

1
B

OM
KANTS "GRUNDLÄGGNING
TILL
SEDERNAS METAFYSIK."

Akademisk afhandling,

som med samtycke af

Vidtberömda Filosofiska Fakulteten i Upsala

för Filosofiska Gradens erhållande

till offentlig granskning framställes

af

Gustaf Jakobsson,

Fil. Kand. af Vermlands Landskap,

å Juridiska Lärosalen Fredagen den 24 Maj 1872

p. v. t. f. m.

Upsala 1872.
Akademiska Boktryckeriet
Ed. Berling.

I denna lilla uppsats vilja vi gå så tillväga, att vi först betrakta Kants förhållande såsom moral-filosof till hans samtids moralfilosofi, derefter förhål-landet mellan "Grundläggningen till Sedernas Me-tafysik" och "Kritiken af det rena Förnuftet"; sedan vilja vi göra en kortfattad framställning af Kants lära om friheten, derefter gå öfver till framställnin-gen af hufvudpunkterna i "Grundläggningen", hvar-efter vi vilja uppvisa dennas förhållande till "Kritiken af det praktiska Förnuftet" samt slutligen anställa en kort kritik af hufvudbegreppet inom "Grundläggning-en" — Kants moralprincip.

Inom den praktiska filosofien är det förnämligast såsom moralfilosof Kant uppträdt; det är ock såsom sådan vi hafva att här fästa oss vid honom och såsom sådan vi hafva att uppvisa hans förhål-lande till hans samtid.

Närmast före Kant hade en subjektiv riktning inom filosofien gjort sig gällande. Så hade Locke uppställt det problem, hvars lösning bildar utgångs-punkten och det karakteristiska i den Kantiska pe-rioden: ett för filosofiens system praeliminärt be-stämmande af kunskapens möjlighet, omfattning och gränсор på kunskapsteoretisk ståndpunkt. ¹⁾ Äfven

¹⁾ Rbg Grundlinier till Filosofiens Historia, sid. 264.

det praktiska subjektet hade blifvit föremål för en djupare undersökning. Men tillfölje af den karakter, som utmärker hela den för-Kantiska perioden, hade man fäst sig förnämligast vid de lägre bestämningarne hos det praktiska subjektet. Man hade väl försökt att få en gemensam synpunkt, hvarifrån man kunde betrakta de etiska yttringarne af människans väsende, men man hade icke funnit någon, som var tillräcklig att förklara, hvad som behöfde förklaring. Inom den från Locke utgångna läran om motiverna hade tvänne riktningar eller skolor uppstått, den gallikanska och den anglikanska. Att taga motivet till den högsta synpunkten för den etiska betraktelsen var rätt af dessa skolor; men den verklighet, hvari de satte motivet, var för låg att kunna tjena till bestämningsgrund för det sedliga lifvet. Den gallikanska skolan satte det sedliga motivet uti egennyttan, men att denna är oduglig i omberörda afseende visar sig lätteligen. Egenyttnan såsom sedligt motiv är nämligen icke tillräcklig för en för andra gagnande verksamhet. Den anglikanska skolan satte välviljan såsom det sedliga motivet. Men äfven denna är uti ifrågavarande hänseende otillräcklig; man kan nämligen genom pur välvilja skada sin medmänniska. Förståndet måste komma till, för att reglera densamma. Att motivet var den rätta synpunkten, hvarifrån man har att betrakta sedligheten, kan icke förnekas. Och hvad som gjorde, att det för båda dessa skolor blef odugligt såsom gradmätare på det sedliga lifvet, var det egendomliga sätt, hvarpå det fattades. Se vi

närmare på deras uppfattning af detsamma, så finna vi — för att uttrycka den genom en allmän term — att det uppfattades på ett empiriskt sätt. Och det var denna uppfattning, som förstörde detsamma. Ty det sinnliga, som är än på ett sätt, än på ett annat, kan icke vara måttet för det sedliga. Icke heller skulle människan annat än till graden blifva skild från djuren, ifall det sinnliga skulle vara den högsta bestämningsgrunden för hennes vilja. — Det är alltså icke Kants uppgift att söka en ny synpunkt för betraktelsen af sedligheten, ty den man hade var riktig, utan hans problem är att rensa motiverna från alla evdemonistiska tillsatser. Kant har således icke att söka bestämningsgrunden för den sedliga viljan i något *utom* denna vilja, hvarken såsom Montaigne uti seder och bruk, som bero på uppfostran — ty denna kan vara sämre eller bättre — ej heller såsom Crusius uti den Gudomliga viljan, tänkt såsom ett yttre — ty Guds vilja kan ej vara utom människan — ej heller i något lägre *inom* människan, såsom anglikanska och gallikanska skolorna uti en sinnlig känsla och såsom Intellektualisterna uti det nyttiga — ty såsom sinligt duger det icke till bestämningsgrund för den sedliga viljan. Alla dessa moralprinciper höra under heteronomien. Men heteronomiens väg har visat sig icke leda till målet. Kant har då att beträda en annan. Han går till viljan sjelf och söker sin moralprincip i viljans autonomi. Gränsen mellan autonomien och heteronomien skiljer alltså det Kantiska moralsystemet från alla de föregående. Huru Kant löst sin uppgift, få vi se uti framställningen af

'Grundläggningen till Sedernas Metafysik', och huru han lyckats uti lösningen af densamma, skola vi söka uppvisa genom några vidfogade anmärkningar.

För sedlighetens möjlighet — åtminstone i denna existensformen — fordras icke blott en verklighet, som duger till grund, lag och ändamål för det sedliga lifvet, utan ock en förmåga, som kan ordna lifvet efter sedelagen. Den andra svårigheten, som tryckte den för-Kantiska perioden i etiskt afseende, låg i frågan om denna förmåga eller friheten. Antingen nekade man friheten, och dermed blef all etik konsekvent omöjlig, eller antog man henne, ehuru man aldrig hade tillräckliga principer, för att derur uppvisa henne. Huru friheten är möjlig, är alltså det andra problem, Kant har att lösa.

Efter denna framställning af Kants förhållande såsom moralfilosof till hans samtids moralfilosofi, vilja vi påpeka förhållandet mellan Kants "Kritik af det rena Förnuftet" och "Grundläggningen till Sedernas Metafysik."

"Grundläggningen till Sedernas Metafysik" och de dertill sig slutande framställningar i den praktiska filosofien hafva samma förhållande till den transcendentalia dialektiken och metodläran, som "Naturens Metafysik" till den transcendentalia analytiken ¹⁾. Men vi vilja lemna det senare ledet i denna jemförelse och fästa oss vid det förra. Liksom Kant

¹⁾ Erdman, Versuch einer Wissenschaftlichen Darstellung der Geschichte der neuern Philosophie. Drittes Bandes erste Abtheilung. Leipzig 1848. sid. 157.

uti "Kritiken af det rena Förnuftet" i upplösningen af den tredje antinomien bestämt frihetens kosmologiska problem genom den djupsinniga läran om den intelligibla karakteren, så har han ock i det rena förnuftets kanon skilt de moraliska lagarne från de pragmatiska och bestämt dem såsom de enda förnuftskunskaper, hvilka äro fullkomligt rena.

Sedan Kant i "Kritiken af det rena Förnuftet" löst sitt problem: "huru äro syntetiska omdömen a priori möjliga?" genom att besvara frågorna, "om och huru ren matematik är möjlig", "om och huru ren naturvetenskap är möjlig" samt "om och huru metafysik är möjlig", och i den transcendentala metodlärans disciplin sökt hindra förnuftets ständiga försök att afvika från reglorna för dess rätta bruk; så har han i det rena förnuftets kanon att gifva aprioriska grundsatser för förnuftets bruk öfverhufvud. Men emedan syntetisk kunskap enligt alla hittills förda bevis för förnuftet är omöjlig, så gifves det intet spekulativt bruk af detsamma. "Emellertid måste det dock någonstädes gifvas en källa af positiva kunskaper, hvilka höra till det rena förnuftets område, och hvilka kunskaper blott genom missförstånd gifva anledning till villfarelse men i sjelfva verket utgöra målet för förnuftets ifver. Ty hvilken orsak skulle man eljest kunna tillskrifva det begär, som icke låter sig nedtystas, att fatta fast fot någonstädes utanför erfarenhetens gränser? Förnuftet anar föremål, som medföra åt det ett stort intresse. Det bestiger den blott spekulativa vägen, för att närma sig dem, men

de fly undan. Förmodligen skall förnuftet hafva bättre lycka på den enda väg, som ännu är öfrig, nämligen den praktiska".¹⁾ Till det praktiska området höra de menckliga handlingarne. Dessa måste såsom sådana vara skilda från naturens verksamhet, som sker efter naturlagar. Det praktiska förnuftet är antingen ett tomt ord utan innehåll, eller är det en förmåga af frihet, som ligger till grund för alla menckliga handlingar. Äro de fria, så förutsätta de en vilja, som är medveten om de lagar, efter hvilka hon handlar, i motsats mot naturen, som verkar efter lagar, om hvilka hon icke är medveten. Denna vilja är den praktiska friheten — dock att skilja från den transcendentala, som är friheten såsom verldsprincip, då deremot den praktiska friheten är friheten såsom mencklig förmåga, d. ä. förnuftet såsom bestämmande sig att handla efter sjelfvalda grundsatser. Dessa grundsatser kunna antingen vara hemtade från erfarenheten eller ur förnuftet sjelft. I förra fallet är lycksaligheten det enda ändamålet. Och den ur detta ändamål abstraherade lag, efter hvilken man handlar, kallas pragmatisk eller en klokhetsregel. I senare fallet är ändamålet *värdigheten* att blifva lycksalig, och den lag, som då bestämmer viljan, är den moraliska lagen. Att det verkligen finnes rena moraliska lagar, som helt och hållet a priori — utan afseende på empiriska bevekelsegrunder — bestämma vårt görande och låtande, och att dessa lagar

¹⁾ Kritik der reinem Vernunft. Rosenkrantz's edition. Leipzig 1838; sid. 613.

gifva ovilkorliga befallningar — icke blott hypotetiska, d. ä. under förutsättning af andra, empiriska, ändamål — kunna vi väl här icke bevisa; men om det gifves något praktiskt bruk af förnuftet, så måste det ock gifvas sedliga lagar. Af dessa lagars natur följer tvägghanda: 1) de förklara inga fakta, utan de bjuda en handling; de hafva icke afseende på ett objekt, som är, utan på något, som bör vara eller ske; 2) de befalla icke, att något bör ske under vissa villkor, utan att det bör ske obetingadt. De handlingar, som sedelagen fordrar, äro alltså nödvändiga, men nödvändiga handlingar äro ock möjliga, och möjliga handlingar äro möjliga erfarenheter; alltså är sedelagen en princip för möjlig erfarenhet. Alltså hafva det rena förnuftets principer i sitt moraliska bruk objektiv realitet. Vi kalla inbegreppet af möjliga erfarenheter en verld. De moraliska lagarne fordra, att denna skall öfverensstämma med dem — och i så fall kallas hon en moralisk verld. Uti en sådan verld skall den harmoni mellan dygd och lycksalighet, som förnuftet fordrar, finnas. Men alldenstund sedelagen ovilkorligen förbinder mig, äfven om andra icke lyda densamma, och emedan förnuftets fordran står kvar, att hvar och en skall få lycksalighet allt efter sin värdighet, så måste man här förutsätta Guds existens, som kan utdela åt hvar och en lycksalighet efter hans värdighet. Och då i detta lifvet harmonien emellan dygd och lycksalighet icke kan åvägbringas, så måste man antaga en kommande verld, der detta kan ske. — Det är de tre ide-

erna, friheten, Gud och odödligheten, som intressera förnuftet synnerligen högt. Dessa voro på det teoretiska området oåtkomliga. Kant drifves därför öfver till det praktiska, för att der finna dem. Och under denna utflygt in på det praktiska området har han vidrört ett begrepp — sedelagen — som han här väl icke kunnat bevisa, men som han i sin första skrift inom den praktiska filosofien — ”Grundläggningen till Sedernas Metafysik” — tager upp och utförligare behandlar. ¹⁾

Vi vilja nu öfvergå till en kortfattad framställning af Kants lära om friheten. Läran om friheten hör väl egentligen icke till vårt ämne; men då hon jemte andra begrepp, som med henne stå i nära sammanhang, till någon del faller inom ”Grundläggningen”, dock utan att der framstå i hela sitt sammanhang, så vilja vi, för att bättre kunna uppfatta de ställen i densamma, der hon förekommer, här gifva en öfversigt af henne och då först fästa oss vid den *transcendentala* friheten samt sedan vid den *psykologiska*.

En motsägelse uppstår vid betraktelsen af tingens kausalsammanhang. Å ena sidan fordras frihet, å andra synes det omöjligt att antaga detta begrepp. Hvarje tilldragelse är betingad af en föregående. Denna föregående får icke alltid hafva va-

¹⁾ Jemför vid denna afdeln. Kant: Kritik der reinen Vernunft. sidd. 613—631 samt Geschichte der neuern Philosophie von Kuno Fischer. Dritter Band. Heidelberg 1869; sidd. 619—623.

rit; ty då skulle ock den andra, som utgör följden, alltid hafva varit, eftersom ett nödvändigt sammanhang dem emellan finnes. Alltså allt, som uppkommer, förutsätter ett annat, som icke alltid varit, utan likaledes uppkommit. Denna betingning förutsätter en ny betingning o. s. v. in infinitum. Det gifves alltså ingen första orsak i kedjan af tilldragelser. Men fattas den första betingningen i kedjan af betingningar, så är kedjan icke full, och huru kan då något ske? Alltså fordrar det naturliga kausal-sammanhanget en första orsak. Denna förmåga af initiativ kallar Kant frihet och till skilnad från psykologisk frihet *transcendental*. Icke allt i verlden sker efter naturlagar, utan det finnes ock en kausalitet af frihet.

Å andra sidan synes frihetens antagande upphäva kausalitetslagen. Såsom första orsak börjar friheten af sig sjelf en serie af tilldragelser, och såsom början till sin verksamhet är hon likasom hvarje annan början en tidpunkt. Denna tidpunkt förutsätter en annan tidpunkt. I denna föregående tidpunkt finnes redan den första orsaken, ty eljest skulle hon med början af sin verksamhet sjelf hafva uppstått. Alltså måste man skilja mellan tvänne tillstånd hos den första orsaken: ett, i hvilket hon ännu icke verkade, samt ett annat, då hon började verka. Om nu början skall vara obetingad, så hafva vi här tvänne successiva tillstånd utan allt kausalsammanhang: ett post hoc, som på intet sätt är bestämdt genom ett propter hoc. Dermed är den naturliga kausalitetslagen alldeles upphäfd. — I förra fallet

synes frihetens frånvaro omöjliggöra naturnödvändigheten, i senare åter synes frihetens närvaro tillintetgöra samma naturnödvändighet. Motsägelsen måste häfvas.

Hvarje företeelse i naturen har en empirisk orsak, hvilken sjelf är verkan af en annan empirisk orsak. Den obetingade orsaken är ingen företeelse, alltså icke empirisk, utan intelligibel. Hvarje orsak verkar efter en bestämd lag, som kallas karakter. Denna karakter är antingen empirisk eller intelligibel, allteftersom orsaken är empirisk eller intelligibel. Hela frågan om en förening af natur och frihet sluter sig tillsamman i denna formel: huru förenar sig den intelligibla karakteren med den empiriska? Då här icke är fråga om friheten såsom psykologisk, utan såsom kosmologisk idé, så måste hon antingen tillkomma alla företeelser eller ock ingen. Skall friheten och naturnödvändigheten kunna förenas, så måste alltså hvarje företeelse ega både empirisk och intelligibel karakter. Såsom egande empirisk karakter är den ingenting annat än ett led i tingens serie, som i sin ordning uppstår och förgås, men såsom intelligibel karakter är den af tiden oberoende. Föreningen af båda karaktererna i samma subjekt kan blott tänkas så, att de röra sig liksom på olika skådeplatser inom subjektet: den empiriska på tidens skådeplats, den intelligibla deremot aldrig på den skådeplatsen. Hela serien af handlingar såsom tilldragelser i tiden äro blott följder af den empiriska karakteren, men den empiriska karakteren sjelf är en följd af den intelligibla. Hela frågan om

friheten sammansluter sig alltså i denna fråga: huru kan den intelligibla karakteren vara orsak till den empiriska? I denna form stannar det kosmologiska problemet. Härmed har Kant icke ens velat bevisa frihetens möjlighet, utan blott att naturen icke står i strid mot en kausalitet af frihet¹⁾.

Vi hafva alltså i korthet redogjort för Kants lära om den *transcendentala* friheten och vilja nu påpeka hans uppfattning af den *moraliska* friheten. Den transcendentala friheten förhåller sig till den moraliska friheten, såsom det allmänna fallet till det särskilda. Såsom transcendental betraktas friheten i afseende på alla handlingar i verlden, såsom moralisk betraktas hon i inskränktare mening, i afseende på det sedliga.

Vi hafva redan sett, att den transcendentala friheten icke kan stå tillsammans med naturnödvändigheten i samma afseende, hvadan det är klart, att icke heller viljans frihet kan det. Då nu naturnödvändigheten med afseende på naturen står fast, men frihetsbegreppet oafvisligen inställer sig, så finner Kant sig tvungen att för frihetens konstaterande uppsöka en annan sfer än naturens, vid tidsförloppet bundna. Den sferen bör då vara sådan, att menniskan derifrån icke framstår under samma förhållanden, som då hon tänkes beherrskad af naturens oföränderliga lagar. Lyckas det att finna en sådan, så kan man utan motsägelse om samma subjekt vidhålla både naturnödvändigheten och friheten. Menniskan skulle alltså inom

¹⁾ Jemför vid denna afdeln. Kritik der reinen Vernunft, sidd. 353—442.

den ena sferen vara naturnödvändigheten underkastad, inom den andra friheten. Sådana sfärer finner Kant genom den skilnad, han i den transcendentala estetiken gjort mellan företeelse och ting i sig, i det han förlagt tiden och rummet i människans sinlighet såsom former, hvilka hon lägger på den af oss aldrig fullt kända verkligheten, som i och genom dessa formers påläggande framstår för oss såsom företeelse i rum och tid, men i och för sig är alldeles fri från dessa former och dermed ock från den naturnödvändighet, som blott sträcker sig så långt, som tidsgränsen sträcker sig. Menniskan är alltså såsom företeelse underkastad naturnödvändigheten, men fri såsom ting i sig. Hon finner hos sig en förmåga, genom hvilken hon skiljer sig från alla ting, ja ifrån sig sjelf, försåvidt hon afficieras af föremålen. Denna förmåga är förnuftet. Hon kan genom förnuftet handla efter förestälda lagar, medan verksamheten hos alla sinligt betingade krafter stå under naturens lagar. Förnuftets förmåga att handla efter tänkta lagar kallas vilja. Då friheten icke kan fattas annat än såsom en motsats till sinligheten, så blir friheten viljans *oberoende* af de orsaker, som äro bestämda af sinneverlden. Men då viljans kausalitet utan lagbundenhet vore ett oting och hon icke kan bero af sinneverldens orsaker, alldenstund hennes frihet just var oberoende af dessa, så måste hon vara underkastad förnuftets lagar eller med andra ord sina *egna lagar* d. ä. *vara autonom*. Friheten blir alltså lika med den förnuftiga viljan. Det sökta frihetsbegreppet visar sig vara antagligt på grund af

allt det, hvarigenom den förnuftiga viljan skiljer sig från den vid naturnödvändigheten bundna naturen. Viljan såsom praktiskt förnuft är fri, emedan hon afser en verksamhet, som bestämmes ej af drift, utan af tänkta lagar, som icke äro tvingande såsom naturnödvändigheten, utan förbindande, samt emedan det, som genom förnuftet skall i handling förverkligas, är den förnuftiga varelsens egna ändamål. Då dessa bestämningar likaväl, som de skilja förnuftet från naturen, äro konstaterade i sin förhandenvaro, så anser Kant, det vara tillbörligt att om samma varelse, om än i olika afseenden, vidhålla naturnödvändigheten och friheten. Naturnödvändigheten och friheten hafva det gemensamt, att de båda uttrycka en kausalitet. Då ordningen, i hvilken kausaliteten yttrar sig, kallas karakter, så eger människan både en empirisk och intelligibel karakter. Båda kausaliteterna hafva slutligen det gemensamt, att de såsom tillhörande ett och samma väsende i sina verknings framträda i sinligheten. Genom den sistnämnda gemensamheten får man äfven de båda karakterernas förhållande till hvarandra närmare bestämdt. Hela den empiriska karakteren är nämligen en följd af den intelligibla genom en så kallad intelligibel handling. Friheten tillkommer endast den intelligibla karakteren, som med afseende på sin kausalitet står utom naturens lagar. Hennes verksamhet är absolut och består uti att i den empiriska karakteren skapa ett sinligt vilkor för viljans yttringar inom företeelsernas område. Förnuftet sjelft

är det konstanta vilkoret för alla handlingar, hvadan hvar och en redan före sitt framträdande är förut bestämd i den empiriska karakteren. Vid den intelligibla handlingen — som föregår hvarje i sinlighet framträdande gerning — då hela den empiriska karakteren sattes, hvori hvarje i sinneverlden framträdande handling redan på förhand ligger likasom i sitt frö, sattes ock hvarje särskild handling, hvadan hvarje i sinneverlden framträdande handling eger sin rot såväl i den intelligibla, som i den empiriska karakteren, och alltså kan betraktas både såsom fri och underkastad naturnödvändigheten. Om menniskan icke vore fri orsak till sina handlingar, så skulle en sådan företeelse som samvetet vara alldeles oförklarlig. — Är förnuftet ensamt bestämmande öfver viljan, så äro de deraf framkallade handlingarne i öfverensstämmelse med förnuftets fordringar. Är deremot viljan tillika underkastad sinliga driffjedrar, så saknar hon full öfverensstämmelse med förnuftet, hvars fordringar hon ej nödvändigt uppfyller. Menniskan befinner sig just i denna senare belägenhet, att vara bunden vid sinnliga impulser. — På sådant sätt anser sig Kant hafva afvärjt alla faror, som skulle kunna hota friheten å naturnödvändighetens sida, genom att hafva förlagt henne till tingen i sig. Men här är något, som synes omintetgöra den menskliga viljans frihet, nämligen Gud. Är Gud såsom allmänt urväsen orsaken äfven till substansens existens, så ser det ut, som om de menskliga handlingarne skulle hafva sin grund i något helt och hållet utom menniskan, nämligen i kausaliteten hos ett från henne

skildt högsta väsen; ty Gud skulle i sådant fall äfven vara orsak till handlingarne inom substansens verld. Men är det nu visadt, att existens i tiden är blott ett sinligt föreställningssätt hos de tänkande väsendena i verlden, följaktligen icke angår dem såsom ting i sig, så kan en skapelse icke betyda annat än en skapelse af tingen i sig, men icke af företeelserna. Alltså då man om väsendena i sinneverlden säger: de äro skapade, så betraktar man dem såsom numener. Likasom det alltså vore en motsägelse att säga: Gud är skapare af företeelserna, så vore det ock en motsägelse att påstå: Han är skapare af orsaken till handlingarne i sinneverlden och dermed äfven till företeelserna, ehuru Han är orsaken till de ändliga väsendenas tillvaro såsom numener. Härmed har Kant alltså visat, att hvarken naturnödvändigheten eller Gud lägger något hinder i vägen för friheten ¹⁾).

Vi vilja nu öfvergå till en kortfattad framställning af "Grundläggningen till Sedernas Metafysik". Kant utgår i "Grundläggningen till Sedernas Metafysik" från den förnuftiga erfarenheten, som han kallar den allmänna förnuftskunskapen. Hvad innehåller denna? Det finnes ingenting, vare sig förståndsgåfvor, talanger, lyckans gåfvor eller något annat, som utan inskränkning kan kallas godt, utom en god vilja.

¹⁾ Jemför vid denna afdelning Kants Kritik der praktischen Vernunft kritische Beleuchtung der Analytik der reinen praktischen Vernunft, Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft samt Kritik der reinen Vernunft: die Auflösung der dritten Antinomie.

Ty det högsta goda är det högsta ändamålet. Vore viljan icke det högsta ändamålet, så skulle hon vara medel för något annat ändamål, ytterst för lyckaligheten. Men denna vinnes bättre genom instinkten än genom förnuftet. Alltså komme man i strid mot den sanningen, att uti hvarje organism det organ, som är bestämdt för ett visst ändamål, är det lämpligaste för det ändamålet. Viljan kan alltså icke vara blott medel utan måste vara sjelfändamål samt då ock det enda goda. Men icke hvarje vilja är god. Vi hafva då att bestämma de gränсор, inom hvilka den i och för sig goda viljan är att finna. Dessa gränсор falla tillsamman med gränсорna för pligten. Kant har då att bestämma dessa. Den första bestämning, Kant gifver på en pligthandling, är den, att hon icke får vara en blott *pligtenlig* handling, utan hon skall ske *af pligt* och *för pligtens skull*¹⁾. Vidare är icke en handling, som företages af *böjelse* eller *fuktan*, någon pligthandling, likasom icke heller en handlings *resultat* är den gradmätare, hvarefter det afgöres, om den är en pligthandling eller ej. Hvad är det då, som gifver en handling värdet af en pligthandling? Det är den *princip*, efter hvilken handlingen sker. Denna princip är, subjektivt betraktad, viljans maxim och, objektivt betraktad, en praktisk lag. En lag är alltid ett föremål för akt-

¹⁾ Hvad här kallas pligtenlig handling är detsamma, som en legal handling, d. ä. en handling, som är bestämd af en permissiv lag, d. ä. en lag, som tillåter allt, hvad han icke uttryckligen förbjuder; en handling af pligt eller för pligtens skull är en sådan handling, som är bestämd af en konstitutiv lag, d. ä. en lag, som förbjuder allt, hvad han icke uttryckligen befäller.

ning. Pligt är alltså en handlings nödvändighet af aktning för lagen.

Viljan är alltså god, så vidt hon har lagen till sitt motiv eller sin maxim. Man känner ännu ingen annan bestämning hos lagen än dess allmängiltighet. Maximen måste öfverensstämma med lagen. Alltså måste man hafva den fordran på en maxim, som skall göra en handling till en pligthandling, att den skall vara sådan, att den kan duga till en allmän lag. Kant har alltså funnit en öfversta grundsats, som i hvarje fall afgör, om en handling är moralisk eller ej. Det är i det föregående visadt, hvad pligt är, vidare är nu den öfversta grundsatsen för densamma funnen. — Allt hvad hittills blifvit sagdt om pligten, innehålles i den allmänna förnuftskunskapen och är således någonting, som är tillgängligt för hvar och en. Menniskan är äfven sinlig och såsom sådan har hon en mångfald af empiriska drifter och begär. Dessa vilja göra sig gällande gentemot förnuftets fordringar samt undertrycka eller förvilla det samma. För att få klart för sig, hvilken af dessa mångahanda röster man bör följa, drifves man att företaga en undersökning af det sedliga medvetandets innehåll, för att klart kunna skilja mellan det, som tillhör sedligheten och det, som icke hör dit. Så kommer man af ett praktiskt behof öfver till moralfilosofien.

Sedan Kant bestämt moraliteten genom tydliga kännetecken och funnit den öfversta grundsatsen för all moralitet samt visat, att, oaktadt man på känslans och föreställningens område besitter allt, som hör till sedligheten, man likväl nödgas öfvergå till

moralfilosofi eller sedelära; så varnar han, innan han upptager det begrepp, som utgör objektet för den kommande undersökningen, nämligen sedelagen — i afsigt att visa, hvaruti densamma består — för hvad man lätt skulle vara frestad att tro, nämligen att sedligheten vore aposteriorisk samt tillfölje deraf sedeläran empirisk, och uppvisar, att sedligheten är apriorisk samt sedeläran metafysik. Sedligheten är nämligen en sinnesförfattning, men en sådan kan aldrig vara objekt för någon yttre erfarenhet. Vidare är sagdt, att sedelagen är allmängiltig. Ur erfarenheten kan väl en regel hemtas, som gäller för flera fall, men ingen lag, som är undantagslös. Sedligheten är alltså apriorisk och sedeläran metafysik.

Kant upptager nu sedelagen till vidare betraktande och visar, hvaruti den består, samt huru densamma är möjlig. Allt som sker, sker efter bestämda lagar. Förmågan att handla eller att besluta sig till handling efter förestälda lagar kallas vilja. Är viljan helt och hållet bestämd af lagen, så är allt, som är objektivt nödvändigt, äfven subjektivt nödvändigt, och en sådan vilja är en helig vilja. Men är viljan icke ensamt bestämd af lagen, utan derjemte underkastad vissa subjektiva motiver, som icke öfverensstämman med densamma, så framstår lagen för en sådan vilja såsom nödgande. Men detta nödgande är intet tvingande, utan ett sådant nödgande, som viljan kan underlåta att följa. Ett sådant nödgande kallas ett imperativ. Men det finnes tvänne slag af imperativer, ett, som eger sin betydelse under förutsättning af något visst ändamål, som man vill uppnå, och ett

annat, som gäller i och för sig sjelf utan all hän-
syftning på något, som genom den fordrade handlin-
gen skulle uppnås. Det förra kallas ett hypotetiskt
imperativ, det senare ett kategoriskt; och detta sist-
nämnda kan icke vara något annat än pligten. Det
hypotetiska imperativet säger alltså blott, att en hand-
ling är god för uppnåendet af en möjlig eller verk-
lig afsigt, hvarvid det i förra fallet är en problema-
tiskt praktisk princip, i senare en assertorisk. Det
kategoriska imperativet, som förklarar en handling
såsom objektivt nödvändig, är en apodiktisk princip.
— Kant har nu att besvara den frågan: huru dessa
imperativer äro möjliga, d. ä. icke huru fullbordan-
det af handlingen, som imperativet bjuder, är möj-
ligt, utan huru viljans nödgande, som imperativet sä-
ges uttrycka, skall kunna tänkas. Huru det proble-
matiska imperativet är möjligt, det är lätt att inse.
Ty den, som vill ändamålet, måste ock vilja med-
len, som stå i hans magt. Detta är alltså en ana-
lytisk sats och gäller äfven om det assertoriska im-
perativet. Dessa medföra alltså, hvad möjligheten
beträffar, ingen svårighet. Det apodiktiska impera-
tivet deremot fordrar i detta hänseende en närmare
undersökning. Detta förbinder med begreppet af ett
förnuftigt väsens vilja a priori en handling, som i
nämnda begrepp icke innehålles. Det kategoriska im-
perativet är alltså ingen analytisk, utan en syntetisk
sats a priori. Här visar sig sedelärans problem i
samma form, som förnuftkritikens. Der frågades: huru
äro syntetiska omdömen a priori i teoretiskt hänse-
ende möjliga? Här frågas: huru äro syntetiska om-

dömen a priori i praktiskt hänseende möjliga? — Innan Kant går öfver till besvarandet af denna fråga, vill han uppsöka en formel, i hvilken det kategoriska imperativets begrepp kan uttryckas. Det kategoriska imperativet utesluter från maximen hvarje sjelfkärlekens motiv. Detta bildar det gifna viljematerialet. Hvad som blifver öfrigt efter borttagandet af detta empiriskt gifna innehåll, är den rena och blott formella viljan. Maximen kan då icke vara någonting annat än öfverensstämmelsen med denna formella vilja. Det kategoriska imperativet kan således uttryckas genom följande formel: *handla blott efter den maxim, genom hvilken viljande du tillika kan vilja en allmän lag.* — Ur detta enda imperativ kunna alla särskilda pligtbud härledas. Dock lemnas ännu oafgjordt, om det, som man kallar pligt, verkligen finnes. Men under förutsättning, att det finnes, går Kant nu att visa, hvad man menar dermed, och hvad detta begrepp vill säga¹⁾.

Emedan man kallar tingens tillvaro, såvida den är bestämd efter allmänna lagar, natur i allmännaste mening, så skulle man ock kunna uttrycka det kategoriska imperativet på följande sätt: *handla så, som skulle maximen för din handling genom din vilja blifva den allmänna naturlagen* — Huru är ett sådant imperativ möjligt? Omöjligt vore det, om det icke kunde vara en för *alla förnuftiga väsen* gällande lag.

¹⁾ Grundlegung z. M. d. S. sidan 44. Kirchmanns edition.

Den fråga, som ligger närmast att besvara, är alltså denna: är det en nödvändig lag för *alla förnuftiga väsen* att alltid bestämma sina handlingar efter sådana maximer, om hvilka de sjelfva kunna vilja, att de skola tjena till allmänna lagar? Om så är, så måste den redan a priori vara förbunden med begreppet om ett förnuftigt väsendes vilja. Huru är en sådan förknippning möjlig? Kan man uppvisa grunden till det kategoriska imperativet uti en verklighet, som är absolut och följaktligen ock ett absolut ändamål, så är dermed bevisadt, att det kategoriska imperativet är förbundet med begreppet om ett förnuftigt väsens vilja, samt att det gäller för *alla förnuftiga väsen*. Ty med begreppet om ett förnuftigt väsens vilja är begreppet om ett ändamål förbundet; och ett absolut ändamål gäller för *alla förnuftiga väsen*. Frågan är alltså denna: finnes det något absolut ändamål? Och är detta grunden och den enda grunden till det kategoriska imperativet? Att det absoluta ändamålet, ifall något sådant finnes, är grunden och den enda grunden till det kategoriska imperativet, det följer af det kategoriska imperativets begrepp. Alltså återstår till besvarande blott den förra frågan: finnes det något absolut ändamål? Det gifves ändamål, som kunna kallas subjektiva, och hvilka, emedan de blott genom sitt förhållande till någon viss slags begärförmåga få sitt värde, tillika äro relativa. Dessa kunna tjena till grund blott för hypotetiska imperativer. Men gifves det något objektivt och absolut ändamål, som kan tjena till grund för det kategoriska imperativet? Ett

sådant måste finnas, om det kategoriska imperativet skall vara möjligt. Hvilka äro då de fordringar, man kan ställa på detta ändamål? Hvarje ändamål, hvilket såsom medel tjénar ett annat ändamål, är relativt. Absolut ändamål deremot är ett sådant, hvilket aldrig såsom medel kan stå i förhållande till något annat ändamål, men hvilket allt annat tjénar såsom medel. Finnes det någon verklighet, som fyller dessa fordringar? Personen fyller desamma, ty han är ett absolut ändamål; personen är ock den enda verklighet, som fyller dem, ty tingen kunna blott vara relativa ändamål. Härmed är det ändamål bestämdt, som utgör och möjliggör det kategoriska imperativet. Och detta imperativ kan nu uttryckas på följande sätt: *handla så, att du i din och andras person ej behandlar menskligheten blott såsom medel, utan alltid tillika såsom ändamål.*

Kant har nu fått ett högsta ändamål, som inskränker alla relativa. Emedan här hvarje förnuftigt väsen är ett absolut ändamål, så stiftar hvart och ett särskildt förnuftigt väsen sina lagar och hela den förnuftiga världens på samma gång, som alla stifta lagar för alla och för hvart och ett. Man kommer härmed till *ideen om hvarje förnuftigt väsendes vilja såsom en allmänt lagstiftande vilja.* Efter denna princip förkastas alla maximer, som icke kunna stå tillsammans med viljans egna allmänna lagstiftning, och viljan underkastar sig icke blott en lag, utan hon är tillika stiftarinna af den lag, hon underkastar sig. Eftersom alla förnuftiga väsen stå under den lagen, att hvart och ett skall behandla sig sjelft och

alla andra icke blott såsom medel, utan alltid tillika såsom ändamål, så uppstår en systematisk förening af förnuftiga väsen genom gemensamma objektiva lagar d. ä. ett rike, hvilket, emedan dessa lagar hafva att bestämma väsendenas förhållande till hvarandra såsom medel och ändamål, kan heta ett ändamåls rike. Ett förnuftigt väsen hör såsom lem till detta ändamåls rike, om det deruti är allmänt lagstiftande, men tillika sjelft underkastadt dessa lagar; det hör såsom öfverhufvud till samma rike, om det såsom lagstiftande icke är underkastadt någon annans vilja.

Den tredje formeln för det kategoriska imperativet leder öfver till viljans autonomi. Är det nämligen så, att hvarje förnuftigt väsens vilja stiftar lagar för sin och för alla andra förnuftiga väsens viljor, så är tydligen hvarje sådant väsens vilja sin egen lag, hon är autonom. — Är handlingens maxim redan genom sin natur öfverensstämmande med viljans egen lag, så är handlingen sedlig; men är maximen redan genom sin natur icke öfverensstämmande med denna objektiva princip, så heter handlingens nödvändighet efter denna princip praktiskt nödgande d. ä. pligt. — Nödvändigheten att handla efter denna princip beror på ideen om det värde, som hvarje förnuftigt väsen har, hvilket icke lyder några andra lagar än dem, som det sjelft gifver sig. Men hvad är det, som berättigar det förnuftiga väsendet till ett sådant värde? Det är den andel, det har i den allmänna lagstiftningen. Härigenom göres det dugligt till en lem i ett möjligt rike af ändamål, hvartill det såsom ändamål i och för sig sjelft och derigenom ock lag-

stiftande i ändamålens rike, redan genom sin egen natur var bestämdt. Det är nämligen lagen ensam, som kan gifva värde. Lagstiftningen sjelf måste då hafva ett oinskränkt värde, för hvilket det mest passande uttrycket är aktning.

De olika formler, hvari vi hafva uttryckt det kategoriska imperativet, innefatta hvarandra och äro beteckningar för en och samma sak, det kategoriska imperativet från olika sidor. Alla maximer hafva nämligen en form, som består i *allmängiltigheten*, och då är formeln för det sedliga imperativet: *maximerna måste så väljas, som om de skulle gälla såsom allmänna naturlagar; vidare ett ändamål, och då säger formeln: det förnuftiga väsendet såsom ändamål enligt sin natur och dermed ändamål i och för sig sjelf måste i hvarje maxim tjena till inskränkande betingning för alla blott relativa och vilkorliga ändamål; samt slutligen en fullständig bestämning af alla maximer genom denna formel: alla maximer böra enligt den egna lagstiftningen sammanstämman till ett möjligt rike af ändamål i öfverensstämmelse med naturens rike såsom typ* ¹⁾. — Autonomien var den högsta förutsättningen för sedligheten. De handlingar, som kunna stå tillsammans med viljans autonomi äro tillåtna, de handlingar, som icke kunna det, äro icke tillåtna. Likasom nu viljans autonomi är den öfversta principen för sedligheten, så är viljans heteronomi källan till alla falska moralprinciper. Ty med heteronomien menas viljans bestämning af någon utom henne liggande grund, då viljan icke sjelf gifver sig lagen,

¹⁾ Grdlg z. Metaphs. d. Sttn, sidan 62.

utan objektet gifver densamma genom sitt förhållande till henne.

Det har nu visat sig, att det kategoriska imperativet för sin möjlighet förutsätter viljans autonomi. Frågan: "huru är det kategoriska imperativet möjligt," är sålunda ännu icke fullt besvarad. Hon är framflyttad och har tagit en annan gestalt. Hon kan nu uttryckas på följande sätt: huru är viljans autonomi möjlig? Att viljan är autonomisk innebär, att hon bestämmes af sin blotta form. Satsen "viljan är autonomisk" är således en syntetisk sats. Men en syntetisk sats innebär ett kausalitetsförhållande. Kausaliteten åter innebär frihet, och friheten hänvisar på ett förnuft, som eger frihet. Alltså är det en kritik af det praktiska förnuftet, som skall afgöra frågan om det kategoriska imperativets möjlighet. — Hufvuddragen af denna kritik framställer Kant i sista afdelningen af "Grundläggningen till Sedernas Metafysik." — Hvad förutsätter den beskaffenheten hos viljan, att hon är sin egen lag? Det har redan blifvit antydt, att den visar på en förmåga hos viljan att hålla sig från alla främmande bestämningsgrunder. Denna förmåga är frihet i negativ mening. I begreppet förmåga ligger begreppet kausalitet. Men kausaliteten förutsätter en lag. Ty en kausalitet utan lag vore ett oting. Men då lagen icke kan vara någon främmande lag, så måste han vara viljans egen. Och på sådant sätt framgår begreppet af positiv frihet ¹⁾.

¹⁾ Jemför den framställning, som i det föreg. är gjord, om den moraliska friheten.

Men det är icke nog, menar Kant, att vi tillskrifva blott *vår* vilja frihet, utan han måste förutsättas hos *alla förnuftiga väsens viljor*. Ty då sedligheten gäller för oss blott såsom förnuftiga väsen, men friheten är den enda förutsättning, under hvilken sedligheten är möjlig, så måste friheten tillskrifvas alla förnuftiga väsens viljor, e. m. a. o. hvarje väsen, som icke kan handla annat än under frihetens idé, är fritt. Nu kunna de förnuftiga väsen, som hafva en vilja, icke handla annat än under förutsättning af denna idé. Ty då uti viljans begrepp ligger kausalitet och man vid begreppet förnuft tänker bort allt empiriskt, och då vidare viljans kausalitet måste vara lagbunden, så kunna de lagar, som normera viljan, icke vara några andra än hennes egna. Alltså tillhör friheten alla förnuftiga väsens viljor.

Att sedelagen eger förbindande kraft i afseende på människan, det känner hvar och en i sitt eget inre. Detta faktum har Kant i det föregående påpekat och utredt. Han visar ock, hvarifrån sedelagen får denna sin förbindande kraft¹⁾. Alla ting kunna betraktas dels såsom ting för oss, dels såsom ting i sig; så ock det ändligt förnuftiga väsen, som kallas människa. Derigenom får Kant människan att tillhöra tvänne verldar eller — för att uttrycka oss med en term, lånad från ett annat språkbruk — sferer, nämligen en förnuftssfer och en sinlig sfer, inom hvilka olika lagar råda. Såsom tillhörande

¹⁾ Vi hänvisa här till hvad som i det föregående blifvit sagdt om den intelligibla karakteren.

förnuftsferen måste menniskan vilja hans lagar, om än, enär hon ock tillhör den sinliga sferen, hon äfven är underkastad dennes lagar. Hon måste alltså, äfven då hon känner begärens och böjelsernas inflytande, känna en vilja att följa förnuftets lagar, om hon än icke alltid lyder dem, tillfölje af den magt, begären och böjelserna hafva öfver henne såsom tillhörande den sinliga sferen. "Börat" är alltså i sjelfva verket ett "vilja".

Liksom man genom att betrakta menniskan såsom tillhörande den förnuftiga sferen således funnit, hvarifrån sedelagen får sin förbindande kraft; likaså inser man genom att reflektera på henne såsom tillhörande den sinliga sferen, hvarföre sedelagen framträder såsom ett imperativ¹⁾. Tillhörde menniskan helt och hållet den förnuftiga sferen, så skulle hennes vilja vara fullt bestämd af hans lagar och vara en helig vilja. Men såsom ock rörande sig inom den sinliga sferen, måste menniskan äfven vara underkastad dennes inflytande, hvarföre sedelagen alltid blifver mera eller mindre ouppfylld af henne och framstår såsom en yttre och befallande.

Uti en inledning till den praktiska filosofien, såsom "Grundläggningen till Sedernas Metafysik" egentligen är, måste det vara af stor vikt att angifva de yttersta gränserna för all praktisk filosofi, på det man å ena sidan icke må söka moralprincipen uti något sinligt och å andra icke förgäfvos "röra sina vingar i de transcendentala begreppens tomrum och

¹⁾ Jemför härvid, hvad som i det föregående blifvit yttradt om den empiriska karakteren.

förlora sig ibland hjernspöken“. Gränsen för den teoretiska filosofien sammanfaller med gränsen för möjlig erfarenhet. Den teoretiska filosofien har med den intelligibla världen intet mera att göra än att visa, det ingenting i sinneverlden omöjliggör denna. Gränsen för den praktiska filosofien sammanfaller med gränsen för den intelligibla världen — dock icke så att förstå, som skulle man jemte det att kunna *tänka* sig dit ock vara i stånd att genom *åskådning* och *känsla* försätta sig in i densamma. Förståndsverlden är nämligen blott en negation af sinneverlden, hvarigenom man beredt sig en ståndpunkt utom denna, för att kunna tänka sig såsom praktisk. Hon är blott i den enda punkten positiv, att friheten, tänkt såsom ett oberoende af sinneverlden, tillika är förbunden med en förmåga, som kallas vilja, att så handla, att principen för handlingen öfverensstämmer med en förnuftsorsaks väsendtliga beskaffenhet¹⁾. — All *förklaring* faller alltså utom gränsorna för den praktiska filosofien. Att förklara är nämligen hos Kant det samma, som att hänföra föremål under de begrepp, till hvilka de höra. Men föremål äro oss gifna blott inom den möjliga erfarenhetens verld. När nu denna icke faller inom gränsen för den praktiska filosofien, så faller icke heller *förklaringen* inom densamma. I fall något förnuftigt objekt finnes, så kan det inom den praktiska filosofien icke uppvisas annorlunda än så, att man uppvisar det vara den enda förutsättning, under hvilken någonting i den förnuftiga erfa-

¹⁾ Grundlegung sid. 88.

renheten gifvet kan ega rum, samt att man afböjer deras inkast, som föregifva sig hafva sett djupare in i tingens väsen och i sådan inbillning våga förklara detta objekt för en omöjlighet. Hvad uppvisandet utaf möjligheten af viljans frihet angår, så hör ingenting mera härutaf till den praktiska filosofien än ådagaläggandet af friheten såsom den enda förutsättning, under hvilken det kategoriska imperativet är möjligt, samt tillbakavisandet af alla inkast, som göras mot hennes möjlighet. Inom gränsen för den praktiska filosofien falla alltså förnuftets lagar samt de förnuftiga objekterna, för så vidt man har att uppvisa dem såsom förutsättningar för någonting inom den förnuftiga erfarenheten gifvet samt afböja invändningar mot deras möjlighet.

Vi hafva således uppnått slutpunkten för "Grundläggningen till Sedernas Metafysik" och vilja nu påpeka förhållandet mellan denna och "Kritiken af det praktiska Förnuftet".

Hvarje handling bestämmes af en lag och utföres af en denna lag motsvarande förmåga. Den moraliska handlingen bestämmes ock af en lag och utföres af en denna lag motsvarande förmåga. Men denna lag måste vara en moralisk lag och förmågan en mot denna lag svarande förmåga. Det måste undersökas, om det finnes någon morallag, och hvaruti denna består, samt om det finnes någon mot denna lag svarande förmåga, och hvaruti denna består. Frågan om lagen är utredd i "Grundläggningen till Sedernas Metafysik". Kant utgick der från den allmänna föreställningen om pligten och ledde sig från

denna till sedelagen; han visade, hvaruti sedelagen består, och under hvilken förutsättning han är möjlig. Så kommer han till friheten. Sedliga förmågan är alltså redan påpekad i "Grundläggningen till Seder-
nas Metafysik". Men det återstår att taga henne i närmare betraktande e. m. a. o. att, sedan man genom en vetenskaplig analys af kunskapsgrunden kommit till realgrunden, taga fasta på denna, för att derur syntetisera hela den praktiska världen. Det är denna närmare undersökning af friheten, som utgör innehållet utaf "Kritiken af det praktiska Förnuftet".

Vi hafva nu att vidfoga en kortfattad kritik af hufvudbegreppet inom "Grundläggningen till Seder-
nas Metafysik" — den Kantiska moralprincipen. I förbigående vilja vi anmärka, att vissa deduktioner inom "Grundläggningen", oaktadt de äro framställda med samma skarpsinne, som utmärker det Kantiska systemet i allmänhet, dock lida af en viss brist på konsekvens. Denna beror i vår tanke till icke ringa del på Kants filosofiska ståndpunkt i allmänhet, i det sinligheten och förnuftet fattas såsom raka motsatser, förnuftet såsom formelt och sinligheten såsom egande allt innehåll. Vi anse oss ock i denna motsats mellan sinligheten och förnuftet hafva påpekat det förhållande, som utgör grunden till de svårigheter, af hvilka den Kantiska moralprincipen lider. Vi erinra oss från det föregående, att Kants första problem — det var detta han hade att lösa i "Grundläggning till Sedernas Metafysik" — var att uppvisa

en moralprincip, som vore fri från alla evdemonistiska tillsatser. Och det har verkligen lyckats Kant att finna en rationalistisk moralprincip och i pligten den säkra utgångspunkten för all etik. Men han har löst sin uppgift på ett sådant sätt, att hans moralprincip blir ofullständig och dermed leder till negativ etik och gör sig sjelf omöjlig. Sedelagen är förnuftiga viljan, tänkt såsom gifvande sig sin egen lag. Nu är förnuftet på Kants ståndpunkt blott en form, och såsom sådant har det karakteren af allmängiltighet. Sedelagen är alltså ingenting annat än en allsmächtig form. Det är alltså människans uppgift att förverkliga en allmängiltig form uti verlden, d. ä. gifva sinligheten karakteren af allmängiltighet. Men denna karakter strider mot sinlighetens väsende, hvarför hon icke kan antaga densamma. Att förverkliga sedelagen i sinligheten är alltså omöjligt. Sedlighetens uppgift kan då icke vara någon annan än att negera sinligheten. vi intet annat sätt, hvarpå människan såsom individ skulle kunna existera än såsom sinlig. Alltså skulle det ligga i sedlighetens uppgift att människan skulle tillintetgöra sin egen individualitet. Men detta är en orimlighet. Kant insåg också detta, att sinligheten aldrig kunde utrotas, hvarföre han satte sedlighetens mål såsom ett oupphinneligt ideal. Men ett sådant mål, som ständigt flyr undan och man aldrig kan nå, det kan aldrig vara verkligt. Men det, som icke kan blifva verkligt, är icke heller möjligt. Alltså är sedlighetens mål hvarken möjligt eller verkligt. — Klart är, att grunden till de stora bri-

ster, hvaraf den Kantiska moralprincipen och etiken i allmänhet lider, ligger i hans uppfattning af menniskan. Hos Kant blef en motsättning mellan enhet och mångfald. Enheten var sjelfmedvetandet, som inom det teoretiska området fattades såsom relativt och inom det praktiska såsom absolut. Sinligheten var någonting, som genom en syntes tillkommit utifrån. Menniskan var visserligen ett sinligt förnuftigt väsen, men hon var icke den organiska enheten af båda dessa faktorer. Sinligheten fattades icke såsom en inskränkning af förnuftet utan såsom någonting bredvid, hvarifrån hon i teoretiskt hänseende icke kunde frigöra sig, alldenstund det skulle lemna innehållet i kunskapen, men hvilket hon i praktiskt hänseende borde utdrifva.

Vi anse, att den uppfattning af människans väsende som är gifven i och med den rationalistiskt idealistiska världsförklaringen, möjliggör afhjelpandet af de brister, hvaraf vi funnit Kantiska moralprincipen lida. Genom denna blifver för menniskan tvänne arter af verklighet gifna, sinlighet och förnuft, och menniskan är den organiska enheten af båda. Förnuftet är här fullt bestämdt. Ty det är ett system af förnimmande väsen, der hvarje väsen har alla de öfriga till sina positiva eller negativa bestämningar. Gud ensam har alla till sina positiva bestämningar; men de andra få, när de tänkas i jämförelse med Gud eller med hvarandra, flere eller färre väsen till sina negativa bestämningar, allteftersom de stå lägre eller högre i väsendenas system. Och allteftersom

ett väsen har flere väsen till sina negativa bestämningar och förr till sina positiva, eger det mindre kraft att med sin förnimmelseförmåga genomtränga väsendenas system. Så uppkomma olika fenomenverldar för särskilda slag af förnuftiga väsen alltefter det mått af perceptionskraft, som hvart och ett eger. Menniskan har ock sin egen fenomenverld, hvilken kallas den sinliga världen. Sinligheten är alltså icke någoting oförenligt med förnuftet, utan hon är samma verklighet, ehuru ofullkomligt uppfattad. Men jemte den sinliga förnimmelseförmågan har menniskan en förnuftig förnimmelseförmåga, genom hvilken hon förnimmer väsendenas system eller idéverlden på ett förnuftigt sätt. Ibland andra idéer, hon så förnimmer, är ock hennes egen idé. Och denna blir grunden, lagen och ändamålet för den sedliga verksamheten¹⁾. Moralprincipen är alltså här icke blott formel, utan fullt konkret. Och dermed är den brist i den Kantiska moralprincipen, som bestod i dess ofullständighet, afhulpen. Sinligheten såväl som förnuftet, ehuru ofullkomligt uppfattadt, blifver ett material, som kan bearbetas i öfverensstämmelse med förnuftets fordringar. Menniskan är vidare den organiska enheten af sinlighet och förnuft, och derigenom blir hon i stånd att bearbeta den förra i öfverensstämmelse med det senares fordringar. Också sedlighetens mål blifver här upphinneligt och sålunda ett möjligt mål. Alltså är äfven den bristen i den Kantiska etiken afhjelpt, som bestod i sinlighetens

¹⁾ Se vidare härom C. Y. Sahlin: Om grundformerna i etiken samt Ch. J. Boström: Prop. till statsläran, sidd. 37—51.

främmandeskap för och oförenlighet med förnuftet samt i det sedliga målets oupphinnelighet. — Vi se sålunda, att den uppfattning af människans väsende, som står i förbindelse med den rationalistiskt idealistiska verldsförklaringen, möjliggör afhjelpandet af de brister, hvaraf den Kantiska moralprincipen led. Denna uppfattning är ock den enda, som kan afhjelpa desamma.

