

OM KANTS SEDELÄRA

MED SÄRSKILD HÄNSYN TILL DESS
REFORMATORISKA BETYDELSE.

AKADEMISK AFHANDLING

SOM MED TILLSTÅND AF

VIDTBERÖMDA FILOSOFISKA FAKULTETENS
I UPSALA

HUMANISTISKA SEKTION

FÖR VINNANDE AF FILOSOFISK DOKTORSGRAD

TILL OFFENTLIG GRANSKNING FRAMSTÄLLES

AF

GUSTAF NORELIUS

FILOSOFIE LICENTIAT AF VESTMANL.-DALA NATION

Å LÄROSALEN N:o IV LÖRDAGEN DEN 18 MAJ 1889

P. V. T. F. M.

UPSALA 1889.

ALMQVIST & WIKSELLS BOKTRYCKERI-AKTIEBOLAG.

OM KANTS SEDELJÄRA

MED SÄRSKILD HÄNSYN TILL DESS
REFORMATORISKA BETYDELSE

AKADEMISK AFHANDLING

VITTIERÖNDVA FLOSOFISKA FAKULTETENS

I UPPSALA

BEKÄNNISRETTA AV

FÖR VINKANDE AF FLOSOFISKA DOKTORGRADEN

ALLA VITTIERÖNDVA FLOSOFISKA FAKULTETENS

GUSTAF NORRBLIUS

UPPSALA 1844

A FÄRHÄLLANDE AF DEN FÖRORDNINGEN DEN 18 JUNI 1844

UPPSALA

UPPSALA 1844

ALLMÖNT & VITTIERÖNDVA FLOSOFISKA FAKULTETENS

Om det är obestriddigt, att den etiska vetenskapen eller sedeläran har att redogöra för det sedliga medvetandet såsom fullt utveckladt eller att angifva de väsentligaste bestämningarna hos människans moraliska lif, så framgår redan häraf, att en så vidt möjligt fullständig utredning af föreliggande ämne måste erbjuda mycket af intresse. Vigten och betydelsen af denna utredning framstår så mycket tydligare, som Kant, nya tidens representative man på det rent spekulativa fältet, med ifver och framgång bemödade sig att åt filosofiska forskningen vinna vetenskaplig visshet genom en formlig revolution, en stor och genomgripande omhvälfning, liknande den, Copernicus åstadkommit genom sin epokgörande teori om himlakropparnes rörelser. Kants moralfilosofiska system kan ock med skäl räknas bland de märkligaste försök, som blifvit anställda i och för besvarande af de till människans sedliga lif hörande och för detsamma viktiga frågor. Såsom sådant har det i högst väsentlig mån bidragit till en skarpare bestämning och en fullkomligare utveckling af de sedliga begreppen. På samma gång har det naturligtvis ej heller kunnat undgå att utöfva ett omfattande och varaktigt inflytande på kulturen öfver hufvud, då ju den filosofiska forskningen står i oskiljaktigt sammanhang med hela den mänskliga odlingens utveckling. Innan vi angifva det sätt, hvarpå Kant bestämde sitt etiska problem, samt huru han vid dess lösning gick till väga, torde det vara nödigt att antyda hans filosofiska ståndpunkt i allmänhet äfvensom resultatet af af hans kunskapsteoretiska undersökningar, all

den stund den praktiska filosofien till sin beskaffenhet och sitt vetenskapliga värde väsentligen bestämmas af den teoretiska, till hvilken hon hänvisar och leder öfver, och af hvilken hon i viss mån kan sägas utgöra en användning och tillämpning. Vi skola sålunda först och främst söka framhålla de allmänna resultaterna af Kants kritik af det rena förnuftet eller af den egentligt teoretiska delen af hans lära, vid hvilken vi naturligtvis här ej kunna uppehålla oss, och på hvilken vi blott ämna kasta en blick för det sammanhangs skull, hvaruti den står med den praktiska delen af hans system. Visserligen antager Kant, att den praktiska filosofien är oberoende af den teoretiska, så att hon hvarken behöfver stödja sig på några teoretiska förutsättningar eller åtföljas af några teoretiska konsekvenser¹⁾; men han förstår icke fasthålla denna åsigt. Detta framgår onekligen af hans otvetydiga erkännande, att ett klart frihetsmedvetande med nödvändighet är förenadt med medvetandet om det egna väsendet såsom ett från fenomenverlden åtskildt ting i sig, d. v. s. att grunden för frihetens möjlighet h. o. h. är af metafysisk art²⁾.

För att vinna kännedom om Kants filosofiska grundåskådning och förstå, hvad som däri är det nya och karaktäristiska, synes oss lämpligt att förutskicka en orienterande blick på de historiska företeelser, af hvilka hans allmänna ståndpunkt var betingad, nämligen Lockes, Berkeleys och Humes filosofiska åsikter. — Locke vänder sig först och främst polemiskt mot Cartesii lära om s. k. medfödda idéer eller vissa före all erfarenhet i själen liggande begrepp, hvilken teori vederlägges ur

1) Jfr Kants Kritik der praktischen Vernunft, herausgeg. von J. H. von Kirchmann. Heidelberg 1882. Dritte Aufl. s. 4, 68, 79, 82, 120, 127 m. fl.

I det följande citera vi denna uppl. "Krit. d. p. V."

2) Se t. ex. Kants Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, ed. Kirchm. s. 87. —

Detta arbete citeras i denna afh. "Grundl."

faktum af barn, vildar, idioter samt ur ordningen af kunskapers utveckling¹⁾. Häraf anser Locke sig berättigad att draga den slutsatsen, att det mänskliga medvetandet ursprungligen icke har något innehåll, utan är att förlikna vid en tom tafla, på hvilken erfarenheten ristar sina intryck. Yttre och inre varseblifning äro, menar han, de enda fönster, genom hvilka föreställningarnas ljus intränger i förståndets dunkla boning (nihil est in intellectu, quod non ante fuerit in sensu)²⁾. Af de sålunda ur tingens intryck på våra sinnen uppkomna enkla idéerna bildar förståndet medelst kombination, komparation och abstraktion de s. k. sammansatta idéerna, bland hvilka substans- och kausalitetsbegreppen äro de förnämsta. Utan det förra begreppet saknades nämligen ett substrat, i hvilket de enkla idéerna kunde inherera, och utan det senare allt sammanhang mellan de vexlande företeelserna, förutan hvilket hvarje vår kunskap om dem vore en orimlighet.

Till följd af dessa antaganden anser sig Locke ha vunnit en ståndpunkt, hvarigenom på en gång det sunda förnuftets rätt blir bevarad och en demonstrativ kunskap möjliggöres. Huru löslig den grund var, på hvilken Lockes tankebyggnad blifvit uppförd, framgår dock tydligt af Berkeleys och Humes kritiska undersökningar. Berkeley börjar med att uppvisa det förhastade i Lockes antagande af vissa sensationers objektivitet. Skulle ett sådant antagande ega någon giltighet, måste antingen våra sensationer *vara* yttre, d. v. s. kvaliteter hos ett icke-senterande³⁾, men huru då förklara, att de alltid tillika äro känslor af behag eller obehag — eller skulle de *motsvaras* af objektiva ting, men huru då fatta de absolut obekanta substanser utom oss, hvilka de skulle motsvara? Det förra är således omöjligt, det senare

1) S. Ribbing: Grundlinier till Philos. hist., andra uppl., s. 261.

2) Jfr R. Falckenberg: Gesch. der Neueren Philos. Leipzig 1886, s. 114 o. f.

3) Jfr S. Ribbing, på anf. st. s. 272.

leder till skepticism. "Die einzelnen", menar Berkeley, "oder zu Objekten verbundenen Ideen können nirgends anders als in einem Geiste existieren, das Sein der sinnlichen Dinge ist ihr Wahrgenommenwerden (esse est percipi)"¹⁾. Berkeleys subjektiva idealism karaktäriseras af Kant sålunda: "alle Erkenntniss durch Sinne und Erfahrung ist nichts, als lauter Schein, und nur in den Ideen des reinen Verstandes und Vernunft ist Wahrheit"²⁾.

Lockes åsigt, hvilken sålunda utgjort föremål för Berkeleys kritik från synpunkten af våra kunskapers objektivitet, blef från synpunkten af deras nödvändighet vederlagd af Hume, "vielleicht der geistreichste unter allen Skeptikern", hvilken uppvisade det otillfredsställande i Lockes förklaring så väl af substans- som kausalitetsbegreppen. Då vi nämligen icke känna sensationernas grund, så är substansen, "das unbekannte Etwas, das die Eigenschaften haben oder dem sie anhaften sollen"³⁾, blott en tom tanke, och kausalitetslagen såsom sammanhållande enhet i erfarenheten är en fiktion, ty den grundar sig ej på sensation — vi sentera post et juxta, non propter — icke heller på förståndet, ty detta rör sig inom det identiska. Följden häraf blir då den, att all kunskap om ting och deras förhållanden är tillfällig; endast om idéers förhållande är apodiktisk och apriorisk visshet möjlig enligt identitetslagen⁴⁾. — Men ehuru Berkeley och Hume sålunda vederlagt Lockes realism, stodo de dock ej mindre än Locke kvar på den rena empirismens ståndpunkt.

* * *

1) R. Falckenberg, på anf. st. s. 164.

2) Kants Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaph. ed. Kirchn. 2. Aufl. s. 141.

Citeras hädanefter: "Proleg."

3) R. Falckenberg, på anf. st. s. 172.

4) Jfr S. Ribbing, på anf. st. s. 274 o. 275.

Bibehållande vissa från Locke hemtade obestyrkta realistiska förutsättningar, lemnar Kant den rena empirismen och utgår från det antagandet, att all mänsklig kunskap är ett compositum af ett genom intryck på sinnena gifvet empiriskt innehåll och vissa kunskapsförmågan själf ursprungligen tillhöriga former eller sätt vid hennes verksamhet att uppfatta innehållet. Hans problem blir nu att genom en noggrann, transcendental undersökning af kunskapsförmågan i henne finna grunden till sammanhanget i kunskapen för att på sådant sätt komma från Humes skepticism och ådagalägga möjligheten af syntetiska omdömen a priori, d. v. s. uppvisa grunden till de bestämningar, hvilka medvetandet utsägar om den objektiva världen såsom allmängiltiga och nödvändiga. Långt ifrån således att under sin pröfning af föregående tänkares föga tillfredsställande åsigter ledas till det tvifvel på all kunskaps nödvändighet, hvar till en dylik pröfning fört Hume och hans lärjungar, föranleddes Kant fast mera till ett bemödande att upptäcka grunden till dessa systemers felaktighet äfvensom att vinna en fullkomligare uppfattning af den filosofiska forskningens metod, anda och beskaffenhet. Att redogöra för denna Kants undersökning är emellertid icke vår afsigt, då ju egentligen blott kännedom af ståndpunkten och resultatet för vårt närvarande ändamål är af nöden. Vi inskränka oss därför att, sedan Kants allmänna filosofiska ståndpunkt härmed blifvit antydd, upptaga följande resultat af hans teoretiska undersökningar.

* * *

Det första grunddraget i Kantianismen är den tydligt uttalade åsigten, att den verld, som är gifven för människan i hennes erfarenhet, är en fenomenverld, hvars ordning, lagbundenhet och sammanhang ha sin grund i människans medvetande. Därvid antagas sensationerna vara ett åt kunskapsförmågan genom intryck gifvet och

af henne mottaget innehåll eller material. Enligt Kant framträder nämligen subjektet, det kunskapsegende medvetandet, i tvänne stammar, sinligheten och förståndet. Sinligheten eller den receptiva förmåga, som får sensationer, är förmåga af åskådningar¹⁾. Sinlighetens former äro rummet och tiden, rummet form för det yttre sinnet och tiden omedelbart form för det inre och medelbart äfven för det yttre sinnet. Dessa former äro alltså det rena hos sinligheten eller de nödvändiga sätt, hvarpå sinligheten förnimmer allt, som för henne är gifvet. Det inre sinnet kan sålunda aldrig åskåda utan att åskåda tiden och måste därför, om det skall åskåda något annat, åskåda detta i tiden. På samma sätt måste det yttre sinnet alltid åskåda rummet och allt annat i detta²⁾. Men då åskådningar utan begrepp äro blinda eller medvetlösa, är dock genom de i åskådningsformerna ingångna sensationerna påtagligen ännu ingen erfarenhet gifven, ty denna är förenad med medvetande, d. ä. ett förnimmande, som innebär, att människan fattar och urskiljer sig själf såsom enhet, princip och subjekt för sina förnimmelser. Först genom förståndet blir detta innehåll medvetet och vinner objektiv verklighet såsom ting och deras bestämningar. Då förståndet är förmåga af begrepp, kan det tydligen icke vara verksamt utan att till sin verksamhets resultat hafva begrepp. När vidare förståndets verksamhet är dömande, som sålunda i sitt resultat är ett begripande eller ett förnimmande af begrepp, kan förståndet ej förstå något föremål, om det icke däri upptäcker begrepp och sålunda subsumerar föremålet under ett begrepp. Dömandet förutsätter alltså ett ursprungligen i förståndet liggande begrepp, som tjänar till regel vid sammanbindningen af subjekt och predikat, hvarför det måste gifvas lika

¹⁾ Jfr Kants Kritik der reinen Vernunft, ed. Kehrbach. 2 Aufl. s. 48 o. f. — Citeras härefter: "Krit. d. r. V."

²⁾ Jfr Krit. d. r. V. s. 49, 58, 60, 244, 331 m. fl.

många dylika begrepp eller kategorier, som det finnes allmänna logiska omdömesformer. Genom att bortse från all olikhet vid omdömenas innehåll och endast fästa sig vid det olika sätt, hvarpå förståndet vid dem verkställer sammanbindningen af subjekt och predikat, leder sig nu Kant till de rena begreppen eller kategorierna, hvilka såsom former höra till förståndets natur och väsen, på samma sätt som rummet och tiden äro sinlighetens aprioriska eller af erfarenheten oberoende former¹⁾. Men en form är till sitt begrepp en relationsbestämning, som förutsätter ett innehåll. Kategorierna kunna därför "zum theoretischen Gebrauche der Vernunft, d. i. zu dergleichen Erkenntniss nur angewandt werden, sofern ihnen zugleich Anschauung (die jederzeit sinnlich ist) untergelegt wird, und also blos, um durch sie ein Objekt möglicher Erfahrung vorzustellen"²⁾. Med andra ord: då begrepp utan åskådningar äro tomma eller innehållslösa, måste förståndet hafva åskådningens mångfald för att komma till ett verkligt begripande³⁾. Men då förståndet i och genom sig själf icke har något verkligt innehåll, och då allt material är gifvet för och genom den receptiva förmågan eller sinligheten, så följer häraf, såsom antyddes, att förståndet har objektiv giltighet och betydelse endast med afseende på det åskådade, d. v. s. att all vår kunskap är kunskap blott om fenomenet och ej kan fatta det i och för sig varande⁴⁾. Människan har ingen förnuftig receptiv förmåga; därför är det osinliga transcendent i förhållande till hennes teoretiska förnuft, och huru omöjligt det än är för vårt förnuft att frigöra sig från hänvisningen utöfver den ändliga världen, så leder dock denna hänvisning endast till insigt om fenomenverldens ändlighet, och tanken om väsendet

1) Jfr Krit. d. r. V. s. 86, 89.

2) Krit. d. p. V. s. 163.

3) Krit. d. r. V. s. 77, 224, 229 m. fl.

4) Jfr Proleg. s. 17, 45, 74 m. fl. äfvensom Krit. d. r. V. s. 681 samt Grundl. s. 80 o. Krit. d. p. V. s. 4, 51, 83, 163 m. fl.

eller tinget i sig i motsats till fenomenet har därför enligt Kant blott en negativ betydelse¹⁾. Häraf finna vi, att Kant icke erkände förståndet vara något mera än själfverksam förmåga att till enhet sammanbinda en mångfald, hvilken han icke i förståndet kunde upptäcka hvarken såsom verklighet eller såsom möjlighet. Kant stannade sålunda vid det resultatet, att förståndet hvarken kunde vara verkligt såsom medvetande om det sinliga innehållet, emedan ett sådant innehåll står i motsägelse mot förståndet, icke heller medvetande om något osinligt innehåll, emedan ett sådant ej kunde i förståndet upptäckas²⁾. Ty om än Kant antager ett aprioriskt element i kunskapsförmågan, inskränker han dock uttryckligen detta till de allmänna formerna för vår uppfattning af det genom erfarenheten gifna materialet, hvilket enligt honom utgör det enda reella föremålet för vår kunskap. Den grundsats, som alltigenom uppbär och beherskar Kants idealism, är denna: "alle Erkenntniss von Dingen aus blossem reinen Verstande oder reiner Vernunft ist nichts, als lauter Schein, und nur in der Erfahrung ist Wahrheit"³⁾.

Häri genom ansåg sig Kant hafva kritiskt ådagalagt, "dass alle die üblichen Beweise für die Unsterblichkeit der Seele, die Freiheit des menschlichen Willens und das Dasein Gottes unzulänglich, ja unmöglich seien"⁴⁾. "Kritiken af det rena förnuftet" ledde sålunda till det resultatet, att dessa idéers giltighet för den blott teoretiska forskningen alltid förblir problematisk. Men ehuru Kant alltså förklarar den öfversinliga verkligheten, teoretiskt betraktad, vara "bloss ein Grenzbegriff" eller något, hvartill vår tanke nödvändigt föres, utan att vi därom kunna ega någon positiv kunskap, hade han dock lemnat

¹⁾ Krit. d. r. V. s. 68, 257, 320, 482, 538 m. fl. Jfr Proleg. s. 133.

²⁾ C. Y. Sahlin: Om vilk. för möjl. af prakt. filos. s. 20.

³⁾ Proleg. s. 141.

⁴⁾ W. Scherer: Gesch. der Deutsch. Litteratur. Vierte Aufl. s. 522.

en möjlighet att antaga en kausalitet efter frihet samt ett nödvändigt väsende såsom tänkbara, om man blott icke försökte tänka dem såsom hörande till fenomenverlden¹⁾. Af dessa tänkbara idéer är det endast friheten, som i någon erfarenhet framträder, och denna erfarenhet är det oafvisliga pligtbudets omedelbara faktum, det sedliga medvetandet, som därför bildar utgångspunkten för Kants praktiska filosofi.

För att nu emellertid få en klar uppfattning af Kants reformatoriska verksamhet inom det etiska området är det naturligtvis nödvändigt att inledningsvis rikta uppmärksamheten på den ställning, Kant intager gent emot föregående moralister, då vi ju måste fästa oss både vid den uppgift, hvilken han föresätter sig att lösa, och vid det sätt, hvarpå han därvid går till väga, samt slutligen ock vid det resultat, till hvilket han kommer. Med andra ord alltså, ett försök att i korthet granska och sins emellan jämföra de etiska åsigtter, som Kant företrädesvis upptager till bemötande och vederläggning, och som utgöra hans närmaste historiska utgångspunkter, anse vi vara enda möjliga vägen att vinna verklig insigt om Kants sedelära, att gifva en riktig föreställning om dess vetenskapliga halt och vederbörli- gen belysa dess reformatoriska betydelse.

Närmast före Kant hade en subjektiv riktning inom filosofien gjort sig gällande, d. v. s. man egnade större uppmärksamhet åt medvetandet och sökte genomföra betraktelsen af det gifna ur dess synpunkt, hvarför äfven det praktiska subjektet blef föremål för undersökning. Den filosofiska forskningen väcktes ej mer af ett blott teoretiskt, utan tillika och i ännu högre grad af

⁵⁾ C. Y. Sahlin: Kants, Schleiermachers och Boströms etiska grundtankar, s. 7.

ett moraliskt intresse och det lifligare medvetandet af frihet. En förklaring af det praktiska momentet hos människan förutsätter nämligen i allmänhet såsom sitt föregående vilkor en starkare reflexion på subjektet själf och dess skilnad från eller oberoende af det yttre och gifna. Till följd af den öfvervägande realistiska karaktär, som utmärker hela den för-Kantiska perioden, fäste man sig emellertid nästan uteslutande vid de lägre bestämningarna hos subjektet. Man hade visserligen försökt att få en gemensam synpunkt, hvarifrån man kunde betrakta de etiska yttringarna af människans väsen; men då man alltjämt sökt stänga människan h. o. h. inom den sinliga verkligheten såsom den enda sferen för hennes teoretiska och praktiska lif, togs denna synpunkt från sinligheten, hvarför den icke heller blef tillräcklig att förklara alla förhållanden inom människans praktiska verksamhet. Att på denna ståndpunkt många frågor af vigt kvarstodo, som ej kunde på ett tillfredsställande sätt utredas, berodde sålunda därpå, att det subjekt man funnit hufvudsakligen var ett uti ändliga sträfvanden fångsladt, efter njutning och sinlig lycka sökande. Klart är nämligen, att en sann och för hvarje praktisk filosofi oundgänglig synpunkt blifvit funnen, först när man, genom att höja sig öfver uppfattningen af människan såsom blott en till verlden hörande naturvarelse, kommit till verklig insigt om subjektets frihet och oberoende i förhållande till det yttre och gifna. Äfvenledes är det tydligt, att en analytisk framställning af det sedliga medvetandet i själfva verket bör betraktas såsom en oundgänglig förberedelse till en moralfilosofi eller såsom en nödvändig förutsättning för en egentligt vetenskaplig undersökning af de sedliga begreppen.

* * *

Bland de etiska åsigter, som Kant fann före sig, och mot hvilka han kritiskt vändt sig, vilja vi först taga i betraktande formalismen hos Wolf, "den störste af alla

dogmatiske filosofer“, om hvilken Kant yttrat, att han “zuerst das Beispiel gab, wie durch gesetzmässige Feststellung der Principien, deutliche Bestimmung der Begriffe, versuchte Strenge der Beweise, Verhütung kühner Sprünge in Folgerungen der sichere Gang einer Wissenschaft zu nehmen sei“¹⁾). Den etiska grundtanke, Wolf vill göra gällande, är den, att våra fria handlingar bidra till vår fullkomlighet och således äro goda, endast för så vidt deras bestämningsgrund motsvarar våra kropps- och själskrafters natur och naturliga bestämmelse, medan de i annat fall hafva motsatt verkan, d. v. s. äro dåliga. På samma sätt som naturen är den enda källan till sedelagen, så är öfverensstämmelsen med naturen lagens enda innehåll. Alla sedliga bud låta sammanfatta sig i regeln: gör allt, hvad som tjänar att göra ditt eget eller andra människors tillstånd fullkomligare, och underlåt allt, som gör ditt eget eller andras tillstånd ofullkomligare²⁾). Då nu allt, som är enligt vår natur, länder till vår fullkomlighet, så beror vår lycksalighet på ett noggrant iakttagande af denna naturlag. Men så vida vår lycksalighet nödvändigt är förenad med fullgörandet af naturlagen, så kan sträfvän efter lycksalighet betecknas såsom den allmänna bevekelsegrunden till den dygdiges handlingar. Hvad som motsvarar naturlagen, kan emellertid endast vårt förstånd bedöma, hvarför viljan beror af förståndet, hvars utveckling följaktligen blir af djupt ingripande och afgörande vikt för vårt praktiska förhållande. Enligt Wolf bör sålunda en genomgående harmonisk ordning införas i hela vårt lif, något som är möjligt endast genom ett metodiskt utforskande af de sedliga uppgifterna och medlen för deras fullgörande. För öfrigt må anmärkas, att då Wolf på det sätt fattade och tänkte begreppet fullkomlighet, att

¹⁾ Krit. d. r. V. s. 29.

²⁾ E. Zeller: Gesch. der deutsch. Philos. seit Leibniz. München 1873, s. 258.

han utan något närmare afseende på den mänskliga naturen tog detsamma i en blott abstrakt metafysisk bemärkelse, så blir tydligen detta fullkomlighetsbegrepp, såsom saknande ett bestämdt och reelt innehåll, otjänligt att såsom princip läggas till grund för en vetenskaplig etik¹⁾. I Wolfs moralsystem förefinnes påtagligen en tendens att sätta handlingens sedlighet i dess öfverensstämmelse med det allmänna, hvaruti onekligen ligger en aning om och sträfvan till en högre verldsåsigt än den empiriska. Detta allmänna får emellertid alltjämt en mer eller mindre sinlig betydelse, eller blir en abstrakt sida hos det sinliga, hvarför Wolf vid en följdriktig utveckling af de grundsatser, från hvilka han utgått, måste stanna vid en åsigt, som visserligen söker ett mått för de sinliga drifterna och begären, men som sätter detta mått i något, hvilket endast till *graden* är skildt från det, hvars mått det skulle utgöra. Skall nu detta allmänna verkligen kunna befrias från sin relativitet och användas såsom måttstock för bedömandet af handlingens sedliga halt, så måste man strängt fixera dess prioritet framför det sinliga och fatta det såsom till själfva *arten* därifrån skildt. Härmed befinner man sig på den ståndpunkt, som hos människan antager tvänne naturer, en sinlig och en öfversinlig eller förnuftig. Denna åsigt — nämligen att man måste distinkt uppfatta och strängt fasthålla skilnaden mellan förnuftet såsom väsendet, det sant verkliga, som eger allmängiltighet och nödvändighet, och sinligheten såsom företeelsen, det fenomenelt verkliga, som är vexlande och tillfälligt — genomfördes af Kant, och härmed inträder inom etiken en väsentlig modifikation.

* *

Fästa vi sedermera uppmärksamheten vid Lockes etiska ståndpunkt, så kan denna åtminstone i det stora

¹⁾ Jfr S. Grubbe: Prakt. filos. hist. II, s. 306 o. f.

hela karaktäriseras såsom en lägre empirisk, d. v. s. en sådan, ifrån hvilken människans sinliga drifter och begär betraktas såsom högsta ledande principen för hennes praktiska verksamhet. Men likasom Locke af sin religiösa känsla föranleddes till antagandet af själens odödlighet och Guds existens, ehuru han, såsom vi sett i det föregående, på grund af sin kunskapsprincip hade bort stanna vid den sinliga, i rummet och tiden varande verkligheten, så mildras hans evdemonism därigenom, att han hänvisar till den i den heliga skrift uppenbarade, oföränderliga, gudomliga lagen såsom högsta normen för människans praktiska lif och verksamhet¹⁾. Då nämligen, menar han, ingenting så omedelbart och uppenbart befrämjar människornas allmänna bästa som lydningen för den gudomliga lagen, så är det naturligt, att allmänna åsigten om dygd och last i de flesta fall öfverensstämmer med hvad som i nämnda lag bjudes eller förbjudes. Till inflytelsen af dessa Lockes supranaturalistiska förutsättningar kommer hans lutning till högre empirism, hvilken tendens röjer sig uti hans förklaring, att likasom den gudomliga lagen är att betrakta såsom en pröfvosten för vår moraliska rättskaffenhet, så bör äfven den rådande seden eller de regler, människorna vanligen följa i sitt handlande, anses såsom norm för den mänskliga individen, då nämligen det allmänna har högre dignitet än det enskilda. Denna högre ståndpunkt lemnar emellertid Locke, då han framhåller, att en lag kan tänkas inverka på den mänskliga viljan, endast för så vidt han är förbunden med belöningar och straff, hvilka uppväcka hopp och fruktan; viljan bestämmes därför alltid med nödvändighet af begäret efter lycksalighet, hvadan alltså motivet för laglydningen är h. o. h. egennyttigt.

Ehuru sålunda Lockes åsigt om människans sedliga lif var evdemonistisk, afhölls han dock af sin religiösa känsla från att fatta den i så sensualistisk form, hvaruti

¹⁾ Jfr A. Nyblæus: Den filos. forskn. i Sverige. I, 1, s. 22.

den sedermera framställdes af åtskilliga hans efterföljare. — Inom den från honom utgångna läran om motiverna uppstodo tvänne riktningar eller skolor, den gallikanska och den anglikanska, hvilka i största allmänhet karakteriseras däraf, att den förra uppställde idiopatiska eller rent egoistiska böjelser såsom motiver för handlandet, den senare åter mer eller mindre afgjordt gaf företräde åt människans naturliga tendenser till sympati och välvilja¹⁾. Men dessa bestämningsgrunder äro tydligen osjälfständiga, emedan de för sin verklighet såsom motiver förutsätta relationen till ett annat och endast genom det åsyftade resultatet ega värde och giltighet för viljan. En oundviklig följd häraf blir den, att den sedliga viljeriktningens motiv eller det sedligt goda blir något för viljeriktningen själf mer eller mindre yttre och främmande, för hvilket viljeriktningen är ett medel; ett dylikt förhållande kan omöjligen alstra andra än sådana imperativer, som vilkorligt befalla, och hvilkas innehåll är: jag bör göra det eller det, därför att jag vill ett annat²⁾. Gifvet är nämligen, att om man antager egen nyttan såsom norm för bedömandet af de mänskliga handlingarnas moraliska halt, så upphäfves skilnaden mellan godt och ondt och därmed ock all moral. För öfrigt ligger det i sakens egen natur, att hvad som efter egen nyttans måttstock är godt för en människa, kan vara motsatsen för en annan, likasom det efter denna måttstock i själfva verket ej funnes något brott, som ej skulle kunna moraliskt försvaras. "*Empirische Principien*", säger Kant, "taugen überall nicht dazu, um moralische Gesetze darauf zu gründen. — Doch ist das Princip der *eigenen Glückseligkeit* am meisten verwerflich, nicht bloss deswegen, weil es falsch ist und die Erfahrung dem Vorgeben, als ob das Wohlbefinden sich jederzeit nach dem Wohlverhalten richte, widerspricht . . . sondern weil es

1) Jfr S. Grubbe, på anf. st. II, s. 190 o. f.

2) Grundl. s. 68, 71.

der Sittlichkeit Triebfedern unterlegt, die sie eher untergraben und ihre ganze Erhabenheit zernichten“¹⁾. Men likasom man med egennyttan såsom högsta princip för människans handlingar ej kan förena antagandet af ett allmänt och konstant mål för dessa handlingar eller af en fast skilnad mellan moraliskt godt och ondt, så kan man icke heller åt viljeriktningen vindicera en sedlig karaktär genom att fatta människans sympatiska känslor såsom sedlighetsens motiv. Så vida nämligen sedligheten skall bestå uti det af dessa känslor föranledda handlings sättet, är det klart — i enlighet med hvad Kant själf för öfrigt framhållit — att sedligheten likväl ytterst kommer att bestå blott i ett sträfvande efter ett visst slag af lycksalighet, om ock denna är af finare art än den man vinner genom de rent egoistiska böjelseernas tillfredsställande. “Ich rechne“, anmärker Kant, “das Princip des moralischen Gefühls zu dem der Glückseligkeit, weil ein jedes empirisches Interesse durch die Annehmlichkeit, die etwas nur gewährt, es mag nun unmittelbar und ohne Absicht auf Vortheile, oder in Rücksicht auf dieselben geschehen, einen Beitrag zum Wohlbefinden verspricht“²⁾.

På samma sätt, som Locke härledt all kunskap ytterst ur intryck, trodde sig den anglikanska skolans målsmän böra härleda de sedliga begreppen ur intrycken på det s. k. moraliska sinnet, medelst hvilket vi uppfatta våra handlingars sedliga halt genom en af intrycken omedelbart väckt känsla af välbehag eller misshag³⁾. Men ehuru dessa filosofer sålunda antogo, att det hos människan gifves en högre princip än den på sinligt välbefinnande riktade egennyttiga böjelsen, så röjer sig emellertid hos dem en omisskännelig tendens att betrakta sedligheten såsom ett blott medel för den allmänna lyck-

1) Grundl. s. 69.

2) Grundl. s. 69 anm.

3) Jfr S. Grubbe, på anf. st. II, s. 214.

salighetens uppnående; dygden består och yttrar sig endast i sträfvandet att befrämja andras lycksalighet så väl som ens egen. Det ligger ock i öppen dag, att, om man ej kan undgå att sätta den af de engelska och i synnerhet af de skotska moralfilosoferna utbildade läran högt öfver den samtidigt i Frankrike med full konsekvens utvecklade evdemonismen, den anglikanska skolans doktrin likväl måste från rent vetenskaplig och formel synpunkt erbjuda ööfvervinneliga svårigheter¹⁾, Klart är nämligen, att detta system ej kan lyckas vindicera någon nödvändighet åt de sedliga handlingarna, då deras grund blott är vissa känslor, hvarigenom naturligtvis all möjlighet af en vetenskaplig härledning af det sedliga livets speciella yttringar ur en högsta princip måste försvinna: känslan saknar den allmängiltighet, som fordras af en vetenskaplig princip. Det torde icke heller kunna dragas i tvifvelsmål, att om ock ännu hos de anglikanska moralfilosoferna kvarstå vissa öfvertygelser af högre art, hvilka förhindra dem från att draga den rena och fulla konsekvensen af sina från Locke hemtade praktiska principer, så måste dock deras lära anses såsom i grunden evdemonistisk, då de ju betrakta människornas allmänna lycksalighet såsom det högsta ändamålet och sedligheten såsom ett medel, hvilket leder den mänskliga individen att utvidga sitt sträfvande efter lycksalighet till alla. Häraf följer, att detta betraktelsesätt, enligt hvilket sedligheten icke i sig själf, utan såsom *medel* för ett annat eger sitt värde, ej kan bestämma sedligheten såsom en från andra arter af viljelif väsentligen skild art af sådant lif. Med andra ord kan detta äfven uttryckas på det sätt, att den här ifrågavarande läran icke förmår rädda de för sedligheten väsentliga begreppen om moralisk förbindelse och pligt.

Ehuru nu nämnda skolor gifvetvis ej kunna anses intaga någon mera betydande plats i moralfilosofiens

¹⁾ Jfr S. Grubbe, på anf. st. II, s. 213.

historia, så ha de dock onekligen utöfvat ett ingalunda oviktigt inflytande på den etiska vetenskapens utbildning så väl på grund af sina förtjänster som genom de ytterligare undersökningar, hvartill bristerna i deras egen framställning gifvit anledning. Hvilket ostridigt företräde den Kantiska sedeläran eger framför dessa moral-systemer, torde emellertid icke vara svårt att inse och bekräftas för öfrigt af den genomgripande verkan, hon utöfvade på sitt tidevarf. Kants etiska skrifter röja dels en högre grad af vetenskaplig anda och skarpsinnighet i sina forskningar, dels ock en ädlare, mera upphöjd åsigt af hela det mänskliga lifvet och af det yttersta målet för allt mänskligt sträfvande. Också finner man i dem mången högst beaktansvärd antydning om den väg, på hvilken etikens hufvudfrågor kunna erhålla en nöjaktig och tillfredsställande lösning. Vi skola nu fästa vår uppmärksamhet vid det sätt, hvarpå Kant under sin ihärdiga polemik mot nämnda filosofemer leddes till forskningar, som mäktigt bidrogo att gifva den filosofiska spekulationen en mer och mer afgjord riktning på det inre, subjektet och det personliga lifvet, för att sedermera lära känna, huru han sökte utreda det moraliska medvetandet och det yttersta målet för människans praktiska verksamhet, till hvilka undersökningar det rådande sedeförderfvet för öfrigt mer eller mindre gaf hvarje tänkare en oupphörlig anledning.

II.

För Kant var ingenting angelägnare än att ådagalägga, huru som de föregåendes resultat var sinligt och ej sedligt, att de härledt sedligheten från det i människans natur liggande begäret efter lycksalighet, hvarigenom de i grunden förvandlat sedeläran till en blott klokhetslära, d. v. s. en lära, som undersöker, huru människan har att handla för att vinna den mest var-

aktiga sinliga lycksalighet¹⁾. Ifrigt bemödande sig att motarbeta denna förslappande, själfviska åsigt om sedligheten, höjde han sig öfver uppfattningen af människan såsom blott en af naturliga drifter och böjelser bestämd varelse till klart medvetande om hennes öfversinliga natur, till verklig insigt i den kvalitativa skilnaden mellan människans andliga väsende och hennes naturbestämhet. Och det är Kants odödliga förtjänst och må hända största historiska betydelse, att han, genom att strängt vetenskapligt häfda denna sin ståndpunkt, åt sedeläran återgaf den karaktär af renhet, helgd och värdighet, som genom empirismens inflytande gått förlorad. Ty hvad som förorsakade, att motivet uti ofvan nämnda moral-systemer blef odugligt såsom gradmätare på det sedliga lifvet, var den omständigheten, att man uttryckt sedelagen i en material praktisk princip och sålunda alltid satt viljans bestämningsgrund i något, som tillhör den lägre begärförmågan²⁾. "Alle materialen praktischen Principien sind als solche insgesammt von einer und derselben Art und gehören unter das allgemeine Princip der Selbstliebe oder eigenen Glückseligkeit"³⁾. Kant synes vilja ansluta sig till den redan af Sokrates framställda åsigten, att det sinliga, som i vissa fall och ur en viss synpunkt visar sig vara godt, i andra fall och från en annan synpunkt framträder såsom ett ondt, ej kan vara måttet för godt och ondt i moralisk mening eller för rätt och orätt. Med användning af denna måttstock på det etiska området skulle man omöjligen kunna vare sig klart uppfatta eller strängt fasthålla skilnaden mellan det, som man alltid och ovilkorligen bör göra, och det, som får sitt värde genom sitt förhållande till det möjliga ändamålet. Det sinligt goda är ett relativt

¹⁾ Jfr Grundl. s. 38.

²⁾ Jfr Grundl. s. 52, 68 o. f. samt Krit. d. p. V. s. 22, 49, 50, 77, 112.

³⁾ Krit. d. p. V. s. 23.

godt, som för sin verklighet förutsätter icke blott viljans riktning därpå, utan äfven yttre omständigheter; det relativt goda har endast subjektivt värde, d. v. s. det har värde för den enskilda vilja, som *under gifna förhållanden* bestämmer sig för detsamma. "Alle Gegenstände der Neigungen", säger Kant, "haben nur einen bedingten Werth; denn wenn die Neigungen und darauf gegründete Bedürfnisse nicht wären, so würde ihr Gegenstand ohne Werth sein"¹⁾. Det förnuftigt goda däremot, som uppträder såsom oafvisligt fordrande och är ett absolut godt, förutsätter för sin verklighet ingenting annat, än att människan själf är god eller vill det goda; det absolut goda har därför objektivt värde, d. v. s. dess värde eger giltighet för alla förnuftiga viljor och *oberoende af alla relationer* eller förhållanden. Under förutsättning af det godas identitet med sinlig lycksalighet skulle det godas allmängiltiga karaktär försvinna. "Begreppet om lycksalighet", fortsätter Kant, "eller om hvad som fordras för våra böjelsers tillfredsställelse, är nämligen ett så obestämdt begrepp, att, ehuru hvarje människa önskar vinna lycksalighet, hon dock aldrig kan bestämdt säga, hvad hon egentligen vill eller åstundar. Orsaken därtill är den, att alla elementer, som höra till begreppet om lycksalighet, måste hemtas ur erfarenheten, men att dock till detta begrepp fordras något absolut helt, ett maximum af välbefinnande i mitt närvarande så väl som i hvarje tillkommande tillstånd"²⁾. Kant vill tydligen framhålla, att ingen enda sinlig regel eller grundsats kan alldeles fullständigt genomföras med afseende på hela det sinliga lifvet; det blir alltjämt sferer af detta lif, inom hvilka det ur denna synpunkt är likgiltigt, huru människan handlar. Han påpekar vidare, att om det goda bestode i lyckan, så vore en god människa detsamma som en lycklig — men "es ist ganz was Ande-

¹⁾ Grundl. s. 52.

²⁾ Grundl. s. 40.

res, einen glücklichen, als einen guten Menschen, und diesen klug und auf seinen Vortheil abgewitzt, als ihn tugendhaft zu machen“¹⁾). För Kant står alltid fast och klart, att sedligheten skulle blifva endast formelt eller till *graden* skild från osedligheten, om det sinliga vore högsta ledande principen för människans handlingar, för hennes praktiska lif och verksamhet. Han inser tydligt, att det endast är genom att skilja mellan olika arter af innehåll, det sinliga och det förnuftiga, som människan kan komma till val mellan det rätta lifvet och det orätta. Men för att kunna höja sig från det sinliga lifvet till det förnuftiga, måste hon utkämpa en allvarlig strid mot begäret att utvidga sig inom det sinliga lifvets område²⁾). Gåfves det åter hos människan blott *en* natur, den sinliga, som inom den närvarande existensformen har sitt mål och sin betydelse, så funnes ingen norm för att bestämma den ena naturliga yttringens prioritet framför den andra, utan hvars och ens godtycke måste i yttersta instansen blifva den afgörande domaren. Att Kant ingalunda var främmande för denna sanning, framgår bland annat däraf, att han mot evdemonismen, enligt hvilken åsigt det sedliga motivet och därmed ock det högsta goda för människan är till sin art och sitt innehåll sinligt, riktar den viktiga anmärkningen, att det sinligt goda ej kan tillfredsställa människans behof af något, som utan inskränkning eller i alla fall och förhållanden är godt. Hvad som sålunda ligger Kant om hjärtat att framhålla och göra gällande, det är närmast och i största allmänhet ingenting annat, än att det hos människan finnes ett ursprungligt innehåll af *annan art* och högre dignitet än sinligheten, hvilket bör utgöra högsta bestämningsgrunden för hennes praktiska verksamhet. I sin praktiska filosofi söker han alltså ådagalägga, huru som det finnes vissa i det praktiska förnuf-

¹⁾ Grundl. s. 69.

²⁾ Jfr C. Y. Sahlin: Om bestämningsgrundens valbarhet, s. 27, 38.

tet liggande rena eller allmänna och nödvändiga grundbegrepp och lagar för människan såsom vilja, såsom handlande¹⁾. För att lösa sin på detta sätt bestämda uppgift söker han först en utgångspunkt, som af alla måste erkännas vara den rätta, och anser sig hafva funnit en sådan i faktum af moralisk förbindelse, medvetandet af förnuftets fordringar, eller *pligtens omedelbara, oförnekliga faktum*, hvilket enligt Kant är det enda faktum, som utvisar, att människan är höjd öfver den sinliga världen. Han var djupt genomträngd af den öfvertygelsen, att den osinliga verklighet, som uppenbarar sig i pligten, utgör människans sanna väsende; och däri, kunna vi säga, ligger Kants principiella betydelse inom etikens historia, att han städse låter sig mycket angeläget vara att bestämdt fixera och genomföra betraktelsen af den praktiskt verksamme människoanden såsom någonting i och genom sig själf, oberoende af det yttre.

* * *

Den första bestämning, Kant ger en pligthandling, är den, att hon icke får vara en blott pligtenlig handling, utan hon skall ske *af pligt* och för pligtens skull; "denn bei dem, was moralisch gut sein soll, ist es nicht genug, dass es dem sittlichen Gesetze *gemäss* sei, sondern es muss auch *um desselben willen* geschehen"²⁾. — "Man kann", tillägger han, "von jeder gesetzmässigen Handlung, die doch nicht um des Gesetzes willen geschehen ist, sagen: sie sei blos dem *Buchstaben*, aber nicht dem *Geiste* (der Gesinnung) *nach* moralisch gut"³⁾. Kant

¹⁾ Jfr Kants *Metaphysik der Sitten*, ed. Kirchmann, s. 14: "Wenn die Sittenlehre nichts, als Glückseligkeitslehre wäre, so würde es ungerneimt sein, zum Behufe derselben sich nach Principien *a priori* umzusehen".

Detta arbete citeras i denna afh. "Metaph."

²⁾ Grundl. s. 6.

³⁾ Krit. d. p. V. s. 87 anm.

framhåller med skärpa och eftertryck, att en af *omedelbar* böjelse företagen pligtenlig handling ingalunda är en pligthandling. Han visar, att alla sådana handlingar utan undantag ytterst afse tillfredsställandet af den handlandes egoistiska eller själfviska natur. Vidare är det klart, att om man framställer begäret efter belöning eller fruktan för straff såsom det motiv, hvaraf människan bör solliciteras att lyda den moraliska lagens bud, så har man härigenom i sedelärans ställe satt en blott klokhetslära, eller gjort dygden till en egennyttig beräkning af ens egen största möjliga fördel. Lika litet får en handlingens yttre resultat vara den gradmätare, hvarefter det afgöres, huru vida handlingen är en pligthandling eller icke; samma yttre resultat kan nämligen ernås äfven genom osedliga handlingar eller orätta medel. Frågan blir nu tydligen den: hvad är det då, som, enligt Kant, ger en handling värdet af en pligthandling? Jo, det är den *maxim*, enligt hvilken hon bestämmes; "eine Handlung aus Pflicht . . . hängt also nicht von der Wirklichkeit des Gegenstandes der Handlung ab, sondern bloss von dem *Princip* des *Willens*, nach welchem die Handlung, unangesehen aller Gegenstände des Begehrungsvermögens, geschehen ist" ¹⁾). För evdemonismen, hvilken betraktade dygden såsom färdighet eller skicklighet att vinna sinlig lycksalighet, d. v. s. blott såsom ett medel för ett mer eller mindre yttre godt, var det naturligtvis omöjligt att åt sedligheten bevara karaktären af helgd och värdighet, d. v. s. af något som är till för sin egen skull. Detta kan med andra ord äfven uttryckas så, att om människan uppfyller sina pligter för att därigenom vinna lycksalighet, så gör hon i själfva verket sedligheten till ett blott *medel* för ett utom den samma liggande, främmande ändamål: sedligheten förlorar då allt värde i och för sig själf. För Kant åter är alltid den fordran klar, att handlingssättets sedliga värde

¹⁾ Grundl. s. 18.

eller ovärde uteslutande beror på viljans och sinnesförfattningens beskaffenhet, d. v. s. på den afsigt, hvarur handlingen härflutit. Uppfyld som han var af ett lefvande intresse för sedligheten, ville han framför allt betona, att pligten är en *rent inre och absolut* bestämning hos viljan. Hans bemödande gick sålunda förnämligast ut på att framhålla, huru som pligten innebär moralitet och icke blott legalitet: "das Wesentliche alles sittlichen Werths der Handlungen kommt darauf an, dass das moralische Gesetz unmittelbar den Willen bestimme" ¹⁾, Enligt Kant är det därför så långt ifrån, att man får bedöma en handlingens sedliga värde efter hvad den handlande därmed åstadkommit, att man tvärt om alltid bör söka göra sig reda för, hvad den handlande människan egentligen vill och innerst åsyftar. Vi anföra hans egna ord: "es ist von der grössten Wichtigkeit, in allen moralischen Beurtheilungen auf das subjektive Princip aller Maximen mit der äussersten Genauigkeit Acht zu haben, damit alle Moralität der Handlungen in der Nothwendigkeit derselben aus *Pflicht* und aus Achtung für's Gesetz, nicht aus Liebe und Zuneigung zu dem, was die Handlungen hervorbringen sollen, gesetzt werde" ²⁾. Motivet för en plighthandling är därför objektivt *lagen* själf och subjektivt den ändliga viljans egen ställning till lagen, d. ä. *ren aktning* för densamma. För det tredje är pligten alltså *en handlingens nödvändighet af aktning för lagen* ³⁾. Likasom pligten på människan ställer oafvisliga fordringar, så kräver hon äfven obetingad, ovilkorlig aktning; häraf framgår ovägerligen, huru bestämdt pligten skiljer sig från alla sinliga begär, huru stark deras lockelse än må vara. Med afseende härpå yttrar Kant följande: "för ett föremål såsom verkan af min

¹⁾ Krit. d. p. V. s. 86; jfr *ibid.* s. 140 samt *Metaph.* s. 13, 18 m. fl.

²⁾ Krit. d. p. V. s. 98.

³⁾ *Grundl.* s. 18; jfr *Krit. d. p. V.* s. 97.

handling kan jag väl hafva *bøjelse*, men *aldrig aktning*, äfven för den orsakens skull, att den blott är en viljas verkan, men ej dess verksamhet. På samma sätt kan jag icke för någon *bøjelse*, den må finnas hos mig själf eller hos någon annan, hysa *aktning* — jag kan på sin höjd i förra fallet gilla den och i det senare äfven ibland älska den, d. v. s. anse den gynnande för min egen fördel. Blott det, hvilket endast såsom grund, men aldrig såsom verkan är förenadt med min vilja, hvilket ej tjänar min *bøjelse*, utan öfverväger den, blotta lagen i sig själf kan vara föremål för *aktning* och därmed ett bud¹⁾.

Af den lagstiftande viljans oinskränkta själfbestämning följer sålunda, enligt Kant, att den handling, som är pligt, ej kan framgå af något annat intresse än det moraliska, "ein reines sinnenfreies Interesse der blossen praktischen Vernunft"²⁾. Det angenäma så väl som klokheten såsom högsta driffjäder skulle göra själslifvet till ett naturlif med strängt mekaniskt sammanhang; den enda moraliska driffjädern, det, hvaraf den sedliga sinnesförfattningen leder sitt ursprung och hemtar sin näring, är ren, oegennyttig *aktning* för förnuftet eller sedelagen. *Aktning* för sedelagen och för all genom denna lag föreskrifven pligt utgör därför det sedliga lifvets källa och driffjäder — en åsigt, som Kant upprepade gånger bestämdt uttalar och energiskt förfäktar. Alla andra motiver sakna sedligt värde, och detta måste då ock gälla om hvarje handling, hvilken, blott icke utgången från nämnda *aktning*, för öfrigt vitnade om den största själförsakelse, den ädlaste uppoffring. Ja, Kant måste konsekvent förkasta den rena människokärleken³⁾, åt hvilkens yttringar det sedliga medvetandet tillerkänner en betydelse vida utöfver lagens gerningar. Han förmår åt-

1) Grundl. s. 18, 19.

2) Krit. d. p. V. s. 95.

3) Jfr Metaph. s. 236: "*Liebe ist eine Sache der Empfindung, nicht des Wollens, und ich kann nicht lieben, weil ich will, noch weniger aber, weil ich soll; mithin ist eine Pflicht zu lieben ein Unding*".

minstone icke, kan man säga, fullt erkänna och på ett tillfredsställande sätt med sin vetenskap införlifva den anda af *kärlek* i detta ords högre bemärkelse, hvilken utgör grunddraget i kristendomens sedelära. Han var icke tillräckligt genomträngd af medvetandet om personlighetens absoluta värde och betydelse för att kunna tillegna sig denna lära i hela dess innebörd och omfattning. Emellertid torde det vara obestriddigt, att man på intet sätt och uti intet afseende bör underkänna vigten och betydelsen af det sedliga medvetandets utveckling till begreppsmässig klarhet, då endast härigenom ett konsekvent handlingssätt blir möjligt. Där denna begreppsmässiga klarhet saknas, där torde nämligen svårigen kunna undvikas, att det moraliska föreställnings sättet blir mer eller mindre vacklande, obestämdt och sväfvande, och att den moraliska omdömeskraften i vissa fall låter förvilla sig¹⁾. Vidare är det tydligt, att kunskap om skilnaden mellan rätt och orätt måste betraktas såsom en nödvändig förutsättning för möjligheten af ett fritt viljebeslut, och såsom sådan utgör denna insigt ock en bevekelsegrund för människan att handla sedligt, ehuru den naturligtvis ingalunda får anses för ett motiv, som beherskar viljan.

Men om man sålunda ej kan undgå att erkänna det berättigade i den fordran, Kant synes vilja göra gällande, den fordran nämligen, att människans lif, för att kunna erhålla någon enhet och konsekvens, måste till sin allmänna riktning bestämmas af tanken, torde dock ej kunna bestridas, att den abstrakta lagens ensidiga fasthållande måste leda till stel formalism och till underskattande af känslans betydelse såsom ledare för vårt görande och låtande, på grund hvaraf den Kantiska sedeläran, lika-

¹⁾ Grundl. s. 6: "Alle Moralphilosophie . . . giebt dem Menschen Gesetze *a priori*, die freilich noch durch Erfahrung geschärfte Urtheilskraft erfordern, um theils zu unterscheiden, in welchen Fällen sie ihre Anwendung haben, theils ihnen Eingang in den Willen des Menschen und Nachdruck zur Ausübung zu verschaffen". . .

som den Stoiska i äldre tider, får en viss karaktär af köld och hårdhet: hon åsyftar mera att inskränka begären och upphäfvad deras välde än att befrämja en fri utveckling af den sedliga kraften, tänkt såsom en lefvande princip¹⁾. Gifvet är nämligen, att om man utgår från en allmän grundsats, en lagformel, och anser sedligheten bestå uti uppfyllandet af denna allmänna lag, så uppkommer en formalistisk sedelära, hvilken efter vissa abstrakta regler bestämmer alla handlingars värde utan allt afseende på det individuella²⁾. Det ligger ock i öppen dag, att ingen sann sedlig sinnesförfattning kan gifvas utan en varm och liflig känsla af vördnad för och kärlek till det sedligt goda och ädla.

Då nu vidare, enligt Kant, lagen bjuder människan att handla utan afseende på sinliga bestämningsgrunder och stundom i strid mot dessa³⁾, så förutsätter detta en förmåga hos viljan att bestämma sig, oberoende af det sinliga, hvilken själfbestämning af Kant benämnes viljans *autonomi* i motsats till hennes *heteronomi* eller hennes bestämdhet efter sådana bestämningsgrunder, som äro gifna genom begärförmågans förhållande till något yttre, som hos henne väcker en känsla af lust eller olust⁴⁾. "Nicht das Gesetz macht den Willen, sondern der Wille macht das Gesetz: das ist der Unterschied zwischen Heteronomie und Autonomie"⁵⁾. Alla praktiska principer, som förutsätta ett objekt för begärförmågan såsom viljans bestämningsgrund, innebära enligt Kant en viljans heteronomi, och den sedelära, som på dem grundas, blir alltid mer eller mindre evdemonistisk. "Die *Autonomie* des Willens ist das alleinige Princip aller moralischen

¹⁾ Jfr S. Grubbe, på anf. st. II, s. 364.

²⁾ Jfr A. Nyblæus, på anf. st. I, 3, s. 93.

³⁾ Se t. ex. Grundl. s. 24 o. Krit. d. p. V. s. 97.

⁴⁾ Grundl. s. 58, 67, 74 m. fl. Jfr Krit. d. p. V. s. 22, 30 o. f. samt Metaph. s. 9.

⁵⁾ Kuno Fischer: Gesch. der neuern Philos. Vierter Band. Zweite rev. Aufl. Heidelberg 1869, s. 117.

Gesetze und der ihnen gemässen Pflichten; alle *Heteronomie* der Willkür gründet dagegen nicht allein gar keine Verbindlichkeit, sondern ist vielmehr dem Princip derselben und der Sittlichkeit des Willens entgegen¹⁾. Kant yrkar alltså på det bestämdaste, att det endast är under förutsättning af det mänskliga förnuftets avtonomi, som en verklig känsla af moralisk förbindelse låter tänka sig, hvaremot denna känsla går förlorad, när man utgår från begreppet om en främmande lag såsom den moraliska lagens grund. Hvarje försök att utan antagande af grundsatsen för viljans avtonomi förklara pligten måste, inskräper han, när det skall närmare utföras och fullföljas, möta lika olösliga som oundvikliga svårigheter. Till Kants nyss anförda yttrande kunna vi nu bifoga följande ur hans "Grundläggning till sedernas metafysik" lånade ord, som ytterligare torde styrka och gifva vid handen, att vi riktigt återgifvit Kants egna tankar i här ifrågavarande hänseende. "Man såg", säger han, "människan genom sin pligt bunden vid lagen; men man kom icke på den tanken, att den lagstiftning, hon var underkastad, var *endast hennes egen* och likväl *allmän*, och att hon blott är förbunden att handla efter sin egen, men i anseende till naturändamålet allmänt lagstiftande vilja. Ty om man tänkte sig henne blott såsom underkastad en lag (hvilken det ock må vara), så måste denne föra med sig något slags intresse såsom lockelse eller tvång, emedan han icke såsom lag utgick från *hennes vilja*, utan denna af *något annat* lagenligt nödgades handla på ett visst sätt. Men genom denna alldeles nödvändiga slutledning var allt bemödande att finna en högsta grund för pligten oåterkalleligen förspildt. Ty man fick aldrig pligt utan handlingens nödvändighet på grund af ett visst intresse. Detta kunde nu vara ett eget eller ett främmande intresse. Men då måste imperativet i hvarje fall blifva hypotetiskt och

1) Krit. d. p. V. s. 38.

kunde icke duga till moraliskt bud“ ¹⁾. Till detta argument återkommer han sedan upprepade gånger för att fullständigare utföra detsamma. Man finner hos honom en fortgående sträfvan att genom en grundligare analys af det sedliga medvetandet och dess yttringar, än man före honom företagit, allt tydligare och ovedersägligare ådagalägga, huru som viljan, för att kunna fattas såsom god, måste stifta sin egen lag eller vara absolut själfändamål. Genom annan uppfattning, betonar han, ned-sättes viljan till relativ, har då “einen *Preis*“, men icke “eine *Würde*“ ²⁾. Frågan om viljans avtonomi eller heteronomi är således afgörande för hela den etiska uppfattningen af människans lif, något som Kant utförligt motiverat och med vederbörlig skärpa framhållit, särskildt vid bedömandet af föregående etiska åsigtter. Huru vida och i hvad mån han lyckats på ett tillfredsställande sätt reda och öfvervinna alla svårigheter, som äro förknippade med förklaringen af viljans avtonomi, är åter en fråga, hvilken längre fram återkommer och tager vår uppmärksamhet i anspråk.

“En handlingens sedliga värde“, anmärker Kant vidare, “ligger icke i den verkan eller det resultat, man väntar af densamma och därför icke heller i någon handlingsprincip, som behöfver låna sin bevekelsegrund från en sådan väntad verkan. Ty all denna verkan, den må vara förbättring i ens eget tillstånd eller befordran af andras väl, kunde äfven genom andra orsaker åstadkommas; därtill behöfdes icke nödvändigt en förnuftig varelses vilja, i hvilken ensamt dock det högsta goda kan finnas. Här af följer, att intet annat än *föreställningen af lag* i och för sig själf, hvilken *kan finnas endast hos förnuftiga varelser*, utgör det egentliga goda, som vi kalla sedligt, hvilket redan är närvarande hos själfva den person, som handlar efter lagens föreskrift, men ej först

¹⁾ Grundl. s. 58.

²⁾ Grundl. s. 60.

behöfver väntas af det hans handling åstadkommer“¹⁾. Hvad som allena kan tjäna till princip för viljan, är allmängiltigheten i handlingarna, d. ä. jag skall aldrig uppföra mig annorlunda än så, att jag äfven skulle kunna vilja, att maximen, hvarefter jag handlar, blefve en allmän lag²⁾. “Der Wille“, yttrar Kant, “wird als unabhängig von empirischen Bedingungen, mithin als reiner Wille, durch die blosse Form des Gesetzes als bestimmt gedacht, und dieser Bestimmungsgrund als die oberste Bedingung aller Maximen angesehen“³⁾. Sedelagen framträder alltid såsom en oeftergiflig fordran, en ovilkorligt bjudande lag, hvarför ock det slags missnöje eller ogillande, hvarmed jag bedömer mitt handlingssätt, då jag finner mig hafva handlat mot klokhetens föreskrifter, är lindrigare än det, hvarmed jag bedömer min handling, när jag finner mig hafva handlat mot sedelagen⁴⁾. Om lagen veta vi blott, att han ej kan hafva sin grund i erfarenheten, utan måste vara omedelbart gifven i och genom det rena förnuftet, hvarför han ock måste framträda inför medvetandet under karaktären af allmängiltighet och nödvändighet eller såsom en för alla förnuftiga varelser lika gällande föreskrift. Mera bestämdt och energiskt torde Kant ingenstädes hafva uttalat sin innersta mening i här ifrågavarande hänseende än på ett ställe⁵⁾ i “Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“, där det heter: “handle jederzeit nach derjenigen Maxime, deren Allgemeinheit als Gesetzes du zugleich wollen kannst; dieses ist die einzige Bedingung, unter der ein Wille niemals mit sich selbst im Widerstreite sein kann, und ein solcher Imperativ ist kategorisch“. Kant vill härmed framhålla, att allmängiltighet är det enda tillförlitliga kännetecknet på en handlings sedliga halt. Just

1) Grundl. s. 19.

2) Grundl. s. 19, 20; jfr Krit. d. p. V. s. 30, 35.

3) Krit. d. p. V. s. 35.

4) Jfr Grundl. s. 39 äfvensom Krit. d. p. V. s. 44.

5) s. 63. Jfr Krit. d. p. V. s. 36 samt Metaph. s. 222.

ur synpunkten af att ega en sådan giltighet skall sedligheten af människan viljas.

För att lära känna, hvad vår pligt fordrar, och huru vi skola uppfylla henne, fordras enligt Kant hvarken stor verldskännedom eller vidlyftig undersökning¹⁾. Genom att betona detta och framhålla det genom kristendomen framställda strängare begreppet om pligt såsom ålagd alla människor bröt Kant med den grekiska läran om vetandets behöflighet för dygden. För Kant var pligten — "diejenige Handlung, zu welcher Jemand verbunden ist" — den form, under hvilken det sedliga lifvet förnämligast framträdde, för honom utgjorde sedebudens moraliska nödvändighet den grund, på hvilken allt hvilade. Den källa, ur hvilken regeln för vårt handlingssätt härflyter, är enligt Kant människans eget osinliga väsende, som i sin egenskap af ovilkorligt fordrande utan vetenskaplig forskning uppenbarar sig i samvetet, "*ein Bewusstsein, das für sich selbst Pflicht ist*"²⁾. I detta afseende, d. v. s. genom att påpeka, att människans eget innersta lif uppenbarar sig i samvetet såsom en ovilkorligt bjudande lag, är Kant den förste afgjort kristne filosofiske sedeläraren. I sammanhang härmed må anmärkas, att om han ock flerstädes visar sig ega ett uppmärksamt öga för den kristna religionens betydelse för mänsklighetens lif och utveckling, är likväl den religiösa synpunkt, som han gör gällande, alltför ofullkomlig för att kunna inom sig fullständigt upptaga de praktiska sanningar, som ligga i kristendomen.

* * *

Grundtanken i Kants sedelära framträder i de klassiska ord, med hvilka han inleder sin "Grundleg. zur Metaph. der Sitten": "es ist überall nichts in der Welt,

¹⁾ Grundl. s. 6, 22.

²⁾ Kants Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft, herausgeg. von Kehrbach, s. 201. — Detta arb. citeras i denna afh. "Rel."

ja überhaupt auch ausser derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein **guter Wille**". Denna Kants lära kan ock sägas utgöra en af de innersta grundtankarne i all rationel etik. I Kants anförda yttrande ligger nämligen i själfva verket den betydelsen, att människans sinliga viljelif i och genom sedligheten erhåller den bestämdhet, som erfordras för aktualiteten inom människans viljelif af den rent förnuftiga sidan af hennes personlighet ¹⁾. Sedligheten förlägges härigenom h. o. h. inom viljans eget område, den blir det mänskliga viljelifvets form, så vida som denna är själfbestämd, den blir ett uttryck för människans eget sanna väsende. "Der gute Wille", säger Kant, "ist nicht durch das, was er bewirkt oder ausrichtet, nicht durch seine Tauglichkeit zur Erreichung irgend eines vorgesezten Zweckes, sondern allein durch das Wollen, d. i. an sich gut, und, für sich selbst betrachtet, ohne Vergleich weit höher zu schätzen, als alles, was durch ihn zu Gunsten irgend einer Neigung, ja wenn man will, der Summe aller Neigungen nur immer zu Stande gebracht werden könnte" ²⁾. Viljans godhet beror sålunda, menar han, icke på hvad hon åstadkommer, hon är icke medel för lycksalighet, utan hon eger sitt värde i sig själf; blott viljans beskaffenhet, det motiv, som bestämmer henne, och efter hvilket hon verkar, kan vara af betydelse i fråga om människans sedliga ståndpunkt. Viljan — eller förmågan att handla efter föreställningen om lag d. v. s. efter principer — är god, för så vidt hon bestämmas af medvetandet om pligt, eller har sedelagen till sin maxim, d. v. s. hennes motiv måste vara osinligt, följaktligen till själfva arten skildt från allt, som har afseende på sinlig njutning eller timlig fördel. "Der Wille", fortsätter Kant, "ist schlech-

¹⁾ Jfr L. H. Åberg: Om sedelagens allmängiltighet och den sedliga viljans material, s. 16.

²⁾ Grundl. s. 11.

terdings gut, der nicht böse sein, mithin dessen Maxime, wenn sie zu einem allgemeinen Gesetze gemacht wird, sich selbst niemals widerstreiten kann“¹⁾); ond är viljan, om hon bestämmer sig för en material eller sinlig bestämningsgrund, med åsidosättande af sedelagen och hans fordringar. Sedelagen är den förnuftiga viljan själf, stiftande sin egen lag, och sedelagen är därför ett praktiskt uttryck af förnuftet; men detta är allmängiltigt och skiljer sig därigenom från det sinliga, som är godtyckligt och vexlande. Är nu sedelagen form, så måste det vara sedlighetens uppgift att uti verlden förverkliga denna allmänna form. En allmängiltig form står dock icke öfverens med det sinliga, hvadan alltså sedelagen såsom bestämningsgrund för viljan ej heller kan stå tillsammans med någon sinlig bestämningsgrund. “Da nun alle Bestimmungsgründe des Willens, ausser dem einigen reinen praktischen Vernunftgesetze (dem moralischen), insgesammt empirisch sind, als solche also zum Glückseligkeitsprincip gehören, so müssen sie insgesammt vom obersten sittlichen Grundsätze abgesondert und ihm nie als Bedingung einverleibt werden“²⁾ . . . Pligten blir därför den af sedelagen normerade handling eller viljetryttring, hvarigenom viljan hålles oberoende af alla sinliga bestämningsgrunder³⁾).

Den sedliga verksamheten måste sålunda af Kant fattas såsom en ständigt fortgående strid mot begärförmågans funktioner, då ju sinligheten icke är tillgänglig för förnuftig bestämning, utan är hinderlig för det förnuftiga lifvet, eller hämmar människans fria själfbestämning. Yttersta konsekvensen af denna Kants lära blir utan tvifvel den, att om viljan skall kunna hålla sig h. o. h. oberoende af sinliga motiver, så måste sinligheten fullständigt upphäfvast, i hvilket fall också män-

1) Grundl. s. 63.

2) Krit. d. p. V. s. 112.

3) Jfr Grundl. s. 14, 19 äfvensom Krit. d. p. V. s. 97.

niskan såsom individ skulle upphöra, enär hon icke utom sinligheten har någon individuel bestämdhet. Men då blir påtagligen människans sedliga uppgift en omöjlighet, ty det kan ju aldrig vara ett väsens ändamål att arbeta på sin egen förintelse. Något kan ej hafva intet till mål; det som har intet till mål, är följaktligen icke verkligt. Detta har också Kant insett, enligt hvad man tydligt finner däraf, att han antager en outplånlig och nödvändig strid mellan den förnuftiga och den sinliga principen i människans väsende; men då kan heller aldrig sinligheten fullständigt undertryckas, eller då kan sedlighetens ändamål aldrig uppnås. Att det för Kant var omöjligt att ur förnuftet själfst förklara, huru någon dess fordran skulle kunna i något ögonblick h. o. h. uppfyllas, det låter sålunda förklara sig däraf, att detta enligt honom skulle förutsätta fullkomlig frihet från inverkan af det sinliga. Sedligheten blir därför i själfva verket blott ett bemödande att blifva sedlig, och verksamhetens mål går aldrig utöfver verksamheten själf; den sedlige måste in infinitum söka ett ändamål, som ständigt flyr undan såsom ett oupphinneligt ideal¹⁾. Följaktligen försvinner för Kant möjligheten af en öfverensstämmelse mellan människans högre och lägre natur: sedligheten består i den högre principens seger öfver den lägres motstånd, eller innebär ett oafbrutet bekämpande af de sinliga böjelserna. Häraf framgår, att den Kantiska sedeläran upphäfver all möjlighet af den verkliga och fulländade harmoni i människans hela väsende, hvilken förnuftet aldrig kan upphöra att fordra. Enligt Kant måste sålunda — vi upprepa det — den sedliga verksamheten komma att innebära ej så mycket en ordnad utbildning af människans anlag under förnuftets styrelse och ledning, som fast mera ett allt fullständigare upphäfvande af alla sinliga begär såsom bestämningsgrunder för viljan. Då nu Kant icke desto mindre ut-

¹⁾ Jfr Krit. d. p. V. s. 146.

talar den åsigten, att människan har att fästa ett intresse vid de sinliga bestämningsgrunderna *så till vida*, som dessa, från objektiv sida betraktade, äro sinliga ändamål, kan detta för honom påtagligen icke betyda någonting annat, än att hon skall åt dem gifva förnuftets form genom deras inskränkning. Det sedliga lifvet blir "ein in's Unendliche gehender Progressus" eller en gränslös perfektibilitet, som icke innebär en utveckling, och som icke fortgår till något ändamål. Kant förbiser alltså, att det goda, hvarom den praktiska filosofien vill handla, måste vara ett sådant, som människan genom sin sträfvän kan vinna; ty för så vidt det goda fattas såsom oupphinneligt ideal, kan det icke blifva bestämningsgrund för hennes vilja.

Då nu vidare, enligt Kant, begäret efter lycksalighet är så djupt rotadt hos människan, att hon ej kan frigöra sig från detsamma, så fordras för det godas fullständighet lycksalighetens förening med dygden ¹⁾. I sammanhang härmed anmärker han det felaktiga uti Epikureismens antagande, att sedligheten skulle ligga i lycksaligheten; men lika litet förmår Stoikernas åsigt, att lycksaligheten skulle ligga i sedligheten, vinna vår filosofers bifall ²⁾. Dygdens närvaro medför nämligen enligt honom icke lycksalighetens och ej heller tvärt om, emedan de äro "zwei specifisch ganz *verschiedene Elemente* des höchsten Guts" och sålunda icke stå till hvarandra i något analytiskt förhållande, utan i ett syntetiskt ³⁾. "Die Quelle der Tugend ist der reine Wille (reine Vernunft), die der Glückseligkeit ist die Begierde (empirischer Wille); jene ist ein reiner, diese ein empirischer Begriff" ⁴⁾. För möjligheten af en syntes af dygd och lycksalighet fordras odödlighet, hvarigenom människan kan närma sig sitt mål i oändlighet. Här-

¹⁾ Jfr Krit. d. r. V. s. 611 o. f.

²⁾ Jfr Krit. d. p. V. s. 134, 139, 152.

³⁾ Krit. d. p. V. s. 135.

⁴⁾ Kuno Fischer, på anf. st. s. 163.

med är dock blott det subjektiva vilkoret för möjligheten af ett bonum consummatum uppvisadt. För den objektiva möjligheten fordras ett absolut heligt väsen, en personlig Gud, hvilken såsom allvetande kan bestämma och såsom allsmäktig kan tilldela hvarje människa det mot hennes dygd svarande måttet af lycksalighet ¹⁾). Det visar sig sålunda, att — så vida vi ej skola nödgas förkasta den nödvändiga idéen om det fulländade goda — vi äfven måste antaga själens odödlighet och Guds existens, eller att dessa idéer utgöra hvad Kant kallar praktiska postulater, d. v. s. satser, som visserligen icke utvidga vår spekulativa insigt, men hvilka såsom "*Voraussetzungen in nothwendig praktischer Rücksicht den Ideen der spekulativen Vernunft im Allgemeinen objektive Realität geben*" ²⁾) och därför utgöra nödvändiga trosartiklar för den sedligt handlande människan. Utan frihet kan sålunda, framhåller Kant, den sedliga fullkomligheten icke eftersträfvast, utan själens odödlighet kan den icke uppnås, utan Gud finnes det öfver hufvud intet af sinnesförfattningens renhet betingadt tillstånd af lycksalighet, intet förhållande, i hvilket lycksaligheten beror af dygden. "Aus der Stimme der Vernunft, welche dem Menschen sagt du 'sollst', aus dem sittlichen Ideale, das in ihm lebendig ist, meinte er Freiheit, Unsterblichkeit, Gott folgern und zum Inhalte des Glaubens machen zu dürfen" ³⁾). Det postulat, i hvilket Kant på detta sätt söker uppvisa tron på Gud såsom ett oeftergiftigt vilkor för att kunna hoppas på en slutlig harmoni mellan dygd och lycksalighet, är onekligen genom en inkonsekvens upptaget i hans sedelära, eller kan sägas stå i uppenbar strid med själfva den innersta meningen och andan af Kants praktiska lifsåskådning. Om nämligen förnuftet fordrar pligtens uppfyllande för sedelagens egen skull

¹⁾ Jfr Krit. d. p. V. s. 149 o. f. samt Krit. d. r. V. s. 616 o. f.

²⁾ Krit. d. p. V. s. 159.

³⁾ W. Scherer, på anf. st. s. 522.

utan allt afseende på sinlig lycksalighet, så ligger det i öppen dag, att förnuftet ej kan tänkas fordra någon annan lycksalighet än den, som ligger i tillfredsställelsen öfver att hafva uppfyllt sin pligt¹⁾). Det fulländade goda kan alltså icke innehålla någonting annat än den fulländade sedligheten.

Kant känner ingen högre uppfattning af lycksaligheten än den sinliga, så att lycksaligheten för honom betyder det största möjliga mått af njutning, hvilket med andra ord vill säga alldeles detsamma som ett öfver hela lifvet utbreddt maximum af välbefinnande, eller begärens tillfredsställande så väl med hänsyn till deras mångfald som i afseende på deras grad och varaktighet²⁾). Det var på grund af denna åsigt, som han förklarade, att lycksaligheten aldrig kunde utgöra bevekelsegrund för ett sedligt handlande, utan att detta nödvändigt fordrade, att viljan bestämde sig utan allt afseende på lycksaligheten. Men ehuru Kant betraktade förnuftet och sinligheten såsom dualistiskt motsatta principer eller såsom tvänne fiendtliga makter, så medgaf han dock, att sedelagens fordran, att endast det förnuftiga bör vara driffjäder för viljan, ingalunda uteslöte, att sedligheten i vissa fall af människan kräfver, att hon verkar för sin sinliga lycksalighet, "denn der Mangel der Zufriedenheit mit seinem Zustande, in einem Gedränge von vielen Sorgen und mitten unter unbefriedigten Bedürfnissen, könnte leicht eine grosse *Versuchung zu Uebertretung der Pflichten* werden"³⁾). I dessa ur Kants "Grundleg." anförda ord, hvilka vid första påseendet synas innebära en öppen brytning med hans allmänna etiska ståndpunkt, kunna vi nu finna en direkt anknytningspunkt för följande citat ur hans "Krit. d. p. V." "Die reine praktische Ver-

¹⁾ Jfr A. Nyblæus, på anf. st. I, 3, s. 97 äfvensom S. Grubbe, på anf. st. II, s. 371.

²⁾ Jfr Krit. d. r. V. s. 611, Grundl. s. 40 äfvensom Krit. d. p. V. s. 23, 149 och Metaph. s. 220.

³⁾ Grundl. s. 17.

nunft“, säger han, “will nicht, man solle die Ansprüche auf Glückseligkeit *aufgeben*, sondern nur, sobald von Pflicht die Rede ist, darauf gar *nicht Rücksicht* nehmen. Es kann sogar in gewissem Betracht Pflicht sein, für seine Glückseligkeit zu sorgen; theils weil sie Mittel zu Erfüllung seiner Pflicht enthält, theils weil der Mangel derselben Versuchungen enthält, seine Pflicht zu übertreten“¹⁾. Väl kan sålunda Kant tyckas hafva kommit till insigt därom, att begärens tillfredsställande i vissa fall kan utgöra ett medel för någonting högre, för uppnåendet af människans sedliga bestämmelse, och på detta sätt ingå såsom moment i det rent och fullständigt fattade sedliga livets utveckling; men häraf får man ingalunda draga den slutsatsen, att denna insigt skulle kunna sägas hafva hos honom uppgått till full klarhet, eller på något sätt blifvit lagd till grund för hans sedelära. Kants anförda yttrande, i hvilket han synes närma sig begreppet om ett harmoniskt tillstånd i människans väsen, är ej på vetenskapligt sätt utfördt och kan ej heller bringas i full öfverensstämmelse med hans system. Fast hellre är det hans innersta, upprepade gånger kraftigt och otvetydigt uttalade åsigt, att sedelagens bud nödvändigt äro i strid med begären, eller att viljan har att oupphörligen kämpa mot begärens sollicitation. “Der Mensch“, anmärker han på ett ställe²⁾, “fühlt in sich selbst ein mächtiges Gegengewicht gegen alle Gebote der Pflicht, die ihm die Vernunft so hochachtungswürdig vorstellt, an seinen Bedürfnissen und Neigungen, deren ganze Befriedigung er unter dem Namen der Glückseligkeit zusammenfasst.“ Genom att antaga en väsentlig och outplånlig motsats mellan sinlighet och förnuft måste Kant, såsom vi ofvan antydt, bestrida möjligheten af en genom begärens rening och förädling vunnen försoning mellan dessa principer, hvadan alltså den Kantiska sede-

¹⁾ Krit. d. p. V. s. 112.

²⁾ Grundl. s. 24.

läran icke lemnar rum för något annat än viljans mer och mer tilltagande herravälde öfver de alltid motspänstiga begären. Han kunde sålunda ej komma fram till begreppet om en fullkomlig samstämmighet i människans hela väsende, en harmonisk utveckling af alla hennes anlag och krafter under den goda viljans ledning, hvarigenom människan blir i stånd att lefva och verka såsom ett organ för den gudomliga viljans utförande i verlden.

Hvad man gerna gör, framhåller Kant vidare, behöfver ej befallas; upphör pligten att vara bud, så är hon icke längre kategoriskt imperativ eller obetingad lag ¹⁾. Denna uppfattning af pligtbegreppet, detta pligtens stränga fasthållande gent emot våra naturliga böjelser "macht den rigoristischen Charakter der kantischen Moral, die nichts wissen will von einer ästhetischen Sittlichkeit" ²⁾. I sammanhang härmed står äfven den omständigheten, att Kant stundom stegrade sitt yrkande, att människan ej borde fästa afseende vid en handlingens följder för hennes lycksalighet, ända därhän, att hon alls icke hade att bekymra sig om följderna af sina handlingar, eller om hvad som genom dem uträttades ³⁾. Det torde emellertid ej kunna dragas i tvifvelsmål, att detta hans föreställningssätt omedelbart innehåller, eller, fullföljdt i sina konsekvenser, visar sig leda till olösliga motsägelser. Det synes nämligen vara alldeles i ögonen fallande, att hvarje mänsklig handling måste tänkas hafva ett visst ändamål eller åsyfta en viss verkan, hvarför detta naturligtvis måste gälla äfven om den sedliga handlingen, hvilken just kallas sedlig, emedan hon är riktad på förverkligandet af ett bestämdt sedligt godt. Påståendet, att den sedliga människan alls icke bör fråga efter, hvad som af hennes handlingar följer eller icke

¹⁾ Grundl. s. 17; jfr Krit. d. p. V. s. 100.

²⁾ Kuno Fischer, på anf. st. s. 152.

³⁾ Se t. ex. Krit. d. p. V. s. 55.

följer, innebär sålunda en motsägelse. Sant är visserligen, att det är afsigten, som gör handlingen till sedlig, eller att det enda tillfredställande motivet är aktningen för den förpligtades osinliga väsende; men förhastadt vore utan tvifvel att häraf vilja draga den konklusionen, att utförandet skulle vara likgiltigt, då det ju tydligen är väsentligt för en afsigt, att den afser något. Emellertid vilja vi icke ingå i några närmare betraktelser rörande Kants ifrågavarande argumentation, hvilken dess utom ej synes kräfva vidlyftiga kommentarier; det torde nämligen utan vidare vara gifvet och klart, att verkliga meningen och innebörden i satsen, att den sedliga människan har att fullgöra sin pligt utan afseende på följderna, endast kan vara den, att hon blott bör se på den pligtenliga handlingens eget ändamål, eller att den sedliga handlingen måste vid sitt utförande afpassas efter de följder för själfva det sedliga ändamålet, hvartill den kan leda ¹⁾. Men hvad är då, kan man fråga, egentliga orsaken därtill, att detta kunnat undgå vår skarpsinnige tänkares uppmärksamhet? Vid den undersökning, som af denna fråga framkallas, visar sig tydligen, att nämnda förbiseende ingalunda beror af någon tillfällig omständighet, utan dels står i ett visst samband med den store reformatorns polemiska ifver mot det adertonde århundradets tänkesätt i sedligt afseende, dels ock i ej oväsentlig mån betingas af hans etiska formalism, enligt hvilken det praktiska förnuftet ej skulle hafva ett konkret innehåll, utan blott föreskrifva, att människan skall underordna sitt handlande under allmängiltighetens princip — *“handle nach der Maxime, die sich selbst zugleich zum allgemeinen Gesetze machen kann“* ²⁾.

* * *

¹⁾ Jfr A. Nyblæus, på anf. st. I, 3, s. 148.

²⁾ Grundl. s. 63; jfr Krit. d. p. V. s. 35 samt Metaph. s. 25.

Ändamålet för en förnuftig verksamhet kan naturligtvis lika litet som grunden och lagen för densamma vara något annat än det förnuftiga väsendet själf. Ingenting annat kan fordras af ett väsende, än att det bör förverkliga sig själf eller uppenbara och motsvara sitt begrepp¹⁾. Eller: ingen verksamhets ändamål kan vara något annat än det verksamma väsendets aktualitet i ett visst afseende. Det är därför klart, att Kants åsichter om den sedliga verksamheten och dess ändamål måste hafva sin grund i hans uppfattning af människans väsen. Enligt Kant hör nämligen icke sinligheten ursprungligen till förnuftet, så att människan genom båda vore ett organiskt helt, utan sinligheten är genom en syntes utifrån upptagen i förnuftet, som i sig själf endast är en form. Kant är alltså oförmögen att i människans väsen finna den enhet, hvaraf det sammanhålles till ett verkligt helt. Här af följer nu, att Kants sedelära till själfva sitt väsen och med afseende på sin åsigt om alla det sedliga livets yttringar måste erhålla en viss karaktär af negativitet. Då nämligen sinligheten icke har ett ursprungligt och organiskt sammanhang med förnuftet, utan är för detsamma yttre och främmande, så kan uppgiften i praktiskt afseende ej blifva den att göra sinligheten till organ och medel för förnuftet, utan endast att allt fullständigare undertrycka sinligheten, som inskränker och hämmar förnuftet. Enligt hvad redan blifvit anmärkt, anser Kant sedligheten bestå i begärens kufvande, icke i deras förädling, hvadan det alltså blir honom omöjligt att fortgå till en klar insigt därom, att människan måste betrakta begären, likasom alla till hennes väsen hörande krafter och anlag, såsom ämnade att utgöra organer i den sedliga viljans tjänst. Att begärens tillfredsställande i vissa fall ingår såsom moment i det sedliga livets utveckling, för så vidt nämligen detta tillfredsställande icke af sedelagen förbjudes, utan är me-

¹⁾ Jfr H. Edfeldt: Om begreppet Sedlighet, s. 1, 7.

del för någonting högre — är alltså något, som Kant i full öfverensstämmelse med sin etiska grundåskådning måste förneka och bestrida. Han menar vidare, att förnuftet blott uttrycker det, som är för alla mänskliga individer gemensamt, och att det individuella hos människan ej har något sedligt berättigande, utan bör undertryckas eller upphävas. Han förmår således icke i det sedliga handlandet med hvarandra förena det allmänt mänskliga och det individuella. Kant förbiser och underskattar känslans betydelse i och för det sedliga lifvet; man skulle därför — för att med andra ord och må hända tydligare uttrycka hans mening — kunna säga, att han icke vill erkänna, att ett handlingssätt, grundadt på känsla, kan ega fullt etiskt värde ¹⁾. I öfverensstämmelse härmed tilltror han sig äfven kunna göra begreppet till norm för bestämmande af det sedligt rätta, hvarför man med skäl kan säga, att hans sedelära utgår från det allmänna och gör detta till det herskande, hvaremot det individuellt mänskliga ej kommer till sin rätt. Härmed sammanhänger en viss formalistisk stelhet i Kants etik, på grund hvaraf det blott ofullkomligt lyckas honom att från grundsatsernas abstrakta allmänhet finna vägen till det speciella och individuella. En princip måste dock vara åtminstone lika konkret som sina följder, hvadan det gifvetvis är omöjligt att ur en abstrakt form kunna härleda det sedliga lifvets yttringar i hela dess mångfald och rikedom ²⁾. Högsta principen för en sedelära måste tydligen vara en grundsats, ur hvilken man omedelbart kan härleda själfva maximerna och således det sedliga lifvet till hela dess innehåll.

Häraf finna vi, att Kant drifvits till sin negativa och formella ståndpunkt genom sin uppfattning af människans väsen. Enligt honom är nämligen människan såsom teo-

¹⁾ Jfr S. Grubbe, på anf. st. II, s. 444.

²⁾ Jfr S. Grubbe, på anf. st. II, s. 459.

retisk förmåga eller kunskapsegande subjekt h. o. h. bunden inom det sinliga och följaktligen ett sinligt väsen; såsom praktisk förmåga däremot eller såsom vilja är hon ett förnuftigt väsen, som bör hålla sig oberoende af alla sinliga bestämningsgrunder. Ehuru Kant sålunda icke vill medgifva, att något osinligt innehåll är förefintligt i människans teoretiska medvetande, drager han likväl aldrig i betänkande att erkänna, att hon i och genom sedelagen är bestämd af en rent osinlig verklighet. — I sammanhang härmed må omnämnas, att, då nu enligt Kants medgifvande människan såsom praktisk tillhör en öfversinlig värld, under det hon i teoretiskt afseende skulle vara fjättrad inom det sinliga, han häraf drog den slutsatsen, att det praktiska förnuftet hade primat framför det teoretiska ¹⁾.

Rikta vi sedermera uppmärksamheten därpå, att Kant uppstälde sin pligtlära i motsats till de föregående moralisternas lycksalighetsläror, hvarvid hans djupt rotade öfvertygelse om den sedliga verksamhetens väsentliga skilnad från ett af sinliga bevekelsegrunder bestämdt handlingssätt röjer sig i en fullt medveten sträfvan att verka omgestaltande inom den etiska vetenskapen, så låter det lätt tänka sig, att hans princip skulle få en mera negativ än positiv prägel, blifva mera formel än reel. Då nämligen den evdemonistiska sedelärens väsende består däri, att hon gör begreppet lycksalighet till viljans bestämningsgrund och till det egentliga målet för hela människans sträfvan, ligger det i sakens natur, att Kant under sitt energiska motstånd mot alla former af denna lära skulle blifva ledd till öfvervägande reflexion på det viljans lösslitande från all utifrån gifven bestämning, hvilket utgör det negativa momentet i den sedliga sinnesförfattningen, i afseende på hvars fixerande och utveckling han också obestriddligen inlagt betydande förtjänster. Emot evdemonismen, som gör egen-

¹⁾ Jfr Krit. d. p. V. s. 143 o. f.

nyttan till den herskande principen för människans praktiska lif, har han med eftertryck betonat, att människan af aktning för sitt värde såsom själfständig intelligent varelse bör slita sig lös från begärens herravälde. Hans uppgift att frigöra motiven från alla evdemonistiska tillsatser kan därför sägas vara löst på ett tillfredsställande sätt. Alla sinliga bestämningsgrunder förkastas, och förnuftet blir det enda motivet för sedligheten. Väl lider det sålunda alls intet tvifvel, att Kant uppvisat en förnuftig form för den sedliga verksamheten samt bestämdt yrkat viljans lösslitande från begärens välde; men lika säkert är det också, att han ej lyckats få något innehåll, likasom han till följd häraf icke heller förmått göra sig fullt reda för det positiva moment, som i den moraliska själfbestämningen måste vara oskiljaktigt och ouplösligen förenadt med det negativa. Då nämligen enligt Kant den förnuftiga viljan icke i sig har något konkret innehåll, hvilket genom hennes verksamhet bör utföras och förverkligas i sinneverlden, så återstår för denna vilja ingen annan uppgift än att hålla sig oberoende af alla sinliga bestämningsgrunder¹⁾. Pligten såsom moralisk handling får vidare enligt Kant ingen specifik norm eller lag till förutsättning, sedelagen är endast det förnuftiga, icke det för hvarje människa egenomligt bestämda förnuftet, hvarför Kant också inom etiken innesluter all praktisk verksamhet, för så vidt den är bestämd af förnuftet. Han har icke med tillbörlig klarhet, skärpa och fullständighet skilt mellan de olika synpunkter, från hvilka människans praktiska lif måste betraktas, hvarför det äfven blir honom omöjligt att gifva en fullt giltig vetenskaplig organisation af den praktiska filosofien.

Innan vi gå vidare, kunna vi därför såsom egenomligt för Kant anmärka, att det endast är sedeläran, som utgör en själfständig praktisk vetenskap, under det

¹⁾ Jfr A. Nyblæus, på anf. st. I, 3, s. 94.

att rättsfilosofien och den rationella religionsläran icke intaga en oberoende ställning, utan äro korollarier eller följder af sedeläran. Sedligheten, menar han, är till sin grund oberoende af religionen, och religionen eller "die Erkenntniss aller Pflichten als göttlicher Gebote" ¹⁾ är ej någon egen form af det goda, utan utgör för att så säga blott ett supplement till sedligheten, en af den sedliga sinnesförfattningen med nödvändighet uppkommande praktisk tro, hvilken tjänar till att stärka den dygdiges sinnesförfattning och genom hoppet om en mot sedligheten svarande lycksalighet såsom dess belöning gifva denna sinnesförfattning en högre grad af fasthet och lugn ²⁾. "Die sittliche Geltung der Pflichten ist nicht bedingt durch die religiöse, sondern umgekehrt. Nicht weil sie göttliche Gebote sind, gelten sie als Pflichten, sondern weil sie Pflichten sind, werden sie geglaubt als göttliche Gebote" ³⁾. Enligt hvad redan förut blifvit framhållet, härledde Kant tron på ett gudomligt väsen ur förnuftets fordran af en slutlig fullkomlig förening af dygd och lycksalighet; religionen är, anser han, endast ett befordringsmedel till sedligheten ⁴⁾, Denna ursprungliga brist i Kants praktiska lifsåskådning beror påtagligen däraf, att han icke utredt personlighetens begrepp och sammanhanget mellan de personliga väsendena. Personligheten var visserligen det, hvarpå Kants undersökningar i sin innersta grund syftade, men för honom fans det oaktadt ingen möjlighet att tänka de förnuftiga väsendena såsom utgörande ett system. Dock torde det ej kunna förnekas, att om den Kantiska filosofiens idealistiska princip — för hvilken personlighetsbegreppet sålunda kan sägas utgöra det sanna uttrycket — *närmare*

¹⁾ Krit. d. p. V. s. 155 äfvensom Rel. s. 164.

²⁾ Jfr Krit. d. p. V. s. 155 äfvensom Kants Kritik der Urtheilskraft, ed. Kirchm. II. Aufl. Berlin 1872, s. 351 samt E. Zeller, på anf. st. s. 497.

³⁾ Kuno Fischer, på anf. st. s. 174.

⁴⁾ Jfr R. Falckenberg, på anf. st. s. 305.

och *fullständigare utvecklas*, så kommer den att väsentligen bidra till en mera omfattande förklaring af det, som står i samband med det mänskliga förnuftets praktiska bestämdhet af sig själf och ytterst af ett absolut personligt väsende ¹⁾. Befriad från den ofullkomliga form, hvarunder den hos Kant framträder, måste denna princip leda till det resultat, att anden eller personen allena eger den karaktär, som tillkommer den själfständiga verkligheten, samt att i sammanhang därmed människans sanna väsen måste betraktas såsom ett organiskt moment i det rent osinligt fattade absoluta väsendet och såsom organiskt bestämdt af alla dess innehållsmomenter. Fullständigt fattadt, visar sig då det mänskliga väsendet såsom nödvändigt sammanhängande ej blott med gudomligheten, utan ock med de förnuftiga enheter, som ligga till grund för de mänskliga samhällena. Till följd häraf visar sig det sedligt goda nödvändigt sammanhänga med tvänne andra former af det goda, nämligen religionen och rätten, som äro gifna därigenom, att högre väsenden än människan äro närvarande i hennes ande och bestämma hennes vilja ²⁾. Att den absoluta suveräniteten i pligtkänslans bud ej kan hafva någon annan tillräcklig grund än det gudomliga väsendet själf, så vida detta är det innersta och högsta hos människan, är visserligen något, som af Kant ej blifvit alldeles förbisedt ³⁾, men dock aldrig i hela sin giltighet erkänt. För ett sådant erkännande hade nämligen hans metafysiska skepticism upprest oöfverstigliga hinder. Väl medgifver Kant, att den sedliga människan ej kan undvara tron på en högre makts ledning, det personliga gudsbegreppet tränger sig ovilkorligen på ho-

¹⁾ Jfr R. Geijer: Hermann Lotzes tankar om tid och timlighet i kritisk belysning, s. 240 o. f.

²⁾ Jfr H. Edfeldt: Om den praktiska filosofiens föremål, religionen, sedligheten och rätten, s. 29, 41, 59, 75.

³⁾ Se t. ex. Rel. s. 8, 54, 61, 149 m. fl. Jfr Krit. d. p. V. s. 158 samt Krit. d. Urth. s. 112.

nom, men han mäktade likväl ej taga steget fullt ut till den uppfattningen, att människan uppfyller Guds vilja just i och genom ett sedligt lif, eller att människan är sedlig genom att vilja den gudomliga viljans innehåll.

Med allt erkännande af den stora förtjänsten hos Kant, att han under sin häftiga reaktion mot upplysningstidehvarfvets utilitarism angaf och utvecklade begreppet om ett *oegennyttigt* handlingssätt, torde man därför med skäl kunna anmärka, att han icke förmår fullständigt förklara sedelagens förbindande kraft, dess giltighet såsom norm för människans moraliska lif¹⁾. Den rena sedliga känslan, sådan hon yttrar sig i samvetet, innebär visserligen alltid en känsla af aktning för människans värdighet såsom intelligens eller såsom ett fritt och själfständigt, öfver naturen till arten upphöjdt, efter egna afsigter handlande väsen; men å andra sidan torde äfven vara obestriddigt, att sedligheten icke visar sig vara grundad blott på den intelligenta varelsens medvetande om sin personlighet och på den i och med detta medvetande gifna fordran af aktning för "mänskligheten i sin egen och i andras personer". Den moraliska tillräkneligheten af våra handlingar, tagen i dess fullständiga betydelse, innebär nödvändigt ännu något mera och högre, nämligen att den lag, enligt hvilken vi bedöma våra handlingars sedliga halt, i vårt medvetande är gifven såsom något i sig själf heligt och vördnadsvärdt. Det mänskliga förnuftet är ett ändligt förnuft och kan ej framträda såsom ovilkorligt fordrande, om det icke fattas såsom ett moment i det absoluta förnuftet. För öfrigt, om man med tillräcklig uppmärksamhet granskar alla i äldre och nyare tiders moralfilosofiska systemer gjorda försök att i det mänskliga medvetandet, betraktadt såsom blott sådant, uppvisa yttersta grunden till sedelagen och till den därmed förenade känslan af moralisk förbindelse, så skall man

¹⁾ Jfr S. Grubbe, på anf. st. II, s. 368 äfvensom A. Nyblæus, på anf. st. I, s. 96.

helt säkert finna, att den känsla af helighet, som åtföljer vårt medvetande om sedelagen, därvid alltid förblifvit oförklarad.

Pligtmedvetandet är en fordran af vår viljas fullkomliga öfverensstämmelse med den gudomliga viljan. Den känsla af helighet, hvarmed sedelagen förkunnar sig i vårt samvete, kan sålunda i själfva verket ej vara någonting annat än en i vårt medvetande gifven uppenbarelse af ett högre, gudomligt väsen och dess heliga vilja. Känslan af moralisk förbindelse är, med andra ord, ett uttryck däraf, att människan har sitt innersta och sanna väsende och sitt rätta lif i Gud, eller att han är yttersta grunden så väl till sedelagens förbindande kraft som till vår förmåga att i dess uppfyllande finna vårt högsta goda, vår sanna tillfredsställelse¹⁾. Såsom ett väsentligt godt måste därför sedligheten stå uti inre nödvändigt samband med religionen, den har i henne sin djupaste grund och får genom henne sin högsta fulländning. Känslan af moralisk förbindelse leder sålunda med nödvändighet till känslan af människans beroende af Gud, likasom det sant mänskliga personlighetsbegreppet nödvändigt leder öfver till det sanna gudsbegreppet. Eller: det sedliga medvetandet visar öfver på det religiösa, i hvilket människan fattar sig såsom absolut beroende af en makt, till hvilken hon i och genom sin vilja kan ställa sig i ett vare sig harmoniskt eller disharmoniskt förhållande. Dygdig i detta ords stränga och egentliga bemärkelse är därför människan, endast för så vidt religionen är princip, norm och ändamål för hennes praktiska funktioner, eller — hvilket är detsamma — i den mån religionen får utöfva det bestämmande inflytandet på hennes vilja, hennes handlande²⁾. Det är nämligen så långt ifrån, att vördnaden för den heliga gudomliga viljan skulle kunna anses innebära en uppoffring af den fria

1) Jfr S. Grubbe, på anf. st. II, s. 368 o. f.

2) Jfr C. J. Boströms skrifter (utg. af H. Edfeldt), I, s. 353.

personligheten eller ett uppgifvande af människans själfständighet, att det tvärt om just är genom den mänskliga personligheten och dess fria verksamhet, som den gudomliga viljan skall utföras i verlden. Det är också endast genom att fatta förhållandet mellan Gud och människan såsom ett rent inre personligt förhållande, som man kan på ett tillfredsställande sätt lösa konflikten mellan den gudomliga och den mänskliga viljan. Gud, det högsta väsendet, den oändlige anden, utgör således, kan man säga, själfva källan till all mänsklig handlingskraft i det goda. Vi kunna med afseende härfpå anföra en stor tänkares ord: "det moraliska problemet är alltså, att människan skall i förening med Gud återvinna sitt bättre själf genom uppoffring af det timliga och förgängliga själfvet; och det goda är till sitt begrepp följaktligen intelligensens enhet med sitt upphof och sig själf — det ena i och med det andra — hvilket ock är den enda möjligheten af enighet med andra" ¹⁾. Det är ock i själfva verket omöjligt att rätt fatta och framställa sedlighetens väsen, om man icke gör sig fullt reda för det förhållande, hvaruti sedligheten står till religionen. Först sedan en dylik undersökning blifvit med vederbörlig noggrannhet genomförd, kan man sägas hafva kommit till en i sträng och egentlig mening vetenskaplig insigt i sedlighetens väsen.

* * *

På det att framställningen af vårt ämne måtte vinna i öfverskådlighet, ha vi velat på förhand framhålla och betona, att vid sidan af Kants realistiska föreställningsätt om ett ting i sig förefinnes en *hänsyftning* i en helt annan riktning, hvilken hänsyftning endast behöfver *vidare fullföljas* för att mynna ut i en verklig spekulativ

¹⁾ E. G. Geijer: Föreläsning öfver människans hist. (utg. af S. Ribbing) 2 uppl. s. 182.

personlighetsfilosofi¹⁾. Men för att nu från dessa anmärkningar — med hvilka vi sålunda åsyftat att åtminstone i någon mån visa, huru som det hos Kant gifves *beaktansvärda antydningar* om den väg, hvarpå man har att fortgå för att kunna fatta det sedliga lifvet såsom innerst bestämdt af Guds heliga och personliga vilja — återkomma till Kants undersökningar om pligtbegreppet, så ha vi sett, att enligt honom endast den moraliska lagen eller det kategoriska imperativet kan tjäna till förklaringsgrund för pligten. Likasom Kant i "Kritiken af det rena förnuftet" sökt genom en analytisk framställning upptäcka det rena eller allmängiltiga och nödvändiga i den mänskliga kunskapsförmågan, så söker han här genom en dylik analytisk framställning af det praktiska förnuftet finna den i detta förnufts väsende gifna högsta lagen för människan såsom handlande subjekt, d. v. s. sedlighetens princip. För att sålunda kunna med största möjliga noggrannhet fixera och närmare utreda sedlighetens allmänna begrepp, går Kant från lägre grunder till högre och finner, att lagen själf förutsätter en förklaringsgrund. En praktisk lag är nämligen princip för handlingar och förutsätter därför ett handlande väsen, eller måste vara stiftad af en själfbestämmande vilja. Den moraliska lagens grund är det sedligt verk samma väsendet själf, den utan inskränkning eller genom sig själf goda viljan. Då nu lagen icke är något för den goda viljan yttre och främmande eller henne påtvunget, utan är *ett* med hennes förnuftiga väsen, så har viljan bestämningen avtonomi, d. v. s. hon hemtar icke sin lag eller regel ur någonting utom henne ligande, utan hon har egenskapen att vara sin egen lag eller att bestämmas af sin blotta *form*²⁾. Blott den avtonomiska viljan kan handla sedligt, ty endast en sådan kan fullgöra lagen, emedan han är lag, blott en

1) Se t. ex. Krit. d. r. V. s. 75.

2) Jfr Grundl. s. 58, 67, 72 o. Krit. d. p. V. s. 38, 50 äfvensom ofvan s. 26.

sådan kan uppfylla pligten för pligtens skull. Viljans avtonomi kan därför sägas utgöra sedlighetens egentliga princip eller det begrepp, som lär oss både hvaruti sedligheten består, och huru den är möjlig. Moraliteten består sålunda icke uti viljans, utan i hennes maximers lagenlighet, och denna lagenlighet är blott möjlig hos en vilja, som själf är lagstiftande. Men är viljan sin egen lag och lagstiftning, är hon ock fri och har såsom sådan först och främst förmåga att hålla sig oberoende af drifterna och begären eller af alla för henne främmande, genom sinligheten gifna bestämningsgrunder; ty den mänskliga viljan afficieras af sådana och är sålunda patologiskt bestämd eller sinlig, hvilket betyder, att hon icke enligt sin egen natur måste följa den allmängiltiga normen, utan denne har för henne karaktären af en fordran, ett böra¹⁾. Friheten, "der Schlüssel zur Erklärung der Autonomie des Willens", utgör alltså närmast ett negativt begrepp, men innebär äfven — och detta utgör den positiva fyllnaden till det nyss vunna resultatet — kausalitet efter oföränderliga lagar, ehuru af annan art än de till sinneverlden hörande²⁾. Och då friheten i denna mening tillhör själfva det praktiska förnuftet och konstituerar viljans upphöjdhet öfver sinneverlden, som är underkastad naturnödvändigheten, så kan sedelagen och hans följd, pligten, sägas hafva sin grund i friheten, hvilken sålunda är grund för sedligheten i det hela.

Likasom sedelagen är princip för deduktionen af friheten eller frihetens *kunskapsgrund*, d. v. s. det, hvaraf människan lär känna sin egen frihet och hvaraf hon ledes att antaga dess verklighet, så är friheten den yttersta förutsättningen och *realgrunden* för sedelagen³⁾. "Ohne Freiheit des Willens ist das Sittengesetz kein selbst gegebenes, und damit fehlt ihm, was sein Inhalt

¹⁾ Jfr Krit. d. r. V. s. 429, Grundl. s. 74 samt Krit. d. p. V. s. 38 och Metaph. s. 12.

²⁾ Jfr Grundl. s. 74 o. Krit. d. p. V. s. 141.

³⁾ Krit. d. p. V. s. 2, anm.

auch sei, die moralische Verbindlichkeit und der moralische Charakter.“ — “Wir sollen, also wir können; wir können, denn wir sollen“¹⁾. En ovilkorlig fordran kan tydligen endast ställas på den, som både kan uppfylla densamma och underlåta att göra det. Under förutsättning af viljans frihet följer sedligheten och dess princip genom blotta analysen af frihetens begrepp²⁾. Realitet såsom nödvändig förutsättning för sedelagen har sålunda först friheten, genom hvilken människan är höjd öfver sinneverlden och därvid visar sin dubbelnatur såsom väsen och fenomen³⁾. På den öfversinliga kausalitet, som ligger i friheten, beror därför ytterst det kategoriska imperativets möjlighet. Huru friheten är möjlig, kan ej ur vetenskapliga grunder förklaras; friheten kan hvarken härledas ur erfarenheten, ej heller omvänt erfarenhetens möjlighet ur friheten⁴⁾. Enligt Kant sträcker sig nämligen vetandet endast till det, som hör under naturens kausalitet. Det återstår då blott försvar för antagande af friheten genom vederläggning af de invändningar, som mot detta antagande göras. Anledningen därtill, att friheten framstår såsom en motsägelse, är enligt Kant den, att man betraktar människan såsom h. o. h. hörande till sinneverlden. Men det är, menar han, endast såsom fenomen människan tillhör sinneverlden; såsom ting i sig däremot, såsom intelligibelt väsen, hör hon till den osinliga verlden eller till förståndsverlden. Människan kan således betrakta sig dels såsom ett till den sinliga verlden hörande, i tiden varande väsen och underkastad sinneverldens lagar, dels såsom tillhörande förståndsverlden och stående under avtonomiens lagar samt följaktligen fri⁵⁾. Frihet och

1) Kuno Fischer, på anf. st. s. 120, 122.

2) Grundl. s. 75.

3) Jfr Krit. d. p. V. s. 59.

4) Krit. d. p. V. s. 55; jfr Kuno Fischer, på anf. st. s. 147.

5) Jfr Krit. d. r. V. s. 434, Proleg. s. 107 äfvensom Grundl. s. 80,

naturnödvändighet, avtonomi och heteronomi, stå följaktligen icke i strid med eller upphäfvva hvarandra; "denn dass ein *Ding in der Erscheinung* (das zur Sinnenwelt gehörig) gewissen Gesetzen unterworfen ist, von welchen ebendasselbe, *als Ding* oder *Wesen an sich selbst*, unabhängig ist, enthält nicht den mindesten Widerspruch" ¹⁾. — "In der Sinnenwelt handelt der Wille nach Begierde und Neigung, also heteronom; in der intelligibeln Welt handelt er nach dem eigenen Gesetz, ohne alle empirischen Bestimmungsgründe, also autonom" ²⁾. Hvarje mänsklig handling måste, anser Kant, betraktas ur tvänne väsentligt skilda synpunkter; han vill, med andra ord, bevisa, att begreppet om friheten hvarken motsäger sig själfvt eller upphäfver naturlagens nödvändighet. Han hyser den uppfattningen, att fri vilja och rent förnuft äro detsamma, eller att människan är fri endast betraktad såsom förnuftsväsen med bortseende från den sinliga sidan af hennes lif. Detta vill med andra ord säga, att människan är fri, så långt och så vidt hon i sin verksamhet icke är med nödvändighet sinligt bestämd.

Likasom Kant från pligtmedvetandets faktum ledt sig till den moraliska lagen, så är det sålunda från denna lags närvaro hos människan, som han sluter till viljans frihet. Då alltså Kants åsigt om *friheten* med rätta bör betraktas såsom en hörnsten för hans etiska lärobyggnad, torde det icke vara olämpligt, att vi, för att närmare kunna angifva den reformatoriska betydelsen af hans sedelära, egna en särskild uppmärksamhet åt hans lösning af de svårigheter, hvarmed frihetsbegreppet är förenadt. Och det är naturligt, att det är först från

¹⁾ Grundl. s. 87.

²⁾ Kuno Fischer, på *auf. st.* s. 129.

denna slutpunkt i Kants filosoferande öfver pligtbegreppet, som det kan blifva rätt tydligt, hvad hans föregående bestämningar af detta begrepp egentligen innebära.

Det kunde icke gerna uteblifva, att Kant vid dessa sina undersökningar skulle blifva ledd till bemödandet att afvärja de angrepp, som blifvit riktade mot läran om den mänskliga viljans frihet, äfvensom att uppvisa fruktlösheten af förut gjorda försök att lösa frihetsproblemet. Hans redan framställda anmärkningar mot evdemonismen äro, för att så säga, blott en förtrupp till hans egentliga hufvudstyrka, hvilken just består uti en granskning af de invändningar mot friheten, som blifvit gjorda från determinismens sida. I detta afseende röjer Kant en ännu skarpare blick för bristerna hos sina föregångare, på samma gång han äfven här visar sig vara i stånd att själf uppställa och göra gällande en högre och fullkomligare åsigt. — Han anser, att lika litet som man kan antaga möjligheten af ett yttre eller mekaniskt tvång på den mänskliga viljan, lika litet kan man betrakta viljeverksamheten såsom uttryck af en psykisk eller psykologisk nödvändighet. Först upptager han nu därför till behandling och kritiskt skärskådande den Leibnitz-Wolfska filosofien, inom hvilken den uppfattning af friheten gjort sig gällande, att ehuru viljan ej kan bestämmas af yttre tvång, så är hon dock med nödvändighet bestämd af det i allmänhet starkaste och med hennes natur mest öfverensstämmande motivet¹⁾. Då vidare detta, det må nu framträda såsom grundsats eller begär, själf är en följd af föregående bestämningar, så blir hvarje handling bestämd af i tiden föregående omständigheter, d. v. s. viljan blir underkastad empirisk kausalitet, enligt hvilken alla verkningar med nödvändighet framgå ur i tiden förut varande orsaker. "Det

¹⁾ Jfr A. Nyblæus, på anf. st. I, 3, s. 62 äfvensom S. Grubbe, på anf. st. II, s. 289.

som väcker lust, är det nyttiga, och det motsatta, som förorsakar olust, det skadliga; och för människan är det omöjligt att eftersträfvade det skadliga likasom att ej vilja det nyttiga, om det ock, genom ett mindre noggrant aktgifvande, kan synas annorlunda. Allt eftersträfvande och undflyende betingas alltså af medvetande om nyttigt och skadligt, och denna kunskap beror ej af människan, utan därtill är hon ofritt determinerad¹⁾. Härigenom stanna dessa filosofiska systemer ytterst i de olösliga svårigheter med afseende på frågan om de mänskliga handlingarnas tillräknelighet, hvilka åtfölja hvarje deterministisk åsigt af viljan och dess bestämningar. Ehuru den Leibnitz-Wolfska filosofien anser sig taga friheten i försvar, hyser hon dock sålunda i själfva verket den uppfattningen, att hvarje viljeytring är en nödvändig verkan af en föregående orsak, eller att hela vårt verk samma lif bildar en sammanhängande kedja af orsaker och verkningar; "men då skulle", anmärker Kant sarkastiskt, "den mänskliga viljans frihet i grunden icke vara bättre än en stekvändares, som också, då den en gång blifvit uppdragen, af sig själf utför sina rörelser"²⁾. Kant vill härmed säga och inskräpa, att om mitt beslut och min däraf föranledda handling alltid utgör en oundgänglig konsekvens af den för tillfället starkaste bestämningsgrunden eller böjelsen, så skulle följderna häraf naturligtvis blifva den, att jag aldrig i något fall kunna besluta eller handla annorlunda, än jag gjort. Läte detta bevisa sig, så skulle min viljas beslut påtagligen aldrig i egentlig mening kunna tillräknas mig till förtjänst eller skuld. Det torde nämligen utan vidare vara gifvet och klart, att om människans vilja alltid är med nödvändighet bestämd af den starkaste bland de i hennes medvetande gifna bestämningsgrunderna, så upphäf-

¹⁾ C. J. Boströms Föreläs. i Religionsfilosofi (utg. af S. Ribbing), s. 185.

²⁾ Krit. d. p. V. s. 117.

ves därigenom oundvikligen begreppet om moralisk förbindelse, då människan uppenbarligen ej kan känna sig förbunden af en lag, hvilken det icke beror af henne själf att lyda eller icke lyda¹⁾. För att människans beslut och handlingar skola kunna moraliskt tillräknas henne vare sig till förtjänst eller skuld, fordras följaktligen, att det verkligen berott af henne själf att fatta eller icke fatta detta beslut, att begå eller icke begå denna handling. Såsom stöd för sin åsigt, att människans handlingar icke äro att betrakta såsom blott naturföreteelser, framhåller nu Kant sådana medvetandets obestriddiga fakta som ånger, samvetsqual och imputabilitet, hvilka gifna förhållanden icke utan frihetens antagande kunna förklaras²⁾. Det är för honom axiomatiskt klart, att moraliskt ondt och godt och därmed sammanhängande tillräknelighet och skuld omöjligen kunna hänföras till en ofritt gifven bestämdhet hos människan.

Af dessa och andra invändningar mot den Leibnitz-Wolfska determinismen anser Kant det vara med ovederläggliga skäl och grunder bevisadt, att all fri verksamhet är otänkbar hos människan, så vida hon är ett af tidsbestämningar bundet subjekt, enär hon såsom sådant i hvarje handlingens ögonblick är bestämd af något, hvaröfver hon ej kan utöfva någon makt³⁾. — Till samma resultat ledes han af de betraktelser, i och genom hvilka han pröfvande vänder sig mot Spinozas åsigt, att människans frihet är oförenlig med Guds oändlighet och alla ändliga varelsers beroende af honom. Spinoza utgår nämligen från begreppet om en absolut substans, af hvilken allt existerande eller de bestämda konkreta varselerna äro modi eller affektationer, eviga följder af sub-

1) Jfr A. Nyblæus, på anf. st. I, 3, s. 63.

2) Krit. d. p. V. s. 118; jfr Metaph. s. 23 o. f.

3) Jfr Krit. d. p. V. s. 114.

stansens kauserande vara¹⁾. Alla väsenden i universum, följlaktligen äfven människan, utgöra endast modifikationer eller (uppkommande och försvinnande) former af den absoluta substansen — de förhålla sig till denna som böljorna till verldshafvet. Människan måste sålunda tänkas såsom en i tiden fallande verkan af substansen, hvarför detta naturligtvis också gäller om alla hennes handlingar, alla den mänskliga viljans yttringar; en förmåga af själfbestämning, en i någon mån valfri eller ändamålsenlig verksamhet kan ju icke tänkas hos ett väsen, som själf icke utgör någonting annat än en manifestation eller tillfällig uppenbarelse af den enda och absoluta substansen. Emot Spinozas efter Kants förmenande framställda åsigt, att tiden är en bestämning, som tillkommer den absoluta substansen, riktar nu Kant den viktiga och välgrundade anmärkningen, att tiden blott är en form eller ett sätt för vårt förnimmande, som sammanhänger med vår mänskliga ofullkomlighet, eller tillhör oss såsom sinliga varelser. Genom denna sin lära om tiden såsom "ein blosser Form sinnlicher Anschauung", en ändlig uppfattning af det varande, anser sig nu Kant hafva kritiskt ådagalagt omöjligheten af att fatta människan och hennes handlingar såsom i tiden fallande verkningar af det absoluta väsendet. Vi anföra hans egna ord: "wenn die Existenz *in der Zeit* eine blosser sinnliche Vorstellungsart der denkenden Wesen in der Welt ist, folglich sie, als Dinge an sich selbst, nicht angeht, so ist die Schöpfung dieser Wesen eine Schöpfung der Dinge an sich selbst; weil der Begriff einer Schöpfung nich zu der sinnlichen Vorstellungsart der Existenz und zur Kausalität gehört, sondern nur auf Noumenen bezogen werden kann"²⁾.

* * *

¹⁾ Jfr S. Ribbing, på anf. st. s. 233.

²⁾ Krit. d. p. V. s. 123.

Vi gå nu att lemna en kortfattad redogörelse för Kants i "Kritiken af det rena förnuftet" företagna undersökningar angående begreppet om friheten, "der Schlusstein von dem ganzen Gebäude des Systems der reinen Vernunft" ¹⁾, af hvilka vi dock här naturligtvis ej kunna upptaga något mera, än som är nödvändigt för att fullständiggöra hvad som i det föregående blifvit därom anfördt.

Kants hufvudintresse vid den rationella psykologien, som söker, oberoende af all erfarenhet, uppvisa det tänkande väsendets bestämningar ur jagförnimmelsen, var att undersöka möjligheten att ur teoretisk synpunkt bevisa själens odödlighet; men ett annat intresse fäster sig vid friheten, hvilken blir omöjlig, om jaget blott är en tom form och allt innehåll hemtadt ur en empirisk kausalitetsserie. Medvetandet om subjektets eller personlighetens själfständiga verklighet visar sig hos Kant särskildt i hans lära om jaget såsom själfverksamt och såsom egande ett själfbestämmt innehåll i sina förmågor, hvarigenom jaget alltid på något sätt är ett helt och icke längre en blott tom form. Och härigenom har Kant i viss mån höjt sig till den ståndpunkt, där all sann verklighet fattas såsom personlig, och personlighetsbegreppet blir den filosofiska forskningens egentliga föremål. Huru vida han också kunnat strängt fasthålla denna ståndpunkt och konsekvent genomföra den rationella idealismens princip, är nu en fråga, som vi redan haft anledning att vidröra, och till hvilken vi för öfrigt i det följande få tillfälle att återkomma.

Vid den rationella kosmologiens tredje antinomi, hvilken afser uppkomsten af en företeelse öfver hufvud, sökte Kant å ena sidan ådagalägga, att likasom man drifves att fråga efter en absolut första början i tiden, så drifves man äfven att söka en absolut kausalitet, som

¹⁾ Krit. d. p. V. s. 2.

själf icke är betingad¹⁾. Kausaliteten efter naturnöd-
vändighet är sålunda enligt Kant icke den enda, ur hvil-
ken fenomenerna samt- och synnerligen kunna härledas;
man måste äfven därutöfver för deras förklaring antaga
en kausalitet efter frihet. Man måste antaga transcen-
dental frihet eller en förmåga att af sig själf börja en
enligt naturlagar fortlöpande kausalitetsserie²⁾. En så-
dan förmåga förutsättes icke blott för verlden i det hela,
utan ock för hvarje särskild serie, d. v. s. för de sär-
skilda föremålen eller substanserna, hvilka sålunda från
en synpunkt äro med matematisk nödvändighet bestämda
och från en annan synpunkt äro i besittning af transcen-
dental frihet. Men å andra sidan framhåller Kant, att
en sådan förmåga hos substanserna i verlden skulle upp-
häfva det lagbundna sammanhang, som gör företeelserna
till natur och kännetecknar den empiriska sanningen,
skiljande erfarenheten från dröm³⁾. Utan en undantags-
lös kausalitet är ingen erfarenhet möjlig: det gifves in-
gen frihet, utan allt i verlden sker endast efter natur-
lagar. En förändring, som ej kunde förklaras enligt
naturlagarne, hör icke till det objektiva verldsloppet,
utan är något blott subjektivt. Det osinliga står uti
intet förhållande till tiden; grunden till verkningar i en
viss tid måste ligga i vår kunskapsförmåga, eller måste
tillhöra sinneverlden. Falla ej orsak och verkan inom
samma kausalitet, så finnes dem emellan intet förhål-
lande; orimligt är att sammanbinda osinlig orsak och
sinlig verkan, då det ju ligger i öppen dag, att betin-
gelsen måste fattas i samma afseende som det betingades
förhållande till sin betingelse i serien fattades⁴⁾.

Vid den fjärde antinomien, som afser totaliteten af
betingelser för det tillfälliga i tillvaron, betonar Kant,
att till verlden hör något, hvilket såsom hennes del eller

1) Jfr E. O. Burman: Om Kants kunskapslära, s. 73.

2) Krit. d. r. V. s. 372; jfr Proleg. s. 108.

3) Krit. d. r. V. s. 375.

4) Jfr E. O. Burman, på anf. st. s. 74.

hennes orsak är ett absolut nödvändigt väsende. Hvarje förändring fordrar nämligen för sin verklighet en fullständig serie af betingelser; ingen förändring skulle kunna finnas såsom följd, så vida icke bestämningarna vore fullständigt gifna. Men, invänder han, det existerar ej något nödvändigt väsen såsom verldsorsak hvarken i världen ej heller utom densamma ¹⁾.

Dessa antinomier anser Kant kunna lösas på det sätt, att teserna gälla om tingen i sig, antiteserna om företeelserna — då ju här förefinnes en dynamisk syntes eller en sammanbindning af olikartade ²⁾). Inom erfarenheten kunna nu visserligen orsaker och verkningar, som i *vissa* afseenden äro olika, sammanbindas, men för en förbindelse mellan *toto genere* skilda saknas all basis. Kant synes vilja påpeka ett sådant kausalitetsförhållande mellan förståndet och erfarenhetens sammanhang, men man får härvid observera, att kunskapsförmågan är det hela, inom hvilket förhållandet faller. Sinneverlden är icke något helt för sig: naturen är icke möjlig och tänkbar, annat än så vida det rena förståndet genom kategorierna syntetiserar företeelserna till en lagbunden enhet ³⁾). Vidare märkes, att förståndets verkningar ej kunna falla i tiden — då ju genom förståndets verksamhet tiden först blir ett helt — och sålunda icke få betraktas såsom en egentlig kausalitet. Enligt Kant är den transcendentala friheten nödvändig, enär på det praktiska området handlingar fordras, som förutsätta en absolut början; sedelagens fordran är nämligen obetingad, men allt sinligt är betingadt: "das *Sollen* drückt eine Art von Nothwendigkeit und Verknüpfung mit Gründen aus, die in der ganzen Natur sonst nicht vorkommt" ⁴⁾). Frågan är, huru på en gång fria handlingar ej stå i or-

¹⁾ Krit. d. r. V. s. 375.

²⁾ Jfr Krit. d. r. V. s. 427 samt Proleg. s. 104.

³⁾ Jfr Proleg. s. 76: "*der Verstand schöpft seine Gesetze (a priori) nicht aus der Natur, sondern schreibt sie dieser vor.*"

⁴⁾ Krit. d. r. V. s. 438.

saksförhållande och ändock falla efter hvarandra i tiden. Detta sökte Kant förlika eller förklara genom antagandet af en intelligibel och en empirisk karaktär, af hvilka den senare är bestämd af eller utgör fenomen af den förra¹⁾. Med den intelligibla karaktären, som sålunda ligger till grund för den faktiskt gifna karaktären, menar han den viljans beskaffenhet, hvilken tillkommer viljan såsom tillhörande en öfversinlig verld. Orsaksförhållandet mellan handlingarna är teoretiskt ett ofritt, men är i viljan eller den intelligibla karaktären ett fritt. Ur orsaksbegreppet och tiden följer visserligen erfarenhetens kausalsammanhang, men den bestämda ordningen mellan tvänne fenomen kan ej ligga uti den i vår kunskapsförmåga grundade kausaliteten, utan måste ega en osinlig grund; "wenn Vernunft", säger Kant, "Kausalität in Ansehung der Erscheinungen haben kann: so ist sie ein Vermögen, *durch* welches die sinnliche Bedingung einer empirischen Reihe von Wirkungen zuerst anfängt"²⁾. Viljan är den osinliga grunden till en mångfald funktioner, som blott i tiden ordna sig till ett helt af orsaker och verkningar, men själf står hon icke i något förhållande till tiden, all den stund det intelligibla väsendet såsom sådant ligger utom all tid: "die reine Vernunft", anmärker Kant, "als ein bloss intelligibeles Vermögen ist der Zeitform, und mithin auch den Bedingungen der Zeitfolge nicht unterworfen. Die Kausalität der Vernunft im intelligibelen Charakter *entsteht nicht*, oder hebt nicht etwa zu einer gewissen Zeit an, um eine Wirkung hervorzubringen"³⁾.

Såsom Kant i den teoretiska filosofien framhållit, åtnöjer sig icke förnuftet, förr än det tänkt en orsak, som ej i sin ordning är verkan af något annat, utan blott genom sig själf framkallar vissa verkningar, d. v. s.

¹⁾ Jfr Krit. d. r. V. s. 432, 433, 437 o. f.

²⁾ Krit. d. r. V. s. 441.

³⁾ Krit. d. r. V. s. 441.

är en fri orsak; men så snart man försöker tänka denna frihet såsom verklig i sinneverlden, invecklar man sig i svårigheter, förstör allt sammanhang i erfarenheten. "Vore företeelserna ting i sig", så yttrar sig Kant, "stode friheten icke att rädda, ty då skulle naturen vara den fullständiga och ensam för sig tillräckligt bestämda orsaken till hvarje tilldragelse, och dennas förutsättningar vore då alltid fullständigt innehållna i företeelsernas kedja, som tillika med sina verkningar står under naturlagarnes nödvändighet" ¹⁾. Däremot finnes, såsom vi ofvan sett, intet hinder att tänka människan såsom fri i en annan verld än den sinliga. Men att hon tillhör en sådan verld, en verld, som ej är i tid och rum, blir klart först inom den praktiska filosofien, ty i sin kunskap eller sitt vetande kan ej människan gå utom den sinliga eller fenomenella verlden. "Kritiken af det rena förnuftet" betraktar friheten såsom kosmologiskt problem, d. v. s. med hänsyn till alla handlingar i verlden; "Kritiken af det praktiska förnuftet" åter betraktar friheten i dess förhållande till det sedliga handlandet, d. v. s. såsom praktiskt problem. Enligt Kant är, efter hvad vi sett, människan såsom fenomen eller naturväsen underkastad naturnödvändigheten, och hennes handlingar följa nödvändigt af i tiden förut varande orsaker, men för så vidt människan genom det moraliska medvetandet känner sig såsom ett noumenon, kan hon tänkas såsom fri och måste vara fri; "denn, wenn das moralische Gesetz gebietet, wir *sollen* jetzt bessere Menschen sein; so folgt unumgänglich, wir müssen es auch *können*" ²⁾.

* * *

Sammanfattas nu, hvad vi hos Kant funnit vara fullt utredt och strängt bevisadt om friheten, så kunna vi säga, att han lemnat viktiga bidrag till klar uppfatt-

¹⁾ Krit. d. r. V. s. 431.

²⁾ Rel. s. 53; jfr Krit. d. p. V. s. 173 samt Metaph. s. 256, 257.

ning af frihetsproblemet. Detta bidrag består egentligen uti hans epokgörande grundsats, att friheten omöjlig kan fattas med bibehållande af det empiriska betraktelsesättet. Jämte hvad som i detta hänseende redan anförts, må för jämförelses skull hänvisas äfven till ett ställe i hans "Krit. d. p. V.", där han yttrar: "der Begriff der Freiheit ist der Stein des Anstosses für alle *Empiristen*, aber auch der Schlüssel zu den erhabensten praktischen Grundsätzen für *kritische* Moralisten, die dadurch einsehen, dass sie nothwendig *rational* verfahren müssen" ¹⁾. Härmed vill han påtagligen ådagalägga, att en af de klippor, hvarpå hvarje empiriskt betraktelsesätt ovilkorligen måste stranda, är omöjligheten af att lemna en nöjaktig förklaring af friheten eller, såsom detta problem närmare gestaltar sig, att begripa, huru människan såsom ett af tidsbestämningar bundet subjekt skall kunna utöfva verksamhet under frånvaro af yttre tvång eller ega förmåga af själfbestämning. En grundlig förberedelse till frihetsproblemets rätta lösning ligger äfven i den af Kant bestämdt och otvetydigt förfäktade åsigten, att friheten är en kausalitet af annan art än naturföreteelsernas mekaniska kausalitet. Särskildt genom att underkasta Spinozismen en skarpsinnig kritik har han visat, till hvilka konsekvenser man oundvikligen drifves, om man på det mänskliga lifvet vill tillämpa ett rent mekaniskt betraktelsesätt, d. v. s. om man ensamt ur yttre förhållanden och yttre inverkan vill förklara hela människans bestämdhet och alla hennes förändringar. "Man ser lätt", anmärker han, "att om all kausalitet i sinneverlden vore blott natur, så skulle hvarje tilldragelse vara i tiden bestämd enligt nödvändiga lagar och därmed hvarje viljeyttring förvandlad till en naturnödvändig effekt af de företeelser, som tänktes bestämma viljan" ²⁾. — "Der Begriff der Kausalität als *Naturnoth-*

¹⁾ Krit. d. p. V. s. 6.

²⁾ Krit. d. r. V. s. 429.

wendigkeit“, heter det vidare, “zum Unterschiede derselben als *Freiheit*, betrifft nur die Existenz der Dinge, sofern sie *in der Zeit bestimmbar* ist, folglich als Erscheinungen im Gegensatze ihrer Kausalität als Dinge an sich selbst“¹⁾. Af detta citat framgår med all önskvärd tydlighet, huru som Kant vill framhålla, att en företeelse eller en tilldragelse, så vida den betraktas från rent empirisk synpunkt, endast är en länk i företeelsernas kedja och således ofri, samt att friheten tillerkännes ett väsen, endast för så vidt det kan anses tillhöra äfven en annan, öfver rummet och tiden upphöjd verld. Och det är endast ett fullständigare utförande af samma tanke, när han, hvad särskildt människan angår, på mer än ett ställe uttryckligen inskärper, att hennes medborgarrätt i förståndsverlden eller den intelligibla verlden eller noumenverlden utgör enda möjliga rättsgrunden för hvarje människas naturliga anspråk på frihet i viljan; såsom fri kan hon fattas, endast om och för så vidt man betraktar hennes gifna bestämdhet såsom fenomenel och såsom egande sin osinliga grund i människan såsom väsen i sig. Så mycket står obestriddligen fast, att Kant velat uppvisa friheten såsom något för den sedliga ordningen oundgängligt, såsom ett oeftergiftigt vilkor för möjligheten af ondt och godt i moralisk mening, af ansvarighet och skuld. Friheten betraktas sålunda af honom såsom en nödvändig förutsättning för själfva möjligheten af sedelagen och våra handlingars tillräknelighet. “Mit der Freiheit, wenn man sie verneint, wird das sittliche Vermögen, mit dem Freiheitsbegriff die Sittenlehre aufgehoben“²⁾. — För Kant synes det ock vara höjdt öfver allt tvifvel, att människans värde i det hela eller såsom person endast och allenast bestämmes af det bruk, hon gör af sin frihet.

1) Krit. d. p. V. s. 113.

2) Kuno Fischer, på anf. st. s. 122.

Begreppet om friheten, hvilket Kant, indeterminismens apostel, om icke rent af "upptäckt", så åtminstone för första gången fattat i strängare vetenskaplig form, och hvars nödvändighet han, under en städse, direkt eller indirekt, fortsatt och förnyad granskning af determinismen, först till fullo konstaterat, kan därför sägas utgöra ett af de fruktbaraste begreppen i hela hans filosofiska system. Dock torde väl med fog kunna sättas i fråga, huru vida hans förklaring af friheten är i alla afseenden tillfredsställande, eller huru vida han på ett för vetenskapen giltigt sätt öfvervunnit de svårigheter i detta hänseende, hvilka vi ofvan antydningssvis påpekat. Ur stånd att angifva frihetens egentliga subjekt, omöjliggör han onekligen den frihet, som förutsättes för det praktiska. Denna måste vara positiv förmåga af val; valförmågan måste vara bestämd af materiala bestämningar, dessa dock enligt Kant alltid sinliga och af hypotetisk betydelse, hvarför ingen förmedling finnes mellan denna förmåga och det rena förnuftet. Det rena förnuftet är fritt såsom själfbestämt i sin verksamhet enligt blott formala, men kategoriskt giltiga bestämningsgrunder; den sinliga viljan åter, d. v. s. begärförmågan, är bestämd af materiala, hypotetiskt giltiga bestämningsgrunder. Att människan å ena sidan är förnuftig vilja, å andra sidan sinlig vilja, är för Kant en klar och tydlig sak, men att tänka bådas förening och samverkan hos ett enda subjekt, däraf var han ej mäktig; han saknade begreppet om den reella enheten uti det relativt förnuftiga väsendet och dess verksamhet. Denna brist hos Kant beror påtagligen däraf, att han ej företog någon analys af det absoluta förnuftets begrepp, i hvilket fall han utan tvifvel skulle hafva kommit till insigt om den absoluta verkligheten såsom ett organiskt helt, hvori människan ingår såsom ett nödvändigt moment. Om sålunda Kant öfvergått till en rationel uppfattning af människan, med utgångspunkten tagen ur det absolut helas begrepp, skulle det blifvit honom möjligt att fatta

människan såsom ett relativt subjekt med blott relativ själfständighet. Det är nämligen endast i begreppet om ett sig utvecklande relativt förnuft, som man har att söka subjektet för friheten i alla dess olika former. Emellertid anse vi oss här icke böra inlåta oss på någon fullständigare redogörelse för denna åsigt af människans väsen. För vårt närvarande ändamål torde det vara tillräckligt bifoga den anmärkningen, att om människan skall kunna vara moraliskt fri eller ega den relativa makt öfver sina bestämningar, som röjer sig i valet mellan sinlighet och förnuft, så fordras, att hon skall vara ett själfständigt samt verksamt och i tiden sig utvecklande väsen, hvilket hos sig har motsatsen mellan väsen och fenomen, aktuellt och potentiellt, verkligt och möjligt innehåll. Friheten betyder nämligen människans makt öfver sitt potentiella innehåll, hennes makt att aktualisera en gifven potentiel bestämning eller ock att underlåta det, d. v. s. hennes förmåga af val mellan en bestämnings förverkligande eller kvarhållande vid blotta möjligheten. Såsom subjekt för friheten, d. v. s. såsom vilja, är ock människan under öfverläggningen medveten därom, att hon är den makt, som bestämmer beslutet, hvilket alltså icke med ofri nödvändighet framgår ur gifna motiver eller bestämningsgrunder. I det mänskliga subjektet, som själf utgör enheten af förnuft och sinlighet, är jämväl normen gifven för dessas inbördes förhållande, och härigenom blir det ock möjligt att uppställa ett bestämdt mål för den mänskliga utvecklingens rätta fortgång och fulländning¹).

III.

Se vi till baka på Kants etiska läror och den granskning, hvilken vi här underkastat dem, i syfte att däri-

¹) Jfr C. Y. Sahlin: Om vilk. för möjl. af prakt. filos. s. 106 o. f.

genom leda oss till ett sammanfattande slutomdöme angående hans betydelse såsom sedelärens reformator, torde det vara i sin ordning att för större öfversigtlig- hets skull till en början fästa oss vid hans åsigt rörande den praktiska filosofiens förhållande till den teoretiska, äfven om vi därvid ej kunna undvika vissa upprepningar och rekapitulationer af hvad som redan förut blifvit an- märkt. Dess förinnan vilja vi emellertid åtminstone antydningssvis förklara, hvad vi egentligen afsågo med det här ofvan (s. 2) fälda yttrandet, att den praktiska filosofien i viss mån kan sägas utgöra en användning och tillämpning af den teoretiska. Vi ville därmed be- teckna, att en praktisk filosofi, som icke eger sitt stöd och sin förutsättning i en hållbar teoretisk filosofi, strängt taget är omöjlig. Med andra ord alltså: vi ville där- med framhålla, att man endast i sammanhang med en genomförd metafysisk verldsåsigt kan erhålla å ena sidan en nöjaktig förklaring af *frihetens* möjlighet, å andra sidan ett tillfredsställande svar på frågan, huru den mänskliga viljan kan vara bestämd af *förnuftiga* lagar och ändamål.

* * *

Såsom vi sett, står den Kantiska sedeläran i nära sammanhang med "Kritiken af det rena förnuftet". Det finnes nämligen intet sedligt handlande utan sedelagen och utan sedlig förmåga; det finnes icke heller någon sedlig förmåga utan praktisk frihet och ingen praktisk frihet utan transcendental frihet. Vid lösning af den tredje antinomien bestämde Kant frihetens kosmologiska problem genom sin djupsinniga lära om den intelligibla karaktären; i det rena förnuftets kanon bestämde han de moraliska lagarne för handlandet såsom fullkomligt rena, oberoende af erfarenheten så väl till sitt ursprung som med afseende på sitt föremål. På detta sätt leder "Krit. d. r. V." öfver till "Grundleg. zur Metaph. der

Sitten“ och “Krit. d. p. V.“¹⁾. “Kritiken af det rena förnuftet“ betraktar förnuftet såsom lagstiftande för den objektiva, fenomenella verkligheten. “Kritiken af det praktiska förnuftet“ åter betraktar förnuftet såsom lagstiftande för den subjektiva verkligheten, hvilken från teoretisk synpunkt är verklig genom sitt förhållande till det objektiva, men från praktisk synpunkt är väsen. “Die Funktion der spekulativen Vernunft ist die Erkenntniss, die der praktischen der Wille; das Objekt der Erkenntniss ist die sinnliche Welt, das Produkt des Willens die sittliche; die spekulative Vernunft geht auf die Natur, die praktische auf die Freiheit; das Gesetz der Natur ist mechanisch, das der Freiheit moralisch“²⁾. Kants lära om det praktiska förnuftet är sålunda betydligt afvikande från hans lära om det spekulativa eller teoretiska förnuftet. Det praktiska förnuftet antages nämligen af honom icke blott ega den förmåga att verkligen fatta något osinligt, som det teoretiska förnuftet saknade, utan det praktiska förnuftet har t. o. m. ett *omedelbart* medvetande om det osinliga. Porten till den öfversinliga verlden, hvartill vår tanke förgäfvades söker nyckeln, upplåtes för vår sedliga vilja; blott i vår fria vilja, i vårt sedliga handlande ha vi en borgen, att vi tillhöra en högre verld. “Wie sich das Intelligible zum Empirischen, die Freiheit zur Natur verhält, so wird sich die praktische Vernunft zur spekulativen verhalten müssen: nicht als ihr gleichartig oder nebengeordnet, auch nicht als von ihr bedingt und abhängig, sondern, was allein übrig bleibt, als das Princip, von dem die spekulative Vernunft selbst abhängt“³⁾.

“Der spekulative Gebrauch der Vernunft“, säger Kant, “*in Ansehung der Natur*, führt auf absolute Nothwendigkeit irgend einer obersten Ursache *der Welt*; der

1) Kuno Fischer, på anf. st. s. 83, 84.

2) Kuno Fischer, på anf. st. s. 166.

3) Kuno Fischer, på anf. st. s. 167.

praktische Gebrauch der Vernunft, *in Absicht auf die Freiheit*, führt auch auf absolute Nothwendigkeit, aber nur *der Gesetze der Handlungen* eines vernünftigen Wesens, als eines solchen¹⁾. Med "Krit. d. p. Vernunft" förstår Kant sålunda den kritiska undersökningen af frågan, huru vida det är möjligt att oberoende af erfarenheten kunna lagstifta för den mänskliga viljan²⁾. Endast om en sådan lagstiftning är möjlig, finnes det å ena sidan någon verklig praktisk filosofi, å andra sidan någon nödvändig och allmängiltig lag för viljan. De praktiska syntetiska omdömena a priori afse de fria handlingarna och viljans bestämdhet genom dem samt förutsätta för sin giltighet, att viljan har allmängiltiga praktiska lagar. Dessa omdömen innebära ej kunskap i egentlig mening, afse endast hvad något *bör* vara, afse värde, ej hvad något är i och för sig, utan för människan. De praktiska omdömen, som grunda sig på ett behof hos människan, äro tillfälliga, men de, hvilka bedöma en handling såsom god eller ond, subsumera den under en för alla giltig princip och äro således nödvändiga. Klart är emellertid, att egentligen kan ej handlingen, utan endast *viljan* vara god eller ond, ty endast viljan har förtjänst eller skuld. Godt och ondt i moralisk mening beror nämligen, enligt Kant, omedelbart på arten af den maxim, som af viljan blifvit upptagen, och medelbarligen på det handlingssätt, som ur maximen härflutit. Håller man sig till handlingarna såsom sådana eller till viljelivets yttre sida, så synes likväl ofta nog ingen skilnad mellan en handling af pligt och en handling af böjelse. "Wenn wir", yttrar Kant, "auf die Erfahrung vom Thun und Lassen der Menschen Acht haben, treffen wir häufige und, wie wir selbst einräumen, gerechte Klagen an, dass man von der Gesinnung, aus reiner Pflicht zu handeln, so gar keine sicheren Beispiele anführen könne,

¹⁾ Grundl. s. 94.

²⁾ Krit. d. p. V. s. 15 o. f. samt 53 o. f.

dass, wengleich Manches dem, was *Pflicht* gebietet, *gemäss* geschehen mag, dennoch es immer noch zweifelhaft sei, ob es eigentlich *aus Pflicht* geschehe und also einen moralischen Werth habe“¹⁾. Det är, menar han, i själfva verket alldeles omöjligt att ur erfarenheten med fullkomlig visshet uppvisa ett enda fall, då maximen, enligt hvilken en eljes pligtenlig handling företagits, endast och allenast hvilat på föreställningen om pligt; då det är fråga om moraliskt värde, kommer det icke an på handlingarna, som man ser, utan på deras motiv, som man icke ser²⁾. Kant tröttnar icke att i olika vändningar närmare utveckla och belysa sin åsigt, att människan har moraliskt värde eller moraliskt ovärde, allt efter det sätt, hvarpå hennes egen fria vilja förhåller sig till de motiver, som äro henne gifna. Man kunde, framhåller han vidare, icke göra moraliteten sämre tjänst, än om man ville låna densamma från exempel. Icke ens den sanne religionsstiftarens föredöme bildar i detta afseende något undantag. Vi måste först jämföra honom, “den Heiligen des Evangelii“, med vårt ideal af sedlig fullkomlighet, med den i vårt förnuft liggande urbilden, innan han därför kan erkännas³⁾. Hvad Kant med denna argumentation egentligen åsyftar, är tydligen ingenting mer eller mindre än att påpeka omöjligheten af att på den yttre eller sinliga erfarenhetens väg kunna komma till visshet om den sedliga halten af en människas handlingar. Men på samma gång hvarje mänsklig handling är ett uttryck af naturnödvändighet, så vida den är en yttring af människans empiriska karaktär, är människan ock medveten om en annan, osinlig lag, hvilket förutsätter, att hon på någon punkt är höjd öfver den betingade kausaliteten, eller har en intelligibel karaktär. Kant har på det mest otvetydiga sätt ådaga-

¹⁾ Grundl. s. 26.

²⁾ Jfr Grundl. s. 27.

³⁾ Grundl. s. 29; jfr Rel. s. 127 o. f.

lagt, att han i uttrycklig opposition mot empirismen h. o. h. stöder sina etiska läror på uppfattningen af människan såsom noumenon eller såsom medlem af en högre, öfversinlig verld¹). Moralitetens område är alltså ej ett yttre i fenomenverlden. Det inre viljelifvet faller utom hela det teoretiska området, faller icke i samma tid som de yttre handlingarna, utan i själfva verket så till sägandes utanför all tid, ehuru af detta område ingen objektivt giltig uppfattning är möjlig.

Vi ha redan sett, att Kant uppvisat det kategoriska imperativet såsom förklaringsgrund för pligten. Imperativ är enligt honom "eine Regel, die durch ein Sollen, welches die objektive Nöthigung der Handlung ausdrückt, bezeichnet wird", d. v. s. en allmängiltig norm, tänkt i relation till en patologiskt bestämd vilja²). Af imperativerna skiljer han mellan de betingade, som fordra något såsom *medel* för ett annat, och det kategoriskt giltiga. De förra säga endast, att om vi vilja uppnå ett visst ändamål, så måste vi handla på ett visst sätt; det senare åter är "ein moralisch-praktisches Gesetz", som säger, hvad man ovilkorligen och under alla förutsättningar bör göra, d. v. s. det anbefaller en handling för dess egen skull och fordrar lydnad *af ren aktning för lagen* utan allt afseende på egna fördelar³). Såsom utgörande det fullständiga uttrycket af det mänskliga väsendets fordran på verklighet är det kategoriska imperativet till arten skildt från sinlighetens fordringar. Pligten kan blott vara ett kategoriskt imperativ, och det kategoriska imperativet kan ej vara någonting annat än pligten⁴). Den kategoriska fordran visar å ena sidan, att hos människan en rent förnuftig vilja måste finnas, å andra sidan, att en icke-förnuftig vilja, en sinlig, måste

1) Se t. ex. Grundl. s. 83, 91 äfvensom Krit. d. p. V. s. 105.

2) Krit. d. p. V. s. 20; jfr Metaph. s. 22 samt Krit. d. r. V. s. 608.

3) Grundl. s. 36 samt Krit. d. p. V. s. 20 o. f. Jfr ofvan s. 23.

4) Jfr Kuno Fischer, på anf. st. s. 103.

finnas hos människan ¹⁾). "Es mögen", säger Kant, "noch so viel Naturgründe sein, die mich zum *Wollen* antreiben, noch so viel sinnliche Anreize, so können sie nicht das *Sollen* hervorbringen" ²⁾). Medvetandet af sedelagen och de mänskliga handlingarnas tillräknelighet utgör sålunda en antydan om människans själfbestämning, som just är yttersta grunden till den empiriska karaktären med alla de företeelser, i hvilka denna successivt utvecklar sig. Öfver den betingade, sinliga serien står ett absolut fordradt godt, som är själfändamål. Det goda, som evdemonismen uppställer, är icke ett mål utan endast en effekt af verksamheten. Viljan däremot är subjekt för sin verksamhet och är i denna sin verksamhet absolut själfändamål; hvad som fordras, är där icke bestämdhet af ett annat, utan absolut själfbestämning.

Frågan, hvarifrån den af förnuftet bestämda viljan hemtar sitt innehåll, och *hvad* det således är, som denna förnuftsensliga vilja vill, kunde Kant, enligt hvad vi i det föregående haft anledning att antyda, besvara endast på det sätt, att han sökte härleda sedelagens innehåll ur själfva den rena eller förnuftiga viljans form. Denna förnuftiga form är en för alla gällande fordran och kan då formuleras sålunda: handla så, som om din handling maxim genom din vilja skulle blifva *allmän naturlag* ³⁾). "Das Naturgesetz sagt: es *muss* so sein; das Sittengesetz sagt: du *sollst* so handeln. Beide sind nothwendig, das erste im mechanischen Sinne, das zweite im moralischen" ⁴⁾). Då Kant anmärker naturlagens betydelse af att vara typ för sedelagen, får man härvid observera, att det blott är i anseende till sin *form* eller "als das Dasein der Dinge, sofern es nach allgemeinen Gesetzen bestimmt ist" ⁵⁾), som naturen kan tjäna till ett slags

¹⁾ Grundl. s. 34.

²⁾ Krit. d. r. V. s. 438.

³⁾ Grundl. s. 44.

⁴⁾ Kuno Fischer, på anf. st. s. 102.

⁵⁾ Proleg. s. 46; Grundl. s. 44.

förebild vid uppfattningen och bedömandet af det, som tillhör den intelligibla världen¹⁾. Hvad detta innebär, inses lättast genom en jämförelse med de rena begreppen eller kategorierna, där ett schema måste inskjutas för att förmedla kategoriernas användning på det genom sensationerna gifna materialet, d. v. s. för att kunna under den allmänna formen subsumera det enskilda eller speciella. På samma sätt alltså, som det transcendentala schemat utgör ett oeftergiftigt vilkor för de s. k. rena förståndsbegreppens empiriska användbarhet²⁾, fordras en ledtråd, enligt hvilken viljan kan orientera sig i det konkreta och finna, huru vida en viss bestämd handling fordras eller ej, hvilken ledtråd Kant nu anser vara i nämnda formel angifven. Härvid torde den anmärkningen kunna göras, att den speciella tillämpningen af en viss maxim i särskilda fall och hos olika individer måste blifva olika, då ju inga abstrakta sedebud äro tillräckliga för att i detalj reglera människans handlingar. Detta förhållande, nämligen att man kan i ett enskildt fall taga miste, anser emellertid Kant ej på något sätt förringa sedelagens absoluta giltighet. "Wenn die Handlung", menar han, "nicht so beschaffen ist, wenn ich bei ernster Selbstprüfung mir eingestehen muss, ich könnte nicht wollen, dass meine Maxime naturgesetzliche Nothwendigkeit hätte, so ist die Handlung nicht moralisch"³⁾.

Af Kants uppställda analogi mellan naturlagen och sedelagen framgår obestriddigt, att han därmed afser den sensibla naturens användning såsom typ för den intelligibla naturen, men utan tvifvel vore det ensidigt och oriktigt att påstå, att han icke däruti velat inrymma äfven något mera. I själfva verket behöfver man endast *något fullständigare*, än han själf uttryckligen gjort, *utveckla hans egna förutsättningar* eller närmare fästa

¹⁾ Krit. d. p. V. s. 83, 84.

²⁾ Jfr R. Geijer, på anf. st. s. 56.

³⁾ Kuno Fischer, på anf. st. s. 107. Jfr Krit. d. p. V. s. 83.

uppmärksamheten vid, hvad som följer ur fordrandet af ett ändamålsens rike i viss mån svarande mot naturens rike, för att kunna antaga den intelligibla naturens verkliga relation till den sensibla, genom hvilken relation äfven sedelagen skulle få ett innehåll och ändamålsens rike en sfer, inom hvilken det kunde förverkligas¹⁾. — Också är det lätt att finna, att man endast har att närmare reflektera öfver den egentliga innebörden och betydelsen af Kants ifrågavarande antaganden för att komma in i den tankegång, som, om den fullföljes, leder raka vägen fram till Schleiermacher, hvilkens etiska undersökningar sålunda kunna anses ega en historisk anknytningspunkt i den af Kant uppställda analogien mellan naturlagen och sedelagen.

Till hvad redan ofvan blifvit sagdt beträffande Kants åsigt om lycksaligheten och dess förhållande till sedlighet må här ytterligare framhållas, att då Kant fattar lycksaligheten såsom blott yttre och sinlig, har han påtagligen ryggat tillbaka för de yttersta konsekvenserna af sina egna förutsättningar, när han fordrar hennes slutliga förening med dygden. Vid kritiskt skärskådande af hvad Kants åsichter om lycksaligheten egentligen innebära visar sig nämligen tydligt, att han blifvit förd till ett resultat, som upphäfver begreppet om oegennyttig aktning för pligt, ehuru detta visserligen icke varit Kants eget syfte och äfven är stridande mot hans etiska ståndpunkt. I detta afseende förmår han sålunda icke fasthålla den rationalistiska uppfattning af människans praktiska lif, hvartill hans filosofiska spekulation ursprungligen syftar, och som hans undersökningar af pligtbegreppet med framgång sträfvat att göra gällande. Emellertid anse vi oss här icke böra ingå i några närmare betraktelser rörande vilkoren och förutsättningarna för det vetenskapliga utförandet af en positivt rationel sede-

¹⁾ Jfr C. Y. Sahlin: Kants, Schleiermachers och Boströms etiska grundtankar, s. 37, 38.

lära. Såsom en oundviklig följd af det redan anförda torde nämligen utan vidare framgå, att detta utförande fordrar en närmare teoretisk undersökning af det mänskliga förnuftets begrepp, en djupare insigt om dess förhållande å ena sidan till det gudomliga väsendet, å andra sidan till den sinliga världen, den verklighet, som utgör materialet för människans sedliga verksamhet. Men hvad som bör förtjäna att här ännu en gång särskildt framhållas, det är, att Kant, långt ifrån att undersöka, huru det praktiska förnuftet, som är blott form, skulle kunna få ett innehåll, tvärt om anser det praktiska förnuftets verklighet vara satt utom allt tvifvel därigenom, att praktiska lagar och nödvändiga grundsatser finnas gifna i människans sedliga medvetande.

Det torde ej kunna nekas, om man närmare öfverväger denna Kants lära om det praktiska förnuftet såsom förmåga att gifva sig bestämmningar, att hon bevisar ännu mer än Kant åsyftade och vederlägger hans egen uppfattning af det praktiska förnuftet såsom blott *formel* bestämningsgrund för viljan. Om man nämligen endast reflekterar därpå, att det förnuftiga är en ovilkorligt förbindande lag för människan, så måste man komma till insigt därom, att det förnuftiga icke endast kan vara en abstrakt form, då ju ingen praktisk verksamhet kan förklaras genom antagandet af en abstrakt regel, som skulle bestämma ett abstrakt subjekt. Är åter detta obestriddigt, så torde därmed äfven antagandet af all verklig lag såsom fullt individuel vara rättfärdigadt. Men vidare är därmed också bevisadt, att man måste gifva viljans bestämmningar *reel* betydelse eller tillerkänna henne individualitet. Men icke nog härmed: i och med detsamma, som det är ådagalagdt, att ingenting annat kan fordras af ett väsende än att till auktualitet bringa det, hvaraf det redan är på något sätt bestämdt, så måste föreställningen, att det rent obestämda eller abstrakta väsendet skulle kunna vara tillgängligt för någon fordran, konsekvent bortfalla och förlora all bety-

delse. — I sammanhang härmed må anmärkas, att Kants nämnda uppfattning af viljan såsom förmåga att gifva sig bestämmingar tjänat till utgångspunkt för J. G. Fichte, som genom ett troget fasthållande af Kantianismens innersta grundtanke lemnat synnerligen värdefulla bidrag till utvecklingen af det personlighetsmedvetande, åt hvars allmännaste vilkor hans store föregångare gifvit vetenskaplig form.

Likasom Kant, den transcendentala idealismens egentlige grundläggare, i teoretiskt afseende uppvisade villkoren för möjligheten af allmängiltig och nödvändig kunskap om den såsom människans erfarenhet gifna och erkända verkligheten, så har han sålunda i praktiskt afseende uppvisat villkoren för förnuftets tillräcklighet såsom bestämningsgrund för viljan eller villkoren för möjligheten af ett handlande efter objektivi giltiga, förnuftiga praktiska lagar. Därigenom att han i det praktiska förnuftet fann en lag, som bjöd att handla annorlunda än sinligheten fordrade, uppvisade han på det praktiska området, att människoanden är någonting i och genom sig själf, oberoende af det yttre. Klart inseende, att det goda blir tillfälligt och oberäkneligt, om och för så vidt det betingas af *yttre* förhållanden, har han under utförlig polemik mot evdemonismen uttryckligen framhållit, att sedligheten ej kan tänkas, om det icke finnes något, som *utan inskränkning* är godt, och att detta måste på något sätt framträda i människans *vilja*. Denna Kants lära, som kan sägas utgöra den innersta syftning, af hvilken hans etiska undersökningar alltigenom uppbaras och sammanhållas, står ock i det oupplösligaste samband med det rationalistiska grunddrag, som karakteriserar och utmärker hans praktiska lifsåskådning. Utan denna förutsättning, d. v. s. utan ett sådant rent godt i människans vilja, finnes enligt honom ingen möjlighet att uppdraga en skarp gränslinie mellan rätt och orätt; af den följdriktiga evdemonismen, som förvexlar det goda i moralisk bemärkelse med det angenäma och nyttiga,

eller fattar människans mål såsom h. o. h. sinligt, kan alltså denna skilnad icke fasthållas och genomföras, utan blott en skilnad mellan klokt och oklokt. Vidare har Kant ådagalagt, att förnuftet yttrar sig i pligter, hvilka på det bestämdaste skilja sig från alla de handlingar, som ha sin grund i själfviskheten; förnuftet framstår såsom ett kategoriskt imperativ, en ovilkorligt bjudande lag, som, till skilnad från alla subjektiva och blott vilkorligt befallande grunder för handlandet, af viljan fordrar ett visst handlingssätt såsom det enda, genom hvilket lagens fordran kan uppfyllas. Pligten såsom en för viljan framträdande ovilkorlig fordran hänvisar på en osinlig eller förnuftig lag, hvilken i sin ordning förutsätter viljans avtonomi eller frihet. Såsom vi redan haft tillfälle att omnämna, har Kant en gång för alla till full evidens bevisat, att all determinism är oförenlig med en tillfredsställande förklaring af det moraliska lifvet, eller strider mot det sedliga lifvets enklaste och omedelbaraste fakta, i det att den följdriktigt måste göra människan otillräknelig för sina handlingar. Af denna Kants kritik framgår således, att han till fullo uppfattat den afgörande betydelsen af sin indeterministiska ståndpunkt med afseende på den praktiska verksamhetens förklaring. Men härmed är visserligen icke gifvet eller visadt, att det också skulle hafva lyckats honom att åstadkomma en definitiv lösning af det föreliggande problemet. Såsom ett bevis eller åtminstone ett stöd för detta vårt påstående må till hvad ofvan blifvit sagdt angående Kants utredning af frihetsproblemet här ytterligare framhållas, att huru riktigt det än var af honom att ej söka sedelagens grund *utom* människan utan i hennes eget förnuft, så är dock denna insigt förenad med ett antagande, som hindrar densamma från att framträda i sin renhet och fulla sanning. På samma gång nämligen, som Kant tydligt insåg, att människans osinliga väsende måste ega karaktären af själfständighet, har han icke vederbörligen beaktat den så ytterst viktiga och nödvändiga distink-

tionen mellan *själfständighet*, som är en absolut bestämning, och *frihet*, som blott är den relativa form, hvarunder själfständigheten framträder hos ett ändligt förnuftsväsende, så länge det ännu är inbegripet i utveckling. Med allt erkännande af Kants omisskänneliga sträfvan att under aflägsnande af de förutsättningar, som göra antagandet af viljans frihet omöjligt, på vetenskapligt sätt förklara och rättfärdiga sin åsigt om frihetsproblemet's lösning, måste vi därför göra gällande, att han på grund af nyss nämnda förvexling icke förmådde fatta människans frihet såsom hennes makt eller förmåga att själf taga sin utveckling om hand eller att själf i viss mån leda och bestämma sin utvecklings beskaffenhet.

Kant hyste vidare den åsigten, att människan genom det rena praktiska förnuftet eger sammanhang med andra förnuftiga väsen, hvilka såsom bestämda af samma moraliska lagar utgöra ett organiskt helt eller ett moraliskt rike, hvars öfverhufvud är Gud, den högste personen¹⁾. Härmed har Kant uttryckligen förklarat, att människan icke har det goda endast för sig själf, utan gemensamt med alla andra förnuftiga väsenden såsom stående i förhållande till dem i det moraliska riket. I sitt förhållande till andra människor har därför människan ej blott förbindelse att respektera dem såsom förnuftiga väsenden eller såsom själfändamål, utan hon finner sig äfven förbunden att vara verksam för deras ändamål, jämte det att hon fullföljer sitt eget. Hvarje människans handling har nämligen — för att nu något noggrannare angifva Kants mening — betydelse och följder icke endast med afseende på hennes eget förnuftiga lif och ändamål, utan ock med afseende på alla andras. Det att vara personlig är alltså, menar han, icke hufvudsakligen att vara en varelse för sig, utan det är att vara ett jag, som nödvändigt behöfver och förutsätter förbindelse med andra.

¹⁾ Jfr Grundl. s. 58, 59 samt Rel. 102 o. f., 161 o. f.

Såsom vi redan haft anledning att antyda, finnes i Kants kritik af det rena förnuftet vid sidan af hans realistiska uppfattning af tinget i sig och dess förhållande till det förnimmande medvetandet en annan och mycket högre syftning. Den rationelt idealistiska tankegång, han härmed i viss mån kan anses hafva inslagit, ha vi nu funnit ur praktisk synpunkt utförd därhän, att människan åtminstone i sitt praktiska lif både kan och bör betrakta sig såsom medlem af ett ändamåls eller ett moraliskt rike, i hvilket medlemmarne såsom själfve allmänt lagstiftande äro förnuftiga väsenden. — Denna Kants lära om ett ändamåls eller personlighetens rike har på efterföljande etiska undersökningar utöfvat ett mycket väsentligt och genomgripande inflytande.

Enligt hvad redan förut blifvit framhållet, har Kant inom etiken inlagt en evärdelig förtjänst, därigenom att han, gripen af sedlig entusiasm, trädde i opposition mot den evdemonistiska riktning, som utvecklats ur den Lockeska filosofien — en opposition, som är af synnerligen stor betydelse för utvecklingen af hans eget moral-filosofiska system. Hans uppfattning af sedligheten, sådan som vi nu sökt att i dess väsentliga grunddrag angifva densamma, eger obestriddligt en hög grad af renhet och sublinitet samt utgör i själfva verket, torde man kunna påstå, ett vetenskapligt uttryck för hans lifliga och djupa medvetande af det öfversinliga, för hans öfver all egenlyttig äflan upphöjda lif, för hela hans personliga lifsåskådning. Emellertid, på samma gång Kant genom sitt bestämda angifvande af evdemonismens grundförvillelse inlade en det sedliga medvetandets protest mot det adertonde århundradets empiriska föreställningssätt — hvilket, konsekvent taget, gör det för människan öfverflödigt att utöfver det närvarande ögonblicket sträcka sina behof och önsknings — nödgades han, såsom vi ofvan haft tillfälle att påpeka, omfatta en åsigt, enligt hvilken människans sedliga uppgift består i att skilja de sinliga bestämningsgrunderna från sig eller hålla sig af dem

oberoende. Till den negativa och formella karaktär, den Kantiska etiken sålunda erhöll, torde dock förklaringsgrunden ännu mer ligga i den förutsättningen, Kant förde med sig från sina kunskapsteoretiska undersökningar, att förnuftet enligt sitt begrepp vore en formel princip, höjd öfver individualiteten, och att sålunda alla individuella bestämningsgrunder fölle på det sinliga själslifvets sida. Hans sätt att fatta och uttrycka sedelagen upphäfver allt afseende på det individuella i sedligheten; hans försök att i sedelagen inlägga eller ur densamma härleda ett konkret innehåll hafva redan i det föregående blifvit vederbörligen granskade och därvid befunna otillfredsställande, ja alldeles orimliga. Det var, att vi så må säga, med oemotståndlig nödvändighet, som Kant drefs till en sådan åsigt af sedlighetens väsende, enligt hvilken förnuftets själfständighet i förhållande till allt sinligt skall vinnas genom sinlighetens kufvande och undertryckande. Likväl måste erkännas, att denna hans förklaring af sedlighetens begrepp och betydelse i anmärkningsvärd mån bidragit till en redigare uppfattning af det viljans lösslitande från begärens välde, hvilket utgör ett outhärligt vilkor för att kunna fatta den sedliga verksamheten såsom egande en positiv uppgift i förhållande till det sinliga.

Genom hvad sålunda blifvit framställt rörande Kants moralfilosofiska system kunna vi anse oss hafva tillräckligt motiverat det omdöme, som vi redan uti våra inledande betraktelser om honom fälde. Det torde hafva visat sig, att Kant eger stora och mångsidiga förtjänster såsom sedelärans reformator. Visserligen nekade han möjligheten för människan att förnimma en osinlig verklighet — enär hon måste fatta allt i sitt eget medvetandes former, hvilka just konstituera sinligheten — men hans sedliga medvetande var så djupt, hans intresse

för människans moraliska själfständighet så starkt och lefvande, att han med uppjudande af hela sitt spekulativa skarpsinne sökte skydda och befästa de allmänna vilkoren för människans praktiska lif och intressen mot alla inkast och tvifvel från det teoretiska förnuftets sida. Därför kunde det vid första påseendet vilja synas lätt att afgöra, hvad som i allmänhet skulle behålla öfverhanden och träda i förgrunden i den brytning, hvilken sålunda uppstod mellan å ena sidan hans till människan ställda uppfordran att icke inom det närvarande lifvet begränsa sina önsknningar och sträfvanden samt å andra sidan hans bemödande att följdriktigt genomföra de redan fastställda resultaterna af sin teoretiska filosofi. Emellertid vore det helt säkert att betänkligt missuppfatta Kant, om man härvid förestälde sig, att kunskapens värde af honom i det hela mätes efter dess omedelbara praktiska användning, eller att han lockats till att i st. f. bevis vädja till "leere Wünsche und Sehnsuchten", till mer eller mindre berättigade förhoppningar. Tvärt om röjer sig just däri det stora reformatoriska draget hos Kant, att han med okuflig energi gjort fordran på vetenskaplig giltighet gällande, öfvertygad som han var därom, "dass der Weg zur *Weisheit*, wenn er gesichert und nicht ungangbar oder irreleitend werden soll, bei uns Menschen unvermeidlich durch die Wissenschaft durchgehen müsse, wovon man aber, dass diese zu jenem Ziele führe, nur nach Vollendung derselben überzeugt werden kann" ¹⁾). Till fullo inseende, att en blott empirisk åsigt af människans väsende aldrig kan leda till en grundlig förklaring af det moraliska medvetandet, fann han sig därvid tillika föranlåten att söka denna förklaring uti en rationel uppfattning af människans väsende. Under sin oafbrutet fortsatta reflexion öfver den evdemonistiska sedelärans otillräcklighet att tillfredsställa det moraliska medvetandets djupare kraf, kunde han ej undgå att

¹⁾ Krit. d. p. V. s. 170.

komma till en allt lifigare öfvertygelse om det sublima i en af sedelagen bestämd sinnesförfattning och om den själsstyrka, som röjer sig i den endast genom förnuftet bestämda viljans oberoende af sinlighetens och begärens välde. "Die moralische Gesinnung", betonar han, "ist mit einem Bewusstsein der Bestimmung des Willens *unmittelbar durchs Gesetz* nothwendig verbunden. — Es ist etwas sehr Erhabenes in der menschlichen Natur, unmittelbar durch ein reines Vernunftgesetz zu Handlungen bestimmt zu werden" ¹⁾ . . . — "Das Wesentliche aller Bestimmung des Willens durch's sittliche Gesetz ist: dass er als freier Wille, mithin nicht bloß ohne Mitwirkung sinnlicher Antriebe, sondern selbst mit Abweisung aller derselben und mit Abbruch aller Neigungen, sofern sie jenem Gesetze zuwider sein könnten, bloß durch's Gesetz bestimmt werde" ²⁾. Vi ha med dessa citater velat fästa uppmärksamheten vid Kants omisskänneliga, öfver allt framträdande bemödande att framhålla moraliteten såsom handlingarnas förhållande till viljans avtonomi eller till den möjliga allmänna lagstiftningen genom hennes maximer ³⁾. Att sedligheten är det *i och för sig* goda handlingssättet, därom är Kant fullt medveten, enligt hvad otvetydigt framgår af hans ofvan anförda, mot evdemonismen riktade polemiska anmärkningar och inkast, där han på det bestämdaste yrkade och sökte göra gällande, att, om man gör handlingarnas moraliska värde beroende af deras öfverensstämmelse med *yttre*, empiriska lagar, detta egentligen är liktydigt med att upphäfva hvarje fast skilnad mellan hvad som i sedligt hänseende är godt eller ondt.

Såsom redan blifvit påpekadt, är det ock först med Kant, som den kristna läran om lagen och samvetet — hvilket dock af honom identifieras med den moraliska

1) Krit. d. p. V. s. 140.

2) Krit. d. p. V. s. 87.

3) Grundl. s. 66.

omdömeskraften¹⁾ — kan sägas hafva åtminstone till principen vunnit fast fot inom den filosofiska etiken, ehuru det visserligen måste medgifvas, att han till följd af vissa realistiska förutsättningar icke förmått öfvervinna alla hinder för en klar uppfattning af kristendomens grundsanningar, för ett fullständigt genomförande af dess praktiska lifsåskådning. På samma gång Kant sålunda genom sin förklaring, att till det sedliga handlandet ingalunda fordras vetenskaplig insigt, kan anses hafva utträngt den grekiska läran om vetandets behöflighet för dygden, har han, med framhållande af den bestämda skilnaden mellan *pligten* och hvarje den lägre begärförmågans yttring, visat, att pligten icke uttrycker någon relation, att hon är "die objektive Nothwendigkeit einer Handlung aus Verbindlichkeit", och att hon såsom sådan på människan ställer oafvisliga fordringar samt kräfver obetingad och ovilkorlig aktning. Han har vidare angående *lagen* ådagalagt, att den måste utgöra den förnuftiga viljans i sträng mening nödvändiga, för alla mänskliga individer gemensamma form eller det omedelbara uttrycket i medvetandet af denna rena avtonomiska vilja, samt angående *viljan* själf, att hon måste vara fri samt sedlig blott och bart därigenom, att hon är ett uttryck af hvad den viljandes eget väsende fordrar. Af det anförda torde sålunda framgå åtminstone så mycket med full visshet, att Kant såsom grund till allmängiltigt och nödvändigt samt sedligt handlande uppvisat ett rent hos människans vilja samt framhållit dess artskilnad från alla böjelser och sinliga bestämningsgrunder. "Genom att ådagalägga, att frihetens sammanhang med förnuftet är ett rent innerligt, som ej utifrån kan gifvas, blef han en återställare af människans medvetande om sin moraliska värdighet — ett medvetande, som i och genom sensualismen gått förloradt"²⁾.

¹⁾ Rel. s. 202: "das Gewissen ist *die sich selbst richtende moralische Urtheilskraft*". Jfr Metaph. s. 235.

²⁾ E. G. Geijer, på anf. st., s. 82.

Men oaktadt dessa betydliga förtjänster är likväl den Kantiska sedeläran äfven behäftad med vissa ofullkomligheter, hvilkas upptäckande och bestämda angifvande är af så mycket större vigt, som man därigenom bör kunna leda sig till framställningen af en riktigare åsigt angående sedlighetens egentliga väsen. Grundbristen i Kants sedelära ha vi sett vara den, att han ej kunnat uppvisa något *innehåll* i den sedliga viljan, eller att man icke ur hans etiska grundsats, det kategoriska imperativet, kan härleda de egentligen *positiva* yttringarna af det sedliga lifvet. Detta vill tydligen icke säga någonting annat, än att han visserligen angifvit formella bestämningar hos handlingen, lagen och viljan, som fordras för sedligheten, men att han ej kunnat fatta det sedliga lifvet såsom en sida af den mänskliga individens organiska lifsutveckling. Då han nämligen ej lyckats komma till insigt därom, att den i vårt förnuft gifna sedliga normen måste vara fullt konkret och individuellt bestämd, blef det tydligen honom omöjligt att fatta det sedliga lifvet såsom ett uttryck för den i egentlig bemärkelse *personliga* sidan hos människan eller såsom ett personligt lif i personliga förhållanden till andra väsenden. Vid uppvisandet af den Kantiska etikens formella och därmed sammanhängande negativa och relativa karaktär får man dock observera, att tendenser till en däröfver upphöjd åsigt hos Kant förekomma ¹⁾. En sådan ansats röjer sig påtagligen redan i den andra speciella formeln för det kategoriska imperativet, där han yrkar, att mänskligheten alltid skall behandlas icke blott såsom medel utan tillika såsom ändamål, d. v. s. att man icke får göra något, som strider mot mänskligheten, utan måste respektera henne i hvilken person som helst. Grunden till skyldigheten att alltid behandla mänskligheten såsom ändamål ligger enligt Kant däri, att människan fattar sig såsom person och följaktligen såsom

¹⁾ Jfr A. Nyblæus, på anf. st. I, 3, s. 92.

hörande till den osinliga världen och egande ändamål i sig själf¹⁾). Genom denna sin lära har Kant onekligen gått utöfver den rent formella uppfattningen af sedelagen, eller åtminstone gjort sig reda för vissa af de vilkor, hvarförutan en positiv sedelära ej kan tänkas såsom möjlig. Det sedliga lifvets innehåll kan sålunda icke sägas vara alldeles förbisedt af Kant, om ock denna sida hos det sedliga lifvet aldrig kunde ur hans uppställda moralprincip få en tillfredsställande förklaring. Den spekulativa betydelsen af den sanning, han i nyss nämnda formel uttalat, torde emellertid vara den, att den mänskliga personligheten måste antagas hafva ett ursprungligt innehåll, hvilket bör genom människans egen verksamhet bringas till aktualitet i sinneverlden. Tydligt är nämligen, att då människan är en ändligt förnimmande ande, så måste hon vara något i sin ursprunglighet och då bestämning hos det absoluta förnuftet eller en följd af detta. Från denna synpunkt betraktad är hon systematisk och organisk utan inskränkning, ty den absolute personen har enligt sitt begrepp denna form. I sammanhang härmed må omnämnas, att hos Kant ej saknas *synnerligen märkliga antydningar*, som bekräfta, att vi hafva riktigt angifvit hans innersta mening. Då han nämligen yrkar, att allt tillfälligt i sammanhanget mellan det allmänna och det enskilda måste försvinna för Guds oändliga förstånd²⁾, så lär väl detta ovilkorligen tydas därhän, att det gudomliga själfmedvetandet är absolut organiskt och därmed ock höjdt öfver utvecklingen. Det torde sålunda icke lida det ringaste tvifvel, att Kants egen tankegång går i den nu antydda riktningen, eller att han verkligen är på väg att framtränga till den insigten, att människans förnuftiga ande ej kan tänkas vara en abstrakt form, utan måste vara en af Guds individuellt bestämda tankar eller idéer. Dessa be-

¹⁾ Grundl. s. 54, Krit. d. p. V. s. 105.

²⁾ Jfr Krit. d. r. V. s. 75 o. Krit. d. Urth. s. 286.

tydelsefulla vinkar, dessa i främsta rummet af praktiska behof och intressen framkallade ansatser, visa väl utöfver Kants metafysiska förutsättningar, men hafva icke desto mindre för den efterföljande spekulationen varit af utomordentlig vigt, såsom anvisande utvägar, genom hvilkas begagnande man kan försöka fylla bristerna i den Kantiska sedeläran. Likasom Kant genom sitt otvetydiga erkännande, att det gifves en annan och högre verklighet än den sinliga, lemnat upplysningstidehvarfvets empiriska forskning långt bakom sig, så har han genom den med detta erkännande sammanhängande hypotesen, att denna verklighet ligger i Guds intuitiva förstånd, hvars begrepp ej äro abstrakta utan fullt konkreta, fäst uppmärksamheten vid en sanning, som det måste tillhöra den efterföljande spekulationen att närmare utveckla och bringa till klarhet, den sanning nämligen, att om människan skall kunna tänkas såsom ett fritt och själfständigt väsende, så måste hon fattas såsom ett ursprungligt moment i det gudomliga medvetandet. — Det är den bestämda uppfattningen af de etiska hufvudfrågorna från den nu antydda synpunkten och det konsekventa genomförandet af undersökningen från denna synpunkt, som ställer Boström i spetsen för ifrågavarande etiska riktning.

* * *

Vi påminna oss vidare, att i Kants sätt att betrakta sedligheten *begreppets* moment visar sig såsom det öfvervägande, hvaremot han långt mindre reflekterar på känslans moment. Men ehuru Kant misskänner det individuellas rätt att göra sig gällande på det etiska området, eller betraktar känslan såsom en opålitlig ledare i sedligt afseende, är det så långt ifrån, att han h. o. h. bestrider det sedliga värdet af alla känslor, att han, såsom vi veta, tvärt om ej tyckes hysa några betänkligheter emot att framhålla känslan af aktning för lag och den därmed sammanhängande känslan af moralisk förbindelse såsom driffjädern för alla sedliga hand-

lingar. Denna känsla af aktning, "die unmittelbare Bestimmung des Willens durchs Gesetz und Bewusstsein derselben" ¹⁾, blef hos Kant den bestämningsgrund för viljan, hvilken motväger begärens välde. Genom denna sin lära om aktningen såsom "von allen Gefühlen, die sich auf Neigung oder Furcht bringen lassen, specifisch unterschieden" ²⁾ medgifver han, att känslan, ehuru individuel, kan vara ett uttryck af människans högre, förnuftiga väsen. Emellertid är det klart, att då människan enligt Kant icke har någon förnuftig receptiv förmåga, kunde han icke heller tillerkänna människan någon moralisk känsla såsom förmåga eller något moraliskt sinne. Den enda moraliska känsla, som enligt Kant finnes, nämligen aktningen för sedelagen, fattas ock af honom icke såsom en yttring af en känslöförmåga utan "als *Wirkung* des Gesetzes aufs Subjekt" ³⁾, en känsla utan positivt och reelt innehåll. Under förutsättning af hvad härom redan i det föregående blifvit anfördt kunna vi nu för fullständighets skull tillägga, att då Kant anser känslan af aktning för pligt vara "kein durch Einfluss empfangenes, sondern durch einen Vernunftbegriff selbstgewirktes Gefühl" ⁴⁾, så hade detta erkännande naturligtvis bort leda honom till att öfvergifva den uppfattningen, att det mänskliga förnuftet blott är en förmåga af begrepp.

Så mycket är i alla fall visst och obestriddigt, att då den Kantiska sedeläran utgick från det allmänna eller från begreppet och gör detta till det herskande, erhöill hon just därigenom äfven en syftning till vetenskaplighet och systematisk enhet. Det var, annorlunda uttryckt, därigenom, som Kant leddes till ett ifrigt bemödande att ur den antagna högsta, allt omfattande principen härleda det sedliga lifvets yttringar samt alla därmed sam-

¹⁾ Grundl. s. 20 anm.

²⁾ Grundl. s. 20 anm.

³⁾ Grundl. s. 20 anm.; jfr Krit. d. p. V. s. 91.

⁴⁾ Grundl. s. 19, 20 anm.

manhängande etiska förhållanden och således af dem gifva en systematisk framställning. Genom sin rastlösa sträfvan att på vetenskapligt sätt utreda och ur deras yttersta grunder utveckla de i medvetandet gifna sedliga begreppen har han gifvit bestämda anvisningar till besvarandet af de etiska hufvudfrågor, som under alla tidevarf föresväfvat den forskande människoanden, om ock dessa hans anvisningar, för att till sin vetenskapliga giltighet inses, behöfva utföras med större fullständighet och noggrannhet, än de från Kants ståndpunkt kunde erhålla. Orubblig som han var i sin föresats att reformerande inverka på mänsklighetens moraliska utveckling, kunde han ej vara döf för det sedliga livvets nödvändiga kraf. Han var genomträngd af den öfvertygelsen, att en strängt vetenskaplig sedelära måste grundas på något, som omedelbart i medvetandet förkunnar sig under karaktären af allmängiltighet och nödvändighet. För att visa, huru skarpt och klart Kant såg vigten och betydelsen af en läras systematiska behandling, anföra vi ett yttrande ur hans "Krit. d. p. V." "Wissenschaft", säger han, "ist die enge Pforte, die zur Weisheitslehre führt, wenn unter dieser nicht verstanden wird, was man *thun*, sondern was *Lehrern* zur Richtschnur dienen soll, um den Weg zur Weisheit, den Jedermann gehen soll, gut und kenntlich zu bahnen und Andere vor Irrwegen zu sichern" ¹⁾ . . .

IV.

Att afhjälpa bristerna i Kants sedelära blir, enligt hvad ofvan anticipationsvis blifvit antydt, möjligt endast genom den uppfattning af människans väsen, som är gifven i och med det konsekventa genomförandet af den rationella idealismens princip, d. v. s. i och med

²⁾ Krit. d. p. V. s. 196.

fullföljandet af den väg, på hvilken Kant själf gifvit så tydlig anvisning. Enligt denna verldsåsig, hvilken, genom att göra gällande Guds och människans personlighet, sträfvar att med hvarandra förlika frihetsintresset och det religiösa intresset, är det sant varande en individuel verklighet — fri från alla de inskränkningar, som vidlåda det i tiden och rummet varande — hvilken utgöres af andliga och förnuftiga väsenden eller personer. Genom denna verldsförklaring bli för människan tvänne arter af verklighet gifna, och människan är den organiska enheten af båda. Förnuftet är här fullt bestämdt; det är nämligen ett system af förnimmande väsen, af hvilka hvart och ett måste vara bestämdt af alla de öfriga och sålunda hafva dem till sitt innehåll och på något sätt förnimma dem alla. Gud såsom det högsta väsendet kan ej hafva några negativa bestämningar; men de öfriga få, när de tänkas i jämförelse med Gud eller med hvarandra, flere eller färre väsenden till sina negativa bestämningar, allt efter som de stå lägre eller högre i väsendenas system, d. v. s. allt efter som de ega mindre eller större kraft att med sin förnimmelseförmåga genomtränga den andliga, förnuftiga verlden och hennes innehåll. Så uppkomma olika fenomenverldar för särskilda slag af förnuftiga väsenden, allt efter det mått af perceptionskraft, som hvart och ett eger¹⁾. Människan har ock sin egen fenomenverld, den sinliga, i tiden och rummet varande verlden. Den föränderlighet och vaxning, hvilka tillhöra denna verld så vida, som hon har tiden till sin form, träffa äfven människans tillvaro i densamma. Men såsom grund för sitt förgängliga lif fattar hon sitt eviga väsende; och detta blir grund, lag och ändamål för den sedliga verksamheten, så att grunden, lagen och ändamålet äro ett och samma substantiella väsen, framträdande såsom praktisk förmåga och sedt från olika synpunkter. För att nämligen ett be-

¹⁾ C. J. Boströms Skr. II, s. 488, 489.

slut till moraliskt godt eller ondt skall kunna tänkas såsom möjligt, måste i människans medvetande vara gifvet icke blott ett sinligt innehåll, som solliciterar hennes vilja, utan äfven ett osinligt innehåll, hvilket framträder såsom en uppfordran till oss att i hvarje gifvet fall på ett visst sätt bestämma vår handling eller vårt handlande. Också är ett osinligt innehåll gifvet genom det rena förnuftet, hvilket ej — såsom Kant menade — är en blott abstrakt princip, som hemtar sitt innehåll från det yttre och sinliga, utan har ett konkret innehåll. Långt ifrån således att — såsom Kant hållit före — till sitt begrepp vara en form utan reelt innehåll, måste sedelagen fast mer fullständigt bestämma hvarje medveten och fri yttring af människans verksamma lif. Moralprincipen är alltså här icke blott formel utan fullt konkret. Såsom den organiska enheten af sinlighet och förnuft blir människan i stånd att bearbeta och ombilda den förra i öfverensstämmelse med det senares fordringar. Då nu en ändamålsenlig verksamhet får sin förklaring ur det ändamål, till hvars förverkligande den syftar, är det så långt ifrån, att den sedliga uppgiften skulle bestå uti den lägre eller sinliga naturens kufvande och undertryckande, att hon tvärt om måste bestå i dess förädling och ombildning till frivillig öfverensstämmelse med förnuftet¹⁾. Såsom sedlig måste sålunda människan låta sin vilja bestämmas och regleras af den lag, hvilken är gifven i hennes eget osinliga väsende eller förnuft. Detta vill tydligen icke säga någonting annat, än att människan är moraliskt god, då hon är fritt och konstant verksam med förnuftet såsom ändamål eller såsom det, för hvilket sinligheten antingen är organ eller blott tjänande medel. Och härigenom blir den sedliga verksamhetens mål upphinneligt och sålunda ett möjligt mål, nämligen sedligheten själf, tänkt såsom en i och för människan

¹⁾ Jfr S. Grubbe, på anf. st. II, s. 362 äfvensom H. Edfeldt: Om begreppet Sedlighet, s. 30.

förverkligad makt. Människan kan ej hafva något annat och högre ändamål än att för sig själf förverkliga sitt eget väsende, då ju en verklighet, som i förhållande till människan vore en rent yttre och för hennes natur och väsen främmande, öfver hufvud ej kan vara bestämbar genom hennes vilja. Människans sedliga uppgift kan sålunda ej vara någon annan än att i fenomenverlden införa den ordning, som fordras af det mänskliga förnuftet, d. v. s. hon har att bringa sin naturbestämhet i harmoni med sitt personliga lif, låta den förra bestämmas, genomträngas och adlas af det senare, eller — för att något fullständigare utföra detta — sitt ändamål att vara förnuftig äfven i sin sinlighet, d. v. s. lefva och uppfatta sig såsom enhet af sinlighet och förnuft vinner människan därigenom, att hon förändrar sin sinlighet så, att dess verksamhet är förnuftets verksamhet i sinligheten, då nämligen förnuftet i och för sig ej kan förändras¹⁾. Den sedliga utvecklingen måste därför vara människans egen själfutveckling, hvarvid hennes väsen på en gång är det, som leder utvecklingen, och det, som genom utvecklingen framträder såsom förverkligadt för henne själf. Människan är både såsom förnuftig och sinlig teleologiskt bestämd, så att hon i båda dessa afseenden har ett potentielt innehåll, som eger möjligheten af utveckling.

Till den Kantiska etikens väsende hörde — vi upprepa det — att förnuft och sinlighet där visa sig såsom motsatta principer, fiendtliga makter, mellan hvilka ingen varaktig fred kan finnas. Det ligger emellertid i sakens egen natur, att förnuftet, långt ifrån att finna sig fullkomligt tillfredsstäldt genom begreppet om en sådan oupphörlig strid i människans väsen, tvärt om aldrig kan uppgifva den föreställningen, att det högsta tillstånd, hvartill människan i sin sedliga bildning och förädling kan komma, ej får innebära en disharmoni i

1) C. J. Boströms Föreläs. i Religionsfilos. s. 436.

hennes inre, och att sålunda människans sedlighet och sanna lycksalighet måste stå i oskiljaktigt sammanhang med hvarandra. Sant är visserligen, att detta i vårt förnuft inneboende oafvisliga behof ej kan anses innebära något egentligt bevis mot Kants uppfattning af sedligheten, men medgifvas torde dock, att det ger osökt anledning till ytterligare och strängare undersökning. Om därför Kant utdragit konsekvenserna af sin lära, att den sinliga världen, som är i vår erfarenhet gifven, är en fenomenverld, hvilken i det ändliga subjektet har sin närmaste grund, skulle han utan tvifvel hafva kommit till det resultat, att sinligheten såsom fenomen ej kan vara rent yttre och främmande för det subjekt, hvars fenomen den är, utan att den är ett potentielt innehåll, som ur subjektets eget inre utvecklas till aktualitet. Tydligt är nämligen, att om Kant kunnat strängt fasthålla och närmare utföra denna tanke, så skulle de aningar om en högre verldsåsig, som frambröto på vissa ställen i hans system, helt säkert förmått *vetenskapligen* bemäktiga sig själfva principen för den (rationelt idealistiska) verldsförklaring, hvars budbärare han var; han skulle då utan tvifvel blifvit öfvertygad därom, att all verklighet, i och för sig betraktad eller fattad i sin sanning, är rent andlig, och att, om något för oss visar sig annorlunda eller såsom motsatsen därtill, detta förhållande måste sammanhänga med vår mänskliga ofullkomlighet eller på något sätt däri hafva sin förklaring.

* * *

Enligt hvad ofvan blifvit närmare framställt, förmodade ej Kant höja sig till uppfattning af sedelagen och hans fordringar såsom afseende ett *absolut* ändamål, hvarför det ock blef honom omöjligt att förklara känslan af moralisk förbindelse till hela dess betydelse och innehåll. Det har redan förut gifvits en antydan därom, att hos Kant religionen får så att säga

karaktären af att vara ett slags bihang till sedligheten, i den mening nämligen, att hon innehåller det objektiva vilkoret för själfva förverkligandet af det fulländade goda, som utgör yttersta målet för all sedlig verksamhet. Icke heller var han i stånd att med hvarandra förena och förlika den sedliga känslans fordran af viljans absoluta själfbestämning och den religiösa känslans fordran af människans beroende af det gudomliga lifvet. Såsom vi i det föregående haft tillfälle att framhålla, kan ej den sedliga verksamheten hafva ett absolut innehåll, om icke dess ledande princip sammanhänger med det gudomliga väsendet: människans individuelt bestämda idé, den sanna ideala människan, är af evighet gifven i Gud. En obetingad fordran måste tydligen utgå från något absolut och såsom till innehållet personlig från ett personligt väsen. Kan det nämligen ej nekas, att sedelagen blott är ett abstrakt uttryck för det sedliga idealet, för människans urbildliga personlighet, sådan som denna är evigt verklig i Gud, så är det äfven obestriddigt, att sedelagens fordran är ett uttryck för hvad Gud med människan åsyftar eller för hans rena och heliga vilja. Såsom uttryck för en sådan åsigt torde man ock få betrakta Kants egna ord: "nichts ehrt Gott mehr, als das, was das Schätzbarste in der Welt ist, die Achtung für sein Gebot, die Beobachtung der heiligen Pflicht, die uns sein Gesetz auferlegt" ¹⁾. Så riktig den tanke än var, som härvid synes hafva föresväfvat Kant, så förmådde han dock icke — af skäl och grunder, som vi ofvan angifvit — uppvisa dess vetenskapliga giltighet, lika litet som han till fullo insåg den spekulativa betydelsen af den sanning han flerstädes kan anses hafva *antydningssvis* uttalat, nämligen att till vilkoren för den mänskliga frihetens möjlighet icke blott hör, att människan skall ega en af henne själf beroende verkningskrets, öfver hvilken hon kan utöfva en viss makt eller i hvilken hon

¹⁾ Krit. d. p. V. s. 158.

kan åstadkomma en viss förändring, utan väl att märka äfven att hon skall vara en ursprunglig princip i Gud, och att hon skall vara fullständigt eller individuelt bestämd uti idéen¹⁾).

Uti samvetet — denna känsla af en viss handlingens harmoni eller disharmoni med förnuftet, sådant som detta i handlingens ögonblick är aktuellt — som med rätta plägar benämnas Guds röst i människans inre, har människan ett ojäfaktigt bevis för tillvaron af ett i allra eminentaste mening absolut och oändligt väsen såsom all relativ och ändlig verklighets yttersta grund, högsta lag och universella ändamål. — Vi kunna i sammanhang härmed anföra ett yttrande af den moderne Sokrates, han som gjorde till sin lifsuppgift att lemna ett så vidt möjligt tillfredsställande svar på de för människan så viktiga frågorna: *hvad kunna vi veta, hvad böra vi göra, hvad få vi hoppas?*²⁾. I slutet af det epokgörande arbetet "Krit. der praktischen Vernunft" läsas nämligen de tänkvärda orden: "zwei Dinge erfüllen das Gemüth mit immer neuer und zunehmender Bewunderung und Ehrfurcht, je öfter und anhaltender sich das Nachdenken damit beschäftigt: *der bestirnte Himmel über mir, und das moralische Gesetz in mir*"³⁾. Med detta djupsinniga, för hela hans personliga lifsåskådning synnerligen karaktäristiska yttrande har den berömde Königsbergerfilosofen påtagligen velat framhålla, eller har han åtminstone betecknat och antydt, att människan, ehuru faktiskt lefvande i tiden, har medborgarrätt i en öfver sinlighetens former höjd, intelligibel verld. Han har, med andra ord, tydligen velat påpeka, att på samma gång människan såsom ändligt subjekt, såsom sinligt väsen erfar en känsla af förödmjukelse — resignation — i förhållande till det andliga, inre, oförgängliga, på samma gång måste hon dock såsom evighetsvarelse, såsom för-

¹⁾ Jfr A. Nyblæus, på anf. st. I, 3, s. 93 o. II, s. 658.

²⁾ Krit. d. r. V. s. 610.

³⁾ Krit. d. p. V. s. 194.

nuftigt väsen erfar en känsla af upphöjdhet — elevation — i förhållande till det kroppsliga, yttre, förgångliga. Uti Kants anförda ord ligger äfven, kan man säga, den betydelsen, att människan, för så vidt hon allvarligt bemödar sig att med eftertanke läsa i naturens stora bok och “die Aufmerksamkeit auf die Stimme des inneren Richters zu schärfen“¹⁾, helt säkert skall komma till allt tydligare insigt därom, att verldens ändamålsenliga inrättning i själfva verket är ett uttryck för en sammanhängande sedlig verldsplan, en uppenbarelse af den gudomliga viljan. Då skall hon ock lära sig förstå, att de kosmiska företeelserna, så väl som det faktiska förloppet inom människolifvet och verldshistorien, långt ifrån att få betraktas såsom en med blind mekanisk nödvändighet fortgående succession, förändring eller rörelse, fast mer hänvisa på en moralisk styresman af universum, ett *ens realissimum*, som är “*der heilige Gesetzgeber, der gütige Erhalter und der gerechte Richter*“²⁾. Genom att så småningom höja sig till en allt klarare och fullständigare uppfattning af den relativa och ändliga verldens förhållande till den absoluta och oändliga verkligheten skall hon, själf med starka band fjättrad vid naturen och underkastad den tidliga utvecklingens form, blifva i stånd att betrakta sitt eget lif i evighetens ljus. Samvetet, “*dasjenige wundersame Vermögen in uns*“, som är h. o. h. frigjort från alla både rummets och tidens inskränkningar, lyfter högre, än dit alla stjärnor nå. — Vi vilja till sist erinra om konung Davids ord: “Hvart skall jag gå för din anda, och hvart skall jag fly för ditt ansigte? Toge jag morgonrodnadens vingar och blefve ytterst i hafvet, så skulle dock din hand där föra mig och din högra hand hålla mig“ (Ps. 139: 7, 9, 10). Ett närmare begrundande af denna den gamle siarens oförlikneligt storartade skildring af Verldsordnarens upp-

¹⁾ Metaph. s. 236.

²⁾ Krit. d. p. V. s. 157 anm. Jfr Rel. s. 151.

höjdhet öfver alla timlighetens begränsningar är utan tvifvel synnerligen egnadt att bibringa, stärka och vidmakthålla öfvertygelsen därom, att Han, "der *allein Heilige*, der *allein Selige*, der *allein Weise*", som är verldsalltets upphofsman, äfven är den högsta personliga grunden, från hvilken all sedlig verksamhet utgår, lagen, af hvilken hon ledes, och ändamålet, till hvilket hon ytterst syftar eller tenderar.



