan är grunden för laglydnaden, emedan Guds vilja är grunden till den rättvisa och förnuftiga lagen.

När sedermera under den religiösa reformen och hans inflytelser naturrätten grundlägges under studiet af Cicero och stoicismen, återfinnas deras tankar om nödvändigheten af tro och förtröstan till Försynens vilja. En Grotii omedelbare föregångare, Benedikt Winckler, återupptager i ett arbete »om rättsgrunderna» de yngre romerska stoikernas sats att den gudomliga viljan är högsta lag och yttersta grundval för all rättvisa, ehuru, erinrar han, detta bör sålunda förstås att den gudomliga viljan nödvändigt reglerar sig sjelf efter sina egna eviga och orubbliga fullkomningslagar. Härmed återgifves den stoiska grundsatsen, att lagen efterlefves i tron på nödvändigheten, förestafvad af den gudomliga viljan, hvilken emellertid sjelf verkar af inre nödvändighet i naturen, enligt sitt väsendes lagar, hvilka äro ofelbara och fullkomliga, orubbliga och oföränderliga. Grotius sjelf anmärker, i fråga om den peripatetiska sedeläran, att gudstjensten icke skulle kunna nog anbefallas. Öfvertron består icke i för mycken, men i falsk gudstjenst. De oförgångliga grundsatserna kunna aldrig för ifrigt eftersökas, icke heller de eviga rättsbekräftelserna nog fruktas, synden nog hatas, och så vidare.

Cartesius gör tron på den gudomliga sannfärdigheten, hvilken i tanken och i naturen låter de väsendtliga grunderna troget och sanningsenligt uttrycka sig, till högsta och säkraste kriterium för principernas rigtighet, pålitligheten af grundsatserna om rätt, sanning och verklighet.

Hvad häruti ännu kunde ingå af skolastisk förblandning emellan rättslig och religiös tro, det utredes af Puffendorf, men blott för att visa den senares rigtiga betydelse för den förra. Den religiösa tron, säger han, kan visserligen endast i den mån blifva bestämmande rättsprincip, att hon stämmer öfverens med förnuftets utslag om rättsskil-

naden. I det öfriga står hon utom naturrättens område och har blott att göra med människans öfvertimliga bestämmelse, en bestämmelse i hvilken den naturliga regleringens gränser redan äro öfverskridna, och inför hvilken hon är en öfvervunnen ståndpunkt. Naturrätten åter tillhör samhälligheten i världen, den jordiska bestämmelsen, den mänskliga lagen och den mänskliga domstolen. I följd af denna skilnad kan trosläran fördöma och förbjuda åtskilligt som naturrätten tillåter, emedan den förra åsyftar det inre lifvet i väsendet, den senare det yttre lifvet i naturen och samhälligheten. Det yttre handlingssättets enlighet med ordningen är nog för naturrätten men icke för trosläran, hvilken fordrar hjertats renhet.

I detta sista påstående kringskär och begränsar Puffendorf måhända alltför mycket naturrättens område. Säkerligen inskränker sig detsamma icke till det yttre handlingssättet och den blotta enligheten med ordningen. Som de bero af det inre, som handlingssättets enlighet med ordningen beror af *tankens* och *bevekelsegrundens* enlighet dermed, så blefve den naturrätt icke fullständig, som icke sysselsatte sig äfven med de inre principerna, det ändgiltiga fullkomningsmålet, ytterst bestämmande för viljans bevekelsegrunder i det rätta och hennes handlingssätt derefter. Den principlöse som saknar tron på det väsendliga, aktar icke heller ordningen i naturen och samhället mer än han finner sig tvungen för sin egen skull, och detta är icke tillräckligt, hvarken för den naturliga rättsprincipen eller för hans upprätthållelse och förverkligande i samhället. Puffendorf rättar sig själf, först halft genom förklaringen att det inre troslifvet berörer naturrätten för såvidt det *ådagalägger sig* i det yttre, sedan helt och hållet genom medgifvandet att naturrätten i allt fall behöfver trosläran såsom ett verksamt understöd för rättsmedvetandet; ty genom själarnes uppfostran i de religiösa dygderna bildas de på samma gång för och bevekas till uppfyllelsen af sina rättsliga pligter. I dessa sista ord erkännes att icke blott trons ådagaläggelser i det yttre, men redan trons befintlighet i medvetandet är af betydelse för naturrätten, eftersom hon utöfvar ett inflytande på pligtens bevekelsegrunder. Samhällets lagstiftning kan icke vara likgiltig för den tro som intager själen för pligten och gör medborgaren laglydigare i sitt uppsåt, äfven oberoende af det yttre handlingssättet, ty äfven den rättsliga *andan* utgör en del af rättstillståndet. För öfrigt har Puffendorf rätt deri, att tron gäller såsom rättsprincip endast för såvidt hon stämmer öfverens med förnuftets utslag.

Mably går tillbaka till den platoniska hyllningen för tron, och ställer utan tvekan rätts- och samhällsläran under troslärans skydd. »Försynen styr ju dock världen, straffar brottet och belönar dygden.» Intet tyckes då vara rigtare än att tron på henne skall vara en hufvudfråga för rättsenligheten.

Den hyllning som teologerna och deras skola sålunda bringa troslärans betydelse är emellertid vida mindre bevisande än den som bringas inom själfva skepticisomens läger. Kant förnekar den teoretiska fastställelsen af allt hvad väsende heter, men förklarar icke desto mindre *tron* derpå vara en pligt emedan eljest de rättsliga och sedliga principerna saknade erforderlig fasthet och bekräftelse. Såsom teoretisk filosof måste han förneka grunderna, såsom praktisk sede- och rätts-

lärare måste han tro på dem. Aldrig kunde trons egenskap af stöd för rätten erhålla en värdefullare gärd än då hennes outhärlighet för denna sålunda uttryckligen framhålles äfven af den som eljest till följd af sitt system vore benägen att förneka allt. »En sak är att veta», säger Kant, »en annan att tro» . . . »Att vi ingenting kunna veta, berättigar oss icke att ingenting tro.» Efter att hafva visat omöjligheten för det menliga förnuftet att veta och fatta eller ens såsom vetbart antaga något som helst öfversinligt väsende, förklarar han begreppet om väsendet och alla deraf följande väsendtligheter vara principer för tron, emedan det väsendtliga fullkomlighets- och förträfflighetsbegreppet tillhör sedeläran, rättens och dygdens grund. Trosläran ingår i moralen och rätten, emedan pligten fordrar att det goda förverkligas, alltså också att möjligheten icke betviflas för dess förverkligande i den harmoniska föreningen af godt och lyckligt, det goda och dess bekräftelse. Som förverkligandet af en sådan harmonisk förening, hvarigenom rättsprincipens naturenlighet i sitt väsende visas, icke sker fullständigt i den värld som ligger inför sinnena, der ju ofta förhållandet emellan det rätta och dess bekräftelse icke är fullt noggrant, så måste tron utfylla bristen genom att antaga en öfversinlig värld deri det fullständiga förverkligandet äntligen eger rum, i det att ett godt väsende, som på en gång vill och kan det goda i hela dess omfattning, utan inskränkning, förbinder detsammes bekräftelse med dess verklighet, samt låter det goda äntligen segra i ett jemnt och rättvist afpassadt förhållande till dess goda egenskap, det onda i motsvarande förhållande besegras.

Antoge vi ingenting annat, säger Fichte i sin yngre tankeperiod, än hvad vi kunde fastställa med tillhjälp af den medvetandets själsförmögenhet som framställer begreppen, så vore det slut icke blott med allt väsende och hela världen, men äfven med all naturlig och all sedlig lag. Blandade i det oätkomliga väsendet blefve de endast lagar i vår subjektiva uppfattning. De väsendtliga sanningarne kunna emellertid återställas genom ett kunskapsmedel som är säkrare än det teoretiska vetandets, den rena tankens, hvilket åt sig sjelft lemnadt är tomt, ofullständigt och otillfredsställande. Detta säkra kunskapsmedel är tron, medvetandet om den nödvändighet som ligger i öfvertygelsen af det väsendtligas antagande utaf samvetet, emedan det högsta goda *måste* förverkligas i världen. Med trosläran förstår då Fichte grundsatzerna om vissa ursprungliga principers befintlighet hvilka anden fordrar för sin fullkommande verksamhet. »Därföre är all min öfvertygelse ytterst i »tron, icke i förståndet, höjd öfver all begreppsredning.» . . . »Den högsta sanningen upprinner i samvetet.» . . . »Du som skådar i själens innersta »och ensam känner uppsåtet samt låter det vederfaras rätt äfven när »verlden misskänner dess renhet; Du är hennes rätte fader som endast »vill och förverkligar hennes goda samt styr allt till hennes fördel. »Också må hon öfverlemna sig åt Dig och Din ledning hel och hållen. »Gör med mig hvad Du vill, ropar hon. Jag vet att det är godt då »jag vet att det är Du som vill det.» Fichtes hyllning åt tron erinrar här om Epiktets och den stoiska. Det är tron på Försynen och underkastelsen till följe deraf under den gudomliga viljan, i känslan att endast *då* det rätta kan erkännas i världen, der så ofta orättvisan eljest triumferar, när själen i innerlig tro på Försynens goda ändamål med

alla händelser, lägger sitt öde i Hennes skickelses händer samt åt Henne förtroendefullt öfverlåter utgången efter att sjelf hafva gjort sitt bästa efter bästa uppsåt i viljan.

Stuart Mill erkände mot sin lefnads slut trons nödvändighet för grundsatzerna. Spencer tillrättavisar positivismens förakt för tron med den rigtiga erinran att sanningsbehovet alltid betydligt öfverstiger det positiva kunskapsmedlet, hvadan det vetbaras otillräcklighet måste utfyllas af tron på mycket övetbart som behöfves såsom grund. Deri ligga religionen och myten samt deras oundgänglighet. Vi öfverskrida alltid kunskapsgränsen med tron emedan eljest idéerna ej blefve till fyllest. Trosläran, säger Spencer, uppreser i samvetet ett altare åt det oövisliga idealet, den absoluta grunden för de relativa grunderna i verkligheten och i naturen, övetbar men derföre icke mindre fastställbar.

Emellertid är det icke blott *omedelbart*, som enligt historiens vittnesbörd trosläran sålunda varit af betydelse för naturrätten i följd af insigten om trons nödvändighet för en allmännare uppfattning af rättsgrundernas väsentlighet. Äfven *medelbart* har denna betydelse visat sig, uti återverkan emot öfvertron eller vantron. Under tider af religiöst förfall, förtryck eller förhåfvelse, har tänkeriet i fråga om det för människan väsentligaste sökt sitt uttryck i förnuftiga rättsbegrepp, då den allvarliga tron förtviflat om samvetet inför åsynen af urartade dogmers demoraliserande inverkan. Hvarken förnuft eller känsla har kunnat tillfredsställas under de intellektuella världsskymningar hvilka tid efter annan utbredt sig i följd af en öfverhanden tagande fanatism eller hierarkisk magtlystnad. Tron som afklädt sig sedernas renhet och aktningen för de mänskliga rättigheterna samt förqvåft både mänskligetskänsla och rättsmedvetande under ett hjertlöst trostvang, en tro som varit rent formell och lefvat uti ett kallt teoretiserande härklyfveri, har tvingat de naturliga och väsentliga principernas lärare att med större allvar, i tingens väsentliga och förnuftiga ordning söka de rena och naturliga rättsbegreppen, hvarigenom sålunda månget uppbyggligt bidrag till naturrättsläran tillkommit som eljest, i händelse tron aldrig blifvit missbrukad, måhända uteblifvit emedan behovet deraf blifvit mindre trängande. Sålunda hafva vi sett att i den klassiska fornåldern Thales, Pythagoras, Sokrates, Plato, Aristoteles och stoikerna samtliga, under intrycket af det för medvetandet om en fast och orubblig rättsprincip upprörande begreppet om en flerfald af ofullkomliga och sinsemellan stridiga gudomligheter, blifvit förda till en sannare gudalära och sett sig föranlåtna förkasta sina fäders och länders myter, på samma gång som de i sammanhang dermed blifvit föranledda att uppställa och söka besvara frågan om den med väsendet förbundna rättsgrundens beskaffenhet. Inseende att idén om en enda *väsentlig grund* för rätt och sanning, enhetlig, i sig identisk, evig och oföränderlig, nödvändigt förutsätter ett enda evigt och oföränderligt, odelbart och identiskt *väsende*, fördes de af sitt rättstänkeri till monoteism; och omvänt ledde dem monoteismen i sin ordning till ett stadigt och sundt rättsbegrepp, af alldeles samma skäl, enär tron på det enda väsendet alstrar tron på det enda sanna och rätta. Tro och tanke, religion och naturrätt, främjade och stödde sålunda hvarandra, och bådas reformering

och rening ifrån villfarelsen hade blifvit framtvingade af en falsk och öfverlevnad tro, som icke längre tillfredsstälde hvarken det religiösa eller det rättsliga känslöbehovet. Och på samma sätt uppstår den moderna naturrätten jemte den religiösa reformen, då påfveväldets sedliga förfall, religionens skilsmessa från rätt och sed samt magtlystnaden hos den apostoliska stormagten som var Roms vapendragare, nått den höjdpunkt att både rättskänsla och sann religiös känsla deraf måste uppröras. Naturrätten uppstår och läres då icke blott af rättstänkare, men äfven af de religiösa reformatorerna, till exempel Melanchton. Tänkaren, som vämdes vid det fränstötande skådespelet af trons missbruk, sökte att antingen rena tron eller ock ifrån trosläran åtminstone skilja rättsläran och bygga henne på egen grundval, för att rädda rättstillståndet undan det allmänna förfallet i hvilket sederna råkat jemte de ensidiga dogmerna. Den tillkonstlade och vrängda trosläran alstrade längtan efter naturliga principer, äfven oberoende af all troslära. Också framhålla denna tids naturrättslärare, Grotius, Puffendorf med flera, framför allt att naturrättens grund är i förnuftet, men att den tro som skall kunna derjemte antagas till rättsgrund, ej får strida mot förnuftet och det rena rättsmedvetandet. Som de emellertid icke ville öfvergifva, men endast rena tron, så enar sig naturrätten med den religiösa reformen, i akt och mening att såväl naturrätt som naturlig tro skola vinna af begreppet om ett väsende och väsendtliga grunder som icke föreställas onaturliga eller naturvidriga, och de vinna för sig det stora antal menniskor hvilka vämjäs vid det religiösa förfallet men derföre icke såsom många andra vilja vända sig bort ifrån all tro.

Emellertid blef för dem naturrätten en räddningsplanka, och äfven den tro, som blifvit afvisad af den fallna kyrkan, fann deri ett slags tröst. I stället för det förtryckande dogmatiska tyranniet som hade ålagt sin tro under hotelser oaktadt hennes falska tillsatser, trädde nu naturrättsläran med uppmaningen: läs i skapelsens öppna bok, samma urkund som kan läsas i ditt samvete; deri finner du både sanningen och ordningen, utan att den förra innehåller klyftigheter eller den senare stridigheter. Det dogmatiska kifvet och det andliga högmodet äro der lika litet till finnandes som förtrycket och ofriheten. Naturen är samstämmig, och hennes ord äro tydliga för den varelse som i sitt medvetande förnimmer samma stämma hvilken uttrycker sig i henne, all denstund de tillhöra en och samma skapelse samt samma princip dat anden och naturen.

Naturrätten blef sålunda jemte den reformerade tron ett naturligt återslag emot trons missbruk, ett uttryck af andens behof af intellektuell och moralisk jemvigt. Rätten kom emellertid dervid i delo med trosläran, hvarur han ursprungligen utgått, hvori han så ofta funnit ett stöd och hvarmed han innerligt förbundet sig. Skilsmessan dem emellan saknade emellertid icke heller stöd, hvarken i den åtskilnad i skaplynne som skiljer tro och tanke, icke heller i hvarderas olika ställning i förhållande till utvecklingen. Under det att trosläran vädjade till inbillningskraften, vädjade naturrätten till omdömeskraften; och under det att dogmen, för att icke rubbas i tron, stälde sig upp emot framåtskridandet, så sträfvade rätten tvärtom att dermed hålla jemna steg emedan han endast deri fann sitt bestånd. Naturrätten kunde derföre icke längre hålla

samman med en tro som å sin sida i följd af sin begränsning till dogmatiken stannat bakom odlingen och icke hållit hennes framsteg räkning, samt icke heller längre enade sig med förnuftet i naturen eller med de sedliga principer som det naturliga förnuftet faststälde i enlighet med den uppfattning hvilken svarade mot odlingens ståndpunkt. Sedan tron, genom att sjelf derifrån lösgöra sig, blifvit förnuftvidrig, naturvidrig och sedeslös, men naturrätten hvilade på förnuft, natur och sed, så var en samverkan omöjlig, på samma gång som de troende hvilka i troslärans urartning gått miste om förnuftiga, naturliga och sedliga principer, nu sökte en ersättning liktidigt i naturrätten och i den därför gynsamma reformen. De lydde dervid grundsatsen att trosläran som blott är dogm men icke sedelära, som hvarken uttrycker tankens eller hjertats renhet, blott vissa yttre föreskrifter, afsagt sig det berättigade anspråket på de troendes tillgifvenhet. »Det är icke »tillräckligt», säger Plato, »att offra och bedja. Bönen är väl nödvändig. Men bönen och offret ifrån en oren själ behaga icke Gud, »som icke låter sig mutas af några skänker.»

Till den skilsmessa mellan troslära och naturrätt som sålunda bereddes genom den förras orenande, bidrogo dess värre de flesta be-kännelserna. Rättstänkaren måste varsamt betrakta hvarje troslära hädanefter, sedan han sett huruledes rättsmedvetandet, det förnuftiga omdömet och den sedliga känslan hvarken skonats af Talmud, af Ko-ran eller af katolicismen. I Talmud fann han bland annat att det icke är orätt att förbanna den kristne, att man gerna må uraktlåta att hjälpa en hedning i lifsfara, med mera dylikt. Islam predikar trons utbredning genom svärdet, hat och hämd emot människoslägtet, allehanda brott emot olika tänkande, deras mord och utrotning; å andra sidan göras af den sinliga vållustens njutningar ändgiltiga rättsbekräftelser. Slutligen lärer äfven den urartade patristiken, sedan kyrkans fäder, med undantag af ett fåtal (Origines, Clemens Alexandrinus med flera), alltmera vändt sig bort ifrån de första kristna fädernas metod att af tron skapa praktisk sedelära, samt i stället börjat omfatta en af sedeläran obero-ende dogmatik, en troslära i hvilken rättsgrunden finner föga af prin-ciper att hemta. Kättarne böra utrotas, förkunnar Augustinus af Hippo; och redan under hans tid vinner den religiösa anda öfverhand som gör våldet till hufvudsak, rättsmedvetandet och mensklighetskänslan till bisak, seden och de rättsliga grundsatserna utan särdeles betydelse. En ny fariseism uppstår, hvilken i likhet med den judiska låter det andliga högmodet, skenheligheten samt hatet emot olika tänkande med-menniskor förtrycka den naturliga lagen och förakta de menskliga rät-tigheterna samt sålunda alstra en förskämd anda som utesluter troslä-rans förbindelse med rättsläran och filosofien. Bikten och aflaten med flera liknande samvetsmissbruk demoralisera genom att minska rättskänslans ömtålighet. Ej ens ifrån den reformerade trosläran kan pestsmi-tan afhållas. Calvin upptager åter den hedniska och muhammedan-ska grundsatsen att »kättare böra förföljas med svärdet»; och hans anstiftan af mordgerningen å den med honom olika tänkande Michel Servet vittnar om ett fallet rättsmedvetande, på samma gång som de fatalistiska grundsatserna i hans bekännelse (det ovilkorliga nådevalet och predestinationen) göra densamma rättsvidrig genom viljeansvarets

upphäfvande, hvarigenom minskas samvetets och rättsmedvetandets ömtålighet, föga mindre än förut genom den katolska bikten och aflaten.*

Under fortskridandet af en sådan trons förskämning skiljes *menniskan* alltmera från *bekännaren*, tills slutligen hjerta och förnuft söka sig en tillflykt på annat håll än i trosläran, i en lära som icke innehåller naturvidrigheter. Naturrätten, som framför allt afser mensklighetens och samhällighetens utveckling och fullkomning genom alla menskliga och medborgerliga fri- och rättigheters skydd, kan icke förlika sig med en tro som å ena sidan dödar viljefriheten och ansvaret genom principen om en fatalistisk förutbestämning, å den andra all rättslig och sedlig anda genom att predika ofördragsamhet och förföljelser för en bokstafs skull, all samhällig anda genom att predika isolering, afhållelse från äktenskapligt och verldsligt umgänge, inskränkning i själsförmögenheternas erforderliga utbildning och förkofran, och så vidare. Tron som inslagit en i hårda och stela dogmer invuxen, förnuftlös och hjertlös, själfvisk, sedeförderlig och samhällsfiendtlig riktning, hvilken motsätter sig den inbördes ömsesidigheten och förädlingen i gåfvoutbytet samt låter nio tiondelar af troslivvet slukas af idel formfrågor, vare sig i tankens eller handlingens formulering, blir genom sin deraf alstrade ligkiltighet för det inre lifvet, målet i den väsendtliga bestämmelsen, på en gång verlds- och menniskofientlig, samhälls- och rättsvidrig.

För naturrätten återstår då endast att vända sig till filosofien för att i den fria tanken söka en ersättning för det stöd som icke mera finnes i den urartade trosläran. Också har i den historiska utvecklingen, om ock trons, tankens och erfarenhetens läror, religionen, filosofien och naturvetenskapen, under alla åldrar något hvar bidragit till naturrättens understöd, filosofien dock öfvervägande fyllt denna uppgift under den period som omedelbart efterträdt troslärans egentliga. Trosläran var naturrättens första upprinnelse, filosofien aföser henne i hufvudsaklig mån. Sedan naturrättens förhållande till trosläran nu blifvit afhandladt, bör derföre i betraktande tagas hans förhållande till filosofien, särskildt i hennes betydelse af rättsfilosofi.

2. Naturrättens förhållande till rättsfilosofien

Filosofien, läran om de väsendtliga grunderna, kan ej undgå att vara af stor vigt och betydelse äfven för läran om de väsendtliga *rättsgrunderna*. Hon antager i förhållande till dem karaktären af rättsfilosofi, såsnart hon med deras ämnen ställes i beröring.

För att riktigt fatta rättsfilosofiens betydelse för naturrätten, är det nödvändigt att först betrakta förhållandet emellan filosofien i allmänhet och rättsfilosofien, derefter förhållandet emellan rättsfilosofien och naturrätten, hvilka, ehuru själfständiga till sina begrepp, ofta förblandas.

* År 1856 åhörde förf. en calvinistisk predikan i Sweitz, dervid predikanten valt till ingångspråk: »Synda gerna, o min broder, synda af alla krafter, på det att du »derigenom måtte lemna den outtömliga nåden så mycket rikligare tillfälle att ymnigt öfverföda.» Hvad i sådan fanatism kan tillskrifvas individuell uppfattning, får dock betydelse såsom uttryck af själfva systemet då det allmänt förekommer och gillas.

Filosofien är läran om sanningen, rättens yttersta princip; om grunderna, desamma som äro ordningens, alltså rättens; om tingens ursprung och väsende, rättens yttersta källa och de väsentliga reglernas upprinnelse. Filosofiens ändamål är visdomen och dygden, hvilka äro rättens lifsprinciper, pulsådor för det rättsliga lifvet. Då filosofien utreder all tillvarelses orsak och mål, verldsordningens ytterst bestämmande grunder, alltings bestämmeelse, så innefattas äfven deri det menckliga lifvets bestämmeelse och dess reglerings orsaker, mål och bestämmande grundsatsar, såväl för individens uppförande som för samhällets ordning och organisering. Då hon bland de relativa, tillfälliga och vexlande fenomenerna utsöker och till allmängiltiga grundsatsar för tanken och handlingen förbinder det deri sig röjande gemensamma, väsentliga och oföränderliga, hvarigenom naturen hänger samman med väsendet, så danar hon dermed det första och viktigaste i de naturliga lagarne och deras begrepp. Hennes betydelse för rätten kulminerar slutligen i fastställelsen af de breda rättsprinciper, grundsatsar för all naturlig ordning, hvilka hon hemtar ur sin utredning af verldsgrunderna; och denna betydelse växer i samma mån som en stigande odling ur de särskilda, stundom ensidiga filosofiska systemerna, i mån af forskningens fortgång och fulländning, hinner ifrånskilja öfverdrifterna och tillvarataga samt i ett systematiskt helt förbinda de på skilda håll i utbrutna delar förekommande ontologiska sanningarne.

I dessa egenskaper ligga redan hos den allmänna filosofien oumbärliga principer för de naturliga rättsbegreppen. Emellertid fordrar deras tillgodogörelse åt rättsvetenskapen att bland den mängd af förnuftsgrunder som filosofien innehåller, *de* uppsökas hvilka särskildt och i kraft af sitt anförda innehåll ega en mer omedelbar betydelse för rätten. Det sker derigenom att ur filosofien uttryckes den del som benämnas rättsfilosofien, emedan de deri innehållna väsentliga sanningarne äro omedelbara rättsliga grunder. Ur den teoretiska filosofien, hvilken fastställer väsentligheterna utan hänsyn till deras tillägnande af den fria viljan i och för handlingslifvet, endast för att inpräglade sanningen i medvetandets föreställningar, utdragas sjelfva grundsatsarna, för att genom den praktiska filosofien göras till förnuftiga bevekelsegrunder för viljefriheten, uti ett efter de väsentliga principerna rättadt bruk af henne i individens och samhällets lif. Den teoretiska filosofien lemna idéerna, de öfversinliga och absoluta; den praktiska lämpar dem efter ordningen i den sinliga naturen. Sedan den förra visat att menniskan blifvit af ett absolut fritt och förnuftigt väsende skapad fri och förnuftig, samt endast i förnuftiga grundsatsar och deras fria tillämpning uti handlingen uttrycker sitt väsende och når sin bestämmeelse, så lär den senare huru grundsatsernas tillämpning och derigenom också bestämmelsens förverkligande skola i den föreliggande naturliga ordningen ävägbringas. Sålunda uppstår *rättsfilosofien*, hvarigenom en brygga slås emellan filosofien och naturrätten.

Rättsfilosofien i sträng och inskränkt bemärkelse är den del af filosofien som behandlar och fastställer vilkoren för människans osinliga väsendes tillvarelse uti och förenlighet med en reglerad verksamhet uti den sinliga verlden, i det att hennes förnuft och fria vilja göras gällande i rättslifvet, oafsedt ordningsvilkoret i det relativa na-

turförhållandet. Den förnuftiga frihetens bruk regleras omedelbart i sin väsendtlighet, endast medelbart i sin tillämplighet, visserligen i tidens och rummets sinlighetsformer, men dock hufvudsakligen med hänsyn till den osinliga bestämmelsen. De samhälliga och individuella målen komma medelbart i fråga att uppställas, nämligen genom deras hänförlighet till det väsendtliga.

Det är denna hänförlighet som sedermera användes af naturrätten, för att med de absoluta grundsatsers tillhjälp som rättsfilosofien fastställt i det väsendtliga, uppställa motsvarande universelt giltiga grundsatser med fastad hänsyn till naturförhållandenas ordningsvilkor, hvarigenom väsendtlighetsregeln utfylles och blir omedelbart tillämplig i samhälliga och individuella förhållanden.

Häraf framgår skilnaden emellan rättsfilosofien och naturrätten samt deras inbördes förhållande, ett förhållande af idén till sin yttring, af den absoluta grundsatsen som lever i väsendet, till sin formulering i den relativa regeln som skall lämpas efter naturen.

Rättsfilosofien säger hvad som är rätt enligt förnuftet, det absoluta; naturrätten hvad som är rätt uti naturen, den relativa. Det förra rätta är ett och oföränderligt i sig sjelft, enär det blott är ren princip. Det senare rätta är dels oföränderligt i sin princip, hvilken uttrycker den absoluta, men dels ock föränderligt i sina yttringar uti lagarne, hvilka måste följa naturförhållandenas förändringar. Lagens princip såsom sådan, ren lag, tillhör rättsfilosofien. Lagarnes principer tillhöra naturrätten. Den förra är grund för de senare. Dessa böra vara trogna uttryck af den förra. Rättsfilosofien bör läggas till grund för naturrätten emedan den väsendtliga rätten är grund för den naturliga; och naturrätten bör afspegla och efter naturförhållandena lämna de grunder som rättsfilosofien i deras rena ideella skick fastställt. Först derigenom blifva de rättsfilosofiska sanningarne användbara. Först sedan naturrätten lämpat dem efter de relativa ordningsvilkoren kunna de efterlefas i en verld som är relativ. Naturrätten är den tillämpade rättsfilosofien, den praktiska filosofien i hvad hon behandlar rättsliga förhållanden.

Rättsfilosofiens och naturrättens metoder skilja sig på ett emot dessa deras ändamål och grunder svarande sätt.

Rättsfilosofien leder sig omedelbart ifrån de rättsliga idéerna genom tankens begrundning till fastställelsen af abstrakta rättsbegrepp, sådana som de svara mot föreställningen om människans väsende såsom förnuftigt och fritt. Naturrätten leder sig ifrån dessa begrepp, sålunda endast medelbart ifrån idéerna, genom omdömet iakttagelser och erfarenhetens rön af naturförhållandena och deras betingelser till fastställelsen af derpå tillämpliga regler, hvilka på ett särskildt efter ordningen i naturen afpassadt sätt uttrycka en viss sida af väsendtligheten. Rättsfilosofien är alltså hufvudsakligen i allt spekulativ, naturrätten öfvervägande empirisk, ehuru grundad i spekulationsprinciper.

Också har naturrätten blifvit företrädesvis odlad af de latinska folkslagen, hvilkas skaplynne är öfvervägande empiriskt och praktiskt; rättsfilosofien af de germaniska, hvilka snarare luta åt det spekulativa och teoretiska. Latinerns rörliga inbillningskraft anslås lifvigare af de yttre företeelserna; han är mera böjd för analysen af verklighe-

ten i naturen. Germanen, mindre mottaglig för inbillningskraftens intryck ifrån naturföremålen, men mera fallen för tankens inre begrundning, är snarare böjd för syntesen som härleder principens yttring omedelbart ur hans väsende.

De rättsliga förbegreppen, hvilka fordra både rättsfilosofien och naturrätten, den förra såsom grund för den senare, denna såsom utredning och tillämpning, hafva således dragit fördel af tankearbetets fördelning emellan folkslagen i enlighet med deras naturliga fallenheter. Sedan den sanningssökande rättslärjungen uti studiet af de idealistiska filosoferna, Leibnitz, Schelling och Krause med flera, öfvertygat sig derom att det finnes ett rätt i sig, lefvande enhet i ett oförgånligt väsende, samt att rätten i samhället, dess uttryck, icke är en tillfällig mekanism, men yttring af ett oförgånligt rättsideal, kan han sedermera i Aristotelis *Politik* och Montesquieu's *Esprit des lois* finna naturrättens metod att lämpa det i sig varande, väsentliga rätta efter de i oändlig mångfald sig företeende sakförhållandena i olika tider, orter och folkslag. Som ingen tid, ingen ort, intet folk liknar ett annat eller eger samma behof, så skulle det ena icke heller kunna lyda det andras lagar. Idealisten, en Plato, en Schelling, en Hegel, som vill påtrycka sitt abstrakta ideal hela världen, utan hänsyn till annat än det abstrakta begreppets lydelse, skall endast åstadkomma rubbningar; under det att empiristen, en Aristoteles, en Locke, en Montesquieu, som efter förhållandenas iakttagelser i den konkreta verkligheten dömer om den allmänna regelns tillämplighet i mån af vilkoren, åstadkommer läror som passa för en naturlig reglering. Dessa läror stöda sig ytterst på platonismens idéer om rätt och sanning; och det platoniska idealet skulle aldrig kunna undvaras såsom ursprunglig mönsterbild, att efterlikna i den mån förhållandet medgifver. Men tages icke derjemte hänsyn till förhållandet, så förblefve idealet icke desto mindre ofruktbart. Dess tillämpning i sitt rena skick, så som Plato sjelf drömt det i sin af filosofer styrda republik, blefve intet annat än ett samhällsförtryck, i hvilket plats blott funnes för absoluta idéer och absolut styrelse, icke för lämpliga och användbara regler samt lagbunden ordning med sjelfstyrelse, individuella fri- och rättigheter. Filosofiens rena rätt som icke genomlöpte naturförhållandet och blefve naturrätt före sin tillämpning, blefve liktydig med rättsförtryck. Han blefve en rätt sådan som brahminens, såvida filosofen råkade att hylla det panteistiska systemet. Vore han idealist såsom Plato eller Hegel, så blefve rätten utan individuell frihet, samhället en stel absolutism. Så snart rätten i samhället, i stället för att fattas såsom skydd för de rättigheter hvilka fordras i och för ett särskildt förhållandes kraf, hvartill visserligen grunden är i en idé, deremot göres till omedelbart verktyg för denna idé, lika godt i hvilket förhållande samt utan hänsyn till dess särskildheter, så kan rätten väl anses finnas i sitt abstrakta erkännande, men icke gälla i verkligheten, ty i denna lefver han endast i rättigheterna, hvilka åter antaga karaktär efter de särskilda krafven. I verkligheten intages då rättens plats af förtrycket, vare sig i ena eller andra formen, allt efter idealets formulering i filosofens tanke; och samhället blir ett uttryck af den filosofiska ensidigheten i ena eller andra rigtningen, absolut teokratiskt, aristokratiskt eller demokratiskt.

Under det att naturrätten, hvilken svårligen bedömer förhållandet ur fördomens synpunkt, alldenstund han hvilar på naturens analys, kan sluta sig till sin naturliga grundval troget och jemnt, emedan analysen intet bättre begär än verkligheten, så finner deremot rättsfilosofien aldrig en grundval i världen som troget och jemnt svarar emot förnuftet eller dess idé om en absolut form. Då naturen analyseras genom det faktiska och påtagliga, lämpar sig regeln, som derefter skapas, lätt efter förhållandet; men han lämpar sig mindre lätt efter en syntes, alstrad af ett filosofiskt system, ofta ensidigt. Då naturrätten låter sig bestämmas mer af sina föremål i naturen, mindre af sjelfgjorda principer, löper han mera sällan fara att blifva orättvis, än filosofien som söker påtruga förhållandet en förutfattad princip. Den grundsats som hemtas ifrån naturens ordning, utesluter all envis doktrin, hvarje obevisad hypotes, men erkänner hvarje misstag som erfarenheten och ett nytt rön afslöja, under det att misstagen mindre lätt erkännas men envisheten och hypoteserna snarare innästla sig då grundsatsen skall tillskapas af den i abstraktionen sväfvande tanken.

Naturrätten passar derföre bättre än rättsfilosofien för vår tid, verklighetens, indifferentismens. Han är fanatismens svurne fiende och måste motsätta sig hvarje våldföring af de rättigheter som grunda sig på behof med stöd i naturens ordning.

Som emellertid naturen inbegriper det deri lefvande förnuftet, så innefattar ock naturrätten grunden som rättsfilosofien lemnat, blott att denna grund aldrig tillämpas utan att derförinnan hafva blifvit lämpad efter ordningen. Det är derföre ett misstag att anse naturrätten uteslutande tillhöra empirismen, eller vara spekulationen motsatt, ett misstag som gifvit anledning till materialisternas försök att ersätta rättspekulationen med en så kallad naturlig rättsfilosofi, som endast borde taga hänsyn till yttre företeelser, äfven hvad principen beträffar. Och likaledes är det ett misstag att, såsom vissa idealister, vilja ersätta naturrätten med den spekulativa rättsfilosofien, på den förmenade grund att naturen, i motsats till väsendet, skulle representera det omedvetna och ofria, hvilket regeras af fysiska lagar och för den skull saknar rättsförmögenheten. Naturen är både den medvetna och den omedvetna, tanke och sinne, och då hon bestämmer regeln, så sker bestämningen med förnuft och frihet, ty båda tillhöra naturen.

Naturrätten låter sig alltså hvarken utträngas af rättsfilosofien, icke heller ifrån henne skiljas. Han allierar sig med henne utan att afstå sin jembördighet. Han stiftar regeln i naturen, för den deri lefvande förnuftiga och fria varelsen, men efter principens mönster som rättsfilosofien hemtat ur väsendtlighetens begrepp om förnuft och frihet. Rättsfilosofien uppställer förnuftets och frihetens postulater för rättsläran. Naturrätten utvecklar och lämpar dem logiskt och följdriktigt efter den mänskliga samhälligheten.

Den *förnuftiga* frihetens rättsliga bevekelsegrund som kommer under *rättsfilosofiens* behandling, är ännu obunden af ordningsvilkorens inskränkningar. Osinlig i sitt väsende, står han öfver all vansklighet och bjuder blott den förnuftiga och fria varelsen att handla rätt, utan att säga huru eller med hvilka medel i det föreliggande rättsförhållandet. Han är absolut sjelfbestämmande och känner ännu inga gränser,

endast ett rättsideal och sitt medvetande af förnuft att fatta det och frihet att förverkliga det, i enlighet med fullkomlighetens fordringar hvilkas utförbarhet i hindrens värld dock ännu icke blifvit skärskådad. Han har ännu icke underkastat sig det naturliga kausalsammanhanget, i hvilket frihetens utöfning faktiskt begränsas, blott det ideella, i hvilket begrepp och handling äro ett. Friheten är inom det rättsfilosofiska området liktydig med oberoendet af de sinliga viljebestämmingarne. Hon bestämmas af det rena förnuftet, väsendtligt och absolut rättsmedvetande som icke låter sig begränsas af någonting annat än af sina egna begrepp om den absoluta nödvändigheten, hvilken framgår af lagen för det egna väsendet, en lag som i sin utöfning endast beror af öfverensstämmelsen emellan sjelfinsigt och inre sjelfverksamhet.

Den *naturliga* frihetens rättsliga bevekelsegrund åter, som kommer under *naturrättens* behandling, bindes af de modifierande och inskränkande vilkoren i ordningen, hvilka i naturens icke blott osinliga men äfven sinliga bestämningar måste söka sina af tingens relativitet och vansklighet begränsade och beroende medel för rättsidéns förverkligande i möjligaste mån inom ett ändligt och ofullkomligt förhållande. Han bestämmas af det naturliga kausalsammanhanget, en naturnödvändighet som beror af både yttre och inre tvång, icke blott viljans, den sjelfbestämmande, men äfven händelsens, den oafvändbara, som följer af utvecklingen. Till den princip som säger hvad viljan *skall* och *bör*, sällar sig den som säger hvad hon *kan* med fästadt afseende å naturhindren, och hvad som är lämpligt i följd af det faktiskt rådande rättsstillståndet i ett sinneverldens ofullkomliga utvecklingskede. Rättsstillståndet beror af de relativa vilkoren; sjelfbestämningen af deras obehöfliga påverkningar jemte själsförmögenheternas individuella utvecklings- och fullkomningsskicklighet, deras förmåga af föreställningars bildande. Friheten är icke blott beroende af idéerna, icke blott begränsad af begreppen och den väsendtliga nödvändighetens insigt, men äfven af naturtingen och vilkoren. Sjelfinsigten och sjelfverksamheten sammanfalla icke alltid i naturförhållandet.

Den naturliga rättsgrunden hvilar sålunda ytterst på den filosofiska, men måste i ordningen låta hans abstrakta form kläda ett konkret innehåll som betingas af relativa och individuella mål i naturförhållandet, mål hvilka fordra medel i ändliga föreställningar och af naturhinder begränsade verkningskrafter.

Rätten har således en dubbel rot i *menniskoväsendet* och i *menniskonaturen*, af hvilka den ena visas af rättsfilosofien och den andra af naturrätten. Ingen naturlig rättsregel stiftas derföre, som icke, vare sig erkänt eller icke, utgår ifrån en ursprunglig princip i människans väsende med bortseende från hennes samhällighet, för att sedermera ställa denna princip samman med samhällsbehovet i världen. Utgången ur synpunkten, hvarigenom rättsbegreppet bildas medelst abstraktionsförmågan, sker genom rättsfilosofien; sammanställningen sker genom naturrätten med tillhjälp af själsförmögenheternas samverkan i det konkreta. I ursprunget ren sanning, blir rätten nytta i samhället. En naturrätt utan rättsfilosofi vore en nytta utan sanning, en falsk regel.

Rättsfilosofiens ofantliga gagn för naturrätten visar sig i synnerhet i det långt skridna samhälliga utvecklingsskede, då lagstiftaren icke blott låter lagen uttrycka och skydda behovet, men äfven leda och reglera detsamma i och för bestämmelsen. Under medvetande af ett högre mål än det konkreta föreliggande, söker han då den filosofiska abstraktionens rättsidé, hvilken återförer förhållandet till ett ideal, för att genom sammanställningen finna en grundsats för lagens formulering i akt och mening att icke blott afhjelpa människans brister, men äfven *fullkomna* människan i samhället. Regleringens grundsatser fastställas med hänsyn till det ändgiltiga målet, men så att äfven det närliggande tjenas. Denna dubbla lagstiftningsprincip, hvarigenom det för rättslivet väsendtligaste aldrig, icke ens i det tillfälliga, lemnas ur sigte, lägges liktidigt till grund för lagreform och för lagtolkning. I kraft af sin rot i det väsendtliga omfattar han med sin allmänna överblick alla konstitutiva elementer för en samhällsreglering som svarar emot både ideella och reella behof, samt sammanförer i öfverensstämmelse dermed uti en harmonisk regel de särskilda lagteorierna och metoderna, delvis sanna i det att hvar och en af dem representerar en tanke, som uttrycker en väsendtlighet och derigenom blir användbar samt uti sammanställningen kan erhålla en plats blott han icke isoleras. Hvarje tids och orts, förhållandes och belägenhets fördom kan af rättsfilosofien hänföras tillbaka till en ursprunglig idé, af hvars sanning fördomen gjort en ensidighet; och i härledningen röjer sig vrängningen, genom hvilkens återställelse af idealisten den renade principen kan ombildas till användbar, i det att han ånyo, i föryngrad och ifrån falskheten befriad gestalt, inympas på ordningen. Inympningen sker genom naturrätten, hvilken, i besittning af den filosofiska *grundsatsen*, fastställer en *regel i naturförhållandet* som derpå passar utan att sjelfva grunden rubbas. Detta arbete fordrar emellertid ett studium af naturförhållandets beskaffenhet, något som återigen icke vinnes utan *naturens* studium, granskningen af den faktiska naturföreteelsen, enär eljest de lösa hypoteserna finge bestämma ordningsvilkoret.

Äfven *naturvetenskapen* visar sig sålunda slutligen lika oumbärlig för naturrätten, som förut tros läran och filosofien varit. Han ställer lagen i förbindelse med den faktiska skapelseordningen, i hvilken rätten är afsedd att verka.

3. Naturrättens förhållande till naturvetenskapen

I följd af det menliga förnuftets hemvist i en sinlig individ nås det osinliga endast genom det sinliga, det abstrakta genom det konkreta, det väsendtliga genom det naturliga. Naturrätten, hvars regel liktidigt bör uttrycka väsende och natur, kan för den skull aldrig stifta någon lag utan kunskap om naturen. Naturvetenskapen erfordras både för naturens och för väsendets kännedom, nämligen för den förra omedelbart, för den senare medelbart genom den förra. Trosläran och filosofien måste därför af ett dubbelt skäl utfyllas af naturvetenskapen i och för sin användbarhet i naturrättens tjänst: för det första emedan naturens, icke blott väsendets principer behövas för rätten; för det andra emedan äfven väsendets principer upptäckas i naturen. Icke

blott att naturrönet måste ansluta sig till tro och tanke för att en regel i naturen skall kunna upptäckas. Men tron och tanken påträffa icke ens sina egna väsendtliga föremål utan erfarenhetens och rönets tillhjälp.

Se der naturvetenskapens vikt för rättsstudiet. Regeln är icke blott skriven i hufvud och hjerta, tanke och tro, men äfven i naturföremålet, hvarifrån iakttagelsens erfarenhet allena bringar honom till kännedom. Den lagstiftning, som försmår aktgifvelsen på naturen, stannar i abstraktionen och blir naturvidrig.

Som naturvetenskapens betydelse för naturrätten beror af naturens egen betydelse för rätten, så bör hon granskas dels i *naturen sjelf*, dels i *rättens förhållande till henne*. Naturrättens ställning till naturvetenskapen utredes alltså genom den dubbla betraktelsen af

A. *Naturens egenskap af rättsskälla*; och

B. *Rättens upprinnelse ur naturen*.

A. Naturens egenskap af rättsskälla

Med *rättsskälla* menas *medlet för en lags skapelse, fastställelse och igenkänlighet*.

Till rättsskällor hafva de särskilda systemerna utsett olika principer, allt efter deras metoders beskaffenhet och synpunkt. Viljefilosofien har i detta afseende i synnerhet utmärkt sig. De objektiva och de subjektiva idealisterna beteckna, de förra viljan sjelf, de senare hennes frihet och sjelfbestämning, såsom rättsskälla, ehuru viljefriheten i sjelfva verket endast är en af rättens grunder, viljan en af hans organer. De absoluta idealisterna söka rättsskällan i en universell eller absolut vilja som drifver väsendet eller naturen, och hvars regel, fatal i sin progressiva fortgång, den individuella viljan passivt återgifver. Ett egendomligt uttryck gifver sig denna åsigt i den historiska skolan, hvilken uti folkets instinktlika, progressivt utbildade bruk, häfdvunna sedvänjor och tänkesätt tror sig finna uppenbarelsen af den universella viljan som är rättsskälla och genomströmmande naturen i hennes särskilda utvecklingsskeden troget yttrar det för dem väsendtligen och naturligen passande, hvilket då röjer sig i häfden, allmänhetens meningar, fördomar och fallenheter. Med fog anmärker emellertid Savigny, sjelf en af skolans lärjungar, att häfden visserligen är ett igenkänningsmedel för det rätta, men derfore icke en rättsskälla, ty hos en sådan fordras äfven fastställelsen af sjelfva grundsatsen, en fastställelse som redan före häfden egt rum i det allmänna rättsmedvetandet hvilket är häfdens källa. Rättsmedvetandet är alltså källa både för rätten och för häfden som uttrycker rättsföreställningen. Slutligen har skolastiken, efter henne Cartesius, Puffendorf och Barbeyrac, sökt rättens källa i den gudomliga viljan, meddelad i ett eller annat slags uppenbarelse.

Samtliga dessa åskådningssätt hvilat på en förblandning af rättens källa och hans igenkänningstecken. Uppenbarelsen, häfden, sjelfbestämningen o. s. v. visa rättsskällan, men de utgöra henne icke. Savigny, hvilken sjelf insåg sin skolas svagheter, uppdrog derfore en skilnad emellan rättsskälla och rättskunskapskälla, rättens upprinnelse och hans igenkänlighet. Med rättsskällan förstår han upprinnelsen, ursprunget till sjelfva fastställelsen af den rättsliga grundsatsen; med

kunskapskällan åter kännetecknen hvarigenom de redan fastställda eller förhanden varande grundsatserna upptäckas och tillagnas. Viljan eller hennes frihet, om ock en af rättens grunder, kan då likväl icke anses för hans källa, ty sjelfva grundsatsen alstrar och fastställer hon icke, hon endast genomdrifver honom, dervid hon sjelf bestämmas af honom. Han föregår henne och kan alltså icke i henne ega sin källa. Denna måste vara till finnandes i en princip, någonting oföränderligt, ständigt, absolut. Såsom egentlig rättskälla blir då endast öfrigt det väsende som i sig innehåller rättsgrunden, äfvensom naturen i hvilken samma väsende lefver och påträffas. Väsendet och naturen äro rättens källor. Som det förra tillagnas genom tro och tanke omedelbart, genom naturrönet medelbart, så blir naturen i hvarje fall jemte väsendet rättskälla, nämligen antingen medelbart eller omedelbart. Genom det goda som naturen innehåller, som ur henne härflyter samt blir föremål för viljans verksamhet, ställes viljan, vare sig den individuella, universella eller absoluta, i förbindelse med den naturliga rättskällan, utan att derföre med henne identifiera sig. Naturen blir då rättskälla emedan det goda i naturen är allt handlingslifvs mål och föremål, hvadan lifvets reglering måste ske med hänsyn till det naturliga goda som allt lif åsyftar. Kärleken till det goda är varelsens natur, och då viljan derföre sträfvar efter det goda i naturen, så påkallar hon en regelbinding hvartill orsaken är i samma natur och för den skull också deri eger sin källa samt derefter låter sig till sin egen beskaffenhet bestämmas.

Emellertid förutsätter då naturens egenskap af rättskälla att hon verkligt i sitt väsende är god. Vore naturen icke god, så söktes i henne icke det goda, som varelsen åsyftar emedan godhetsbegäret är inlagdt i hennes egen natur; och rätten, som skall reglera syftet och verksamheten som arbetar derför, kunde då icke heller bestämmas af naturen. Nu tyckes det visserligen som om redan godhetsbegäret vore bevis nog för naturens godhet; ty eftersom varelsen ingår såsom integrerande del i naturen, så kan hennes naturliga traktan efter det goda icke förklaras annorlunda än att det goda är naturprincip. Icke desto mindre har naturens godhet blifvit ifrågasatt af pessimismen. Innan någon utredning af naturens egenskap af rättskälla på grund af hennes godhet kan ske, måste de åsichter derföre pröfvas, hvilka förneka att hon är god.

Förnekelserna af naturens godhet hafva utgått ifrån tvenne motsatta pessimistiska rigtningar, nämligen a) en *spiritualistisk*, hvilken anser naturen vara ond på den förmenade grund att hon skulle utgöra en motsats till anden; samt b) en *naturalistisk*, hvilken anser naturen vara ond redan i och genom sig sjelf. Den förra godhetsförnekelsen stöder sin pessimism på det goda väsendets frånvaro ur naturen och hennes oförenlighet dermed. Den senare, hvilken deremot icke skiljer väsendet ifrån naturen, stöder pessimismen på en förmenad inneboende stridighet uti båda, en väsendtlig princip i naturen hvars lif bestode i kamp eller missämja.

a. Den *spiritualistiska* godhetsförnekelsen återfinnes mer eller mindre i all mysticism, ifrån den brahmiska, alexandriska och skolastiska ända till vår tids pietism; men inom den moderna filosofien företrädes hon förnämligast af Pascal, Chateaubriand och Schopen-

hauer med flera, om ock på olika sätt. I allmänhet ena sig dessa pessimister dock deri att hela naturen, den menckliga inbegripen, är elak, vare sig ursprungligen eller genom ett fall, hvadan rättens och godhetens källa, principerna för rätt, sanning och godhet måste sökas i en grund som ligger bortom naturen och är henne motsatt, i en verldsfientlig religion eller i naturens undertryckning, kufning och späkning. »Hvad hafva vi att göra i verlden», heter det hos den pessimistiska förnekaren af en harmonisk natur, redan hos den thebaiske anakoreten, »vi äro mer än verlden. Vår bestämmelse samt för den skull också »regeln för vårt lif äro derföre naturens motsatser.» Alltså, ingen naturlig uppgift, intet mål i naturen, följaktligen ingen regel hvartill naturen vore källa. Idealet yttrar sig icke i en naturlig ordning. Hon är förfalskad eller förvrängd, eller i sig vrång och falsk. Icke verksamhet i enlighet med en naturlig ordning, men afhållelse derifrån, naturens tuktan, köttets späkning, tankens tränad, suckarne och tårarne, äro derföre medel för bestämmelsen, hvilken är öfvernaturlig. Det är icke ens värdt att söka rena, höja eller återupprätta naturen samt förena henne med anden genom att lägga sinligheten under förnuftets styrelse. Alltför oren och fallen för att kunna återställas och förenas med anden, ohjelpig och oförbätterlig, oförenlig med bestämmelsen, är hon blott värd tillintetgörelsen. Hvarken rättsmedvetande, känsla för menckligheten eller viljefrihet eger ett värde för såvidt de rigtas på eller skulle afse naturliga mål. Medvetandet är blott i tankens absorbering uti det öfversinliga, känslan i hennes svall för det eviga, friheten i sjelfförsakelsen, förqväfningen af all önskan. Alldenstund viljan och känslan äro naturliga affekter, så äro afven *de* dåliga och böra tillintetgöras. Schopenhauers skola betecknar viljan såsom en naturkraft, naturkraften såsom en vilja. Men att den *medvetna* viljan, hvarmed menas den som eger kännedom, lefver och verkar endast genom att icke tillfredsställas, i det att hvarje tillfredsstäldt mål städse blir utgångspunkt för uppställandet af ett annat otillfredsstäldt, eftersom viljan eljest icke egde någonting att åsyfta, detta bevisar enligt skolans åsigt att naturen, hvars kraft viljan är, är stridig, disharmonisk, elak, enär hon aldrig befinner sig i jemvig och öfverensstämmelse med sig sjelf. Derföre bör den medvetna viljan kufvas och det goda sökas i det *omedvetna*, det öfvernaturliga. I naturen finner själen alltså intet godhetsmål, följaktligen ingen giltig regel, ingen källa till rätt.

Långt ifrån, invänder emot dessa godhetsförnekare optimisten, långt ifrån att ande och natur skulle vara hvarandra motsatta, äro de fast hellre hvarandras betingelser och kunna icke undvara hvarandra. Den bästa biläggningsen af stridigheten emellan kropp och ande, säger Plato, består icke i den förres tillintetgörelse och förtryck, men i bådas försoning och harmoniska samverkan. . . . Naturen blir nog god om man blott uti det rörliga, obeständiga och obestämda inlägger det fasta, ständiga och orubbliga, så att kroppsligt och andligt godt utgöra hvarandras jemvig.

Naturalisten hänvisar på kroppens och andens sträfvan att med hvarandra förbinda sig. Deras band löses, och deras öfvergång i obunden form sker vid deras skilsmessa endast smärtsamt, då enderas skada gör honom otyglig för den andre under ditintills varande form samt för den skull

nödgar hvardera till nya förbindelser. Och dessa, i hvilka de åter förena sig, sökas och eftersträfväs under rask förvandling emedan förbindelsen dem emellan är naturlig. Upplösningen och den obundna formen bestå blott i en sträfvan efter återförening i ny bunden form. All tillintetgörelse är skenbar, en inledning till återuppståndelse, allt lif ett motstånd emot död. Ligger ej häri beviset för naturens godhet?

b. Emellertid öfvergår äfven *naturalismen* (eller den dermed sammanhängande materialismen) lätt i godhetsförnekelse, antingen i sammanhang med en pessimism eller med en vidunderlig optimism som dermed nästan sammanfaller, då naturtillståndet skildras såsom en kamp emellan begären (*bellum omnium*, kamp för tillvaron), naturen följaktligen såsom stridig i sig sjelf. Naturalisten och materialisten anse, i motsats till spiritualisten, emellertid icke att naturtillståndet därför mindre bör läggas till grund för rätten, blott rättsgrunden fattas såsom ett sjelfförsvär i kampen emot de naturliga lidelsernas ingrepp, alltså den naturliga regeln såsom ett nödvändigt ondt, icke såsom regel för ett positivt godt. Samhälligheten är visserligen icke onaturlig, regeln icke heller; han eger i de samhälliga målen ett naturligt föremål. Men målen äro icke samstämmiga, och rättens nödvändighet eger alltså icke sin källa i en naturlig ömsesidighet, utan tvärtom i naturens saknad deraf som gör rättens tvång outhärligt. Teorien kan för öfrigt vara rent naturalistisk, såsom i den darwinistiska åsigten om kampen för tillvaron, eller materialistisk, såsom hos Hobbes (naturen ett *bellum omnium*). I båda fallen göres emellertid universell lifsprincip af stridigheten, en stridighet som eger sin rot i den individuella egoismen. Samhälligheten, i sådant fall i botten hvilande på den starkares rätt, är blott ett uttryck för den egoistiska beräkningen, kloketen som i konventionen söker bevara sitt sjelfviska intresse, eller slägtdriften som drifver till sjelfbevarelse i den egna personens och det egna blodets upprätthållelse; men deremot är samhälligheten icke något uttryck för den ömsesidiga solidariteten i fullkomning och identiska godhetsmål.

Beslägtad härmed är den åsigt hvilken såsom lifs- och lefnadsprincip betraktar den *inre* naturens kamp, en stridighet i själen, hvilken emellertid, äfven hon, synes hänvisa på en motsvarande stridighet i all natur, andlig och fysisk. En del naturalister anse viljan bestämd af dels ärfda, dels inympade samt genom sinliga intryck ytterligare befastade böjelser, nämligen lustens å ena sidan, olustens å den andra, hvilka ligga i ständig delo med hvarandra. Rätten afser deras jemvigt eller snarare ömsesidiga motvigt, i det att de så godt sig göra låter tvingas att tåla hvarandra och inställa kampen. Rättsmedlen äro medel för lustens eller olustens uppmuntran eller tuktan, allt efter behof. Det orätta är en lust eller olust som icke kommit på sitt rätta ställe, en störelse i jemvigten eller det afpassade förhållandet dem emellan, hvarigenom det rätta ligger under i brottningen. Som emellertid såväl lust som olust äro ofrivilliga känslor, så är förbrytelsen blott en sjukdom, ett ondt som ingen rår för. Godhetsförnekelsen öfvergår här uti en frihetsförnekelse som är beslägtad och sammansmälter med fatalismen uti teorien om det naturliga *bellum omnium* (Hobbes, Spinosas med flera). Likasom hos henne fattas därför också straffet äfven här såsom afskräckningsmedel, belöningen såsom lockelsemedel, likasom i allmän-

het hos hvarje materialistisk förnekelse af naturens samstämmighet och regelns rot i en harmonisk skapelseordning.

Häremot uppträder den optimism som är harmonisk. Emot lidelserna, lustens eller olustens, äfvensom emot deras fatala inverkan, ställer denna optimism den fria och medvetna, sjelfbestämmande och sjelfher-skande viljekraften, emot de passiva intrycken den aktiva bevekelsegrunden. Menniskans värdighet ställes upp emot det slafviska natursträfvandet, förutsatt att uti naturliga sträfvanden någon stridighet öfverhufvud skulle anses förefinnas. Den naturalistiska förnekelsen af en naturlig samstämmig regel betecknas såsom alster af en förslappad viljekraft, hvilken gifvit efter för intrycken och fränsagt sig sin avtonomi. Den materialistiska åsigten om en ond natur som gör regel af styrkans rätt, betecknas såsom naturvidrig. Den naturliga regeln, säger Plato, är våldets motsats. Han är icke, såsom sofisterna påstå (och med dem materialisterna), den starkares rätt, utan hvilat tvärtom på grundsatsen af en inre jemlikhet emellan den svage och den starke. Icke heller är det naturligt att göra sin vän väl och sin fiende illa, ty det strider emot människans natur att skada sin like, äfven om hon af honom blifvit förnärmad eller kränkt i sina rättigheter. Rättvisan kan nämligen i intet som helst fall hafva ett ondt till föremål. All rätt åsyftar ett godt, emedan all handling ditåt syftar. Regeln afser i alla former dock intet annat än ordningen, hos oss sjelfva och i vårt förhållande till andra, i det att det goda och det naturenliga sättas i verket. Men naturenligt är icke våldet eller begäret, lustens eller lidelsens lösläppta verksamhet och strid. »I botten naturenligt är endast lagens »vælde öfver de varelser som erkänna detsamma fritt och utan våld.» Naturen utesluter både våld, strid och ondska.

Naturen, fortsätter samma harmoniska optimism, företrädesvis till finnandes bland de objektiva idealisterna, hvilka sålunda i ett och samma drag vederlägga båda de nu anförda grenarne af naturlig godhetsförnekelse eller pessimism, såväl den spiritualistiska, som den materialistiskt-naturalistiska, — naturen är god, i sig sjelf, i sitt väsende, och all förmenad stridighet ligger i missbrukad användning. En stridighet kan blott uppstå i en naturvidrig samhällighet, i hvilken rättigheter förnäras emedan deras ömsesidighet icke inses. I sjelfva naturen såsom sådan kränkes ingen rätt, och ingen stridighet råder i henne. Hon är samstämmig i sin inre beskaffenhet, i sin skapelse, i sitt väsende, och detta redan i följd af bristens relativitet som pessimisten gör till väsendtlig princip.

Bristen, ofullkomligheten, priset för det individuella lifvets sjelfständighet, träffar nämligen endast individen, icke naturen såsom sådan.

Naturen såsom sådan måste visserligen, för att kunna innehålla bristen i sin ordning, vara relativ. Men det relativa förutsätter någonting absolut i förhållande till hvilket det är relativt. Naturen förutsätter alltså väsendet. Och detta absoluta väsende måste vara godt, emedan det ursprungliga är det fullkomliga, emedan, såsom Plato och Plotinus erinra, det eljest icke kunnat frambringa skapelsen. Godheten ingår i skapelse- och alstringsbegreppet, ty det goda allena, icke det onda, är fruktbart. Men är väsendet godt som är skapelsens idé och orsak, så är också naturen god som är denna idé's yttring, orsakens

verkan. Naturen är god emedan Gud är god. Naturens godhet följer af skapelsens, skapelsens af väsendets, väsendets af fullkomlighets- och alstringsattributet.

Det onda i naturen är alltså ej naturens väsendtliga egenskap. Det väsendtliga är det goda. Det onda är tillfälligt, det är i naturen utan att vara naturen. Det tillhör individualiteten, icke universaliteten, och fattas såsom universelt blott af den föreställning som fattar individen såsom väsendtlig och icke tillfällig. Här af följer visserligen icke att det onda skulle vara överkligt och blott finnas i ett föreställningssätt. Det är relativt verkligt, men ej den bestämmande verkligheten, ej den väsendtliga, än mindre hela verkligheten. Det är negativt, en det godas begränsning, såsom Plato det betecknar. Hvad det begränsar är det goda, som sålunda är naturens egentlighet; ty det begränsade, icke begränsningen, är det egentliga. Det onda är så långt ifrån det naturliga, att tvärtom det alltid innebär och uppstår ur en naturvidrighet, ett brott emot naturen. Hvarje afvikelse från naturlagen leder, icke blott till felsteg, men till olycka och ondt; och det är i följe deraf som naturen, den förnuftiga, kan läggas till grund för rätten. Hon blir stadig ordningsprincip, emedan hon allena är regelbunden och följaktligen allena lyckobringande, hennes störelser och regelbrott olycksbringande. Historien vittnar derom att icke blott de ensidiga *teorier*, hvilka icke hålla den naturliga samstämmigheten i själsförmögenheternas verksamhet räkning, måst vika för de mera naturenliga; men att äfven i den praktiska *tillämpningen* både enskilda, politiska och samhälliga eländen kommit af afvikelser ifrån det naturliga, den i tingens ordning liggande lagen för personlig, politisk och samhälligt utveckling. Individens olyckor och smärtor äro naturens rop som protesterar emot felsteget; motgången är hennes sträfvan att återföra omättligen anspråk; lidelsernas pinor äro gensagor emot naturmissbruken; de mellanfolkliga eller samhälliga konflikternas rubbningar, kriser eller fador äro missbrukade fosterlandskänslors själfbestraffningar. Hvad emot naturens ordning åsyftas bär, såsom Sokrates anmärker, sitt eget straff i sitt sköte, emedan människan är vanmäktig gentemot naturen, hvilken nekar sin hjälp åt den som öfverträder hennes lagar, och nöden inträder der naturens hjälp uteblir. Derför åtföljes en naturvidrig riktning i yttre eller inre statskonst af samhälliga störelser: såsom tillräckligt blifvit visadt i aftningen inom de samhällen der naturliga friheter eller fallenheter blifvit förfalskade och undertryckta, eller deras förädling åsidosatt. I vissa katolska länder der familjen, samhällets kärna och grundval, blifvit undergräfd samt undervisningen, fullkomningens häfstång, monopoliserats och förqväfts under klerikalt förtryck, har äfven ett eljest öfverlägset folk kunnat försina till sina krafter och sjunka djupt under andra, mindre begäfvade, men naturfriskare och mera naturenliga i sina grundsatser. Snillet blir otillräckligt då grundernas naturvidrighet hindrar de intellektuella fruktarnas tillgodogörelse, och detta gäller i både individuellt och samhälligt lif.

Icke blott i sjelfva grundsatsen, äfven i hans tillämpningssätt göres godheten om intet af naturvidrigheten, vare sig hon består i *naturtvånget* eller i *naturvåldet*. Som naturen icke känner något *tvång*, emedan naturmålet är i behofvens tillfredsställande, så följes ock hvarje

naturtvång af en smärtsam återverkan. Och som naturen icke känner några häftiga språng, inga radikala skilnader, så verkar den regel sin motsats som är *vålds*am. Hvarje öfverdrift, säger Plato, föder en motsatt öfverdrift. Ytterlig frihet leder till ytterlig trældom. Hvarje våldsamt tillvägagående framkallar en kris, hvilken uttrycker sig i ett lidande i följd af naturens motstånd, som sträfvar till lagom och jemvigt medelst rubbningens rättelse, dervid människan rättas på samma gång som den normala ställningens medelväg skall återtagas i hennes ordningsvilkor. Häri ligger den naturliga grunden till all rättelse, vare sig hon förekommer i form af straff eller af lidande. En rättelse gör sig gällande öfverallt der naturens skridt skulle hafva kunnat på ett eller annat sätt våldsamt påverkas eller påskyndas, inom både politiskt, samhälligt och ekonomiskt område, hvadan rättelsen kan antaga reaktionens, bestraffningens eller krisens karaktär. Ty i allt fordrar naturen ett lagom. Medelvägen är naturlig verldslag.

Häraf har uppkommit den berömda teorien, tillskrifven Aristoteles, men redan till finnas hos de österländska filosoferna, hvilken betecknar all dygd såsom ett *lagom*, en *medelväg* emellan tvenne ytterligheter.

Redan hos Kongfutse är denna princip en af de mest karaktäriserande. Både han sjelf och hans lärjungar återkomma ofta dertill. De förnämsta dygderna, sjelfbeherskningen och måttligheten, på hvilka rättvisan och de öfriga hvila, betecknar han såsom en *oföränderlighet i medelvägen*. Beteckningen blir föremål för en hel afhandling af hans sonson Tseutse, hvilken definierar medelvägen såsom »det tillstånd »hvari själen befinner sig innan hennes jemvigt hunnit störas af lidelse»ernas öfverdrifter.» Framhårdandet i medelvägen, långt ifrån hvarje öfverdrift, är dygdens kännetecken. »Hvad som icke viker af åt någongondera sidan», säger den lärde Tschingtse, »det är medelväg; och hvad »som icke låter sig rubbas, det är oföränderlighet.»

Hos Homerus har man velat finna samma princip i den först af honom skildrade sinnebilden om Scylla och Charybdis, midt emellan hvilka kosan borde hålla raka vägen för att undvika att falla antingen i den ena faran eller i den andra.

Plato förklarar karaktären bildas af motsatsernas lyckliga förlikning i en dem förbindande dygd, hvilken enar måttan med kraften. Denna senare får sitt värde och sin användbarhet i lefvernet genom att mildras och tempereras i måttan, en viss långsamhet, ett sakta lagom. Skiljes måttan ifrån kraften, och rigta de sig utåt åt ömse håll, så urarta dessa motsatta dygder till laster. Den förra blir då veklig och feg, den senare våldsam och vild. Regleringens uppgift i samhället är att hålla dem inom modererade gränser, i medelvägen, samt att förhindra deras fall i ytterligheten genom att väga dem emot hvarandra. Kraften i karaktären bildar kedjan som håller honom samman, måttan bildar tråden som inflätar länkarne i hvarandra, hvarigenom mildras deras hårdhet och en viss jemvigt och likformighet bevaras i bandet.

Aristoteles är den som systematiskt utvecklar grundsatsen. Alla dygder, säger han, disciplineras genom att hållas i midten emellan ytterligheterna; ty erfarenheten visar att all oregelbundenhet eller sned

het i själsverksamheten uppstår derigenom att någonting antingen saknas eller öfverdrifves, antingen tillegnas för litet eller för mycket. Det rätta och regelbundna är för den skull i ett lagom, en medelväg emellan tvenne motsatta ytterligheter hvilka representera felstegen eller lasterna. Denna medelväg utfinnes i en punkt som befinner sig lika långt ifrån hvardera af dem, och utefter linien som genomskär denna punkt går dygden. Hon öfverstiger den ena ytterligheten lika mycket som hon understiger den andra. Det rigtiga är i midten, lika långt ifrån handlingens uraktlåtenhet som ifrån lidelsens öfvergrepp. Regeln är uti deras jemvigt. Sålunda är till exempel modets dygd en medelväg emellan öfverdådets och feghetens laster, måttlighetens emellan spåkningens och utsväfningens, själshöghetens emellan högmodets och låghetens, frikostighetens emellan slöseriets och girighetens, och så vidare. Men Aristoteles erinrar uttryckligen att denna teori icke kan fattas och tillämpas absolut. Hon är dels komplicerad, dels och relativ. Ty medelvägen bör tagas med fastad hänsyn till både personen och saken (den mänskliga naturen och det naturliga ordningsvilkoret). Hans riktning beror icke blott på hvad som är midt uti ett förhållande i ordningen, men äfven uti själen hos menniskan. Denna midt är icke densamma, hvarken i alla förhållanden eller i alla varelser. Hvad som är lagom hos barnet, är för litet hos den fullmogne, och i den ena belägenheten blifve den kraft otillräcklig som är erforderlig i den andra. Medelvägen är i det som är lagom för att kunna lämpas efter omständigheten och rättsförmågan, i den grad och det sätt som i hvarje fall passa. I hvarje handling är visserligen det rigtiga blott uti en enda medelpunkt, under det att det origtiga är i alla öfriga punkter i hela sferen, oräkneliga. Men medelpunkten är omöjlig att på förhand angifva, och för hans läge gäller ingen absolut regel. I förhållande till den absoluta principen ter han sig föränderlig och opålitlig, otillräcklig såsom oinskränkt giltig grundsats. Men om ock sålunda i jemförelse med det absoluta en otillräcklighet, blir emellertid medelvägen ett lagom i förhållandet och för subjektet. Vishetsregeln: lagom är bäst, är derföre i botten blott en fråga om för mycket eller för litet för ett fall och ett subjekt, i det att ingen själsförmögenhet får upphäfva sig till allena styrande; och Aristoteles visar i sin egenskap af empirist härvid en fin känsla af det lagomas rent relativa och empiriska begrepp. Han inser icke blott att hvad som är lagom för den ene och i ett fall, kunde vara öfverdrift i andra och för andra, men äfven att i många fall alls intet lagom skulle kunna beräknas eller passa, ej ens eftersträfvast och åsyftas, eftersom mången gång dygden skiljer sig ifrån lasten icke blott i anseende till graden, men till sjelfva beskaffenheten. Själshögheten är icke någon blott höjd öfver det låga sinnet, och äfven hennes spänning till högsta tänkbara höjd kan i vissa fall blifva nödvändig, under det att i samma fall en måttlig själsansträngning kunde blifva en verklig förbrytelse. Och omvänt äro vissa handlingar, såsom sådana betraktade, laster utan afseende på någon ytterlighetsgrad, och de skulle icke genom sin måttlighet eller något lagom kunna göras till dygder. Detta gäller till och med så ofta, att icke ens de af Aristoteles anförda exemplen gå fria från anmärkningen. Så är till exempel öfverdådet egentligen icke någon öfverdrift af modet, men till sin beskaffenhet der-

ifrån skildt, slöseriet icke någon öfverdrifven frikostighet, och så vidare. Också söker Aristoteles med sin teori mindre fastställa någon orubblig teoretisk grundsats, än den grundsatsen att i det praktiska lifvet dygden och rätten sällan förlika sig med öfverdriften, men i allmänhet trivas i ett visst lagom. Och han tillämpar ock denna grundsats, sund och lyckobringande, på sin samhällslära, särskildt genom att framhålla vigten af en medelklass i samhället, som förbinder och likasom förlikar den höge och den låge samt håller jemvigten genom att i hvarje rubbad belägenhet kunna ställa sig på den enes sida emot den andres förtryck. Greklands samhällsomstörtningar tillskrifver han saknaden af en medelklass, hvarigenom den skärande stridigheten emellan den mäktige och proletären hade kunnat förmedlas och utjemnas.

Det kan icke nekas att såsom praktiskt kriterium, hvarigenom tillnärmelsevis det rätta i hvarje fall mätes, teorien eger sitt värde, och att, såsom Aristoteles anmärker, utsigten för att träffa det rätta tilltager med aflägsenheten ifrån hvarje öfverdrift; men att på samma gång, såsom han ock medgifver, medelvägen ofta är svår, stundom omöjlig att bestämma, icke alltid ens kan användas såsom rättslig mätare utan fara att gifva en falsk regel, alldenstund, såsom han riktigt erinrar, allt beror af omständigheterna, såväl personliga som faktiska. Vissa handlingar sakna all emottaglighet för medelvägens känneteckning och låta sig icke rubriceras under något lagom. Absolut giltigt blir för den skull, såsom han ock erkänner, principen icke. Men såsom relativ och empirisk grundsats är han både användbar och af värde, i synnerhet då han rättas efter fallet och subjektet, enligt Aristotelis metod, med utslutning af det oföränderliga och stela rättens hafveriet. Just emedan rätten eger sin källa i den menliga naturen, så bör han mätas efter henne, äfven hvad medelvägen beträffar, och icke denna senare utstakas emellan några ytterlighetslinier som skulle kunna matematiskt eller geometriskt uppdragas. Endast erfarenheten af naturen och karaktären visar hvad som är lagom, och samma erfarenhet visar öfverdriftens rättsvidrighet, måttans tjenlighet att undvika rättskränkningen. Måttan är ett lämplighetsförhållande, relativt och kompliceradt, beroende af fallets analys, icke någon absolut rättsgrund. Men just därför blir hon grundsats i det system som söker rättens källa i den relativa menniskonaturen, och grundsatsen återupptages därför ock gerna af de rationella realisterna, hvilka studera menniskonaturen och efter henne rätta regeln. Han röjer sig hos Cicero, Cartesius, Montesquieu med flera.

»Man skall hålla omständigheterna räkning», säger Cicero, »icke »följa något strängt, absolut eller ytterligt tillvägagående, utan hellre »hålla en medelväg.» Cartesius förklarar sig i sin *Metod* helst i allting låta sig bestämmas af de modererade åskådningssätten, »af dem hvilka »äro längst afläse från ytterligheterna och merändels följäs af de san- »sade.» »Rättvisan», säger slutligen i vår tid Warnkönig, »är en medel- »väg emellan sjelfvissheten och välviljan.»

Naturrättens principer, i allmänhet mycket ingifna af Aristoteles, Cicero och Cartesius, hafva tagit tillräckligt intryck af medelvägens, den raka vägens, grundsats, för att låta språkbruket återgifva densamma. Ordet *rätt* (*rät*) anses hafva uppkommit genom föreställningen att den

rätta handlingen, som håller raka vägen (medelvägen) emellan bevekelsegrunden och godhetsmålet och icke viker af åt någondera sidan eller ytterligheten, likasom bildar en *rät* linie emellan dem, utefter hvilken kortaste vägen leder ifrån grund till mål. Rättens uttryck antyder denna *rigtning*, den raka, räta *rigtningen*, i de flesta kulturspråk (*droit, diritto, Recht, right, pravo*). Språken synas härmed antyda rättens beroende af förhållandet emellan grund och mål, ett förhållande i hvilket den räta *rigtning* är afgörande som bestämmes af personens och belägenhetens vilkor, icke af några bisyften åt ena eller andra sidan, hvadan samma *rigtning* bör hålla sig utefter en *rät* linie och undvika de afvikelser och sidosprång som bestode i eftergift för ensidighetens eller öfverdriftens lockelser. Ty naturen känner inga öfverdrifter, och en naturlig regel bör derföre äfvenledes vara fri från dem. Naturen är i allt måttlig och lagom, både hvad *hastigheten* och *rigtningen* i hennes gång beträffar. Hon tål hvarken öfverdrifven påskyndelse eller tillbakahållelse, icke heller öfverdrifven dragning åt någon sida. Naturens måttliga långsamhet och likformighet gälla såsom hufvudregel inom alla områden, individuella, samhälliga, politiska, ekonomiska. Icke blott det rent naturvetenskapliga fältet har den cuvierska åskådningen om våldsamma omstörtningar måst utrymma, men äfven det politiska och det sociala. Inom dem alla råder en och samma medeltempererade natur, öfverallt i grund och botten sig tämligen lik, äfven deruti att hon är ömtålig om sin magt, att hennes bud icke tåla mycken gensägelse, samt att hon icke mottager någon uppfostran af sina egna barn. Också skall hvarje försök ifrån deras sida att med konstlade medel åstadkomma utvecklingens pådrifning endast hämma densamma, hvarje försök att hålla henne tillbaka endast påskynda henne. Ty om hennes steg å ena sidan ledas af långsamheten, så styras de ock å den andra af jemvigten; och hvarje stöt åt denna framkallar ett rättadt tempo, vare sig *accelerando* eller *ritardando*. Rubbningen är blott öfvergående och räcker endast tills jemvigt återvunnits. En gång utjemnad, lemnar hon rum för normen, och sedan oordningen blifvit återstald utplånas märkena och den jemna lunken återtages. Finner otåligheten denna enformig, så ligger alltid en tröst härför i vissheten att han dock ofelbart måste föra framåt, att ingenting i verlden förmår hindra hans framåtskridande, om ej möjligen otåligheten sjelf, och att om han någonsin tillfälligtvis och öfvergående ryggat tillbaka, skulden dertill alltid varit att tillskrifva otåligheten som drifvit öfver måttlighetsmålet.

Sinnet som klagat öfver naturens onda, försonas i insigten härom, i synnerhet sedan naturrönet visat att icke felet och det deraf härflytande onda, men väl *rättelsen* och deraf härflytande smärta, äro att tillskrifva naturen. Rättelserna äro följder af naturens sträfvan att återtaga sin genom rörelsernas oregelbundenhet rubbade normala ställning, medelvägen ifrån hvilken sidosprånget afvikit. Både lidandet och lidelsen, olyckan och smärtan äro naturliga rättelser, oundgängliga för fullkomningen i ett lagom. Utan lidelsen som drifver böjelsen, ingen utveckling; utan lidandet som rättar hennes missbruk och snedsprång samt återförer till medelvägen, ingen fullkomning. Smärtan och motgången äga derföre, ej mindre än njutningen och framgången,

en betydelse såsom naturliga rörelser, hvilka utjemna störelsen och derigenom i sina ändgiltigheter bringa ersättning för det onda de kunnat innehålla, ett ondt som för öfrigt icke naturen men individen vållat. Den kamp som genomgår naturen, är hennes arbete för ersättningarnes åstadkommande trots hindren i de individuella afvikelserna, och i denna mening kan lifvet i naturen betecknas såsom en kamp för tillvaron, ej i den mening att uti tillvaron kampen skulle vara väsendtlig princip. Endast af den orsak att rubbningarne förekomma öfverallt der individualiteter förekomma, således i hela naturen, bildar lifvet en kamp, hvilat liflöshet. Kampen, långt ifrån att vara väsendtlig princip, är emellertid då i den praktiska verkligheten ett medel för den väsendtliga godhetsprincipens återställelse i sin renhet genom segern öfver de hinder som blifvit uppställda i individualitetens tillfälliga avvikelser. Kampen är, likasom allt ondt i världen, medel, icke mål. Striden och det onda äro medel för det goda, som är målet. Godhetsförnekelsen hvilat för den skull på en förblandning emellan mål och medel.

Naturens godhet erkännes och framstår således deri, att målet är godt och att äfven det sig företeende onda tjenar godheten såsom medel; hvadan naturen i sin helhet är god, nämligen dels omedelbart i sina mål, dels medelbart i sina medel, vare sig dessa i sig sjelfva te sig såsom goda eller onda. Naturen blir derigenom källa för allt lifs reglering i världen, naturlig rättsskälla; ty hvarje lif som behöfver en regel finner honom uti naturens arbete för sitt mål som är godt, äfvensom uti hennes skicklighet att i och för samma goda mål rätta och återställa störelserna. Då godheten sålunda erkännes i naturen, så göres hon till regel för varelsen, en regel som formuleras olika efter varelsernas olika godhetsmål, men som bibehåller sin ständighet i den bevarade proportionen till dem.

Hvarje varelse eger nämligen *sitt* godhetsmål i naturen, ett godhetsmål som påkallar rättsligt skydd; och då dess ernående understödes af naturens godhet i allmänhet, i hvilken det på ett eller annat sätt, under en eller annan form, förekommer och ingår såsom särskildt integrerande godt, så erhållas i naturen både skyddet och regeln derför. Sjelfva den särskilda beskaffenheten uti godhetsmålet beror dels af varelsens naturliga organisering, hvilken betingar olika godheter efter sin egen olika beskaffenhet, dels af hennes naturliga förmögenheter, hvilka fordra olika beskaffade godheter för olika grader af fullkomningsförmåga och olika skicklighet att bidraga till målens förverkligande. Naturen skulle icke hafva danat varelsen med en viss särskild organisering och förmåga till utveckling, jemte dermed förknippade särskilda godhetsmål, derest hon icke på samma gång i hennes förmögenheter och deras naturliga beskaffenhet hade inlagt en deremot svarande skicklighet till målens förverkligande. En varelses mål äfvensom regeln för deras ernående kännas och igenkänns för den skull på beskaffenheten af hennes natur och förmögenheter, emedan de innehålla villkoren för målens förverkligande. I dessa villkor ligger den naturliga regeln för henne. *Menniskans* mål igenkännes i den menliga naturens och hennes själsförmögenheters organisering, hvilka blifvit danade i och för det *menliga* målet, i hvilket hon finner sitt

goda, blott organerna och förmögenheterna dertill rätt brukas, i det att deras bruk derefter regleras. Regelns beskaffenhet beror sålunda af människans och hennes själsförmögenheters särskilda natur och organisering, emedan den organiska varelsen sträfvar efter det mål och fordrar därför den regel, som naturen och förmögenheterna betinga. Denna natursträfvan, regelns yttersta anledning, gifver sig först till känna i oräsonerade drifters och ursprungliga naturtendensers öfverlagda rörelser emot särskilda och tillfälliga mål, hvilka hvar för sig betraktade icke skulle kunna läggas till grund för regelns formulering, men väl sedan i mån af utvecklingens fortskridt de hunnit sammanfattas och härledas tillbaka till den ändgiltighet som de i sista hand åsyfta. De utbilda sig då till tankar och af målet medvetna böjelser, hvilka blifva lika många bevekelsegrunder för viljan efter tankarnes bestämmningar. Såväl tankar som böjelser, intellektuella och sinliga förmögenheter, tjena då målet i och för tillegnandet af dess goda; och som ändgiltigheten icke längre saknas, så kan det goda målets förverkligingsätt numera regleras genom allmänna lagar för förmögenheternas rigtiga bruk. Efter att förut hafva arbetat utan bestämd öfverläggning och bestämdt allmänt syfte, i särskildheter och tillfälligheter, koncentrera då förmögenheterna sina ansträngningar med målet i sigte. De hinder som i sinnena och naturföremålen möta för målets förverkligande enligt önskan, tvinga förmögenheterna till koncentrerung och samverkan, och då en sådan naturligtvis påkallar en reglering, blir denna en gifven följd af ojemnheterna och hindren i sinneverlden, der krafterna icke alltid arbeta harmoniskt, men korsa hvarandras uppgifter till följd af individualiteternas afvikelser. De deraf uppstående rubbningarne och hindren uppkalla tankens och viljans ansträngningar, på det att den förra genom grundsatsens kännedom och den senare genom hans genomdrifvande i verkligheten måtte finna utvägar för målets ernående. Utan denna kamp, dessa ansträngningar, blefve målet ej medvetet och lefvande. Viljekraften och tankeskärpan födas i arbetet emot hindren i naturen. Viljan drifves af böjelsen och böjelsen eggas af svårigheterna. Som de emellertid, åt sig sjelfva lemnade, drefves af oberäkneligheten och ofta sköte öfver målet, så påkallas lagen för deras reglering och påräkneliga tjenst i och för det mål som han afser. Af lagen ordnas de på det sätt som målet fordrar för den menliga naturens beskaffenhet i det föreliggande vilkoret.

Rättsregleringen beror alltså af tankarnes och böjelsernas särskilda naturliga beskaffenhet, människans speciella natur såväl i andliga som i sinliga organer och förmögenheter. Deras rörelser äro mottagliga för ett ordnande såsnart natursträfvandena blifvit medvetna om sina mål. Dessa ernås då i den mån som lagen lydes, hvilken ordnar samarbetet emellan de naturliga sträfvandena och förmögenheterna som blifvit nedlagda för att tjena målen på ett förnuftigt och naturenligt sätt. Lagen är förmedlingen dem emellan, och han måste för den skull taga natur och karaktär af naturen hos sträfvandena och förmögenheterna inom människan, korteligen af hela människans egen natur, såväl andlig som sinlig. Den som vill studera rätten, bör således först studera naturen, dels i allmänhet men dels särskildt *den menliga naturen*. I hennes beskaffenhet och förhållanden, sträfvan-

den och förmögenheter, finner han rättens betingelser, källan till rätten, hvadan han efter dem kan bedöma rättslärornas tillämplighet och det rigtiga kännetecknet på den för ett beträffande mänskligt förhållande erforderliga rättsgrunden.

Också hafva naturrättens förfäder, fäder och stiftare sökt den *allmänna* rättskällan i *naturen* och särskildt den *mänskliga* rättens källa i den *mänskliga* naturen, den förnuftiga och fria.

Manus lagar inplanta kärlek till varelserna och aktning för deras rättigheter på den grund att väsendet lever i naturen.

Buddha lärer jemlikhet och broderskap, aktning för hvarjes, äfven den lägstes rätt, emedan naturen är en.

Att lyda naturen, säger Mengtse, det är att lyda sitt bättre sjelf, sin tänkande princip. Det goda är nämligen i människan, icke utom henne, och söker man det der så finner man det ock.

Sokrates upphäfver begreppet om en skilnad emellan lag och natur. De äro ett i det goda som är mål för båda.

Hos stoicismen kulminerar denna identitet. Sjelfva grundprincipen i deras lära är att »leva i enlighet med naturen.» Det naturenliga är rätt, dygd, högsta goda. Naturen, ren och icke förfuskad, leder till dem samtliga. Med den rena människonaturen förstås då den mänskliga organiseringen och den mänskliga tanken, ledda af förnuftet som visar rättsskilnaden och hans innerliga förbindelse med människovilkoren. Som samma förnuft tillika är förnuft hos väsendet, samma natur dess och skapelsens natur, så skulle det rätta som är skapelse-regel omöjligt kunna korsa människans goda, men det betingar samma villkor som detta. Den gudomliga och naturliga lagen, en och identisk, ålägger människan just det som stämmer öfverens och fordras af hennes egen natur, samt förbjuder det som är för henne onaturligt och med hennes organisering oförenligt. Det rätta är rätt, icke till följd af påfund, men i kraft af sin natur. Lagen sjelf är det naturliga förnuftet. Att lefva naturligt och att lefva förnuftigt eller rätt är för den skull ett och detsamma, ty naturen är förnuftet i verksamhet. Förnuftet regerar naturen enligt ursprungliga lagar som äro »frön» till de mänskliga lagarne (*förnuftsfrön*). »Naturen», säger Seneca, »lemnar »fröna (*semina*) till kunskapen om det rätta.» . . . »Vara sig sjelf, den »man är till följd af sin natur, taga allt sådant det är, korteligen stanna »i sin natur, se der karaktären hos den fullkomliga människan.»

Cicero lärer att hos alla människor, redan såsom människor och i kraft af människonaturen, finnes den naturliga lagen inpräglad ifrån födelsen, en och densamma, talande till alla samma språk. Han eger sin källa i naturen.

Detta begrepp återupptages af Grotius. Men det slocknar icke ens helt och hållet under medeltiden. Enligt Roger Baco bör sanningen icke sökas i texterna, men i naturen. Grunderna kännas genom hennes visa utransakning, men icke genom det öfvernaturliga. Utom naturen och den konst som använder henne, gifves intet väsendtligt för människan, endast vrängdt eller ock utan betydelse. Enligt Vasquez eger rätten sin grund i den förnuftiga naturen, i människolifvets natur. Lagen är för henne densamma som för hvarje annat naturföremål. Hos hvarje föremål i naturen är dess egen naturliga beskaffenhet princip

och mätare för hvad som passar eller icke passar för dess rörelser. Likaledes är ock för rörelserna i människans uppförande hennes egen naturliga organisering princip och mätare.

Slutligen läses under den vetenskapliga återfödelsens tidehvarf i naturen af den nyvaknade naturalismen, understödd af naturforskarnes rön, den positiva kunskapen och de geografiska upptäckterna. »Naturen», säger Leonardo da Vinci, »bör rådfrågas ända tills man ur hennes »sköte utdragit de universella lagarne. Hon allena kan gifva sådana.» Grunderna sökas nu i naturen, af olika systemers tänkare, af panteisten Bruno, af empiristen Francis Baco, af rationalisten Cartesius, slutligen af naturrättens grundläggare Grotius, som dervid återgifver Ciceros och stoicismens på naturen stödda rättsidéer.

Grotius söker grunden till sin naturrätt uti den öfverensstämmelse »med människans förnuftiga och samhälliga natur.» Han öfvergifver och motsätter sig dervid hypotesen om ett rätten föregående naturtillstånd, fingeradt af Hobbes. Men till och med denne senare ledes af sin åsigt att naturtillståndet är ett krigstillstånd till antagandet af naturen såsom rättskälla; ty människan, som behöfver fred för att fylla sina behof och tillgodose sina anspråk, tvingas af ett sådant naturtillstånd till att reglera sig i samhället med sina medmänniskor, för att på konventionell väg kunna betrygga sig emot orättvisor och öfvergrepp. Naturens beskaffenhet har sålunda, äfven enligt Hobbes, varit orsaken till rättnens.

Enligt Montesquieu härfluta lagarne ur tingens naturliga beskaffenhet; och Rousseau förklarar, trots sin hyllning af folkviljan, att denna intet kan fastställa mot den menckliga naturen, emedan ingen »vilja är befogad att gilla hvad som strider emot den viljande varelseens goda.»

Till och med den inom cartesianiska skolan (Puffendorf, Barbeyrac, med flera) utbildade åsigten som hänförer rätten till en gudomlig vilja, tolkar beskaffenheten hos denna vilja ur synpunkten af det begrepp som uppgöres om naturen hos henne och om hennes förhållande till människans natur; och de cartesianer hvilka luta åt panteismen, till exempel Malebranche, se uti viljan, som fastställer rättsgrunden, ett uppenbarelse sätt af den gudomliga naturen, hvilken uttrycker sig i den menckliga.

Det är i samtliga dessa fall, om ock på olika sätt, naturen, vare sig den gudomliga eller den menckliga, godhetens eller samhällighetens, som fattas såsom regelbindande princip, såväl stiftande som tolkande, och det är öfverallt den menckliga naturen som blir rättskälla i närmaste hand. Ifrån henne härledes godhetsgrunden, som blir rättsgrund i samhälligheten, alldenstund det menckliga godhetsmålet i naturen, gemensamt och identiskt, är bestämmande för regleringens uppgift. All rätt åsyftar det naturliga godas förverkligande eller ett skydd för dess fria tilliggande, enär allt handlingslif, i alla rättsförhållanden, derpå rigtar sig, och hvarje bevelsegrund drifver för den skull viljan till dess införlifning i alla de särskilda förhållanden och olika belägenheter i hvilka hon befinner sig under sin handling.

Sjelfva olikheten i dessa förhållanden, naturens skiftningar och föränderligheter, blifva långt ifrån hinderliga, tvärtom främjliga för

hennes uppgift såsom rättskälla. Den kosmiska och geografiska mångfalden, ländernas fysiska olikheter, klimat, jordmån o. s. v. alstra deremot svarande nationella skilnader, hvilka genom den deraf uppkomna gåfvofördelningen föra utvecklingen och fullkomningen framåt, i det att den ena ortens, tidens eller nationens genom egendomliga fallenheter högre uppdrifna egenskaper utfylla hvad som hos andra brister. Då hvar och en sålunda företräder *en* särskild öfverlägsenhet, betingad af en individuell karaktär eller uppgift, så nås deri en högre grad af fullkomning än derest olikheterna icke funnits. Fullkomligheten som är oförenlig med relativitet och individualitet samt för den skull aldrig kan förenas hel på något håll, kan deremot i det särskilda vinnas desto mera och fullare ju mera fördeladt och mindre omfattande detsamma är, alldenstund en och samma kraftansträngning förverkligar och uttömmer en högre kvalitet inom en ringare qvantitet. Mönsterbilden, omöjlig att förverkliga helgjuten och sammanförd i den relativa naturen, förverkligas i vida närmare mån fördelad, då de särskilda relativa fullkomligheterna, högre uppdrifna genom delningen, sedermera genom analys och generalisering åter sammanföras och förbindas till en helhet, som då i verkligheten återgifver idealet i tanken. Denna tanke, som aldrig skulle kunna i en enda punkt finna idealet, finner detsamma delvis motsvaradt af den fördelade verksamheten i naturen, hvilken åt olika karaktärer öfverlåter olika uppgifter, för att deri en högre utveckling och fullkomning må kunna vinnas, hvilken, sammanförd med andra, bildar den mest fulländade möjliga helhet. Naturen utjemnar sig dervid sjelf, så att hon genom olikheterna hjälper till att fylla de fordringar som hon ställer på de fördelade gåfvorna, något som lättast inses då man betraktar förhållandet i den fysiska naturen. De naturalster som fordra en viss karaktär eller fallenhet för sin tillgodogörelse, frambringa också densamma i följd af tingens beskaffenhet. Så fordra till exempel vissa gröfre naturalster, hvilka tillhöra en mera sträf natur, för utvecklingen en verksamhet som tager gröfre och råare krafter i anspråk för sin tillgodogörelse (såsom vid gruf- och trädrift med mera dylikt). Men också framkallar just denna samma natur så beskaffade krafter hos människan som hon fostrar, i det att sinnet och organismen taga intryck af naturens sträfva klimat, jordmån och sceneri. Under det att deremot omvändt den natur som hyser finare alster och således fordrar finare anlag (till exempel ädlare jordskatter i växt- eller stenriket, naturliga föremål för konstnärlighet o. s. v.), också genom intrycket som dessa föremål, äfvensom de mildare klimat i hvilka de förekomma, utöfva på människans sinne och organism, gifver henne de gåfvor som hon af henne fordrar för nämnda alsters tillgodogörelse. Olikheten, ja ofta sjelfva ensidigheten, eger alltså sin naturliga djupa betydelse och bör icke ringaktas, men visserligen styras. Deras styrelse underlättas äfvenledes af naturen, som genom omflyttningar och förblandningar afslipar deras öfverdrifter, såsom en blick visar på karaktärernas spridning, stundom i motsats till de lokala vilkoren. Sicilianens skaplynne påminner mer än florentinens om den sträfva nordbons mod och manlighet, kalabresen eger mera stål i karaktären än venetianen, oakadt kosmiska och geografiska latitudförhållanden borde verka motsatsen. Men modifieringarne åstadkommas här af venetianens vendiska, kalabresens

iberiska och semitiska, sicilianens normandiska blodtillsats. Emellertid våga dessa ojämnheter emot de af motsatta faktorer alstrade, och utaf motvigten åstadkommes mången utjemning.

Ojämnheterna i naturen blifva på sådant sätt, insedda och väl använda, lika många häfstänger för regelbinding, nämligen medelbart genom den fullständigare utveckling och fullkomning som derigenom kan åstadkommas, i det att de fördelade gåfvorna understöda och de modifierade afbrotten mildra hvarandra. Häre ligger en varning för de rätts- och naturvidriga läror (socialismen, kommunismen, nihilismen, med flera) hvilka under skydd af satsen att »det ena trädet liknar det andra, den ena människan den andra», söka att med förbiseende af den naturliga mångfalden och gåfvofördelningen inpassa alla i samma ordningsvilkor genom att nedbryta alla skrankor och upphäfva alla skilnader. »I mönsterstaten», säger Plato, »inkräftar ingen på den andres område. Hvar och en, begränsad till en viss verksamhet, utöfvar bäst den som blifvit honom anvisad af hans naturliga gåfvor och fallenheter. Deremot herskar anarki i den stat der alla skrankor nedbrytas, emedan alla tro sig skickliga till allt, alla vilja göra det samma, hvar och en befalla men ingen lyda. I uppgifternas förblandning och förvirring förloras och spilles hvarjes karaktäristiska naturgåfva och egendomliga förmåga.» Olikheterna äro naturliga och nödvändiga för verksamheten, hvilande på fördelningens lag. Att i den lägre naturen individernas olikheter äro omärkliga (utom för skarpare sinnen och undersökningar) kan ej utgöra anledning för att upphäfva skilnaderna i högre släkten, ty ju högre utveckling detsamma nått, desto skarpare blifva och behöfva också blifva de individuella skilnaderna och de relativa olikheterna. Minst i den oorganiska naturen, äro de störst hos människan, och i kommande släkten skola de ytterligare tilltaga. Icke blott att utvecklingen omedelbart ökar gåfvofördelningen, men dermed tilltager på samma gång förmågan af den egna, själfbestämmande vidare utvecklingen, hvilken väljer sin egen rigtning, efter egen smak, således med större och mer utpräglade afvikelser och olikheter i karaktären. De påskyndas och påverkas af olikheterna i yttre omständigheter och vilkor, och emellan dem samt anlagen inträder en vevelferkan som underhåller skiljaktigheterna, hvilka å andra sidan också med nödvändighet fordras för verksamhetsfördelningen i de särskilda ordningsvilkoren och naturförhållandena. En tvungen nivelleringsstrider därför mot naturen och skulle icke heller någonsin kunna varaktigt införas. Jemlikheten är eventuell, icke faktisk. Hennes princip ligger uti hennes tillgänglighet, icke i hennes åläggelse. Inom naturen har icke utan stöd i skapelsens principer mångfalden blifvit instiftad; och denna mångfald jemte dermed förknippade olikheter i vilkor intränger i alla förhållanden, äfven i den menliga verksamhetens och hennes regelbinding. Den naturliga regel som icke skall stanna i sin abstraktion och blifva otillämplig på verkligheten, måste följaktligen uppställa handlingens godhetsmål ur synpunkten af det speciella, af den naturliga mångfaldens skiftande olikheter betingade förhållande, i hvilket handlingen eger rum.

Detta speciella naturförhållande, jemte de deri rådande ordningsvilkor hvilka blifva bestämmande för regelbindningen, utfinnes genom

en analys af naturen, dels hos den varelse hvars lif deri skall regleras, dels i den midt uti hvilken hon lefver. Analysen inleder studiet af naturen och menniskonaturen, som leder till rättskällans igenkännande, i det att de särskilda, speciella, för hvarje varelse och hvarje naturförhållande karaktäriserande enskildheterna granskas, hvilka för dem påkalla en derefter lämpad regel. Först iakttagas de yttre företeelserna hvarigenom i den individuella eller samhälliga utvecklingens historiska ordning framstår och igenkännes den naturliga verksamheten i förhållande till den yttre världen. Dessa företeelser, enskilda och tillfälliga, sammanställas sedan genom den inre iakttagelsen för att ur jämförelsen det för dem gemensamma skall visa sig, hvilket kan antagas såsom ständigt och väsendtligt. Det utdrages och förbindes till en för alla gällande grundsats. Som emellertid denna grundsats, oaktadt sin universalitet dock bygd på en mer eller mindre ofullständig erfarenhet om det faktiska rönet i ett föränderligt ordningsvilkor, endast gäller för sitt relativa förhållande som han representerar, men ännu icke i sig själf, så behöfver han för sin universella giltighets skull hänföras till en grund i själfva den varelses *natur* hvars lif han skall reglera. Endast då kan ett säkert och allmänt bindande rättskriterium åsättas honom, hvarigenom han blir lag, emedan han är rotad i skapelseordningen, icke blott i händelsen. Uti sin förbindning med naturens ordning röjer sig principen som lyfter honom öfver den relativa och individuella skiftningen och gör honom obefoende af hennes opåräknliga omkastningar. Han blir universell ordningsprincip, en princip som vunnits genom generalisering och sammanbindning af enskildheter i naturen, men i följd af sitt uppvisade fäste i hennes grunder antager väsendtlig karaktär. För att slutligen bestyrka väsendtligheten, hänföres han på syntetisk väg till en absolut princip i väsendet. Han ställes inför förnuftet som belyser hans värde såsom troget uttryck af en orubblig idé, en rättsidé, sådan som hon lefver i det rena medvetandet. Uti grundsatsens öfverensstämmelse med denna idé röjer sig identiteten emellan den relativa och menckliga natur ur hvilken han framgått, och den förnuftiga naturen, som är hans väsendtliga grund. Efter denna bekräftelse af hans väsendtlighet är han nu väsendtlig och naturlig regel, upprunnen ur naturen.

B. Rättens upprinnelse ur naturen

Rättens upprinnelse har i det föregående blifvit visad uti en tvåfaldig orsak i naturen, nämligen dels i den *menckliga naturens* beskaffenhet, dels i beskaffenheten af det *naturförhållandes* vilkor, i hvilket menniskan blifvit stäld och hvars ordning hon är underkastad.

I den *menckliga naturen* såsom sådan är själfva grunden till rättens upprinnelse att söka, emedan af naturen beror bestämmelsen, af bestämmelsen målet för lefnadsregeln och själfva regeln som är medel för målets ernående. Detta medel har ock naturen själf gjort tjenligt för sitt mål, i det att hon hos hvarje varelse nedlagt krafterna och danat gåfvorna just sådana som de erfordras för det mål som i skapelsen blifvit föresatt samma varelse såsom hennes särskilda, vare sig varelsen riktigt använder dem eller icke. Regeln ålägges så-

lunda medelbart af naturen och härflyter ur henne såsom följden ur sin grund, verkan af sin orsak, och det gäller blott att ställa honom i förbindelse med målet.

Men dervid möta i det relativa *naturförhållandets vilkor* hinder för det ändgiltiga målets förverkligande i sin absoluta renhet. Den menckliga ofullkomligheten äfvensom ofullkomligheten i vilkoren tillstådja icke att någonsin målet fullständigt vinnes som naturens bestämmelse åsyftar. Det blir derföre nödvändigt att skilja mellan tvenne mål: det *ideella*, hvilket eftersträvas i högsta möjliga mån men aldrig helt förverkligas, och det *reella*, hvilket är förenligt med de menckliga vilkoren och röjer sig i menniskonaturen sådan som hon ter sig i verkligheten. Kan det förra målet, ytterst åsyftadt, åtminstone såsom mönster att i möjligaste mån nalkas, af natursträfvandet endast ofullständigt tillgnas emedan lifvets hårda vilkor ställa hinder i vägen, så kan uti det senare målet emellertid detsamma i sin egenskap af ytterst bestämmande grund för viljan tjena såsom ledstjerna och relativt förverkligas, vare sig *delvis* i hvarje vilkor der det i ett visst särskildt afseende ingår, eller *tillnärmelsevis* i hela ordningen för hvilken det lägges till grund.

Då emellertid det oaktadt *naturen* sålunda åsyftar en bestämmelse hvartill *vilkoren* icke erbjuda någon tillfyllestgörande motsvarighet, i det att den förra eger ett ideal i sitt medvetande, i sin känsla och i sin åtrå, som aldrig tillfredsställande uppnås i verkligheten, men måste sökas inskränkt och begränsadt i en bristfällig ordning, så bör regeln, som skall ordna lefnaden så idealiskt som möjligt, rättas efter båda grunderna, naturens som åsyftar det fullkomliga, och vilkorets som blott medgifver det ofullkomliga; ty vilkorets blir dock desto fullkomligare ju närmare det föres till den rena naturen och med henne sammanställas, och naturens kan endast genom vilkoret inträda i verkligheten. Naturens mål och vilkorets mål betinga sålunda hvarandra i och för deras egen betingelse för regeln, emedan det förra icke nås utan genom det senare, och det senare endast genom det förra hålles uppe.

Rätten, sådan han ter sig i verkligheten och ikläder sig bestämda former, kan således anses uppstå och bildas på en gång ur den menckliga naturen och ur de vilkor i hvilka hon blifvit försatt, emedan målet i bestämmelsen är fästadt vid båda på en gång, dervid de ömsesidigt äro hvarandras medel. Rättens upprinnelse bör derföre också betraktas i dessa båda källor, menniskonaturens och naturvilkorets. Den förra är den ursprungliga och yttersta, den senare den härledda och närliggande rättskällan. Den förra kan betecknas såsom rättsupprinnelsen i sin *grund*, den senare såsom densamma i sin *orsak*, då med grunden förstås rättens ursprung och tillkomst, med orsaken anledningen till hans förekomst och gestaltning på ett visst gifvet sätt i lifvets förhållanden och inrättningar.

Rättens *grund* som i reglingen blir mål i och för bestämmelsen, upprinner i *menniskonaturen*, såväl i hennes ändliga som i hennes oändliga egenskap, emedan på en gång rättsidealet, hvilket oändlighetsbehovet ytterst åtrår, blir ändgiltigt mål och mönsterbild för fullkomningen, och det relativa målet i naturen, hvilket svarar emot de

ändliga behofven, blir regleringens närmaste uppgift uti utvecklingen. I denna dubbla menniskonatur blir regeln förnuftets och frihetens medel att inom rättsförhållandet, deri han ingår såsom princip, ordna väsentligheterna i enlighet med de ideella behofven, i det att rättsidén, oaktadt sin orubblighet och renhet, låter sig ena med en naturlig ordning. Rättsgrundens upprinnelse bringar åt regeln det deri allmänliga och bestående, hvartill de särskilda reglerna böra kunna hänföras för att ega ett fäste för sin giltighet. Menniskonaturen, mål i sig, är grund och yttersta ändamål för alla de fri- och rättigheter som lagen skall skydda, likasom alla anspråk ega sin rot i mänsklighetsprincipen. De särskilda rättsförhållandenas grunder finna deri en gemensam grund som omfattar och sammanhåller dem.

Rättens *orsak*, som i regleringen blir organisk lifsprincip, grundens yttring och bevekelsegrund för den andliga verksamheten, upprinner i *naturförhållandets villkor*. Villkoren och de dermed förknippade omständigheter i hvilka människan befinner sig, blifva bestämmande för de förhållanden i den på de mänskliga behofven hvilande relativa naturordningen, hvilka gifva tillstötsen åt rättsbudets uppställning och formulering äfvensom dess lydelse; och de blifva på sådant sätt orsak till den verkliga regeln, regeln i sin företeelse, sådan som han uppenbarar sig i sakförhållandena. Under det att grunden som deri återgifves förblir lika oförändrad som naturen själf, så vexla deremot orsakerna med de skiftande villkoren. Hvarje rättighet eller anspråk upprinner liktidigt ur och kan liktidigt hänföras till en väsentlig grund i själfva menniskonaturen och en tillfällig orsak i ordningsvilkoret. Under det att grunden residerar i idén, så ligger orsaken i handlingen. Ur den förra upprinner rättens förmåga, ur den senare hans anspråk.

Sedan rättens upprinnelse sålunda blifvit visad i sin grund i menniskonaturen och i sin orsak i naturförhållandet och dess villkor, återstår att följa hennes gång och tillse hvar hon vidtager samt huru hon försiggår och eger rum.

En rätt uppstår öfverallt der ett anspråk och en deri grundad rättighet måste skyddas, följaktligen inom hvarje organiskt samhällslif, icke blott den förnuftiga och fria varelsens, men den sinliga och naturdrifna, således äfven i bikupan och myrstacken. I vidsträckt bemärkelse kan sägas att hvarje organiskt lif som bringas till världen, i och med detsamma medbringar rättigheter, med dem också upprinnelsen till en rätt, eftersom intet organ kan träda i verksamhet för att tjena den organism det tillhör, utan att denna verksamhet utifrån får åtnjuta aktning för sin obehindrade utöfning. Som denna aktning, hvilken är dels positiv i hvad anspråken påkalla understöd, dels negativ i hvad de endast kräva återhållelse från intrång, är ett oeftergiftigt villkor för organets effektiva frihet, hvilken fordrar störelsernas aflägsnande, så ligger redan i hennes nödvändighet för hvarje organism ett erkännande af rättigheterna, en faktisk rätt. Det rättsförhållande som sålunda uppstår i hela naturen i och med lifvet deruti, minskas eller upphäfves ingalunda derigenom att rättigheterna icke aktas i det råa naturtillståndet, inom hvilket det ursprungliga natursträfvandet

eller ock egoismen ännu herskar utan förnuftets ledning. Aktningen, om ock uteblifven, påkallas och uttrycker sig i fordran derpå, och medvetandet om henne röjer henne på samma gång som rättsprincipen. Honan som försvarar sina ungar och sitt bo, visar både medvetandet om sin rättighet och fordran på aktning för denna.

Någon annan *början* eger i sjelfva verket icke heller någon som helst reglering, ej ens i den högsta varelsens lif. Äfven hos menniskan, såväl i individens som i slägtets barndom, börjar rätten uppträda i formen af en det sjelfviska intressets regel, då uti det sinliga utvecklingsskedet som föregår det förnuftiga, rättsinnehafvaren fattar sig sjelf såsom sinligt och individuelt väsende samt sin lag såsom en lag för nyttan och *njutningen*, denna senare först. Principen är att följa behaget och undvika obehaget, i det att blott den primitiva naturtillfredsställelsen sökes och offret skys. Sinnet är passivt, viljan ännu icke aktiv och valfri. Njutningens och smärtans diktatur tillhör den allrådande sinligheten, hvilken intet annat eller sannare godt och ondt känner. Det verkligt godas och ondas begrepp, bestående i vissa *måls* förverkligande eller förfelande, eger här ingen betydelse, emedan det icke beror af sinnets njutning. Först längre fram begripes genom sammanställningar att njutningen, om hon icke är skenbar, eger sin egentliga betydelse såsom ett *kännetecken* för ett godt, smärtan för ett ondt, hvarföre njutningen omfattas af sympatien, under det att smärtan hatas. I följd af denna, senare inträdande förbindning i begreppen blir det primitiva sinliga rättselementet ett slags grodd till all rätt, och det blir längre fram äfven medium för den samhälliga rätten, såsnart rättsmedvetande och sedlighetskänsla hinna tillräckligt utbilda sig. Det arbetar då såsom verksam drifkraft på viljan. Öfvergången bildas af det stadium då medvetandet koncentrerar sig i eftertanken på målet som öfverskjuter sinligheten samt fordrar sjelfbeherskning och förmögenheternas förnuftiga styrelse. Intill dess styres viljan emellertid af begäret, passivt och fatalt, och det starkaste begäret blir bestämmande emedan endast det närliggande målet i naturföremålet uppställer bevekelsegrunden. En styrelse finnes äfven i sinligheten, men hon är icke fri. Hon känner och uppfattar, utan att förstå och begripa. Håri ligger emellertid en olägenhet, hvilken snart gör sig känbar uti den oberäknliga vaxlingen och det onda som uppstår af bristande beräkning. Begären som under lidelsens valde undantränga hvarandra allt efter styrkan i naturföremålets eggelse, lemna intet rum för planen och ingen borgen för varaktigheten. Det närliggande skenbara goda leder ofta till ett vida betydligare ondt, som är följd i andra hand men i saknad af erforderlig eftertanke icke blifvit medtaget i beräkningen, så att äfven det sjelfviska goda förfelas.

I detta rättstillstånd förblir djuret; men menniskan genomlöper det blott för att deri hemta drifkrafter för viljan. Njutningen transformerar emellertid i nytta, nyttan i godheter, såsnart förståndet inledt det *andra* rättsstadiet, i hvilket *tjenligheten* (*nyttan*) inses. Då menniskan förstår hvarifrån begäret kommer och hvart det leder, hvarföre det blifvit nedlagt i hennes natur och hvartill det bäst tjänar, så ställer hon det i de högre naturliga målens tjänst och beräknar följderna.

Insigten att begärens mekaniska drifkraft utan ledning och beräkning styr rakt in i ofärden, uppkallar sjelfbeherskningen och planen, hvilka ställa begärens i sammanhang med vissa fördelaktiga syften, härledda ur mål, på det att njutningen måtte leda till nytta, nyttan till det väl förstådda och verkliga goda. Den egentliga och högre egoismen, klokhetläran som beräknar det egna goda, efterträder det passiva natursträfvandet. I individens och slägtets barndom var egoismen blott skenbar. Naturinstinkten tänkte icke på jaget men följde sinnet hvilket verkade såsom objektiv naturkraft på enskildheterna, utan att förbinda dem i ett bestämdt egoistiskt syfte. Begäret dref och drefs, utan att egentligen veta hvarföre. Men klokheten som beräknar sitt eget bästa, vet att jemka begäret efter den varaktiga fördelen, och den njutning förkastas då som icke batar men skadar. I njutningens och smärtans ställe såsom allena styrande drifkrafter träda nyttans och skadans principer, hvilka sedan i mån af förståndets högre insigt i sin ordning lemna rum åt begreppen om godt och ondt, i det att förståndet ifrån förnuftet hemtar upplysning om det sanna och verkliga goda. Förståndet inser slutligen att icke ens planen och beräkningen äro tillräckliga om de icke ega en fast princip att följa, för att vara trygga för afbrotten och återkastningarne, och sålunda inledes det tredje rättsstadiet, det ointresserade, förnuftets, i hvilket förmögenheterna brukas och ledas efter absoluta rättsidéer. I stället för blinda, passiva och fatala drifkrafter, hvilka först hade inledt viljan i misstagen, samt rent empiriska uträkningar, hvilka sedan stält de individuella målen isolerade, träda öfverläggningarne, hvilka skänka viljan fria och aktiva sjelfbestämningar; och med deras tillhjälp ställas förmögenheterna, emanciperade från begärens förtryck, under förnuftets uppsigt och ledning samt arbeta för det väl förstådda intresset hvilket förbinder det egna målet, icke längre isoleradt och egoistiskt, med allas och det väsendtligas i naturen. Lidelsernas och begärens ingifvelser stanna qvar i viljeverksamheten, men blott såsom drifkrafter hvilka blifva medel för högre, förnuftiga och sjelfbestämda mål. Betydelsen hos dessa inses tillika med deras företräde framför sinlighetsmålen, hvilka de i sann godhet och verkligt njutningsvärde öfverträffa, hvadan målen ordnas under hvarandra efter sitt inre värde, och handlingen rättas därefter. Begäret som beveker viljan, bevekes i sin tur af insigten om hvad som är för det högsta *godas* skull bäst att begära, och på sådant sätt understöder natursträfvandet sjelfva den ändgiltiga bestämmelsen. Förnuft och sinlighet arbeta samman, om ock stundom under slitningar, eftersom det förras styrelse, trots insigten, aldrig blir fullkomlig hos den varelse som är blandad förnuftig-sinlig. I verksamheten strides dem emellan, och sinlighetens motstånd kan skaka förnuftets styrelse, viljans avtonomi. Denna kan duka under; men grundsatsen står fast som en gång erkänt väsendtlighetens prioritet. Rätten är upprunnen i den renade natur som skiljer emellan njutning, nytta och godhet samt ordnar dem under hvarandra emedan deras värde icke är detsamma samt det högre värdet i deras bristande ordning ginge förloradt uti det lägre.

I rättsbegreppens *historiska* utveckling visa sig emellertid dessa särskilda upprinnelsestadier (hvilka successivt representera natursträf-

vandets, egoismens, slutligen mensklighets- och samhällskänslans samt rättsmedvetandets principer) icke blott i fortgående följd *efterträda* och *aflösa* hvarandra, men efter det slutliga genomloppet af dem alla, ja stundom under deras fortlopp, äfven så *ingripa* uti hvarandra och *blanda* sig, att ett föregående skedes tendenser renade upptagas till förbättrad användning i ett efterföljandes, hvilka de förra å sin sida i sjelfva verket redan till deras grodd i sig sjelfva innehållit, om än ännu icke rätt utredda, förstådda och medvetna.

Sedan det ursprungliga tillståndet, den råa styrkans, heroernas och jättarnes, vikit för den nationella samhälligheten, efter det att ordningsbehovet aflöst utrasningsbegäret, kvarblir det oaktadt en viss styrkans rätt gentemot främlingen. Äfven sedan en positiv lagstiftning tillkommit, i förstone städse under trosラーans form och beskydd, är dermed ännu icke genast mensklighetskänslan införd, så länge tron icke hunnit utöfver det första stadiet, naturdyrkans eller panteismens. Ett rättsmedvetande indrages emellertid visserligen i myten som hellre binder ordningsprincipen vid en gudomlig tanke än vid metafysisk abstraktion. Men så länge som ordningsprincipens oberoende deraf och hans helighet *i sig sjelf* icke blifvit klart insedda uti sammanhanget emellan förnuftet och dess idéer, så förblir dock det rättsmedvetande, som endast lefver i ett evigt substansbegrepp, känslolöst för menskligheten och hennes goda. Trons eller mytens betydelse för rätten hinner långt förr visa sig uti insigten om en gudomlig intelligens och vilja i ordningen, hvilka fordra underkastelse, än uti en mensklig känsla för släktet, hvilken fordrar kärlek. Rätten är då ännu abstrakt och likgiltig, utan känsla och utan lefvande anda. När sedan välviljan, som ändtligen vänder egoismen eller likgiltigheten i kärlek, längre fram tillkommer, så antager emellertid icke heller hon genast sin rätta form och karaktär. Innan hon öfvergår i verklig menniskokärlek, ter hon sig såsom sympati, i hvilken ett öfvervägande sjelfviskt element alltjemt kvarstår. Känslan arbetar för någonting utom sjelfvet men njuter dock deraf sjelfviskt, vare sig genom det sköna eller det goda som tilltalar sinligheten, äfven om detta sköna eller goda rörers andras och icke eget intresse. Den sympatetiska känslan bibehåller så mycket lättare sin förbindelse med sinligheten som hon fans redan i det sinliga skedet före ordningsprincipen, uti den sinliga njutningen af det sköna, äfven af det goda för såvidt det tedde sig såsom skönt; och samma känsla gör nu endast ett steg uppåt, men utan att i förstone befria sig ifrån egoismen. Denna vidlåder äfven sympatien, ty välviljan näres för den behagliga känslans skull, icke för mensklighetens skull. Föremålet är visserligen i menskligheten, men principen är i sjelfvet, då andras goda intvingas i beräkningen af det egna behagliga. Denna behagliga känsla, halft egoistisk, halft mensklig, i hvarje fall öfvervägande sinlig, blir emellertid ett trappsteg till mensklighetskänslan. Redan känslan för det sköna, än mera för det goda i dess karaktär af inre skönhet, indrager ordningsprincipen djupt in i känslan, i det att all harmonisk uppfattning näres och understöder sinnet för ordningen, sjelf harmonisk princip. Skönheten är, såsom Cartesius riktigt anmärker, i boten en ordning, en harmonisk samstämmighet, åtminstone en symbolisk bild deraf, och ett estetiskt sinne älskar sällan oordning. Sympa-

tien för det sköna föremålet höjer sinnet till sympatetisk känsla för det sköna i skapelseordningen, som regelbundet anordnar delarne i och för en harmonisk helgjutethet, på samma sätt som i skapelsens goda det förträffliga består i hvarje dels anordning på sin rigtiga plats i och för tjenligheten. En gång gripet af det sköna, vänder sig då sinnet helt naturligt äfven till det goda som det representerar. Skönheten uttryckte ordningen. Godheten innehålles i samma ordning. Då skönheten var form för samma sak hvars innehåll godheten var, så kan känslan, som svårigen stannar för alltid i formen utan att efterfråga innehållet, af ordningen icke endast betrakta den sköna sidan. Hon vänder sig först till godheten som är den sköna ordningens *uttryck*, sedan till sanningen som är den sköna ordningens *tanke*, och på sådant sätt ledes hon, i fortgående högre steg i skönhets-skalan, till det som är princip för all rätt, sanningsidealet, som i sig innehåller de orubbliga grundsatserna, hvilkas förverkligande i naturen af den fria och förnuftiga varelsen utgör väsendet i sjelfva regleringen. Här blandas i hvarandra de särskilda principerna och sammanbindas i följd af sin gemensamma rot i naturen. Det sköna blir på en gång ideell sanning och naturlig ordningsprincip. Det har ock så betecknats af de stora rationalisterna, i det att Plato framhåller skönheten såsom en bild af sanningsidealet, Aristoteles af naturen och Cartesius af ordningen. Ordningen som vann känslan genom sin skönhet, vinner henne också för det ändgiltiga rättsmålet, emedan det goda ingår på en gång i detta mål och i skönheten som var ordningens sinnebild, och emedan det sanna likaledes ingår både i rättsprincipen och i ordningens skönhet i egenskap af hennes idé och tanke. Rätt, sanning och godhet tillegnas medelbart af sinnet för det sköna, emedan alla tre äro sidor af samma sköna ordning som fångslat sympatien, en ordning som då slutligen aktas äfven för sin egen skull, ej blott för sitt harmoniska utseende, såsnart identiteten blifvit fattad. Sinnet, som vant sig att älska ordningen för skönhetens skull, slutar med att älska henne för hennes egen skull.

Sympatien, som i begynnelsen var sjelfvisk, slutar sålunda i välviljans högsta form, i känslan för välet i den naturliga ordningen. Ifrån sinlig blir hon förnuftig, ifrån egoistisk menskelig och väsendtlig, en öfvergång ifrån det ursprungliga naturbegäret till rättsmedvetandet. I sitt sista stadium har hon, långt ifrån egoismen, som fann godhetsmål för andra blott uti sina egna behag deraf, funnit att andras godhetsmål äga samma grunder som de egna, emedan samtliga äga en och samma gemensamma rot i ordningen, hvilken binder dem vid en väsendtlig godhetsprincip som bör aktas för sin egen skull.

Gången i rättsbegreppens utveckling utvisar således icke en så beskaffad tvär öfvergång ifrån en grundsats eller tendens till en annan, att den förra öfvergifves för den senares skull eller deraf aflöses utan att deri i en eller annan gestalt kvarstå eller ånyo förekomma; men väl att alla grundsatser och tendenser fortleva, äfven i de nya som efterträda dem, i det att de endast förändra form och karaktär samt återupptagas i renare och mera medvetet skick. Menniskoanden slutar der han började, i naturen, sedan det i förstone instinktlika natursträfvandet, efter att hafva genomlupit egoismen och sympatien, utmynnat och öfvergått i naturlig känsla för hela släktet och för det goda väsendet som

lever i naturen, slutligen i naturligt rättsmedvetande. Den ändtliga återgången till naturen, som i detta medvetande göres gällande, bör icke förstås såsom en *tillbakagång* i egentlig mening, men såsom en fulländning och utfyllning af det ursprungliga, hvilket, riktigt i sin idé, för den skull icke kan försvinna, blott renas samt förnuftigare och tydligare uppfattas i hvad det ännu var missbrukadt eller dunkelt. De nya uppgifterna bestå i dess klargöring, icke i dess upphäfvande, en klargöring som förlikar alla föregående principer i hvilka misstagen infört stridighet. Den sista och hittills mest fulländade naturliga tendensen blir för den skull den som sammansmälter alla de föregående i en enda sammanfattad naturlig, sedan deras identitet blifvit upptäckt i naturen. Häri ligger ock förklaringen hvarföre naturalismen är den yngsta formen för tänkeriet, nutidens och den närmaste framtidens, så långt nutiden kan tänka framåt. Frihetssträfvandet, i sin sanna bemärkelse liktydigt med sträfvan efter de naturliga friheternas lösgörelse ur sina ensidigheter och missbruk, är i sjelfva verket ingenting annat än ett af de många uttrycken för denna sträfvan tillbaka till naturen, som utmärker nutiden. Det konstmessiga och konstfärdiga, som tilltager med odlingens skridt, innebär intet hinder för eller motsats till denna återgång, intet som är naturens motsats eller oförenligt med sträfvan efter det naturliga. Då man talar om konsten såsom om någonting ifrån naturen skiljaktigt, säger Ferguson, så glömmar man att konsten är för människan naturlig. Intet är origtigare än att, i likhet med Rousseau, anse människan genom utvecklingen af sina färdigheter hafva aflägsnat sig ifrån naturen. Rousseau målar i sin inbillning människan i det ursprungliga naturtillståndet såsom en idealmänniska, hvilken skulle hafva varit bättre emedan hon var mindre konstfärdig. Som hon genom sin styrka och vighet var herre öfver naturen, genom sin af njutningar ännu icke förderfvade organism i besittning af skarpa sinnen, likgiltig för rätt och orätt emedan inga rättigheter påkalla något skydd der inga behof finnas, så var, säger han, den naturliga sjelfbevarelseinstinkten hennes enda lagliga skydd, det naturliga medlidandet den enda regeln; och uti detta tillstånd af oskuld menar Rousseau att naturen ämnat bibehålla människan, hvilken endast genom onaturligt ökade behof derur bragt sig sjelf samt sålunda fallit i olyckan och striden som medfört rättsregleringens nödvändighet. Det är i botten samma åsigt som syndafallets, af Stahl sedermera återupptagen och i ett snarlikt åskådningssätt tillämpad på frågan om rättens upprinnelse. Rätten, menar Stahl, är en följd af människans fall i naturen. Han eger sin orsak i synden, i det att varelsen som följer det sinliga begäret i stället för förnuftet, måste tvingas af en lag. Denna uppfattning ser i rätten icke det positiva elementet, fullkomningsmedlet, blott det negativa, tvångsmedlet, ett nödvändigt ondt, ett sjelfförsvär, alldeles så som egoisterna och sensualisterna, Hobbes och Spinosas med flera. Rousseau och Stahl skilja sig ifrån dem egentligen derutinnan att deras åsikter hvila på föreställningen att odlingen skulle hafva förderfvat människan, att framsteget är naturvidrigt, hvilket emellertid vill säga detsamma som den sensualistiska åsikten att naturen är i sig stridig och elak, eftersom eljest det emot henne vidriga icke skulle hafva kunnat utgöra något framsteg; ehuru väl naturfallets förfäktare härvid råka

i motsägelse med sig sjelfva, då de anse att just genom den förderliga odlingen människan aflägsnat sig ifrån naturen, hvilken alltså ursprungligen varit god. Huru naturen, i sin källa god, kunnat vända sig till ond, derpå gifves emellertid ingen tillfredsställande förklaring. Såsom enda i naturens ordning grundade förklaring för sjelfva åsigten, på samma gång den enda deri innehållna sunda principen, skulle möjligen det ovedersägliga sakförhållande i naturen kunna anföras, att hon i desto mindre grad lemnar sin hjälp genom instinkten och de omedelbara naturanlagen, ju större värde öfver henne odlingen skänkt åt människan. Som naturen städse ersätter sig sjelf, så äro derföre, såsom Rousseau riktigt anmärker, hos naturmänniskan sinnena friskare än hos den odlade människan, hvadan den ræ och obildade ledes säkrare än den bildade i sådana stycken der instinkten förmår mer än förnuftet. Men dessa stycken äro hvarken de flesta eller de väsendtligaste. Rousseau nödgas sjelf i en senare tankeperiod erkänna det, likasom han icke heller alltid förmår vidblifva den af Hobbes följdriktigt genomförda åsigt som i rätten och samhällsregleringen endast söker fred ifrån de naturliga stridigheterna, ingenting i sig sjelft, intet positivt. Emot sin egen utgångsprincip medgifver sedermera Rousseau att i det rättsliga tillståndet, ja till och med i odlingens skridt, ett positivt godt finnes, hvilket utbildar det naturliga goda. Men hans första och karaktäriserande åsigt är den som anser naturen för ett, odlingen och lagen för ett annat, den förra god i sitt ursprung, men förfalskad genom de senare. Det godas begränsning, som dessa naturtillståndets tänkare se, tages af dem för ett positivt ondt; och de tro då att i begynnelsen allting varit bättre beståldt, att människan då varit felfri och oskyldig, naturen ett ideal. Som man lider mer af sin egen tids fel än af en förfluten tids, så tror man att människan blifvit sämre. Men den menliga naturen, ofullkomlig så länge hon varit menlig, skulle aldrig hafva kunnat falla från sin gudomliga likhet eller skiljas ifrån sin förbindelse med det gudomliga väsendet, utan att ett fall egt rum i detta väsende, derest man icke vill antaga den öfvermenskliga förmågan hos människan att sjelf omskapa sin egen natur, någonting hvar till en första utgångspunkt dock i allt fall saknats. Som hon alltid varit förnuftig-sinlig, så har hon å ena sidan aldrig kunnat vara felfri, men å den andra aldrig heller falla från ett ideelt tillstånd och förlora skickligheten att af egen vilja lyda naturens lagar. Felfriheten vore oförenlig med sinligheten, fallet med förnuftet. Rätten, betingad på en gång af felbarheten och af den förnuftiga fullkomningen, visar derföre en karaktär som är för människan naturlig och motsatt naturtvångets, i det att han är grundad i naturlig ofullkomlighet och naturlig fullkombarhet. Sträfvan i odlingens skridt går derföre icke, såsom naturtillståndets förfaktare förmena, ut på en omstöpt rätt eller en rätt som skulle vara naturens tvång eller motsats, men en rätt som förverkligas af naturlig frihet och naturligt förnuft, utan att derföre förlora egenskapen af bjudande lag. Såväl rätten som odlingen utgöra en *fortsättning af*, ej ett *afbrott i* naturtillståndet. »Odlingen och den menliga utbildningens färdigheter», säger Ferguson, »utgöra blott en fortsättning af flydda åldrars tillvägagåenden. »Palatset är icke naturvidrigare än hyddan. Det naturenligas beteck-

»ning är för öfrigt den tänjbaraste af alla. All mensklig handling är »naturlig, hvilket icke hindrar skilnaden emellan rätt och orätt. Det »gäller blott att inse denna skilnad.»

Rättsskilnaden häntyder alltså icke, såsom Rousseau och den af honom representerade åsigten om ett rätten föregående förmenadt lyckligare naturtillstånd antager, på ett fall i menniskonaturen, åstadkommet af civilisationen och hvarigenom rätten skulle hafva blifvit en elak nödvändighet. Rätten fortsätter och ordnar blott hvad naturen själf börjat och grundlagt; och att människan fullkomnat sig öfver det djuriska urtillstånd i hvilket Rousseau skildrar urmänniskan, innebär ett stigande, icke ett fall. I stället för att hon skulle hafva förlorat eller förverkat sin ursprungliga natur och gudomliga likhet samt för den skull rätten blifvit för henne outhärlig, kan fast hellre med Plato sägas att hon förverkligar allt mera sin gudomliga likhet ju mera hon i fullkomningens utveckling förverkligar rätten, och i samma mån närmar hon sig och den *rena* naturen.

Människans och hennes odlings oupphörliga sträfvan efter återgång till det naturliga är alltså icke en följd af någon en gång skedd förlust af en god menniskonatur. Som det naturliga goda aldrig blifvit förloradt så behöfver det aldrig heller återförvärfvas. Återgången innebär endast att dess rätta beskaffenhet allt bättre inses, ju högre upplysningen stiger. Och denna insigt vinnes genom en *fortgång* på det naturligas bana, då detsamma endast renas och utredes. Må människan derföre, säger Ferguson, hellre hålla ögonen fästa på det som ligger *framför* henne i verkligheten, och mindre bekymra sig om hvad hon varit under den tid då hon stod närmare djuren, då släktet var i sin barndomstid och ännu icke hade lärt sig att gå, en tid som hvarken eger någon väsendtlig betydelse numera för den naturliga utvecklingen och fullkomningen, icke heller kan tillräckligt kännas. Ingen fullkomning, alltså icke heller någon trognare naturenlighet, vinnes genom att med Rousseau söka utreda ett hypotetiskt urtillstånd, i hvilket frågan gäller om människan talat eller icke, samqvamat eller icke. Men någonting vinnes deremot derigenom att människan betraktas sådan som naturen visar henne för närvarande vara, med ord och samhällsbehof; och att hon ej alltid varit sådan, visar blott att hon blifvit skickad till förkofran. Begråtom derföre icke med Rousseau en förmenad tappad oskuld, hvilkens fördel dock icke kunde hafva bestått i någonting annat än i frånvaron af de med naturens goda oundvikligen förknippade motgångarne och svårigheterna, men också derigenom i frånvaron på samma gång af det goda sjelft som de åtföljde. Må vi snarare taga emot både godt och ondt, än undvara båda; må vi arbeta för det goda och derför icke ens sky det onda som följer med. Och Ferguson lägger i motsats till det passiva naturtillståndets loftalare tvärtom så stor vikt på utvecklingen derur, att han icke ens skulle vilja undvara de svårigheter och konflikter som tilltaga med odlingen. »Ty vi fullkomna oss icke genom maktlighet och översamheten, men i kampen och striden emot vidrigheter.» Mödan och tvisten för det bättre åstadkommande äro icke något som bör skys såsom ordningsprincipen motsatt. Lifaktigheten och brottningen i ett fritt samhälle som skakas af arbetet för sin utveck-

ling, anses blott af fördomen för en oordning. Ordningsbegreppet är relativt, och ordningen minskas icke af striderna för friheten, lika litet som dennas värde deraf minskas. Hon är så dyrbar, menar Ferguson, att hon snarare icke bör alltför mycket garanteras af lagarne, på det att hon icke måtte gå förlorad i försöffningen som om henne gör sig alldeles säker och därför öfverlemnar sig åt njutningen. Må man för den skull icke alltför mycket omgärda samhället med positiva lagar. Lagen är ett godt; lagarne kunna blifva ett ondt, såvida deraf finnes mer än som behöfves för frihetens obehindrade utöfning. Det naturliga är det fria, som icke behöfver lagen såsom band men endast såsom ledning, och som för öfrigt reglerar sig sjelft, i det att man låter naturen verka.

Häri ligger grunden för den sträfvan tillbaka till naturen, som uttrycker sig i rigtningen, hvilken allt mera gör sig gällande, att helst följa naturens egna lagar eller sådana som troget uttrycka naturen, emedan desamma uttrycka skapelsens ordning, hvilken bör tagas till mönster för hvarje annan.

Denna rigtning gör sig desto mera gällande ju högre insigt som vinnes om odlingsvilkoren. Ju klarare den naturliga samstämmigheten i mån af framsteget begripes, desto mera lossas banden, på det att det goda som naturlagen innehåller, icke måtte förhindras ifrån att verka. Inom alla områden befrias därför anden under nuvarande tid, då ändtligen alla ensidighetsläror hunnit genomgås och visa hvar sin ofruktbarhet, äfvensom tvångets och öfverdriftens oförenlighet med naturen hunnit ådagalägga sina olägenheter. De fri- och rättigheter hvilka ur denna lösgörelse uppstå och hvilka utgöra den moderna tidens uppgift och ära, kunna ock alla vid en uppmärksam granskning betraktas såsom frukter af ett rätt förstånd utaf naturens fordringar, likasom de bilda en återgång till henne och kunna tillskrifvas tidens åtrå efter det naturliga. Tanke- och samvetsfriden, yttrande- och tryckfriheten, församlingsfriheten, personlighetsprincipen, slafveriets upphäfvande, kvinnans emanciperung, arbetets frigörelse ur kapitalet, de parlamentariska rättigheterna, decentraliseringen, nationalitetsprincipen, hänsynen till ras, språk och läge i fråga om samhällsgrupperingarne, motviljan för heterogena elementers sammanföring, slutligen sjelfva forskningen som bygger på naturrönet, korteligen den nuvarande tidens hela samhälliga, politiska och rättsliga tendens samt de principer som densamma gör gällande, röja samtliga målet att lägga det naturliga, otvungna och oförtryckta till grund för allt lif. De naturvidriga frihetslärororna åter, socialismen, kommunismen och nihilismen, hvilka begagna såväl frihetens som de anförda rättigheternas benämningar till täckmantel för ett våld på naturen, lemna å andra sidan, i sin ådagalagda oförmåga att förverkligas, bevis därför att hvarken någon frihet eller någon rätt är möjlig utan att ett naturligt lagom iakttages. Sjukliga utväxter på den allmänna sträfvan efter lösgörelsen, tjena deras misslyckade försök till varning för hvarje brott emot den naturliga utvecklingens modererade och afmätta tempo. Och på samma sätt som hvarje dylikt enstaka våld, visar desslikes våldets hela historia huruledes naturen utjemnar sig och rättar öfverdrifterna samt sålunda framtvingar de rättigheter emot hvilka ett konstladt system uppställt hinder. Sålunda

hafva alla de nyss anförda fri- och rättigheterna, såväl de allmänt mänskliga som de medborgerliga, uppstått ur den naturliga återverkan emot papismens och cæsarismens förtryck, hvilken inleddes af den religiösa reformen och den vetenskapliga återfödelsen samt kulminerade i stats-hvälfningarne. Papismens och cæsarismens öfvergrepp åter voro medelbara följder af folkvandringarne, påkallade efter och framlockade af Roms fall i följd af den sedliga förnedringen, hvilken i sin tur blifvit alstrad af det Rom som blott egde hufvud men icke hjerta, det naturvidrigaste bland samhällen. Drifvet af oformligt magtbegär och utvidgningslystnad, utan hänsyn till de naturliga vilkoren för samhällsdaning, alla folks förtryckare, måste det i följd af naturlig återverkande rättvisa sjelft sucka under vanvettets förtryck, så falla och försvinna, och i hela den efterträdande kedjan af händelser, hvilka icke kunde uteblifva eller underlåta att taga färg af den stora världshändelsen, bildar hvar och en häftig reaktion inledningen till sin motsats, ända tills de hvarandra motsatta, åt hvar sin sida svängande rörelserna hunnit motväga hvarandra och slutligen afstanna i den naturliga medelvägen som förenar stridigheterna och enar målen. Naturrätten blef ett af alstren utaf den emot våldet reagerande anden i menniskonaturen; och de mänskliga rättigheterna föddes ur öfverdrifternas rättelser genom den andliga naturen under hennes sträfvan att återtaga sin jemvigt.

II

Det samhälliga rättsförhållandet

Sedan i första rummet det väsendtliga i rättsförhållandet, grunden för all rätt, varit ämne för naturrättens behandling, så innehåller detta ämne i andra och närmaste rummet det *samhälliga*, hvarmed i vidsträckt bemärkelse förstås de förhållanden genom hvilka människan i och för sin utveckling träder i beröring och med sina förmögenheter underhåller förbindelser med allt som är, icke blott med *naturen* och *verlden*, men äfven med det deri lefvande *väsendet*, *varelserna* och *tingen*, i synnerhet *liken*. De särskilda rättsförhållanden af mångfaldig art, hvilka kunna uppstå utaf alla ur dessa föremål för *umgänget* härflytande förbindelser och hvilka uppstålla lika många uppgifter, väsendtliga och naturliga, samt dermed förknippade mål för yttre handling och inre själsverksamhet, uti hvilka förmögenheterna rigtas på sina beträffande föremål i de särskilda kunskapsgränarne, från och med troslärens och filosofiens, som röra det väsendtliga, till naturvetenskapens och konstens, som röra det naturliga, ekonomiens och slöjdens, som röra det materiella, bilda likasom sammanhållningslänken emellan väsendtligt och personligt, det första och det sista i rättsförhållandena, i det att de å ena sidan stöda sig på grunderna från hvilka tanken utgått, å den andra uppstålla bestämmelsen hvilken handlingen åsyftar. De samhälliga förhållandena böra för den skull behandlas midt uti naturrättens ämne, såsom medelparti uti rättsförhållandena. I studiet af samhälligheten, vare sig det historiska som

granskar förflutna och närvarande samhällstillstånd, eller det filosofiska som fastställer principer därför, antingen teoretiskt i spekulationen eller ock praktiskt genom erfarenhetens tillgodogörelse för framsteget och förbättringen, rättas de individuella behofven efter de absoluta idéerna, de enskilda inrättningarna efter målet i det högsta goda. Samhällslifvet och samhällsreformen blifva mötesplats för personlighet och ideal; och det samhälliga förhållandet bör för den skull betraktas såsnart idén blifvit fattad men innan personligheten kan rätt fattas som deri skall uppträda.

Förstås samhälligheten i nu anförda vidsträckta bemärkelse, enligt hvilken hon omfattar hela naturen, den bemärkelse som är den enda naturrättsliga, så ingår såsom sagdt uti det ämne som genom henne för naturrätten uppställs, *allt i världen*, såväl *varelserna* som *tingen*, emedan människan på ett eller annat sätt träder i beröring med dem alla och sättet därför eger ett inflytande på lifvets rättsenlighet. Icke blott liken, men äfven öfriga varelser och ting äro ställda i världen i sällskap med människan och tjena hennes mål, vare sig de tillhöra den förnuftiga eller den sinliga, den organiska eller den oorganiska naturen. Människan eger, såsom redan i det föregående blifvit nämnt, * derföre pligter äfven emot tingen och de oförnuftiga varelserna, och hon underhåller med dem inre och naturliga rättsförbindelser, om än af annan beskaffenhet, än med liken, hvadan hennes ställning gentemot dem äfven bör ordnas af den vetenskap som behandlar principerna för all rättslig sammanlefnad utan afseende på positiv lagstiftning. Den ordning som sålunda fastställs, kan betecknas såsom reell rätt och ingår i naturrätten i egenskap af allmän ordningsregel för alla varelsers lif i naturen, ur hvilken regel sedermera utryckes den för samhälligheten särskildt gällande. Att den som gäller naturen i öfrigt icke i verkligheten ifrågakommer allena och isolerad, utesluter ingalunda hans sjelfständiga befintlighet *jemte* den menliga samhälligheten, än mindre nödvändigheten att för en tydligare begreppsrednings skull i tanken skilja honom och de för honom gällande principerna från principerna för lefnaden med liken. Den människa som lefde afstängd ifrån samqväm med andra, på en obebodd ö eller i öknen, saknade tillfälle för inträde uti alla de samhälliga rättsförhållanden, såsom familje- och förmögenhetsrättens med flera, hvilka förutsätta lifvet bland likar, men hon saknade derföre ingalunda rättigheter och pligter. En mängd sådana qvarstode alljemt i förhållandena till naturen som omgäfvade henne, hvars mål hon icke egde befogenhet att oinskränkt och regellöst afvända till förmån för sig sjelf eller i hvarje fall som helst och i huru vid mån eller på hvad sätt som helst underordna sina egna mål. Vissa gränser derför finnas utstakade i tingens ordning, instiftad af skapelsen, och i dessa gränzers aktning ligger redan en naturlig regel som det tillhör naturrätten att angifva och precisera, en regel som är olika allt efter den varelses eller det tings ställning i skapelseskalan, med hvilka människan kommer i beröring, deras organismers beskaffenhet och deras såväl deraf som af förhållandet emellan dem och människan härflytande uppgifter. Men äfven om menni-

* Jfr sidd. 111—117.

skan aldrig skulle kunna tänkas komma i denna afskilda ställning på egen hand med den sinliga naturen, — något som i allt fall blott kan tillfälligtvis ega rum, — så kan i det blandade rättsförhållande i hvilket hon i världen blifvit stånd, alltid ett urskiljas som angår hennes ställning gentemot menkligheten och liken, ett annat som angår hennes ställning gentemot öfriga varelser äfvensom gentemot tingen, och dessa båda slag af förhållanden te sig i alla väsendtliga delar så skiljaktiga, att menniskan kan anses lefva ett dubbelt samhälligt lif, nämligen ett med liken och ett med den öfriga världen.

Denna dubbelhet i samhälligheten hindrar visserligen icke att alla de mål som i de båda slagens samhällslif ingå och uppställa sig inför handlingen, kunna och böra hänföras till menklighetsmålet samt derunder ordnas, eftersom detta är det högsta och väsendtligaste, ehuruval äfven denna underordning och hänförlighet måste underkastas vissa regler som tillhöra den så kallade pligtordningen * och som icke tillåta förhållandet till tingen och de lägre varelserna att helt och hållet uppslukas af förhållandet till menkligheten och liken. De särskilda slagens förhållanden äro sjelfständiga, allt under bibehållande af menklighetsförhållandets prioritet, och alla kunna de betecknas såsom samhälliga i en eller annan mening. I menklighetsmålet förbindas de emellertid till enhet, emedan intet mål i naturen gifves som icke för menklighetsmålet eger en betydelse jemte och utom sin speciella. Alla mål, ifrån och med dem som röra väsendet i naturen, till och med dem som röra det oorganiska tinget, förete inför menniskan ett dubbelt ansigte, förnuftigt-sinligt, hänförligt till hennes egen förnuftiga-sinliga natur såsom fullkomningsmedel därför. Att de icke få af menniskan fattas såsom uteslutande medel för henne, men såsom egna mål måste i sin sjelfständighet af henne aktas, behöfver icke hindra deras sammanfattning i menklighetsmålet, eftersom äfven i det deras aktning finner tillräckligt stöd.

Det *menkliga* rättsförhållandet, i hvilket menniskan träder i förbindelse med sitt *slägte* och sin *like*, blir sålunda dock i allt fall hufvudsak i det universella samhällsförhållandet och det egentliga föremålet för samhällsrättens ämne. Det uttömmes till den grad, genom sin vidsträckthet, sin mångfald och sitt ingrepp i alla öfriga rättsförhållanden, största delen af naturrätten, att det ofta, ehuru mindre riktigt, fått inkräkta naturrättens hela område, begrepp och benämning. Som det i allt fall beherskar det samhälliga rättsförhållandet, så betraktas och granskas detta med rätta i förhållandet emellan menniska och menniska, äfvensom i de särskilda belägenheter som derur uppstå. Detta förhållande skiljer sig emellertid ifrån de öfriga i naturen derigenom att det helt och hållet tillhör rättssubjektet, hvilket här är sitt eget föremål. Under det att menniskan eger pligter emot hela världen utan att kunna uppställa motsvarande fordringar på oförnuftiga varelser och ting, så råder deremot med afseende på liken motsvarighet emellan rätt och pligt, hvarföre förhållandet till honom lägges till grund för de öfriga samt bildar mönster genom sin helgutenhet och samstämmighet. Slägtmedvetandet samt det dermed förbundna rättsmedvetandet blifva här fullständigare i följd af ömsesidigheten. Kän-

* Se sidd. 124—128.

slan deraf att liken är besjälad af samma rättsidé som man sjelf, framkallar å den egna sidan en hänsyn till hans uppgift och en medverkan deraf som icke förefinnas med afseende på lägre varelser, hvarken i samma grad eller af samma beskaffenhet. Det är en med mensklighetskänslan beslägtad känsla, af positivisten betecknad såsom *altruism* (förhållandet emellan den *ene* och den *andre* af samma slägte), af Ludvig Feuerbach såsom *duism* (förhållandet emellan *jag* och *du*), hvilande på medvetandet af målens identitet i följd af likheten i skapnad. Känslan för släktet gör hos den förnuftiga och fria varelsen sjelfva begäret förnuftigt och förbinder det med viljefriheten, som tvingar det att vända sig till väl för alla dem som med varelsen sjelf ega likhet och gemensamhet i natur och skapnad.

De förhållanden som födas ur detta släktmedvetande, i hvilket ingår ett dubbelt medvetande af människans egenskap af dels *människa* såsom sådan, dels *ledamot af menskligheten*, grundlägga i öfverensstämmelse dermed också en tvåfaldig mensklighets- eller samhällsrätt, nämligen den som fastställer de *rent menskliga* och den som fastställer de *medborgerliga* rättigheterna. I den förre betraktas människan såsom sådan med bortseende från samhälligheten, i den senare såsom samhällsvarelse.

Det bör dock uttryckligen erinras att denna åtskilnads uppdragande ingalunda innebär något antagande af ett så kalladt naturtillstånd, i hvilket människan skulle kunna tänkas utan samhällighet, såsom Rousseau, Hobbes med flera filosofer, hvar i sin olika föreställning derom, antagit. Redan i det föregående* har blifvit ådagalagd orimligheten uti den teori som framställer en förfluten människonatur i ett urtillstånd, uti hvilket hon skulle hafva saknat just de egenskaper hvilka skilja människan ifrån djuret, de förnuftiga, fria och samhälliga, för att låta dem ersättas med fatal instinkt och afskildt lif, men med bibehållande det oakadt af människonamnet och människobegreppet. Att en och annan individ tillfalligtvis kunnat råka i ett dylikt tillstånd, bevisar icke att det är förenligt med människonaturen, hvaremot såväl historia som yttre och inre daning hos denna häntyder på den samhälliga egenskapens ursprungliga rot deruti, allt ifrån begynnelsen. Äfven innan det samhälle uppstod som kan betecknas såsom stat, äfven i de föregående grupperingarne af det menskliga samlifvet, stammens, hordens och familjens, var människan dock städse samhällig, ingalunda mindre deraf att samhället var mindre utveckladt och vidsträckt. Samhällsbegreppet sammanfaller icke med och innebär icke statsbegreppet, men begreppet af sjelfviskhetens otillräcklighet, individens behof af anslutning till andra individer, icke blott i och för släktets fortplantning och föda, men äfven dess utveckling och fullkomning, genom godhetsmålen identifiering och gemensam odling af tjenligheterna deraf, vare sig sådant nu sker i familj, stam, kommun eller stat. Finnes intet högre samhällsband än familjens, så är familjen det samhälle i hvilket människan odlar sin medborgerlighet och sin samhällsmänniska; eljest sker det företrädesvis inom stammen, kommunen eller staten, och så vidare. Att i detta afseende ingen så skarp skilnad skulle kunna göras, att menni-

* Se Del. I. sidd. 421 o. följ.

skans samhälliga natur ansåges ännu icke vidtaga med familjen, men möjligen med stammen, eller, enligt en annan åsigt, först med staten, visas bäst af statens uppkomst omärkligt ur de trängre samhällsenheterna, ur stammen och familjen, merändels utan tvär öfvergång, blott genom småningom skeende utvidgning af familj och stam. Skilnaden är blott en skilnad i utvecklingsgrad, icke i människans natur. Att då fatta familjen såsom någonting ursprungligt och grundadt i menniskonaturen, men samhället i motsats deremot såsom någonting konventionellt och härleadt, hvilket skulle kunna af menniskonaturen undvaras, innebär en motsägelse, eftersom redan i familjen samhällsnaturen gör sig gällande. Menniskan kan lika litet tänkas utan den samhälliga egenskapen som utan familjen.

Uppdrages nu detta oaktadt en skilnad emellan mensklig och medborgerlig rätt, så innebär detta icke möjligheten af samhällighetens undvarande för människan, men blott att hon jemte sin samhälliga natur eger en rent mensklig natur uti hvilken man kan bortse från samhälligheten. Naturtillståndet är en fiktion för tanken, som framställer människan inför sin Skapare, för att redan ur hennes egenskap af skapad varelse och oberoende af umgänget med liken deducera sådana befogenheter och åligganden som tillkomme henne äfven om hon aldrig komme i beröring med sin like, blott och bart i hennes ställning gentemot väsendet i naturen och gentemot sitt eget väsende. Att hon eger en rättslig ställning till väsendet och till sig sjelf, utesluter emellertid lika litet hennes samhälliga natur, som denna utesluter hennes rättsförhållande till väsendet och till sig sjelf. I detta sista förhållande hemtar hon rättigheter och pligter hvilka redan tillkomma henne såsom mensklig varelse; men som dessa *jemte* de medborgerliga pligterna och rättigheterna dock i samhället måste aktas och göras gällande, så tillhöra de på samma gång äfven det samhälliga rättsförhållandet, icke allenast det väsendtliga och det personliga. I det samhälliga, der båda slagens rättsförhållanden mötas och blanda sig, kunna således på detta sätt alltid tvenne slags rättsförhållanden städe urskiljas, nämligen ett *rent menskligt* och ett *medborgerligt*, oaktadt ett rent menskligt rättstillstånd, som skulle kunna utesluta det medborgerliga, i verkligheten icke är tänkbart. De båda rättstillstånden fordra hvarandra och skulle icke kunna finnas utan hvarandra, emedan människan icke kan vara samhällig utan att vara människa, icke heller vara människa utan att vara samhällig; men detta hindrar icke att människan i hvardera egenskapen eger rättigheter hvilka särskildt tillhöra denna egenskap såsom sådan och icke den andra. Hon lefver dels ett menskligt rättstillstånd i hvilket påkallas befogenheter för hennes själsförmögenheters verksamhet i deras ursprunglighet, dels ett medborgerligt rättstillstånd i hvilket påkallas tillfredsställelsen af deras anspråk på utbildning och förkofran i utbyte af gåfvor. Det förra är det enkla natursträfvandets, det senare den förnuftiga valfrihetens tillstånd.

Af dessa båda rättstillstånd, det rent menskliga och det samhälliga, hvilka emellertid både lefva jemte hvarandra i samhälligheten och i henne njuta skydd, är det förra oföränderligt under det att det senare gestaltar sig mer eller mindre utveckladt i en kedja af sig utvidgande

samhälliga enheter, trängre eller vidare, från och med familjen ända upp till hela menskligheten, genom mellanliggande samhällen, kommunen och staten. Häraf uppstå en mängd samhälliga belägenheter i hvilka människan städse betraktas parallelt med sin belägenhet i det rent menskliga tillståndet. Samhälligheten företer tvenne parallella linier, hvilka genomlöpa tvenne sfärer af menskligt umgänge, hvaraf den ena utvecklar människan såsom *mensklig*, den andra såsom *samhällic*. Sin utveckling såsom *mensklig* åvägbringar människan i samfundet, trons, rättens och sedens, vetenskapens och konstens, handels och slöjdens, hvilkas klasser af utbildning svara mot de absoluta, relativa och individuella förmögenheterna. Sin utveckling såsom *medborgarlic* eller omedelbart *samhällic* åvägbringar hon i alla de förhållanden, ifrån och med det individuella till och med det universella, hvilka tillhöra samhällstillståndet. Hon uppträder gentemot liken såsom individ å ena sidan, dervid den menskliga utvecklingens sfer ingår uti och fyller den samhälliga utvecklingens, å andra sidan såsom enskild familjemedlem, social kommunalmedlem, politisk statsmedlem, slutligen kosmopolitisk medlem af menskligheten. I alla dessa afseenden eger hon olika slags befogenheter i deremot svarande rättsförhållanden, hvilkas mål emellertid ordnas och skyddas i motsvarande samhälligheter och deras ordningar. För hvarje steg uppåt i en högre samhällig enhet modifieras, förbindas eller utvidgas de ursprungligen rent menskliga anspråken och förbindelserna hvilka derfor skola passa, på samma gång som nya förhållanden tillkomma hvilka alstra nya rättigheter och pligter. Genom denna utvidgning, hvilken börjar uti det rent menskliga elementet för att öfvergå i medborgarlic och samhälligt, uppstår skillnaden emellan *enskild* och *offentlig* rätt, hvilka dock båda sammanfattas och ingå uti den samhälliga i vidsträckt bemärkelse. I det enskilda rättsförhållandet uppträder människan emot människan eller samhället, eller ock medborgaren emot medborgaren. I det offentliga uppträder medborgaren emot samhället eller samhället emot samhället. Men det senare förhållandet vidgar sig ytterligare till det i hvilket samhälle uppträder emot samhälle i den mellanfolkliga rätten.

I det samhälliga fördela sig alltså följande rättsförhållanden:

- 1) förhållandet emellan människa och människa (personrätt),
- 2) » » människa och samhälle (familjerätt),
- 3) » » medborgare och medborgare (privaträtt),
- 4) » » medborgare och samhälle (offentlig rätt),
- 5) » » samhälle och samhälle (offentlig och mellanfolklig rätt).

I alla dessa rättsförhållanden ter sig samhälligheten såsom dels *negativ*, dels *positiv*. I den förra egenskapen är hennes betydelse uti det *skydd*, i den senare uti den *hjälp* som lemnas åt det inbördes samlifvet. Samhällsskyddet afser rättens *aktning*, samhällshjelpen hans *understöd*.

Samhällsskyddet betingas af de fysiska och moraliska personligheternas i samhället *jemt tillvaro*, hvilkens vilkor påkalla en så beskaffad anordning af hänsynerna till de ömsesidiga befogenheterna och anspråken, att hvarjes intresse kan förlikas med andras, allas och det helas, så långt högre vigt och uppgift sådant tillåta, något som icke kan ega rum utan en reglering, hvarigenom det ena anspråket hindras ifrån

att inkräkta på det andras område eller öfverskrida sitt eget. Detta skydd, rättens första och nödvändigaste uppgift, ingår i en så väsendtlig och öfvervägande mån i rättsmedvetandet, att det ofta blifvit ansedt för den enda uppgiften, och att hvarje annan rättslig uppgift blifvit förbisedd eller ock sammanslagen med skyddsuppgiften. Namneligen har detta varit förhållandet hos alla de lärar, för öfrigt af mycket skiljaktig beskaffenhet, * dels förekommande hos egoisterna (Hobbes, Spinosä), dels hos materialisterna (Locke, Rousseau, Feuerbach), dels slutligen hos den subjektiva empirismen (Kant), hvilka på ett eller annat sätt förnekat samhällighetens ursprunglighet, naturlighet och samstämmighet, samt uppställt teorien om naturtillståndet och samhällets tillkomst genom fördrag, i följd af nödtvånget att värja sig emot rättsväld. Som sjelfförsvaret ansågs vara samhällets enda orsak, så anses ock skyddet vara dess enda uppgift. Åsigten hvilat ytterst på den materialistiska föreställningen som i samhället blott ser den yttre inrättningen, i rätten blott sakrätten, i regleringen följaktligen uteslutande en borgen emot intrånget. Som emellertid *samhällshjelpens* förefintlighet jemte skyddet inom alla samhällen icke skulle kunna förnekas, så förvisas af denna teori densamma till sedeläran. Men sedeläran skulle icke kunna innehålla de talrika och mångfaldiga yttre regler med thy åtföljande lagliga förbindelser, hvilka i alla samhällen i världen låta på lagstiftningens väg skyddet åtföljas af hjälpen. Det är tillräckligt att öppna en lagbok för att uti skyddets och hjälpen förekomst jemte hvarandra på hvar annan sida bevisa hjälpen beståndsdel i hvarje rätt och inom alla samhällen, ifrån och med familjen till och med staten och menskligheten. Förmynderskaps- och föräldrarätten, handelns och industriens, konstens och vetenskapens understöd, undervisningen, välgörenheten, slutligen de internationella föreningarne af mångfaldig art för allehanda framsteg, hvilka äro föremål för en verklig reglering, allt detta, jemte mycket liknande, vittnar om den dubbla samhällsuppgiften i hvilken hjälpen ingår jemte skyddet.

Icke allenast att hjälpen fordras såsom sådan, utom och öfver skyddet; ty samhällets ändamål är icke blott det negativa att förhindra intrång, men äfven det positiva att genom gåfvornas utbyte i samlifvet befordra människans utveckling, förädling och fullkomning i och för bestämelsen i det högsta goda som är ändgiltigt mål för allt samlif. Men skyddet, äfven om det tänktes såsom allena samhällsuppgift, skulle icke ens kunna lemnas utan hjälp. Inskrede icke samhället för att understöda de goda sträfvandena der de påkalla dess inskridt emedan de icke kunna reda sig sjelfva, så skulle eländet tilltaga och med eländet den allmänna osäkerheten, emot hvilken samhället dock åtagit sig att skydda medborgaren. Och dessutom måste redan det sakförhållande, att rättstillståndet och den regelbundna ordningen onekligen främjas genom odlingen, upplysningen och fullkomningen, ja till och med genom välståndet som påskyndar dem, utgöra en maning för samhället, hvilket iklädt sig borgen för ordningen och rättstillståndet, att befordra deras vidmagthållelse och förbättring genom odlingens, upplysningens och välståndets positiva understöd, uppmuntran och hjälp.

* Se Del. I. sidd. 398 o. följ.; 449 o. följ.

Samhällshjelpens tillfogande till samhällsskyddet är således ett korollarium deraf att den som vill målet, också vill medlet. Och denna hjälp, redan skönjbar i den lägsta samhällsenheten och det ursprungligaste samhällstillståndet, tilltager i vigt och betydelse med odlingens framsteg och gåfvofördelningen, äfvensom med samhällets höjd i ordningen; ty ju mer utvecklad samhälligheten är, desto mer invecklad är den samhälliga organismen, desto mindre är hvar och en sig sjelf nog. Det organiska lifvet fordrar desto mera, ju mer utveckladt det är, att hvarje organ kommer de öfriga till hjälp, på samma gång som det i följd af sin högre fullkomning, hvilken förutsätter en längre genomdrifven gåfvofördelning, behöfver medorganers verksamma bistånd i ömsesidigt utbyte och understöd. Också hafva i synnerhet de stora samhällslärorna, stoicismen i forntiden, de objektiva idealisterna och framstegslärarne i nyare tiden, hållit på principen af samhällets organiska natur, en natur som uppenbarar sig i alla medlemmars samarbete, solidaritet och nödvändighet för hvarandra. Alla samhällen, ja hela menskligheten utgör, enligt den romerske stoikerns samhällsbegrepp, en enda stor organism; och enligt Krause är samhällsregleringen en organisk sammanfattning af utvecklingsvilkoren, i hvilken hvarje del bestämmes och ordnas samt verkar med hänsyn till samtliga öfriga i hela organismen. Derföre tilltaga den inbördes medverkan och biståndet i lifvet genom alla samhälligheterna med deras egen höjd i ordningen och deras utveckling i sig sjelfva. Redan skönjbara i familjen, vidgas de i det offentliga samhället. Staten är icke en blott säkerhetsanstalt, men en fullkomningsanstalt i och för människomålet, och såsnart individen ej är sig nog, hjälper staten. Och utöfver statsgränsen sträcker sig understödsprincipen slutligen till den mellanfolkliga samhälligheten. Folken och deras regeringar visa dagligen allt mera huruledes de icke blott fatta det mellanfolkliga samqvämets uppgift i det yttre försvaret och skyddet emot fiender, men i det inbördes biståndet för verldsutvecklingen. Derom vittna tillräckligt vår tids talrika öfverenskommelser emellan nationerna i och för universell utbildning i konst, vetenskap, slöjd, industri, handel, sjöfart och annan samfärdsel, och så vidare. Verldsutställningarne och verldskanalerna hafva icke blifvit anordnade för samhälligt skydd, men för samhällig hjälp. Nationerna, såväl som individerna, känna nämligen sin solidaritet i intressen samt vigten och behovet af att bispringa hvarandra för deras verksammare befordran.

Med afseende på samhälligt skydd och hjälp blir i det faktiska samhället första frågan den: *huru långt bör samhället inskrida för att skydda och hjälpa, och i huru vid mån bör det afhålla sig derifrån?* Denna fråga, hvilande på principen att inskridandet blott sker för att understöda naturen, hvilken i öfrigt bör verka sjelf så långt hon förstår, är en fråga om *naturrättens förhållande till den positiva lagstiftningen.*

Naturrättens förhållande till den positiva lagstiftningen

Samhällets skydd och hjälp, nödvändiga för säkerheten och nyttiga för fullkomningen som är det ordningens mål hvilket all regel ytterst afser, kunna deremot blifva motsatsen derest de tillämpas öfver måttan.

Derföre bilda frågorna om samhällsskyddet och samhällshjelpen på en gång de viktigaste och de svåraste bland samhällsfrågorna. Det gäller att finna det lagom, att samhället hvarken undandraget eller påtvingar sitt skydd och sin hjälp. I förra fallet äfventyras de rättsliga och samhälliga garantierna, i det senare förqvåvas och förtryckas de individuella friheterna, i hvarje fall förloras ett af de väsendtliga villkoren för utvecklingen och fullkomningen, nämligen antingen tryggheten derför eller driffjedern dertill. Det individuella initiativet, nödvändigt för det samhälliga framsteget, aftynar under det samhälliga förmynderskap som under skyddets eller hjälpens förevändningar i tid och otid mellankommer, vare sig genom att inskrida der det icke behöfves eller genom att inskrida mer än som behöfves, då det enskilda företaget, antingen öfverlemnadt åt sig sjelft eller blott öfvervakadt, kunde hafva frambringat de åsyftade godhetsalstren. Endast en för ögat afsedd, yttre och regelbunden ordning införes i den platoniska mönsterstaten, der styrelsen icke blott åtager sig rättens och säkerhetens upprätthållande, men äfven omsorgen om dygdens idkande, samt för sådant ändamål omständligt reglerar och reglementerar medborgarens mest enskilda lif och lefnadsvanor. Den dygdiga människan, menar Plato, blir den laglydige medborgaren; och som staten åtagit sig allt som bidrager till rätten genom att tillse det lagarne aktas, så måste han också åtaga sig dygdens uppmuntran och odling, ett af medlen för rättstillståndet. Och för sådant ändamål inskrider nu staten i familjehårdens innersta vrår samt inblandar sig i alla de enskilda angelägenheterna, bestämmer umgänget emellan makar, föräldrar och barn, släktingar och vänner, sättet för tidens indelning, sysselsättningarna, klädnaden, maten, nöjena och njutningarna, så som sedermera föreslås af S:t Simon och hans anhängare inom socialismen. Individerna, som intet får bestämma sjelf, slutar då med att blifva en automat som icke tänker sjelf, icke känner sjelf, icke underrättar sig sjelf, intet ansvar bär. Sådana inrättningar som till exempel den romerska censuren hvilat på denna princip. Skön i en särskild personlighets händer, ett undantag sådant som Cato, blir hon tyrannisk om hon införes såsom regel. Censorn anförer för sin myndighet det menliga lyckomålet, på samma sätt som Augustinus det eviga sällhetsmålet för det religiösa tvånget. »Den som icke förstår sitt bästa», heter det, »måste påtvingas deri med våld, ty den påtvingade lyckan är bättre än den »sjelftagna ofärden.» Som lyckan fordrar styrelse, så anses nu styrelsen aldrig kunna blifva för absolut. Hvad som skänkes i frihet, det anses beröfvas i väl. Icke ens det mest oinskränkta herskarevälde anses göra människan olyckligare än hennes egen missbrukade frihet.

Grundsatsen hvilat på ett dubbelt misstag. Det absoluta väldet anses blott kunna tvinga till godt, icke till det onda, frihetens missbruk deremot alstra mer ondt än hennes rätta bruk godt. Hvarken det ena eller det andra bestyrkes emellertid, men jäfvas tvärtom, af historien. Dessutom förutsätter samma grundsats att samhällsskyddet icke skulle blifva tillräckligt i annan form än i den absoluta, något som åter innebär en förnekelse af den menliga naturens rättsförmåga, uttryckt i sjelfverksamheten för det egna målet. Hvad är skyddets ändamål, om icke att beskydda rättigheterna och godheternas tillägnande i fullkomningsarbetet? Men både rättighet och fullkomning äro begrepp

som bero af subjektets natur, och dess natur åter kan icke följas eller utbildas utifrån, endast inifrån. Det goda som icke af eget medvetande, egen känsla och egen vilja åsyftas och ålstras, blir derföre för subjektet främmande, och att påtvinga det är för den skull detsamma som att undandraga det. Då samhället undantränger det sjelftagna goda under förevändning af dess skydd, så offerar det alltså mål för medel, grundsatsen för hans tillämpning.

Skyddets grundsats är riktig, men han går förlorad i den tillämpning som skrider utöfver en viss gräns, en gräns som för öfrigt är så svår att utstaka, att deruti kan sägas ligga nästan hela samhällskonsten. Att fastställa sjelfva grundsatsen är intet. Han ligger redan i nödvändigheten af fullkomningens understöd i och för samhällsmålet som deri främjas. Men detta understöd blir så mycket mindre tillräckligt blott genom sin fastställelse såsom princip, absolut och oföränderlig utan hänsyn till tillämpningssätt och utan modifiering, som understödet påträffas i alla förhållanden inom tingens ordning, äfven om samhället aldrig ingriper deruti, och dessa förhållanden uppvisa understödet i otaliga former och modifieringar, lika många och olika gestaltade som det gifves förhållanden och karaktärer. Alla källor för kunskap understöda utvecklingen och regleringen, ifrån och med den högsta till och med den lägsta, tros läran, spekulationen, naturvetenskapen, konsten, ekonomien och så vidare, korteligen allt intellektuellt och sedligt sanningsmedel. Men deras understöd lemnas på de mest olika sätt och i den mest olika grad samt kunna endast bringa någon frukt för såvidt de ställas i ett afpassadt förhållande till ordningsvillkoret i det särskilda läget, hvilket åter beror af subjektets natur och skaplynne. Hjelpen blir sålunda illusorisk utan en genomgående och uttömmande granskning af det särskilda slag och den särskilda omfattning deraf som passar för hvarje belägenhet. Såsom allmänt giltig regel derför kan blott öfverhufvud den grundsats fastställas, redan ur platonismen hemtad och känd under namn af *sum cuique tribuere*, hvilken består i att åt hvarje individualitet och dermed förknippadt initiativ öfverlemna den henne i kraft af hennes naturliga förmåga tillkommande befogenhet att sjelf förverkliga sin egen utveckling så långt hon förmår, men att skydda och hjälpa endast i hvad den bristande sjelfförmågen påkallar understöd, med andra ord att *möjliggöra* sjelfverksamheten. Frågan ligger då i bestämmandet af hvad som är möjligt eller icke möjligt för sjelfverksamheten, och det bristande blir måttstock för ingreppet, som transformerar detsamma i samhällsskydd. Tillåter sig samhället något mera, så har den positiva lagstiftningsprincipen blifvit öfverdrifven. Samhället eger blott att göra godheten tillgänglig, men icke att förverkliga hennes tillgodogörelse i sjelfva tillagnandet, icke heller att uppställa henne utom hennes allmänlighet. Samhället kan väl uppställa ett samhälligt mål, gällande för och tillgängligt på alla ordningsvillkor inom ett och samma samhälle, men går det vidare och uppställer specialmål som icke skulle kunna förverkligas inom alla lägen inom dess område, så öfverskrider det samma område och förfelar uppgiften. Specialmålet tillhör enskildheten. Af sådant skäl leder till exempel den samhällsekonomi till samhälligt utarmande som ingriper i den enskilda företagsamheten, välgörenheten och så vidare, äfvensom den samhällsbild-

ning leder till obskurantism hvilken söker dirigera fallenheterna. Det allmänna verkningsmål som tillhör samhället är det som endast bestämes af nödvändigheten att *upprätthålla jemvig*t emellan specialmålen samt sålunda *undanrödja hindren* för en samstämmig utveckling af alla krafter i hela ordningen. Det sker genom att garantera de enskilda friheterna och freda de väsentliga från intrång, i det att lagen borgar för den medborgerliga rättens öfverensstämmelse med den naturliga.

Gränsen för samhällets inskridande, för att genom positiv lag skydda och hjälpa, bestämmes således af hvad som fordras för att de naturliga friheterna skola garanteras i de medborgerliga. Hvad der utöfver lagstiftas, är öfverflödigt, och hvad som i lagstiftning är öfverflödigt, är skadligt. Hvarje lag begränsar nämligen en utöfning af befogenheter för andra befogenheters skull; och påkallas begränsningen icke för dessa senares skull, så kvarstår endast lagens tvång men icke hans nytta. Den öfverflödiga lagen skadar alltså på samma sätt som ett läkemedel skadar en frisk människa, hvarföre han bör afskaffas såsnart hans öfverflödiga egenskap inses eller inträdt derigenom att hans nödvändighet icke längre påkallas gentemot en fara för skyddslöshet. Lagarne äro läkemedel, ett nödvändigt ondt, som följer af den menliga ofullkomligheten. Vore människan fullkomlig, behöfdes inga positiva lagar, alldenstund lagen låge i hennes egen natur. Ju ofullkomligare hon deremot är, desto större äro hennes behof, desto flera hennes anspråk för att tillfredsställa dem, och desto mer af positiv lag behöfves för att tillgodose anspråken. Visserligen gäller satsen icke absolut; ty lagar kunna ock vara färre eller uteblifva i följd af ofullständig lagstiftning eller nationella vanor; och å andra sidan kunna behof samt deraf följande lagstiftning äfven ökas i följd af odlingens förfining. Men med samma grad af förfining och med samma lagfullständighet eller vanor, eller der vanornas inflytelse på lagstiftningen är densamma, påkallas en vidlyftigare lagstiftning för det ofullkomligare utvecklingskedet än för det fullkomligare, enär det förra behöfver mera skydd i följd af flera otillfredsställda behof. Och i lika skyddade och lagbundna samhällen kan det fullkomligare snarare undvara lagen än det ofullkomligare. Alltså, ju mindre af positiv lag som behöfves, desto bättre; och ju mindre som behöfves, desto mindre bör deraf stiftas eller bibehållas; och denna regel (*pessimæ reipublicæ plurimæ leges*) gäller icke blott inom staten, men inom alla samhällen, ifrån familjens ända upp till mensklighetens. Inom dem alla dödar lagtvånget samhällsväsendet och gör af den lefvande samhällsorganismen en liflös mekanism. Äfven i det mellanfolkliga samqvämet är den intervenering skadlig som icke påkallas för att skydda ett hotadt verldsintresse eller ett hotadt samhälligt intresse hvilket är för den menliga kulturen väsentligt. Hade till exempel icke de under turkiskt välde förtryckta kristna nationaliteternas folk och individer blifvit afhända de befogenheter hvilka tillhöra dem redan såsom människor, så egde Europas förmynderskap öfver den Ottomaniska Porten intet berättigande. Här äro skyddet och hjälpen påkallade, emedan dem förutan en menlig rätt skulle tillintetgöras. Står deremot icke en sådan på spel, så gäller non-interventionsprincipen, likasom inom samhället principen att

afhålla sig ifrån positiv lagstiftning så långt som densamma icke påkalas för mänskliga och medborgliga friheters betryggande.

I detta betryggande ligger emellertid *den positiva rättens betydelse och vikt*, och en positiv rätt är för den skull visserligen outhärlig i hvarje samhälle som vill betrygga befogenheternas obehindrade utförande.

Denna outhärlighet har man endast undantagsvis vågat förneka, i synnerhet inom vissa grenar af mysticismen (Pierre de Vaux, Thomas Müntzer med flera), hvilka från dogmen om syndafallet, hvarigenom de ansett människan först hafva fallit så djupt att positiva lagar blifvit nödvändiga, slutit till deras naturvidrighet, det vill säga deras oförenlighet med människans *ursprungliga* natur, den för hvilken skapelsen bestämt henne, äfvensom dertill att människan skulle kunna undvara dem genom att åter lyfta sig. »Samhällets medborgerliga lagstiftning», heter det hos vederdöparne, »är en frukt af synden, en tyrannisk inrättning af våldet och godtycket uppå djefvulens ingifvelse för att förträla människan.»

Äsigt gendrivs af den historiska skolan och framstegsläran, hvilka anse ett tillstånd utan positiv rätt lika orimligt som ett så kalladt naturtillstånd utan samhällighet, om ock lagstiftningen i begynnelsen varit i förhållande till utvecklingen enkel. Men är människan samhällig i och med detsamma som hon är människa, så måste hon ock ifrån begynnelsen (det vill säga så långt tillbaka som henne skulle kunna tillskrifvas den mänskliga beteckningen) hafva på ett eller annat sätt *ordnat* sin samhällighet för att hålla samhällsbandet samman, och hvad hon för sådant ändamål gjort, vore det än så ringa, utgör redan en positiv lagstiftning. Som en sådan alltså varit påkallad af ordningen, så finnes ingen anledning att tillskrifva henne våldet och förtrycket, men tvärtom begäret af frihet och skydd emot våld. Har sedermera ett tvång, i hvilket begreppet af våld mer eller mindre ingår, indragits i regleringen, så är detta visserligen en följd af synden i meningen af mänsklig svaghet och ofullkomlighet, förnufts beroende och begränsning af sinligheten. Men som denna ofullkomlighet, långt ifrån att vara naturvidrig, tvärtom ligger i människans blandade förnuftigt-sinliga natur och vidlådit henne så länge hon varit icke blott rent förnuft men äfven sinlig varelse, således alltid, så kan lagstiftningen som deraf följer hvarken anses onaturlig icke heller outhärlig. En positiv regel som ordnar villkoren för sammanlefnaden drager sin naturliga och nödvändiga egenskap ur den mänskliga naturens ofullkomlighet och otillräcklighet, som fordra formulerade ordningsbestämmelser för sammanlefnaden, i hvilken den ene måste fylla den andres brister och den enes anspråk tryggas emot den andres ingrepp. Den naturliga rätten är för detta ändamål icke till fyllest, ehuru väl densamma ligger till grund för hvarje annan. Han måste utfyllas af den positiva, emedan den sinliga varelsen aldrig fattar och tillägnar lefnaden de rena naturbegreppens regler utan tillhjälp af samhällets ledning. Orsakerna dertill kunna sammanfattas i trenne, nämligen 1) de rena rättsbegreppens abstrakta form och sväfvande uttryck, 2) deras behof af närmare bestämmelser för att kunna tillämpas på enskildheterna, samt slutligen 3) emedan den naturliga rättsbegränsningen, ofta fjerrliggande samt mindre tydlig och påtaglig för det vanliga sinnets uppfattning, än den positiva

lagens bekräftelser, lemna alltför mycket rum för begärens vilseledande afvägar. Dessa trenne anledningar till den positiva rättens outhärlighet förtjena att hvar för sig betraktas.

1. Den naturliga rätten, utan närmare precisering i en konkret form, blir för mängden icke klar. Flertalet, främmande för den abstrakta spekulationen, behöfver den skrifna rättens formliga påtagligheter för att med rättsskilnaden blifva bekant och förtrolig. Det behöfver lagens kungörelse i en folklig stil för att hans anda och hans bud skola kunna bringas till kunskap och i erinran. Sjelfva den positiva formuleringen är derföre af vigt och outhärlig i det rättsliga lifvet, lika väl som formerna i naturens fysiska lif. Formen fordras för den bestämda regelmessigheten. All regel behöfver den reella lifsformen för sin ådagaläggelse, vare sig i sedvänjans eller den skrifna paragrafens bestämdt definierade föreskrifter; och detta gäller lika både i offentlig och i enskild rätt i samhället, ehuru nödvändigheten deraf för den förre blifvit mindre ofta insedd än för den senare.

2. Den naturliga rätten kan endast fastställa universella grundsatser, icke bibestämmelser för enskildheterna och omständigheterna i de individuella vexlingarne och vilkoren. Till ortens, tidens, tillfallets och individens betydelse kan endast i bredare drag hänsyn tagas af naturrätten, under det att tillämpligheten på särskildheterna, hvilka dock äro nödvändiga för ordningen, måste öfverlåtas åt positiv lagstiftning. Naturrätten måste föreskrifva åtskilligt för det universella rättsbegreppets skull, hvilket i vissa fall icke ens vore utförbart, hvarken fysiskt eller moraliskt, hvadan den positiva rätten i sådana fall måste inskrida för att modifiera och lämpa den allmängiltiga satsen, giltig för menskligheten, efter det enskilda vilkoret, giltigt i ett visst, förhanden varande samhällstillstånd. Om dervid det till och med kan inträffa att åtskilligt måste faktiskt tålas som icke tåles i den naturliga teorien, så följer emellertid icke deraf att den positiva rätten icke uttrycker den naturliga, eller att samhället medgifver en naturlig rättsvidrighet. Det är icke det rättsenliga, men det överkställbara, som den positiva rätten dervid tillfälligt upphäver. Principen står fast, men han kan suspenderas i ett fall der den relativa ofullkomligheten gör verkställigheten fruktlös eller orimlig. Det tillhör den positiva lagen att dervid förena naturlig princip och samhällig betingelse på det sätt, att icke en i sig giltig grundsats gäckas men icke heller genom rättshafveri öfvergår i obillighet, hvarigenom en väg skulle kunna öppnas för den samhälliga missämjan och principernas inbördes oförenlighet. Det är ock på grund häraf som det ordspråk uppstått, enligt hvilket den bästa lagen icke alltid är den fullkomligaste, men den dragligaste. Och draglig blir icke den naturliga rättsprincip som icke lever i ständig rörlighet och lämpning efter förhållanden, genom att af lagstiftaren modifieras efter tidens och ortens kraf.

3. Slutligen påkallar rättstillståndets effektivitet en positiv och mera påtaglig rättsbekräftelse än den naturliga, jemte denna. Lagen bör, för bättre och lifligare insigts skull, bokstafligen motiveras till lämplighet och följder för subjektet, ty i bokstafvens varning och i den yttre bekräftelsen ligger ofta en starkare maning än i den naturliga rättsmedvetandets föregående betraktelser. Samvetets rörelser före en för-

brytelses begående, säger Julius Cæsar (De Bell. Gallic. Lib. I. Cap. XIV), äro mindre lifliga än dess förebräelser efteråt, på det att de elaka måtte känna straffet desto mera, ju längre de njutit af (den orätta) fördelen. Deraf synes följa att det onda ej på förhand (preventivt) afvändes tillräckligt genom det inre och naturliga rättsorganet, men att detta komme för sent, derest det icke understöddes af lagens varnande bokstaf, som påminner om de samhälliga rättsbegränsningarna. Att den samhälliga rättsbegränsningen är af väsentlig betydelse till och med för sjelfva rättsmedvetandet, bevisas bland annat deraf att uti de mellanfolkliga rättsförhållandena, hvilka sakna den noggranna yttre och samhälliga bekräftelsen, orättvisorna tålas, ursäktas och öfverskyllas ojemförligt mer än inom staterna och de mindre samhällena. Den sinliga varelsen låter sitt rättsmedvetande verksammare imponeras af den sinliga rättsbegränsningen.

Men de läror hvilka betrakta hvarje positiv lag såsom ett tvång eller ett intrång, finna mindre lätt sin vederläggning i den högsta samhällighetens saknad deraf, än i befintligheten deraf inom den lägsta. Hvad det positiva rättsmedlets brist vållar i det mellanfolkliga samkvämet, öfverses lätteligen emedan det tillskrifves en, sväfvande rättskilnad, under det att deremot den noggranna rättskilnad, som herskar i familjelifvets förhållanden, af ingen kan tillskrifvas någon annan orsak än det lagtvång som de flesta äro ense om att anförtro åt föräldramagten inom familjens samhälle. Ty menniskan födes underkastad denna magt. Och då densamma upphör, så upphör hon blott för att ersättas af en annan, högre samhällsmagt, hvars förnekelse blir desto svårare ju mer omedelbart hennes lagtvång efterträder det som upphört, men hvars förklaring och nödvändighet för den fredliga samlefnaden hemta en analogi ur föräldramagten. Detta är ock en orsak hvarföre i de ursprungliga samhällena styrelsen börjar med den patriarkaliska formen. Sålunda intränger småningom i rättsmedvetandet insigten om den naturliga frihetens förenlighet med en positiv lag äfven inom andra förhållanden än dem som falla inom familjen, i synnerhet som emellan dessa och de förra öfvergångar bildas utaf sådana regler som delvis tillhöra familjens och delvis statens ändamål, till exempel egendoms- och arfsrätterna. Äro familjebandets naturlighet och familjemagtens nödvändighet insedda, så inses ock det naturliga och nödvändiga deri att en hvar för sina afkomlingar, hvilka äro fortsättningar af hans egen personlighet, förfogar öfver hvad hans personliga egenskaper frambringat, äfvensom att, i motsvarighet dermed, den som ärft de naturliga gåfvorna och tillvarelsen äfven ärftver deras alster; och uti den naturliga förbindelsen emellan personen och den sak som deraf kommit, inses då nyttan af samt det med sjelfbestämningens begrepp och samlifvets fordringar öfverensstämmande uti egendomens fördelning, å andra sidan det konstlade uti egendomsgemenskapens princip.

Ingen samhällsmagt kan derföre utom i sina missbruk betraktas såsom en frukt af något förmenadt fall i naturen eller såsom en motsats till den natur hvilken ursprungligen blifvit afsedd för den samhälliga varelsen; och af samhällsmagten följer såsom en gifven följd den positiva lagstiftningens magt. Båda äro följder af den samhälliga varelsens ofullkomlighet, och denna är för henne naturlig,

icke onaturlig. Båda äro egnade att fylla de brister som ur ofullkomligheten uppstå, och de fylla dem ock *i den mån och så länge som* de troget uttrycka sina grunder, nämligen samhällsmagten *sin* uti den menliga naturens anslutningsbehof, den positiva lagen *sin* uti den naturliga lagen. Den positiva lagen är nämligen ingalunda, såsom förnekare af hans oumbärlighet förebära, något alster af menligt godtycke eller våld, men ett uttryck af den naturliga lagprincip som är införlifvad med det menliga och samhälliga lifvets naturliga utvecklings- och fullkomningsvilkor. Han drager sin giltighet ur lagstiftarens anslutning till dem, hvadan underkastelse kan åläggas under buden i deras egenskap af förnuftiga och naturliga vägledningsgrunder.

Men derföre fordras och förutsättes också för den positiva lagens giltighet och öfverensstämmelse med människonaturens fordringar, att han verkligen är *ett troget uttryck af den naturliga lagen*, såsom verkan af sin orsak och grund. All lagstiftning i samhället åsyftar att uttrycka den förnuftiga tanken uti lagen som reglerar tingens naturliga förhållanden, i det att de positiva lagbudena uppstålla och meddela i det yttre igenkänliga och påtagliga regler för användningen af naturliga befogenheter. I spetsen för lagstiftningsarbetet träder den objektiva grundsatsen som gifves af sig sjelf, och ur hvilken då härflyta de befogenheter och pligter hvilka tilldelas de samhälliga rättssubjekterna. Det *subjektiva* elementet i den positiva lagen gäller blott för såvidt det uttrycker och på subjektets förhållanden *lämpar andan* i det *objektiva* elementet uti naturens ordning, lagen i naturen, såväl den universella som den hvilken regel härflyter ur människans egen speciella natur, och hvars egenskap af understöd och mönster för den positiva lagen ligger i hans oberoende af de godtyckliga omgestaltningarne.

Den positiva lagen bör sålunda uttrycka den naturliga på ett dubbelt sätt, nämligen dels 1) genom att i sitt *väsende* och sin *anda* återgifva det naturliga rättsidealet, dels 2) genom att närmare angifva och efter de konkreta *förhållandena* *lämpa* de grundsatser hvilka naturrätten fastställt i deras abstrakta allmänlighet. I förra fallet är den positiva lagen blott en *yttring* af den naturliga rättsidén. I det senare är han dessutom en *utfyllnad* af den naturliga rätten.

1. Visserligen företer den positiva lagen i samhället, såväl i offentliga som i enskilda förhållanden, i närmaste hand blott formella stadgar hvilka äro för samhällstillståndet egna och icke i sina yttringar omedelbart synas häntyda på någon annan idé eller något rättsligt väsende utom den särskilda ordning och dermed förknippade form som föreligga. Men sökes under alla former bevekelsegrunden, så skall densamma befinnas vara för dem gemensam i alla förhållanden som tillhöra samma vilkor i ordningen. I identiteten hos denna grund består och fortlevfer genom stadgarne det som kan betraktas såsom det samhälliga rättsidealet, den naturliga lagens *anda* och *väsende*. Detta bestående element är det väsendtliga i den positiva rätten, förbindningslänken emellan denna rätt och den naturliga, bandet hvorigenom den positiva rätten kvarhållas i sin egenskap af *yttring* utaf naturrätten, som är hans grund och förutsättning och hvars anda han bör uttrycka, oberoende af såväl formella stadgar som materiellt väl

i de samhälliga villkoren. Det formella tillhör statskonsten, det materiella samhällsekonomin; men till rättskunskapen hör det genom både form och innehåll fortlefvande väsende som återgifver rättsidén.

2. Ifrån det positiva samhällstillståndets synpunkt blir det emellertid icke nog för lagstifningen att endast tillvarataga nämnda rättsidé i en oförfalskad anda. I hvarje särskild samhällighet måste hon, för att kunna förverkligas i ordningen, förknippas med något i den samma befintligt intresse, betingadt af samhällets egendomliga vilkor. Först derigenom erhåller principen praktiskt värde och antager genom sin *tillämplighet på förhållandena* karaktären af gällande ordningsregel, som kan åläggas emedan han fyller ett behof i den beträffande samhällskretsen. Intresset, som påkallar rättsskyddet, visar sig i verkligheten vara relativt till samhällskretsens gemensamma kraf, hvadan först genom en sådan hänsyn till detta, att det af den naturliga rättsidén ålagda budet derför passar, samma idé *utfylles* till faktiskt gällande regel. Icke så att intresset såsom sådant bör anses för regel. Men hvarje samhälligt intresse som med sig införlifvat rättsidealets anda, sträfvat till att *blifva* regel genom sin förbindelse med ordningens grundsatser. Det gör anspråk på allmänt erkännande såsom bestämmande grund för uppförandet, såsnart det genom sin inre godhet och sin yttre enlighet med vilkoret vunnit det rättsliga kännemärket, hvarigenom det upphöjes till regel för handlingen.

Den positiva lagen uttrycker alltså den naturliga genom att förlika rättens *anda* och *väsende* med samhällets *särskilda ordningsvilkor* och speciella intressen, medelst en kombinerad af det *abstrakta rättsidealet* och den *konkreta rättsgrunden*. I denna förlikning ligger den positiva lagens inre giltighet och värde. Ideal och intresse få icke strida mot hvarandra, de behöfva det icke, och de göra det icke såvida intresset väl förstås sedan idealet blifvit riktigt fattadt. Lagstiftaren betraktar icke blott den positiva lag för orättvis, hvilken icke låter sig förena med abstraktionen, men äfven den som ställer intresset i motsats till en konkret samhällsprincip.

För att passa in på belägenheten och uti henne uttrycka den naturliga grundsatsen måste emellertid det af förnufts-lagen ålagda rättsbudet stundom lida rätt ingripande modifieringar, hvarigenom dess ursprungliga renhet, om icke vanställes, dock förloras. Den positiva lagen kan med hänseende härtill blifva ett mer eller mindre troget uttryck af den naturliga, hvilken i detta afseende af den förra antingen *återgifves*, vare sig *fullständigt verksam* (obligatio efficax) såvida han erkännes, bekräftas eller utvidgas, eller *ofullständigt verksam* (obligatio restricta) såvida han inskränkes, eller ock slutligen *icke återgifves* (reprobatur). Den förnuftiga rättens modifiering genom den positiva kan sålunda innebära ingrepp i eller tillägg utöfver den förra, hvarigenom en skilnad uppstår emellan *rätten* och *förbindelsen* i samhället, en skilnad som icke alltid eger sin motsvarighet i tingens naturliga ordning och beskaffenhet.

Som emellertid hvarken rättsmedvetandet skulle tillfredsställas, icke heller ordningens vilkor uppfyllas af så beskaffade modifieringar utaf rättsidén, (om än fordrade af ett tillfälligt behof eller i förhållandet grundadt anspråk), hvarigenom denna eluderades eller icke vidare

kunde anses återgifven, så måste den positiva lagstiftningen vara be-
tänkt på att införa en särskild princip för förmedling emellan idéns
fullständiga och hennes ofullständiga verkningskraft i det föreliggande
fallet, en princip som räddar idén utan att derföre stöta känslan ge-
nom den obillighet som kunde uppstå af ett rättshafveri, uti hvilket
idéns oförenlighet med fallet frambringade en hård och känslavidrig
rättvisa som blefve liktydig med orättvisa (summum jus summa in-
juria). En sådan princip är *billigheten* (æquitas*), ett utjemnings-
eller utfyllningssätt som består uti idéns skoning då hon råkar i en
alltför uppenbar motsägelse med ordningsvilkoret. Billigheten är *ut-
slaget*s öfverensstämmelse med rätts- och *menschlighetskänslans for-
dringar i det särskilda fallet*. Hennes motsats, obilligheten (iniquitas),
är en stridighet emellan utslaget, grundadt på en idé som icke blifvit
lämpad efter fallet, samt känslans medvetande af fallets speciella kraf,
äfvensom den principens hänsynslösa genomdrifvande som af nämnda stri-
dighet uppstår. Det allmänna rättsmedvetandet, stött af missförhållan-
det, brännmärker då principen samt med densamma ock rättsidéns
tillämpning utan modifiering efter omständigheterna. Lagen som på
samma idé var bygd, förlorar sin giltighet inför tanken och sin nimbus
inför sinnet, samt förfaller antingen i ringaktning eller till vanhäfd,
tills han ersättes af den på billigheten grundade.

Billighetens uppgift är mångfaldig, likasom hennes medlarekall.
Hon medlar icke blott emellan naturlig och positiv rätt, ideell och
formell princip, ideal och verklighet, principen i sitt väsende och i det
individuella fallet, genom att taga hänsyn till deri rådande omständig-
heter, men äfven emellan de mera särskilda och de mera allmänna
grundsatser inom sjelfva den positiva rätten, hvilka till äfventyrs icke
stämma öfverens eller hvaraf somliga icke passa för förhållandena, slut-
ligen emellan grundsatser hvilka visa en tendens att öfverlefva sig
samt de nya hvilka ersätta dem. Berättigande och jembördighet med
den naturliga lagen får billigheten endast för såvidt och i den mån
hon lyckas ena motsatserna medelst en förnuftig och sund tillämpning
af den naturliga ordningen grundsatserna emellan. Ifrån samhällets
synpunkt gäller dervid såsom hufvudregel att sträng rätt (jus strictum)
och undantagsrätt (jus singulare) i tvifvelaktiga fall sammanställas med
hänsyn till pligtordningarne, så att högre enhet går framför lägre,
sedlig princip primerar politisk, menschlig individuell och så vidare, i
enlighet med de i det föregående fastställda bestämmelserna.**

Billigheten, om ock oriktig då hon ställes inför den stränga grund-
satsen, blir sålunda ofta enda möjlig positiv rätt i följd af sin rot icke
blott i ordningen men i samma grunder som tillika äro grunder för
den stränga rätten. Motsatsen emellan rättsgrunden och billighets-
grunden är endast skenbar, på samma sätt som den derför antagna öf-
liga uttrycksformeln *summum jus summa injuria* visserligen är en
formell motsägelse, men i verkligheten en harmonisk princip, en för-
medlingsgrund, egnad att förlika och upphäffa motsägelsen. Derest
rättvisan städse genomdrifves i sin ytterliga stränghet, säger Aristoteles,

* Af *æquum*, hvori ligger begreppet af *likformighet* och *utjemning*.

** Se sidd. 124—127.

så blir högsta rätt högsta orätt. Han skiljer därför mellan sträng rätt (*jus strictum*) och billighet (*æquitas*). Den förra, säger han, är noggrant öfverensstämmande med lagens bokstaf, men kan, derest han hänsynslöst och utan modifiering tillämpas, leda till orättvisa emedan den abstrakta rättsgrunden i sin ursprunglighet ej är tillämplig på alla förekommande fall. Det blir då billigheten förbehållet att rätta orättvisan som ligger uti den trängsinnade rättvisans ensidigheter. Den stränga rättvisan liknar en jernlineal som icke lemnar mer än ett enda oböjligt streck. Billigheten deremot liknar den lineal af bly som brukades hos lesberna och som följde stentafans former och bucklor, böjande sig efter stenens knaggligheter.

Också försummar ingen fullständig lagstiftning billighetsprincipen. Han framträder i den romerska preturens edikter, hvilka höllo lagstiftningen i ett städse iakttaget afpassadt förhållande till det framskridande tänkesättet, sedermera i Englands *Courts of equity*, i Frankrikes *arbitres*, i den nordiska nämnden, slutligen i hela det moderna latitudsystemet. Och billighetsgrunden blir äfven framgent desto ombärligare i den positiva rätten, ju mer invecklade rättsförhållandena blifva; ty i samma mån växer omöjligheten att hänföra dem alla till en och samma abstrakta princip på samma sätt. Det som öfverensstämmer med ett intresse strider ofta mot ett annat i den ordning som är invecklad, ja en och samma handling kan för ett och samma intresse vara gagnelig i det ena hänseendet och skadlig i ett annat. Billighetens grund behöfves då jemte rättens, för att afväga nytta och skada samt tillse att den senare icke öfverväger den förra sedan målet blifvit betraktadt ur alla sammanlagda synpunkter. Är afvägningen noggrann, så kan hon till och med leda till så kallade undantagslagar (privilegier eller monopoler), hvarigenom billighetens grund icke längre inskränkes till fallet, men utsträcker till en viss klass i samhället, ett yrke, en verksamhet eller en uppgift. Undantagslagen är en sammanställning emellan *jus strictum* och *jus singulare*, som intages i sjelfva lagstiftningen och sålunda gör ordningsregel af billighetsgrunden. Såsom princip är han farlig; ty ingenting är lättare än att derigenom en orättvisa framkallas af motsatt beskaffenhet till den som kan uppkomma genom rättshafveriet, hvilket försummar hänsynen till ordningsvilkoret. Undantagslagen leder till den konventionella rättvisan, merändels liktydig med rättstunningen. Hans missbruk alstrar bristande aktning för lagens allmängiltighet; hvarföre ock tänkesättet alltid uttalar sig starkare mot privilegier och monopoler ju mer utveckladt det allmänna rättsmedvetandet i ett samhälle hunnit blifva, alldenstund i samma mån den samhälliga andan fordrar största möjliga trogenhet i den positiva rättens egenskap af uttryck för den naturliga. Särskildheten, som fordrar billighetsgrunder eller åtminstone en utfyllnad af den abstrakta rättsidén i och för hennes tillämplighet på det konkreta förhållandet, yttrar sig därför allt mer i formen af snarare en fordran på hänsyn till *hela* den nationella eller samhälliga egendomligheten, än till någon viss del, klass eller specialintresse i samhället. Och dervid motsvarar ock lagstiftningen bättre det allmänna rättsmedvetandet. Det rigtige fältet för billighetsprincipens tillämpning finner hon uti det ideella rättsbegreppets lämpning efter det *nationella*, som i stort uttrycker det konkreta för-

hållandet, egendomligheten. Ty i hvarje samhälle utbildar sig en samling af nationella rättsbegrepp, hvilka äro bygda på egendomligheten och inom sig bära förmågan af ytterligare utbildning i jembredd med det nationella framsteget och karaktären. De utgöra en integrerande del i det nationella rättsmedvetandet och kunna icke, utan att detta kränkes, störas genom en inympning af andra, främmande samhällens rättsbegrepp, såsom historien visar i alla de fall der en hänsynslös statskonst sökt att omflytta eller utsträcka en lagstiftning ifrån det ena samhället till det andra, på den förmenade grund att en i sig själf riktig lag borde passa öfverallt. Innan en sådan öfverflyttning med utsigter till bestånd och bifall i det allmänna rättsmedvetandet skulle kunna åvägbringas, så måste åtminstone en för de båda beträffande samhällena i det ifrågavarande afseendet gemensam rättsföreställning hafva bildat sig, i följd af redan förut befintligt umgänge eller ock likhet i seder och bruk, hvarigenom den allmängiltiga grundsatsen åsattes en på hvardera hållet liknande yttre gestalt, ett gemensamt kännemärke för rättskilnaden. Ty i den yttre gestaltningen ligger uttrycket för det inom hvarje samhälle rådande uppfattningssättet af det inre begreppet, och den förre kan icke modifieras utan att det senare störes i sitt erkännande. Det redan förhanden varande begreppet låter sig icke påverkas utan genom en motsvarande påverkan i sitt uttryck, detta åter icke utan en omhvälfning i de gällande åskådningarne om *sättet* för regleringen. Och dessa åskådningar, medfödda hos släktet, äro djupt rotade i dess andliga natur, hvaråt de förlåna den egendomliga karaktären och anlaget till den egna nationella utvecklingsformen. Öfverensstämma de icke med en ren rättsidé, så kan denna, slumrande på samhällsmedvetandets botten, visserligen bringas till effektivitet, men endast genom en sammanställning med de yttre förhållandena, hvarifrån hon måste låna färg och beteckning för att kunna öfvergå i positiv rätt, ty det positiva är i samhällsrättslig mening icke blott det som positivt gäller utan afseende på gestaltning, men det som i och genom denna hunnit vinna det allmänna medvetandets bifall och erkännande genom vanan att dermed förknippa rättsbegreppet.

Dermed är icke sagdt att den positiva rätten, sådan som han uti sin gestaltning faktiskt gör sig gällande i samhället, skulle kunna upphävas eller undvara det i sig sjelft giltiga rättsbegreppet, sådant detta lefver i naturen utan afseende på de faktiska gestaltningarne, endast att detsamma bör efter dem lämpas. Den positiva lagstiftningen skulle icke i några som helst konkreta förhållanden kunna utan rättsmedvetandets kränkning införa någon regel som strider emot den abstrakta rättsidén. Om seden, bruket, åskådningen och den faktiska föreställningen å ena sidan behövas för rättsbegreppets effektivitet, så behöves å andra sidan för deras egen inre giltighet att de sjelfva uttrycka den förnuftiga rättsidén (*consuetudo rationabilis*). Den rättsliga idén oger såsom sådan anspråk på absolut giltighet i hvarje samhälle, och denna giltighet upphör eller upphäves ingalunda derigenom att billighetsgrunder kunna i tillämpningen verka hennes inställelse eller ofullständiga hänsyn. Den positiva rätten hemtar själf sin giltighet ur sin egenskap att uttrycka den naturliga idén derom, emedan det naturliga förnuftets

rätt är inneboende attribut i det menliga väsendet, hvilket icke kan afägnas ur något samhälle utan fara för dettas bestånd. Det är därför ett misstag att i likhet med den historiska skolan förneka förnuftsrettens praktiska betydelse för samhällets positiva lagstiftning, på den grund att det som gäller med bortseende från gestaltningen endast gäller inför det subjektiva begreppet. En sådan åsigt skulle endast kunna stödas på den positiva skepticismen, som icke erkänner någonting för giltigt utom det faktiska. Men i och med antagandet af en dylik grundsats förfölle med den naturliga rättens giltighet äfven den positiva rättens egen, ty egde denna ingen annan rot än sin förhanden varande förefintlighet, så kunde rätten anses vara ett alster af våldet eller tillfälligheten och böra undanskaffas på samma sätt som han kommit, af hvem som helst som deri trodde sig kunna lyckas. Det gifves ingen rätt i världen hvars giltighet icke bedömes subjektivt i den mening att det är subjekter som falla omdömet, men dermed minskas icke sjelfva omdömets objektiva värde såsom antagligt uttryck af en förnuftig idé. Tror man icke på det subjektiva omdömets fäste uti ett objektivt och universelt förnuft som troget och i kraft af sin identitet i hela naturen återgifver denna och deri lefvande bestämmande grund (naturalis ratio), så förfaller all regels giltighet i sig sjelf och intet består. Att samhällstillståndet är ett historiskt tillstånd, hindrar icke att det positiva, som deri råder, gäller endast i kraft af sin hänförlighet till det förnuftiga, alldenstund det endast dorigenom kunnat *blifva* positivt. Ty intet blir, som icke eger sin grund i något som är, och allt som blifvit bör sålunda ytterst kunna hänföras tillbaka till något som aldrig blifvit men städe varit. Oberoende af de blifvande och uppkommande positiva inrättningarne bestå de i sig giltiga värdegrunderna, hvilka alltid voro och hvilka tjena till grunder och utgångspunkter för hvarje omdöme öfver samhällslagens rätthet eller de reformer som deri skulle erfordras för att han skulle kunna anses uttrycka rättheten. Hvarom icke, så blefve allt rätt som faktiskt förmodade göra sig åtlydt.

Naturrätten är således grund för den positiva rätten, universell och absolut rätts- och lagstiftningsprincip, och detta på ett mångfaldigt sätt, nämligen icke allenast i bemärkelsen af ursprung och källa, men äfven af *förtlevande* grund, hvilken genom att oupphörligt ställa och kvarhålla det positiva budet i förbindelse med det naturliga i en ständig princip, *underhåller* dess väsendliga och inre giltiga egenskaper, samt åsätter rättens principiella värde och tjenlighet för ordningen efter en säker mätare.

Utom naturrättens egenskap af grund för den positiva rätten i dennas upprinnelse och tillkomst, kan hans betydelse för densamma därför ytterligare betraktas i den förbindelse som fortfarande regelbundet *underhålles* emellan positiv och naturlig lag, en förbindelse som visar sig uti hvarje som helst faktiskt rättsförhållande i verkligheten. I hvarje rättsförhållande ingår nämligen ett positivt förhållande mellan subjekter, med afseende på vissa bestämda, positiva rättsföremål, ställda i ett särskildt, positivt sakförhållande samt af detsamma föranledda, men å andra sidan motiverade af en bestämmande grund som står öfver samt beherskar den positiva och faktiska, en grund som alltid är

att återfinna i en naturlig princip, en universell världsregel, hvilken i det föreliggande fallet blir mål emedan det eljest och oberoende deraf är mål för hela menskligheten. Inom hvarje rättsförhållande förbinda sig alltså en naturlig (ideell) och en positiv (reell) princip, ett mål som är universellt bestämmande grund och ett sakförhållande som bestämmer särskildheten, emedan i hvarje förhållande en idé styr men denna idé i och för sin styrelses ävägbringande måste ikläda sig positiva former för att i den verkliga sammanlefnaden kunna ålägga sig.

Den regelbundna förbindelsen emellan naturlig och positiv regel blir i synnerhet fruktbar i frågorna om den positiva rättens 1) *bedömande*, 2) *tolkning*, 3) *enhet*, *ordning* och *samstämmighet*, samt 4) *utveckling* och *reformer*.

1. Skall en särskild lag *bedömas* till sin rättighet, eller skall ett omdöme fällas öfver hans skicklighet att passa för ett positivt förhållande, så kan ingenstädes inom de positiva förhållandena sjelfva en allmängiltig grund eller utgångspunkt för omdömet finnas, endast tillfälliga och subjektiva. Enskildhetens fordringar och yttre betingelser kunna visserligen läggas till grund för ett omdöme öfver lagens ögonskenliga och tillfälliga tjenlighet, men icke öfver hans rättighet såsom lag. Dertill behöfves en kännedom om de naturliga grunder som han i ordningen är kallad att uttrycka; hvarföre ock äfven i detta fall naturrättens satsar måste anlitas. Likaledes måste de anlitas då det gäller att bedöma lagars väsende i *allmänhet*, icke blott väsendet i en särskild lag, äfvensom vilkoren för deras skicklighet att fylla sin uppgift af passande ordningsregler, korteligen vid allt det omdöme som åtföljer det rättsliga *studiet*. Den som dervid endast toge hänsyn till det positiva i ordningen, kunde visserligen derur hemta tillräckligt *faktisk kunskap* för att blifva *lagkunnig*, men icke tillräckligt förstånd i lagars *anda* och *natur* samt deraf härflytande vilkor i och för rätta metoden att i deras väsendtlighet uppfatta samt derefter stifta och ordna dem, för att förtjena namnet af *lagklok*. Dertill erfordras en insigt uti de positiva lagarnes ytterst bestämmande grunder, äfven i sådant som till äfventyrs icke faktiskt kommit i tillämpning, och en sådan insigt vinnes blott i öfverblicken öfver de allmänna lagar hvilka sträcka sig utom det positiva förhållandet.

Endast i de bestämmande grunderna, till finnandes i den naturliga ordningen, studeras lagens anda, *rätten såsom sådan* till åtskillnad ifrån den faktiska *lagen*. Denna senare bedömes då till halt och värde genom att jämföras med den förra, då af sammanställningen framgår i huru vid mån lagen verkligen fyller uppgiften af ordnande princip emedan han hvilar på den rätt som är regel i hela skapelseordningen.

2. Skall en lag *tolkas*, så blir det af yttersta vikt och nödvändig het att ega tillgång till naturliga och fasta grundsatsar, efter hvilka man kan i tvifvelaktigt fall antaga att lagstiftaren låtit sig bestämma (eftersom de bort gälla för honom och i hans tanke såväl som hos hvarje annan varelse som är af samma natur som han), samt i enlighet dermed åsyftat att låta lagens bud förstås. Den som vid lagtolkningen icke eger andra tolkningsmedel än det bokstafliga språkbruket samt analogien med föregående stadganden i samma ämne, kan endast

vinna en utläggning af lagens historiska uppkomst samt ett mer eller mindre sannolikt föreställningssätt hos stiftaren, hvilket kunnat göra sig gällande äfven i det föreliggande fallet. Men den förklaring som dermed vinnes, empirisk och begränsad till företeelsen, säger ingalunda hvad stiftarens mening *borde* eller *måste* hafva varit, endast hvad hon *kunnat* vara eller *sannolikt varit*. För att fälla ett utslag öfver den mening som i kraft af sakens egen beskaffenhet bort ligga till grund för en bokstaf, än mera för att fälla ett utslag öfver hela den anda som bör anses genomsväfa en lag eller en lagstiftning, och hvarefter följaktligen äfven bokstafven bör kunna bedömas eftersom han bör antagas uttrycka andan, är man nödsakad att känna andan sjelf i den naturliga regeln som här uppträder i sin företeelse, äfvensom den tingens inre och naturliga beskaffenhet som antagligen föresväfat den förnuftiga tanken vid det bokstafliga lagbudets tillkomst och i öfverensstämmelse dermed motiverat formuleringen. Det bör nämligen i oviss fall antagas att lagstiftaren äsyftat det som belägenheten kräfde. Men belägenhetens kraf beror af de behof som härflyta ur tingens naturliga beskaffenhet. Den som vill upptäcka det sannolikaste motivet måste alltså börja med att rådfråga och iakttaga behofven i naturen. Deraf erhålles en allmän utgångspunkt, hvarigenom vinnes en förklaring om tolkningens rätta metod i alla förekommande fall, under det att den empiriska induktionen, som blott tolkar *ex analogia*, intet annat vinner än en enstaka likhet emellan tvenne eller flera särskilda fall, en likhet som för öfrigt icke är tillräcklig för tolkningen, men ytterligare i sin ordning fordrar en förklaring af sig sjelf, och för denna förklaring måste då tolkaren ändock söka sin tillflykt till grunderna i naturens kraf. Hvad analogien dessutom aldrig förmår att tillräckligt utfylla i den outhärliga bokstafven, det är de i hvarje lagstiftning förekommande luckorna. Utom det att icke alltid en dylik lucka kan fyllas genom att i föregående fall finna det erforderliga motstycket, så skulle ett sådant dock icke kunna fullständigt och till alla delar användas för ett annat fall än det hvaruti det ursprungligen blifvit inpassadt, utan att man egde en universell princip att tillgå, grundad i den naturliga ordningen, i hvilken de båda fallen kunde finna en gemensam måttstock för sin sammanställning och jämförelse, på det att deraf kunde hemtas ett begrepp om hvad och huru mycket i det ena fallet som äfven passade för det andra. Deremot lemna de naturliga reglerna ämne för alla luckors fyllande i den positiva ordningens lagar, eftersom i den naturliga ordningen inga luckor finnas, men allt följer sina bestämde lagar. Och på samma sätt lemnas äfvenledes vägledning för en klargöring af hvad i den positiva lagstiftningen kan förefalla dunkelt, i det att man i den naturliga ordningen alltid kan finna motsvarigheten, derstädes klar och tydlig. I naturrätten finner lagskiparen principer hvilka kunna tillämpas på alla möjliga positiva fall och förklara alla sådana. Hans förstånd af ordningsvilkoret utfyller dervid lätt hvad som i den naturliga regeln till följd af dennas allmängiltighet kan saknas i omständlighet, under det att han deremot mindre lätt utfyller luckan eller reder oklarheten då han uteslutande är hänvisad till att leta bland precedenser, i hvilka för öfrigt aldrig den fullständiga likheten finnes. Hæraf följer icke att tolkningen skulle

kunna ske i strid emot bokstafven, efter lagskiparens föreställning om en naturlig regel som beherskade densamma. Men i de fall der bokstafven saknas, finner lagskiparen i den naturliga regeln en princip som ersätter honom, i den naturliga lagens väsende en anda hvars uttryck kan tjena till formulering af det saknade lagbudet. Naturrätten blir alltså ett medel på en gång för tolkning af det mörka eller tvetydiga lagstället och för utfyllnad af det bristande; hvidan han och stundom uti bristfälliga lagstiftningar (till exempel den österrikiska) blifvit uttryckligen antagen till gällande auktoritet jemte de formulerade lagbestämmelserna.

3. Den naturliga regeln är allena i stånd att grundlägga positiva regler med utsigt att bestå i följd af ett stöd i verdensordningen, enär intet består som icke stödes af henne och endast den naturliga regeln uttrycker henne. Som hon allena företer en bestämd *enhet* och *samstämmighet*, så blir det ock naturrätten förbehållet att bringa dessa egenskaper, jemte sjelfva *ordningen* i hvilken de råda, till den positiva rättens bestämmelser för att ordna dessa till ett harmoniskt helt. Utan sin hänförlighet till fasta principer, med rot i sjelfva skapelseordningen, blefve stadgarne föga annat än oförklarliga och spridda yttringar, utan insedt sammanhang, utaf godtyckliga föreställningar, eftersom ingen objektiv grund skulle kunna uppvisas för deras stadgande, ingen universell och allmängiltig måttstock för proportionen emellan det rättsliga målet å ena sidan, medlet i rättelsen och normen å den andra. Fattades icke af tanken någon ändgiltig grund för lagen, en grund som låge i naturen och det uti henne grundade människobehovet, så gäfves hvarken någon förklaring hvarföre lagtvånget påkallades, icke heller hvaruti den bestämmande grunden låge för samhällighetens daning särskildt i den ena eller andra formen hellre än hvarje annan möjlig form.

4. Om ock det abstrakta i de naturliga rättsbegreppen erfordrar deras utfyllnad genom en positiv rätt för att de skola blifva tillämpliga på ett konkret förhållande, så kan dock fortfarande äfven för det konkretas utbildning vägledning hemtas ur de naturliga och absoluta principerna. Deras betydelse för verkligheten inses allt klarare ju mera de studeras, i det att det allmänliga genom syntes bringas till lämpning efter enskildheten och sålunda kommer att utgöra en outtömlig källa för erhållande af de principer hvilka böra följas under lagstiftningens fortgång på den rättsliga *utvecklingens* och *lagreformens* bana. Det var alltid genom att lyfta sig ifrån positivt till principiellt, fallens erfarenheter till det naturliga förnuftets domslut, som det lagstiftande snillet omskapade och förbättrade de rättsliga och samhälliga inrättningarne i enlighet med de rationella grunderna, hvilka utvisade skilnaden och den rätta proportionen emellan de växlande stadgarne och den menckliga naturens oföränderliga lagar. I synnerhet visar sig denna naturrättens betydelse för den positiva rätten under sjelfva lagstiftningsarbetet. Då lagarne, hvilka böra hålla jemna steg med hela den öfriga odlingens framsteg, för sådant ändamål måste ändras, förnyas eller fullständigas, är en tillflykt till den naturliga rättens grunder alldeles oundgänglig för att tillse det förändringen, förnyelsen eller tillägget, under den ofta alltför starka inflytelsen af den tillfälliga anledningen, icke frångår det i sig rättas

grundsatser. Genom att städse hålla den naturliga lagprincipen för ögonen samt sammanställa och jmföra honom med hvarje lagförslag, finner lagstiftaren icke blott hvad som är vilkor för nya lagars rättsenlighet, men äfven huru mycket som af de föråldrade lämpligen bör bibehållas eller bortfalla. Såväl den nya som den gamla lagens betydelse och tjenlighet för de förändrade belägenheterna visa sig under lagarnes närmande till och uppställning inför de naturliga grundsatserna, eftersom dessa kunna lämpas efter alla belägenheter men på olika sätt. Af förhållandet emellan naturlig regel och förhånden varande ordning framgår det förhållande i hvilket den positiva regeln bör genom sin formulering ställas till samma ordning. Också visa de större lagstiftningsarbetena under den nyare tiden omiskänliga tecken af naturrättens läror, synnerligen i hvad angår de viktigaste områdena inom lagstiftningen, såsom straffrätten, statsrätten och folkkrätten. Inom straffrätten hafva höjda och renade föreställningar om det naturliga rättsmedvetandet, mensklighetskänslan och viljefriheten infört en verklig omhvälfning i rättsmedlen och rättsbekräftelserna, i det att en helt annan, i den menskliga naturen bättre grundad proportion emellan brott och straff blifvit iakttagen, på samma gång som latitudsystemet möjliggjort billighetsgrundernas tillämpning, hvarigenom rättelsen mindre lätt råkar i motsägelse med sig sjelf. I utarbetningen af friare och lyckligare samhällsförfattningar äfvensom i de menskliga och medborgerliga fri- och rättigheternas utvidgning, kännetecknande för nutidens sträfvan, fruktbar på odlingsresultater, göra sig mäktigt de grundsatser gällande, hvilka af naturrättens fäder, Montesquieu, Locke, Rousseau med flera, blifvit fastställda för människovärdets erkännande och en rätt insigt om lagens väsende; på samma gång som Grotii naturrätt infört en menskligare uppfattning af de mellanfolkliga förhållandena. Som den offentliga rätten är en tillämpning af de universella rättsprinciperna på samhällen, stater och mensklighet, så skulle icke heller någon på bestämda grunder fotad konstitution eller politik kunna utkastas utan universella rättsbegrepp, det vill säga sådana som hvila på naturen. Och genom att sålunda nödvändigt ingå i synnerhet uti statsliga och menskliga rättsfrågor äfvensom i frågor om rättelser och rättsbekräftelser, indragas naturrättsbegreppen ock i alla öfriga frågor om de principer på hvilka ordningen bör hvila, eftersom denna på alla områden berörer och beröres af rättelserna och de samhälliga formerna. Men dessutom blir äfven omedelbart uti hvilken som helst del af den positiva lagstiftningen inflytandet af de naturliga rättsbegreppen skönjbart, såsnart fråga uppstår om att fastställa bud med anspråk på varaktigt stöd i tingens beskaffenhet. Är detta inflytande sådant som det bör vara, det vill säga en sådan inympning af naturliga rättsbegrepp på positiva förhållanden, att hvarken idén kränkes i medvetandet icke heller befogenheterna i det af individualitet beroende speciella fallet, så blir förhållandet emellan rättens (naturliga) idé å ena sidan och hans (positiva) former å den andra ett förhållande af regelbunden samstämmighet.

Detta regelbundna förhållande förblir ostördt, så länge den princip som tjenat till grund för lagstiftningen fortfar att motsvara det i allmänna medvetandet lefvande åskådningssättets ståndpunkt, en ståndpunkt som bestämmes af odlings höjd samt deraf följande karaktär i

seder och behof. Men såsnart nya behof, i följd af framsteg uti vilkor eller uppfattning samt deraf uppkomna förändrade eller utbildade fordringar och åskådningssätt, hunnit förbruka och föråldra dittills gällande positiva former, så att dessa icke längre uttrycka tiden, orten eller belägenheten, så uppkommer ett förhållande af stridighet emellan den formella rätten i samhället och den ideella i medvetandet, svarande mot oförenligheten emellan den rådande andan och behofven hos allmänheten samt andan och bokstafven i lagstiftningen. I den historiska rättsutvecklingen ter sig denna stridighet i formen af en motsats emellan faktiskt *gällande* och principiellt *giltig* rätt, och den senare, lefvande i tanken, uppträder emot den förra med anspråk på att med stöd af sin giltighet blifva gällande. Missförhållandet kan stundom blifva kroniskt, i följd af föråldrade formers merändels envisa motståndskraft, desto större ju längre tid de varit i verksamhet och hunnit slå djupare rötter i tänkesättet. De komma ofta att derigenom lefva ett slags lif för sig sjelfva, en öfvertillvaro som af intet betingas men är en följd af förlutna orsaker, hvilkas resultater fortlefva äfven sedan de sjelfva bortfallit. De nya behofven emot hvilka de strida, behöfva hinna en viss grad af öfvermågtig styrka för att bryta dem, i det att idén i medvetandet, som fordrar en form motsvarande framsteget, blir starkare än vanan, som med förkärlek fäst sig vid den i bruket införlifvade. När den nya idén och de nya behofven blifva så öfvermågtiga, att formens bibehållande framkallar eller underhåller ett verkligt illabefinnande, så faller han, vare sig af sig sjelf, regelbundet, eller ock under kamp och brottning, derunder han våldsamt nedbrytes, såvida icke insigten om nödvändigheten af hans modifiering efter tidsandan kunnat bringa viljorna i harmonisk öfverenskommelse och samverkan, men den tänkande allmänheten det oaktadt af sin rättskänsla drives till motstånd emot ett öfverlevadt lagtvång. Emellertid ligger i nämnda insigt en maning för hela folket att småningom och oafåtet, för undvikande af häftiga språng och våldsamma omstörtningar, låta den positiva rätten städe undergå alla de modifieringar som en förändrad belägenhet hunnit fordra emedan tanken i medvetandet och behofvet i ordningen liktidigt skridit framåt och förändrat sig. Derigenom bibehålles det afpassade förhållandet och motsvarigheten emellan den naturliga rättsgrunden och hans positiva uttryck i samhällslagen. Den framåtskridande rättsföreställningen bör bringa öfverensstämmelse mellan förnuftig och historisk regel. Samhällslagstiftningens uppgift ligger i denna öfverensstämmelses bibehållande mellan lagarne och den fortgående bildningen, som oupphörligt förändrar och utvecklar rättsbegreppens fordringar och sättet för deras uttryckande. Lagstiftaren bör sörja därför att städe lagen passas in på vilkoret, i enlighet med det begrepp om det passande som tillhör tidens, ortens eller belägenhetens karaktär.

Ju mindre samhället hunnit reglera sig genom positiva lagar, desto mindre kunna nu anförda ojemnheter uppkomma; ty en sedvänja eller instinktlikt utbildad rättspraxis håller lättare än en stiftad bokstaf jemna steg med tänkesättets naturliga rättsföreställningar, dels emedan bokstafven måste noggrannare formuleras i bibestämmelser, dervid enskildheten, som vexlar fortare än den allmänna principen, snarare öfverlever sig, dels emedan bokstafsbudet nödgas taga större hänsyn

till klyftigheter. Häraf förklaras ock att man ofta i ett enda begrepp förblandar sedvänjan och den naturliga rätten, till åtskilnad ifrån den positiva lagen; ehuru sedvänjan och lagen båda äro olika uttryck af naturrätten.

Ju mera deremot den positiva lagstiftningen utbildas, desto svårare blir uppgiften att vidmagthålla öfverensstämmelsen emellan den naturliga rättsgrunden och den i historien sig utvecklande rätten.

Hela rättshistorien utgör en fortgående framställning af detta stretande mellan *giltig* rätt, grundad i det förnuftiga begreppet som är universelt, och den *gällande* rätten, grundad i ett faktiskt tillstånd som eger sin betydelse i ett historiskt sakförhållande. Den förra företräder den allmännare, den senare den mer enskilda rättsprincipen, och hela det teoretiska rättslifvet dväljes i den oupphörliga evolutionen som består i den förras sträfvan att *göra sig gällande*, det vill säga ifrån *giltig* rätt öfvergå till *gällande* genom att ålägga sig i nya positiva former hvilka ersätta de föråldrade emedan de trognare uttrycka naturlagen. Hvarje dylik ersättning bildar utgångspunkter för nya fortsteg i såväl idéer som behof samt derpå grundade högre rättsföreställningar, hvilka åter fordra och framkalla ytterligare omdaningar i den positiva lagstiftningen.

Sålunda har hvarje positiv lag, som genom sin föråldring blifvit historisk, en gång sjelf varit uttryck för den naturliga lagen, samt endast i denna egenskap kunnat undantränga och ersätta en föregående historisk lag. Denna oafbrutna aflösning bildar uti rättshistorien en kedja af fortlöpande förhållanden emellan naturliga och positiva rättsuttryck, hvilka i samhället antaga karaktären af partikamp och hvari lefver och underhålles den lagstiftande andan.

Förhållandet emellan naturlig och positiv rätt är derföre ock ett förhållande mellan *rättsidé* och *rättshistoria*, och det studeras för den skull uti *den positiva rättens A) historiska uppkomst* och *B) historiska utveckling uti sitt begrepp*, rättsidéns evolution genom tidehvarven.

A. Den positiva rättens historiska uppkomst

Hvarje förnuftig regel i naturen sträfvar i följd af sin inneboende godhets fruktbarhet att ikläda sig en yttre gestalt i verkligheten för att blifva igenkänlig och påtaglig samt erhålla gällande kraft och verkan. En gång gestaltad i samhälligheten under instiftelse af myndigheten blir han *positiv*, det vill säga verksam och verkande i samhälligheten, medborgerlig (*jus civile*), hans egen och samhällets form må för öfrigt vara hvilka som helst. Sålunda uppkommer skilnaden emellan *förnuftig-naturlig* och *samhällig-positiv* rätt (*jus* och *lex*). Den förra, upprunnen ur förnuftet i naturen, utan någon myndighets medverkan, är gifven i och med varelsens och tingets väsende samt gör sig gällande redan i samhällsnaturen och samhällsbehovet, oberoende af och i tanken föregående den konkreta samhälligheten och samhällsformen. Den senare, upprunnen ur en myndighets stiftning, gifves först i ett visst samhällstillstånd och i en viss form, uti hvilken han kan förverkliga och utveckla den förra. Han gör det genom den naturliga lagens 1) *kunskap* och 2) *fastställelse*, de båda källorna för hans egen uppkomst. Kunskapen om den naturliga regeln leder till

hans positiva fastställelse uti alla de sätt hvarpå den positiva rätten tillkommer, i det att de uti folkmedvetandet groende naturliga rättsbegreppen göra sig igenkänliga och begripliga i de yttre sig företeende belägenheterna, hvarpå först lagstiftaren kan genom de intryck som hemtas ifrån de deri förekommande föremålen, erhålla bestämmande grunder för de lagbud som stiftas.

Denna öfvergång ifrån medveten till gestaltad regel, hvarigenom den naturliga rätten föder den positiva, sker historiskt genom 1) *dom*, 2) *häfd* (*sedvänja*) eller 3) *förordning*.

1. *Domen* (judicium) är den positiva rättens första uppkomstsätt. Redan i följd af jemtötillvarelsen i den mest ursprungliga af alla tänkbara samhälligheter, så långt tillbaka som människan varit människa, det vill säga samhällig förnuftig varelse, bör antagas att i hvarje fall, uti hvilket en befogenhet förekommit som gjort anspråk på gällande kraft, densamma genomdrifvits genom en dom i en eller annan form, bestode denna ock blott i ett rättsligt omdöme af den som derät gifvit eller låtit gifva verkställighet.

Den ursprungliga domen förutsätter nämligen ingalunda någon derförinnan stiftad regel som han skulle tillämpa. Han tillämpar den i medvetandet liggande naturliga regeln som blott förnuftet behöfver förestafva (*naturalis ratio*), och han inleder derigenom sjelf den instiftade regelns tillkomst, enär denna senare dock icke kan tänkas eller ega någon föranledning utan föregående omdöme om det rätta, ett omdöme hvilket först antager karaktären af ett utslag öfver ett särskildt fall, innan deraf tillskapas en regel. Regeln är alltid frukten af en genom generalisering utaf de särskilda fall, öfver hvilka omdömen blifvit fälda, sammanbringad föreställning om hvad som bör gälla i allmänhet emedan det visat sig riktigt i en mängd enskildheter. Visserligen kan förnuftet fatta den abstrakta idén och deraf bilda en regel äfven med bortseende från fallet. Men förnuftet gör det icke utan att i fallen ega materialier för tillämpningen, och det hinner aldrig skapa någon regel innan redan domen förekommit i fallet; ty ända från begynnelsen af ett umgänge mellan människa och människa måste fallen hafva förekommit såsnart människorna med hvarandra trädt i något som helst slags beröring, således redan innan en regel hunnit stiftas eller någon öfverenskommelse derom träffas.

Emellertid upphör icke domen att blifva källa till positiv rätt äfven i mera framskridna samhällsstadier, för det att han varit den ursprungliga. Som lagstiftaren icke kan förutse alla faktiskt förekommande fall, så måste ofta särskilda prejudikater åberopas såsom positiv lag jemte de allmänna stadgarne, samt rättsskipningen derpå grunda sina utslag. Inom den svenska lagstiftningen upptagas laga kraftvunna och stadfästa domar, men i synnerhet K. M:ts domar, såsom fyllnadsbestämmelser till de positiva lagbudens föreskrifter; den engelska lagstiftningen är hel och hållen bygd på domar, och den franska förutsätter deras antagande till lagskipningsprinciper der lagens stadganden visa sig otillräckliga. Äfven der andra källor för lagskipningen finnas, kan domen mer eller mindre förekomma såsom fullständig princip, dels i form af lagförklaring, dels af regel för tillämpningssättet, dels slutligen i ett fall der det allmänna stadgandet, ehuru

befintligt och tillämpligt, dock icke vore tillräckligt omfattande. Ja, en formligen stiftad och af lagstiftningsmagterna stadfast lag erhåller i allmänhet icke ens sin bekräftelse i det allmänna rättsmedvetandet förr än en dom fallit som ådagalagt hans tjenlighet.

2. *Häfd* (usucapio) eller *sedvänjan* (usus et consuetudo, us et coutumes, Gewohnheit oder Herkommen) är en af myndigheten medgifven ostiftad regel som eger sitt stöd i en ständig blifven, i förhållandet grundad vana. Sedvänjan är ett uttryck af det samhälliga rättsmedvetandet inom en viss samhällig krets, hvilket i följd af der rådande öfvertygelse om nödvändigheten af ett visst handlingssätt, faktiskt bestämmer lag därför genom att utöfva en påtryckning på tillvägagäendet medelst en ofta upprepad och förnyad regel.

Emellan sedvänjan i vanlig mening och häfd en plägar den åtskilnad göras, att den förra icke såsom sådan anses kunna gifva upphof åt någon lag eller giltig regel förr än hon fyllt de vilkor som anses förläna henne förbindande egenskap. Såsnart hon deremot gjort detta, så betecknas hon såsom *häfdvunnen* och benämnes häfd i vidsträckt bemärkelse, under det att häfd i inskränkt mening är liktydig med en befogenhets förvärfning genom långvarig faktisk utöfning eller besittning. Som häfd i denna senare bemärkelse emellertid tillhör den speciella lagstiftningen, alltså icke vårt ämne, och som sedvänjan i vanlig mening, hvilken ännu icke fyllt häfdens vilkor, skiljer sig ifrån den rättsliga hvilken gifver upphof åt en lag, så bör här endast betraktas den sedvänja som vunnit häfd eller häfd i vidsträckt mening, i det att de båda beteckningarne komma att identifieras i begreppet af *häfdvunnen sedvänja*, det vill säga den som fyller vilkoren för sin förbindande egenskap, ty endast derigenom blir hon positiv rättskälla.

Dessa vilkor, hvarigenom sedvänjan blir häfdvunnen och förbindande, äro följande, nämligen:

1) *En kedja af invanda sakförhållanden*, eller en *tidslängd* hvarunder vanorna blifvit inympade, tillräckligt långa, sammanhängande och likformiga, för att gifva rättmätig anledning till antagandet att de äro verkliga uttryck af en i tingens beskaffenhet grundad nödvändighet. Visserligen kan hvarken för handlingarnes erforderliga antal eller återupprepande, icke heller för tidens längd, några bestämda siffror fastställas, hvarigenom de skulle anses bindande, såvida icke någon speciallag derom förordnar. Såsom allmänna grundsatser kan blott fastställas, i förra afseendet att handlingarne böra hafva återupprepats tillräckligt ofta och likartadt för att rättfärdiga en mening om deras fäste i den naturliga ordningen, samt att de icke under tiden blifvit jäfvade af motsatta handlingar; i senare afseendet att de så lång tid fortfarit utan beifran eller afbrott, att de kunna anses införlifvade i släktet, något som de visserligen blifva allt mera ju längre tid de kunnat oafbrutet utöfvas. Ett uttryck för åsigtorna härom kan måhända anses hafva blifvit gifvet genom den af ålder antagna tioåriga häfde- och preskriptionsperioden; men dennas siffra, öflig i positiv lagstiftning, har derföre icke erkänts såsom princip för den häfd som skulle anses grundlägga förbindelser redan före en positiv lags tillkomst i det beträffande afseendet. Det återstår då blott att tillskrifva den häfd en förmåga att

redan i och genom sig sjelf förbinda eller skapa regel, hvilken enligt det allmänna tänkesättet visat tillräcklig uthållighet för att häntyda på en förnuftig grund och förenlighet med lagen.

2) *En förnuftig grund och förenlighet med lagen* äro nämligen det andra villkoret för häfdens giltighet. Oförnuftiga och lagstridiga handlingar, om än så ofta och länge upprepade, vinna ingen häfd. Sedvänjan gäller, redan enligt romerska rätten, hvarken emot lag (contra legem) eller emot förnuft (contra rationem).

Förnuftig bör sedvänjan först och främst vara, icke strida mot medvetandet om rättsskilnaden, icke heller emot det insedda allmänna bästa, men vara liktidigt god i sig samt passande och tjenlig uti sitt beträffande ordningsvilkor. Och är hon lagstridig, så gör hon sig endast då gällande, i fall lagen öfverlevvat sig sjelf eller kan betecknas såsom tillkommen genom missbruk. Visserligen kan icke ens då sedvänjan tillämpas af någon myndighet i rak strid emot den ännu icke upphäfdade lagen. Men hennes betydelse kan visa sig i påtryckningen för hans upphäfvande, som derigenom till och med kan framkallas, äfvensom i föranledningen af billighetsskäl, hvilka kunna göra sig gällande inom de uti lagen medgifna latituderna och på detta sätt betydligt modifiera den föräldrade lagens effektivitet i den praktiska tillämpningen. Särskildt kan sedvänjan gifva anledning till lagundantag, derigenom att en lag som passar för en större samfällighet, deremot icke passar för en inom densamma fallande mindre, i följd af der rådande särskilda bruk. Stridigheten emellan de lokala vanorna och den allmänna lagen kan då blifva så skärande, att den senare blir faktiskt otillämplig. Utbreder sig sedermera häfden ifrån den ifrågasvarande kretsen öfver ett större område, så kan derigenom äfven en förändrad positiv lagstiftning åstadkommas. Under tiden har densamma blifvit förberedd genom sedvänjan, som kunnat visa sig så stark att hon icke blott faktiskt skipat rätt men äfven vunnit lagstiftarens tysta medgifvande.

3) *Lagstiftarens underförstådda medgifvande* är nämligen ytterligare ett villkor för häfdens giltighet, vare sig medgifvandet gifves negativt af honom, derigenom att bruket tåles hvars nödvändighet inses, eller ock att det positivt gifver sig sjelft, derigenom att det gör sig gällande genom vilkor som lagstiftaren ej kan eller vågar rubba emedan de öfverensstämma med den af honom stiftade lagens anda och principer. För att vinna en sådan styrka gentemot sjelfva lagstiftningens magten, bör emellertid häfden vara *uppburen*, det vill säga ega bakom sig allmänheten och en större spridning, icke blott några enstaka personligheter eller kretsar.

4) *Allmänlighet och spridning* är en nödvändig egenskap hos den sedvänja som skall kunna vinna tillräcklig uppmärksamhet för att framtinga en regel eller stiftad lag. Deri innefattas det öfvervägande flertalets anslutning af fri vilja och på grund af belägenhetens kraf, med afsigt att instifta och i lefnaden införa sedvanereglern. Dermed är icke sagdt att sjelfva sedvänjan för att vinna förbindande kraft behöfver uppstå ur ett flertals utöfning. Tvärtom innebär hennes begrepp snarare den ursprungliga upprinnelsen ur en krets som verkar genom sin tongifning, icke genom sin sifferstyrka, och sedvänjans kraft visar sig

i synnerhet uti spridningsförmågan, hvilken åter förutsätter begynnelsen i det lilla. Färretalet kommer sålunda ofta att föreskrifva lag för flertalet, men välförståendes först efter att hafva eröfrat dess tänkesätt. Verksam blir sedvänjan först i och genom anslutningen, den frivilliga, naiva, sjelfgifna, som känner sina kraf och brukets betydelse för den föreliggande frågan, hvarigenom nödvändiggöres en positiv regel om han icke finnes, eller ock en utfyllnad af hans luckor såvida det blott är fråga om hans fullständigande. Mängden, som antingen ser sig i saknad af hela regeln, hvars noggrannhet och fasthet dock behöfvas, emedan vana, hvilka lemna råämnet till regelbindningen, icke äro nog påtagliga i sina bibestämmelser, eller ock ser luckor i regeln, der det allmänna bästa dock fordrar omständlighet, utöfvar i känsla af sin egen nytta vanan som främjar allmänt väl, allt i afsigt att småningom deraf göra förbindande positiv lag för alla, emedan affälligheten eljest kunde bringa ordningen i fara. Möter nu intet motstånd, vare sig i samfälligheten, derest vanan uppstår i ursprunglighetstillståndet, eller ock ifrån styrelsens sida, derest en positiv lagstiftning finnes men saknar omfattning eller enlighet med vilkoren, så utbildar sig då först en faktisk regel, som sprider sig vare sig genom stillatigande anslutning eller i kraft af sin egen inneboende tjenlighet. Densamma ålägger sig allt flera och sträfvar att ålägga sig alla samt slutligen vinna formlig positiv bekräftelse af allmänhet och myndighet, för att kunna uppträda såsom oinskränkt verksam och förbindande, i kraft af sin dubbla egenskap af tjenlighet och behöflighet för ordningen samt öfverensstämmelse med rättsmedvetandet. Som upphofskretsen spridd sedvaneregeln i öfvertygelsen af hans tjenlighet och behöflighet både för sig och andra, närvarande och kommande ögonblick eller lägen, i alla liknande förhållanden, så antages och aktas han såsnart samma öfvertygelse meddelat sig och gjort sig allmännare gällande, dervid samfällighetens eller samhällsmagtens bekräftelse på förhand antages till följd af insigten som öfverallt vunnits om öfvertygelsens rättighet, emedan sedvanan är grundad i ett verkligt behof.

5) *Behöfligheten* af sedvaneregeln blir sålunda slutligen ett vilkor för att sedvänjan skall kunna vinna häfd genom en allmännare spridning samt derigenom blifva formulerad uti en verklig regel; ty det är behofvet som alstrar fordran på en lag för att skydda befogenheten. Den varaktiga sedvänjan är städse alstrad af ett behof som hon uttrycker. Det är denna egenskap som skänker henne sjelfvillighetens egenskap äfvensom initiativet hos dem hvilka sprida henne. Lika behof gifva lika intressen, och lika intressen alstra samma slags bruk och seder, hvilka då drifva viljan till att påkalla samma slag af regelbinding för dem alla. En häfdvunnen landsseds behöflighet innebär alltså bevis för det viljans oberoende hvarigenom hon gifvit sig sjelf lag uti det antagna bruket som instinkten sagt passa för behofvet, hvilket bruket uttrycker på samma sätt som språket tanken. Man har derföre icke utan skäl liknat sedvänjans förhållande till rätten vid språkets förhållande till ortens eller tidens tankemetod. Såväl sedvänja som språk uttrycker instinktligt och på ett visst formelt sätt en princip, hvilken i deras former visar sitt karaktäristiska skaplygne, spontant och öfverlagdt, af naturligt drift. Samma logiska öfverensstämmelse som i språk-

formen kläder tanken på ett visst sätt, gestaltar regeln för behovet uti en viss därför passande landssed, hvilken i följd af sin lämplighet att representera densamma då allt mera vinner burskap och häfd samt antager sjelfva regelns utseende.

Landsseden är således den naturliga regelns samhälliga representant och ådagaläggelse, men icke den naturliga rätten sjelf, såsom ofta blifvit påstådt af åtskilliga naturrättens förnekare, hvilka af föränderligheten i sederna och bruken taga sig anledning att bestrida befintligheten af en fast och universelt giltig naturlig rättsgrund. Naturrätten, säga dessa empirister, är intet annat än traditionen, det häfdvunna bruket. Den i menliga naturen rotade befogenheten, gifven följd af ett i skapelsen nedlagt behof, hänföres då till sin yttre gestalt, med förbiseende af sjelfva grunden. Denna anses icke finnas utom sin form, hvaraf skulle följa att derest formen bortföle eller förändrades, sjelfva principen följde med, — en orimlighet som beror af förblandningen emellan orsak och verkan.

Sedvänjan är icke rätten sjelf, men kan väl blifva en regel i den mening att hon framkallar regeln till följd af sin egenskap att uttrycka behovet hvars anspråk skall regleras. Det är derigenom som hon kommer att gifva upphof åt den positiva rätten, välförståendes efter att först hafva vunnit häfd, hvarigenom uppstått en *sedvanerätt*, den positiva rättens förelöpare, öfvergång emellan bruket och den positiva lagen som noga reglerar detsamma. Sedvanerätten (*jus consuetudinarium*) är *sammanfattningen af de grundsatser som låta sig härledas ur det i en viss gifven samhällskrets inrotade behovet, öfvergånget i ett bruk som uttrycker detsamma*. I bruket igenkännes behovet, hvaran det förra befinnes lämpligt såsom form för det senares reglering, en form hvilken efter att hafva faktiskt gällt uti landsseden i följd af instinkten om den egna nyttan, småningom uppträder med anspråk att gestaltas i positiv lag för större noggrannhets skull, sedan förståndet kommit till klar insigt om brukets fäste i behovet och dess skicklighet att *läggas till grund för lagstiftningen*. Detta sker då på trenne sätt, nämligen:

1) derigenom att sedvänjan *antingen* teoretiskt utlägger eller fullständig, tolkar eller förklarar en *redan befintlig* men ofullständig, mörk eller tvetydig lag, *eller ock* praktiskt lägger den grundsats som uttryckes af det i henne innehållna åskådningssättet till grund för rättsskipningen (domstolspraxis eller *usus fori*). I det senare fallet består den naturliga rättskällan i ett slags blandning af dom och häfd, i synnerhet vanlig hos nämnd, i det att domen som uttrycker en häfdvunnen rättssed, upphöjes till prejudikat;

2) derigenom att sedvänjan inför en *ny* regel, dittills obefintlig i lagstiftningen, vare sig denna helt och hållet saknas eller ock särskildt saknar den ifrågavarande regeln, hvilken emellertid eger stöd i bruk och tänkesätt samt för den skull tyst eller öppet medgifves insteg i regleringen;

3) derigenom att sedvänjan upphäver eller inskränker en lag som blifvit föräldrad eller preskriberad.

I det första af dessa fall enar sig sedvänjan med lagen, i det andra synes hon verka oberoende af lagen, i det tredje mot lagen. Hennes

oberoende af och än mera hennes stridighet emot lagen äro dock endast skenbara och må ingalunda gifva anledning till den förmodan att hennes faktiska befintlighet eller ens nytta skulle kunna utgöra tillräckligt skäl för att hon allena såsom sådan, utan någon bekräftelse, rätteligen skulle kunna stifta eller upphäfva gällande lag. Hennes tillägg till lagen sker för lagens egen skull, och de inskränkingar eller upphäfvanden som hon i följd af lagens öfverlefnad stundom förmår åstadkomma, kunna dock, likasom tilläggen eller förklaringarne, först då erhålla kraft af positiva regler, sedan lagstiftaren, i följd af sin insigt om deras fäste i en förnuftig princip som bruket uttrycker, deri hemtat motiver för lagstiftningen.

Såsnart detta skett grundlägger emellertid den häfdvunna sedvänjan, som intet med lag eller förnuft oförenligt innehåller samt äfven i öfrigt fyller de ofvan anförda vilkoren för häfdvunnen och förbindande kraft, positiv rätt och skall af hvarje insigtsfull lagstiftare högt värderas såsom lagstiftningsprincip. Grundad i behofven, tidens, ortens och karaktärens kraf, samt öfverensstämmande med belägenheten, nyttig och passande för förhållandet, företer hon många företräden framför de aprioriska rättsgrunderna hvilka endast hvila på spekulationen men icke på erfarenheten. Spekulationen, som lösgör sig ur hänsynen till det bestående för att blott fästa sig vid det abstrakta begreppet, frestas lätt att införa grundsatser hvilka, om än så rigtiga i teorien, äro oförenliga med de i förhållandet rådande särskilda omständigheterna. Deraf föranledas då ofta hänsynslösa omstörtningar, rubbningar i den bestående ordningen, stötar åt rättskänslans invanda synpunkter, materiella rättsvidigheter. Kedjan brytes i rättsbegreppens utvecklingsföljd, den harmoniska helgjutenheten och sammanhanget störas. Slutligen stiftas merändels af spekulationen mera positiv lag än behöfligt, hvarigenom rättssäkerheten lider, emedan man vet att lagarne bortfalla lika lätt och hastigt som de tillkomma, då de icke behöfva göra afseende på traditionen men endast uttrycka en teori i lagstiftarens hjärna. En sådan teori uppstår den ena dagen, utstrykes den andra, allt efter flertalets eller personlighetens håg, och allmänheten eger föga borgen för lagarnes varaktighet och fasthet. Deremot erbjudes vida större borgen för varaktighet och fasthet af den regel som visat ett långt faktiskt lif i det allmänna tänkesättet, uttryckt i bruket och icke i en bokstaf, ty bruket upphäfves icke i en handvändning och det ändras icke godtyckligt. Det följer smidigt alla rörelser i folkets medvetande och andliga utveckling som det uttrycker, och det står derföre i ett troget, jemnt och likformigt förhållande till sakernas naturliga beskaffenhet samt deras rot i behofven och känslorna. Sedvänjans lagskipningsprincip införer derigenom en viss kontinuitet, ett oafbrutet sammanhang i lagstiftningen, hvilket är af värde både för förtroendet till denna och utsigten för hennes bestånd. Sedvänjan bildar den inre sedelagen i rätten, stämman ifrån den allmänna rättskänslan, på samma gång förnuftslagen, ty seden uttrycker förnuftet i naturen under det att spekulationen blott uttrycker ett individuellt förnuft. Och om visserligen den förras princip är mera sväfvande och mindre noggrant preciserad än den senares, så ligger häri ofta en ytterligare anledning till hans öfvergång i positiv lag, i det att ett bruk som eger den

goda andan men saknar den tydliga formen, manar till sin formulering för att kunna i fullt mått tillgodogöras rättslivet.

Derföre har ock häfden spelat en rol såsom lagstiftningsprincip i de samhällen der det allmänna rättsmedvetandet blifvit aktadt, ehuru väl på mycket olika sätt, i det att än det ena, än det andra af de trenne ofvan anförda sätten öfvervägande gjort sig gällande. I den romerska rätten värderades häfden såsom fullständigande eller tolkande princip äfvensom i egenskap af ledning för pretorns lagförbättringar, men icke såsom domstolspraxis, oberoende af lagen, hvars bokstaf ingen sedvänja tilläts att sära eller förnärma, hvaremot både den kanoniska rätten och den gamla germaniska rätten under medeltiden i synnerhet i en utbildad domstolspraxis gjorde ett vidsträckt bruk af rättsleden. Mot medeltidens slut samlades i Frankrike de rättsliga sedvänjorna och sammanfattades i en verklig lagsamling (*droit coutumier*), hvilken offentliggjordes för att tjena till ledning såväl vid lagstiftning som vid lagskipning. Längre fram erkände den historiska skolan sedvanerätten såsom ingripande positiv rättskälla, i alla de trenne ofvan anförda formerna. Under den nyare tiden begränsas häfden allt mera till sin teoretiska betydelse, såsom ledning för lagstiftaren, hvaremot en af lagen oberoende rättspraxis anses mindre förenlig med ett utbildadt rätts- och domstolsväsende. I Frankrike samlas prejudikater för domarens ledning och upplysning, men hvarken erkännes deras förbindande kraft, icke heller häfdens giltighet i öfrigt, under det att deremot i Tyskland och England såväl häfden i allmänhet som särskildt prejudikatet intager en beherskande ställning i lagskipningen.

Visserligen måste betydelsen af hvarje slags häfd såsom verksam källa till positiv rätt minskas i samma mån som den positiva lagstiftningen blir mera fulländad. Men länge kan häfden dock fortfara att verka och gagna både såsom samling af grundsatser och såsom ledning vid lagarnes tillämpning, tolkning och förklaring, då i allt fall uti den häfdvunna sedvänjans skicklighet att uttrycka den förnuf-tiga menniskonaturens rättsliga kraf och fordringar ligger en borgen för att äfven rättstillståndet som deraf framkallas troget skall återgifva folkets behof, vana och tänkesätt, hvarigenom förtroendet till rättvisan underhålles samt hon sjelf blir jemnare, naturenligare och stadigare.

Till denna betydelse, visserligen redan beaktansvärd, begränsas emellertid alltmera häfden. Ty för öfrigt ligger för öppen dag, att alldestund *enhet*, *likformighet* och *noggrannhet* i uttrycken blifva desto nödvändigare uti regleringen, ju mångfaldigare förhållanden samt dermed förbundna föreställningar och intressen den fortskridande odlingen hinner att framkalla, så förmår snart sedvänjan, ehuru i förstone oundgänglig rättskälla för att ådagalägga folkkaraktären, dock i följd af sina obestämda, oberäkneliga och sväfvande egenskaper icke längre att fylla anspråken på en fast regel. Bestämt formulerade lagbestämmelser befinnas allt mer oumbärliga, sedan dels häfden allena befunnits för *långsam* för att hinna följa med den allt raskare påskyndande utvecklingen, hvilken medförer invecklade belägenheter som påkalla bokstaflig precisering, dels häfdens grundsatser hvarken anses nog *klara* och *tydliga* för att städse utesluta motsatta utläggningar, genom hvilka rättvisan återfaller i den subjektivitet som häfden i förstone tjänade att förebygga,

icke heller nog *tillräckliga* i det utvecklade samhällets mångfaldiga omständigheter, eftersom häfden blott lemnar de breda grundsatserna, men hvarken bibestämmelserna eller tillämpningssätten. Dessutom sakna sedvänjorna, såsnart de sjelfva hunnit en viss grad af mångfald, motsvarande formella regler, emedan deras mångfaldigande icke alltid följer lagar som kunna uppvisas; och samhället, som störes och oroas i denna mängd af vanor och behof för hvilka en påräknelig styrsel ofta brister, sträfvar efter den bokstafliga regelns enhetlighet som förbinder bruken i vissa gemensamhetsgrupper, på hvilka lagen med säkerhet och bestämdhet kan verka. Stiftade lagar behöfvas dessutom för nya, dittills obekanta, ännu icke häfdvunna men icke desto mindre oafvisliga behof, hvilka uppstått ur odlingens framsteg och påkalla en reglering för att kunna tjena som fullkomningsmål. De gamla bruken, som ej kunna hålla jemna steg med framåtskridandet, behöfva ock rättas, och de rätta sig icke alltid sjelfva. Äfven häfdvunna rättsåskådnin-
ningar kunna behöfva lagstiftarens positiva ledning; ty om ock lagen i allmänhet bör uttrycka seden, icke tvärtom, så kan dock hända att seden i följd af fördomar, nationell långsamhet eller afskildt läge kan befinna sig i en så långt tillbakasatt efterhand i jämförelse med tidens anda och ståndpunkt i allt öfrigt och öfverallt annorstädes, eller ock till och med så i strid dermed, att rättsmedvetandet fordrar hans framdrifning och upplysning eller rättelse medelst den ledning som äfven en stiftad lagbestämmelse kan skänka, såsom undervisning betraktad. Hur ofta har icke till exempel en tidsenligare lagstiftning upplyst allmänheten om en föråldrad straffteoris hårdhet, ett barbariskt bruk, som dock fortlevat i häfden och folkets vanor. Lagen, som lättare än häfden håller framstegen och de förändrade tillståndens räkning, kan rätta och ock utfylla icke blott hvad i häfden är obestämdt, oklart och otillräckligt, men äfven hvad som deri icke längre är värdigt civiliseringens höjdpunkt, samt sålunda förlika det förflutna och framtiden samt utjemna det skärande i sederna. Lagstiftaren, å ena sidan med det häfdvunna bruket och folkkaraktären för ögonen, å den andra äfven med insigt om högre framtidsmål, afkläder sedvänjan hennes utslitna former och ikläder henne tidsenligare uti positiva bestämmelser, i det att han, allt under aktning för traditionen, dock blickar framåt emot uppgiften som ligger i fullkomningen. Under sammanställningen emellan tradition och uppgift bildar sig i deras inbördes beröringspunkter om-
dömet om ögonblickets kraf och utgångspunkten för ytterligare fortgång i folkets uppfostran genom lagarne; och när tidpunkten inträdt då det visar sig att detta kraf icke längre fylles af häfden samt regleringens utgångspunkter icke längre kunna bildas af vanorna, emedan krafvet vuxit öfver häfden och regleringsmålet skjutit öfver vanan, så är ögonblicket inne för häfdens utfyllnad genom en positiv rätt, hvilken i samhället preciserar de förhållanden som traditionen lemnat alltför obestämda. Den lagstiftare som då åtnöjde sig med häfden, förlorade ledtråden i en mångfald af obestämdheter, faktiska förhållanden utan principiellt tecknade satser för deras ordnande; ty lagen måste, vid det nu omhandlade stadiet, icke blott ordna det som faktiskt *är*, men äfven det som *bör* vara. För sådant ändamål måste lagstiftaren stadgande inskrida samt gifva enhet och bestämdhet åt brukens mångfald och

obestämdhet medelst lagens *bokstaf*, rättens formulering i den positiva *förordningen*.

3. *Förordningen* (lex), den bokstafiga, numera vanligen upptecknade fastställelsen af hvad samhället redan gillat såsom giltig och gällande lag, blir nu slutligen den ändgiltiga och sista formen i hvilken uppstår och tillkommer sjelfva den positiva rätten. *Förordningen* utgår ifrån samhällsmagtens myndighet, vare sig denna är personlig eller samfällig. I de flesta fall verkställer lagstiftaren, då han genom henne åsyftar att ifrån ett visst gifvet ögonblick i klara ordalag fastställa det öfliga såsom bestämdt gällande, derigenom endast den yttre formuleringen af hvad redan häfden ålagt bruket i mindre tydlig och mera sväfvande form, doldt på rättsmedvetandets botten. Det lagstiftande snillet framdrager denna form, tillhuggen i bredare och mindre noggrant utförda drag, utarbetar honom samt skänker honom utförlighet och åskådlighet. Sålunda förvandlas traditionen i stadga, bruket i förordnad myndighetslag. Folket som åtlyder denna, känner sig icke af den deri befallande förpligtelsen mera förtryckt än förut af traditionen, ty hvad *förordningen* å ena sidan bestämde *ålägger*, det *garanterar* hon säkrare å den andra. Tryggheten ersätter otvungenheten, såvida ens denna senare kan anses öfverhufvud blifva inskränkt genom en lag som dock bör uttrycka mängdens känslor och uppfattningssätt emedan han framgår ur det häfdvunna. Han kastar blott förklaringens och förtydligandets dager öfver det redan i tanken giltiga, hvilket utvecklats sig ur den folkliga instinkten, men, dittills mörkt och oredigt, nu påkallar fullt medvetande om sig sjelft och sin fullständiga lydelse, hvarigenom bättre inses behovet som deri uttryckes äfvensom fullkomningen som derigenom beredes. Då det historiskt öfverlåtna sammanfattas i *förordning*, gifves åt lagen sammanhållning och sammanhang, magt öfver viljorna och enstämmighet i regleringen.

Förordningen kan gestalta sig olika allt efter den samhälliga organiserings former. Hon kan förekomma i gestalten af personligt dekret, ett flertals omröstning eller konstitutionella statsmagters samfälda författning, slutligen i utomordentliga fall såsom ett emellan dem slutet fördrag.

Genom *domen*, *häfden* och *förordningen* öfvergår sålunda den naturliga rätten i medvetandet till positiv rätt i samhället. De äro rättsgrundens ådagaläggelser i samhället och ålägga detta enahanda bud, som utom det redan förut lefde i mensklighetskretsen. Sjelfva uttryck af rättsgrunden, gifva de i samhällslagen ett uttryck af sig. *Domen* uttrycker det ursprungliga fallets rättskraf samt uppstår så snart ett fall uppstår. *Häfden* uttrycker kretsens rättskraf samt uppstår ur en kedja af fall. *Förordningen* slutligen uttrycker styrelsens rättskraf samt uppstår ur sammanfattningen af de positiva förhållandenas definitiva former. Hvad det ursprungliga omdömet och häfden instinktliskt fordrat, under behovets omedelbara ingifvelser, uttalar och uppställer *förordningen* såsom befallande lag i samhälligheten, emedan hon pröfvat detsamma lämpligt för dennas förhanden varande vilkor och förhållanden.

B. Det positiva rättsbegreppets historiska utveckling

Efter att hafva visat sig i rättens uppkomst, röjer sig ytterligare förhållandet emellan naturlig och positiv rätt i denna senares historiska *utveckling*, emedan han deri förändrar och fullkomnar sig till större eller mindre naturenlighet i jembredd med hela odlingens framsteg i öfrigt, för den skull med samhällets historia hvaraf hans egen är en del.

Rätten är nämligen blott en sida och yttring af samhällslifvet i dess helhet, hvilket på lefnaden, regleringen deraf samt lagstiftningen intrycker sin och tidsandans prägel. Naturrätten, allt under sträfvan det att mer och mer fullkomligt förverkliga sig i samhällsrätten, tager emellertid inflytelse af tidens och ortens snille, samt öfverflyttar denna inflytelse på sitt uttryck i den positiva lagen, hvars förhållande till den naturliga rättsgrunden alltså läses i bådas historia, deras ställning inom hvarje period och folk samt intryck deraf. Då deruti studeras andan, karaktären och idéerna, så utfinnas också deruti orsakerna till rättsinstitutionernas gestaltning på ena eller andra sättet, i större eller mindre öfverensstämmelse med naturen, uti det förhanden varande utvecklingsskedet. Rättshistorien, integrerande del uti den allmänna historien, visar lagarnes och inrättningarnes fullkomnande framsteg genom tidehvarven; och den positiva rättshistorien visar särskildt, uti jmförelsen emellan folkets föregående och dess närvarande bruk och rättsvanor, huruledes det närvarande rättstillståndet och dess större eller mindre naturenlighet äro att tillskrifva orsaker i ett föregående. Af sammanställningen visa sig lagarnes grunder i det förhanden varande skicket äfvensom orsakerna i det förflutna, hvarigenom ett ljus kastas öfver deras karaktäristiska väsende.

För att rätt fatta tidstendensen uti lagstiftningen, sådan hon visar sig i gällande juridiska teorier och deras ställning gentemot de naturliga teorierna, bör man derföre städse betrakta tidehvarfvets rättsgrunder i deras sammanhang med föregående tidehvarfs, samt jmföra den ena tidens lagar med den andras, deras inflytelser deraf i såväl samhällslifvet som tankelifvet. Af dylika betraktelser födes och underhålles den samhälliga lagstiftningskonsten. I dem hemtar hon insigt om vilkoren för ytterligare lagförbättringar, deras möjlighet och samhällets mogenhet derför. Stald emellan naturlig och positiv rätt uti hvarderas historia, drager hon ur den förra rättsgrunderna, hvilka deri röja både sina orsaker, sin upprinnelse och sina mål i samhället, samt ur den senare de faktiska grunderna, sådana de historiskt visat sig förmögna af tjenlighet såsom lagstiftningsprinciper, på hvilka i mån af organiska samhällskrafter lagarnes bud kunna byggas, dervid kunskapen liktidigt vinnes om vilkoren och medlen för de lag- och samhällsreformer hvilka pröfvas lämpliga och verkställbara, äfvensom medlens egen lämplighet och verkställbarhet. Allt vinnes i betraktelsen af de lärdomar som erbjudas uti den historiska öfverensstämmelsen emellan den naturliga rättens särskilda afdelningar och den positiva rättens deremot svarande grenar. Inom hvar och en bland dem svarar uti hvarje period ett lagsystem i samhället emot ett system hos rättstänkeriet, en samhällig lagstiftning emot en förnuftig, och detta inom alla samhäl-

len, såväl mindre som större, från familjens till mensklighetens. Hvarje högre samhällskrets konstituerar dervid den lägres regleringsvilkor i sin högre enhet, hvilken tjänar såsom typ och organisk princip för regelbindingens likformighet och identitet. Ifrån familj till stat och mensklighet modifiera sig öfverallt lagarne efter tidens och ortens anda och snille, skönjbara i deras historiska evolution genom tidehvarfen.

Denna evolution är tvåfaldig, nämligen dels sjelfva *rättens*, dels *rättsidéns*. Det är egentligen denna senare, hvaraf den förra bör vara ett uttryck, som tillhör vårt ämne.

Betraktas nu i största korthet *rättsidéns utveckling i historien, särskildt med afseende på naturrättens förhållande till den positiva rätten*, så visar sig redan begreppet om en åtskilnad dem emellan hos de förhistoriska folken, till exempel de gamla gallerna, hvilka skilde mellan »rätten» och »lagen».

I det olika sätt, hvarpå denna skilnad sedermera uppfattas af de särskilda vetenskapliga systemerna, röja sig icke blott deras karaktäristiska föreställningar om förhållandet mellan naturlig och samhällig rätt, men äfven erkännandet eller förnekelsen af hvarderas grund, vare sig den senares blifvit sökt i naturen eller utom henne, den förras i sig sjelf, i någonting väsendtligt eller i någonting oväsendtligt.

Sålunda kunna till och med sofisterna medgifva den ifrågavarande skilnaden, men blott för att förneka båda rättsgrunderna. De skilja mellan »rättvisan enligt naturen» och »rättvisan enligt lagen». Men med den förra förstå de då böjelseernas styrka och medlen att tillfredsställa dem, med den senare deras förmenade onaturliga tvång. Då naturen, säger sofisten Gorgias, har fördelat styrkan olika, så har hon dermed visat sin afsigt att grunda rätten i magten, i det att den starkare förfogar öfver den svagare. Men lagen, fördomens skapelse, har vänt om eller i allt fall stört ordningen, då han sökt emellan dem båda fastställa jemlika anspråk, hvartill naturen icke visar något motstycke. Lagen tvingar derigenom den starkare till naturvidriga försakelser, ty sådana åtfölja hans ålagda aktning för den svagare. Den starkare måste, för att akta dennes rätt, beherska sig sjelf, det vill säga betvinga och bekrija sin egen natur. Denna senare bestämde honom för glädjen. Lagen, uppfunnen af de svagare, gör deremot hans lif till ett ledsamt lif. Att bryta den naturvidriga lagens och konventionens fördomar, hvilka predika satsen att snarare lida orättvisan än att tillfoga henne, snarare fördraga straffet än strafflöshetens agg, satser som uppenbarligen innehålla raka motsatsen till de i människonaturen nedlagda anlagen, det är, menar Gorgias, att skingra villorna och låta insigten om den rätta naturen beherska belägenheten, att ifrån träldomen höja sig till frihet och välde, att återinföra den rättvisa som naturen fastställt i världen men en konstlad lagstiftning aflägsnat.

Häremot uppträder Sokrates. Rättvisan, säger han, är insigten om det som lagarne föreskrifva. Men lagarne äro tvegeganda, de skrifna och de oskrifna. De *skrifna* äro de som medborgarne i samhället fastställa. Rättvisan med afseende på dem består i åtlydnaden för landets lagar och utgör ett slag af fosterlandskärleken, ty lagarne företräda foster-

landets vilja, och att älska fosterlandet är att lyda det uti dess lagar. Detta är den rättvisa som en god *medborgare* utöfvar. Men öfver denna rättvisa, den samhälliga, herskar en annan af högre slag, den naturliga, hvilken ock kan kallas den gudomliga, emedan lagen i naturen är stiftad af Gud. Det är den rättvisa som har afseende på de *oskrifna* lagarne, de hvilka äro inristade i det naturliga förnuftet. De följa icke samhället och dess former åt, men äro lika för alla samhällen, emedan förnuftet är detsamma i dem alla. Öfverallt bjuda de att vörda det gudomliga väsendet och följa den förnuftiga naturen, uttryckt i de sedliga och universelt giltiga rättsbuden, såsom att älska och vörda sina föräldrar, att göra godt åt sina medmänniskor, att erkänna andras välgärningar och så vidare.

Plato gör likaledes sin insaga mot sofisternas sätt att definiera skilnaden emellan positiv och naturlig rätt, särskildt i hvad angår satsen att endast fördomen skulle föredraga orättvisans lidande framför hennes tillfogande, bestraffningens tuktan framför strafflösheten. Om lyckan är i ordningen, säger Plato, så är det lyckligaste för den, som utträdt ur henne, att åter deri inträda. Men återinträdet sker genom felets försoning, vunen i rättelsen. Hvarje fel påkallar därför sin tuktan. Felet är fult, emedan det strider emot rättvisan som företräder den harmoniska ordningen. Dess försoning, harmonisk återställelse, är skön, ty allt rätt är skönt, och att lida för rättvisans skull är likaledes skönt. »Den som straffas befrias ifrån själens onda. Straffet gör vis, då det »nödgar till större rättrådighet. Sjelfva orättvisan är bland onda blott »det andra i ordningen, under det att den *ostraffade* orättvisan är det »första och största bland alla onda. Den som gjort orätt bör därför »sjelfmant öfverantvarada sig åt rättelsen och skynda att inställa sig »inför domaren, likasom inför sin läkare, af fruktan att eljest orättvisans »onda, som vunnit insteg i själen, derstädes skulle kunna sprida en »hemlig förruttnelse som blefve obotlig.»

Plato ser sålunda i den positiva rättvisan ett läkemedel, icke ett ondt, i samhällets straffrätt mindre lidandet än karaktärens återupp-rättelse, den inre människans rehabilitering och återinsättning i sin menckliga värdighet.

För öfrigt är han ingen obetingad vän af det positiva lagtvånget. Framför de skrifna lagarnes stelhet föredrager han den filosofiska visdomens undervisande regler. I hans mönsterstat ålägger styrelsen inga lagar men verkar medelst sedernas uppfostran, hvaraf då det rättsliga lefvernet anses böra framgå i och med det dygdiga. Men i staten sådan han ter sig i verkligheten, der sederna redan äro mer eller mindre förderfvade, medgifver Plato att uppfostran icke är till fyllest, men bör fullständigas genom lagarne. Dessa böra dock icke bestå i blotta torra förordningar, ålagda endast med tvång. Lagarnes såväl som samhällets mål är dygden, och dygden vinnes endast i kunskapen. Statsmannen bör därför aldrig upphöra att vara filosof, och filosofien använder tvånget endast såsom nödfallshjelp åt förnuftet. Hvarje lag bör för den skull inledas med en motivering som visar hans godhet och vinner omdömet bifall innan viljan tvingas till lydriad därför. Sålunda fogas öfvertygelsen till fruktan samt mildrar det trälaktiga i lagens inverkan. Tankens idé förbinder sig med erfarenhetens tvång.

I enlighet med denna den fria öfvertygelsens grundsats inleder Plato sin samhällsförfattning med trons och sedelärans grundsanningar.

Den universella lagen, säger Aristoteles, fastställer de allmänna grunderna, men sysselsätter sig icke med de enskilda fallen. En och samma för alla, är han obeveklig. Men i det som han icke kan förutse och fastställa, måste styrelsen, af honom sjelf instiftad, inskrida, ordna och besluta. Hon bör vara likasom den lefvande rättvisan.

Aristoteles och Cicero, i detta afseende Montesquieus föregångare i forntiden, hafva väsendtligen bidragit till lösningen af frågan om den naturliga principens förverkligande i den positiva samhällsregeln genom idealets lämpande efter verkligheten, rättelsens efter omständigheterna, betingade af sakens faktiska och relativa förhållanden, hvilka bjuda positiv jemkning der idéns rena tillämpning blefve naturvidrig och rättsvidrig.

I den nyare tiden företrädes den sofistiska uppfattningen af Hobbes och Bossuet med flera, den rationella af Locke, Montesquieu, Kant, med flera.

Hobbes återupplifvar den sofistiska grundsatsen att i det naturliga tillståndet ingen annan rätt finnes än styrkans, samt att den positiva rätten i samhällstillståndet, tillkommen såsom försvar emot våldet, derföre bildar en *motsats till*, icke ett *uttryck af* den naturliga rätten. Men han skiljer sig så tillvida från sofisternas uppfattning af den positiva rättens betydelse, att under det de af nämnda orsak ogillade lagtvånget och betraktade det såsom en fördom, värd att förkastas af den som var klok nog att deraf icke låta fånga sig, så gillar tvärtom Hobbes detta tvång, emedan derförutan ingen trygghet finnes emot de starkares öfvergrepp. Emellertid förblir sålunda äfven enligt hans åsigt, likasom enligt sofisternas, dock alltjemt den positiva rättens betydelse inskränkt till *tvångets*, ett nödvändigt ondt, som man underkastar sig i nödfall, enligt Hobbes för att icke lida ett än värre.

Hobbes förnekar således ingalunda skilnaden emellan naturlig och positiv rätt, men väl deras inbördes öfverensstämmelse. Den senare är den förras fiende, uppkallad till försvar emot hans faror, de faror som bestå i allas naturliga rätt till allt, hvaraf födes allas krig emot alla, det värsta af alla tillstånd. Lagen tillkommer derföre först och främst för att få fred, till hvad pris som helst. Emot naturrätten, som blott manade till fördelens rof, sätter den positiva rätten, grundad på det kloka rådet att bevara den fördel som är möjlig att tillförsäkra, emedan det säkra nödvändiga är bättre än det osäkra öfverflödiga, den regel som bjuder fred och enighet på de för alla antagligaste vilkor, emedan endast på sådant sätt en hvar tryggas i sin egen fördels besittning. För att erhålla denna fred, måste emellertid den positiva rätten kullkasta den naturliga rättens regel om allas rätt till allt, eftersom just deraf det universella krigstillståndet föddes. Alla måste således komma öfverens om det inbördes offret af denna rätt, och i denna öfverenskommelse uppstå samhället och den positiva rätten. Men offret kan endast ske genom den afstadda rättens öfverlåtelse åt en oinskränkt styrelsemagt, ty blefve rätten kvar hos folket, så fortfore det förra tillståndet, anarkien, alldenstund denna äfvensom det dermed förknippade inbördes krigstillståndet just låg i mängdens utöfning af sina naturliga befogenheter. Samhället och den positiva rätten uppkomma

således derigenom att folket, för sin självbevarelses skull, *afhänder sig* sin naturliga rätt och nedlägger densamma hel och hållen i en enväldig styrelses händer, åt hvilken det öfverlemnar sig på nåd och onåd. Den positiva rätten är alltså den naturliga rättens graf. Den förra herskar nu ensam, och någon naturlig rätt finnes icke mer. Hvarje handling, vore hon än så god i sig själf och enlig med tingens natur, är nu dålig om hon strider emot en förordning af öfverheten. Denna kan befalla hvad som helst, och det blir lag, ej blott faktiskt, men principiellt; ty då folket skänkte henne sin naturliga rätt, så påtog det sig ock ansvaret för följderna och underkastade sig dessa på förhand. Det kan således icke klaga öfver någon orättvisa. En sådan vore en motsägelse, alldenstund ingen kan sägas vara orättvis emot sig själf, och öfverhetens förmenade orättvisa mot folket vore blott hvad folket gifvit henne blank fullmakt att företaga.

Den praktiska slutsatsen af en sådan teori om den positiva rättens uppkomst och beskaffenhet är den, att före hans tillkomst hvarken fans rätt eller orätt, mitt eller ditt, eftersom den naturliga rätten var en allas rätt till allt, hvilket inbegriper sin motsats, då i en dylik belägenhet hvarje befogenhet blir illusorisk och icke gäller annat än faktiskt, ja icke ens så utan genom en händelse. Hon gäller blott i kraft af våldet och listen, hvilka äro naturliga principer. Rätt och orätt deremot, hvilka icke tillkommit i och med människan, men först i och med medborgaren, i samhället, der rättsskilnaden på konstlad väg måst införas, blifva beroende af den positiva lagstiftningen.

Bossuet, ehuru tillhörande en helt annan skola än Hobbes, skiljer sig uti ifrågavarande ämnes väsendtligheter föga från honom. Likasom Hobbes fattar han det naturliga tillståndet såsom ett tillstånd i hvilket inga rättigheter finnas, ett tillstånd af verklig rättslöshet, ty det är den positiva lagen som skapar rättsskilnaden. »Tag bort styrelsen», säger han, »och ingenting är mitt eller ditt mer än luften och dagsljuset. »Enligt den naturliga rätten finnes ingen rätt till någonting, men allt är »allas rof, i det att en hvar vill allt, hvilket vill säga detsamma som »att ingen får sin vilja fram, ty der ingen är herre äro alla herrar, »och der alla äro herrar äro alla trälar.» I ett dylikt tillstånd finner man snart rådligast att afstå från sin rätt till allt och öfverlemna densamma åt en öfverhet. Och i likhet med Hobbes finner nu Bossuet alla rättsliga anspråks uppoffring medelst all rätts öfverlåtelse i en oinskränkt herskares händer, hvilken i sig koncentrerar och på hvilken transporteras alla enskilda befogenheter, och åt hvilken en obegränsad magt gifves öfver allt, vara enda medlet till ett slut på rättslöshetens tillstånd. Ty så länge folket skulle bevara sina ursprungliga anspråk, så förändrades ju ingenting, menar Bossuet, uti det ursprungliga rättstillståndet, hvilket var våldets och anarkiens, en allas rätt emot alla. Skall en förändring ske, så kan densamma blott bestå deri att mängden, som egde suveräniteten och all rätt, afhänder sig all rätt i och med sin suveränitet, hvilket åter endast kan ega rum genom deras uppdragande åt en suverän som icke är folket. Har det nu en gång gifvit honom magten, så innebär detta att det sjelft afstår derifrån. Att återfordra densamma vore att återinföra anarkien, eftersom med magten följer rätten, rätten bestod ursprungligen i magten, och rätten hos folket var

en allas rätt emot alla. Den positiva rätten, hvilken tillkommer med samhällsstyrelsen, är alltså liktydig med all egen och sjelfständig rätts uppoffring samt hans emottagande såsom nådegåfva af öfverheten. Och före eller utom den positiva rätten erkänner följdriktigt Bossuet lika litet som Hobbes någon objektiv rätts befintlighet. »All rätt kommer »ifrån myndigheten.» Utom henne finnes ingen rättsskilnad. Rätt och orätt är blott hvad såsom sådant förordnas; ty före öfverheten som förordnar, fans blott det naturliga tillståndet i hvilket ingen rätt var verklig, emedan rätten tillhörde alla, det vill säga ingen särskildt.

Emot dessa åsigter uppträder Locke och återställer det harmoniska förhållandet emellan naturlig och positiv rätt. Rättigheterna tillkomma icke först med denna senare, och tillståndet före hans införande var icke ett tillstånd af rättslöshet, då hvar och en rätteligen hade kunnat efter behag och utan annan regel än lystnadens roffa åt sig hvad han ville. En hvar eger icke ursprungligen och af naturen rätt till allt, men blott till det som tjenar hans utveckling och sjelfständighet. Innan människan blef medborgare, var hon människa, således menlig, men menlig vore icke den princip som innebure ömsesidig utrotning och förträlning. Redan i den menliga naturen, oberoende af och före all samhällighet, ligger behovet som föder rättsanspråket och derjemte den rättsliga befogenheten, hvaraf med rätta följer fordran på befogenhetens aktning. Det är alltså icke myndigheten som tillskapar rätten, och tillståndet utan myndighet är icke ett tillstånd utan rätt, ett krigstillstånd. Detta senare är det tillstånd i hvilket rätten kränkes, och sådant kan ske vare sig i det naturliga eller i det samhälliga tillståndet, med eller utan positiv lag. I hvardera tillståndet är det emellertid lika origtigt och lika oförenligt med människans förnuftiga, det vill säga verkliga natur. Tillståndet utan myndighet åter är helt enkelt det som föregår samhällighetens bildande, det uti hvilket rätten, ehuruval i sig sjelf lika giltig, dock icke kan lika oemotståndligt verkställas och göras gällande som i samhället. I det naturliga tillståndet är nämligen en hvar domare i egen sak, hvilket har sina olägenheter, i synnerhet som magten att genomdrifva anspråket icke alltid åtföljer dess befogenhet. Därföre bildas samhällstillståndet med sin positiva rätt som noggrant gifver följd åt hvarje anspråk i ett jemnt förhållande till giltigheten. Men det naturliga tillståndet var därföre icke mera rättslöst, blott mindre utrustadt med rättsliga garantier. Sålunda lefva till exempel stater och suveräner uti sitt yttre förhållande till hvarandra fortfarande i naturtillstånd, eftersom de icke åt någon myndighet öfver sig sjelfva uppdragit någon rättsskipning som skulle kunna ålägga sig dem. De kunna visserligen träffa öfverenskommelser, men dermed bilda de dock icke någon inbördes samhällighet eller någon positiv rätt.* Men detta hindrar icke att deras öfverenskommelser, redan i kraft af en naturlig lag som ligger i tingens beskaffenhet, böra aktas och utföras, emedan trohet och ärlighet äro naturliga pligter. Hvarken dessa pligter eller rättigheterna som i öfverenskommelsen innehållas kunna

* I denna särskilda punkt torde nuvarande naturrätt icke ena sig med Locke. Det fördragsmässiga mellanfolkliga samqvämet bildar en verklig samhällighet, fördragen en positiv rätt. I öfrigt äro Lockes anmärkningar och skäl rigta, äfvensom den slutsats till hvilken han kommer.

anses tillintetgöra eller upphäva naturtillståndet, eftersom de tvärtom tillhöra detta, och det är alltså icke först genom den positiva rätten som de tillkomma, naturtillståndet är ingalunda rättslöst, ty hvartill tjänade eljest öfverenskommelserna mellan folken? Naturtillståndet upphäves i sjelfva verket aldrig, det fortlefver jemte det positiva rättstillståndet, som långt ifrån att utgöra dess motsats tvärtom deraf är ett uttryck och hvars grund naturtillståndet är. De naturliga lagarne bestå fortfarande evigt såsom orubbliga regler för alla menniskor, såväl för lagstiftaren och styrelsen som för andra. De förekomma uti regeln som erhålles då man i tanken bortser ifrån samhälligheten och betraktar menniskorna såsom sådana, något som ju alltid eger sin giltighet, eftersom menniskan icke upphör att vara menniska derföre att hon tillika blifvit medborgare. Det är således ett misstag att, i likhet med Hobbes och hans anhängare, föreställa sig att menniskan öfvergifver naturtillståndet för att inträda i samhällstillståndet, samt att den positiva rätten upphäver den naturliga, i det att ett slags utbyte skulle ske dem emellan, emedan de vore med hvarandra oförenliga. Och än orimligare är föreställningen att menniskorna, i följd af denna oförenlighet, skulle bilda samhälligheten och grundlägga den positiva rätten derigenom att de öfverenskomme att afhända sig den naturliga rätten samt öfverflytta honom på styrelsen, hvilken derigenom stode utom och öfver all rätt samt skapade, formulerade och utöfvade densamma efter behag, förtryckte och förträlade medborgaren med rätta. Den naturliga rätten och suveräniteten är oförytterlig, den naturliga fri- och rättigheten, afsedd och nedlagd i och för sjelfbevarelsen, kan ingen afhända sig, lika litet som den menckliga egenskapen i hvilken hon inbegripes, den menckliga naturen som lefver i friheten; och ingen kan derföre göra sig till annans eller en styrelses träl, lika litet som man eger att afhända sig sitt menniskolif. Hvarje rätt är nämligen en frihet och den förnämsta af all rätt är friheten sjelf, såsom sådan. Naturens lagar, i hvilka innefattas friheterna, gälla fortfarande så länge menniskonaturen är densamma som hon skapats att vara, och de gälla både för menniskorna och för styrelsen, hvilken ju dock är till för menniskornas skull och för den skull måste stå till svars för det bruk eller missbruk som hon gör af sitt uppdrag att utöfva den verkställande magten, erhållen för att garantera samt gifva följd åt medborgarnes friheter, hvilka äro grunder för allt annat som i samhället åsyftas och således icke kunna inskränkas för något annats skull. Instiftad för att försvara dem och skydda dem, kan styrelsen icke utan att strida mot sitt ändamål undertrycka och förträla medborgarnes naturliga befogenheter. Den som tager friheten, tager allt. Hvad vore i sjelfva verket orimligare än att å ena sidan samhällighetens uppgift låge i de menckliga fri- och rättigheternas skydd, tillförsäkringen af lif, ära och gods, under det att å andra sidan samhällets styrelse egde att efter behag och under antagande af medborgarens underförstådda begifvande kränka dem, samt emot dem begagna den magt som hon erhållit just för deras skull. Det vore en ren motsägelse att bortskänka sina naturliga rättigheter för att derigenom erhålla trygghet för deras utöfning, att afstå från dem sjelfva för en styrelses skull som man samtyckt att skapa för att få behålla dem. Det enda som afhändes, är sådant som af mängden

icke kan utöfvas, det vill säga den naturliga straffrätten. Som en hvar icke kan utkräfva sin egen hämd icke heller utan oordning öfverlåta rättigheten dertill på en massa, så måste lagskipningen anförtras åt en central myndighet. Men derföre bör ock, menar Locke, styrelsens envælde så vidt möjligt begränsas till den lagskipande magten. Den lagstiftande är deremot den egentliga magten, den oförytterliga suveräniteten, som aldrig folket kan förlora emedan hon är dess medfödda egendom och tillhör människan såsom människa. Styrelsen verkställer henne blott. Verkställande och lagskipande magt kunna alltså öfverlåtas, ej mer. Lagstiftningen och suveräniteten deremot bestå i de ursprungliga anspråkens reglering, och som deri hvarje människa är den andras like och jemgode, så skulle hon ej kunna gifva bort mer än sitt eget anspråk, icke andras. Och som man ej eger att förfoga öfver andras lif, egendom, frihet och så vidare, så kan man ej heller öfverenskomma derom att styrelsen skall kunna deröfver förfoga. Hon är tillsatt för att försvara dessa rättigheter, icke att röra dem. Samhällsmagten kan och får icke förgripa sig på den rätt för hvars upprätthållande hon sjelf har sin tillvaro att tacka och som är föremål för hennes verksamhet, ty magten har styrelsen erhållit blott för att skydda, deri ligger hennes mål. Långt ifrån att utesluta krigstillståndet, hvarmed Hobbes betecknar det naturliga, införde den samhällsmagt som öfverskrede detta mål, i och dermed ett sådant. Samhällsstyrelsens magt är derföre aldrig absolut, men inskränkes af sin pligt, nämligen målet, som består i de medborgerliga friheternas tillförsäkring. Styrelsen bindes alltså af både en naturlig och en positiv lag, såväl som medborgaren, och för båda gäller den senare lagen endast för så vidt han uttrycker den förra, emedan samhällets uppgift är att genom den positiva lagens bestämmelser och rättsmedel förverkliga den rätt som redan förut ligger i sakens natur, likasom i människonaturen.

Enligt Montesquieu bör den medborgerliga lagen uttrycka den naturliga lagens, det vill säga det menckliga förnufts, tillämplighet på de enskilda rättsfallen; och den medborgerliga friheten, i sin sanna bemärkelse, är medborgarens rättighet att fritt och obehindradt bruka sina förmögenheter så långt som de icke ingripa i andras rättigheter eller ett offer af deras obehindrade bruk påkallas för den gemensamma säkerheten.

Rousseau angriper efter Lockes exempel i synnerhet den åsigt hos Hobbes och hans anhängare, enligt hvilken den positiva rätten skulle afskaffa den naturliga friheten och samhället tillkomma genom den menckliga frihetens afhändande till förmån för styrelsen i och för bättre trygghets beredande. »För den som på dylikt sätt afhände sig »allt väsendtligt,» anmärker Rousseau riktigt, »gäfvos ingen ersättning »som uppväde förlusten. En dylik afsägelse vore oförenlig med den »menckliga naturen. Att beröfva sig viljans frihet, det är att beröfva »handlingen hennes sedliga värde.» Rousseau har mer än de flesta framhållit den menckliga frihetens oförytterlighet, hennes oberoende af all aftal och all positiv öfverenskommelse. Träffa människorna aftal om samhällets grundläggning, i det de förena sina intressen utan att derföre sammanblanda dem, så tillhör samhällsmagten dem emellertid tydligen sjelfva, ty från henne afstå de icke derföre att de öfverenskomma om hennes

betryggande. Samhället, det vill säga medborgarne, eger således att affordra räkning och redogörelse af den åt hvilken de anförtro magtens utöfning, och detta gäller i staten såväl som i hvarje annat samhälle. De positiva lagarne äro intet annat än vilkoren för samhällsmedlemmarnes inbördes medborgerliga förbund, och det tillhör dem hvilka sinsemellan förbinda sig, ingen annan, att reglera dessa vilkor. Visserligen kan regleringen ej ske godtyckligt, lika litet af dem som af någon enväldig styrelse. I sin egenskap af positiva lagar måste regleringsvilkoren uttrycka förnuftslagen som ligger till grund för samhälligheten. Men det är emellertid medborgarne, icke en öfverhet hvilken förmenas intaga deras ställe, som uppgiften och befogenheten tillfaller att åvägabringa öfverensstämmelsen emellan naturligt förnuft och positiv lag. Denna senare är den allmänna folkviljan, betraktad i sin sträfvan att med allas bifall och anslutning uti samhällsregeln återgifva den förnuftiga regeln. Och folkviljan verkar dervid själfständigt, icke slafviskt. Hon återgifver den förnuftiga regeln, men icke genom att enkelt upppepa honom; ty den positiva lagen må väl vara ett uttryck af den naturliga, han skiljer sig icke desto mindre derifrån hvad lydelsen beträffar, för att kunna förlika alla olika intressen, befogenheter och åligganden. »Då man sagt hvad som menas med naturens »lag, är dermed icke sagdt hvad som menas med statens.»

Rousseau vidblifver visserligen ej alltid sin gärd åt den menliga friheten och hennes upprätthållelse gentemot samhälligheten, hos honom uttryckt i flertalet. At detta öfverlättes och uppoffras mången naturlig rättighet som bort förbehållas personligheten. Men uppoffringen stannar dock vid egenskapen af *öfverlåtelse* och innebär icke, såsom hos Hobbes, ett definitivt *afhändande*. De befogenheter som Rousseau fräntager *menniskan* såsom sådan för att öfverflytta dem på samhälligheten, är meningen att denna sedermera skall återskänka åt *medborgaren*, stärkta och betryggade genom den borgen som de vunnit i den offentliga magtens provisoriska förvaltning deraf. Minskningen i ursprunglig och naturlig själfständighet eger endast rum för att öka den positiva och faktiska. Den menliga rättigheten ersättes af den medborgerliga endast i frihetens eget intresse, friheten hos människan-medborgaren, icke i enväldets intresse hos människan-regenten.

Emellertid kvarstår, oafsedt det goda ändamålet, härutinnan alltid samma misstag som hos Hobbes, då det antages att den positiva rätten dock skulle *ersätta* den naturliga, den medborgerliga intaga den menligas plats, i stället för att endast *uttrycka* honom. Icke ens Rousseau frigör sig helt och hållet ifrån föreställningen att positiv rätt efterträder och aföser naturlig rätt, i stället för att, såsom Locke visade, den senare i själfva verket aldrig bör anses hafva upphört, men fortleva uti den förra. Föreställningen står i förbindelse och oskiljaktigt sammanhang med teorien om samhällsfördraget, hvarigenom människoslägtets tillstånd likasom itudelas i tvenne, skarpt skilda och hvarandra motsatta, nämligen ett naturligt urtillstånd och ett konstladt samhällstillstånd, likasom om samhället icke vore naturligt för människan. Deraf följer då ock föreställningen, drägtig af alla de sociala missförstånden hos Rousseau, att samhällets rätt utgör en er-

sättning i nödfall för naturens rätt, och att samhällstillståndet, onaturligt som det är, äfven är olyckligt, ett nödvändigt ondt, visserligen oundvikligt, men dock att beklaga, likasom i detsamma förlusten bör beklagas af det förutgående förmenade urtillståndet, i hvilket människan ansågs vara lyckligare, ehuru hon föreställes snarare såsom ett djur än en människa, utan samhällsbehof och utan omtanka.

Denna tanke fortlefver inom skolan, der han kännetecknar missuppfattningarne af den positiva rättens betydelse såsom menskligt fullkomningsmedel. Rätten uppfattas snarare såsom en nödfalls- och tvångsrätt. Filangieri antager, efter Rousseau, före det positiva samhället ett naturtillstånd, i hvilket »ingen annan olikhet människorna emellan »fans än styrkans, ingen annan lag än naturens, intet annat band än »vänskapens, behofvens och familjens.» Men »olyckligtvis för människo»släktet kunde ett sådant tillstånd icke fortfaras, tillägger Filangieri med Rousseaus pessimism, i det att han betraktar det positiva samhället såsom ett slags syndafall. Som samlifvet, vidare utveckladt och tillkonstladt, fordrade trygghet och säkerhet för de uppdrifna anspråken, lugn i de uppdrifna njutningarne, under jemfettillvaron; som vidare tryggheten och lugnet fordrade sina medel, så måste, menar Filangieri, de enskilda krafterna sammansätta en offentlig magt, som var dem alla öfverlägsen för att kunna hålla dem alla i styr. En kollektiv vilja måste skapas »som representerade alla särskilda viljor.»

Den rousseauska teorien om samhällsfördraget upptages af Kant, men för att rättas ifrån sina misstag och återföras till en mening i hvilken hon kan tjena sanningen samt förlika naturligt och positivt rätt.

Den öfverenskommelse hvarigenom samhället ansågs tillkomma, reduceras af Kant till en blott fiktion för tanken, egnad att reda begreppen, en form för förklaringen af samhällets förefintlighet, ett sätt att tänka sig detsamma. Under det att Rousseau ansåg människan hafva *i verkligheten* kunnat lefva ett osällskapligt lif, som föregått det samhälliga *i tiden*, anser Kant människan vara samhälligt redan såsom människa, men låter i *tanken* föreställningen ega rum om en handling hvarigenom folket konstituerar sig i samhällighet, emedan derigenom en utredning blir möjlig om hvad som skall tillskrifvas samhälligheten å ena sidan, den menskliga tillvarelsen såsom sådan å den andra. Samhällsfördraget är enligt Kant *en idé, icke en yttre handling*. Det är den princip, enligt hvilken folket anses hafva träffat ett tyst aftal om vissa begränsningar i hvarjes yttre utöfning af sina befogenheter, på det att allas måtte kunna inrymmas jemte hvarandra. Människan nedlägger för ett ögonblick sin ursprungliga frihet i samhällets sköte, för att straxt derefter återtaga henne såsom medborgare sedan folket åter uppdykt i nationen, den politiska föreningen.

I ett sådant uppfattningssätt finner Kant fördragsteorien oklanderlig och berättigad, ja nyttig, då af principen om en fritt öfverenskommen samhällighet emellan alla medlemmarne framgår lagstiftarens förbindelse att vid lagens stiftande taga hänsyn till folkviljan, som af hans vilja anses representerad, emedan hon åt honom uppdragit sin utöfning. Hvarje lag anses för ett uttryck af medborgarens vilja, hvaråt lagstiftaren skänkt effektivitet.

Samhällets positiva lag skapar då icke några rättigheter som icke redan förut funnits. Rättigheterna, såväl menliga som medborgerliga, finnas alltid, och de senare äro blott en reglering af de förra. Funnes icke rättigheterna redan före det medborgerliga tillståndet, så skulle detta aldrig blifva möjligt, eftersom det just på dem hvilat. Den positiva lagen, sålunda en följd af den naturliga, kan så mycket mindre anses hafva *upphäft* denna. Det positiva lagbudet är blott den naturliga rättsskilnadens borgen, en garanti för hans förverkligande i det menliga umgänget. Skilnaden emellan mitt och ditt, som är lag redan i den naturliga ordningen, *föreskrifves* af den positiva lagen. I naturtillståndet, det vill säga det tillstånd i hvilket människan *tänkes* såsom ren människa, fattas nämnda skilnad såsom förnuftig idé. I samhällstillståndet förverkligas han genom att lämpas efter ordningsvilkoren. Den enda skilnaden emellan rättens utseende i de båda tillstånden blir då den, att rättvisan, som enligt den naturliga ordningen är en och likformig, i den samhälliga ordningen måste *skipas*, det vill säga *fördelas* i öfverensstämmelse med de förhanden varande speciella vilkoren. Samhället tillägger dervid ingenting *utöfver* naturen. Rättens *inhåll* är och förblir detsamma. Endast *formen*, det vill säga tillämpningsvilkoret, vexlar och ter sig anorlunda i samhället, i följd af jemtetillvaron som påkallar begränsningar.

Af denna inbördes öfverensstämmelse, i kraft hvaraf den positiva rätten, långt ifrån att upphäfva eller ändra den naturliga, tvärtom bör uttrycka och garantera honom, blir också en följd att man icke, såsom Rousseau och hans skola, kan betrakta samhället och den positiva lagstiftningen såsom en olycka, en motsats till naturtillståndet, en naturvidrighet. Den positiva rättens tillskapande blir tvärtom en pligt för människan, eftersom hon endast i medborgerligheten utbildar sina förhållanden till sina medmänniskor och fyller vilkoren för jemtetillvaron som fordrar en rättigheternas fördelning och skydd efter vissa positiva grunder. Garanterades icke positivt hvarjes befogenhet, så kunde ingen under upprätthållande af ömsesidighetens grundsats åläggas att akta andras. Och om häri visserligen icke någon orättvisa redan behöfde vara förhanden, så är dock den princip orättvis som tillstädjer ett tillstånd i hvilket ingen säker borgen finnes emot ingreppet. Antagandet att det tillstånd i hvilket en positiv lag saknades, i sjelfva verket blefve ett sådant osäkerhetstillstånd, förutsätter ingalunda att man med Hobbes såsom ett krigstillstånd betraktar det naturliga. Utan att vara ett krigstillstånd, vore dock det tillstånd osäkert, i hvilket hvarje rätt kunde opåtaladt bestridas eller ifrågasättas och hvarje befogenhets utöfning öfverlemnades åt händelsen och lyckträffen.

Samhällsekonomen hafva slutligen i icke ringa mån bidragit till utredningen af frågan om naturrättens och den positiva rättens inbördes förhållande, i det att de visat huruledes samhällsmagten ingalunda är kallad till att *skapa* lagar, men endast att i samhället *erkänna* och *återgifva* de naturliga lagarne för människornas samvaro. Genom den positiva lagstiftningen *utfärdas* budet som naturen redan *fastställt*.

Många bland dem, äfven framstående, såsom Quesnay och Mercier

de la Rivière, hafva dock icke kunnat undvika det af Hobbes och Bossuet begångna misstag som så lätt följer af fördragsteorien, och enligt hvilket samhället bildas derigenom att människorna öfverenskomma om att afhända sig sin naturliga frihet och nedlägga utöfningen deraf i en oinskränkt styrelses magt, utan rättsliga garantier, hvardan den positiva rätten blir en nådegåfva af denna, samhällslifvet ett lif under förmynderskap. Någon annan borgen kan då icke gifvas för att den positiva lagen verkligen kommer att förblifva ett uttryck af den naturliga, än den som består uti styrelsens insigt, icke alltid att påräkna, att en rubbning i detta uttrycks trogenhet skulle medföra beaktliga faror för styrelsens eget bestånd.

Säkrare än den borgen som en sådan konventionell öfverlåtelse af den naturliga befogenheten skulle kunna gifva öfverensställmelsen emellan naturlig och positiv rätt, hvarigenom den senare städse komme att uttrycka den förra och denna genom honom förverkligas, är då den i tingens beskaffenhet grundade borgen som ligger nedlagd i den menliga *personligheten*. Vore människan endast medborgare, men icke tillika och derförinnan menlig personlighet, såsom sådan i besittning af ett inre och sedligt värde, så kunde det på det hela anses likgiltigt, icke blott hvad lagen uttryckte, men äfven hvad han vore värd i sig sjelf och i sitt inre väsende, blott han mekaniskt åtlyddes; ty hans betydelse vore då i alla fall inskränkt till skickligheten att upprätthålla den yttre ordningen. *Lagen* finnes icke utom *lagtvånget*, såsom det konventionella samhällsfördragets lärare också uppfattat honom; och hans ändamål vore fylldt redan genom hans oräsonerade yttre åtlydnad, lika godt af hvilken inre bevekelsegrund, fruktan för straff eller annan, blott ordningen icke stördes. Men lagen är något mer än en blott säkerhetspolis. Han är äfven ett fullkomningsmedel; och såsom sådan bör han icke blott *lydas* för den ostörda yttre ordningens skull, men *efterleivas* och *förverkligas* för den harmoniska inre ordningens skull. Skall icke lagen blifva en blott form, utan innehåll, så måste han uppfattas i sin dubbla egenskap af säkerhetsregel och fullkomningsregel. I den förra egenskapen fordrar han endast *lydnad för sin bokstaf*, emedan jemtetillvaron i det samhälliga rättsförhållandet eljest blefve omöjlig. I den senare egenskapen fordrar han dessutom *kärlek till sin anda*, emedan han derförutan saknade inflytande på den rättsliga karaktären. Och denna karaktär tillhör *personligheten* samt utbildas under inverkan af *sedeläran*.

Det är sedeläran, den lära som ingifver och upprätthåller medvetandet och känslan af det personliga värdet, hvilket icke tål den låga bevekelsegrunden, det är hon som bjuder människan att handla rätt, icke blott för att slippa straffet och icke störa den yttre ordningen, men för att i samhället förverkliga den princip som Skaparen nedlagt i hela naturen, och som evigt bibehåller ett visst orubbligt förhållande mellan det goda och det regelbundna. Det är för den skull i den sedliga personligheten, som i synnerhet en inre borgen ligger därför att den positiva rätten skall troget uttrycka den naturliga, och icke blott stiftas med hänsyn till störelsernas afvärande för tillfället. Den sedliga personligheten lyder lagen fritt för den inre

godhetens skull, icke trälaktigt för det yttre resultatets skull; och det är den inre godheten, icke det yttre resultatet, som bildar gemensamhetsbandet emellan naturlig och positiv lag samt identifierar deras bud; det är den fria och personliga sjelfbestämningen, drifven af den förnuftiga insigten att det naturliga är det rätta, icke den mekaniska verkställigheten af stadgan, drifven endast under påverkan af rättelsemedlen, som fordrar och förverkligar den positiva lagens naturlighet.

Det *samhälliga* rättsförhållandet, i hvilket den naturliga rätten förverkligas uti en positiv rätt, eger alltså en borgen i ett *personligt* rättsförhållande, i hvilket människan förverkligar sitt värde uti en sedlig bevekelsegrund. Till det samhälliga rättsförhållandet ansluter sig det personliga, det sista att betrakta i naturrätten, hvilken deruti träder i beröring med *sedeläran*.

III

Det personliga rättsförhållandet

Det *personliga* rättsförhållandet, uti hvilket regleras *människans ställning till sig sjelf*, sin egen andliga och kroppsliga varelse, är visserligen det tredje och sista i naturrättens ämne, alldenstund det är det minst omfattande. Man skulle till och med kunna tycka att det knappt ens deri borde ingå, alldenstund det synes vara oåtkomligt för en reglering. Men såsom nyss blifvit antydt, så utöfvar människans sätt att uppfatta sin ställning gentemot sig sjelf ett ingripande inflytande på hennes sätt att uppfatta sin ställning gentemot andra, hennes personliga sedlighetslif är af en afgörande betydelse för hennes samhälliga umgängeslif; och naturrätten, som icke kan vara främmande för någon organisk lifsprincip som griper in uti de universella rätts- och samhällsförhållandena, måste därför sysselsätta sig äfven med personlighetens reglering, icke blott människans anspråk till förmån för sin enskilda personlighet, men äfven människans pligter emot sig sjelf, emedan deraf beror pligternas fullgörande mot väsendet och världen.

Det gifves i sjelfva verket intet enda rättsförhållande, hvarken väsendtligt eller samhälligt, som icke beröres af det personliga; ty både aktningen för rättsgrunderna, för världen, för samhälligheten och för liken bero af den aktning som man hyser för sig sjelf och sin egen meniska värdighet, det värde som sätter på helgden af sin moraliska personlighet. Denna konstitueras nämligen af förnuftet och den fria viljan, och hon helighålles därför mer eller mindre allt efter det större eller mindre bruket af förnuftiga principer och avtonoma sjelfbestämningar, fria från sinligt öfvervalde och förtryck, alltså just genom ett lif i enlighet med den naturliga regeln. Som denna regel å ena sidan efterlefves i förnuftets och frihetens lif, å den andra i aktningen för de naturliga principerna i väsendet och de naturliga befogenheterna i samhället, så möter i naturrätten den personliga prin-

cipen den väsendtliga och samhälliga, i det att båda identifiera sig i den förnuftiga och fria. Förnuftet och friheten äro på en gång väsendtliga, samhälliga och personliga grunder, och till följd af identiteten kan för den skull ingendera af dessa umbäras af de båda öfriga. Menniskan är af sitt förnuft kallad att medelst sin frihet förverkliga en samstämmig ordning i hvilken hon kan ställa sina förmögenheter till det rättas tjänst uti rättsförhållandena af alla de trenne slagen, dervid hennes absoluta, relativa och personliga förmögenheter understöda hvarandra. Ingen bland dem saknar sitt värde och sin betydelse för målet som är i den gemensamma säkerheten, utvecklingen och fullkomningen. Genom deras förnuftiga och fria samverkan i det *personliga seddlighetslifvet* vinnes ej mindre medel för rättstillståndets upprätthållelse i verlden än genom det absoluta tros- och det universella samhällslifvet; ty *sådan personen är, sådan blir handlingen.*

Kunskapen om den personliga menniskonaturen äfvensom regleringen af vilkoren för hennes utveckling och bestämmelse ingår alltså i regleringen af verlden och samhälligheten, emedan samma allmänna och absoluta regler i botten gälla för all natur, och hvarje naturs beskaffenhet är af betydelse för hvarje annan i den verld som för alla är gemensam. Personlighetens tillfredsställelse främjar verdens och samhällighetens. Visserligen förutsättes dervid att denna tillfredsställelse icke sökes uteslutande och ändgiltigt i de individuella behofvens tillgodoseende, så att dessa från medel göras till mål, hvarigenom de alltid skulle drifvas öfver måttan och icke blott tränga högre mål i bakgrunden men genom ockrandet på sig sjelfva förderfva de personliga gåfvorna. Deremot leder tillfredsställelsen af personlighetens *verkliga* godhetsbehof och utvecklingsvilkor till de personliga gåfvornas harmoniska fullkomning, hvarigenom de blifva i tillfälle att bidraga till det allmänna framsteget. Menniskan bör dertfore uti personligheten, sin egen såväl som andras, betrakta och odla medlet för den allmänna världsordningens främjande och fullkomning. I hvarje *annan* personlighet ser hon ett särskildt, för det samfälda målet gagneligt godhetsmål, för hvilket densamma verkar emedan det fallit på hennes lott och anlag, och hvilket, förenadt med öfriga personligheters, ingår i den gemensamma samverksamheten som åsyftar verldsmålets förverkligande, i det att hvar och en verkar i enlighet med sin egendomliga naturs fordringar. Och i sin *egen* personlighet ser hon det särskilda godhetsmål som hon igenkänner på sina egna tendenser, ordnade så att de lägre underkastas de högre; och då de utvecklas för det egna målets skull så tjena de medelbart det gemensamma.

Den personliga utvecklingen blir sålunda medel för både den väsendtliga och den samhälliga. I ett personlighetslif i enlighet med de väsendtliga grunderna indragas dessa i verlden och verkligheten, emedan de uttrycka väsendets förhållande till verld och verklighet. På samma gång som derigenom det väsendtliga tjenas för dess egen skull, i det att personlighetsprincipen ställes i sitt rigtiga förhållande till den väsendtliga principen, så tjenas tillika verlden och menskligheten, emedan de väsendtliga grunderna deri indragas genom personligheten.

Som personlighetens goda alltså i kraft af ordningens samstämmighet ingår i allt annat godt, absolut och relativt, så ter sig personligheten såsom samhällig och väsendtlig grundval, hennes aktning och odling såsom ett hufvudvilkor för både *väsendets kult* och *samhällets kultur*.

Personligheten måste derföre aktas och odlas, såväl i sitt väsende som i den för henne egendomliga karaktären och verksamheten. Den samhällskonst som åsyftar samhällets varaktiga bestånd och utveckling genom menskliga och medborgerliga frihetens bruk, bör derföre börja med att hålla personligheten i helgd och vördnad. »Akta den menskliga personligheten, i dig sjelf och i andra», säger Kant. På denna regel, som sammanfattar sedelagen, bygger han samhället och den väsendtliga ordningen, emedan personlighetens aktning är oförenlig med rättskränkningen, både till följd af aktningen för sig sjelf, som utesluter den egna rättsliga värdighetens nedsättning, och aktningen för andra, som bjuder hänsyn till deras rätt. Derföre bör också personligheten icke blott bibehållas i sin uti skapelseordningen anvisade sfer, men derstädes värjas emot hvarje intrång samt understödas i hvarje sträfvan, på det att hon ledigt och obehindradt måtte genom sitt eget mål kunna medverka för gemensamhetsmålet, på det sätt som hon sjelf finner stämma öfverens med hennes fallenheter, hvilka hon bäst sjelf inser och uppfattar. Det organiska samhällslifvet arbetar bäst under den personliga verksamhetsferens garantier. I personlighetsprincipen, tillämpad på samhälligheten uti sjelfstyrelsens princip, ligger den samhälliga storhetens hemlighet. Han är icke främmande för något slags samhälle, men verkar lika i dem alla, från familjens till mensklighetens, genom kommunens och statens. Öfverallt ter sig samhällets uppgift, der densamma rätt uppfattas, gentemot personligheten hufvudsakligen såsom *skydd*, mer än såsom *förmynderskap*, och detta desto mera ju högre grad af utveckling samhället nått; ty de personliga gåfvorna, blott skyddade mot intrång, bära rikligare frukter af sig sjelfva än om de styras och regeras uppifrån. Dermed uteslutes visserligen icke den samhälliga öfveruppsigten, men hon bestämmes till sitt område af betingelserna för personligheternas inbördes jemtetillvaro och ömsesidiga aktning för hvarandras egna områden. Frågan om gränsen, der uppsigten slutar för att lemna rum åt skyddet, är en af de svåraste, och samhällskonsten kulminerar i denna fråga, hvilken ock afdelar samhällets partier. Hans uppdragande beror icke blott af kulturstadiet, men äfven af folkkaraktären. Dock kunna i allmänhet hans linier anses bestämda af de personliga målens beskaffenhet samt de gåfvors fullkomlighetsgrad hvilka för samma mål äro medel.

Det personliga skyddet, hvarigenom lemnas fritt spelrum åt personlighetens verkningskraft, såväl inom hennes eget område som (dels derigenom och dels omedelbart) äfven inom allas gemensamma område, blir således, så långt det låter sig förena med allmänt väl, föremål i närmaste hand för regleringen. Det personliga rättsförhållandet ingår härigenom jemte de öfriga i naturrätten, nämligen i den del deraf hvilken kan betecknas såsom den *inre*, alldenstund han förbinder sig med sedeläran, som helighåller personligheten och gör henne skicklig för sina höga uppgifter. Den naturrättsliga grundsats, hvarige-

nom personligheten inpassas i ordningen, blir dervid *den*, att den personliga friheten är regel, hennes begränsning, uppsigten eller förmynderskapet öfver henne undantag, hvadan allt som lagen ej uttryckligen förbjuder, anses tillåtet. Derigenom upprätthålles, i och för personlighetens lediga verksamhet, ett för henne utmätt och bestämdt, fridlyst område, utstakadt af tingens naturliga beskaffenhet och fordringar, ett område som tillhör henne såsom eget och i hvilket hon är avtonom.

Samhällsuppgiften gentemot personligheten är för den skull icke en absorberingens, men hufvudsakligen en skyddets och hjälpens, endast undantagsvis tillika en uppsigtens och förmynderskapets, emedan personlighetens rättsförhållande, om ock innerligt förbundet med det väsendtliga och det samhälliga, icke desto mindre eger sitt sjelfständiga fält och följer sina egna lagar. Hvardera af de trenne rättsförhållandena företer, utom sitt sammanhang med de båda öfriga, derjemte en sjelfständig sida med dertill hörande område för en reglering.

Hvad det personliga förhållandet beträffar, så är dess område ingalunda det minst viktiga eller det minst rikhaltiga. Dertill hör allt hvad grundsatser heter för odlingen af och omsorgen om den menschliga personlighetens utbildning och fullkomning, icke blott i henne sjelf och hennes verksamhet, men äfven i hennes egenskaper och förmögenheter, genom hvilka hon beredes för sitt uppträdande i alla de belägenheter, uti hvilka hon underhåller förbindelser med väsendets och verldens olika ordningar. Deri ingår dels ett subjektivt element som innefattar personligheten, hennes egenskaper och förmögenheter, dels ett objektivt som innefattar den deraf härflytande personliga ställningen gentemot väsendet och verlden. Det senare härflyter ur det förra; ty *sådan som personligheten utbildat sig till egenskaper och förmögenheter, sådan blir den ställning hon intager i ordningen och i verlden.*

Sjelfva den personliga utbildningen omfattar både den inre och den yttre personligheten, och inom båda såväl organismen sjelf som hans yttring i verksamheten. Den yttre personlighetens organer böra vårdas såsom verktyg för den inres, och deras yttring i den sinliga verksamheten bör riktas på nyttan som tjänar godheten. Den inre personlighetens organer bestå i själsförmögenheterna, hvilka böra samstämmigt odlas till tjenlighet för ett förnuftigt och naturenligt rättslif, och deras yttringar visa sig i egenskaperna hvilka återspegla deras beskaffenhet. Dessa förläna åt personligheten karaktär och värde, såväl i och för henne sjelf och hennes egen bestämmelse, som för hennes skicklighet att genom dem i samhälligheten förverkliga de rationella målen. Den verksamhet som personligheten för sådant ändamål medelst egenskapernas användning utöfvar, frambringar icke blott det omedelbara resultatet, som består i ett dubbelt godt för henne sjelf och hennes krets, men äfven ett medelbart, derigenom att den personliga organismen, såväl inre som yttre, uti det godas verksamhet förvärfvar en vana hvilken frambringar ytterligare frukter, desto mera mångfaldiga ju längre hon blifvit odlad. Ty allt fruktbart som personen uträttar, vare sig det åstadkommes inom eller utom henne sjelf, alstrar af sig ett godt i tanke och anlag, som stannar inom själen i formen af nyskapad egenskap eller fallenhet, samt blir i följd af sin

fruktbarhet på ytterliga godheter och sin begärlighet efter deras utöfning utgångspunkt för vidare framsteg i det goda. Genom en sådan hopning af fallenheter i följd af det intryck som handlingens utöfning verkar på själen, grundlägges och ökas ett ständigt sig förkofrande kapital af egenskaper och anlag, hvilka, tillagda hvarandra likasom ränta på ränta, ständigt utvidga och tillöka människovärdet samt tillsammans *bilda den sanna personligheten*. De åsätta henne typ och egendomlighet, rättsligt värde och värdighet, olika allt efter som de mer eller mindre troget, eller ock på det ena eller andra särskilda sättet, uttrycka de väsendtliga grundsatserna om rätt, sanning och godhet, samt visa sig skickliga att bringa dem till en mer eller mindre utbredd tillgodogörelse.

Denna de inre personliga egenskapernas skicklighet, hvarigenom personligheten danar sig sjelf för ett förnufts- och naturenligt uppträdande i alla sina rättsförhållanden, såväl utom som inom sig sjelf, läres och behandlas af *sedeläran*. Kännedomen af den del utaf naturrätten, som måste behandla det personliga förhållandet, emedan deraf beror det operonliga, det allmänt menliga och det medborgerliga, vinnes för den skull uti utredningen af *naturrättens förhållande till sedeläran*.

Naturrättens förhållande till sedeläran

Utredningen af naturrättens förhållande till sedeläran deras innerliga sammanhang och den senares stora betydelse för den förra, fordrar för sig sjelf framför allt en föregående tydlig utredning af sedelärans eget begrepp, innehåll och omfattning. Dessa hafva hvarken i allmänhet blifvit lika klart, icke heller af de särskilda lärorna lika identiskt uppfattade som de kunskapsgränars (troslärens, filosofiens, naturvetenskapens, den positiva rättskunskapens), med hvilka naturrätten kommer i beröring under sin behandling af de operonliga rättsförhållandena, det väsendtliga och det samhälliga. Begreppet om sedeläran, berördt uti det personliga rättsförhållandet, är på en gång mera sväfvande och mer ömtåligt.

Med *sedeläran* menas icke läran om seden, utan om *sedligheten*, af hvilken seden blott är en yttre form, ett uttryck bland många, fenomen af sedlighetens idé.

Sedligheten åter kan betraktas dels i sig sjelf, dels i *dygden*, den fullkomnade sedligheten.

Sedelärens begreppsredning äfvensom granskningen af naturrättens förhållande till sedeläran föregås följaktligen af studiet utaf 1. *sedligheten*, 2. *dygden*.

Efter dem betraktas 3. *sedeläran*, 4. hennes *åtskilnad ifrån* och 5. hennes *betydelse för* naturrätten.

1. Sedligheten

Sedligheten, en form af det rätta, är den sinliga personlighetens *inre fria lif i enlighet med förnuftslagen*.

Sedligheten, hvilken endast kan finnas hos den varelse som är fri och förnuftig-sinlig, består i sinlighetens bestämning i enlighet med

förnuftets grunder, i det att sinnena ställas i förnuftets tjänst såsom dess medel och organer. Sedligheten är alltså formen för sinlighetens tjänst åt förnuftet, den individuella-sinliga varelsens ordnande under den väsendtliga-öfversinliga. Den sinliga individen bildar dervid materialet för personlighetens väsende. Också blir sedligheten den första principen som den förnuftiga verksamheten i närmaste hand påträffar under sträfvan att finna en form för rättslifvet. Hon förverkligar människans rättliga väsende i hennes sinliga individ samt i sinliga gestalter och former, alltså på det sätt och i den ordning som lättast och hastigast visar sig, inför sinnena.

Det som dervid förverkligas är emellertid ett godt, nämligen det sedliga goda. Hvad menas med det sedliga goda? Huru uppstår det?

När förnuftet upptäckt en lag i den väsendtliga ordningen i naturen och den sinliga viljan fritt rigtar sig på denna lag, så uppstår ett sedligt föremål för viljans verksamhet, ett föremål hvilket ter sig såsom ett godt för människan, dess motsats såsom ett ondt. Det sedliga goda är alltså ingenting annat än det sinliga föremålet för en fri och förnuftig verksamhet, en verksamhet som binder sitt handlings sätt vid förnuftslagen, människans förnuftiga väsende i verksamhet.

När detta slags goda förverkligas i den sinliga naturen derigenom att sinnena arbeta i förnuftets tjänst, förverkligas dermed också sedlighetens princip. Han är grunden som styr den personliga verksamheten i den rigtning som utstakas af lagen i det opersonliga väsendet. Rättsvalet sker fritt efter opersonliga grunder, men af personliga verkningsskrafter. Under känslan af det sanna väsendets värde i den rättliga personligheten, medvetandet att denna personlighet gäller just så mycket som den sedliga princip hon förmår uttrycka och förverkliga i världen, genom att under sin verksamhet representera sinlighetsorganets band vid förnuftslagen, rigtar sig rättsvalet på förverkligandet af den naturliga godhetsgrunden såsom en inre nödvändighet.

Sedligheten är alltså, i sin idé betraktad, en absolut bestämningsgrund för den fria viljan. I sitt fenomen är hon den sinliga viljans fria verksamhet enligt den inre nödvändighetslagen uti det relativa ordningsvilkoret i naturförhållandet, i det att personligheten ordnar sitt val och sitt lif under opersonliga grunder. Såsom idé ingår sedligheten i personlighetens väsende och bestämmer hennes medvetande och vilja efter den rena ursprunglighetens princip, hvilken lägger den högre och osinliga ordningen till grund för den lägre och sinliga. Hon bildar identiteten i alla fria och förnuftiga personligheters viljeverksamhet hvilka tillhöra ett och samma väsendtliga rättsförhållande samt bilda ett sammanhang i fråga om lagen därför. Som alla äro delaktiga i samma princip hvilken utgör sedlighetens, nämligen förnuftets princip i en sinlig och personlig verksamhet, så hållas deras medvetanden förenade uti en och samma ideella bevekelsegrund för viljans rättsval. Och såsom fenomen ingår sedligheten i rättsförhållandets medlemmars inbördes samhälliga umgängeslif, i *sederna*, hvilka såsom sedlighetsyttringar böra uttrycka den inre förnuftslagen.

Denna lag är nämligen sedlighetslag. Hvarken det uteslutande sinliga intresset ej heller det egoistiska bestämmer någon sedlig rättskildnad, någon lag för sederna eller de sedliga lifsytringarne. Sedlig-

heten sjelf lefver i bevekelsegrundens renhet, det vill säga godhetsgrundens förnuftsenslighet. Hon indrager det väsendtliga rättsförhållandet i det personliga, den absoluta grunden i viljemotivet, och hon gör det genom att fordra ett godhetsmål i det sinliga, ett mål som uppställes i ett godt som kan göras för sin egen skull utan afseende på intressena. Bevekelsegrunden är dervid hufvudsak. Den sedliga principen, uti honom innehållen, vittnar om människans gudomliga likhet, hvori just består hennes personliga värde. Denna princip är det egoistiska intressets motsats och öfverskjuter oändligt den individuella ensidighetens subjektiva synpunkt. I sin tillämpning ter sig då denna sedlighetsprincip såsom ett stöd för viljan, hvarigenom hon, under intrycket af känslan om Försynens bistånd i sådana handlingar som höja sig öfver det enskilda intresset, deras fruktbarhet och välgörande inverkningsförmåga i kraft af sin enlighet med skapelselagen, oupphörligt tilltager i styrka att motstå det lösryckta sinlighetsmotivet. Viljan styrkes häri af den förståndiga (empiriska) insigten, som med tillhjälp af historiens vittnesbörd framställer det ensidigt individuella intressets resultater städse beledsagade af missräkningarne och de felslagna förväntningarne, af det skäl att de framgått ur en emot den universella ordningen stridande synpunkt. Då egoisten omkastar ordningen, genom att göra sin individ, icke sin personlighet, till utgångspunkt, och genom att omgestalta det personliga rättsförhållandet till individuellt, i stället för att bibehålla det personligt genom dess infattning i ett väsendtligt rättsförhållande, så gör han rätten till tjenlighet i stället för tvärtom, och han beröfvar då handlingen hela hennes objektiva värde och dermed ock hennes skicklighet att borga för sina verkningsalsters varaktighet på grund af ett stöd i hela den samstämmiga ordningen. Den trängsta sferens goda, af honom utbredd öfver den vidaste sferen, förfalskas genom sin omflyttning och bringar störelsen in uti sjelfva den beräknade njutningen, emedan naturen icke skänker bort sitt goda i annan ordning än den som betingas af de utaf henne sjelf utfästade villkoren. Sedlighetsprincipen, som tvärtom indrager väsendtligheten i den personliga sferen, blir derigenom en borgen för de personliga godheternas varaktiga bestånd i kraft af deras stöd i hela ordningen.

Till en sådan indragning af förnuft uti sinlighetssferen, sjelfva sedlighetsarbetet, är personligheten men icke individen skicklig. Då personligheten utgöres af individualitetens förbindning med det mänskliga väsende, fritt och förnuftigt, som öfverskjuter individen, det väsende som hyser rättsmedvetandet, så inlägger hon sin gensaga och sätter sitt motstånd emot hvarje sjelfviskhetens försök att vända om ordningen genom en utgångspunkt ur den isolerade enskildheten. Säråd deraf, i känslan af det personliga värdets minskning, åsätter hon rättsvidrighetens märke på hvarje tanke, ord eller handling som bryter emot det inre förnuftsbudet och utestänger det ifrån det sinliga verksamhetsfältets område. Sedligheten blir härigenom för det personliga rättsförhållandet detsamma som pligten för det väsendtliga. Hon är pligten, utbruten i den sinliga mångfalden. Pligten var i enheten samma princip och innehöll samma goda, som i de mångfaldiga naturförhållandenas ordningsvilkor blir sedlighetsyttringar och sinliga godheter med egen-

skap af tjenligheter för det högsta goda. Pligtlagen, odelbar i det väsendtliga förhållandet, blir i ordningens mångfald, till följd af skiftningarne i lägen och omständigheter, sjelf mångfaldigad och spridd i otaliga bud hvilka antaga karaktär och utseende af seder eller yttringar af sedlighet. De intränga i alla de personliga förhållandena och stifta der en inre lag för handlingen, en lag hvars efterlefnad ter sig såsom dygd.

Denna efterlefnad af sedlighetsbudet, ett alster af väsendtlighetens indragning i det personliga, bör emellertid icke uppfattas såsom lösgjord ifrån alla reella eller ens sinliga bevekelsegrunder derföre att sedligheten bestod i förnuftslagens förverkligande. Sjelfva detta förverkligande sker i sinligheten, hon är sferen och fältet derför, och väsendtligheten indrogs i sinligheten, icke i det osinliga, hvadan ett motiv äfven måste finnas i henne. Då den abstrakte pligtläroaren stöder sitt kategoriska pligtbud, utan grund i en sinlig viljas böjelser, på förnuftslagen allena, emedan sedligheten förmenas hafva brutit verksamhetens alla förbindelser med sinligheten i och med det ögonblick hon blef förnuftig, så borttager han ock med detsamma bevekelsegrundens stöd i den naturliga ordningen, hvilken aldrig framställer något förnuftigt motiv rent och naket, utan orsak uti eller sammanhang med de reella godheterna, hvilka verka på viljan såsom tjenligheter. Lagen blir då en gåta, och viljan som söker en bevekande grund för sin handling, stannar inför ett frågetecken, det som uppställes af ett ändamålslost bud, ett bud som befäller utan att säga hvarföre, utan att visa en reell frukt af verkställigheten. En sådan frukt fordrar emellertid viljan. Hon kan nog verka under förnuftets ledning och insigten af sedlighetens betydelse såsom inre lag för handlingen, men icke utan att denna insigt blifvit bringad af förståndet, som iakttagit naturens vilkor, i hvilka ligger förklaringen hvarföre denna inre lag gäller, nämligen emedan hon bringar personligheten ett godt som tjenar hennes uppgift. Utan detta goda, reelt och icke blott ideelt, ej abstrakt men påtagligt, blefve sedligheten sjelf blott en teori, ingen verklighet. Hvarje fri och förnuftig vilja fordrar ett verkligt och i den inför sinnena liggande, naturliga ordningen grundadt föremål för sin handling, ett handlingsföremål som kan älskas emedan det hyser ett godt för personen, ty utan kärlek till ändamålet blir ingen handling sedlig i sann mening. Det sedliga goda finnes icke utan ett reelt godt som kan tillgodogöras personen. Utan ett mål i ett njutbart godt, hvaraf hon kände sig betjenad, funnes för henne ingen lag, eller han gälde i allt fall icke såsom bestämmande grund. Det naturliga, i tingen rotade goda är grund för all sedlighet, och i detta naturliga goda ingår äfven det sinliga, dels emedan människan, som skall tillgodogöra sig detsamma, är både sinlig och förnuftig, dels emedan det är i sinligheten som sedligheten skall indraga förnuftslagen, och denna icke skulle kunna trifvas på en mark som ej egde någonting gemensamt med naturen i det goda som för lagen är ändamål. Deraf förklaras ock att intet sedligt godt njutes utan att kännas af sinnena. Ingen förnuftig-sinlig vilja lyder sedelagen utan att erfara en tillfredsställelse som icke blott är förnuftig men äfven i viss mån sinlig, i det att till omdömet bifall sällar sig en rörelse af glädje, den renaste bland de sinliga, eme-

dan dervid den sinliga naturen höjer sig till den högsta relativa punkt hon kan nå under sin riktning emot den förnuftiga naturen, med hvilken hon är förenad.

I denna punkt träffar det sedliga sinnet det goda som tillföres det genom sedligheten. Sedligheten är icke detta goda, men dess förmedling. Det sedliga goda är hennes föremål. Deras begrepp äro själfständiga och böra skiljas ifrån hvarandra. Sjelfva det sedliga goda som tillföres, består i en tjenlighet, hvarigenom handlingen tillgodoser den handlandes natur. Men tillförseln och tillgodoseendet kunna ega rum utan sedlighet, såvida bevekelsegrunden icke varit ren. Det goda, såsom sådant, har kunnat vara sedligt i objektiv bemärkelse; det har äfven kunnat förvärfvas för sitt subjekt. Men subjektet har icke handlat sedligt, sedligheten har icke gjorts gällande, såvida icke den handlande lydt den inre förnuftslagen uti sin gerning. Och omvänt kan sedligheten finnas utan det sedliga goda, såvida bevekelsegrunden varit sedlig, men förståndet misstagit sig om föremålet.

Sedligheten lefver således i sin bevekelsegrund, bestående i kärleken till den inre förnuftslagen och begäret att indraga honom i sinneverlden.

Den handling åter, hvilken skall betecknas såsom sedlig, erhåller denna sin egenskap genom att på en gång hafva tjenat sedligheten och träffat det sedliga goda.

För en handlingens sedlighet erfordras alltså såsom vilkor 1) ett föremål i det sedliga goda, 2) en sedlig (ren) *bevekelsegrund*.

Icke blott att föremålet måste innehålla ett sedligt godt, men detta bör tillägnas i förnuftsenslig form, i öfverensstämmelse med ordningen, dervid omständigheterna och sättet äro af betydelse. Och bevekelsegrunden bör, oberoende af handlingens företeelse, vara en ren och obemängd ingifvelse af det inre samvetsbudet. Hans godhet blir bestämmande för sedligheten hos den handlande, men för handlingens värde endast i förening med föremålets godhet. Men i intet fall kan föremålets godhet allena bestämma handlingens sedlighet, utan att man faller i jesuiterregeln att ändamålet helgar medlet.

I sedligheten ingå således ett objektivt och ett subjektivt moment, det goda som ligger i föremålets natur och det som ligger i viljans beskaffenhet. Af deras harmoniska förbindning utgöres sedlighetsidealet, ett ideal som inför personligheten får betydelsen af fullkomningsmål att söka i möjligaste mån nalkas. I sträfvan derefter förverkligas och löses uppgiften om sedernas skicklighet att förädla personen. Fullkomningen blir sålunda häfstång för sedligheten, princip i hvilken sedelagen uttrycker sig såsom en lag med grund i det goda som personligheten eftersträfvat. Hon ävågabringas genom en oupphörlig kamp emellan den förnuftiga och den sinliga viljan, en tvåfaldig kamp, dels i allmänhet för den inre sedlighetens sak, dels i hvarje särskild belägenhet för den sedliga princip som deri företräder det goda. Ifrån de strider emellan natursträfvandena inbördes som inleda individens utveckling, göres öfvergången till en strid emellan dem och själsförmögenheterna. Först kämpa lidelserna mot hvarandra, sedan det väl förstådda intresset emot dem, emedan det inser deras förbindelse med ofärden, slutligen personligheten emot intresset, emedan hon under känslan af

sin värdighet känner sig kränkt af hvarje lägre motiv än det sedliga, hvilket gifver henne det högsta värde hvartill hon skulle kunna höjas. Sedlighetens välde inträder såsnart viljan själfmant, för det personliga värdets skull, för det i sig goda, offerar hvarje intresse som skulle kunna nedsätta detsamma.

Sedlighetskampen, i sin företeelse en kamp emot naturen, är i väsendet en kamp för dennas sak, emedan människan derunder kämpar emot någonting som är hennes motsats, motsatsen till den menliga naturens uppbringning till det högsta ernäeliga; och fullkomningen, som derunder vinnes, leder till det naturenligaste af allt lif, lifvet i den förnuftiga naturen, likasom själfva bröttningen blir, såsom stoikern lärar, lifvet i dess fullhet och fulländning.

Här bildas öfvergången till *dygden*, den fullkomnade sedligheten. Sedlighetskampen både förutsätter och leder till dygden. Denna både vinnes och utgöres af den till inrotad vana slutligen öfvergående ständiga öfningen i det sedliga goda, äfven med de enskilda fördelarnes uppoffring. Dygden är sedligheten, inpräglad och invand, sedligheten i verksamhet och fulländning.

2. Dygden

Dygden, en fulländad form af det rättas utöfning, är i *subjektiv* bemärkelse *den till vana eller fullkomning öfvergångna fallenheten för sedlighetslifvet, lifvet i enlighet med den inre förnuftslagen*. I *objektiv* bemärkelse, eller med afseende på själfva den dygdiga *handlingen*, är dygden den naturliga gåfvans användning i enlighet med samma lag. Hennes yttring är viljans förmålning med den goda bevekelsegrunden och hennes lydnad för hans bud af kärlek till dess väsende. Hennes följd och bekräftelse bestå i subjektets fullkomning genom henne.

Fullkomningen är, såsom Aristoteles i fråga om dygden riktigt anmärker, dubbel: *subjektets och handlingens*.

Subjektet höjes och tillfredsställes i kraft af öfningen i dess högsta natur, dygdens hvilken skänker sina gåfvor oblandade emedan de stödas af ordningen; under det att den lastbare sjunker i personligt värde och tillfredsställes icke, emedan han ensidigt utvecklar sin lägsta natur och dennas gåfvor blifva blandade i följd af stridigheten med ordningen. De plåga mer än de tillfredsställa, emedan den isolerade sinligheten framställer långt flera behof att fylla än dem som fyllas.

Handlingen åter fullkomnas liktidigt på ett deremot svarande sätt. Dygden gör henne allt skickligare till det godas förverkligande under fallenhetens utbildning hvilka lyda naturlagen, emedan naturen understöder sin gerning men motsätter sig den gerning som går på sidan om henne.

Då sålunda dygden består i ordningsvanan, likasom lasten i ordningsvanan, har ock Aristoteles, med skarp blick härför, betecknat dygden såsom en medelväg, ett lagom*, emedan ordningen är ytterligheternas fiende. Med detta lagom får emellertid, såsom redan dervid blifvit påpekadt, ingalunda förstås en medelmåtta, i meningen af dygdens likgiltighet, halfhet eller bristande fullhet. Somliga dygder utsluta till och med begreppet af ett lagom. Grundsatsen gäller en-

* Jfr ofvan sidd. 430—432.

dast, såsom Aristoteles sjelf medgifver, i viss mån och för att medverka vid dygdebegreppets redning, icke oinskränkt.

Och lika litet oinskränkt gälla dygdens indelningar, hvilka dock af nästan alla moralister blifvit gjorda. De bidraga onekligen till att reda dygdebegreppet, men blott under vilkor att vid dygdens enhet i principen fasthållas. Dygden är en, dygderna visserligen många, men icke möjliga att indela eller systematisera annorlunda än tillnärmelsevis, enär de äro lika mångfaldiga och otaliga som godheterna, deras föremål. Alla kunna de hänföras under någon af de absoluta principerna, rättens, sanningens, gödhetens och skönhetens. Men i följd af ordningens samstämmighet kan dock ingen enda särskild dygd i verkligheten tjena någon särskild bland dessa principer utan att tjena de öfriga, och indelningen blir följaktligen mer eller mindre godtycklig.

Emellertid har man trott sig kunna bidraga till ett förtydligande af dygdernas företeelser i världen, genom att hänföra dem till och klassera dem efter de själsförmögenheter som i hvarje fall närmast blifva i fråga att verka för den dygdiga handlingens frambringande. I denna mening gifves det alltså lika många dygdeklasser som själsförmögenheter. Dessa åter kunna dervid sammanfattas i sina hufvudförrättningar, förnuftets, förståndets och sinlighetens. Hvardera företrädes af en kardinaldygd, hvilken anses innefatta alla de dygder hvar till den ifrågavarande själsförmögenheten verkar eller som lefva i den beträffande själsförrättningen. Sålunda blir *rättvisan* den förnuftiga kardinaldygden, *klokheden* den förståndiga och *måttligheten* den sinliga. Under dessa trenne kardinaldygder kunna alla andra dygder inordnas, ehuruval endast under bibehållande af en särdeles vidsträckt bemärkelse för hvardera af de trenne. Likasom i filosofisk mening känslan räknas till förståndets förmögenheter, så komme då människokärleken, liktydig med mensklighetskänslan, afvensom all ren naturkärlek, att ingå i klokhetsdygden, något som visserligen hvarken enar sig med språkbruket eller i förstone väcker föreställningens bifall. Så tillvida är det dock riktigt, som kärleken otvifvelaktigt uppstår ur förståndets aktgiffvelse på naturen, och denna aktgiffvelses fullkomning i själen bildar klokheden, i hvars benämning all känsla för naturens hänförelser då skulle kunna sammanfattas. Är kärleken ideel, så öfvergår han i rättvisan i vidsträcktaste bemärkelse. Är han sinlig, så blir hans dygd en gren af måttligheten. Är han mensklig, så ingår han i klokheden i dennas vidaste betydelse, nämligen i den, enligt hvilken klokheden om det universella godas tillagnande består i en på tagen kännedom af släktets goda grundad känsla för människans väl, en känsla som är till sin beskaffenhet empirisk.

Återstå alltså rättvisan, klokheden och måttligheten såsom egentliga hufvuddygder.

Rättvisan yttrar sig i benägenheten för hvarjes tillgodoseende efter hans fullkomningsgrad och ordningsvilkor. En mängd dygder som i vanlig mening eljest icke synas hafva något med rättvisan att skaffa, falla då under hennes dygd, i denna hennes vidaste mening, såsom till exempel hjertemodet samt alla de uppoffrande dygderna (utom de välgörande och försakande, hvilka tillhöra kärleken och måttligheten). De afse nämligen en högre enhets tillgodoseende i fullkomlig ordning.

Klokheden, i denna mening vida skild ifrån den som ingår i den så kallade klokhetsläran eller det egna intressets lära, består såsom dygd betraktad i förståndets rena uppskattning af de godheter som blifva föremål för en sedlig viljas verksamhet. Denna begreppsbestämning förklarar huru kärleken deri kan ingå. Den älskande hänföres för sitt föremål först efter att och derigenom att han hos detsamma på rönets väg, medelst förståndets kloka iakttagelser, upptäckt en motsvarighet emellan ett godt eller ett skönt i naturen å ena sidan, samt ett deremot svarande ideal i medvetandet å den andra.

Måttligheten slutligen erhåller sin egenskap af dygd ifrån sin skicklighet att reglera de sinliga affekterna efter den naturliga ordningen.

Både dygdebegreppet i allmänhet och dessa indelningar af dygden, sådana de förekomma i senare tiders sedeläror, äro arf ifrån Plato och Aristoteles. Men Plato hade hemtat dem ifrån österlandet. Deras studium, förklaringen af deras uppfattning och formulering uti de särskilda skolorna, inhemtas derföre bäst genom en kännedom af österns dygdeläror samt efterföljarnes, i synnerhet de tre stora verldsdygdelärorens (platonismens, stoicismens och kantianismens) sätt att upptaga och vidare utveckla de af östern grundlagda samt genom Grekland och Rom fortplantade dygdebegreppen.

Dygdebegreppets utveckling. Den fornindiska dygdeläran definierar dygden såsom en själens renhet och lösgörelse ur sinligheten. »Sinnena äro mäktiga, men själen är mäktigare, förståndet än mäktigare, »och öfver förståndet höjer sig väsendet.» Också blef den kontemplativa begründningen af väsendet dygdeprincip. Icke blott att den religiösa dygden är den högsta, men de öfriga hänföras till samt förklaras genom henne. Och som tanken på det högsta väsendet i främsta rummet ingifver tanken på människans ringhet, så anbefallas framför allt ödmjukheten och blygsamheten såsom de viktigaste dygderna. Må ingen yfvas öfver sin dygd eller hennes stränghet, heter det i Manus lagar, och må ingen utbasunera sina välgärningar. Dertill foga sig då känslan och aktningen för det ringare och svagare, ty häri ligger ödmjukhetens uttryck. »Hvarhelst qvinnan hedras, tillfredsställas gudomligheter; der hon icke hedras, blifva de fromma handlingarne betydelselösa.» . . . »Slå aldrig en qvinna, icke ens med en blomma.» Föräldrarne böra vördas. »En fader är vörnadsvärdare än hundra lärare; »en moder vörnadsvärdare än hundra fäder. För dem som icke »hedra föräldrar, är hvarje from handling värdlös. Detta är den »första pligten. Det öfriga är bisak.»

Den af mysticism ingifna epopén Bhagavad-Gita framhåller själförnekelsens dygd, afhållelsen ifrån all fåfänga, absorberingen i naturens väsende. »Den bland mina tjänare är mig i synnerhet kär, hvilkens »hjerta är hela naturens, den hvilken ingen fruktar och som själf icke »fruktar någon, . . . som är densamme mot sin vän och sin ovän, i fräjd »och vanfräjd, kyla och värme, sorg och glädje, som intet hem eger »men tjänar mig med orubblig kärlek.»

Buddha skiljer dygden ifrån den religiösa tjensten. »Hela verldens offertjenst under ett helt år, allt hvad en människa kan offra i »ett intresserat syfte, är icke värdt så mycket som fjerdedelen af hennes

»religiösa vördnad för dygden.» Dygden drages ifrån den ofrukbara begrundningen och förknippas mera med lifvets verklighet, den välgörande verksamheten. Emot den ödmjukhetsdygd brahmaismen förenade med underkastelsen under den prästerliga myndigheten och kastskilnaden, uppställes den som består i jemlikheten och det menliga broderskapet. »Det är icke börden, beroende af modren», säger Buddha, »som »skapar den sanne brahminen. Brahmin kallar jag den fattige som »ingenting begär, den som ehuru oskyldig fördrager oförrätterna, miss»handlingen och bojorna, den som hvarken slår det starka eller det »svaga djuret, icke heller tillåter att man slår dem, . . . den som visar »sig saktmodig gentemot sina fiender och intet afundas de afundsvärda.»

Buddhas dygd kan icke öfverträffas i kärleksrikedom, men väl i rättslig stränghet. Hon är hel och hållen i mensklighetskänslan, men utesluten ifrån rättskänslan. Den ödmjuka och tålmodiga underkastelsen går derhän att den angräpnade icke ens bör försvara sig, men villigt emottaga alla rättskränkningar. Orättvisans lidande göres till den grad till dygd, att dervid den dygd förglömmes som består i det allmänna rättstillståndets upprätthållelse, hvarigenom dock icke blott egna men andras rättigheter bevaras emot förnärmelse. Den individuella dygden tränger den samhälliga i bakgrunden, ett fel som för öfrigt vidlåder all österländsk dygdelära. Dygden absorberas mer eller mindre uti den heliga tankevilan i det absoluta väsendet.

Ett undantag härifrån bildar Kina, det praktiska lifvets hemland i östern. Kongfutse predikar väl i första rummet likasom Buddha mensklighetsdygden, men icke obetingadt, utan hänsyn till samlif och rättvisa. Sjelfva dygden består enligt hans åsigt, likasom enligt Aristotelis, i ett lagom, hvadan ingen dygd isolerad kan drifvas öfver vissa gränser. Rättvisan går öfver allt annat och hon består i en dygdernas inbördes afpassning, hvarigenom bibehålles »oföränderligheten i »medelvägen.» Skulle emellertid några *särskilda* dygder förtjena att företrädesvis framhållas, så vore det, menar Kongfutse, själsstyrkan, måttligheten och framför allt mensklighetskänslan.

I Grekland anses Pythagoras vara den som inledt dygdens lära. Ätminstone betecknas han af Aristoteles såsom den förste grek, hvilken behandlar frågan om dygden. Emellertid hade redan under det näst föregående århundradet Thales af Milet gjort en början till både dygdens indelningar och en utredning, om ock kort, af hennes beskaffenhet. Intet, säger Thales, är nyttigare än dygden. Hon gör allt annat nyttigt genom att deråt gifva en god användning; under det att lasten tvärtom genom dålig användning skämmer och förstör allt godt. Och såsom väsendtliga dygder framhåller han fromheten, rättrådigheten, kunskapen, sanningskärleken, troheten, klokheten, måttligheten, skickligheten, sällskapligheten, vänskapen, fliten, sparsamheten, konsten.

Längre fram inledes dygdeläran af hans lärjunge Pythagoras. Visserligen blir det platoniska dygdebegreppet bestämmande, men sjelf synes Plato hafva från Pythagoras hemtat råämnet dertill. Hos denne kan Platos beteckningssätt i fråga om dygdens natur redan skönjas, i synnerhet i dygdens definiering såsom »den gudomliga likheten», samma begreppsbestämning som genom Plato sedermera blifvit så tongifvande. »Den dygdige», säger Pythagoras, »är den som reglerar sitt lefverne i

»enlighet med förnuftslagen efter den gudomliga likheten. Dygden uppstår af öfverensstämmelsen emellan själens särskilda delar under förnuftets regel. Hon är en samstämmighet, en samklang.»

Sokrates blir den som systematiskt upptager och utvecklar frågan om dygdernas indelning. Dygden såsom sådan, »källan till alla godheter och fördelar för människan, såväl offentliga som enskilda», är visserligen blott en, säger han; och som hon i botten blott är en kunskap, så kan hon såsom en och odelbar betecknas med visdomens namn. Men hon kan betraktas ifrån olika sidor, desamma som visdomens, och ter sig då i sina företeelser såsom lika många särskilda dygder, alla utbrutna ur den enhet som bildas af visdomen. Betraktad i sitt förhållande till viljan blir visdomen *mod*, i sitt förhållande till sinligheten *måttlighet*, till människorna *rättvisa* (i hvilken inbegripes *välörenheten*, den samhälliga rättvisan), till Gud *fromhet*. Se der hufvudygderna.

Härifrån, afvensom ifrån den pythagoreiska principen om samstämmighet och gudomlig likhet, hemtar Plato nu ämnena till sitt dygdebegrepp, sedermera afgörande för alla tiders föreställningar.

Hvad är dygden enligt Plato? Jo, enheten, den gudomliga likheten. All mänsklig sträfvan och uppgift går ut på att bringa mångfalden i den yttersta individualiteten tillbaka till den suveräna enheten som i den motsatta polen beherskar världen i kraft af sin inre öfverensstämmelse med sig sjelf. Dygden är medlet för detta återförande af mångfalden till sin enhet. Hon är alltså den gudomliga likheten, ty ju enhetligare, desto likare blir människan sin gudomlige Skapare, i hvilken inga skilnader och ingen mångfald finnas, utan allt är ett och odelbart. Dygden utöfvas derföre derigenom att människan håller sin blick fästad vid det gudomliga idealet och söker i möjligaste måtto efterlikna det. Den dygdiga handlingen, i botten en handling af visdom, såsom Sokrates lärde, kan sålunda liknas vid ett konstverk, ett bildhuggeri. »Visdomen liknar Fidias, råämnet som gestaltas är den »menschliga själen, och modellen som eftergöres är Gud.»

Dygden, betraktad i sin enhetlighet, anses alltså af Plato, i sträng enlighet med den af hans mästare fastställda grundsatsen, liktydig med visdomen, ty hon är en kunskap. Men hon kan betraktas i sina företeelser, och sålunda uppstå de särskilda dygderna, motsvarande de själsförmögenheter hvilka öfva dem. Förnuftets dygd är *visdomen* sjelf, alla dygders dygd, men i inskränkt bemärkelse den främsta bland dem. Hjertats dygd är *modet*. Sinlighetens dygd är *måttligheten*. Tillsammans bilda de *rättvisan*.

Men hvarken modet, måttligheten eller rättvisan, icke heller någon af dem förestafvad handling, är dygden sjelf. De särskilda dygderna och deras handlingar äro blott lifsyttningar af dygden såsom sådan, hvilken innefattar och omfattar dem alla. Utan henne vore ingen handling dygdig, ej ens någon af de särskilda så kallade dygderna. Allt blir dygd i kraft af närvaron utaf dygdens idé, emanerad ur idealet. Hon gestaltar sig i handlingarne och förträffligheterna, men ingen af dem innehåller henne fullständigt. Derföre måste förnuftet aldrig förlora ur sigte dygdidén, dygden i sig såsom sådan, hvilken tronar öfver hela svärmen af specialdygder och utgör deras prototyp. Dygden,

en och odelbar, lösgjord ur den ändliga mångfalden, skänker sjelfva dygdebegreppet, i hvilket tanken hvilat under dygdens utöfning och känslans genomträngning af henne. Genom det enhetliga begreppet erhålles reda i den kaotiska mångfalden af dygdeföreställningar, hvilka eljest skulle kunna i brist af ett fast stöd råka i otydlighet. De sammanhållas i dygdeidéns identitet och nödvändighet. Deri äro rättens, sanningens och godhetens principer fasta och orubbliga, emedan de bibehållas i renheten som de låna från idéns ljus.

Emellertid saknas i den platoniska dygdeindelningen de medborgerliga och samhälliga dygderna. Endast de personliga betraktas. Af de fyra hufvudygderna skulle endast rättvisan kunna hänföras till samhälligheten. Men ehuru hon visserligen genom att omfatta de öfriga skulle kunna anses åt dem skänka samhällig betydelse, blir dock dervid att erinra att Plato icke så uppfattar henne. Han uppfattar henne såsom deras sammanfattning, men endast i deras egenskap af personliga, hvadan äfven rättvisan blir personlig, nämligen alla personliga dygders princip. Äfven i samhället tänkes hon af Plato alltjemt såsom personlig, ty hon består i upprätthållelsen af de personliga klass-skilnaderna, och till grund för hela samhällslifvet lägges den enskildes dygd såsom enskild.

Plato känner nämligen ingen annan samhällskonst än den som hvilat på den enskilda och personliga dygdens grund. Dygden är samhällsband. Också gör han ingen åtskilnad emellan enskildt och allmänt, emellan människan och medborgaren. Regleringen omfattar allt lif med en och samma regel, och denna regel är dygdens, den personliga, hvilken upphöjes till operonlig. Denna dygderegel intränger på alla områden af lifvet, det mest enskilda och det mest offentliga. Intet går fritt ifrån reglementering efter de privata dygdeprinciperna, men allt måste derefter filosofiskt systematiseras. Religion, statskonst, ekonomi, familjelif, vanor, nöjen och njutningar, allt regleras i den platoniska staten af styrelsen, men styrelsen sjelf inrättas efter metafysikens och moralens grundsatser samt lefver och regerar genom de inre dygdereglernas tillämpning på det yttre och samhälliga lefnadsättet. Efter att hafva framställt medborgaren i hans egenskap af ofullkomlig människa, skall styrelsen göra till sin uppgift att fullkomna honom, och medborgaren uppfostas för sådant ändamål alldeles så som barnet i familjen. Samhälligheten är lifvet i sträfvan efter den gudomliga likheten, icke i den yttre utvecklingen och fullkomningen. Såsom mönsterbild uppställas en idealstat, sjelf utan andra lagar än dygdeidén som i densamma redan finnes förverkligad, en fläckfri bild af den öfversinliga suveräniteten.

Detta ideal visar emellertid den individuella despotismen, icke någon medborgerlighet; ty den stat som i enlighet med Platos princip låter dygden intaga rättens ställe, blir den strängt patriarkaliska, utan garantier, ett slag af den spartanska, i hvilken det enskilda lifvet exproprierades.

Och hvarföre blandar Plato sålunda samman dygd och rätt? Jo, emedan dygden sjelf, enligt den sokratiske dygdeprincipen som han antagit, är en *kunskap*, hvadan filosofen är kallad att regera världen; och som kunskapen intränger i allting, men ej eges af alla, så blir det den vise förbehållet att reglera allt lif efter en och samma visdomsregel, hvil-

ken då också bör vara fri från hvarje kontroll ifrån mängdens och menighetens sida. Mellan enskildt och offentligt lif bortfaller skilnaden, ty allt har dock den rent menkliga bestämmelsen till ändamål, och enär både den enskilda dygden och den offentliga medborgerligheten, hvilkas uppgift är denna bestämmelses ernående, erfordra en och samma kunskapliga insigt, nämligen om lagen i menniskonaturen, så bör den vise blifva liktidigt lagstiftare i samhället och i det enskilda lifvet.

Skilnaden emellan offentligt och enskildt ersättes med skilnaden emellan den vises dygd och den meniges. Som visserligen å ena sidan allt lif, menkligt och samhälligt, hänfaller under dygderregeln emedan det öfverallt åsyftar samma högsta mål i det goda, men å andra sidan dygderregeln är kunskapens regel och kunskapen ej är allmänhetens tillhörighet, så återstår blott, menar Plato, för att ena den motsats som härigenom skulle kunna uppstå till följd af den vises och den meniges skiljaktiga betraktelsesätt i fråga om normerna för allt lif och samlif, att i verkligheten erkänna tvenne slags dygdebegrepp, den vises och den meniges, uppkomna af olikheten i kunskapens förträfflighetsgrad, på det att utaf insigten om denna skilnad man måtte ledas till erkännandet af visdomsdygdens prioritet och styrelse.

De båda dygdebegreppen redas för sådant ändamål för att kunna igenkännas till åtskilnad ifrån hvarandra. Skilnaden består, enligt Plato, deri att den vises dygdebegrepp, hvilket bör styra i den platoniska staten, hvilat på *kunskapen*, den meniges på *tänkesättet*.

Tänkesättet är ett slags half och ofullständig kunskap, ett mellanting emellan kunskap och okunnighet, hvarigenom omdömet sluter utan fasta grunder och klart medvetna syften. Sanning och falskhet ligga lika nära. Der den förre blir öfvervägande, betecknas tänkesättet såsom sundt förnuft, folkvett, och ett sådant eger sin otvifvelaktiga nytta samt kan till och med ersätta kunskapen i samlifvets enskildheter, i lagskipningen och i politiken. Men som endast en instinktlik dygd deraf uppstår, så kan hon icke inläras och meddelas. Häri ligger orsaken och förklaringen hvarföre icke ens de stora medborgarne, snillena och hjeltarne, kunna göra menigheten dygdigare.

Men öfver tänkesättet lever alltjemt *kunskapen*, och öfver den dygd som ej kan meddelas men blott sprides genom vanan, lever följaktligen också den som inläres. Tänkesättets dygd är väl bättre än ingen, och hon kan i nödfall tjena massorna i de djupa lager som äro för låga för att kunskapen skulle kunna dit nedtränga. Som hon likväl beror af slumpen och är oberäknelig samt saknar klart medvetande af sig sjelf och sina orsaker, så är hon icke värdig människan i sin fullkomning och måste alltså öfvergifvas såsnart en viss ståndpunkt blifvit hunnen. Och som de högre, icke de lägre ståndpunkterna afgöra systemet i samlifvet, så kan i intet fall tänkesättets dygd göras till styrelseprincip. Denne företrädes af kunskapsdygden, emedan hon allena är medveten och inser både de universella förhållandena bland tingen och särskildt hvad dygden är, samt alltså ensam är i stånd att ordna det samfälda dygdelifvet. Hon är sjelfva principen. Tänkesättets dygd är blott en företeelse deraf, en skugga, en afbild, och eftersom en reglering bör ske efter principen, icke efter företeelsen, så hemfaller samhällsvärfvet åt kunskapen.

Man återkommer alltså dock ytterst till kunskapsdygden såsom till den enda verkliga. Dygden är en kunskap.

Härmed har Plato väl uppställt dygdidealet, i sublim höghet öfverträffadt. Men den dygd som blott är kunskap, icke vilja, blir ensidigt intellektuell och i verkligheten endast halfva dygden, likasom samhällsprincipen, som af henne bemäktigas, nödvändigtvis ställer sig fiendtlig upp emot jemlikhetens och broderskapets principer. På samma sätt som den platoniska staten, regerad af intellektuell dygd, utesluter den individuella frihetens initiativ, så uteslutas också den individuella tillräkneligheten och ansvaret ifrån den enskilda dygd som anses beroende af inhemtad eller meddelad kunskap.

Aristoteles, hvilken i öfrigt uti allt hufvudsakligt ansluter sig till och vidare utlägger den platoniska dygdeläran äfvensom Platos indelning af dygderna, rättar honom dock i denna punkt. Icke all dygd, säger Aristoteles, är intellektuell. Det gifves intellektuell dygd, det gifves äfven moralisk. Klokheten till exempel är en intellektuell dygd, emedan hon är en sida af förståndet, under det att modet, som påkallar äfven helt andra själsförmögenhetens understöd än de intellektuella, är en moralisk dygd. För öfrigt medgifver Aristoteles gerna att den högsta dygden är intellektuell, och han gillar den af Plato angifna skilnaden emellan dygden såsom sådan och de särskilda dygderna; ehuru han åt denna skilnad gifver en annan form. Den förträffliga dygden, dygden i sig, betecknas af Aristoteles såsom kontemplativ. Den inre tankebegrundningen af väsendet är den högsta, alla andra dygder beherskande dygden, emedan hon allena är sjelftillräcklig och kan undvara ett mål utom sig sjelf, under det att alla öfriga dygder endast draga sina egenskaper af dygd ur särskilda ändamål bland naturtingen. De äro dessutom intresserade, i viss mån fala och osjelfständiga; men den kontemplativa dygden lyder intet intresse, blott sitt väsende, och hon låter sig hvarken mutas eller styras. Emellertid kan menniskan i följd af sin blandade förnuftig-sinliga natur icke ernå den kontemplativa dygden annorlunda än genom de särskilda praktiska dygderna. Den absoluta, orörliga dygden som är den högsta, en tankens hvila i väsendet, hinnes endast genom de moraliska och samhälliga dygderna i det relativa, hvilka tjena den kontemplativa dygden genom att disciplinera själsförmögenheterna och öfva viljan i rörelsen och ansträngningen. Endast genom oupphörlig öfning utbildas det menliga dygdelifvet. Handlingarne måste ofta återupprepas och inrotas till vanor. Öfningen skänker skicklighet och utveckling i dygden. Vanan skänker fin urskilning i valet. En gång väl inne i dygdens vana, slutar viljan med att utan svårighet utöfva henne. Dygden blir sålunda en fallenhet, en förvärfvad benägenhet. Återstår att afgöra hvori denna benägenhet består.

Hon består i en medelväg, ett lagom. Här inkommer nu Aristoteles på sin egendomliga och beryktade dygdeteori, enligt hvilken all relativ dygd, all dygd i sinneverlden, betecknas såsom ett *lagom*, en *medelväg* emellan tvänne ytterligheter, hvilka åter bilda de laster som utgöra den ifrågavarande dygdens båda motsatser, sinsemellan hvarandra motsatta; (modets dygd är till exempel en medelväg emellan feghetens och öfverdådets laster, och så vidare). Denna teori har redan i det föregående

blifvit omhandlad, dervid äfven blifvit erinradt hurusom Aristoteles sjelf medgifver att hon icke kan gälla utan vissa inskränkingar och undantag.*

Också har hon, trots detta medgifvande af Aristoteles sjelf, och ehuru otvifvelaktigt egnad att belysa många förhållanden i det dygdiga lefvernet, blifvit af efterföljande tiders dygdelärare skarpt kritiserad. Huru skulle man till exempel, frågar en af dessa anmärkare, i fosterlandskärlekens dygd kunna följa en medelväg eller begränsa sig till ett lagom, då intet offer af den enskilde för fosterlandets skull anses vara för stort. Endast om öfverdriften bestode i en missriktning, så att en vurmig fosterlandskärlek kunde föranleda än högre pligters kränkning än den patriotiska**, blefve den öfverdrifna patriotismen rättskränkande och skulle kunna anses hafva öfvergått i last genom att hafva lemnat medelvägen. Men betraktar man noga saken, så är det då mindre medelvägen som blifvit lemnad, än en missriktning som blifvit inslagen; och den sålunda förfalskade fosterlandskärleken förtjenar så mycket mindre sitt namn, som fosterlandet på längden icke tjenas af den patriotism som kränker rätten. Det är alltså beskaffenheten, icke medelmåttan, som bestämmer dygden. Det är icke egentligen medelvägen som i det väsendtliga betecknar dygden, icke heller ytterligheten som betecknar lasten. Men väl betecknas båda af handlingens större eller mindre enlighet med en förnuftig natur. Det längst drifna handlingsoffer, det ytterligaste tillvägagående, kan fordras af dygden, blott det icke är fanatiskt men förnuftigt; ty äfven ytterligheten är dygd i vissa fall, då naturen så fordrar. Att dygden oftast befinner sig emellan tvenne hvarandra motsatta laster, innebär icke att hon behöfver anses fast i denna belägenhet, lika litet som en rättshaffens man bör förblifva mellan tvenne banditer, dit händelsen stält honom. Lämpligare är då att, såsom Aristoteles annorstädes gjort, beteckna dygden såsom ett förhållande. Likasom i hvarje förhållande ingår ett dubbelt skäl, som tillsammans bildar en eqvation, så förhåller sig ock med dygden i jemförelse med hennes föremål.

Man behöfver endast framhålla Aristotelis satser med afseende på rättvisans dygd, anmärker Grotius, för att afslöja origtigheten i medelvägsdygdens teori. Som inga motsatser, hvilka här skulle kunna bilda ytterlighetslasterna derigenom att den ena syndade genom någonting för mycket, den andra genom någonting för litet, kunna upptäckas i sjelfva rättvisans egen känsla eller handling, så nödgas Aristoteles söka dem i de ting som blifva rättvisans föremål, hvarigenom emellertid sjelfva teorien undergår en omstöpning. Rättvisan bestode då i det lagom, som låge emellan det för mycket eller för litet tillvällade af anspråkens föremål. Men om det ock må med Aristoteles erkännas, att äfven det egna anspråkets inskränking öfver måttan kan blifva en anledning till orättvisa, i det att derigenom orättrådigheten hos andra näres, så tillhör dock icke denna ytterlighet rättvisans egen handling, och grundsatsen har således blifvit förlagd i ett nytt läge. Äfven till andra slags origtigheter nödgas Aristoteles af medelvägsteorien, såsom till att

* Jfr ofvan sidd. 430—433 o. 507—508.

** Se ofvan sidd. 99—102.

sammanslå vissa särskilda dygder, till sina begrepp själfständiga, för att kunna bilda de beträffande motsatserna, att såsom laster beteckna ytterligheter emellan hvilka ingen medelväg finnes, såsom ytterligheter utmärka fallenheter hvilka sakna lastens egenskaper, och så vidare.

Emellertid lemnar utredningen af medelvägsteoriens tillämplighet Aristoteles tillfälle att genomgå dygderna, först de moraliska, sedan de intellektuella, samt med skarpsinne intränga i deras beskaffenhet och företeelse inom menniskonaturen, dervid ofta visserligen grundstatsens ohållbarhet träder i dagen, men å andra sidan derjemte och själfva dygdens skaplyne.

Början göres med de *moraliska* dygderna.

Modet, säger han, får hvarken förblandas med den rasande förviflan som alstrar själfmordet, eller med den vanvettiga eller konstlade oförvägenheten som förbiser faran. Sjelfspillingen fruktar oftast mer än han vågar, då han skyr livvets motgångar och saknar själskraften som bär den tunga bördan. Tapperheten, vare sig den medborgerliga eller den krigiska, eger ofta sin grund i fåfänga, hopp om belöning eller utmärkelse, fruktan för motsatsen eller slutligen ett tvång ifrån myndighetens sida som man icke djerfves emotstå. Öfverdådet eller den häftiga lidelsen kan frambringa skenbara hjultedater under uppbrusningens pådrifning. En tillfällig framgång kan ingifva öfvermod genom den falska känslan af säkerhet. Till och med ren okunnighet om faran kan frambringa samma bedrägliga sken af mod.

Måttligheten, en medelväg emellan den sinliga förnjöjelsen och den smärtsamma försakelsen, höjer sitt subjekt öfver den senares tyranniska välde öfver sinnet, under det att den till ytterlighet drifna själfförnekelsen, spåkningen som avvikit ifrån måttan och fallit i den frivilliga afsägelsens öfverdrifter, blir naturvidrig, derigenom oriktig.

Frikostigheten, en yttring af den menskliga kärleksdygden, består i en medelväg emellan snålheten och slöseriet. Känslan af *värdighet* är ett lagom emellan ärelystnaden eller fåfängan å ena sidan, den slöa ringaktningen af egna gåfvor å den andra. Likgiltigheten för all yttre heder kan gå ända till ett åsidosättande af aktningen för den egna personligheten. *Saktmodet* bevarar emot vredens och öfverilningens fel, grämseln öfver småsaker och förtretligheter utan betydelse för den menskliga uppgiften. Det utgöres af den måtta i själen, som städse bibehåller ett afpassadt förhållande mellan händelsens allvar och hennes intryck på sinnet. Ytterligheterna å ömse sidor utgöras af häftigheten och likgiltigheten. Till och med denna senare kan nämligen, långt drifven, blifva rättskränkande, äfven i formen af den känslolösa underkastelsen under oförrätter, hvarigenom sådana uppmantras emedan de tålas. Emellan hämdkänslan och det trälaktiga tålmodet som villigt lider kränkningen, ligger rättskänslan som aldrig förlorar sitt lugn men icke heller fordran på aktning för hvarje rättsenligt anspråk, det egna ej mindre än andras, eftersom båda äro af vigt för det allmänna rättstillståndet. Härmed rättar Aristoteles den så ofta, i synnerhet hos mysticismen förekommande fördomen som anser en dygd ligga i fördragandet af oförrätter, äfven sådana hvilkas betydelse icke är inskränkt till det blotta undvarandet af en personlig eller individuell yttre fördel.

Bland *umgängesdygderna* framhållas vänligheten, upprigtigheten och höfviskheten. *Vänligheten* är en medelväg emellan smickret som söker allas bifall, och ohöfligheten som sårar alla. *Upprigtigheten*, en yttring af trohet emot rättsmedvetandets utsaga, håller med afseende på subjektet raka vägen emellan skrytet och den falska blygsamheten som låtsar okunnighet om egna gåfvor. Slutligen är *höfviskheten* ett lagom emellan plumpheten och det moraliska pedanteriet.

Öfver alla dessa specialdygder herskar *rättrådigheten*, deras moder och förmyndare, medelväg emellan rättshafveriet och sjelfsväldet. Genom sin väsendtlighet och sin förträfflighet bildar hon öfvergången till de *intellektuella* dygderna, de förträffligaste, emedan de företråda sanningens princip. De äro fem: kunskapen, konsten, klokheten, förståndet och visdomen.

Kunskapen är den klargjorda kannedomen, en tydlig ådagaläggelse af verkningarnes nödvändiga härflytning ur sina grunder, de bestående sanningarne. *Konsten* är det sunda förnuftets kannedom af reglerna för ett visst arbetes fullgörande. *Klokheten* består i urskilningen af det fördelaktigaste tillvägagåendet i hvarje belägenhet. *Förståndet* består i insigten af de grunder som kunna undvara bevis emedan deras giltighet genom sin ögonskenlighet ålägger sig. *Visdomen* slutligen, en fulländad sammanfattning af kunskap och förstånd, utgöres af kannedomen om både grunderna och bevisen, hvilka röra de viktigaste tingen.

Hvad nu beträffar den subjektiva dygden, sjelfva fallenheten för här uppräknade objektiva dygder, så förlägger Aristoteles henne till en viss måtta som håller medelvägen i utöfningen, ett lagom emellan återhållsamheten och slappheten.

Såsom korollarium af de egentliga dygderna betecknas *vänskapen*, en välvillig känsla som åsyftar annans goda. *Vänskapen* kan framgå, ej blott af dygden, men ock af begäret efter nytta eller nöje, men endast dygdens vänskap är den som afses i sedeläran. Han sönderfaller i två slag, vänskapen emellan likar och den emellan olika ställda, begäfvade eller lottade.

Efter att sålunda hafva behandlat dygderna, återkommer Aristoteles till sin utgångspunkt, dygden, dygden i sig, den absoluta, alla dygders högsta idé, urgrund och källa. Hon består, såsom ofvan blifvit nämndt, i den inre *tankebegrundningen*, kontempletionen, identisk med sällheten, en fulländning af absolut kunskap och absolut kärlek. Men sällheten i denna bemärkelse är den teoretiska. Sällheten kan nämligen, i sin helhet sedd, betraktas ur en dubbel synpunkt och ter sig icke blott såsom kontempletativ men äfven såsom praktisk. Denna senare sällhet tillhör de moraliska dygderna och är mindre förträfflig än den intellektuella dygdens sällhet, i synnerhet mindre förträfflig än den högsta, erke-intellektuella dygdens, kontempletionens, den renaste, mest bestående och minst beroende. Hon allena eger dessutom nödvändighetens egenskap, under det att de moraliska dygdernas sällhet tillhör sinneverlden och alltså är tillfällig.

Aristoteles hade förlagt dygden, af Plato inbegripen i kunskapen, till en del äfven i viljan. Stoicismen sammanförer henne hel och hållen i viljan. Enligt stoikern består dygden, denne innehafvare

»af verdens hemlighet», uti den förnuftiga viljans brottning med begären, den förnuftiga och fria själens spännkraft, hvilken kämpar för att kämpa och just deri finner sin tillfredsställelse, sitt sanna lif. »Dygden», säger Zeno, »är själfmål och själf tillräcklig, sig själf nog. »Hennes förträfflighet ligger ej i hennes egenskap att någonting ernå »som vore utom henne. Detta tillfaller henne på köpet. Hela värdet »ligger i själsarbetet, den mödosamma striden. Det är viljan, endast »viljan, som utkämpar henne, men en vilja som är den vises, fri genom »sin insigt af naturnödvändigheten, med hvilken hon identifierar sig.»

Som dygden alltså är identisk med naturnödvändigheten, så följer häraf att enligt stoicismen det icke gifves mer än en enda dygd, nämligen det rena uttrycket af naturlagen. Också förkastar stoikern alla dygdindelningarne på den grund att hvarken naturen eller hennes nödvändighet kan vara mer än en, hel och odelbar. Den dygdige blir därför den fullkomlige. Antingen är man dygdig, absolut och utan själslyte, eller ock är man det icke, derest man tillåter sig minsta felsteg eller afvikelse. Som emellertid stoikern ej kan uppvisa någon fullkomlig människa, löser han svårigheten dermed att hos den vise, som i principen lefver dygdelifvet, ett speciellt fel i en enskildhet anses intet betyda, hvaremot hos den ovise allting anses för fel, äfven det goda, ty alldenstund han själf ej inser dess värde, så kan det lika litet tillräknas honom som felet den vise. Hos den vise-dygdige äro både rätt och orätt dygder emedan hans lif är i det rätta, det orätta blott tillfälligt i hans enstaka gerning. Hos den fåvitske-menige deremot är hvarken rätt eller orätt dygd, ty handlar han väl så sker det blott af slump.

Som sålunda den vise oaktadt alla sina fel anses för dygdemöster, så blir han ett slags högre människa. Också betecknas den vise och dygdige såsom halfgud. Ja, han är mer än så; ty han eger företräden som gudarne sakna, eftersom hans dygd är frivillig och tillkämpad, ett alster af honom själf, under det att gudarnes dygd är oundviklig, deras nödvändiga natur, hvaraf de icke själfva ega förtjensten enär de dock icke kunnat vara annorlunda beskaffade. »Af det gudomliga väsendet fick människan blott förmågan att förvärfa dygden, »men icke henne själf.» »Den vise är endast sig själf tack skyldig »för sin visdom» »Blott lifvet är han Gud skyldig», säger Seneca, »det goda lefvernet är han sig själf skyldig. Hvad han är »sig själf skyldig öfverträffar lika mycket i värde det han är gudarne »skyldig, som det goda lefvernet i värde öfverträffar lifvet.» Gudarne hafva väl gifvit upphof åt visdomen, men i samma mått för hela världen, ej särskildt för den vise, eftersom eljest visdomen vore ofrivillig, följaktligen utan moraliskt värde. Värdet erhåller han just genom sin egenskap af själfalster. »Den Gud som sig själf oaktadt är fullkomlig, som så till sägandes hos sig påträffar visdomen utan att »hafva ditlagt honom, är underlägsen den frivilligt vise och dygdige »som gjort sig till hvad han är.» »I ett stycke», säger Seneca, »öfverträffas Gud af den vise: deri att Gud för sin visdom står i förbindelse hos sin natur, icke hos sig själf.» Den vise blir sålunda Gud lika öfverlägsen som friheten öfvergår nödvändigheten.

Den åsigt tarfvar icke ens vederläggning, som på dylikt sätt mäter

gudomlig och mänsklig förtjenst med ett och samma mått, eller, rättare sagt, öfverhufvud med förtjenstens beteckning värderar gudomliga attributer. Men om man bortser ifrån denna stötande svaghet hos stoicismen, framstår i öfrigt den stoiska dygdeläran såsom en väl behöflig rättelse af de objektiva idealisternas uppfattning af dygden såsom uteslutande intellektuell, icke moralisk, ett alster af kunskapen, icke af viljan. Derigenom var ett stort steg taget till dygdebegreppets fulländning.

Plato, Aristoteles och stoicismen bildade sålunda trenne väsendtligen skilda länkar i detta begrepps framsteg. Hos Plato är dygden ofrivillig och blott intellektuell, hos Aristoteles är hon frivillig, dels intellektuell och dels moralisk, hos stoicismen på en gång intellektuell och moralisk, hel och hällen frivillig.

Icke blott att Plato hade betecknat dygden såsom en kunskap, i sammanhang med sin åsigt, ärfd ifrån Sokrates, att felet blott var en okunnighet.* Men kunskapen ansågs af Plato icke fullt fritt förvärfvad, att döma efter somliga af hans uttalanden. Såväl dygden som den kunskap hvilken innehåller henne, är människan meddelad ofvanifrån genom gudomlig ingifvelse, utan att hennes egen vilja dervid medverkar.

Hvad nu sjelfva den grundsats beträffar som gifvit anledning till dygdebegreppets splittring hos de trenne antika lärorna i ämnet, så synes väl i förstone den sats enkel, att dygden och lasten båda äro fria samt att de äro yttringar af viljan, icke blott af kunskapen. Men att kunskapen dervid spelar en betydande rol, har endast af ultraviljeteorier kunnat bestridas. Vissa fel och laster vidlåda bildningens saknad. En blick på samhället vittnar derom. Somliga brott tyckas till och med likasom födas och uppstå ur okunnigheten. Andra, lindrigare, så kallade förseelser, till exempel fåfången, egenkärleken, äflan, medfölja åtminstone vissa missriktningar i bildningen. Och hvad dygden beträffar, så kan i en dubbel bemärkelse kunskapen i henne ingripa. Dels förutsätter dygden den intelligentas urskilningen emellan rätt och orätt; dels fordrar hon en insigt om skillnaden emellan verkliga och skenbara godheter. Uppsätet är icke tillräckligt. Handlingens rättsliga kännetecken åsättes icke blott deraf, men äfven af föremålets godhet på hvilket handlingen riktas.** Visserligen gäller i första rummet såsom värdemätare för dygden samvetets vittnesbörd om bevekelsegrunden, och ingen kan tvingas öfver förmågan (*ultra posse nemo obligatur*), en förmåga som här beror af kunskapen om godt och ondt. Att handla efter en obekant grund eller att efter denna bedömas i sin handling, är lika orimligt, och det ena såväl som det andra vore liktydigt med en handling i strid emot samvetet.

Men här af följer ingalunda att den handling hvilken saknar sin upplysning, är lika dygdig som den hvilken eger henne, såvida man icke i likhet med den abstrakta pligtläran vill anse handlingens form för hela dygden. Äfven innehållit, det goda hon representerar i ordningen och bland tingen, ett godt som förutsätter insigten om

* Se Del. I. sidd. 612—614.

** Se här ofvan sidd. 183—184.

deras beskaffenhet, måste medtagas i beräkningen; ty äfven dygden, såväl som allt annat andligt godt, består af både formen och innehållet, och intetdera kan lemnas å sido utan att begreppet stympas. Hvem anser väl den vises och den fåvitskes dygd lika goda, en förnuftig och en oförnuftig handling jemgoda, blott bevekelsegrunden varit densamma? Fanatismens uppoffringar värderas med rätta mindre än det klara medvetandets, den blott subjektiva dygden, bestående i den enkla öfverensstämmelsen emellan viljan och samvetet, mindre än den objektiva, som dessutom harmonierar med ordningen i världen. Den förra är en half dygd, den senare en hel; och ingen meniska presumeras åtnöja sig med den förra annorlunda än såsom öfvergång till eller beredelse för den senare. Hvarom icke, så kunde hvarje gerning ursäktas som förebure den subjektiva uppfattningen, och intet rättstillstånd skapades.

Den skenbara motsägelsen häri löses endast på den väg Aristoteles utpekat, och på denna väg kommer man otvifvelaktigt till det slut att dygden är liktidigt intellektuell och moralisk, eftersom i den rigtiga handlingen hos en förnuftig och fri varelse nödvändigt måste fordras både förnuft och vilja. Dygden blir ej dygd genom kunskapen allena, såsom Plato lärde, ej heller genom viljan allena, såsom stoicismen lärde, men genom båda.

Men huru förena kunskapens förutsättning för dygden med dennas frihet? Beror dygden af kunskapen, så är hon ju monopoliserad till förmån för den bildade?

Alldeles icke, svarar Aristoteles, ty den kunskap som för dygden fordras, är ingen annan än den som står hvarje förnuftig och fri varelse öppen att förvärfva.* Här är hvarken fråga om lärdom eller klyftighet, blott om ett upprigtigt bemödande att reda de medfödda begreppen om rättsskilnaderna och att odla sitt förstånd genom uppmärksam iakttagelse af den samstämmiga verldsordningen och deri innehållna godhetsvilkor. Hvarföre värderas fanatismens dygd och offer mindre än det klara medvetandets, då bevekelsegrunden dock är densamma? Jo, emedan fanatikern försummat att upprigtigt klara sina tankar, men föredragit det med sinlig njutning mer eller mindre beslägtade idérusets offer framför det sunda förnuftets, mera prosaiskt och mindre spännande. Föreställningen om kunskapens oberoende af viljan är endast ett sjelfbedrägeri, då fråga är om den kunskap som blir afgörande för dygdens värdering. Uraktlåtenheten att förskaffa sig dygdens kunskap är ett fel, säger Aristoteles, för hvilket viljan är ansvarig, ty den kunskap som dygden fordrar eller hvaraf hon beror, är icke blott frivillig men äfven inom håll för hvarje vilja. Skulle någon, såsom ofvan nämdes, med stöd af satsen att dygden ej berodde af kunskapen, åtnöja sig med en subjektiv dygd, så handlade han i sjelfva verket emot bättre vetande, ty han kan icke ens falla omdömet om en skilnad emellan subjektiv och objektiv dygd i ett särskildt föreliggande fall, dygd utan eller dygd med den dervid erforderliga kunskapen, utan att dermed liktidigt erkänna sitt medvetande om den kunskap som sålunda för ifrågavarande dygd påkallades. Och om han

* Jfr Del. I. sidd. 585—586.

då, anande kunskapens villkor, försummar att tillägna sig dem, så sjunker hans dygd i värde precis lika mycket som skillnaden emellan dygden med och dygden utan kunskap i det beträffande fallet, ja, hans egen bevekelsegrund förlorar i motsvarande mån sin renhet. Den enda kunskap, den om frågan *quid facti*, hvilken saknad skulle kunna åberopas för att tillerkänna en upplyst handling dygdens egenskap, eger med dygden intet gemensamt, och ingen dygd värderas heller derefter, såvida kunskapens saknad ej varit frivillig. Var han åter frivillig, så är dygdens reducering i värde på grund deraf fullt riktig, ty bevekelsegrunden drages då in uti kunskapen.

Endast det misstag som förbiser bevekelsegrundens och kunskapens inbördes ställning till hvarandra, har således kunnat förblanda den kunskap som medverkar vid dygdens värdering, med den som för henne är främmande. Såsnart kunskapen är tillgänglig, erfordras han för dygden. Är han otillgänglig, erfordras han icke. Men tillgänglig, således erfordrerlig, är all kunskap om frågan *quid juris*, dessutom en stor del kunskap om frågan *quid facti*, nämligen i alla de fall då iakttagelsen kunnat göra sig underrättad. Härefter kan ock i hvarje belägenhet afgöras i huru vid mån kunskapen bör kunna fordras för handlingens dygd, och i hvad mån denna är af kunskapen beroende eller oberoende.

Man återkommer sålunda slutligen dertill, att kunskapen såsom sådan icke är bestämmande för dygdens värde; ty i de fall han fordras för henne, blir i följd af hans tillgänglighet det dock en *viljans* sak att handla dygdigt genom att förskaffa sig den kunskap som hon visste fordras, eller att sätta dygdens fordringar å sido genom försummandet af kunskapens inhemtande. Den vilja som verkligen vill dygden, underrättar sig ock om hennes villkor. Kan hon det icke, så upphör kunskapen att vara villkor. Förtjensten tillfaller städse viljan, i ena fallet emedan det var hon som tillagnade sig kunskapen, den frivilliga och tillgängliga; i det andra emedan ingen del i dygden eges af en ofrivillig kunskap eller okunnighet, utan blifva i sådant fall både dygdig och odygdig handling blott att betrakta såsom rena naturhändelser.

Platos indelning af dygden i kunskapens, den upplysta eller fullkomliga dygden, och tänkesättets, den omedvetna eller ofullständiga dygden, eger alltså blott så tillvida sin rättighet, att tänkesättet, så länge det underlåter att på kunskapens väg upplysa sig om det godas beskaffenhet, ej eger samma goda vilja som den kunskap hvilken deraf tagit kännedom. Men deraf följer icke att dygden är en kunskap. Ty kunskapen var följd, icke grund, följden af bevekelsegrundens dygd, hvilken dref till kännedomens inhemtande såsom medel för den dygdiga handlingens frambringande, som af bevekelsegrunden i den goda viljan åsyftades. Kunskapen bildar då dygdens fulländning, men blott emedan viljan, af kärlek till dygden, icke till kunskapen i öfrigt, förskaffat sig kunskapen för dygdens skull.

Viljan var alltså det element genom hvars förbiseende det platoniska dygdebegreppet blef ensidigt intellektuellt, dygden en kunskap och lasten en bristande kunskap. Plato styrktes deri genom den sokratiska satsen att dygden innehåller den egna fördelen, lasten den egna ofärdens, emedan allmänt och enskildt godt sammanfalla. Som den dygdiga själen därför lyckliggör sig både genom den omedelbara fördelen

och genom känslan af en öfverensstämmelse med ordningen, en känsla af harmonisk jemvigt; och som hvar och en föredrager lyckan framför olyckan; som dygden är själens helsa, lasten hennes sjukdom, och hvar och en föredrager sin helsa framför sjukdomen, så kan ju, menar Plato, lasten omöjligt förklaras annorlunda än såsom ett misstag om det bästa som åsyftas, och dygden blir följaktligen en nödvändig följd af kändedom om samma bästa. Hvem väljer väl fritt sitt sämre, då han vet sitt bättre?

Det blef Kant förbehållet att gifva honom svaret. Menniskan är tvåfaldig, förnuft och sinlighet. Det är den förnuftiga människan som inser det bästa, men den sinliga som trots insigten deraf ofta i strid dermed väljer ett sämre emedan sinnena deraf njuta mera. Det är alltså icke samma människa som inser och som väljer. Huru eljest förklara de dagliga exemplen, omöjliga att vederlägga, på val emot bättre vetande af dåliga bevekelsegrunder? Man känner icke blott det rätta, men äfven att välfärden är dermed förknippad. Och likväl väljes det orätta, fastän vederligen ofärden dermed är förknippad. Men den som vet, är icke densamme som den hvilken väljer. De äro tvenne skilda personer, förenade i samma individ. Den ene känner det förnuftiga goda, den andre väljer det sinliga lockande. Hvad den förre begriper såsom bäst, älskar icke den senare mest. Det är icke kunskapen som bestämmer allt, äfven sinnena bestämma, hvilka människan eger gemensamma med lägre varelser. Kunskapen är blott den ena faktoren af tvenne, i fråga om dygdens bevekelsegrund och värde. Den andra utgöres af den älskande böjelsen. Hon befäller öfver halfva viljan, kunskapen blott öfver den andra hälften. Se der hvarföre dygden eller odygden kan bära ett ansvar i hvilket kunskapen ingen del eger.

Dygden är alltså sammansatt. Hon är kunskap, den platoniska dygden. Hon är äfven vilja och mensklighetskänsla, den stoiska dygden. Hon är dessutom frihet, den kantianska dygden. Hon är slutligen en sammanfatning af dem alla, inöfvade och öfvergångna till vana, dygden enligt Aristoteles. En särskild dygdehandling är nämligen enligt Aristoteles lika litet någon dygd som en svala gör en sommar. Det är viljans väsende, icke den enstaka gerningen, som utgör dygden. Gerningen vittnar blott om ett godt i ett fall, ej om bevekelsegrundens tendens i allmänhet. I denna mening kan med stoikern sägas att dygden blott är en enda.

De rättelser senare dygdeläror infört i den platoniska, kulminera sålunda i dessa båda grundsatser:

- 1) dygden består ej i *kunskapen*, men i *viljan*; och
- 2) dygden är *frivillig* och för viljan *tillgänglig*, icke ingifven eller ofrivillig.

1). Deraf att dygden *ej är kunskap*, följer att hon ej bestämmes af bildningsgraden och tilltager eller aftager med bildningens höjd. Endast dygdens beskaffenhet, icke hennes grad, följer och vexlar med bildningens höjd.

Frågan om bildningens och den med civiliseringen stigande upplysningens förhållande till dygdens spridning har ofta sysselsatt tanken. Om dygden kan fullkomnas, så borde, tyckes det å ena sidan, hennes full-

komning gå hand i hand med all utveckling i öfrigt; och *ingår* kunskapen om rätt och orätt, utan att *utgöra* dygden, dock i någon mån i den fulländade dygden, så borde väl dygden blifva desto mera fulländad, ju mera kunskapen sprides och upplysningen stiger. Å andra sidan är ingenting vanligare än äldre personers omdöme i motsatt riktning hvad verkligheten beträffar, i det att de anse sig kunna vittna om större dygd i forna dagar, då sederna voro enklare emedan behofven och lyxen voro mindre. Det är Rousseaus åsigt, den pessimistiska samhällsteorien, enligt hvilken sederna falla i samma mån hyfsningen stiger.

Häraf uppstå frågorna: har dygdebegreppet alltid varit detsamma eller växlar det med bildningens skridt; och hafva människorna förr, med enklare seder, varit dygdigare, eller tvärtom? Följa dygden sjelf och hennes begrepp den progressiva utvecklingslagen, eller äro de deraf oberoende? Och i sistnämnda fall, äro de fasta eller vexla de i kraft af någon annan lag?

Dygden är viljekraft, följaktligen personlig. Och den personlighet som röjer sig i viljans väsende beror visserligen icke af civiliseringen och det yttre framstegets vilkor. Upplysningen kan väl göra dygden i sin företeelse mera fulländad genom att tillföra viljan mer upplysta bevekelsegrunder, men den dygdiga tendensen beröres deraf icke; ty dygden ligger icke i insigten, men i den goda viljan att väl begagna den insigt som eges, denna må vara större eller mindre. Ju större insigten är, desto större blifva väl för den skull dygdens resultat, handlingsalstren, såvida dygden sjelf i öfrigt är densamma. Men resultaten äro ett, dygden ett annat, och den stigande upplysningens förmåga att öka insigten om godheternas riktiga användning och derigenom göra dygden fruktbarare, innebära alltså icke en tillökning i dygdens storlek, blott i hennes alstrande kraft. Det är således beskaffenheten, icke myckenheten af dygden, som följer odlingens framsteg. Men å andra sidan är det lika origtigt att föreställa sig dygden minskad af det yttre framsteget, som ökad. Ett sken förvillar lätt uppfattningen i detta hänseende. Det förgångna, som betraktades med oskyldigare ögon, tages af åldringen för bättre än det nuvarande, emedan han förblandar sitt subjektiva uppfattningssätt med det objektiva dygdelifvet. Fästad vid det förflutna, hvilket antager desto mera poesi inför inbillningskraften, ju mera man derifrån hunnit aflägsna sig, föreställer han sig ått allting gått utföre, i synnerhet som man känner det pågående onda liffigare än man ihågkommer det flydda. Slutligen vill föreställningen alltid gerna förbinda begreppet om enkelhet i det yttre med renhet i det inre, ehuru en skarpare iakttagelse, ett kallare omdöme samt slutligen den omutliga statistiken otvifvelaktigt kunna intyga att de alldeles icke följas åt. Förbrytelse och felstegen voro förr, jemförda med och fördelade på folk mängden, ingalunda färre, men väl flera än nu; och hos de ohysade folken begås ej mindre, snarare flera förbrytelser än hos de hyfsade.

Följer deraf att, såsom antages af framstegsläraryn, Turgot och Condorcet, Fourier med flera, det yttre framsteget medförer en motsvarande inre fullkomning, hvarigenom dygden borde ökas i jembredd med odlingen, tills vi slutligen återföras till ett slags paradiskt tillstånd, i hvilket alla rättigheter aktas emedan upplysningen så stigit

att alla inse oregelbundenheternas ofärd för dem själfva? Så mycket mindre kan denna uppfattning anses riktig, som äfven hon hvilar på det platoniska misstaget att dygden vore kunskap. Med den stigande upplysningen tilltager visserligen insigten både om dygdens rätta användning och om hennes fördelar för sitt subjekt. Men som människan icke blott är den förnuftiga, men äfven den sinliga, och den senare ej följer endast kunskapen, utan begären, så bestämmes dygden ej blott af storleken hos den förra men också af styrkan hos de senare. Och dessa snarare tilltaga än aftaga med odlingen, ty i dennas utveckling ingår ock en ökad uppdrifning af begären, deras förfining samt ett mångfaldigande af utvägarne för deras tillfredsställelse på alla tänkbara sätt.

Odlingen eger således på dygden en dubbel inflytelse, motsvarande de båda motsatta faktorer som på henne inverka, förnuftets och sinlighetens. Förnuftets kunskap som bringar dygdeinsigt tilltager otvifvelaktigt med kunskapens skridt i allmänhet, af odlingen framdrifven. Men på samma gång tilltaga ock behofven med den ökade förfiningen; och af nya och flera behof födas nya och flera begär med thy åtföljande frestelser. En tillväxt eger således rum liktidigt i dygdens medel och i hennes hinder, så att säga i hennes debet och hennes kredit; och deras neutraliserande ömsesidiga vevverkan bibehåller proportionen. Deri ligger den naturliga rättvisan, som skänker medlen der hon ökar svårigheten och vice versa.

Det har alltid varit någondera af dessa båda inflytelser på dygdens utveckling, antingen den positiva eller den negativa, som blifvit förbisedd af hvarje lära hvilken ansett dygden böra nödvändigtvis antingen ökas eller minskas med odlingen. Då Rousseau och pessimisterna ansett dygden sjunka i samma mån upplysningen stiger, så hafva de endast betraktat den ena af de båda nämnda inflytelserna, nämligen den sinliga, hvilken tilltager med behofven, hvaremot de glömt den förnuftiga, som kan deremot sättas med desto större kraft ju mera kunskapen stigit i jembredd med alldeles samma framsteg som bringat de ökade begären. Och då framstegslärarne tvärtom inbillat sig att brotten skulle försvinna och dygden tilltaga i den mån den materiella utvecklingen bringade större välstånd, så hafva de endast betraktat kunskapens och den deraf följande upplysningens medverkan vid dygdens fulländning, men ifrån beräkningen uteslutit den sinliga inflytelsen, som trots all kunskap gör begärets lockelser gällande och som med framsteget tilltager i alldeles samma mån som kunskapen, emedan båda äro verkningar af samma orsak, utvecklingen som bringar ökade begär i och med samma insigt uti naturen som bringar de ökade kunskapsmedlen hvilka skulle kunna fullkomna dygden.

Den divergerande rörelsen af kunskap och begär under odlingens skridt, — förnuftets utveckling som ingifver insigt om dygdens välfärd och medlen för hennes fulländning, samt sinlighetens utveckling som genom de af civiliseringen ökade behofven väcker allt flera och nya lockelser hvilka utgöra lika många faror för dygden, — denna dubbla rörelse är den som håller dygden i jemnhöjd under tidehvarven, i det att de båda hvarandra motvägande vigterna, af hvilka den ena pådrifver dygden och den andra hindrar och håller henne tillbaka, under ständig ömsesidig kamp neutralisera hvarandra. Dygden kan

emellertid icke förblifva densamma. Med andra seder följa andra dygder, och med en tillökning i både medlen och hindren kan sjelfva dygdens natur ej stanna i samma slags beskaffenhet. Det är denna som vexlar, dygdens inre väsende deremot icke, ej heller nödvändigtvis hennes myckenhet.

Förändringen i dygdens beskaffenhet åter blir en fråga om naturlig utveckling hos individ och slägte. I ett högre utvecklingsskede, vare sig hos individen eller slägtet, blir dygden fullkomligare, men å andra sidan erfordras då också mera dygd och af henne mer alster. Det ena ersätter och fyller det andra, så att det hela sammanlagdt företer ett i förhållande motsvarande eller lika resultat i hvarje utvecklingsskede, i det att resultat och förmåga, mål och medel, troget svara och väga mot hvarandra. Ju mera fullkomning, desto större fordran; och dygden som fullkomningen ökat, behöfde samma tillökning för att bibehålla sitt afpassade förhållande till de på henne stälda anspråken.

Dygdeutvecklingen försiggår sålunda i en oupphörlig kamp emellan den ökade kunskapen som fullkomnar henne, och de ökade behofven som äfventyra henne; ehuruval dygdetillståndet, såsom mål betraktadt, måste inför tanken uppställas i den ideella dygd, som så införlifvat sig med naturen att kampen icke längre behöfves. Kampen är alltså medel, icke mål. Det är förbiseendet deraf som förledt de absoluta pligtlärorna, stoicismen och kantianismen, att förlägga hela dygden i viljearbetet. Stoicismen förestälde sig dygden i hennes relativa hinder på grund af lärans relativisering af all idé, och de subjektiva idealisterna, i synnerhet Kant, förlade henne i pligten emedan de i brist af ursprungligheten gjorde pligtansträngningen, hennes företeelse, till dygd. Enligt dessa åsikter skulle dygden, för att vara någonting värd, till och med fordra dåliga bevekelsegrunders tillstädesvaro för att blifva i tillfälle att bekämpa och besegra dem.

Ohållbarheten i en sådan begränsning af dygdebegreppet till en af dygdens företeelser framgår redan af lärarnes synbarliga oförmåga att städes vidblifva grundsatsen. Kant börjar nämligen med att definiera dygden, till åtskilnad ifrån rätten, såsom den sedliga princip hvilken undgår allt tvång emedan han rigtar sig på inre mål. Dygden är icke en blott vana att frambringa rättsenliga handlingar, (ty det utan föregående val invanda saknar moralisk karaktär), men hon är en fri och förnuftig vana vid det rätta. Utan friheten blefve hon innehållslös, utan förnuftet empirisk. Dygden är och lefver i målet, som förnuftet visar viljan, icke i medlen att genom klipporna på vägen komma dit. Visserligen kan, tillägger Kant, den dygd knappt såsom sådan räknas, hvilken saknat dygdekampen emedan antingen lockelsen saknats eller ock kanske modet att utföra den rättskränkande gerningen. Härmed är emellertid ännu icke sagdt att sjelfva dygden skulle bestå i kampen och djerfheten. Ty dygdens motiv kan ligga i en så ren böjelse, att oaktadt både insigten om lockelsens förföriska egenskaper och modet att handla, kampen dock blir lindrig eller så godt som ingen; så mycket mera som själen hysar vissa estetiska fallenheter för dygden, nämligen den sedliga känslan, samvetet, människokärleken samt aktningen för andra och sig sjelf. Men annorstädes definierar Kant dygden såsom »sedlig viljekraft», med den uttryckliga erinran likväl att härmed begreppet icke får anses uttömdt. Ty vore

viljan, tillägger han, så helig att ingen böjelse funnes att öfvervinna, men kraften endast bestode i den förmåga som kunde undvara alla ansträngningar och blott följde sin kärlek till dygden, så blefve denna ingen. Dygdens begrepp innebär icke blott viljekraften, men hennes *prof*, i det att förnuftets lag *påtvingas* viljan. Dygden är därför, enligt Kants åsigt, desto större ju större hindren äro i lockelserna, hvilka böra besegras. Ja, han skulle nästan vilja, såsom efter honom Fichte, tillskapa frestelser och hinder, laster och brottsliga tankar, för att gifva dygden öfning. Ty den egentliga, lefvande dygden är en tapperhet (*fortitudo moralis*) och det är såsom sådan som hon blir människans högsta ära. Hennes princip är alltjemt i visdomen, men en praktisk visdom, som ställer tillvarelsens mål i det förnuftiga samlifvet på jorden, hvilket erfordrar den enes offer för andra och det hela, ett offer som i sin tur åter fordrar att de egna lystnaderna dämpas och betingas.

Allt hvad Kant här låter ingå i dygdebegreppet, kunde gälla derest det blott icke blifvit deri intaget på grund af och i sammanhang med hans åsigt att dygd och lycka äro hvarandras motsatser. När han förlägger dygden till striden emot begären, så är detta rätt så tillvida som den menckliga dygden hvarken annorlunda kan förverkligas, icke heller får tillfälle att visa sig der intet begär finnes att emotstå. Deremot går han för långt, då han deraf drager den slutsats, att icke blott begärets tillstädesvaro men äfven dess magt öfver viljan för dygdens befintlighet erfordras. Emellan begäret sjelft och svagheten därför är nämligen en stor skilnad; och man skulle icke med fog kunna anse den menniska, hvilken så höjt sig öfver begären att hon är dygdig utan svårigheter, *mindre* dygdig än den som utöfvar samma dygd med större svårigheter emedan hon drages med häftiga lidelser, om ock dygden hos den senare kan anses förtjenstfullare. Att af dygdens förtjenst bilda sjelfva hennes begrepp, är emellertid att förvexla saken med en af hennes följder. Dygden består i renheten; men renheten, om än mera prisvärd hos den som därför saknar fallenhet, är därför ej större hos honom än hos den som införlifvat henne med sin natur. I fall man nu söker efter anledningen till denna begreppsförvirring hos Kant, så visar hon sig hafva uppkommit deraf att han, den urmige pligtläraren och älskaren af tvång, icke vill tänka sig lycka och dygd förenade, emedan pligten då framstode mindre hård. Som pligten och hennes tvång äro hans allt i allom, så måste dygden göras så bitter som möjligt för att tvånget skall kunna finna användning, och för sådant ändamål skiljes lyckobegreppet ifrån dygdebegreppet, och lyckan identifieras helt och hållet med den sinliga njutningen, en af hennes många former, dertill den lägsta. Också talar Kant öfverallt om lycka och dygd såsom om tvenne oförenliga motsatser. Vore icke dygden, säger han, men lyckan den förnuftiga varelens mål, så hade icke naturen gifvit henne viljefriheten men blott instinkten, eftersom denna hade fört till samma resultat. Är nu förhållandet det motsatta, så kan det blott förklaras dermed att dygden och icke lyckan är målet.

Kant medgifver visserligen längre fram att äfven lyckomålets uppställande kan tillåtas, blott de underordnas dygdemålen. Men

denna underordning är icke blott vida skild ifrån en identifiering, men hon tänkes tvärtom af Kant såsom en tvångsordning, inom hvilken det underkastade lyckomålet likasom disciplineras och tuktas af dygdemålet som är dess tyrann. Lyckan kan då beskäras såsom belöning, men ingalunda såsom en belöning hvilken utgår *ur* dygden, utan en som endast för hennes skull tilldelas *jemte* och *efter* henne.

Följden af ett dylikt dygdebegrepp, utgående från rättsmedvetandets och den ideella viljans ensidiga synpunkt, utan medverkan af mensklighetskänslan och den älskande bøjelsen, blir den osunda och tunga verldsbetraktelse som med bedröfvadt sinne underkastar sig dygden såsom en hård pligt samt dessutom identifierar pligt och dygd. I stället för att såsom verklig dygd den borde betraktas, som med kärlek och glädje fullgöres, anses här blott den dygd verklig hvilken fullgöres med smärta. Utöfver slitningarnes stadium skådas intet högre, intet i hvilket viljan förmåler sig med dygden och öfvar denna emedan hon känner sig vara af samma natur. Det är motsatsen till realisternas dygd, framställd såsom en *vana*, i följd af verldsordningens samstämmighet hvilken för dygd och lycka innehåller samma vilkor, en *vana* hvilken slutligen bör så inrotas, att lycka och dygd, af Kant uppställda såsom hvarandras fiender, tvärtom sammanjuta sig, emedan viljan ingen större lycka känner än dygden, ingen dygd utom den lyckobringande, sedan hon i dygden sökt och funnit livvets fullhet. Om lyckan kan inordna sig i dygden, hvarföre skulle dygden deraf blifva mindre än genom lyckans fiendskap, då hon likväl icke af lyckan angripes? Kampen emot bøjelsen får ej skys, om dygden fordrar honom, men han blir dertill ej mål i sig själf. Tvärtom är han ett nödvändigt ondt, hvars obehöflighet vore en vinst, i det att den dygd som allierat sig med lyckan, fått hela naturen, äfven den sinliga, till bundsförvandt och blir öfvervinnerlig på grund af sitt stöd i en harmonisk öfverensstämmelse. Det är således snarare en pligt att, just i medvetande häraf, söka förbinda lyckan med dygden, för att icke äfventyra den senare. Så gör den empiriska samhällskonsten.

Derföre hafva också samhälls- och framstegslärarne Turgot och Condorcet, positivisterna Mill och Spencer samt samhällsekonomerna uppställt ett dygdebegrepp der dygden är så inpassad i utvecklingen, att ju mera människoslägtet utvecklar sig i odling och framsteg, desto mera fullkomnar det sig i allt, således äfven i dygden, tills slutligen idealet förverkligas i ett tillstånd der dygden intet annat tvång behöfver än sin egen *vana* och sin identitet med nyttan och lyckobegäret.

Ser man sanningen emellan dessa ytterligheter, så befinnes väl att dygden, i botten identisk med lyckan, borde med odlingen i dubbelt afseende tilltaga, dels emedan lyckligare omständigheter göra dygden lättare, dels emedan större upplysning göra hennes värde klarare och hennes vilkor tillgängligare och mera bekanta. Men som förfiningen äfven derjemte ökar lockelsernas mängd och begärens mångfald, så blir slutresultatet en utjämning fördelning, som visar Försynens rättvisa med afseende på dygdens välgärningar, ej mindre än i allt annat. Dygden står städe i förhållande till odlingen; och som hon måste bedömas efter sina vilkor, ej efter någon absolut måttstock, så

blir hon densamma emedan hennes proportion förblir densamma. Vår tids dygd är, i förhållande till vår tid och hennes kraf, hvarken bättre eller sämre, större eller mindre, än förflutna tiders dygd i förhållande till dem och deras kraf. Framsteget rör ej blott dygden, men allting, och dygden som endast följt med strömmen, måste i hvarje tid och ort bedömas under jämförelse med standpunkten i allt öfrigt. Men att dygden sålunda följer utvecklingen, visar att hon såsom mål betraktad blott är ett närliggande, icke ett ändgiltigt mål, samt att det ändgiltiga är uti det goda som dygden tjänar. Kan nu detta goda vinnas utan strid, så mycket bättre, ty idealet är i friden och den harmoniska samstämmigheten, icke i stridigheten. Dygden, såväl som hennes utveckling, är dock ingenting annat än ett uttryck för varelsens ansträngningar att förverkliga den fullkomning som är mål, men hvaraf sjelfva dygdelifvet blott är en sida bland många.

2). Dygdens *frivillighet* framgår såsom en följd af den förra satsen att hon beror af viljan, ej af kunskapen. Antages, i motsats till den platoniska dygdelärens grundsats att felet är en okunnighet och dygden en kunskap, tvärtom att dygden och lasten endast så tillvida böra betraktas och behandlas såsom dygd och last, som de äro medvetna, så inskränkes hos båda ofrivillighetsmomentet till det *tillstånd* då dygden eller lasten redan förut blifvit frivilligt tillegnad. Dygden kan då, i bemärkelsen af en redan förvärfvad egenskap, med viljan införlifvad, anses för ett tillstånd af frihet, lasten för ett tillstånd af trældom. Men dessa begrepp röra då icke handlingen, än mindre hennes bevekelsegrunder, hvilka aldrig behöft vara ofria i rättslig bemärkelse. Såväl dygd som last beslutes och utöfvas fritt, i den mening att viljan eger sjelfbestämning, ehuru visserligen den vilja som redan gifvit vika för lastbara bevekelsegrunder kan betecknas såsom träl under sinligheten. Som emellertid träldomsoket blifvit fritt påtaget, så minskar eller förtager det icke sjelfbestämningen och det dermed förknippade ansvaret. Den ofrihet som fritt blifvit antagen, behandlas ur rättslig synpunkt såsom fri. Som friheten sålunda dock alltid återkommer, vare sig medelbart eller omedelbart, så kan hennes tillstådesvaro i allt lif, såväl dygdens som lastens, oaktadt den senares ofrihet i figurlig mening, sålunda betecknas, att i dygden friheten är fri, i lasten träldomen fri.*

En invändning möter här, hvaraf vigten och berättigandet icke kunna förbises.

Huru skall, frågas ofta, dygdens och lastens frihet kunna förlikas med individens beroende af den midt i hvilken han blifvit försatt utan eget förvållande, den uppfostran han fått, de omständigheter hvilka ställa sig osökta i hans väg, utan sammanhang med hans vilja? Den ene födes i en dygdig krets, den andre i en lastfull, och huru skulle den förres dygd kunna anses lika sjelfvald som den senares, dennes last lika frivillig som den förres? Barbaren råer icke för att han är barbar, lika litet som dygden är en förtjenst hos den hvilken åtnjutit den mest sorgfälliga och kärleksfulla uppfostran. Äfven under medgifvande af den förtjenst eller skuld som hos båda dock alltid blir ett alster af valfriheten, blir ju denna dock i allt fall begränsad af den utifrån

* Jfr Del. I. sidd. 586—587.

tilldelade ställningen, och det element denna senare tillförer blir, om än icke i *uttömmande* mån afgörande, dock alltid afgörande i någon grad, till någon del. Och denna del, hvarigenom ett dygdigt eller lastbart leverne, i följd af ökad eller minskad lätthet och insigt å ena sidan, mörker, lockelse och frestelse å den andra, uppmuntras och främjas, utgör ju då i allt fall en bråkdel af dygd eller last som varit ofrivillig. Medvetandet derom bekräftas dagligen af de samhällets olycksbarn, hvilka från födelsen likasom kastats i lastens armar eller rent af dit intvingats, under det att andra knappast ens skulle hafva kunnat erhålla ett tillfälle till en odugd.*

För den som blott betraktar enskildheten är ett på dessa grunder stödt tvifvel om dygdens och lastens frivillighet förklarligt; för den som betraktar det hela deremot icke. Icke sjelfbestämningen, blott handlingsfriheten beröres af omständigheterna, sådana som uppfostran, klimat, öden, tidsanda, händelser, och så vidare. Äro de så starka att de våldföra viljan, så äro de att betrakta såsom rena naturhändelser, af hvilka dygden ej beröres. I motsatt fall åter förmår deras inflytelse, om än så stark, dock ej hos någon fri och förnuftig varelse, sådan som människan blifvit skapad, aflägsna det rättsmedvetande som är tillräckligt för att borga för handlingens egenskap af viljans egen frukt.

Men icke nog härmed. Det inflytande som af den yttre belägenheten utöfvas på dygden och som dock alltid skulle kunna anses orättvist då derigenom dygden oförskyladt erhåller ett plus eller ett minus, utjemnas derest individens inre lif skådas i sin helhet. Ty om å ena sidan den i en frestande eller för lasten främjelig belägenhet stälde lättare faller än den som blifvit stäld i en dygdig krets, så har han framför denne i ersättning erhållit den möjlighet till högre fullkomning och förtjenst som ligger i en ökad viljeöfning i fall han öfvervinner lockelserna och hindren. Den som öfvar dygden trots sin belägenhet i lastens midt eller lockelser, bereder sig långt större fullkomning och personligt värde samt lyfter sig till en vida högre ståndpunkt i sedligt afseende, följaktligen ock till högre väl, än den som inga hinder eller svårigheter känt emedan händelserna ej förunnat honom några sådana. Härigenom gäldas den skenbara orättvisan. Å ena sidan lättare dygd men fattigare frukter deraf; å den andra svårare dygd men rikare frukter. Och i hvarje fall är dygden, vore hon än så försvarad, dock alltid i botten frivillig; ty i hvarje belägenhet kvarstår tillräckligt af rättsmedvetande, om än mer eller mindre, för att bibringa rättsskilnadens grundsats, och det fel som skulle härröra af viljans våldföring, står utom räkningen och berör icke dygden.

Emellertid kan, med tillbörligt afseende fästadt å omständigheterna, dygden som minskats af hindren och lasten som ökats af lockelsen, ej behandlas lika med dem hvilka blifvit valda utan sådana inverknings. Också behandlas de annorlunda, och deras gerningar bedömas derefter, dervid omdömet och rättsmedlen jemkas efter de förmildrande omständigheterna, ehuruval hvarken omdömet eller rättsmedlet kan deraf upphävas, eftersom af frivilligheten dock alltid nå

* Jfr Del. I. sid. 590.

got kvarstod, vore det än så litet. Hvad som kvarstår och underkastas ansvar är gerningens formella moment, det element af handlingen som blifvit skapadt af frivilligt bifall och samverkan eller framgått af en sjelfalstråd vana. Det andra, materiella momentet åter, hvilket ursäktas emedan det blifvit tillfördt utifrån, ifrån händelserna, belägenheten och så vidare, frånskiljes dygdebegreppet och ansvarsfrågan. Som af de båda momenterna det materiella är mera tillgängligt för vetenskap än det formella, så utrönes detta i de flesta fall genom det förras ifrånskilning ifrån handlingen. Det som blir öfrigt, antages vara frivilligt tills motsatsen intygas.

Nu anförda grundsatser, äfvensom den princip på hvilken de hvila, skilnaden emellan handlingens ofrivilliga och frivilliga moment, äro af ofantlig betydelse för den positiva lagstiftningen och rättsskipningen, enär hela latitudsystemet är grundadt på de förmildrande eller försvårande omständigheter som tillföras af de yttre belägenheterna. I det naturliga rättslifvet framhålla de sig sjelfva, i det att hvar och en vet med sig sjelf hvad han kunnat eller icke kunnat i förhållande till läget hvori han oförskyldt blifvit stäld, lockelsen eller tvånget. Inför naturens domstol blir intet fel ofritt men hvarje dygd förtjenstfull, ty äfven det ofrihetstillstånd i hvilket den lastbare utmynnar, förutsätter ett föregående frihetstillstånd, deri han icke ens kunnat väcka frågan om hvad som vore oförvålladt eller icke, utan att i och med detsamma hafva väckt känslan af sin anpart i skulden. Den invagning i ursäkten på grund af händelser och lägen, som så ofta bedrager världens domstol, bedrager icke naturens; och om det är svårt att i samhället ådöma rättelser efter viljans beskaffenhet, så ådomas de deremot ofelbart af viljan sjelf.

Dygdens innerliga förbund med viljan minskas således icke af världens dom. De dygdigaste viljorna förblifva obemärkta, likasom sannolikt historien gått miste om de största snillena. Hvarföre? Emedan för de största yttre resultaterna oftast i följd af världens ofullkomlighet medel fordras, som hvarken gillas af dygden eller af snillet, under det att de riktigaste medlen i många fall blifva otillräckliga för följder som beräknas på det starka intrycket. Samstämmigheten åter af dygdig bevekelsegrund och stort mål i verlden beror af den kombinerade viljekraften, som på en gång mägtar fly det orätta och genomdrifva det rätta, äfven med ringa medel.

3. Sedeläran

Af dessa begrepp om sedlighet och dygd bildas sedeläran, för hvilken de äro föremål.

Sedeläran är dels teoretisk, dels praktisk. Den teoretiska sedeläran är vetenskapen om sedlighetens och dygdens begrepp och väsende. Den praktiska sedeläran är vetenskapen om deras betydelse för människan, såsom godheter i hennes sinliga verld och föremål för hennes tillgodogörelse i och för hennes fullkomning. Föremål för sedelärans behandling är det sedliga goda, det vill säga det sinliga goda som är tjenligt för det förnuftiga, dels det i människans eget väsende befintliga, dels det i hennes omgifvande verld befintliga.

Den teoretiska sedeläran ingår i den praktiska filosofien. Den

praktiska sedeläran inleder rättsläran, i det att hon innehåller de *inre* och väsendtliga rättsgrunderna, första principer och grundvalar för de yttre och samhälliga.

Derföre har ock sedeläran föregått och födt naturrätten. Hon är naturrättens moder, och hon innehöll de naturliga rättsbegreppen under forntiden, innan naturrätten uppstått genom deras systematiska behandling och inymping på lagstiftningen. Sedelärens ställning till och betydelse för naturrätten kan derföre först studeras efter en blick på hennes egen historiska utveckling under och efter forntiden, då hon intog naturrättens ställe.

Sedelärens historiska utveckling. Sedeläran spåras hos de äldsta kända folken, i östern hos kaldeer, egyptier, hinduer, perser och kineser, ifrån hvilka hon skulle komma att öfverflyttas till Europa genom grekerna, utbildad till moralfilosofi. De första sedebudens utsäden finna vi redan under andra årtusendet före vår tideräkning, hos österns vise, vördnadsfulla i sin enkla ursprunglighet.

Öfverallt talas om ett ljusets och ett mörkrets rike, äfvensom om nödvändigheten för människan att lyda en inre lag som öfverskjuter och fullständigare samhällslagen. Som emellertid dessa principer delvis intränga på det religiösa området, så får sedelagen sin högsta vikt och betydelse der tros läran antingen står så *lågt*, såsom till exempel i Kina och längre fram i Grekland, att tänkeriet, bortvändt ifrån en otillfredsställande religiös symbol eller hänvändt till tviflet och fritänkeriet, icke mer af tros läran beröres, eller ock så *högt*, att hon med sedeläran sammanflyter, såsom till exempel i Indien, Persien och Palestina. Sedelagen, i förra fallet trons ersättning, i det senare hennes kärna, skulle komma att åter sjunka först när trosförfallet eller det dogmatiska magtmissbruket (fariseismen, papismen) förqvåft den sedliga känslan under en död bokstafslag eller en hierarkisk hersklystnad samt deraf blifvit föranledt att i samvetsbuden inblanda demoraliserande satsar.

I dessa orsaker ligger anledningen till sedelärens höga ståndpunkt och ingripande inflytelse på folkens odling i forntiden. Som hon utom sin egen uppgift merändels äfven fylde moral- och rättsfilosofiens, ännu ej utbrutna, samt hölls upprätt genom sin bundsförvandtskap med tros läran eller nödvändigheten att ersätta denna, så berodde folkens bildning nästan af henne allena.

Den fornindiska sedeläran är en ödmjukhetens, försonlighetens och fromhetens lära. Vålgörenheten och kärleken till den svagare eller lägre varelsen är sedlig grundsats. Friheten och personlighetsprincipen uteslutas deremot. Läran renas och höjes af Buddha, som inför sedelagens sjelfständighet gentemot dogmen, jemlikhetens och det universella brödraskapets grundsats, allt under bibehållande och förstärkande af buden om mildhet, barmhertighet, fördragsamhet, och så vidare. Meniskokärleken är den buddhaistiska sedelärens skönaste punkt. Men rättsbegreppet är svagt, och den samhälliga sedligheten är undanträngd af den mystiska.

Den persiska sedeläran grundas på sanningsprincipen, yttrad i upprigtigheten i tal och renheten i handling. Deraf ljusdyrkan och krigsförklaringen emot »mörkrets rike».

I Kina är sedelagen allrådande. »Han är högre än naturen», säger Kongfutse, »större än världen.» Och Kongfutse lärar rättvisan, ömsesidigheten, människokärleken. Frånvaron i Kina af öfverflödande troslära och metafysik gifver sedeläran derstädes en betydelse, en vigt och en öfverlägsenhet vida utöfver dem hos de flesta öfriga folk. Hon omfattar både det enskilda och det offentliga lifvet.

Den kinesiska sedeläran trängde emellertid icke till Europa. Från det öfriga Asien fingo vi deremot med de sköna vishetsreglerna och de rena sedebuden, bland hvilka somliga ljuda slående lika med den ursprungliga kristendomens, ämnet till den sedelära som sedermera genom den grekiska vetenskapligheten skulle omhandteras till moralfilosofi, hvarifrån hon af det romerska rättsstudiet dans till rättsfilosofi, för att derefter blifva grundval till naturrätten, en grundval som förblifvit aktad och orubbad. Grekerna, österlandets lärjungar, vesterlandets lärare, bilda sålunda mellanlänken, hvarigenom den uråldriga österns visdom och sedlighet blifvit den moderna vestern tillförda, moralen öfvergått uti rätt. Vål har läran under dessa vandringar blifvit omgestaltad efter olika tidens och orters kraf. Men i sitt innersta väsende är hon icke omskapad. Hennes grundtankar äro de som vi i yttersta hand, om än på omvägar, erhållit ifrån det gamla österlandet, der de föddes. Det helleniska snillet har granskat, renat, bearbetat och förädlat dem, men i synnerhet klarat dem. Grekerna öfverbringa de samlade guld-kornen, sofrade, i satser så ädla, så rena, att de aldrig kunnat öfverträffas. Sålunda filtrerade hafva de kommit till oss i en mera lätt-smält form. Någon egentlig omskapning hafva de emellertid icke undergått och kunna icke undergå, eftersom kärnan är densamma som den menckliga tankens. Hvad vestern gjort är en tillämpning på verkligheten, på det praktiska lifvet, dervid förnuftet, hos orientalen abstrakt, förbindes med naturen, anden med materien.

Det grekiska lärjungskapet under den österländska sedeläran röjes bland annat af den likhet i form och framställningssätt som påfallande visar sig emellan de äldsta grekiska sedebuden och de österländska hvilka innehålla ämnena dertill. Det är den originella och för hela orientens moraliserande skrifter så karaktäriserande formen af delvis versifierade delvis i prosaisk rytm satta, korta tänkespråk eller gåtor och fabler, somliga i ungefärlig likhet med Salomos Ordspråk. Denna form, som visar frändskapen och länken emellan grekisk och orientalisk sedelära, framträder tydligt till exempel hos Theognis af Megara, hvilkens lefnadstid tämligen sammanfaller med de stora österländska reformatorernas, Zoroasters, Buddhas och Kongfutses, vidare hos Homerus*, Esop och Hesiodus, längre fram hos Pythagoras. Hos Greklans sju vise framträder ännu den ursprungliga, skära renheten, i de korta satserna, vishetsreglerna, sådana som till exempel »känn dig sjelf», det beryktade, på delfiska orakeltemplet inristade tänkespråket, likaså i öfriga, Thales af Milet tillskrifna tänkespråk rörande det gudomliga väsendets storhet, verldsordningens samstämmighet, med mera dylikt. »Det svåraste i världen är att känna sig sjelf», säger Thales; »det

* Redan af Anaxagoras anmärkes att i Homeri qväden en verklig sedelära döljer sig under de allegoriska bilderna.

»lättaste är att gifva förmaningar åt andra.» Vill man lefva väl, så skall man icke sjelf göra hvad man hos andra klandrar. »Väntan samma »behandling af edra barn som I gifvit edra föräldrar.» Bland sedlighetsgrunder framhåller han sanningsenligheten och troheten. Meneden är värre än allt annat sedeförderf.

Den mer utbildade grekiska sedelärans kännetecknande grundsater kunna sammanfattas i sådana som hvilat på åsigten om förnuftets identitet med lagen i naturen, den naturliga rättens och sanningens universalitet och bestånd i och för sig, den lägre skapelseenhetens underordning under den högre, det sedliga subjektets beroende af och bedömande efter sin sinnesförfattning och sina bevekelsegrunder.

Pythagoras utvecklar sedlighetsbegreppet, ehuru ännu icke till full tydlighet, enkelt och utan bevisningar. Likväl anses han för den förste grekiske sedeläraren, för såvidt någon sådan skulle kunna nämnas före Sokrates. Af Horatius nämnes han såsom »ingalunda bortkommen i fråga om sedlighetens lära.» Han angriper i synnerhet lyxen och vällefuden, fåfången och njutningslystnaden. Äfven hos honom röjes den österländska inflytelsen i framställningssättet, hvilket merändels antager formen af gåtor och liknelser. Inom skolan betecknas sedligheten såsom en själens samstämmighet, hvilken uti ömsesidighetens förhållanden yttrar sig såsom rättvisa, uti jemlikhetens såsom vänskap. Anmärkt och uppmärksammat har af alla efterkommande släkten blifvit det exemplariskt rena sedliga lefvernet hos pythagoreerna.

Emellertid anses Sokrates för den grekiska sedelärans egentlige fader och grundläggare, oaktadt Pythagoras förut hade uppställt sedlighetsregler. Pythagoras, säger med afseende härå Aristoteles, var den förste som behandlade sedligheten, men efter honom gjordes det noggrannare och mera vidsträckt af Sokrates. Denne var nämligen den förste som särskildt och med allvar gjorde sedeläran till sitt specialämne samt införde metod i hennes studium. Han egnade sig uteslutande deråt; och han gjorde dervid till sin uppgift att göra sedeläran lefvande genom de sedliga principernas tillämpning på den menckliga lefnaden. »Han »var», säger Cicero, »den förste som så att säga drog ned tänkeriet ifrån »himlen, der det förlorat sig i fruktlösa undersökningar om tingens »natur, lagar och yttersta grunder, för att införa det i städerna och »hemmen, der han lät en hvar deltaga i öfverläggningen om det vä»sändtliga för lefvernets och sedernas reglering, skilnaden emellan godt och ondt.»

Sokrates framstår sålunda såsom den klassiska fornålderns icke blott förste, men förträffligaste sedelärare, emedan han med ämnets utförlighet och specialstudium förenade dess praktiska tillämplighet på lefnaden. Hans sedelära är helt och hållet en lefvernets lära, en lära huru menniskan skall lefva i verkligheten, icke blott i den abstrakta tanken.

Den sokratiske sedlighetsgrunden är principen om den inre lägens identitet med uppgiften, hvarigenom det sedliga lifvet gäldar sig sjelft i kraft af ordningens samstämmighet. Ju sedligare, desto lyckligare blir derved menniskan, ty sedelagen är hennes egen naturlag. Denna lag är lagen för hennes egen fullkomning, åvägbringad genom kunskap och dygd. Menniskans första behof är att lefva sitt eget lif, det som

är för hennes egendomliga skapnad afsedt, och detta lif är intet annat än det sedliga, intellektuella och samhälliga. Sokrates uppställer derföre såsom sin läras uppgift att bygga den sedliga ordningen på den tredubbla grunden af 1) en fast förtröstan till Försynen, som skapat ordningen samstämmig, i kraft hvaraf det sedliga goda gäldar sig, 2) fastställelsen af sedliga lagbestämmelser, och 3) ett lif i enlighet dermed, liktidigt förnuftigt och naturligt, utmärkt genom rena seder. Det består i lefvernets helgd, fromheten, rättrådigheten, kunskapen och troheten emot samvetsbudet.

Sjelfva sedebuden åter betecknas af Sokrates såsom universella, orubbliga och oföränderliga. »Öfverallt gälla ju samma sedebud. Öfverallt anbefalles till exempel att göra godt emot dem af hvilka man »erfarit godt; öfverallt bjudes vördnaden för föräldrar; öfverallt förbjudes giftermål emellan föräldrar och barn;» och så vidare. Den inre lefnadsregeln är en och densamme, för alla, i alla tider och på alla rum, emedan allas natur är en, alltid och allestädes. Derföre är det goda icke ett för den ene, ett annat för den andre. Det goda, följaktligen och regeln för dess förverkligande, är detsamma för alla, alltså deras intresse identiskt och regeln derför universell. Endast dygdeprinciperna, icke ett böljande tänkesätt, innefattar detta goda och den regel, en och identisk, i kraft hvaraf rätt och sanning, dygd och visdom alltid äro och förblifva nyttiga, deras motsatser skadliga. Den som begriper denna identitet hos sedelagen samt följaktligen aldrig viker ifrån den fasta regeln, är på en gång vis och dygdig. Han införlifvar lagen med sin sedliga vilja, och yttringen deraf visar sig i *filantropien*, välviljan som betraktar liken såsom en vän samt söker allas bästa, men aldrig gifver ondt för ondt, än mindre skadar dem man är godt skyldig, såsom fosterlandet, samhället, styrelsen, lagarne, medborgarne.

Den sokratiske lärans kännetecken, till åtskilnad ifrån föregående, består deri att Sokrates icke uppehåller sig vid frågorna om de väsendtliga grunderna i annan mån än såsom sedlighetsgrunder. Det är derföre som sedeläran först med honom anses hafva egentligen uppstått. Han fäster sig i alla principer vid deras sedliga väsende. Sjelfva själen, varelsens väsende, är enligt hans åsigt endast att betrakta såsom det lefvande medvetandet af sedelagen. För tanken, dittills sväfvande i det obestämda, abstrakta och absoluta, der intet visst föremål träffades, öppnar Sokrates likasom en ny verld, den moraliska, en ny ordning, verklighetens, samvetets. Men denna ordning och denna verld bundos vid den öfversinliga för att erhålla ett stöd för sin absoluta giltighet. För den skull hänförde Sokrates alla de af honom anförda sedlighetsgrunderna till Försynens lagstiftning. Som Försynen var upphofvet till sedelagen, så var denne en fast lag, oberörd af tänkesättets vanskligheter. Som sedelagens stiftare alltså är verldens allsmäktige Skapare, allestädes närvarande, så »ser och öfvervakar Han allt; hvadan ieke »ens i ensligheten någonting osedligt får ske, icke ens i tanken, ty Han »ser allt och hvarken tanke, ord eller gerning undgår Hans blickar.»

Sokrates väckte sålunda, under en af sofistiken förskämd och demoraliserad tidsanda, vördnaden för det rätta i sjelfva den praktiska sammanlefnaden, det goda i det personliga inre samvetslifvet, samt

förlade målet ifrån ett abstrakt tankeideal till människans egen intellektuella och moraliska förädling. Han hänvände uppmärksamheten ifrån tankeföremål ofvanför och utanför människan till henne själf och hennes eget inre. Filosofien hade, säger han, hittills alltför mycket tänkt på saker *utom* människan. Det vore på *sig själf* och *sitt inre tillstånd* som människan borde tänka. Endast derigenom erhöles sanningen sitt praktiska värde.

Plato återupptager sin mästars sedefrinciper och utlägger dem med vetenskaplig skärpa. Han använder en liknande metod och bygger på samma åsikter, en metod och åsikter på hvilka ännu byggas, om ock på otaliga sätt. Principen är den förnuftiga naturen, upphöjd till fri bevekelsegrund för viljan. Metoden är den dialektiska, ett slags utbildning af den sokratiske maievtiken, och af Plato själf betecknad såsom den djupaste och fullkomligaste metoden, den som går rakt på grunden för allt, i det att han ifrån den sedliga principen höjer sig till det goda väsendet. Plato skiljer sig dervid ifrån Sokrates endast derutinnan, att han mindre uteslutande fäster sig vid sedlighetsgrunden såsom sådan, utan mera skådar densamma i hans sammanhang med öfriga grunder, af hvilka Plato ej förbiser någon enda. Ingen af dialogerna behandlar sedeläran särskildt, men hänsyn toges till hennes principer i alla de ämnen samtliga dialoger behandla. Till sedelagen hänföres allt, men intet särskildt. Det karakteriserande kännetecknet i den platoniska sedeläran är hennes innerliga sammanhang med ideläran, Platons utgångspunkt för all annan principformulering. Sedligheten består enligt Plato i själens öfverensstämmelse med idéerna, således i likheten med Gud (det Godas Idé, *εἰδος*), i hvilken residera de eviga typerna för idéerna som i sin tillämpning på verlden te sig såsom principer för rätt, sanning och godhet. De bilda ordningen; och om denna förverkligas af viljan, så förverkligas i och dermed rättvisan i *inre* mening. Denna inre rättvisa är själens jemvigt, och hon yttrar sig i den sedliga lefnaden, uti visdomen, modet och måttligheten. En motsvarande *yttre* rättvisa förverkligas då i samhället, emedan »den för sig själf och i sig själf bäste derigenom också blir »den bäste för andra». Rättvisan drager derigenom med sig välgörenheten och det goda samlifvet. Man måste göra alla väl om man älskar det goda såsom eget godt.

Plato går så långt i sin förbindning på sedlig grundval af inre och yttre rättvisa, individens och samhällets, att han gör statskonsten till en moral. Enligt hans åsigt äro de tu ett, emedan statens ändamål är att göra medborgaren god. »Den sanna statskonsten afser ett »medborgarnes lyckliga och broderliga samlif i det goda.» Följden blir då visserligen det absoluta väldet, under hvilket den individuella friheten förqväfves af statsförmynderskapet, samt en »det godas gemenskap» som leder Plato till verklig kommunism, en tvångsgemenskap i hvilken allt är gemensamt: egendom, religionsöfning, njutningar, uppfostran, barn och till och med kvinnor. Sålunda utmynnar Plato genom sin ensidighet i denna punkt till en samhällskonst som genom sin inbillade hypermoraliska egenskap blir rent af omoralisk, emedan hon strider emot den tydliga naturlagen. Hela frukten af rättens och sedens förbindning förloras, ty i stället för samstämmighet skulle i den

platoniska kommunen, om han kunde förverkligas, i följd af tvånget och gäfvofördelningens förbiseende endast split och stridighet råda. Detta är den svaga sidan i Platos förbindning af politik och moral. Å andra sidan blir en annan följd deraf, den sköna sidan i samma förbindning, att sedlighetens idé får intränga äfven i samhällslifvet, och att Plato icke erkänner någon politik som skulle kunna skiljas ifrån sedligheten. I synnerhet uti *Staten* och *Lagarne* protesterar han högljudt emot sofisternas klyftigheter i fråga om en sådan skilnad emellan politik och moral, att den förra skulle kunna umbära den senare. Derigenom, säger han, vränges naturrätten. Ett bevis för denna grundsats tror han sig finna i den menliga rättsförmågan till åtskilnad ifrån regeln för det djuriska samhällslifvet. Hvarföre skulle aldrig någon rätt kunna stiftas gemensam för människor och djur, och hvarföre är människan den enda varelse som eger en verklig inre rättsidé, om icke derföre att hon allena är genomträngd af sedlighetsbegreppet, som tillföres henne genom förnuftets delaktighet i det gudomliga förnuftet, hvaraf alstras sträfvan efter den gudomliga likheten? Denna åtskilnad, den menliga rätts- och sedlighetskänslans företräde framför den djuriska samlifvsregeln, uttrycker sig bland annat uti människans motvilja för osedliga och naturvidriga förbindelser.

Aristoteles är den förste som uppställer en verklig systematiserad sedelära, utbildad med metod. Emellertid skall hon, att tro Cicero, vara grundad på de platoniska principerna, hvilka af Aristoteles utvecklas, fullständigas och noggrannare fastställas. En skilnad emellan de båda filosoferna visar sig likväl genast för hvarje uppmärksam läsare deri, att Aristoteles, i sin egenskap af realist, mera begränsar sedeläran och hennes regler till det menliga lifvet och sinneverlden, under det att Plato vid hvarje regel ytterst åsyftade den högsta bestämelsen. Om nu härigenom Aristotelis moral visserligen blir mindre hänförande och mera hvardaglig, måhända äfven mindre regelbunden och logisk, så blir han derjemte å andra sidan sundare, mera tillämplig på lefnaden och af större betydelse för verkligheten. Aristoteles sättes derigenom i stånd att ingå i lifvets enskildheter och tillämpa sedepinciperna på belägenheterna, med större utförlighet, utsträckning och noggrannhet. Hans sedelära har på sådant sätt vunnit den stora omfattning som gjort henne till måhända på en gång den nyttigaste och den fullständigaste som hittills funnits.

Aristoteles inleder sedeläran med att fastställa det högsta goda såsom hennes mål. Men det högsta goda, dit tanken kommer efter att hafva genomlupit alla godheter, gående från godt till godt, ifrån mål till mål, för att finna det som allena fyller allt handlingsmotiv, — det är lyckan, sällheten. Hon består hvarken i nöjet, hedern, framgången eller rikedom, ej ens i dygden, ja icke ens i det godas idé, Platos högsta goda, men i *en förnuftig själsverksamhet i enlighet med den förträffligaste och fullkomligaste dygden i ett fullkomligt och långvarigt lif*. Äfven lifslängden ingår således enligt Aristotelis åsigt i godhetsbegreppet. »Ty, lika som hvarken en svala icke heller en enda dag gör en sommar, så när icke heller en dag eller ett kort tid tillräcklig för ett lycklig lif.»

Hvad nu sjelfva dygden beträffar, som dock utgör det väsendtliga momentet på hvilket sedeläran skall bygga, så består hon i *den berömliga vara som fullkomnar sitt subjekt och gör det skickligt till*

goda förrättningar. Hon är tvåfaldig: intellektuell och moralisk, förståndets och viljans eller den förnuftiga böjelsens. Den förra inläres genom studier och erfarenheter, den senare genom seden, hvaraf hon ock erhållit sin särskilda benämning. Det är denna senare dygd som är sedelärens ämne, ehuru väl den förra är hennes yttersta grund, på hvilken hon hvilar. Hon består i vanan att handla *med urskilning*, efter *medelvägsprincipen**, bestämd af det goda omdömet, vare sig eget eller andras. Emellertid är enligt Aristoteles eget medgifvande medelvägsprincipen hvarken alldeles uttömmande icke heller på alla fall tillämplig*. Han är, såsom Grotius sedermera skall anmärka, hvarken det mest karakteriserande, icke heller det ständiga och fasta kännetecknet för handlingens sedliga värde, men endast ett uttryck för sunda förnuftets vittnesbörd om vissa dygders beroende af ett visst lagom, under det att andra icke känna några gränser. Aristoteles kommer därför ock till slutsatsen att medelvägsprincipen väl kan vara god såsom tillhjälp, bland annat, för sedelärens praktiska tillämpning i många enskildheter. Men skall man gå till den yttersta principen och målet för det sedliga lifvet, så är detta visserligen detsamma som förbinder den hvardagliga sedeläran med den ideella, lärd af Plato. Detta mål är den kontemplativa dygden. Det högsta goda, hvilket är, såsom ofvan bestämdes, »förnuftig själsverksamhet i enlighet med den fullkomligaste dygden», består, då det ses i sitt väsende, uti besittningen af den godhet som vinnes i den eviga sanningens och visdomens begrundning. I verklighetens sedelära tjänar denna princip, den kontemplativa dygdens, såsom ytterst bestämmande grund för de praktiska sedereglerna. Dessa böra städe formuleras med syfte att främja den kontemplativa dygden genom att till hennes tjänst disciplinera själsförmögenheterna. Disciplinen sker uti ansträngningen och viljekampen under tanke på målet i det ändgiltiga godas besittning som först vinnes i kontemperationen.

Aristoteles rättar härigenom i viss mån det honom så ofta förkastade felet att hafva framställt en sedelära som är uteslutande sinlig eller inskränkt till sinneverlden, ett fel som torde ega sin orsak i hans vägran att erkänna den platoniska grundsatsen om det teoretiska förnuftets omedelbara delaktighet i det gudomliga. Den yttersta principen, menar Aristoteles, är människan meddelad, men är icke en del af hennes natur. Moralen deremot, som åsyftar det relativa och tillfälliga, måste alltså i närmaste hand låta sig bestämmas af någonting mindre absolut och mer enligt med den menskliga naturens individualitet, hvilken lefver i tillfälligheterna. Sedeläran, som reglerar det praktiska lifvet i sinneverlden, ett lif som begränsas af denna verdens gränser, kan följaktligen icke stöda sig på det teoretiska förnuftet. Idealet skymmes af verkligheten. Emellertid visar Aristoteles genom sin ofvan citerade definiering af det högsta goda, sedt i sitt väsende, samt dess upphöjande till yttersta princip för all sedeläras uppgift, att han i frågan skiljer emellan sedeläran såsom praktisk reglering och såsom teoretisk idé, samt att han endast aflägsnar den senare ur de relativa ordningsvilkoren, men ingalunda ur principen som skall vara bestämmande grund. Hvad Aristoteles framhåller med afseende på denna

* Se sidd. 430—433, 507 o. 514—515.

åtskilnad i sin moral, det är nödvändigheten att hålla den mänskliga svagheten räkning, hvilken lägger hinder i vägen för en allmännare tillämpning af sederegler som bestämdes efter det ideella högsta goda, hvadan den mänskliga verksamheten, som ju sedeläran skall reglera, icke kan regleras efter idealet, regel för ett öfvermenschligt lif. Som emellertid det ideella högsta goda onekligen icke kan förloras ur sigte eftersom deri ligger den förträffligaste dygdeprincipen, så uppställes det i sedeläran såsom yttersta grund, emedan en mönsterbild ej får saknas och emedan intet stode fast utan en evig princip hvartill allt kan hänföras; men dervid bör ihågkommas att denna princip är och förblir omöjlig att förverkliga. Det som blott är ett och oföränderligt, blir aldrig mänsklig moral; ty denne tillhör mångfalden och skiftningen. Hvad han ordnar är det individuella, det jordiska, det möjliga.

Den sedelära som sålunda lämpades efter den mänskliga karaktärens svagheter, behöfdes till motvigt emot cynikernas ensidiga, i hvilken sedelagen ställes upp emot den mänskliga känslan. I cynikernas hårda sedlighet saknades trösten för olyckan, förhoppningen om lyckan. Först i den romerska stoicismen mildras denna hårdhet, ifrån cynismen ärfd af den grekiska stoicismen, och den stränghet som återstår antager snarare karaktären af renhet. I den stoiska sedeläran når den sedliga storheten sin högsta höjd.

Stoicismens sedelära utmärker sig i synnerhet genom viljekraften. I individen, så läres här, bor en inre frihets- och sjelfbeherskningsprincip, kallad att öfvervinna alla yttre hinder, blott han inses, vårdas och odlas. Viljeinsträngningen som uttrycker denna princip är yttring af den mänskliga värdigheten och förträffligheten. Genom henne vinnas allt som är värdt att vinnas; ty händelserna som äro af viljan oberoende, äro icke värdiga att beaktas, icke heller de fördelar värda att göras till viljemål, som af dem bero. Frågan om angenämt och oangenämt, ja sant och falskt viker inför frågan om godt och ondt; men det enda goda är det sedliga, och godt i verklig mening är för människan blott det som ligger i den sedliga viljan.

Emellertid begår härvid stoicismen felet att i denna viljas frihet ej inrymma annan sjelfbestämning än den intellektuella. I sedlighetens förbindning med naturnödvändigheten betraktas viljans välde, derutom icke. Friheten blir snarare ett naturens tvång än en fri böjelse för det sedliga idealet. Friheten är ej utom nödvändighetens insigt. En ersättning för den älskande böjelsen sökes i känslan af den mänskliga värdigheten, bibehållen genom ett lif i enlighet med förnuftet, det vill säga naturen. Att vara fri, det är att följa naturen och i henne arbeta för allas frihet. Derföre stämpas klasskilnaden, förtrycket och i synnerhet slafveriet såsom osedliga. I motsats dertill ligger sedlighetens höjdpunkt i mensklighetskänslan, den ideella människokärleken, kärleken till liken såsom representant af släktet och yttring af det gudomliga väsendet. Som alla äro yttringar af samma väsende, uttryckt i förnuftet och den sedliga friheten, så äro ock alla bröder i följd af detta frändskapsband. Bandet är visserligen rent intellektuellt. Emellertid saknar den stoiska sedeläran ingalunda värme, och i henne ingår mycket af välgörenhetens grundsatser, till formen erinrande om de evangeliska.

»Må hvar och en älska sina medmänniskor af allt sitt hjerta, »draga försorg om dem och deltaga i allt som dem rör; vara tålig »och fördragsam, ingen förorätta, men betrakta kränkningen och orätt- »visan såsom gudlösheter. Man bör utöfva välgörenhet, lefva så som »om man förstode att man icke kommit till världen blott för sin egen »skull, men för det menskliga samhällets bästa och för att göra alla »väl efter sin kraft och förmåga. Må en hvar sig nöja med samvetets »vittnesbörd om handlingens godhet, och glömma att söka andras belö- »ningar derför eller det egna intressets tillgodoseende; gå från den ena »goda handlingen till den andra, hoppa den ena välgerningen på den »andra, utan att förtrötts eller göra uppehåll, men i deras frukter »söka all sin glädje; finna belöning nog derför uti tillfället att hafva »kunnat göra liken en tjänst och finna sig förbunden för det han »skänkt detta tillfälle, för den välgörande sjelf nyttigt; intet söka »utom sig sjelf, hvarken fördel eller människors pris.»

Med afseende på den egna personligheten anbefaller stoikern sjä- lens vård och kult, såsom varande det förträffliga i människan. Ingen- ting bör högre skattas än det sedliga, rena lefvernet. Ingenting, hvar- ken fruktan eller lystnad, bör kunna förmå viljan till att vända sig bort ifrån dygden, såsnart dennas fordran blifvit bekant. Ty dygden är människans högsta goda, och hennes lycka är i den dygd som finner sin tillfredsställelse i sig sjelf (*virtutis præmium ipsa virtus*).

Hos Epiktet kulminerar denna sedliga storhet. Hans karaktärs- drag äro underkastelsen under Försynens skickelser, tankens och seder- nas renhet, det fläckfria lefvernet, lifvet i välgörenheten. »Hvartill »tjenar kunskapen utan gerningarne? Man frågar dig icke om du har »läst Chrysippus, utan om du är rättrådig.» Icke heller eger man att svara för andra, deras tankar, ord och gerningar, men för den egna viljans. »Tacka gudarne för det ditt ansvar blifvit inskränkt till det »som beror af din vilja. Du svarar hvarken för föräldrar eller syskon, »för kropp eller arf, för lif eller död. Du svarar för hvad af dig »beror, det vill säga det goda bruket af dina tankar.»

Den sedliga andan hos Epiktet har med rätta blifvit jemförd med den evangeliska, och jemförelsen må gälla, derest afdrag göres af den kristliga kärlekens ödmjukhet. Under den stoiska ödmjukheten döljer sig deremot ett filosofiskt högmod, en utmaning till försynen eller verdens omdöme att finna ett fel hos den stoiske »vise», om det vore tänkbart. »Den vise» är ett slags halfgud. Han allena är fri, her- skare, lycklig. Han är människor och gudar öfverlägsen, de förra emedan han icke beror af händelserna; de senare emedan han sjelf gjort sig vis och icke eger sin visdom af naturnödvändighet. Intet sker med Guds bistånd, men af den egna ideella viljekraften som är sin egen Gud. Den stoiska sedligheten öfvergår sålunda slutligen i ett slags hård stålsättning emot alla menskliga intryck, likgiltighet för det sinliga lifvets både fröjder och sorger. Visdoms- och sedlighets- lifvet inledes med ett intellektuellt sjelfmord, som skiljer personligheten ifrån människan. Priset är den fullkomlighet som har sjelfdyrkan till mål. Den enda verkliga ödmjukheten hos stoikern yttrar sig i blyg- samheten som döljer sitt verk för människornas ögon; men derpå insveper sig det goda samvetet i sjelfbelåtenheten som dyrkar sin egen

gerning. En följd af detta sätt att hänföra all god handling till den egna viljans förträfflighet blir ock den okänslighet med afseende på lidandet, eget och andras, som i synnerhet hos Epiktet bjert framträder. »Din son är död; hvad mer, ett lappri. Du har gifvit lånet tillbaka. »Ett skeppsbrott? Nå än sedan? Hvertill hjälper klagan?» Händelsen betyder intet, då hon ej berodde af viljekraften. Sjukdomarnes, krigets och dödens fador framlocka inga tårar. De äro gärder åt förgängligheten; men det enda goda är i det oförgångliga. I öfrigt är andan evangelisk, en anda af undergifvenhet och hjertats renhet, förakt för smärtan, betraktelse öfver lifvets fåfänglighet, tanke på hädanfärden. Öfverensstämmelsen ökas längre fram, då hos Markus Aurelius den hårdhet som kännetecknar Epiktet lemnar rum för en innerlig medkänsla för menskligheten, äfven för den lidande. Grundsatsen kvarstår om den inåt vända uppmärksamheten på sig sjelf och oberoendet af hvad icke rör den sedliga viljan, men dermed ock den fatalistiska egenskapen i denna sedliga vilja, som lyder naturnödvändighetens lag. »Att göra sig redo för sina tankar, rycka sig ifrån »begären, underkasta sig den gudomliga viljan, lifvas af öm tillgifvenhet för människorna, — detta är hufvudsak.» . . . »Hvertill båta då »mängdens pris och beröm, sinnenas vällust, hedrande uppdrag och »ärebetygelser? De gälla blott stunden som flyr, men draga sinnet »ifrån den säkra stråten.»

Till det framsteg, bestående i en kärleksfullare känsla, som Markus Aurelius sålunda bereder uti stoicismen, sällar sig ett annat, bestående i erkännandet af en åtskilnad i grad de sedliga dygderna emellan. Den ursprungliga stoiska sedeläran erkände blott ett godt och ett dåligt lefverne, så voro alla handlingarne goda, och lika goda; var det osedligt, så voro alla handlingarne dåliga, och lika dåliga. Markus Aurelius affaller ifrån denna princip och visar hans ohållbarhet, i det att han exempelvis framhåller orimligheten af att medgifva likställighet emellan det fel som består i eller kan framgå af en upprörd rättskänslas harm, och det som alstras af en grof sinlig vällust. Han bereder härigenom en återgång till den peripatetiska sedeläran, som sökte göra moralen möjlig genom att lämpa de sedliga grundsatserna efter människan, sådan hon faktiskt var beskaffad, icke sådan hon borde tänkas i en ideell värld som ingen ännu skådat.

Härigenom understödes den tillblandning af peripatetisk sedelära, praktisk och afsedd att verka nytta i det världsliga samhällslifvet, som Cicero gjort till sin uppgift att införa i den stoiska för att sålunda af sedeläran göra en häfstång för socialt framsteg. Cicero, i botten fosterlands- och människovän, fäste sig mindre vid lärans teoretiska storhet och estetiska skönhet än vid hennes praktiska godhet; och som han fann den ursprungliga stoicismens lära öfvermenskelig, följaktligen af föga praktiskt värde, så sökte han göra henne tillämplig genom en införlifning dermed af de bästa grundsatser han kunde finna på skilda håll, hos Plato och hos Aristoteles. Till Platos ideal lade han Aristotelis verklighet, och genom att i likhet med denne jemka regeln efter förmågan, fick han en lag som kunde göra nytta emedan han kunde efterlefas. Icke blott förnuftet, men äfven sinnena måste räk-

ning hållas. Fullkomningen påskyndas ju äfven genom deras odling, »ty naturen har underlagt dem en hel del godt.» Det absoluta godhetsbegreppet handskas om till hederlighets- och billighetsbegrepp, ett begrepp som går den menkliga svagheten till mötes ända till den gräns der principen stöter på frågan om anseendet inför världen, af stöikern föraktadt, äfven af Cicero från dygdefrågan uteslutet. Dygden, heter det i *De finibus*, beror väl ej af berömmet, om ock en viss förbindelse dem emellan eger rum. Tvärtom är dygden i det berömvärda, ej i det berömda. Det hederliga är dygden själf, ej talet derom. Men inom denna gräns låter Cicero sin moral svänga sig fritt, och om icke anseendet får bestämma dygden, så får dygden icke heller skilja sig ifrån anseendet. I *De officiis* påpekas huruledes ett visst *decorum* ingår uti den dygd som vill vara fullständig, en hänsyn till det passande och af seden antagna. Skilnaden emellan det hederliga och det passande betecknas till och med såsom fin nog, »lättare att förstå än att »tyda.»

Emellertid anses *De officiis*, utom Aristotelis moral, innehålla den bästa sedelära som af antiken blifvit lemnad. Hon fullföljes af Seneca, som dervid något modifierar hvad i mästartens lära kunde förefalla alltför tillmötesgående mot den menkliga svagheten. »Hvad »som fordras, är icke gårdar, men en ren själ och ett ärbart lefverne.» . . . »Det är i hjertat som templet skall uppresas.» . . .

I patristikens sedelära blir kärlekens element förhärskande, under det att viljefriheten saknas. Kärleken är sedlig princip och högsta goda. Han är människokärlek endast medelbart, nämligen genom det kristliga broderskapet som förenar sig i gemensam kärlek till Gud. Härigenom undergår det antika godhets- och kärleksbegreppet en ingripande förändring. Af de stora antika sedelärorna hade dygd och lycka identifierats i den naturliga godheten, dervid naturen både gjorde förbindningen och meddelade bekräftelsen. Patristiken förlägger både dygd och lycka i kärleken till Gud, men skiljer dem ifrån naturen. De förverkligas i sinneverlden icke. Sinnet lefver der blott i längtan derefter, en längtan som uttrycker sig i det heliga lefvernet, men ingalunda dertill anses bringa någon tillräcklig tillfredsställelse i och genom sig själf och det godas förverkligande, utan blott såsom en förberedelse. Och denna otillräcklighet meddelar sig ifrån kärleks- till frihetsbegreppet. Ty den gemensamma kärleken till det högsta, som förenade alla, var visserligen fri, men blott i sitt väsende. Hos människan är han en nådegåfva. Nådens begrepp uttränger mer eller mindre själfbestämningens. En följd häraf blir äfven att i samhället friheten ligger under. Hon utplånas af myndigheten som företräder den gudomliga viljan.

Inom skolastiken kämpas emellan denna ensidiga moral, beröfvad tvenne af sina grunder, rättsmedvetandets och viljefrihetens, och den platoniska eller peripatetiska, hvilken gör sig gällande vid det ifrigt omfattade studiet i allmänhet af Plato eller Aristoteles. Hos Thomas af Aquino, i ämnet tongifvande, blir sedeläran intellektuell.

Under återfödelsens tid genomgår sedlighetens princip ett hårdt prof i följd af den häftiga återverkan emot tron, med hvilken han under medeltiden blifvit förbunden. Troslärans fall drog med sig

sedelärans. Skepticismen och fritänkeriet vilja nämligen gerna blanda sedlighetsbegreppet samman med de absoluta grunderna som de betvifla. I Italien visar sig följden bland annat i Machiavellis osedliga samhällslära. Statskonsten, förut underlagd troseläran, afskuddar sig nu med henne äfven sedeläran, under känslan af sin nyvunna emanciperung och innan denna hunnit att användas utan missbruk. Den politiska sedligheten uttränges af styrkans princip, och denna grundsats fortsättes sedermera under nya tiden af egoisterna, Hobbes, Pascal och Spinosä.

Hos Hobbes tyckes visserligen vid första påseende sedeläran räddas. Hon identifieras nämligen med den naturliga *lagen*, hvilken bjuder inbördes frid och samhällighet, i motsats till den naturliga *rätten*, liktydig med det universella inbördes kriget, emedan i naturtillståndet alla egde rätt till allt och således voro hvarandras naturliga fiender. Rätten tillåter allt; moralen förbjuder allt som kunde störa freden. Båda hvilä visserligen på sjelfbevarelsesdriften. Men under det att rätten äfventyrar dennas föremål, eftersom rätten är den starkares, bevaras dessa deremot genom moralen, enär endast i öfverenskommelsen om ömsesidiga eftergifter, enligt Hobbes förestafvad af ett slags egoistisk sedlighetsprincip, en hvar kan erhålla utsigt att något ernä och behålla.

Om nu af detta slags sedelära, om än blott konventionell, den af Hobbes fastställda rätts- och naturvidriga naturrätten kunde anses fullständigt upphäfd och ersatt, så vore hvad resultatet beträffar föga att invända mot henne. Ty sedeläran kan gerna anses uppstånden med samhälligheten, derest frågan om samhällighetens egen uppkomst lemnas oafgjord. Utan samhällighet gifves dock ingen sedlighet, och antingen båda tillkommit fördragsvis, såsom Hobbes föreställer sig, eller äro oskiljaktiga från människonaturen, så ligger dock den hufvudsakliga vigten på erkännandet af deras outhärlighet jemte hvarandra för människan sådan hon faktiskt är beskaffad. Man kan då gerna med Hobbes erkänna, att derest människan icke vore samhällig, behöfde hon icke heller vara sedlig, blott under det förbehåll att, i strid emot hans åsigt, hon ständigt måst hafva varit sedlig just emedan hon aldrig kunnat underlåta att vara samhällig.

Men här uppenbarar sig svagheten i Hobbes' sedelära, hvarigenom hon visar sin skenbarhet. Till och med om sålunda, från rent praktiskt synpunkt, den af honom medgifna sedligheten kunde anses till fyllest, hvilken, ehuru tänkt såsom fördragsvis tillkommen, dock kunde leda till samma sedliga principers fastställelse i samlifvet, som de hvilka följa af erkännandet utaf människans samhälliga natur, så blir nu hela hans sedelära ur principiell synpunkt betraktad af noll och intet värde, emedan sedligheten i henne blott är medel för klokheten som beräknar sin fördel uti aftalet om sedliga regler. Funne man icke sin enskilda och egoistiska uträkning i sedligheten, så gälde hon i Hobbes' ögon intet; och om människan blott reglerade sitt lif i enlighet med sin rena natur, så vore det riktigt att lefva osedligt. Den af Hobbes uppställda sedeläran blir skenbar och värdelös emedan hon icke hvilat på någon i sig sjelf giltig princip, men endast på det enskilda intressets beräkning. Moralén blir en fråga om nytta, nöje och njutning. Sedligheten hos människan skiljer sig ej ifrån sedligheten hos djuret. Seden är medel

för lystnaden, utan moralisk känsla och frihet. Ingen vet huru länge sedligheten räcker, ty upptäcktes en ny njutningsmetod som kan undvara henne, så saknar hennes bestånd anledning. Hon är en kamp för tillvaron, lika hos människan och djuret i hvarje annat afseende än utvecklingsgradens och insigtens.

Pascal kommer, ehuru på annan väg, till liknande slutsatser. Ingen naturlig sedlighet, emedan njutningslystnaden är allena naturlig bevekelsegrund. Sedligheten är det egna intresset, emedan detta blifvit af skapelsen inlagdt i viljan såsom lockelsemedel till det goda.

Enligt Spinoza är sedligheten liktydig med kunskapen om nyttan, det vill säga glädjen. Nu blir visserligen hvarken nyttan eller glädjen verklig och varaktig utom förnufts lifvet; men detta är en sak för sig. Kunde de njutas oförnuftigt utan missträkning, så lade sedeläran därför intet hinder i vägen, ty sedligt godt eller ondt finnes icke såsom sådant, blott såsom medel för den egna fördelen. Sedligheten saknar alltså på en gång sin princip och sin själfbestämning, ty hon bestämmes af den ofria lystnaden, såvida icke förnuftet, oförvärfvad skapelsegäfva, kommit den ifrågavarande individen till del.

Egoisternas sedelära fortlevver i sensualisternas och positivisternas, i mildrad form äfven i den lägre empirismens. Den osedlighetslära som hos Bentham, Condillac, Diderot, Holbach och Helvetius är en följd af alla grunders förmenade hänförlighet till sinnesintrycket, hvarigenom den sedliga principen identifieras med smakens och njutningens, det egna intressets, en »sjelfviskhetens regularisering», återuppstår hos Auguste Comte i grundsatsen att fysiologien gifver kunskapen om seden, hos Proudhon att seden beror af tjänsternas utbyte (*mutuellism*). Vår tids positivism, för så vidt densamma bör anses förnämligast representeras af den engelska, i förstone fången i principen som grundar moralen på en beräkning af jemvigt emellan de sinliga böjelserna, de egoistiska och de »altruistiska», synes numera på väg att återkomma härifrån till en sedelära för hvilken grunden sökes i den menliga naturens samstämmighet.

Parallelt med den sinliga sedeläran har emellertid den rationella utvecklats sig, ehuru icke alltid utan svagheter som uppmuntrat den förra. Cartesius bidrager sjelf dertill då han gör moralen beroende af subjektiv uppfattning. Han erkänner emellertid att de bestämmande grunderna (*causæ finales*) tillhöra sedeläran, och principen därför söker han i »den goda viljan». Men som denna senare är uteslutande intellektuell, så saknas den sedliga böjelsen och kärleken.

Denna brist blir efter honom en af skolans, om än i olika former. Hos Malebranche föranledes deraf begreppet om den sedlighet som består i den fromma underkastelsen under den nödvändiga ordningen; hos Leibnitz den som lever i och genom viljans, om ock frivilliga underordnande under insigten om de nödvändiga sanningarne och deras lagar, — i botten en och samma tanke, ärfd ifrån Cartesius. Hos både Malebranche och Leibnitz blir sedeläran mer eller mindre ofullständig, emedan den egna och innerliga sedlighetskänslan saknas och ersättes af begrundningen hos den ene, af tanken hos den andre. Sedeläran blir en regering af den öfvernaturliga nåden, ehuru Leibnitz visserligen förklarar sig vilja sammanknyta naturens och sedlighetens riken. Nå-

got sedlighetsideal, i hvilket lefver kärleken, finnes hvarken hos Malebranche eller hos Leibnitz.

Först med Kant erhåller den moderna tiden en verklig sedelära, i betydelse jemförlig med de stora antika, den peripatetiska och den stoiska. Icke blott att Kant skapar en verklig moral; men moralen är hos honom allt, metafysiken intet. Det är moralen, icke metafysiken, som enligt Kant bör rådfrågas för erhållandet af allt hvad princip och regel heter. Ty metafysiken, föremål för det teoretiska förnuftet, som intet säkert och fastställbart förmår utreda, blir i följe deraf vanmäktig, under det att moralen, föremål för det praktiska förnuftet, som åtminstone kan säga hvad människan bör och behöfver, med oemotståndlig nödvändighet ålägger sig, enär medvetandet vittnar om hans oumbärlighet för lefnaden. Och dervid får icke ens metafysiken vara med och hjälpa till. Sedeläran, som lärar pligten och dygden, det enda vissa och värdefulla, erhåller icke sin karaktär af systematisk kunskap ifrån några metafysiska grunder; ty spekulationen, om än oafvislig ifrån filosofien i fråga om fastställelsen af rena idéer, oberoende af alla empiriska vilkor, eger dock allt för liten magt öfver viljan, och det är viljan, den goda, som under samvetets ledning visar den moraliska bevelkelsegrunden och derigenom leder till sedlighetsbegreppen. Etiken får följaktligen bestämma icke blott huru vi skola lefva, men till och med hvad vi böra tro; ty utan en bestämd och påtaglig tro att grunda lifvet på, blir lifvet dock icke fullt och principsmässigt, och som metafysiken lemnar förnuftet i ovissheten, men moralen säger hvad som *måste* antagas för att människan skall kunna lefva ett människovärdigt lif, så får nu etiken allena fastställa och såsom antagna postulater uppställa både väsendets, verdens och det egna jagets tillvaro samt alla deraf följande principer och lefnadsregler.

Både väsendet, världen och jaget *antagas* af moralen, emedan endast i väsendet en kausalitetslag kan tänkas som åt dygden skänker hennes förtjenade bekräftelse, ett ideal som motsvarar medvetandets fordringar, hvilka i sinneverlden icke fyllas, samt emedan utan världen och varelsen det goda icke skulle kunna förverkligas.

Kants sedelära blir alltså, såsom Fichte ock anmärkt, en lära om det som *bör* vara, oaktadt vi ej veta hvad som *är*. Utan att veta om det i världen ens finnes några förnuftiga och fria orsaker, hvilka skulle kunna uppträda såsom medvetna och sjelfbestämda handlingskrafter, om det finnes någon lag, någon sed, någon pligt, utan att ens bekymra sig om frågan derom, meddelar oss Kant reglerna för förnuftiga och fria orsakers sedliga och pligtenliga handlingssätt, förutsatt att sådana orsaker finnas; ty antingen de finnas eller icke, så kunna vi dock icke lefva annorlunda än såsom sådana. Dessa regler böra vara så beskaffade att de kunna göras till lagar för *alla* förnuftiga och fria saker i världen.

Följer då frågan om sjelfva reglerna. Hvilka äro de sedliga bevelkelsegrunderna, värdiga alla förnuftiga och fria orsaker? Om människonaturen analyseras, så upptäckas många slags bevelkelsegrunder; men hvilka böra gillas och antagas till universella? Följande principer visa sig på viljans botten, af olika systemer antagna till motiver, nämligen (för att gå nedifrån uppåt): 1) nöjet eller njutningen (af Kant

identifierade med lyckan), det egna intresset, 2) sympatien för andra, 3) den sedliga känslan, 4) fullkomningen, samt slutligen 5) den gudomliga viljan. Granskom hvar och en af dessa principer, för att se huru pass de fylla en moralisk bevekelsegrunds fordringar.

Hvad först och främst den princip beträffar, enligt hvilken allt är moraliskt godt som förskaffar varaktig enskild lycka, så kan han aldrig blifva allmänt giltig. Vålbefinnandet stämmer icke alltid öfverens med sedligheten. Den sedlige utsättes tvärtom ofta för olyckor, under det att den osedlige njuter sällhet. Icke heller eger lyckoprincipen den nödvändiga och universella karaktären, ty han beror af tycket och smaken. Att vara lycklig är ett, att vara sedlig är ett annat. Snarare uppträda de båda principerna såsom hvarandra motsatta.

Men äfven om grundsatsen utsträcker ifrån frågan om det enskilda till den om det allmänna vålbefinnandet, så kan icke ens derur någon fast ledning hemtas. Hvarken är det bevisadt, att sympatien är en för hela den menliga naturen gemensam bevekelsegrund, icke heller sammanfaller allas vålbefinnande med det för alla moraliskt bästa.

Den sedliga känslan åter är, såsom hvarje annan känsla, beroende af den subjektiva uppfattningen, och hon kan alltså icke stifta lag för alla.

Fullkomningsprincipen lyder sålunda: Bevara, utveckla och förbättra din organism för att i största möjliga mån genom hans tjenlighet kunna förverkliga dina ändamål. Men antingen skulle denna princip inskränkas till frågan om de sedliga ändamålen, då han sammanföle med sjelfva det ändgiltiga målet för regeln och upphörde att vara blott regel (hvarom begreppet innefattar regleringens, såsom medel), eller ock skulle honom gifvas den utsträckning att han omfattade all utveckling, hvarigenom han åter inbegrepe mycket som vore för sedligheten främmande, ja henne under många förutsättningar motsatt. I hvarje fall är fullkomningen en empirisk princip, alltså otjenlig för universell tillämpning.

Skulle slutligen den gudomliga viljan vara princip, så låge principen utom den vilja som borde hysa bevekelsegrunden. Som hela det moraliska värdet uti en handling emellertid ligger i den viljas godhet som förrättat henne, icke i någon annans, vore denna än den högsta, så kan icke ens den högsta viljan bestämman den moraliska grundsatsen.

Kant kommer sålunda till alla de fem principernas förkastande, ehuru han under sin motivering därför gör sig skyldig till åtskilliga ensidigheter. Med afseende på den första principen förblandar han lyckan och sällheten med nöjet och njutningen, samt ser intet annat eget intresse än det individuella och sjelfviska. Af hans uttalanden skulle framgå att den varaktiga lyckan vore möjlig utan sedlighet, samt att lyckan, naturens bekräftelse, kunde stå i motsatt förhållande till naturens andliga lagar. Naturen vore då stridig i sitt väsende.

Fullkomningen erkännes icke såsom sedlig princip, emedan hon såsom princip betraktad är empirisk. Därmed förnekas emellertid att det rationella lifvet fullkomnar och att det sig fullkomnande i och dermed förverkligar förnuftet i naturen, — grundsatser hvilka genom den rationella realismen blifvit med evidens härledda ur verldsordningens harmoniska beskaffenhet.

Hvad återstår då, antagligt såsom moralisk princip? Jo, endast det kategoriska imperativet som bjuder pligten, formulerad efter det som samvetet säger kunna upphöjas till lag för alla förnuftiga och fria orsaker i världen. Kriteriet för bevekelsegrundens sedliga egenskap är dubbelt, nämligen att vara *förpligtande* och att vara *universell*. Det som samvetet säger kunna gälla såsom regel för alla och inför alla te sig såsom pligt, det är moraliskt. Som hvarken nöjet, njutningen, välbefinnandet, nyttan, intresset, lyckan, sympatien, känslan eller ens det gudomliga budet gäller lika för alla, som de icke hos alla äro identiska, så stifta de icke heller någon universellt giltig morallag. Ingen kan bindas af nöjet eller deraf göra universell likformig regel, icke heller af några känslor, och det gudomliga budet gäller endast inför den troende. Lystnaden må aldrig så mycket inblandas i lagen, de två låta sig dock icke förenas; och tron åter beror icke af viljan. Endast samvetet är hos alla identiskt, och medvetandet som säger hvad som är pligt, är det minst subjektiva vi känna. Derföre är endast den handling moralisk, som blifvit förestafvad af pligten, oafsedt intressen, önsknningar eller dogmer; ty endast hon blir identisk hos alla, följaktligen allmänt giltig. Identiteten bildas och sammanhålles deraf att lydningen för samvetsbudet förbinder alla menliga samveten, förnuftiga och fria, i styrelsen under en inre, osynlig, suverän lagstiftare, hvilken tänkes utom och öfver subjektet och inför hvilken subjektet eger att svara. Det rena medvetandet bildar alltså den moraliska enheten, och dess princip är höjd öfver empiriska grunder.

Detta hindrar emellertid icke att det rena medvetandets fastställelse af de moraliska principerna, — en fastställelse som skulle kunna benämnas sedernas metafysik, — bör åtföljas af en moralisk antropologi, ett studium, mer eller mindre subjektivt och empiriskt, af människans sedliga natur sådan hon faktiskt ter sig och förekommer. Derigenom utredas vilkoren för de sedliga principernas tillämplighet i verkligheten, och insigt vinnes om bästa sättet för deras utbredning och införlifning med viljorna och tänkesättet. Den moraliska antropologien får emellertid icke skilja sig ifrån den moraliska metafysiken, men bör stöda sig på henne samt endast utbilda och fortsätta henne; ty eljest förlorades principens renhet, och det i sig moraliska, förestafvadt *a priori* af förnuftet, ersattes lätt af det som uttryckte en skiftande sed, möjligen grundad på en fördom, i sig omoralisk. De båda kunskaperna om sedligheten, den empiriska och den rationella, böra på sådant sätt förbindas, att den förra, hvilken kan betecknas såsom det praktiska förnuftets dialektik, tillförer viljan de grundsatser som skapats af den senare, det teoretiska förnuftets metodologi. Antropologien, som stöder sig på den empiriska kändedomen om moraliska sakförhållanden, får icke rubba antropologien, som stöder sig på aprioriska förnuftsteser; ty sakförhållandena må vara hvilka som helst, så är det i främsta rummet dock icke fråga om hvad människan varit, är eller tros blifva, men hvad hon kan fullkomnas till, genom att intvinga viljan i ett mensklighetsideal.

Att förverkliga detta ideal i världen, se der mensklighetens uppgift! Kant når här höjdpunkten för sin egen uppgift såsom sedelärare, då han nu, på grund af det anförda, vill lägga den moraliska principen till grund för all samhällighet, offentlig och enskild. Hans framtids-

ideal, på hvars förverkligande han fullt och fast litar, för hvilket han anser att hela den menskliga odlingen är afsedd och till hvilket alla böra sträfva, det är en sådan människornas inbördes associering, ett sådant människoförbund, att hvar och en i följd af viljans införlifning med pligten är på en gång styrande och lydande, lagstiftare och undersåte, emedan han fritt följer sedebudet som hans eget medvetande stiftat och ålagt honom. Ett universelt människoförbund under rent moraliska lagar, i hvilka de politiska uppgå och absorberas, ett moraliskt samhälle, en moralisk republik, deri konstitutionen utgöres af etiken, är den enda samhällsformen som enligt Kants tanke skulle kunna aflägsna de samhälliga lidandena och skakningarne.

Såvida hela sedligheten bildades på det sätt Kant föreslagit, skulle dock i detta samhällsideal någonting väsendtligt fattas. Den sedliga känslan fattades, sjelfva innehållet, det materiella momentet i sedelifvet; ty Kant känner ingen annan moral än den som tillkommit uppå förestafning af ett formelt pligtbud, grundadt på intet annat än ett yttre *kriterium*, nämligen att kunna gälla för alla förnuftiga och fria orsaker i verlden. Om någon kärlek för sedlighetens sanning, godhet och skönhet är icke fråga. Kants sedelära, efter den peripatetiska och den stoiska den största som blifvit utarbetad, stannar alltså likväl i sitt ofullständiga skick. Hon har löst problemet om sedelagens karaktär, visserligen på en gång det första, viktigaste och svåraste, grunden för de öfriga. Denna lags föremål och innehåll äro deremot lemnade outredda; ty deraf att en sedelag lydes emedan medvetandet påbjuder honom, följer hvarken kännedomen om det yttersta målet därför, icke heller om hvad han bringar det egna väsendet. Utredningen af dessa frågor lemnar Kant åt sin efterverld, emedan han anser det yttersta målet vara outgrundligt och befarar att lagens frukter för det egna väsendet i alla möjliga fall skulle kunna tillegnas den sjelfviska bevekelsegrunden, ty lyckan enligt Kant, det är egennyttan, motsatsen till pligten.

Dessa grundsatser återfinnas i Fichtes sedelära, hvilken, storartad och sträng, till en början är föga annat än ett återljud af Kants. I sitt egentliga arbete om sedeläran, det som bär hennes benämning och titel, utgifvet år 1798, går Fichte icke längre än Kant. Som det absoluta föremålet för vår kunskap, säger han, i enlighet med hvad Kant redan anmärkt icke utgöres af det som *är*, men af det som *bör* vara; som det icke finnes i metafysiken, men i moralen, så är det ock viljan, icke förnuftet, som förestafvar sedelagen. Friheten, den ideella, som är målet, är icke någonting varande, som vi finna i fullständigt skick (ty det i sig sjelft varande är ovetbart), men någonting som vi sjelfva tillskapa genom vår viljeanstängning. Låt oss för den skull vända om det gamla systemet för verldslagens uppställning, det system som i allting sökte väsendet, och sök om i stället pligten, ty i henne är det enda sedlighetsideal som för människan är tillgängligt. Och Fichte låter sig nu deraf så hänföras, att han i likhet med Kant icke erkänner någon annan sedlig princip. Ja, han förlägger denne hel och hållen till den grad uteslutande i viljekampen för pligtens skull, att han föga mindre än sin lärare synes frukta böjelsen, men fast hellre skulle vilja ända derhän aflägsna henne, på det att pligtens hårdhet måtte så mycket

bjertare framstå, att han till och med skulle vilja tillskapa hinder och svårigheter för det sedliga budets fullgörande, för att gifva viljekampen tillfälle till öfning, viljan tillfälle att pröfva sina krafter. Endast genom motsatsen vinnes nämligen slutligen identiteten. För att jaget skall kunna identifiera sig med väsendet, viljan med godheten, måste det först uppstå sig sjelft såsom motsatt ett icke-jag, hvarefter först båda jagen kunna identifiera sig med hvarandra, det subjektiva och det absoluta eller sedliga. Sedligheten förutsätter frihet och val, dessa åter brottning. Utan lifaktigheten, bestående i striden emot sin motsats, kan ingen förtjenst tänkas, ty förtjenstens begrepp innebär offrets.

Emellertid uttalas härmed icke Fichtes sista ord i moralen. Detta innehålles snarare i en senare utgifven afhandling, deri han söker en högre moralisk synpunkt, harmonisk och icke stridig, en synpunkt som förbinder den moraliska principen med böjelsen, så att pligt och sedlighet å ena sidan, eget intresse å den andra, icke behöfva uppställas såsom hvarandras motsatser. Han finner nu huru inskränkt det åskådningssätt är som skiljer dygd och lycka, alldeles som om dygden blefve bättre om man funne henne hård och förenad med försakelser, än om man i henne funne sin sällhet. Den verkliga dygden, heter det här, är icke i handlingarne, de ålagda och framtvingade, men i kärleken till henne sjelf. Icke blott att den som verkligen låter sig genomträngas af det godas insigt, nödvändigtvis älskar det, hvarigenom pligten förlorar sin tvingande egenskap, men det är först i kärleken som sedligheten blir lefvande. Den som lefver sedligt blott af pligt, icke af kärlek, vet hvarken hvad pligt är eller hvad sedlighet är.

Hvari består nu den moraliska värld, hvars portar öppnas af Fichte? Han beskriver henne sjelf. Hon är, såsom han redan efter Kant betecknat henne, en sjelfskapelse, eftersom det moraliska, hvilket är det rätta absoluta, icke är väsendet som påträffas fullständigt, men det som viljan danar. Den moraliska skapelselagen nöjer sig icke med en formulering. Han tillverkar någonting nytt. Denna nya verklighet, den högsta, är förverkligandet af menskligheten sådan hon bör vara. Hon blir då en afbild af sitt gudomliga mönster. Den gudomliga likheten är sedlighetsmål. Håri ligger den sanna verkligheten. Det heliga, goda och sköna är det verkliga: första princip. Andra princip är menskligheten som förverkligar det. Tredje princip, alltså icke det första men det sista, är lagen som ordnar detta förverkligande. Af Kant gjord till sjelfändamål, högsta moraliska princip, nedbringas han af Fichte till sin rätta plats och sin rätta betydelse, den af medel. Sedelagen är ej till för sig sjelf, men för att tjena människans fullkomning. Det som under honom bör ordnas är hvarken människan eller menskligheten, för såvidt dessa betraktas i sitt väsende, men blott sinneverlden, hvilken endast i sin egenskap af skådeplats för det sedliga lifvet och fält för den sedliga friheten eger en moralisk betydelse.

Emellertid blef hos Fichte viljan, hvilken innehöll hela moralen, sällan i sitt sedliga väsende förstådd annorlunda än såsom en den menskliga viljans identifiering med den väsendtliga, derunder hon tillintetgjorde böjelsen. Härmed gafs en vink som upptogs och missbrukades af pessimismen. Schopenhauer bygger, i likhet med Kant och Fichte samt för att protestera mot Hegels sedelära, uteslutande intellektuell,

sin egen helt och hållet på viljan. Viljekampen blir hos honom det samma som viljans tillintetgörelse genom sig själf, och deri tror han sig finna moralen. Denne är ur alla synpunkter, äfven de origtiga, att hänföra till viljan, på olika sätt. Egoisten, hvilken representerar det lägsta sedlighetsstadiet, vill genom att *vilja lefva*. Vid en högre åskådning hinnes det stadium i hvilket viljan förverkligar sin moralitet genom sympatien för andra, i det att den sedliga känslan, drifven af deltagandet, igenkänner sig i identiteten som bildas af det universella. Högsta stadiet är det i hvilket viljan tillintetgör sig och utplånar egoismen i och med sin individualitet. Nirvanan, vunnen dels genom asketismen och dels genom insigten, är sedlighetsideal. Som emellertid människan icke kan komma till denna insigt utan metafysiken, så anser Schopenhauer, i motsats till Kant, metafysiken oundgänglig för sedeläran. Äfven en tro är nödvändig för viljans tillintetgörelse genom sig själf, tron nämligen att denna värld är skenbar, hvarföre den moraliska världen, den enda absoluta, är denna världens motsats och negering.

Sedeläran, teoretisk och praktisk, besvarar frågan om det finnes universella handlingsprinciper, inre lagar, huru de skola göras till handlingsregler samt såsom sådana införas i samlifvet.

4. Förhållandet emellan sedelära och naturrätt

Sedan en föreställning erhållits om sjelfva sedelärens begrepp och de båda momenter som i sedeläran ingå, nämligen sedligheten och dygden, kan likväl icke sedelärens dubbla betydelse för naturrätten, dels såsom den lära ur hvilken naturrätten utgått, dels såsom den inre sidan af samma princip hvaraf naturrätten bildar den yttre, riktigt fattas förr än *skilnaden* dem emellan blifvit noggrant angifven, en skilnad som så mycket lättare kunnat förbises som sedeläran och naturrätten ifrån begynnelsen varit ett och äfven efter sin utbrytning sammanblandats af alla läror hvilkas systemer icke medgifvit en klar insigt om åtskilnaden eller det rätta förhållandet emellan yttre och inre reglering.

Skilnaden emellan sedelära och naturrätt, äfvensom deras inbördes förhållande, granskades och bestämdes först klart sedan naturrätten i och med Grotius och hans samtida gjordes till en sjelfständig vetenskap. Denna sjelfständighet fordrade då den nya vetenskapsgrenens tydliga begränsning, följaktligen ifrånskilningen af hvad dit icke rätteligen borde räknas, i synnerhet sådant som förut dit blifvit räknadt eller dermed stått i det innerliga sammanhang att en förblandning blifvit underlättad, vare sig genom ämnenas frändskap eller det ena ämnets upprinnelse ur det andra.

Innan denna boskilnad emellan den utbrutna naturrätten och hans moderlära kunnat verkställas, då ännu anledningen dertill saknades, var klart att de båda kunskapsgrenarne skulle bilda en enda, samt emellan dem ingen egentlig eller bestämd åtskilnad göras. Som sedeläran ifrån begynnelsen innefattat naturrätten samt under hela forntiden lagts till grund för all principers formulering, yttre och inre, så fattades under forntiden icke heller tydligt skilnaden emellan sedelära och naturrätt. De sammanblandas redan tidigt och sammanblandningens fortgång underhålles genom saknaden af positiv lagstiftning, alldenstund de sedliga

begreppen i följd af sin likformighet äro de tjenligaste att underhålla fasta rättsbegrepp der ingen positiv formulering finnes.

I österlandet visar sig derföre förblandningen fullständig. Hos grekerna antager moralen den filosofiska gestalten, hvarigenom redan en bestämdare form för regeln erhålles, om ock denna regel innefattar all naturlig sådan, både sedlig och rättslig, ty inom hela sokratismen hvilar han dock på den grundsats, af cyniska skolan efter Sokrates framhållen, att »människan icke behöfver gifva akt på andra regler för »lefnaden än den ursprungliga och rena naturens», och dessa regler äro på en gång sedens och rättens.

I Rom åter, der rättsstudiet fick öfverhand i följd af romarens praktiska fallenhet, omskapas den grekiska moralfilosofien, inhemtad i och med den med begärlighet omfattade grekiska filosofien, till en verklig rättsfilosofi, hvarigenom öfvergången ifrån moral till naturrätt småningom beredes. Denna öfvergång understödes af skilnaden och förhållandet emellan de båda folkslagens skaplynnen. Bland de absoluta principerna var det godheten och skönheten som tilltalade det helleniska snillet, rätten och sanningen deremot det latinska, hvadan de grundsatser som hos greken gerna förbundos med den estetiska uppfattningen af det hänförande moraliskt sköna, goda och älskvärda, af romaren deremot, med sinnet mera hänvänt åt det hvardagliga lifvet, förbundos med sin praktiska betydelse för det sunda rättsliga lifvet. Det klingande silfret omgjøtes nu i det kalla stålet. Sedeläran omhandteras i Rom till rättslära efter att hafva genomlupit moralfilosofien i Grekland.

Att emellertid begränsningen ännu icke var noggrann och klar, framgår redan af den romerska definieringen af *jus naturale*, betecknad såsom sammanfattningen af de af förnuftet för människorna gemensamt fastställda rättsreglerna, till åtskilnad ifrån *jus civile*, som utgjorde hvarje folks särskilda lagstiftning, hvaremot åtskilnaden ifrån moralen, genom rättens beteckning såsom en yttre reglering, mindre uppmärksamades.

Hos både greker och romare ersättes emellertid skilnaden emellan sedelära och rättslära mer eller mindre med den mera filosofiska skilnaden emellan läran om människans inre och hennes yttre väsende samt emellan lagarne för hvardera. Lagarne för hennes inre (rationella) väsende uttrycka sig i metafysiken, psykologien och logiken; de för hennes yttre (sammälliga) väsende i samhällsrätten, hvilken då till moralen hänföres, på den grund att lagen om sederna gör förnuftslagen gällande i det praktiska lifvet. På detta sätt blir, långt ifrån någon åtskilnad emellan rätt och sed, tvärtom en sådan förbindelse dem emellan fastställd, att rätten likasom ingår såsom integrerande del i sedeläran, henne underordnad. I intet fall blir emellan dem gränsen härigenom uppdragen, och i stället för att sedermera sedelära och rättslära skola ställas koordinerade, såsom inre och yttre regel af en och samma naturliga lag, subordineras här rättsläran under sedeläran.

Med naturrättens sjelfständighetsförklaring genom Grotius göres väl skilnaden gällande; men som Grotii arbete saknar tydliga begreppsbestämningar, hvilka först genom hans lärjunge Puffendorf ifyllas, så blir det ock dennes värf att definiera skilnaden, ehuru han visserligen

gör detta på ett sätt som snarare förvirrar än reder de båda begreppen. Rättsskilnaden, säger Puffendorf, är orubblig, framställd af naturen själf och inneboende i det menliga medvetandet om den andliga naturlagen. Denna lag är lagen om det universelt giltiga begreppet om rätt och orätt, oberoende af öfverenskommelse eller lagstiftning. Som han är oföränderlig, så eger han intet att skaffa med sedeläran eller åsigterna om det med »hedern» öfverensstämmande, hvilka kunna vexla samt dessutom äro underkastade människornas egen individuella pröfning. Naturrätten är, menar Puffendorf, grundad uti mensklighetskänslan, som förklarar alla hans regler, rotade i det som inför hela menskligheten ter sig såsom godt eller ondt. Sedeläran åter är grundad uti seden, som skiftar med sedvänjorna.

Puffendorf förblandar sålunda sedligheten med seden i mening af yttre bruk och sedvänja, samt anser derföre moralen, hvilken just i följd af sin likformighet i alla tider och rum blifvit lagd till grund för naturrätten, tvärtom för mera vexlande; och i stället för att skilja sedelag och rätt såsom den inre och yttre sidan af en och samma naturliga regel, skiljer han dem såsom den obeständiga regeln ifrån den beständiga.

Först med kantianismen skulle, jemte en fullständigare sedelära, äfven en skarpsinnigare undersökning af hennes åtskilnad ifrån och ställning gentemot rättsläran tillkomma.

Kant skiljer, i sammanhang med den af honom uppdragna skilnaden emellan rättspligter och dygdepligter,* strängt emellan rätt och moral, handlingens laglighet och hennes sedlighet, rättslära och sedelära. Rätten rör enligt hans åsigt blott den *yttre* handlingens, icke sinnesförfattningens rigtighet, icke den inre bevekelsegrundens godhet. Man har således att i den naturliga regleringen betrakta tvenne väsendtliga skilda sidor: den inre eller *moraliska* lagstiftningen och den yttre eller *juridiska*. Den förra har sedligheten, den senare rätten till föremål. Hvarje naturlig lagstiftning innefattar tvenne häremot svarande beståndsdelar, nämligen 1) den *subjektiva bevekelsegrunden*, som till rättsiden fogar en princip, skicklig att bestämma viljan för handlingen, och 2) den *objektiva lagen*, som framställer och med nödvändighet ålägger budet. Sammanfaller bevekelsegrunden med lagen, så är handlingen *sedlig*; skiljer han sig ifrån honom, så blir handlingen på sin höjd *lagenlig*. Sedligheten består alltså i bevekelsegrundens öfverensstämmelse med den naturliga lagen, rättsenligheten endast i sjelfva handlingens, bevekelsegrundens må vara hvilken som helst. Ifrån rent rättslig synpunkt sedt frågas icke efter motivet, blott handlingen ej kränker lagbudet. Hörsammas i ett samhälle eller af en individ lagen i minsta bisaker, så att ingen handling kan klandras, men hörsamheten blott sker af fruktan, eller åtminstone utan pligtkänsla, så befinner sig individen eller samhället i rättsligt tillstånd, men ännu icke i sedligt. Sedeläran omfattar handlingens pligtkänsla *dessutom*, således både inre och yttre pligter, under det att rätten endast omfattar de yttre, de enda hvilka kunna med tvång åläggas. Till rättens karaktär hör dels att endast afse sådana yttre förhållanden emellan olika personer,

* Jfr sid. 138.

att i dem deras handlingar kunna beröra hvarandra, dels att bilda ett förhållande, icke mellan den enes önskan och den andres vilja, men endast emellan bådas viljor, på det sätt att deras fria utöfning ömsesidigt aktas. I detta förhållande mellan viljorna, hvaraf utgöres det egentliga rättsförhållandet, vill Kant endast betrakta det formella momentet, icke det materiella. Det materiella, det vill säga innehållet i viljan, är nämligen en fråga om bevekelsegrunden, och denna fråga tillhör sedeläran, icke rättsläran, hvilken blott befattar sig med sjelfva gerningen och hennes följder i verlden, hon må företagas huru gerna eller ogera som helst, af intresse, fruktan, böjelse eller någon annan bevekelsegrund. Hvad som deremot efterfrågas i det formella förhållandet emellan viljorna, det är deras frihet, ingenting annat, ty all yttre reglering afser ytterst bevarandet af hvarjes frihet. Det är detta mål som blir afgörande för frågan huru långt rätten, ordnad af civil och politisk lagstiftning, får gå i sitt tvång. Skall hvarjes frihet bevaras, så att den enes i möjligaste måtto förlikas med den andres, allas med hvarandras, så blir städse ett tvång nödigt. Hvarje hinder för någons frihet innebär en rättskränkning, och tvånget, som aflägsnar detta hinder, gör intet annat än upprätthåller friheten och derigenom rättstillståndet. Begreppet tvång ingår alltså städse i begreppet rätt, ja, de båda begreppen äro ett. Men tvånget afser endast gerningen, handlingsföreteelsen. Icke blott att sinnesförfattning och motiv icke beaktas, men det blir icke ens fråga om rättsanspråkets intellektuella erkännande af vederparten. Denne må om anspråket tänka hvad han vill; blott han i sitt tillvägagående lagar sig derefter, så är rätten tillfredsstäld. Men för att dertill nödga honom, är lagtvånget ock berättigadt, såsnart det behöves och låter ena sig med den tvingandes och den tvingades viljefrihet. Hvarom icke, så blefve lagtvånget ett våld. Rätten i egentlig mening kan följaktligen betecknas såsom den *möjliga öfverensstämmelsen emellan det allmänna ömsesidiga lagtvånget och hvarjes frihet*. Som rättens uppgift blott består i alla friheters förlikning, så eger han icke inblanda sig i sådant som icke stör någons frihet. Här af följer att mycket som i sig är orätt i inre och sedlig mening, måste behandlas såsom rätt i sträng rättslig mening, emedan det icke kan beifras. I sig orätt, är det icke derföre orätt i förhållande till andra, såvida det i deras befohgheter icke gör något intrång. Omåttligheten är till exempel fördömlig ur sedlig synpunkt, och i sig sjelf är hon en kränkning af den naturliga lagen, men denna kränkning faller ej under rättslärans behandling, så länge hon ej berör andras rättigheter utan blott försämrar sitt eget subjekt. Hon kan ej beifras på rättslig väg, blott på sedlig, det vill säga af dem som åtagit sig subjektets moraliska uppfostran. Till dygden tvingas ingen genom lagtvång, endast på den inre öfvertygelsens väg, och icke genom rätten men genom värden. Ur rättslig synpunkt förmår ingen menniska någonting emot dens frihet som icke, begagnar henne mot andras; och hvad ingen förmår, det förmår icke heller lagen som uttrycker den allmänna viljan. Men den allmänna viljan åsyftar såsom sådan blott att ingen kränkes i sin frihet, så länge han icke kränker andras frihet, ingenting mera.

Rätten är alltså ett, sedlighet och dygd ett annat, och deras åtskiljande är för båda lika oundgängligt. Att på rättslig väg vilja reg-

lera sedligheten vore att beröfva henne karaktär och värde. Dessa bestå i lydnaden för det rätta för dess egen skull, icke för tvångets skull.

Kant må härigenom hafva skilt moralen ifrån den positiva rätten, men deremot ifrån den naturliga rätten endast ofullständigt. Som bevekelsegrundens renhet otvifvelaktigt utöfvar ett inflytande på hvarje reglering i enlighet med den förnuftiga och fria varelsens natur, eftersom bevekelsegrundens ingår i viljefriheten och hans renhet består i hans förnuftsenslighet, så kan rättsläran icke förbise bevekelsegrundens; och att hon icke heller gör det, derom vittna tillräckligt de talrika lagar hvilka göra rättelsemedlens stränghet delvis beroende äfven af uppsätet och afsigten. Kant har under uppdragandet af skilnaden emellan rättslära och sedelära snarare betecknat rättens yttre kännetecken och form än hans innehåll och beskaffenhet. Han säger oss hvilket resultat rätten skall frambringa, nämligen aktandet af hvarjes friheter och befogenheter, men vi förblifva i okunnighet om de *grunder* i rättens väsende som äro orsaker till detta resultat. För att friheten skall aktas genom rätten, måste förutsättas att emellan rätt och frihet något inre sammanhang finnes, och hvari detta sammanhang består säger oss icke Kant. Men om han det sagt, så hade han blifvit nödsakad att erkänna en rätt redan före aftalet och tvånget, en rätt som stode utom och öfver den konventionella. Men i en sådan rätt inginge äfven bevekelsegrundens, och hans erkännande såsom sjelfständig princip, oberoende af aftal och tvång, skulle leda till ett kullkastande af Kants formella pligtlära och teori om samhällsaftalet. Är, såsom Kant antager, rätten blott i pligten och öfverenskommelsen, så är det riktigt att endast erkänna och betrakta honom i formen, ej tillika i hans innehåll och väsende. Hade Kant icke af sin formalistiska pligt- och samhällslära sålunda hindrats ifrån att i beräkningen medtaga äfven dessa senare, så hade han för deras förbindning med rättsläran eljest kunnat finna en giltig princip i sin egen grundsats om »menschligheten såsom mål i sig», en grundsats hvilken genom sin omfattning icke blott lämpar sig för rättens giltighet, men äfven för insigten om bevekelsegrundens betydelse för den rättsliga regleringen.

Fichte fastställer, jemte ett med Kants likartadt rättsbegrepp, äfven en skarp åtskilnad emellan rättslära och sedelära. Äfven han anser rättsläran endast angå förhållandet emellan flera förnuftiga varelser i samvaro samt utgöra en reglering af deras yttre inbördes verksamhet, i det att rätten utstakar området för hvarjes behörighet på det sätt att andras behörighet icke deraf störes. Emellertid bör rättsläran alltid stå i ett harmoniskt förhållande till sedeläran, hvilken skänker henne helgd och inre värde. Rätten bör vara sedlig, om ock rätt och sedlighet äro tvenne skilda begrepp. Dock härleder Fichte icke, såsom Kant, rättslagen ur sedelagen, för att, med ledning af bådas ställning till hvarandra och deras egenskap af grunder för alla pligter, indela dessa i rättspligter och sedlighetspligter; utan Fichte fastställer tvärtom delningen emellan rättslag och sedelag med afseende på rätt och pligt sålunda, att rätt och moral intet hafva med hvarandra att skaffa i fråga om pligter, ty pligterna tillhöra endast sedeläran, under det att rättsläran blott har att reglera rättigheterna. Efter Fichtes före-

ställning skulle sålunda sedelagen öferskjuta rättslagen på det sätt, att denne senare afser tillåtelser, den förre förbud. Rättslagen utstakar befogenheterna, bestående i sådant som tillåtes men icke kan påbjudas, sedelagen pligterna, bestående i sådant som åläggas. Och deras områden sammanfalla icke; ty sedelagen förbjuder mycket som rättslagen ej kan förhindra, emedan det blott rör människans inre lif med sig sjelf, icke hennes samhälliga lif med likar.

Det är synbarligen denna senare grundsats, ovedersägligen riktig, som förledt Fichte till att utesluta alla pligter ur rättsläran för att förlägga dem under sedeläran. Att rättslagen tillåter mycket som sedelagen förbjuder, hindrar emellertid icke att äfven den förre kan förbjuda åtskilligt; ty äfven efter afskilning af det af sedelagen förbudna som rätten icke skulle kunna förhindra, qvarstår tillräckligt af både förbud och pligter äfven uti rättsläran. Att hon kan tillåta en del af hvad i sedligt afseende icke är medgifvet, innebär icke att hon tillåter allt; och hon skulle icke heller kunna detta. Orimligt vore det ock att påstå det alla de talrika förbud och pligter som hvarje rättsreglering innehåller, skulle tillhöra sedeläran. I sjelfva verket motsvaras tillåtelser och bud städse af förbud, på hvarje område, likasom rättighet af pligt; och inom såväl rättslära som sedelära förekomma därför alla regler äfvensom deras gestaltningar i formen af både tillåtelser och förbud, rättigheter och pligter, om ock ej af samma beskaffenhet inom de båda läroarna. Rättslärans förbud och pligter äro icke desamma som sedelärans, icke heller dennas tillåtelser och rättigheter desamma som de rättsliga. Det gifves rättsliga pligter och förbud, det gifves ock sedliga; och det gifves äfven sedliga tillåtelser och rättigheter, såväl som rättsliga. Men intet sedligt förbud, ej heller någon sedlig pligt, skulle dock kunna existera utan motsvarande sedligt bud och motsvarande sedlig rättighet; likasom å andra sidan hvarken tillåtelser, bud eller rättigheter skulle kunna upprätthållas i en rättsreglering utan deremot svarande förbud (dels emot budens kränkningar och dels emot ingrepp i tillåtelsearna), pligter för rättigheternas aktning och helgd. Hvad rättslagen förbjuder blir icke någon rättighet, men det blir en pligt att ställa sig förbudet till efterrättelse ej mindre än ett sedebud. Utan pligter kan i sjelfva verket ingen lag tänkas, han vare inre eller yttre, rättslig och samhällig eller sedlig och personlig; ty i och med lagen uppstår begreppet af skyldighet att akta honom, hvilket åter ej kan ske utan förpligtelse af de särskilda anspråkens och reglernas aktande. Rätts- och rättighetsbegreppet innefattar alltså pligtbegreppet, ehuru den inre pligtkänslan visserligen tillhör sedelagen. Att såsom Fichte under pligten endast förstå förbud, under rätten tillåtelser, är en ren ordvrängning. Att pligten merändels uppträder i gestalten af en inskränkning i befogenheter, utesluter icke de positiva pligterna hvilka ålägga utgöranden, likasom icke heller rätten å sin sida utgöres af idel medgifvanden, men äfven af stadganden hvilka ålägga befallningar.

Riktigare torde då vara att med Kant låta rätt och pligt bilda en odelbar enhet samt skilja rättsbudet ifrån sedebudet endast genom det förras beskaffenhet af en yttre och det senares af en inre reglering. Denna åtskilnad, den egentliga och enda åtskilnaden emellan

rätt och moral, hindrar icke pligtbegreppets bibehållande öfverallt; och pligtens sjelfständighet i principen gentemot befogenheten hindrar icke att i den gestaltade regeln rätt och pligt kunna blifva ett.

Hegel skiljer icke blott emellan rätt och sedlighet, men inom sedeläran emellan sedlighet i vidare och i trängre bemärkelse, eller, enligt hans egendomliga beteckning, emellan *moral* och *sedlighet*. I moralen låter han endast den lag ingå som reglerar sinnesförfattningen och det uppförande som icke kan åläggas, under det att han med sedligheten i egentlig mening menar det förnuftiga lifvet i samhälligheten. Enligt Hegel skulle sålunda den egentliga sedeläran sammanfalla med naturrätten. De förbindas på det sätt att Hegel uppfattar sedligheten såsom det naturliga rättsmedvetandet inom en viss gifven samhällskrets.

Denna uppfattning, hvarigenom skiljes emellan moral och sedlighet och denna senare förknippas med rätten, är både opraktisk och stridande mot språkbruket. Ingen tänker sig sedligheten sådan; och ett dylikt begrepp är ändamålslost, alldenstund de båda beteckningarne af rättslära och sedelära efter sin identifiering icke längre ega någon orsak för hvar sitt särskilda namn.

Efter kantianismen har, hufvudsakligen till följd af den utaf Kant sjelf gjorda begreppsredningen, skilnaden emellan naturrätten och sedeläran i allmänhet blifvit på det sätt förstådd, att den förre behandlar sådana regler som kunna åläggas, den senare sådana som icke kunna åläggas. Rättsläran lærer de befogenheter och anspråk som fordra ovillkorligt erkännande af andra samt deras uppförande derefter, etiken deremot det frihetens bruk som icke yttrar sig i några liken ålagda band. De sedliga reglerna utveckla sig och fastställas genom seden, öfningen och bruket, samt blifva på denna väg antagna i det samhälliga lifvet. Hvilande ytterst på aprioriska rättsidéer, hafva de under dessas historiska evolution genom tidevarfven slagit rot i tänkesättet och blifvit åskådningssätt hos den samhälliga kretsen, emedan den förnuftiga principens ursprunglighet erkännes sedan hans varaktighet och utvecklingsförmåga hunnit i det fortlefvande bruket inses och bekräftas. Det sedliga är nämligen det genom antagandet uti bruk förverkligade förnuftiga, det rationella öfvergånget i empiriskt, idén som blifvit vana.

Emellertid har man börjat finna, att den skarpa teoretiska åtskilnad som Kant och hans efterträdare uppdragit emellan rätt och moral, om ock logisk och skarpsinnig, icke fullt noggrant svarar emot deras innerliga sammanhang i den historiska utvecklingen och i den faktiska regleringen. Rätten kan aldrig skilja sig ifrån de sedliga principerna, ej heller ens underlåta att i viss mån fordra, ja till och med stundom framtvinga dem, såvida icke samhället, ytterst hvilande på det sedliga lifvet, skall gå under. Lagstiftningen måste derföre bringa rättslära och sedelära i ett vida innerligare förhållande till hvarandra än det som kantianismen skildrat, ett förhållande inom hvilket rätt och moral stå i oupplöslig förbindelse och ständig vaxelverkan. Ty moralen är icke blott individuell, en den enskildes subjektiva åskådning af den inre lefnadsregeln, men äfven samhällig, nämligen principen för en förnuftslenig samhällighet; och hvad som eger ett inflytande på samhällets sunda utveckling i enlighet med den förnuftiga

naturen, kan icke blifva främmande ens för den yttre rättsregleringen, eftersom denna måste rigtas på allt som kan beröra ett regleradt samlif, och samlifvet icke kan regleras i yttre afseende utan att tillika regleras i inre.

Det går derföre icke an att emellan naturrätt och sedelära uppdraga en teoretisk skilnad som icke återgifver deras beroende af hvarandra i det samhälliga rättslifvet. Deras inbördes ställning är en fråga som griper djupt in uti verklighetens rättsförhållanden, både offentliga och privata. I den offentliga rätten redes icke utom denna fråga den om gränsen för styrelsens inskridande i den medborgerliga verksamheten samt huru mycket som bör lemnas oqvaldt åt det personliga initiativet. Styrelsen har att skydda de rättsliga befogenheterna, icke i närmaste hand att vaka öfver den enskildes sedliga lif i annan mån än rättslifvet omedelbart deraf beror, och för att kunna iakttaga denna grundsats måste styrelsen veta hvad som tillhör sedeläran eller icke. Utan kannedom deraf kunde hon ålägga sedlighetsprinciper både efter eget skön och utom egen befogenhet samt för åläggandet använda sin magtutöfning.

Rättsfilosofien har derföre, under den tid som efterträdt kantianismen, ånyo upptagit frågan om skilnaden emellan naturrätt och sedelära samt sökt göra denna skilnad mindre skarp, så att han icke, såsom kantianismen uppfattat honom, skall innebära en skilsmessa. I stället har etiken nu ansetts böra utgöra en förbindning emellan rätt och sedlighet, på den grund att hvarje menskelig handling, för såvidt hon uppställer ett förnuftigt och fritt syfte, innehåller ett rättsligt och ett sedligt moment. Deras sammanhang, inom alla rättsliga förhållanden alltid befintligt, om ock mer eller mindre märkbart, visar sig i synnerhet inom de privata samhällena, der bandet som sammanhåller rättsförhållandet är liktidigt etiskt och juridiskt. Men endast genom insigten om förhållandet emellan det objektiva och det subjektiva goda, målet och bevekelsegrunden för handlingen, kunna på en gång uppfattas sammanhanget och skilnaden emellan rättsligt och sedligt. Sammanhanget visar sig i det objektiva målet, skilnaden i den subjektiva bevekelsegrunden.

Sammanhanget bildas af det objektiva godhetsmålet. Redan i det föregående* har blifvit omnämndt att hvarje föremål för en rätt är i det goda, vare sig det tjenliga eller det ändgiltiga, ett föremål i naturen på hvars tillgodogörelse viljan rigtar sig. Men äfven sedeläran har samma goda till föremål. Hon lärar godhetens tillegnande genom motivet. Rätt och moral mötas alltså i godheten som uttrycker sig i enligheten med en yttre eller inre lags principer, hvilka återgifva värdet och väsendet hos handlingsföremålet, emedan ingen handling, vare sig rättslig eller sedlig, eger annat föremål än sådant som medelbart eller omedelbart skulle kunna hänföras till en objektiv godhet i naturen. Både föremålet, betraktadt såsom tjenlighet eller bestämmande grund, och lagen, betraktad såsom sanning, draga sina attributer af grund, tjenlighet eller sanning ur den i naturförhållandet inneboende, i sig sjelf giltiga godheten. Denna bildar innehållet i

* Se sidd. 225—227.

såväl lagen som handlingen och hennes föremål, under det att formen utgöres af dels den subjektiva bevekelsegrunden och dels ordningsvilkoret i naturförhållandet. Som ingen handling kan undvara hvarken form eller innehåll, så uppträder hvarje handling med en dubbel egenskap, rättslig och sedlig. Den rättsliga egenskapen lemnas af godheten, den sedliga af bevekelsegrunden och ordningsvilkoret. Som emellertid handlingen är en och odelbar i sin orsak och i sin verkan, så kunna de båda principerna icke skiljas. Handlingen innefattar dem i en enhet, uti hvilken den objektiva principen om rättsskilnaden ingår jemte den subjektiva om det sedliga värdet. Och denna enhet intränger i allt lif. Hvarje rättslig förbindelse företer sin moraliska sida. Och hvarje rättsmedel förenar juridiskt och moraliskt, emedan viljan, på hvilken det skall verka, är en enda och icke kan delas. Som gerningsmannen icke eger en juridisk och en moralisk vilja, så kan viljan icke rättas juridiskt, utan att tillika rättas moraliskt. Än mer. Den juridiska rättelsen blir desto verksammare, ju mer omedelbart rättelsen kan påträffa den moraliska bevekelsegrunden, eftersom denne innehåller den i yttersta hand bestämmande orsaken till handlingen. Häri kulminerar innerligheten i sammanhanget emellan rättslig och sedlig vilja, följaktligen emellan sedeläran och det personliga rättsförhållandet i naturrätten. Utan att sammanfalla kunna de dock med hvarandra icke heller disharmoniera.

Skilnaden åter emellan rätt och sedlighet bildas af subjektiviteten i bevekelsegrunden och vaxlingen i ordningsvilkoret, hvilka det hufvudsakligen tillhör sedeläran att närmare angifva. Till den rättsliga ordningen hör det handlingselement som afser betingelserna för samhälllig utveckling i jemtetillvaro, oberoende af bevekelsegrunden, i det att verkan, icke drifvedern, uppskattas under handlingens värdering. Till den sedliga ordningen åter hör det handlingselement vars karaktär tillskapas af bevekelsegrundens renhet, i det att handlingen ställes inför samvetet. Det kan icke lösryckas ifrån det förra elementet, men det tillhör en annan ordning; och oaktadt den inbördes förbindelsen kunna rätt och moral aldrig fullt absorbera hvarandra, såsom pessimismen söker göra gällande, hvilken anser rätten för en frukt af mensklig förnedring och följaktligen tror uppgiften ligga i hans försvinnande. Rätten, om ock vilkorlig, är grundad i behovet som icke kan skiljas ifrån menniskonaturen. Han eger alltså en lika orubblig grundval som de sedliga affekterna. Då emellertid dessa ligga helt och hållet i motivet, ehuruval de yttra sig i sina verkningar samt efter dessa bedömas, så förblifva rätt och moral i sina skilda fält.

Denna skilnad kan äfven så uttryckas, att den sedliga ordningen bildas af det ändgiltiga målet, den rättsliga af det närliggande handlingsföremålet. Sedligheten betraktar det menskliga fullkomningsmålet, rätten i närmaste hand det medborgerliga utvecklingsmålet som är tjenlighet därför. Ehuruval nu visserligen det förra målet alltid blir ytterst bestämmande grund i hvarje belägenhet, till följe hvaraf icke heller någon rätt kan lemnas sedlighetsprincipen ur sigte, så tillhör det emellertid omedelbart och särskildt etiken, icke juridiken. De juridiska förhållandena få icke ens ur dess synpunkt bedömas, men ur synpunkten af samhällsförhållandenas kraf, skyddets och hjelpens. Rätten reglerar ur denna synpunkt tjenligheterna i ordningsvilkoret, men blott

genom att formulera ändgiltigheten i sin tjenlighet. Rätten kan dervid hafva ändgiltigheten till mål, men icke till bestämmande grund för regleringen i vidare mån än hon kan inpassas i ordningens formella villkor. I öfrigt ligger ändgiltigheten utanför regeln och skulle icke ens kunna påträffas, eftersom hon till största delen endast subjektivt vetes.

I hvarje uttryck af skilnaden emellan rättslära och sedelära framstår alltså skilnadsprincipen uti förhållandet emellan den subjektiva bevekelsegrunden, sedligt moment, och den objektiva handlingen, rättsligt moment, dervid de förhålla sig till hvarandra såsom orsak och verkan samt såsom de båda sidorna, den inre och den yttre, af ett och samma godas förverkligande, nämligen genom viljan och genom gerningen. Sedligheten, formell och subjektiv, ligger i uppsåtet och bildar godhetens subjektiva form. Rätten, materiell och objektiv, ligger i handlingen och bildar innehållet i ordningens förhållanden. I sedligheten betraktas det som bör vara, i rätten det som är. Rätten bildar i detta afseende sedlighetens utfyllnad. Såsom sedligt subjekt söker människan i sin handling uttrycka sin aktning för sin menliga personlighet, stånd inför det egna samvetet, utom samhället, och sin regel stiftar och tillämpar hon själf. Såsom rättsligt subjekt söker hon uttrycka sitt erkännande af sitt ledamotskap i släktet, hvars regel handhafves i gemenskapen. Lagen skipas i ena fallet af medvetandet, i det andra af myndigheten.

Af denna sistnämnda skilnad uppstår såsom korollarium en annan, nämligen emellan rättstvånget och sedlighetsbandet. Som rättens reglering tillhör sinneverlden, i hvilken förverkligandet beror af tiden, rummet och de fysiska naturlagarne, så kan i motsats till sedelagen, som verkar fritt, rättslagen ej tillämpas utan yttre tvångsmedel. De sedliga pligterna äro deremot icke tvingbara. De hafva derföre (origtigt) blifvit benämnda »ofullkomliga»* (obligationes imperfectæ), en benämning som dock stundom blifvit ersatt med den vida rättigare af »naturliga» (obligationes naturales), emedan de redan ligga i naturens ordning, oberoende af samhälligheten, äfvensom i den naturliga sinnesförfattningen.

Det sedliga åliggandets otvingbarhet kan yttra sig i antingen logisk eller fysisk omöjlighet af tvång. Det förra fallet gäller i fråga om det sedliga tankelöfvet, det senare i fråga om det sedliga känslolöfvet. Inför tanken gäller blott öfvertygelsen, och känslan kan icke med yttre medel dirigeras. Känslans pligter, hvilka aldrig kunna kränka rättsregeln, äga derföre ett öfverskådligt fält för sin verksamhet och blifva en den egna böjelsens angelägenhet. De kunna icke tagas i anspråk och falla redan derföre utom det rättsliga området, som deras eget område oändligt öfverskjuter. Uppfyllelsen åvägbringas genom instinkten om förnuftslagens identitet inom släktet, en identitet som hvarje individ känner sig manad att förverkliga för att uppehålla sin menliga värdighet, eftersom denna egenskap fordrar öfverensstämmelsen med det begrepp derom som lever lika hos alla af samma skapnad och natur. Sedelagen ter sig derföre alltid i formen af en regel som den enskilde iakttager för att harmoniera dels med sitt eget medvetande och dels med ett allmänt medvetande, ett universelt samvete, hvilket,

* Se sid. 144.

såsom en nutidens tänkare uttrycker det, representerar allas enskilda samveten, genom hvilkas generalisering och förbindning det blifvit vunnet. Dess utslag värderas så mycket högre, ju mindre tvingbart det är, eftersom det derigenom visar en inre kraft, förmågan att lefva utan konstlade medel, blott genom känslan af hvad som passar människoväsendet och är detsamma värdigt. Och jemte värdet erhåller sedebudet häraf på samma gång sin orubblighet, hvarigenom det ytterligare skiljer sig ifrån rättsbudet. Under det att detta måste trognare följa tidens och rummets former och fordringar samt inpassas i de relativa ordningsvilkoren, betingade af odlingens höjd och den nationella karaktären, förblir sedebudet städse ett uttryck af det menliga medvetandet om den inre förnufts-lagen, en och oföränderlig. Sedeläran påverkas icke af odlingen annorlunda än i sina fenomen, i sedlighetsens väsende deremot icke. Moralen stiger ej med odlingen; endast hans utveckling stiger till ett finare väsende, men ej till ett annorlunda beskaffadt. Ett djur är icke mer omoraliskt än en människa, blott en lägre varelse. Den menliga odlingen skänker människan ett *högre slags*, ej en *större* moralitet. Sedeläran påverkas endast af den i omärklig, knappt skönjbar progression fortgående verldsåskådningen om den inre lagens beskaffenhet, en progression i hvilken hvarje minsta steg omfattar en alltför vidsträckt tiderymd för att kunna öfverskådas af den vanliga blicken; under det att rättsläran påverkas af de yttre händelserna och sakförhållandena, inträffande fall och skilda omständigheter. Då dertill kommer att rätten i dessa omständigheter afser de relativa och individuella intressenas, fördelarnas och behofvens tillgodoseende, under det att moralen tvärtom afser deras hänförlighet till en högre, osinlig ordning, så bidraga härvid till moralens större fasthet i jämförelse med rättens tvänne anledningar, nämligen dels väsendets orubblighet i tingen och dels den osinliga ordningens ständighet.

Denna sedelärans större orubblighet i förhållande till rättsläran minskas ingalunda af den subjektiva beskaffenheten hos grunden för den förra, den objektiva hos grunden för den senare. Deraf att för sedligheten ett subjektivt motiv ligger till grund, för rätten en objektiv ordning, följer hvarken att sedligheten blott tillhör den mera vexlande individen, rätten blott det mindre vexlande samhället, icke heller att den förra blott finnes i det subjektiva uppfattningssättet, den senare mer i sjelfva godheten i naturen. Bevekelsegrunden är subjektiv i den mening att han blott i subjektet lefver och icke utifrån kan dirigeras, och rättens objektivitet ligger i hans förbindelse med en utom subjektet fallande ordning. Subjektivt och objektivt ställas härvid emot hvarandra såsom inre och yttre princip, icke såsom individuell och universell, och följden blir att det subjektiva i detta fall blir mer omfattande än det objektiva.

Också omfattar sedebudet mer än rättsbudet. Icke blott att rättslagen måste medgifva mycket som sedelagen icke medgifver, såsnart den yttre ordningen icke kränkes af hvad det inre förnuftslivet dock icke tål, (ehuruval medgifvandet i detta fall icke bör förstås såsom ett gillande, blott såsom obehörighet att i frågan inblanda sig, ty inför rätten kan dock intet vara riktigt som inför moralen vore origtigt), men rättslagen kan till och med uppställa regler hvaraf den sedlige icke bör

begagna sig. Den sedliga sfären omfattar hela den rättsliga, men denna icke den förra. Rättsregeln bör ingå i sederegeln, men jemte honom ingår deri äfven mycket annat. Hvarje rättsbud kräver efterlefnad redan i kraft af sedelagen, men icke hvarje sedebud i kraft af rättslagen. Det vore icke sedligt att åsidosätta den yttre ordningen, ehuru ordningen bibehåller sin speciellt rättsliga karaktär; ty den yttre och samhälliga ordningen bör dock uttrycka en inre, förnuftig och naturlig. Deremot kan icke alltid såsom rättsvidrig stämplas en osedlig handling, ty hennes osedlighet kan ligga uteslutande i motivet, utan att förnärma någon rättighet. Härmed är visserligen icke sagdt att den sedliga bevekelsegrunden skulle kunna lagliggöra en yttre rättsvidrighet. Är rättsvidrigheten verklig, så kan bevekelsegrundens sedlighet endast vara skenbar. Ty rättsvidrigheten är endast då verklig, när viljan deri är invecklad, och är hon detta, så har hon ock skilt sig ifrån det sedliga motiv som städse bjuder ordningens iakttagelse emedan ordningen uttrycker den inre naturlagen. Äfven om handlingen, bortsedt ifrån ett tillfälligt ordningsvilkor, kunde anses för indifferent, hvarken god eller dålig, men blir ettdera genom belägenheten eller en rent yttre lämplighet, så innefattas redan i denna lämplighet dock en maning för den sedliga viljan att åsätta den eljest likgiltiga handlingen rättsligt märke, eftersom det icke är gerningen, men förhållandet, som här bestämmer de fordringar hvilka böra fyllas för ändamålet, och hvarje ändamål ingår i den sedliga princip som förbjuder den samstämmiga ordningens störande. Det är således icke tillräckligt att bevekelsegrunden i själfva den enstaka gerningen icke är osedlig, för att denna gerning skall kunna moraliskt tillstädjas, hon får icke strida mot en ordning som i sin *helhet* är sedlig.

Af den skilnad som sålunda teoretiskt kan iakttagas emellan rättslig och sedlig, juridisk och moralisk princip, följer en motsvarande skilnad emellan juridiska och moraliska rättigheter och pligter. De senare kunna väl i samhället främjas och användas till grunder för de förra, men ej blifva omedelbara föremål för tvångsreglering. De njuta samhällsskyddet och bidra till den samhälliga fullkomningen. Rätt och pligt sammanfalla i den sedliga regleringen. I den rättsliga deremot öfverskjuter anspråket förbindelsen, emedan rättsuppgiften ligger i behofvens tillgodoseende, hvilka omedelbart alstra rättigheter, pligter endast genom dessa.

En följd af sedelagens egenskap af inre reglering blir hans förläggande till de enskilda samhällena, familjen och samfundet, hvilka dertföre ock blifvit kallade etiska. De verka för sedligheten, derigenom medelbart för rätten, under det att de offentliga samhällena, kommunen och staten, verka för rätten omedelbart. Sålunda uppstå tvenne slag af rättsförhållanden, etiska och juridiska, inom motsvarande tvenne slag af samhällen, enskilda och offentliga. Inom det förra är regleringen sedlig, med sedliga anlag till verkningsmedel, det sedligt goda till mål, i det att sinligheten ställes i förnuftets tjänst såsom tjenlighet för den ändgiltiga bestämmelsen. Inom det senare är regleringen rättslig, med rättsliga anlag till verkningsmedel, det goda i ordningen till mål, i det att de naturliga lagarne läggas till grund för befogenheternas fördelning.

Af det sätt hvarpå sålunda skilnaden emellan rätt och sedlighet visar sin praktiska tillämpning i individens och samhällets lif, framgår ock deras *betydelse* för hvarandra, särskildt den i vårt ämne föreliggande betydelse som sedeläran kan ega för naturrätten, och som redan under skilnadens uppdragande låtit ana sin storhet. Att sedeläran är viktig för rätten, framgår redan af den svårighet som visat sig i att skilja dem, en svårighet som sällan kunnat redas. Den vikt sedligheten eger för rätten, omedelbart afgörande i det personliga rättförhållandet, derigenom medelbart i det samhälliga, blir slutbetraktelse i frågan om naturrättens förhållande till sedeläran.

5. Sedelärans betydelse för naturrätten

Sedelärans betydelse för naturrätten är lika mångfaldig som ingripande. Hon kan betraktas dels A) i rättens *uppkomst*, dels B) i hans *verksamhet*, och dels slutligen C) i hans *väsende*.

A). Redan i det föregående har blifvit visadt huruledes naturrätten *uppstått* ur sedeläran. I den fornösterländska sedeläran var naturrättens grodd innesluten. Genom det helleniska snillet klarad ifrån mysticism, omgjuten i naturlig moral, i moralfilosofi, blef denna lära derefter af det romerska rättsstudiet härdad och stålsatt samt vidare omgestaltad i rättsfilosofi på sedlig grundval, i det att hon tillämpades på lifvets verklighet, de medborgerliga förhållandena, och sålunda omflyttades på det juridiska området, hvarefter den så omdanade kunskapsgrenen slutligen antog karaktären af naturrätt, sedan en nyare tids praktiska rigtning, syftande på regelns förbindning med de allt tydligare uppdykande materiella intressena, påtryckt rättsgrunderna sin prägel.

Naturrätten är sålunda den forntida moralen moderniserad, tillämpad, utliserad, förfriskad, botad genom den sundare verldsåskådning som rehabiliterat den konkreta naturen och erkänt hennes solidaritet med de abstrakta grunderna. Genom eliminering af spekulatiomens ofruktbara nödvändighetsteorier och mysticismens drömmier, har det ämne som i öfrigt den forna moralen innehöll, kunnat användas till de rationella rättsgrundernas reella fastställelse. Det är hos de antika sedeläraner uti det aflägsna österlandet, ifrån hvilka Pythagoras och Plato hemtade sina höga rättsbegrepp, sedermera upptagna af stoicismen och Cicero, från dem af Grotius, som verlden står i förbindelse för rättsidéerna. Denna frändskap har varit fruktbar på ren rättskänsla och sinne för menskligheten under regleringen. Den innerliga filantropi som genomsväfvat Cicero och den yngre stoicismen, är nämligen ett eko af Buddha, Zoroaster och Kongfutse, tack vare det åskådningssätt, i kraft hvaraf ingen romersk bildning något gälde som ej blifvit hemtad ifrån Athen, ingen hellenisk som ej ytterst kommit ifrån de idealister hvilka insupit sina idéer af de österländske vise. Då naturrätten, sammanhängande med åldrig sedelära, alltid bevarade ett område fridlyst ifrån den politiska hänsynslösheten, i det att den moraliska princip som legat till grund för rättsprincipernas formulering, städe förbehöll sig ett vad till den ideelt menskliga känslan, så bibehölls en förbindelse emellan den menskliga och positiva rätten å ena sidan, den naturliga och gudomliga å

den andra, hvarigenom möjliggjordes en mera rent mänsklig uppfattning äfven af rättsmedlens hårdhet. Det röda korsets sällskap kunde med skäl vallfärda till den fornpersiske och den fornindiske mästarens gravvar, för att på stoftet af dessa den naturliga rättens urfäder, värdiga alla åldrars tacksamhet, plantera sitt tecken, sinnebild af den mänsklig-hetskänsla som är rättsgrund.

Att sålunda naturrätten uppstått ur sedeläran, i det att sedlighetsregeln föregått och ur sig sjelf framfödt rättsregeln, är icke en blott historisk tillfällighet, men en historisk nödvändighet, rotad i den mänskliga naturens eget utvecklingssätt. Icke blott i individens, men äfven i slägtets utveckling föregår, såsom i det föregående blifvit nämdt*, styrkans rätt förnuftets, emedan natursträfvandets ålder föregår den förnuftiga åldern, och det blir städse först genom det sedliga medvetandet som öfvergången sker ifrån den råa sinlighetsprincipen, styrkans, till den förnuftiga principen som förverkligar ordningen, ty genom den sedliga känslan fattas först behovet af en högre norm för handlingen, sedan styrkans otillräcklighet såsom norm blifvit känd och insedd. Sedlighetsprincipen gör sig i detta afseende gällande och åvägbringar öfvergången ifrån sinlig till förnuftig regel derigenom, att den styrkans rätt (*jus fortioris*) som var regel i natursträfvandets stadium men till sin beskaffenhet var osedlig, icke kunde ålägga sig utan att i den allmänna föreställningen framkalla medvetandet af en motsats emellan den faktiskt regerande magten och den i sig giltiga rätten, styrkans princip och förnuftets, samt visa huruledes den senare i sjelfva verket af den förre förtryckes derest en regel icke tillkommer som grundas i den förnuftiga naturen. I och med sjelfva den orättes begående som följer af styrkans rättstillämpning, vaknar medvetandet om den verkliga naturliga rätten, i det att den naturliga och sedliga rättskänslan kränkes, och af orätten födes sålunda rätten. Förtrycket bringar då hos mängden till klart medvetande och insigt ett rättsbegrepp som hvilar på sedligheten, emedan dennas princip, ursprungligare än den yttre rättens, redan ligger i den mänskliga naturen i hennes rena gestalt och sålunda blir den förste som kan ställas upp emot en princip som med en förnuftig regel icke förlikas, men dock rådt i början emedan sinnenas välde alltid gör början i följd af utvecklingens upprinnelse i sinligheten. Ur den sedliga känslan, till sin beskaffenhet förbrödande, uppstår nu fordran på en regel som binder den starke och den svage med ett och samma band. I den ordning som här af skapas igenkänner den svage sin befogenhets okränkbarhet och oberoende af styrkan, och såväl befogenheten som oberoendet göres gällande såsnart alla viljor, hvilka häri finna sitt intresse, hunnit sluta sig samman och finna en ledare, hvilken, förkunnande det sedliga begreppet, inför den förnuftiga samhälligheten. Sedligheten yttrar sig nu i det samhälliga lifvet i form af en ömsesidig inskränkning och modifiering af den egna viljeverksamheten, i och för möjligheten af all viljeverksamhets befintlighet sida vid sida. Att dervid ännu alltjemt den sedliga principen icke kan undvaras, är en gifven följd af hans karaktär af *inre* regel; ty i alla de fall hvarest ett inskridande utifrån icke skulle kunna tänkas eller

* Se sidd. 443—445.

vara tillräckligt för befogenheternas inbördes afpassning efter hvarandra, måste den inre sjelfbestämningen och sjelfbeherskningen, till sin beskaffenhet sedlig, äfvenledes dertill bidra. Endast på sedlig väg framställes inför tanken och gör sig gällande i lifvet den princip som framhåller ordningens grund och mål i menniskoandens förträfflighet, hvilken genom viljans avtonomi segrar öfver det råa natursträfvandets egoistiska sinlighetsregel.

Den sedlighetsprincip som sålunda vill införa en förnuftig ordning, bringas ifrån det enskilda sedliga medvetandet till ett allmänt sedligt medvetande, skapadt genom generalisering och förbindning af de enskilda, och genom detta allmänna medvetande införes sedlighetsprincipen i samhälligheten, emedan insigten vittnar derom att utom samhälligheten ingen ordning skulle kunna förverkligas. Så länge sedlighetsprincipen stannar i enskildheten och handhafves af den enskilde, blir han hvarken tillräckligt giltig eller tillräckligt fruktbar. Att göra sedligheten gällande i det samhälliga lifvet, blir en hela slägtets angelägenhet.

Emellertid uppstår frågan huru detta skall ske; ty, såsom ofvan blifvit anfördt*, kan blott rättsregeln, men icke sedlighetsregeln, införas och göras gällande på tvångets väg och med tvångsmedel. Det naturliga medlet ligger i sjelfva den samhälliga egenskapen, hvilken för sin egen skull och i det egna intressets namn fordrar en sedlig regel, icke blott såsom ett uttryck af hela kretsens rättsmedvetande, men såsom en utväg att underlätta det teoretiska erkännandet och den praktiska giltigheten af en inre lag för handlingen, hvilken beherskar intressenas mångfald och deraf till äfventyrs uppstående stridigheter. Sedlighetsregeln införes därför i samhälligheten på den inre öfvertygelsens väg, genom sinnes och sinnesförfattningens uppfostran inom de enskilda samhällena, familjen och samfundet.

En följd deraf att genom sedlighetsregeln väg sålunda beredes för rättsregeln i sammanhållningen, blir insigten om rättens och moralens innerliga solidaritet; ty den princip som banat väg för det rätta kan aldrig ifrån regleringen helt och hållet skiljas, ej ens efter den regelbundna ordningens fastställelse och befastande. Derfor visar rättshistorien huru all rättslig odling tillika varit sedlig, samt huru man sökt genom moraliska medel qvarhålla den rättsliga anda som genom moraliska medel tillkommit. Motsatsen emellan rättslära och sedelära utjemnas och utplånas i lagstiftningen, emedan denna motsats strider emot medvetandet, som vet sig stå i skuld hos sedeläran för rättsregelns tillkomst, och lagen stiftas därför under intrycket af sedlighetens fordringar; på samma gång som den rättsliga odlingen och framstegets höjd mätas och uppskattas efter den grad uti hvilken det allmänna föreställningssättet förmått att identifiera rätt och moral, såväl teoretiskt som praktiskt. Detta sker i synnerhet genom sedlighetsregelns garanterade åläggelse trots hans oförenlighet med lagliga tvångsmedel, i det att de moraliska bevekelsegrunderna äfvensom välgörenheten genom hvarjehanda på inre väg nödgande medel, till exempel genom premier, eggas och uppmuntras, osedliga handlingar deremot såvidt möjligt är

* Se sid. 558.

på lagstiftningens och lagskipningens väg förhindras eller motverkas (till exempel genom beifran af djurens misshandel, förbud emot osedliga verksamhetsgrenar eller inrättningar, såsom ocker, procenteri, lotteri, spelhus, bordeller, osedlig konst och litteratur med mera dylikt). Visserligen ligger härvid faran nära för statsförmyndarskapet, som efter den platoniska dygdestatens mönster inblandar styrelsens myndighet i det enskilda lifvet och öfverträder gränsen för det fridlysta område som tillhör ett inre sedlighetslif. Utfinnandet af gränsen emellan *det* sedliga, på hvilket lagstiftningen kan och bör verka, emedan det samhälliga rättstillståndet omedelbart deraf beror, och det hvilket i följd af sin blott medelbara ställning till rätten i samhället och sin omedelbara ställning till det inre individuella lifvet ligger utom regleringens föremål, bildar en af lagstiftningskonstens svåraste uppgifter. Medvetandet af rättstillståndets uppkomst ur och beroende af sedligheten i allmänhet leder lätt till den ytterliga reglementeringen, i synnerhet innan ett intelligentare stadium i odlingen utbredt personlighetsprincipen. Å andra sidan kan denna princip missbruk också leda till ett skadligt och origtigt förbiseende af de sedliga reglernas oumbärlighet. Det gäller att finna medelvägen, på hvilken sedeläran ingriper i rättsläran så långt som rättens behof af renhet fordrar, men icke så långt att sedlighetslifvet underkastas lagtvång. Svårt blir denna medelvägs utfinnande i synnerhet i de fall då valet endast står emellan tvånget och rättslösheten. Hvad lagstiftningen alltid då kan göra, det är att i likhet med den romerska, gifva sedelagen stöd genom stadganden i sådana fall der olägenheten af det moraliska tvånget i medvetandet erkännes vara mindre än den fara för rättstillståndet som skulle uppstå af den ifrågavarande moraliska principens öfverlemnande åt godtycket. Styrelsen, om icke direkt ingripande i det sedliga lifvet, kan då åtminstone skydda detta medelbart genom att neka sitt skydd åt så beskaffade anspråk, som ifrån strängt och yttre rättslig synpunkt visserligen skulle kunna göras gällande men endast genom att sära den allmänna sedlighetskänslan. Till grund för ett sådant tillvägagående ligger den billighetsprincip, som håller samhällets anda större räkning än regleringens form.

B). Sedelärans inflytande på naturrättens *verksamhet* visar sig i de mångfaldiga seder, alster af sedlighetsbegrepp, hvilka inom alla fack och samhällskretsar bilda en samling af inre regler för uppförandet och framkalla vissa fordringar på deremot svarande yttre regler i lagstiftningen. Sedelära och naturrätt ingripa i hvarandra då det blir fråga om att låta lagstiftningen uttrycka det nationella medvetandet om rättens och sanningens inre principer, emedan det gifves sedlighetsgrunder inom alla slag af rättsförhållanden, individuella, samhälliga, mellanfolkliga, ja öfersinliga. Sedlighetens ingripande af denna orsak, djupt in uti hvarje rättsförhållande, har till och med ofta gifvit sig uttryck i en så vidsträckt uppfattning af naturrättens begrepp, att deri skulle ingå äfven sedlig reglering, emedan naturrätten anses innefatta alla ur tingens naturliga ordning härledda regler för menskligt uppförande, ej blott yttre men äfven inre, eftersom de dock alla äro vilkor för ett lif i enlighet med den naturliga ordningen och de samtliga utöfva ett in-

flytande på rättstillståndets egenskap af troget uttryck utaf den förnuftiga ordningen.

Om det af dessa anledningar ofta blir svårt nog för lagstiftaren att uppdraga gränsen emellan sedelära och naturrätt, för att veta hvarest lagens tvång bör upphöra emedan det eljest infördes på ett därför främmande sedligt område, så ligger å andra sidan i samma anledningar en erinran om de båda lärornas ömsesidighet och beroende, hvaraf bör hemtas en varning för de rättsliga grundernas skiljande från de sedliga. Likasom ingen sedelära vore sann som lärde annan sedlighet än en med den naturliga rättsskilnaden öfverensstämmande, så skulle icke heller någon rättslära som vore osedlig kunna vittna om den rättskilnad som ligger i naturen. Det oupplösliga sammanhanget och den innerliga förbindelsen emellan rättslära och sedelära ligga i samma världsprincip som är grund för allt slags reglering, nämligen principen att den menliga *fullkomningen*, såväl den individuella som den samhälliga, är yttersta mål för all uppgift och all reglerad verksamhet. Fullkomningsprincipen, universell lefnadsprincip, är till sin natur etisk, och då han derjemte bildar rättsregleringens bestämmande grund, så binder han samman rätt och sedelära för hvilka han är gemensam. Genom sedligheten fullkomnar sig människan i inre afseende, i det att hon gör det goda ovilkorligt för dess egen skull, genom rätten i yttre, i det att hon gör det goda för dess tjenlighets skull; och då det goda sålunda på en gång är föremål för rätt och för sedlighet, så mötas dessa i samma mål, ehuru på olika vägar. Den ena vägen går genom den sedliga viljan och bevekelsegrunden, den andra genom medlen för handlingens enlighet med utvecklingslagen, oberoende af individuella viljors riktning, men beroende af ordningen i sammanlefnaden, hvilken i sin tur beror af den individuella viljans riktning. Rättsbuden erhålla bekräftelse genom det sedliga medvetandets utsaga att det för ordningen tjenliga goda jemte sin tjenlighet äfven innesluter ett eget mål i sig sjelft, emedan den sedliga fullkomningen är väsentligt ändamål för både människan och medborgaren. Rätten, som icke kan förbise något enda af medlen för ordningens förverkligande, kan därför icke heller förbise vilkoren för den inre (sedliga) fullkomning som binder till den yttre säkerheten.

Rätt och sedlighet förena sig sålunda såsom ett kombineradt medel för det rättsliga tillståndets vidmagthållande, samt understöda hvarandra, hvaremot de åtskilda skulle leda till hvaraderas tillintetgörande, då rätten utan sedlighet ledde till oordning, sedligheten utan rätt till osäkerhet. Allt under bibehållande af sin sjelfständighet, komma rätt och sedlighet i inbördes beröring genom samhället som måste upptaga båda i sin organisering. Deras förbindning af lagstiftaren är därför lika oeftergiffig för samhällets bestånd, som deras skilnad i begreppen för individens sjelfständighet. Ingen lag står upprätt som saknar stöd i det sedliga medvetandet, lika litet som den sedlighet fullkomnar hvilken är rättsvidrig. Samhällsstyrelsen kan ej ens utveckla och uppehålla ett rättsligt medvetande hos allmänheten utan aktning för sedligheten och dennas odling; ty då sedlighetsprincipen ingår i all bestämelse och således blir ytterst bestämmande grund och ändgiltigt mål för all regel, dennes innehåll och lif, så blefve en rätt utan sed-

lighet detsamma som en kropp utan själ. Dyrt har hvarje samhälle fått umgälla förbiseendet häraf, hvars styrelse för politiska syftens skull eller af inbilladt statsligt intresse sökt lösgöra sig ur de sedliga principerna för att vinna en tillfällig fördel. Ingen sak vinnes genom omoraliska medel. Hon förlorar, om icke alltid omedelbart och i närmaste hand, åtminstone medelbart, i sin ändgiltighet. Såväl civil som politisk lagstiftning eger blott i sin öfverensstämmelse med moralen någon borgen för sin varaktighet, och styrelsen är därför och berättigad att genom polismagten vidtaga sådana åtgärder som höja den sedliga andan hos befolkningen. Visserligen eger styrelsen rätten till omedelbar uppgift; men det rättsliga intresset bjuder henne, genom sitt samband med det sedliga, att främja de sedliga syftena. Det blir härvid rätten som skyddar sedligheten, för att i sin tur af henne skyddas. På sådant sätt skapas genom deras vevverkan och kombinerade reglering ett slags *sedlighetsrätt*, som under sitt rättsliga hägn tager de anspråk hvilka bevara den sedliga viljans inre frihet och ur henne aflägsna dermed oförenliga motiver. Den romerska preturen är ett exempel på en rättslig myndighet med uppgift att förverkliga en dylik rätt. Hon sökte att ifrån den rättsliga handlingen aflägsna det dåliga motivet, svekets, våldets eller lystnadens, emedan äfven det yttre rättstillståndets helgd ansågs bero af motivets renhet. Af samma skäl nekar ofta den moderna lagstiftningen sitt skydd dels åt en sådan rättshandling som, om ock formellt oklanderlig, döljer ett osedligt syfte (*pactum turpe*), till exempel den förbindelse som uppstått af en spelskuld, ett under hotelser framtvungadt fördrag med banditer, ett testamente som kränker naturens bud, och så vidare, dels åt sådana samhällsförhållanden som, ehuru formellt rättsliga och sedliga, underhålla en osedlig anda och ett osedligt lefverne, till exempel äktenskap utan kärlek, för hvilka skilsmessa af sådant skäl ock tillstoddes och underlättas, välförståendes inom de gränser och under de stränga vilkor som betingas af bandets helgd. Slutligen visar sig en sedlighetsbegreppets liknande inflytelse uti den straffatitud, som vid försoningens ådömande tager hänsyn till de förmildrande eller försvärande omständigheter hvilka kunna ligga dels uti medlets sedliga beskaffenhet, oberoende af målets godhet, dels uti gerningens sedliga eller osedliga bevekelsegrunder (till exempel vid våldtägt och tidelag) samt de af sedlighetens fordringar ofta beroende omgivande omständigheter, under hvilka handlingen blifvit begången (till exempel vid sabbatsbrott, kyrkostöld, med mera dylikt). Som gerningen är en enda, så kan ur henne ej det sedliga momentet utdragas och det kvarstående rättsliga, hvilket af det förra lånade färg, karaktär och allvar, ensamt rättas; men rättelsen, som drabbar hela handlingen, träffar äfven det osedliga som ligger innehållet i rättskränkningen och genomtränger henne, i synnerhet om det varit dennas bestämmande grund och åt henne gifvit upphof och näring. Och som gerningsmannen, hvilken i rättskränkningen tillika varit osedlig, är en enda personlighet, så dömes och rättas hans sedliga personlighet i och med hans rättsliga, emedan det är hela personen, icke blott en del af henne, som skall rättas, så mycket mera som den ena sidan af hennes lif delgifver sitt onda åt den andra.

C). Sedlighetens inträngande i rättens *väsande* röjer sig i samhällsviljornas sedliga medvetande, hvarigenom de konstituera sig i mo-

raliska personligheter, hvilka, allt under olika slag af verksamhet och olika uppfattningar af sedlighetens idé, dock visa en och samma anda som förenar dem. Sedligheten uppenbarar sig här såsom personligt väsende, med bortseende från den yttre samhälligheten, och sjelfva rätten antager i detta afseende karaktären af sedlig personlighet, hvilken i sig förverkligar alla de särskilda samhällsviljornas förnuft, dervid samhället endast är organet. Då det samhälliga rättsförhållandet förutsätter ett högre, väsendtligt, såsom sin grund, och detta i sin ursprungliga renhet lefver uti sedligheten, hvilken mer omedelbart än rätten uttrycker väsendet, så blir det sedliga förhållandet idé för det rättsliga, så att säga själen i rätten, som är regleringens kroppsliga omhölje. Det ter sig såsom ideell rättsgrund för de rättsliga viljorna i samhället, och rätten regleras efter deras bestämning af väsendet, som i sedligheten alltid uttrycker sig på ett likartadt, af ordningsvilkorens tillfälliga afvikelser oberoende sätt. Under det att rätten i världen måste jemkas efter ordningsvilkoren, vexlande med tider och rum, odlingens steg och brukens mångfald, förblir deremot moralen ständigt en och oföränderlig, hvarigenom han tjenar till fast grund och princip för rätten. Sedligheten blir rättsideal emedan hon eger idealets oföränderlighet. Sedligheten sammanfaller i denna bemärkelse med rätten i absolut mening, eller qvarhåller honom i allt fall vid hans absoluta grund, derigenom att det sedliga medvetandet, städse och öfverallt identiskt, erinrar alla samhällsmedlemmarne om öfverensstämmelsen i det väsendtliga. Som det i all regel på botten skönjbara väsendtliga, hvilket städse förblir regleringens hufvudsak, endast i det sedliga lifvets enhetlighet visar sig i ren gestalt, så blir naturrätten genomträngd af etisk anda, såsnart han skall erhålla helgd och förbindande kraft för den verksamhet och deraf fordrade inrättningar som behöfva hänförlighet till orubbliga principer. Sedeläran upptager dervid rättsläran i sig såsom sitt organ i och för de inre principernas helgd i den yttre verkligheten och i samlifvet, emedan rätten deri arbetar för de sedliga uppgifterna. De ingå i hvarandra, derigenom att sedeläran icke kan tillgodogöra samlifvet sitt goda utan genom de rättsliga formernas mellanhand, och rätten icke kan utan sedelärans satsar förverkliga ordningen såsom uttryck af det förnuftiga väsendet i naturen. Häri ligger grunden till samhällsmyndighetens befogenhet att på samhällsmedlemmarne utöfva moraliskt tryck, så långt säkerheten det kräfver. Det är bandet som håller godtycket borta från samhällsregleringen, och det kommer dervid på samma gång att utgöra sjelfva det väsendtliga i samhällsbandet, ty reglerna måste hänföras till en enhet för att hållas samman, och enheten är fullständigast i sedelagen. Denne är absolut och universell. Då hans enhet och ovilkorlighet erkännas jemte hans egenkap af samhällig grundval, så erkännes dermed att samhällets lagar äro uttryck af förnuftiga naturlagar och följaktligen bindande för alla förnuftiga och fria viljor; ty sådana kunna bindas endast af förnuftiga och naturliga lagar, icke af några annorlunda beskaffade band, likasom å andra sidan dylika lagar icke kunna binda annorlunda beskaffade viljor. Förvägrades samhället rättigheten att moraliskt binda medborgaren, så följde deraf sedlighetsidéns förnekelse, den moraliska skepticismen, hvaraf åter följde förnedringen och samhällets upplösning

i följd af bristande magt öfver viljorna. Med vägran att åt den sedliga uppgiften inrymma en plats i den statsliga uppgiften, förvägrades giltighet åt medlen och villkoren för alla de talrika handlingar och all den myckna verksamhet som, ehuru erforderliga för säkerheten, icke omedelbart kunna uppvisa ett reelt godhetsmål i sig sjelfva, emottagligt för yttre och tillfällig reglering, men behöfva en hänförlighet tillbaka till en princip som beherskar fallet och belägenheten, oaktadt de sjelfva tillhöra tidens och rummets sinlighetsformer.

Den tid är derföre en öfvervunnen ståndpunkt, då man med Hobbes ansåg rätt för ett, sedlighet för ett annat, eller med Machiavelli statskonst för ett, sedlighet för ett annat. »Utan moral», säger en modern författare, »blefve statskonsten ett förhatligt ok» . . . »Följen den osedlig politik, och I skolen emot Eder uppresa allmänt förnuft och allmänt rättsmedvetande, hufvuden och armar.»

Af Plato och Cicero förbundna med sedligheten, hafva efter dem emellertid rätt och politik alltför ofta blifvit skilda från, ja stälda i motsats till henne, för att icke vid hvarje naturrättsligt studium påkalla de trenne principernas sammanställning samt en undersökning huru vidt de med hvarandra låta förlika sig eller icke, betinga hvarandra eller icke. Begäret att allt fördela och att uppställa mål som tillhöra den tänkandes system eller yrke, har uppkallat moralister som skilt sig ifrån rättsgrunderna, statsmän och lagkloke som skilt sig ifrån sedlighetens principer. Att hvarken skilja rätt och politik ifrån sedlighet samt offra den senare för de förra, såsom Hobbes och Machiavelli, men icke heller sammanblanda dem samtliga, i likhet med Plato, hvilken offrade både statskonst och medborgerlig rätt för dygden, se der uppgiften under det personliga rättsförhållandets studium och stiftning. Den osedliga rätten och den osedliga statskonsten hvila på det misstag som anser det rätta för styrelsen kunna vara ett annat än det rätta för individen, — någonting som emellertid skulle förutsätta en disharmonisk verdensordning. Den platoniska mönsterstaten åter, i hvilken dygden åläggas med förqväfande af det personliga initiativet, emedan intet offer anses stort nog för folkets räddning undan sedeförfallet (*salus populi suprema lex*), hvilat på ett förbiseende af individualitetens outhärlighet för all samhällig utveckling.

Dessa förbiseenden hafva sedan nämnda lärares tider antagit många gestalter, men misstaget förblir detsamma, såsnart sedligheten skiljes ifrån det offentliga och rättsliga lifvet. Statsformens eller styrelseformens skiftning ändrar dervid intet i saken. Att till exempel en folkmassa skulle ega större rätt än en personlig suverän att utan sedlighet skipa lag eller föra politik, innebure blott en vrängning af den grundsats som förbinder sedligheten med hvarje slags suveränitet, och vrängningen blefve densamma vare sig hon medgäfve grundsatsens våldsamma kränkning eller listiga kringgång. Och det af Plato inledda förbiseendet af den gräns som alltid i viss mån bör iakttagas emellan den rätt eller politik som är oförenlig med despotiska tvångsåtgärder och den moral som icke låter sig tvinga, har ofta, utan att blifva mera befogadt, kunnat dölja sig under ett rätts- och samhällslärans underordnande under sedeläran i skepnaden af den myndighetsuppsett som reglementerar det enskilda lifvets belägenheter under förevändning att endast i den goda människan lever den gode medborgaren. Och antingen

dervid lagen uppfostrar i stället för att skydda, eller uppfostran utan lagstiftning medgifves intrång i alla rättsförhållanden, blir följden enahanda, nämligen en dygd som är uteslutande formell och ett rättstillstånd som blott är konstladt.

Som ytterligheterna gerna räcka hvarandra handen, så hafva dessa båda ensidigheter, den som låter sedeläran förtrycka rätts- och samhällsläran, och den som låter denna förtrycka den förra, mången gång mött hvarandra och enats i en och samma fanatism, till exempel hos kommunisterna, hvilka nästan alltid använda osedliga medel för sina juridiska och politiska ändamål, men icke desto mindre vilja inmänga den sedliga uppfostringens uppgift i statsuppgiften, emedan de icke kunna frångå principen att »dygden är samhällets pulsåder», inhemtat i de vesterländska samhällsomsjöparnes skrifter, hvilka närmast föregingo och förberedde franska statshöfvingen. Under ifvern att införa denna dygd, som skulle bringa statsidealet, använda de då hvarje medel derför som antages kunna hjälpa, äfven odygdiga och omoraliska, dervid de förglömma att ingen dygd förverkligas utan dygdiga medel. En samhällsstyrelse må skrifu huru många menliga och medborgerliga rättigheter som helst på sin charta eller i sin författning, de kränkas icke desto mindre såvida dygden skall införas med våld. Till och med jemlikheten och broderskapet, om än proklamerade, vika för tyranniet, såsnart de skola införas medelst egendomsrättens upphäfvande och egendömlöshetens våldsamma vidmagthållande trots den naturliga gifvofördelningen som håller alstret kvar vid individualiteten.

Huru då hålla raka vägen emellan ytterligheterna, så att rätt och sedlighet blifva sjelfständiga men dock allierade, eftersom rätten, som icke fått i uppdrag att införa dygden, dock icke utan henne kan lefva? Jo, genom att vidblifva sjelfständighetens och förbundets kännetecken.

Tecknet för *sjelfständigheten* består deri att ingendera genom den andra minskas. Detta kan i hvarje fall konstateras. Tecknet för *förbundet* består deri att rätten och sedligheten tjena hvarandra såsom mål och medel, något som äfvenledes i hvarje fall kan konstateras.

»Utan dygd», säger Montesquieu, »styres samhället blott genom »fruktans eller hotelsens inverkan.» Despotismen blir således lika oundviklig i den osedliga kommunen som i den platoniska dygdestaten. Hemligheten af denna sanning, blott skenbart en motsägelse, ligger deri att friheten är omöjlig utan dygd, eftersom endast den sedliga viljan, som beherskar sig sjelf, kan undslippa herrskapet utifrån. Lägges samma frihet, som på inre väg vinnes, i händerna på en otyglad massa, såsom oförvärfvad gifva, så skall hon genast förvandla sig i sin motsats, emedan hon blir odräglig för dem som icke vilja ingå på hennes vilkor i den nödvändiga ordningen. Sedligheten och den samhälliga friheten hänga samman derigenom att ingendera kan bemäktigas, endast förvärfvas genom viljans egen beskaffenhet, fri emedan hon är sedlig och sedlig emedan hon är fri. Det är sedligheten och friheten som skapa samhället, icke detta som utdelar dem, så att det skulle kunna skänka en frihet utan sedlighet, eller en sedlighet utan frihet; ty båda funnos i menniskonaturen, bortsedt ifrån samhälligheten. Samhället kan endast skydda den frihet och sedlighet som finnas, äfven främja dem, men icke skapa dem. De hafva

tvärtom danat samhället, hvilket icke ens skulle kunna stifta, utbreda eller upprätthålla någon enda rättslig eller politisk regel utan moraliskt underlag och sedlig frihet. Hvarföre? Emedan endast genom sedligheten människan lyfter sin sinliga individ öfver sinnesintrycket ifrån naturföremålen och den regellöshet som ligger i dess bestämmande inverkan utan motvigt af en inre lag. Utan sedligheten gälde för individen ingen annan lag än den ögonblickliga njutningens, hvilken saknar ändgiltig uppgift och bestämmelse att verka för, alltså hvarje fast norm. Först uppgiften, tecknad af den inre lagen, till sitt väsende sedlig emedan han är otvingbar, ålägger en pligt, hvarigenom ögonblickets mål ordnas under ett ändgiltigt mål, under känslan af en högre bestämmelse som är värd ett offer och skänker en värdighet som fordrar att icke kränkas. Det är den personliga värdigheten, som höjer subjektet öfver intrycket ifrån tinget, emedan personen är mer än saken. Som personligheten och hennes värdighet äro mål, tinget blott medel, så medgifves icke sinnesintrycket ifrån tinget att skriva lag för viljan, utan denna hemtar sina förhållningsregler ifrån den personliga uppgiften, hvilken fordrar en regel som håller alla viljor samman emedan utan samstämmighet uppgiften i det ändgiltiga icke fylles.

Rätten hvilar alltså på sedligheten, men det tillhör blott individualiteten, icke samhället som reglerar rätten, att vara sedlig eller idka sedligheten. Det tillhör medborgaren att förverkliga sedligheten, samhället att förverkliga rätten, men genom den förra förverkligas den senare, och denne bör därför för sin egen skull skydda och främja den förra. Och detta kan han icke utan att upprätthålla friheten, vilkoret därför. Friheten blir sålunda förbindningen emellan sedlighet och rätt, — hvilket förklarar företeelsen af osedligheten och rättslösheten i de ofria samhällena. Först när friheten blir till den grad sedlig, i följd af menniskoandens fullkomnbarhet, att hon förverkligar rätten utan mellanhand, emedan sinligheten uteslutes ifrån grunderna, kunna rätt och sedelära fullständigt sammanfalla och stöda hvarandra genom identifiering, icke blott genom hvarandras egenskap af mål och medel. Då, men först då, skall den platoniska mönsterstaten kunna införas, styrd af filosofer. Men i ett sådant tillstånd vore samhällslagarne öfverflödiga, eftersom de inre förnuftslagarne förverkligade sig sjelfva och en hvar stiftade sin egen lag; och rätten sammanföll med sedligheten endast genom att uppgå i henne. En hvar blefve, såsom Kant önskar det i »målens rike», liktidigt lagstiftare och undersåte i samhällsidealet, der absolut frihet, jemlikhet och broderskap rådde emedan förnuftet regerade utan sinligheten. Men i afvaktan på ett dylikt samhällsideal måste sedelära och naturrätt stanna inom sina sjelfständiga fält, och deras inbördes betydelse för hvarandra förverkligas och regleras genom samhälls- och lagstiftningskonsten.

Återblick på naturrättens ämne

Naturrättens ämne har blifvit utredt i de rättsförhållanden, det *väsentliga*, det *samhälliga* och det *personliga*, hvilka svara mot den absoluta, den relativa och den individuella regleringens föremål. Naturrätten har inom dessa förhållanden kommit i beröring med trosläran, rättsfilosofien och naturvetenskapen i sitt väsentliga ämne, med den positiva rätten i sitt samhälliga, med sedeläran i sitt personliga.

Trosläran, renad ifrån naturvidriga dogmer, har jemte *rättsfilosofien* visat de eviga och oförgångliga rättsgrunderna, till åtskilnad ifrån de skiftande reglerna i ordningsvilkoren. *Naturvetenskapen*, förlikande andligt och materielt, har visat regelns fordran på öfverensstämmelse med skapelseordningen samt frihet ifrån tvånget och öfverdriften, emedan naturen icke känner dem, men visar sin regel i en frivillig medelväg.

Den positiva rätten, underordnande lägre rättsinnehafvare under högre, utfyller ordningens vilkor och visar i sin historiska fortgång huruledes, oaktadt förnuftslagen är handlingens högsta norm, intet rättsideal blir definitivt förverkligadt, men all regel i sinneverlden är öfvergående, hvarigenom rättfärdigas och förklaras betydelsen af det förflutna, eljest föraktadt af den lagstiftare som endast läte sig ledas af abstrakta teorier, och de rättskonflikter undvikas hvilka kunde framkallas af hindren som möta för dylika teories förverkligande.

Sedeläran slutligen, innehållande den inre andliga naturlagen, vidmagthåller genom de sinliga fallenheternas och anlagens riktning på förnuftiga syften, den rättsliga regelns förbindelse med viljans avtonomi, emedan det fria är det naturliga, friheten är den naturliga rättigheten, och den naturliga rätten, läran om de förnuftiga friheternas rigtiga bruk, skyddar de rättigheter, såväl personliga som samhälliga och väsentliga, hvilka genom sin enlighet med den inre lagen, etisk till sin beskaffenhet, visa sitt rotfäste i den andliga naturen och uttrycka hennes fordringar.

Genom en sådan förbindning med naturrätten, hvilken de på hvar sitt sätt tjena, blifva troslära, rättsfilosofi, naturvetenskap samt rätts- och sedelära lika många källor för kunskapen om en och samma andliga naturlag, som styr förnuftiga och fria rättssubjekter, nämligen den lag hvilken afser mänsklig *fullkomning*; ty i henne är naturrättens väsende.

Rättelser

Sid.	5 rad 17	uppifr.	står:	indentiskt		läs:	identiskt
»	7	» 10	nedifr.	» särskild	»	» särskildt	
»	9	» 10	uppifr.	» sednare	»	» senare	
»	11	» 12	»	» liktydigt	»	» liktydigt	
»	13	» 24	»	» knapt	»	» knappt	
»	»	» 8	nedifr.	» »Den	»	» »Den	
»	»	» 7	»	» »förra är	»	» »senare är	
»	»	»	»	» senare	»	» förra	
»	»	»	»	» den förra ett	»	» den ena ett	
»	»	» 6	»	» sednare	»	» andra	
»	17	» 1	uppifr.	» andra	»	» senare	
»	18	» 12	nedifr.	» sammanfattningen	»	»sammanfattningen	
»	19	» 19	uppifr.	» förnuftväsendena	»	»förnuftväsendena	
»	22	» 23	nedifr.	» han	»	» hon	
»	24	» 11	»	» momenten	»	» momenterna	
»	173	» 10	»	» tager	»	» taga	
»	345	» 10	»	» goda	»	» det goda	
»	502	» 22	uppifr.	» sedeläran	»	» sedeläran,	

Med till äfventyrs förekommande origtigheter eller följdvidrigheter i ords böjning, stafning eller afstafning torde benäget öfverses, i anseende till den regellöshet och förbistring som i detta hänseende beklagligen är rådande, samt den utomordentliga skyndsamhet hvarmed detta arbete, i anseende till särskilda omständigheter, måst tryckas.

**STOCKHOLMS HÖGSKOLAS
JURIDISKA BIBLIOTEK**

