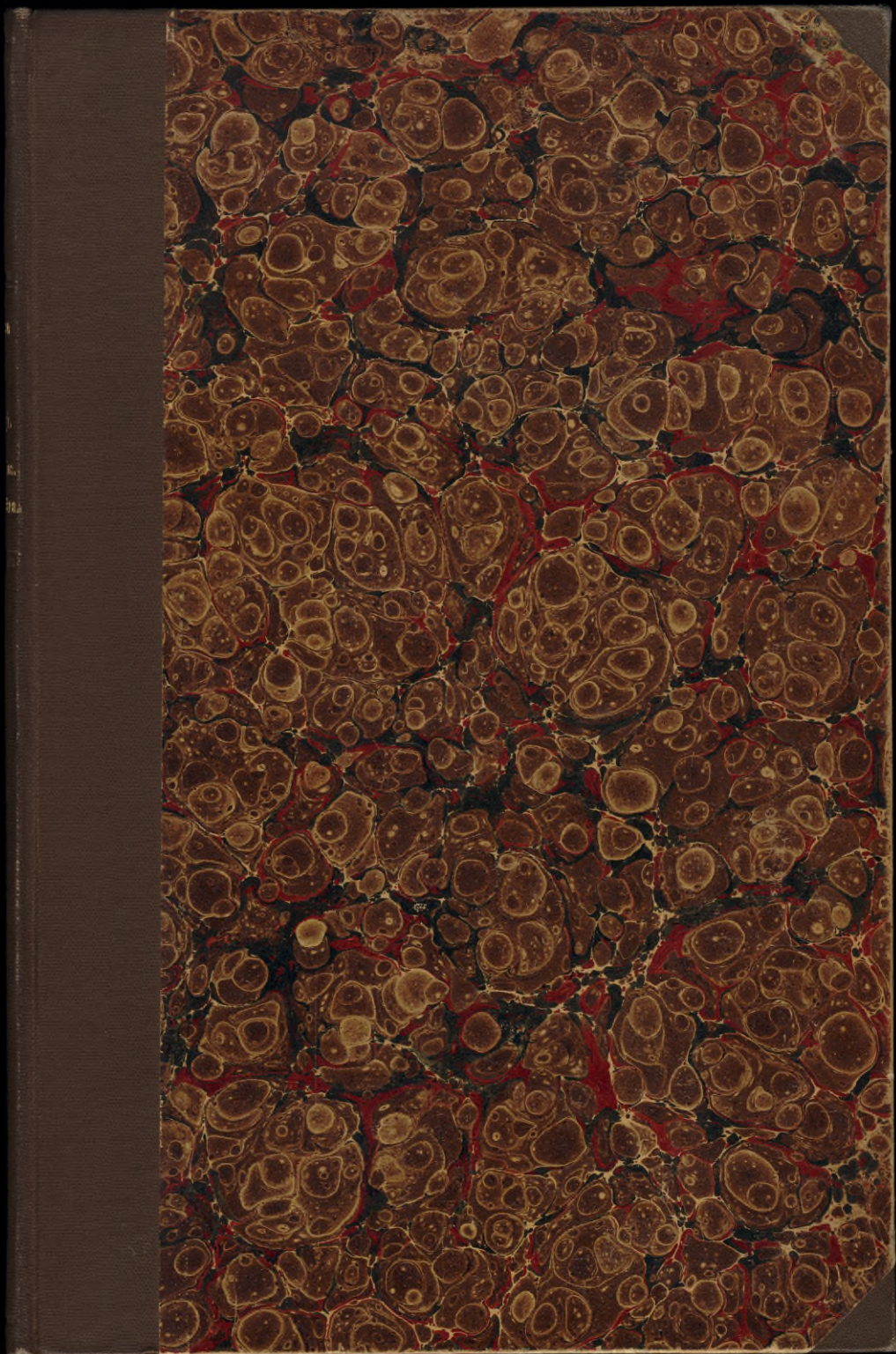


Det här verket har digitaliserats vid Göteborgs universitetsbibliotek.
Alla tryckta texter är OCR-tolkade till maskinläsbar text. Det betyder att du kan söka och kopiera texten från dokumentet. Vissa äldre dokument med dåligt tryck kan vara svåra att OCR-tolka korrekt vilket medför att den OCR-tolkade texten kan innehålla fel och därför bör man visuellt jämföra med verkets bilder för att avgöra vad som är riktigt.

This work has been digitised at Gothenburg University Library.
All printed texts have been OCR-processed and converted to machine readable text.
This means that you can search and copy text from the document. Some early printed books are hard to OCR-process correctly and the text may contain errors, so one should always visually compare it with the images to determine what is correct.



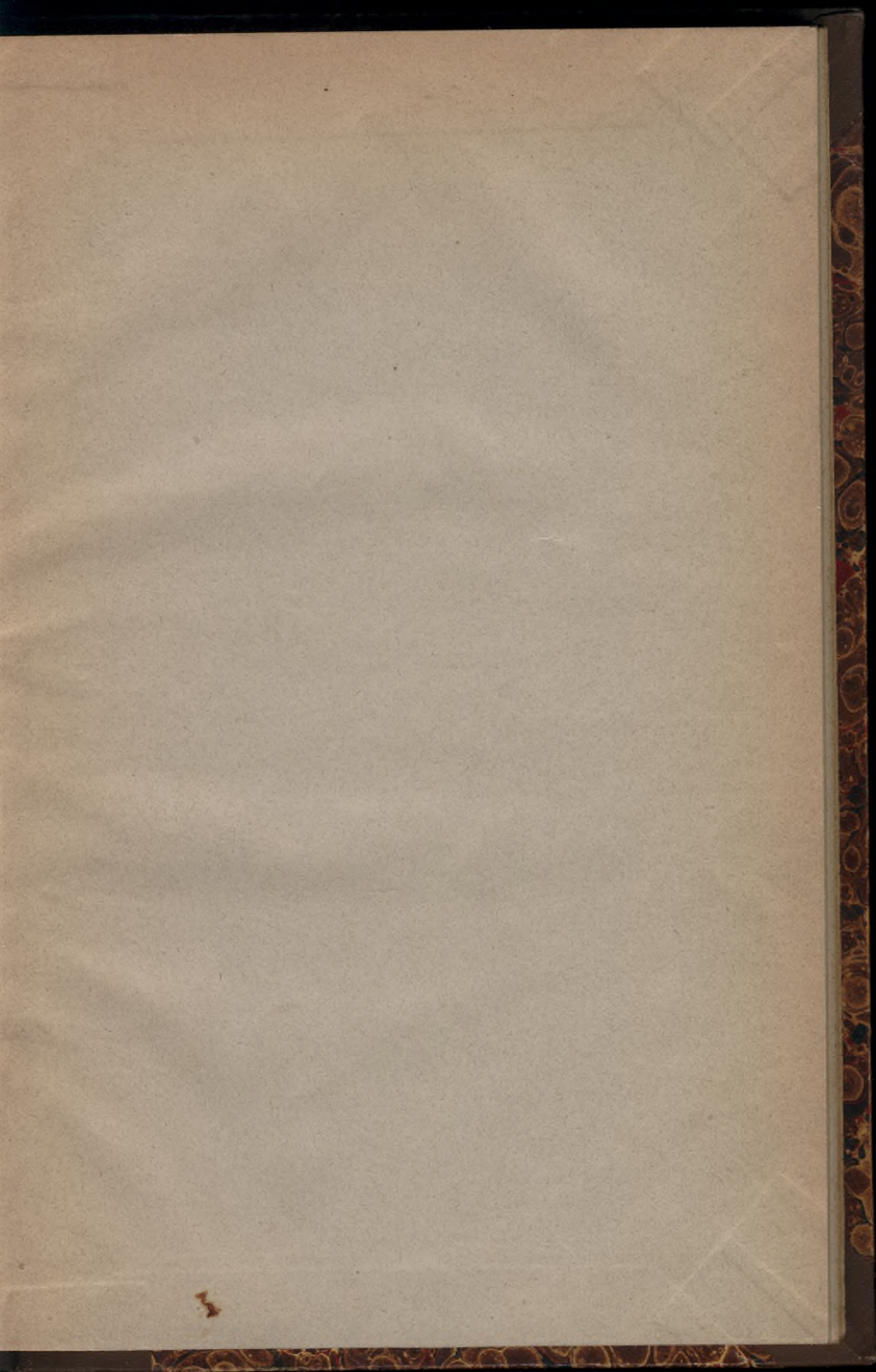


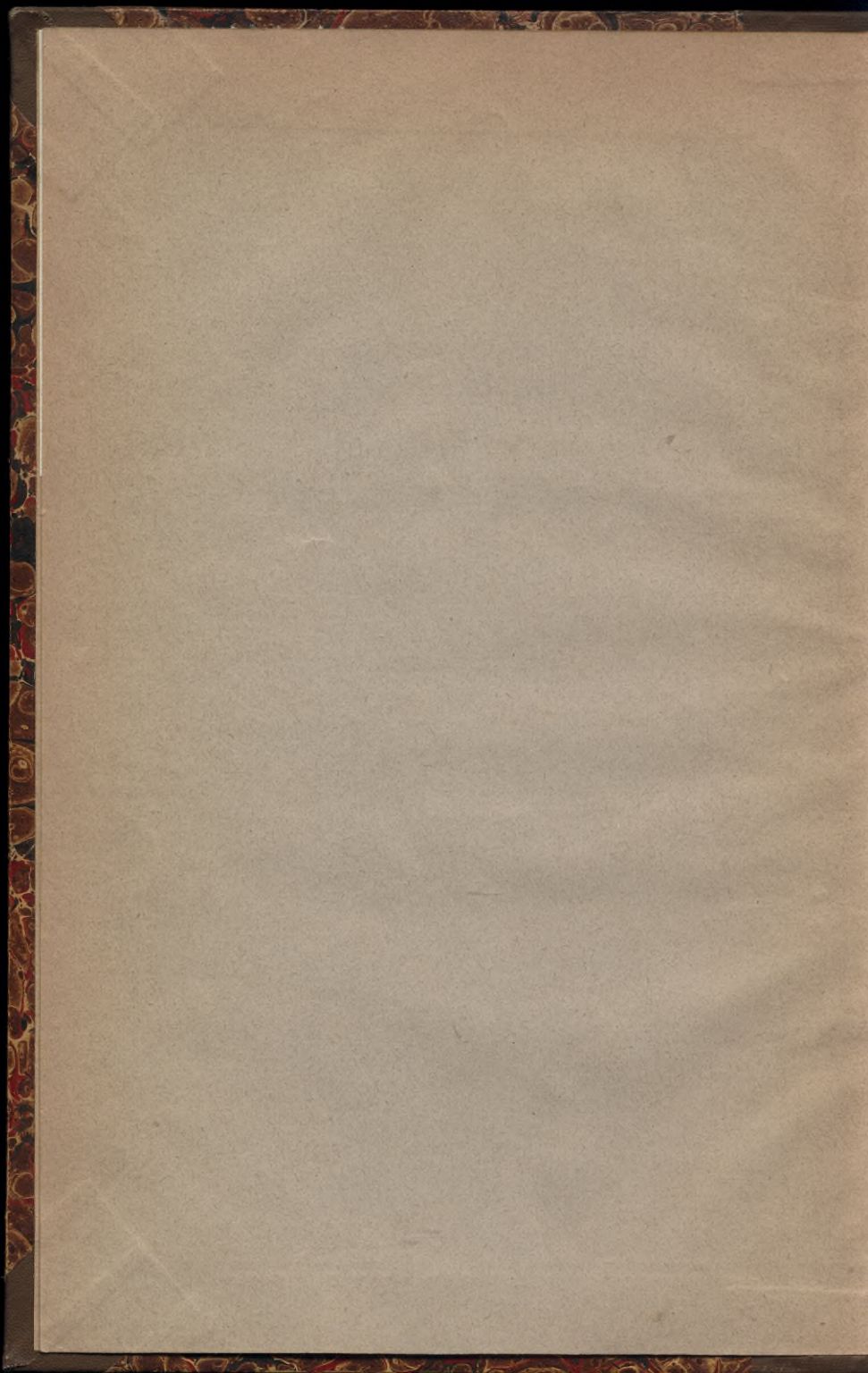


Allmänna Sektionen

Filos.
Etik







OM MÖJLIGHETEN AF EN
FILOSOFISK RÄTTSLÄRA.

AKADEMISK AFHANDLING

FÖR

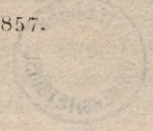
FILOSOFISKA GRADEN

AF

K. CLAËSON.



STOCKHOLM,
TRYCKT HOS ISAAC MARCUS.
1857.

A faint circular library stamp is visible at the bottom of the page, containing the text "BIBLIOTEK" and "STOCKHOLM".

ON THE
THEORY OF
THE

OF THE

OF THE

OF THE



Uppgiften för denna afhandling är att undersöka, huruvida en filosofisk rättslära är möjlig. Första hufvudvillkoret för denna möjlighet är naturligtvis, att *rätt* finnes, ty utan rätt ingen rättslära. Det andra, att *filosofi* i allmänhet är möjlig. Det tredje ändtligen, att båda kunna förenas i ett begrepp, d. v. s. att det begrepp, man förstår under ordet rätt, kan vara föremål för den vetenskap, som kallas filosofi.

Att *rätt* finnes, vare sig såsom verklighet eller sken, sjelfständigt väsende eller blott bestämning, väsentlig egenskap eller tillfälligt förhållande, är gifvet genom sjelfva ordet och hvarken kan eller behöfver vidare bevisas. Det *behöfver* icke bevisas, ty då ord icke äro annat än uttryck för föreställningar, så måste hvarje ord motsvaras af något, som åtminstone i föreställningen finnes. Det *kan* icke bevisas, ty vetenskapen kan aldrig bevisa, att något är, utan undersöker endast, *hvad* det är, som på ett eller annat sätt förefinnes. Lika gifvet är det af samma skäl, att *filosofi* åtminstone i föreställningen finnes. Huruvida det slags vetande, som under namnet filosofi åsyftas, är för människan såsom verkligt väsende möjligt, är icke gifvet, utan måste bevisas. Här kan likväl denna bevisning lemnas derhän, då för den undersökning, som här afses, icke erfordras mer än vissheten om, att föreställningen menlig filosofi icke innebär en motsägelse. En sådan motsägelse förefinnes nemligen, endast såvida det eller de föremål, som antagas vara filosofiens, aldrig kunna blifva föremål för menlig kunskap. Men nu kan förenligheten mellan människans kunskapsförmåga och filosofiens föremål icke ens betviflas, än mindre förnekas, utan åtminstone någon kunskap om *båda* de föregifvet oförenliga, hvilken kunskap, såvida tviflaren är människa, vederlägger honom sjelf.

Då vi således icke kunna sätta i fråga hvarken rättens eller filosofiens verklighet, så blir vår uppgift endast att söka besvara frågan: Uppfyller rätten eller det rätta, sådant det till

sitt begrepp måste vara, de fordringar, hvilka filosofien enligt sitt begrepp innebär för hvarje föremål, om hvilket filosofisk kunskap skall vara möjlig? Det är klart, att denna frågas besvarande förutsätter en föregående bestämning af bådas begrepp, så väl rättens som filosofiens. Äro dessa väl funna, återstår blott att jemföra dem, för att finna, om alla deras väsentliga bestämningar kunna stå tillsammans, eller om några af dem strida mot hvarandra, och följaktligen sjelfva begreppen äro oförenliga. Resultatet af en sådan undersökning bör kunna blifva det bestämda svaret på den framställda frågan, om en filosofisk rättslära är möjlig.

För att kunna säga, hvilka fordringarne äro på hvarje föremål för filosofisk kunskap, måste man förut veta hvad filosofi är. Funnes en allmänt erkänd realdefinition på filosofien, så kunde genom analys af de väsentliga bestämningar, hon innehöller, en fullständig kunskap om filosofiens fordringar vinnas. De måste då nemligen lika allmänt erkännas såsom filosofiens verkliga fordringar, som definitionen erkännes för riktig, såvida de icke äro något annat än dennas nödvändiga följder. En sådan allmänt erkänd definition finnes emellertid icke. Vi få alltså såsom utgångspunkt nöja oss med de åtminstone i någon mån begränsande bestämningar af filosofien, hvilka varit gemensamma för alla filosofiska systemer. Såsom sådana allmänt erkända bestämningar kunna antagas, för det första att filosofien är en vetenskap, för det andra att hon (med eller utan skäl) har anspråk att vara den högsta af alla vetenskaper, vetenskapen om de yttersta grunderna för allt gifvet. Dessa bestämningar af filosofiens begrepp antagas af alla, de må föröfrigt erkänna mänsklig filosofi såsom möjlig eller icke, medgifva eller förneka anspråkens giltighet. Då vi nu, genom att visa tänkbarheten af mänsklig filosofi, bevisat hennes verklighet (i begreppet), så hafva vi blott att undersöka, hvad ur de angifna bestämningarne af hennes väsende med nödvändighet följer i afseende på hennes föremål.

Då hvarje vetenskaps föremål äro begrepp, och då alla begrepp äro klara och tydliga, och således ingen skilnad i afseende på formen kan förefinnas mellan de begrepp, som utgöra de olika vetenskapernas föremål, så måste de, såvida sjelfva vetenskaperna verkligen skola vara olika vetenskaper, vara skilda i afseende på innehållet. Så måste då ock de begrepp, som äro filosofiens föremål, vara till sitt innehåll väsentligen skilda

från de begrepp, som äro föremål för alla öfriga vetenskaper. Filosofien antages allmänt vara (åtminstone till anspråket) den högsta vetenskapen eller vetenskapen om de yttersta grunderna för allt gifvet. De begrepp, hvilka utgöra filosofiens föremål, äro således deruti olika de begrepp, som utgöra öfriga vetenskapers, att de måste vara sådana, att de för det första kunna vara *yttersta* grunder, för det andra yttersta grunder till *allt* gifvet. Med grund förstås något, hvarförutan ett annat icke kan tänkas; detta andra kallas deremot följd. Ett begrepps egenskap af grund är således icke en väsentlig bestämning, hvarföre ock samma begrepp kan vara på en gång grund och följd, nemligen i förhållande till skilda begrepp. Men *yttersta* grund kan intet annat vara än det, som icke har eller behöfver någon annan grund än sig sjelft, och som följaktligen icke kan vara följd. Det som till grund för sin tillvaro ej har något annat än sig sjelft, kallas absolut eller sjelfständigt varande. Filosofien är således vetenskapen om det absoluta eller de sjelfständiga väsendena, ifall de äro flera. Detta följer, som vi sett, deraf, att filosofien är den *högsta* vetenskapen. Deraf, att hon är en *vetenskap*, d. v. s. systematisk kunskap, följer, att hennes föremål, det sjelfständigt varande, icke kan vara flera väsenden utan en gemensam enhet. Filosofien är således vetenskapen om det sjelfständiga väsendet auringen såsom blott ett eller såsom en enhet i flera sjelfständiga väsenden.

Hvarje sjelfständigt väsende måste vara enkelt, d. v. s. odelbart, ty ett sjelf utan enhet är en motsägelse. Allt dött eller kroppsligt är såsom sådant delbart och följaktligen äfven osjelfständigt. Det kroppsliga kan alltså icke såsom sådant vara föremål för filosofisk kunskap, hvilket dessutom följer redan deraf, att om det kroppsliga icke någon kunskap i allmänhet är möjlig; antagandet af det sjelfständiga såsom kroppsligt skulle sålunda omedelbarligen strida mot filosofiens såsom bevisad förutsatta möjlighet. Det sjelfständigt varande är således andligt, d. ä. sjelfmedvetande. Det sjelfmedvetande väsendet måste såsom verkligt vara bestämdt och såsom ett sjelf utgöra sina bestämningars från dem skilda enhet. Något annat andligt än jag och deras bestämningar, kunna vi icke tänka oss. Då nu en bestämning såsom blott sådan icke är ett sjelf, icke har sin enhet i sig, så måste det sjelfständiga väsendet vara jag eller förnimmande väsende. Dess bestämningar äro då dess förnimmelser, och det är sjelft enheten i deras mångfald, och det hela således system. Äfven detta följer föröfrigt omedelbart af den förutsatta möjligheten af mänsklig filosofi, då om en enhet utan mångfald ingen mänsklig kunskap är möjlig. Men dessa be-

stämningar måste sjelfva vara verkliga väsenden, ty i annat fall — om vi antog, att det sjelfständigt varande vore *ett* jag och allt öfrigt gifvet dess osjelfständiga bestämningar — uppstode den motsägelser, att något sjelfständigt verkligt skulle vara enheten af icke-verkliga bestämningar, eller att ett förnimmande väsende icke skulle förnimma något. Nu finnes, såsom vi visat, intet annat sjelfständigt verkligt än sjelfmedvetande och personliga väsenden. Följaktligen är det absoluta jaget ett system af jag eller sjelfständiga förnimmande väsenden.

Finnas åter flera förnimmande väsenden, så måste de på något sätt skilja sig från hvarandra, ty i annat fall voro de icke *flera*. Fråga uppstår då, om hvad som utgör denna skilnad. Han kan icke bestå i innehållet, såvidt detta utgöres af bestämningar, hvilka i sig äro sjelfständiga väsenden, ty då vid rent andliga väsenden intet *utom* kan komma i fråga, så måste hvart och ett af de sjelfständiga väsendena hafva *alla* de öfriga till sina bestämningar. Skilnaden kan alltså blott ligga i formen, i sättet, på hvilket bestämningar upptagas under hvarje bestämdts enhet, eller — då detta är sjelfmedvetande — komma till medvetande för det förnimmande väsendet. Olikheten mellan de särskilda lefvande väsendena kan således icke ligga i graden eller arten af tillvaro, ty deruti låta inga grader tänka sig, såvida alla till sin enhet äro fullt lefvande eller sjelfmedvetande; icke heller i innehållets omfång, såvida intet andligt väsende kan tänkas utom de andra; utan endast i enhetens förhållande till innehållets särskilda momenter. Då enheten är medvetande, och hvarje moment af mångfalden ätminstone kan vetas, så kunna olikheter i förhållandet mellan enhet och mångfald endast bestå i den förras olika magt öfver den senare i hennes särskilda momenter. I detta afseende låta oändliga gradationer tänka sig ifrån den högsta, då enheten är på en gång närvarande i sitt innehålls alla momenter, till den lägsta. Då nu de sjelfständiga väsendena äro förnimmande, så kunna graderna af medvetandets styrka icke vara något annat än fullkomligare eller ofullkomligare grader af förnimmande. Var det sålunda en följd af de sjelfständiga väsendenas fullständiga verklighet (konkrethet), att de måste ega *sjelfständiga* bestämningar; var det vidare en följd af deras andlighet, att dessa måste vara *alla* sjelfständiga väsenden; så är det deremot en följd af deras tillvaro såsom särskilda väsenden (individualitet), att de (utom det högsta) måste ega icke blott fullkomliga, utan äfven ofullkomliga förnimmelser. Kan nemligen af alla sjelfständiga väsenden blott *ett* hafva endast fullkomliga förnimmelser — ty flera fullkomligt lika andliga väsenden låta icke tänka sig — så är det klart, att alla öfri-

ga måste hafva äfven ofullkomliga förnimmelser. Häraf följer, att för hvarje förnimmande väsende utom det högsta, den ende allt fullkomligt förnimmande personen, det måste finnas tvenne verldar — den ena bestående af fullkomliga förnimmelser, d. v. s. klart fattade sjelfständiga väsenden, utgörande den del af det förnimmande väsendets bestämningar, öfver hvilken det till följd af sitt väsendes natur har fullkomlig makt; den andra bestående af ofullkomliga förnimmelser, d. v. s. ofullkomligt förnumna sjelfständiga väsenden, hvilka således framstå i en gestalt, som är mer eller mindre afvikande från den sanna. Båda äro *gifna* för sjelfmedvetandet, men blott den förra är i egentlig mening *verklig*. Allt gifvet, som icke är verkligt, kallas enligt allmänt språkbruk för *sken*; nödvändigt sken kallas *fenomen*. Att sken är nödvändigt för alla väsenden utom ett, har visat sig såsom en nödvändig följd blott deraf, att *flera* andliga väsenden finnas. Allt gifvet således, som icke i sin gifna gestalt kan vara sjelfständigt, men dock är nödvändigt, är fenomen. Är således filosofien vetenskapen om det sjelfständigt verkliga, så är hon icke vetenskapen om skenet, och om fenomenet, blott såvidt det ur väsendet kan förklaras.

Allt detta följer med nödvändighet af det antagande, från hvilket vi utgingo, nemligen att filosofien är vetenskapen om de yttersta grunderna för allt gifvet. Såvida filosofien är en mänsklig vetenskap, så är hennes uppgift att gifva den yttersta förklaringen till allt, som är gifvet för människan. Detta kan, såsom vi visat, blott derigenom ske, att hon för hvarje gifvet, som ej såsom sådant kan vara ett sjelfständigt väsende, söker den yttersta grunden i ett sjelfständigt, d. v. s. förklarar hvarje fenomen ur något i egentlig mening varande. Man kan derföre visserligen å ena sidan säga, att filosofien ej har andra föremål än de öfriga vetenskaperna, såvida uppgiften för båda är det gifnas förklaring; men måste dock å andra sidan medgifva, att filosofiens egentliga föremål väsentligen skilja sig från öfriga vetenskapers, såvida nemligen filosofien endast derigenom kan lemna den af henne fordrade *yttersta* förklaringen, att hon i det gifna ser något annat, än de empiriska vetenskaperna se deri. De empiriska vetenskapernas föremål äro ur fenomenerna abstraherade begrepp, hvilka, för sig blott överkliga abstraktioner, endast såvida de framträda i fenomenerna, få del af deras skenverklighet. Filosofiens föremål deremot äro begrepp, hvilka tillika äro sjelfständiga och eviga väsenden, fullt bestämda enskildväsenden, personer eller jag, ty några andra kunna, såsom vi sett, icke vara *yttersta* grunder. Filosofien skiljer sig sålunda ifrån de öfriga vetenskaperna icke i afseende på utgångs-

punkten, men väl i afseende på målet. Såsom en mänsklig vetenskap utgår nemligen filosofien, likaväl som alla vetenskaper, från det gifna, men hon stannar ej dervid, utan uppsöker det väsentliga, hvaraf det gifna utgör fenomenet. Sedan det väsentliga är funnet, måste det gifna förklaras derur. Filosofiens föremål är således blott väsendet, vare sig att det kan fattas omedelbart, eller att det först med ledning af fenomenet uppsökes. Endast så länge vetandet förklarar och kan förklara fenomenet ur väsendet, är det filosofiskt. Här af följer såsom ett oundgängligt vilkor för hvarje filosofisk vetenskap — och man kan antaga en sådan för hvarje sjelfständigt väsende, som människan kan klart och tydligt förnimma — att allt, som deruti skall kunna upptagas, måste ur *det* sjelfständiga väsende, som utgör denna vetenskaps egentliga föremål, och endast ur detta förklaras. Så länge derföre en vetenskap fortgår genom slutsatser ur det sjelfständiga begrepps eget väsende, som utgör vetenskapens egentliga föremål, är han filosofisk; så snart han icke ur detta begrepp ensamt eller dess väsentliga bestämningar kan genomföra förklaringen af det gifna, från hvilket han utgått, upphör han att vara filosofisk och blir empirisk.

Genom dessa slutsatser ur filosofiens väsende såsom en särskild vetenskap hafva vi således funnit tvenne viktiga vilkor för möjligheten af hvarje filosofisk vetenskap, således äfven för möjligheten af en filosofisk rättslära. För det första måste nemligen den filosofiska rättslärans föremål vara ett sjelfständigt väsende och såsom sådant sjelfmedvetande och personligt, fullständigt verkligt och fullkomligt skildt från alla andra sjelfständiga väsenden. För det andra måste den filosofiska rättslärans hela innehåll låta härleda sig ur detta väsende. Hvarje rättslära, som icke uppvisar en evig urgrund för alla mänskliga rättsförhållanden, som icke utöfver all empirisk eller positiv rätt känner en rationel eller gudomlig och endast ur denna förklarar, hvad som verkligen är rätt i den förra, kan väl vara en vetenskap och såsom sådan ega värde såsom systematisering af det historiskt eller empiriskt gifna, af den s. k. positiva rätten, men en *filosofisk* vetenskap är hon icke.

Vi hafva, utgående från de bestämningar, genom hvilka filosofien enligt allmänt språkbruk skiljes från alla öfriga vetenskaper, bestämt hennes begrepp så, att hon är vetenskapen om det sjelfständigt varande och om fenomenet, såvida det ur det sjelfständigt varande kan förklaras. Filosofiens föremål äro således blott af *en* art, nemligen sjelfständiga, d. v. s. lefvande och personliga väsenden, men dessa kunna betraktas ifrån tven-

ne olika synpunkter, dels nemligen i sig, dels såsom det gifnas, fenomenets yttersta grunder. Menniskan är ett själfständigt, ett förnimmande väsende, ett verkligt jag, men icke det fullkomligt förnimmande väsendet. Hon har följaktligen ofullkomliga förnimmelser, d. v. s. bestämningar, öfver hvilka hon såsom enhet icke har full magt, hvilka dels alls icke, dels blott småningom och icke på en gång komma till medvetande såsom fullt klara förnimmelser. Så uppstår för menniskan, såsom egande en verld af fenomeners jemte den egentliga verlden af själfständiga väsenden, succession, tid, förändring, verksamhet — bestämningar, som icke kunna tillkomma något själfständigt väsende i sig, emedan de innebära en motsägelse mot själva bestämningen själfständighet. Den i fenomenets verld lefvande menniskan, hvilken såsom sådan är verksam, kan därför betrakta de själfständiga väsendena — sig själf såväl som öfriga — från tvenne olika synpunkter. De kunna nemligen betraktas dels så, som de äro i sig, dels så, som de förhålla sig till menniskan såsom verksamt väsende. Det kan sålunda lätt inses, huru ett i sig utom all verksamhet och all tid varande väsende kan, då det betraktas såsom bestående i motsats till det föränderliga, för ett verksamt eller i tiden lefvande väsende få karakter af något, som leder verksamheten och utgör en uppgift för det timliga lifvet, d. ä. *lag* och *ändamål*. De senare begreppen motsäga åtminstone icke det förra. Utgår man nemligen från den allmänna föreställningen om ett väsendes lag och analyserar hennes innehåll, så kommer man till det resultat, att ett väsendes lag icke är något annat än väsendet själf, hvilket såsom sådant, d. v. s. i sig, såsom själfständigt och evigt väsende, får karakteren af ett oföränderligt och fast i motsats mot sig själf såsom föränderligt och verksamt. Det är alltså genom en abstraktion, som vi inom samma väsende skilja mellan lagen och det lagbundna. Att åter intet kan hafva något annat till sin lag än sitt eget väsende, följer ovilkorligen af den med föreställningen om en verklig lag oskiljaktigt förenade föreställningen om nödvändigt bindande kraft eller helgd. Men likasom intet väsende kan komma utom sig själf, så kan ock intet vara för något förbindande eller heligt, som icke är dess eget innersta väsende. Samma förhållande är det med begreppet ändamål. Likasom ett väsendes lag, så kan ock ett väsendes ändamål icke vara något annat än väsendet själf såsom fast och oföränderligt fattadt i motsats till samma väsende såsom föränderligt och verksamt. Skilnaden mellan båda är endast den, att ändamålet föreställes såsom slutpunkt i tiden, lagen åter såsom hela verksamheten ständigt åtföljande och ledande

norm. Men det är klart, att båda i sjelfva verket sammanfalla. Hvarje lag är alltid ändamål, ett godt, som bör förverkligas; och hvarje ändamål är tillika en i den verksamhet, som utgår på dess förverkligande, sländigt närvarande lag.

Hvarje sjelfständigt väsende, om hvilket menniskan kan hafva filosofisk kunskap, kan således betraktas från tvenne sidor, dels i sig, dels såsom lag och ändamål. Den filosofiska kunskap, som vinnes genom det förra betraktelsesättet, kallas theoretisk filosofi, den som vinnes genom det senare, praktisk. Såvida, såsom nu blifvit visadt, den praktiska filosofiens föremål i sig icke är något annat än den theoretiska filosofiens, så är det klart, att den praktiska filosofien är möjlig, såvida filosofi i allmänhet är det. Men också är hon möjlig endast med antagande af de bestämningar, hvilka vi, utgående från filosofiens möjlighet, tillagt hennes föremål, de sjelfständiga väsendena. Ty endast derigenom kunna de på en gång vara sjelfständiga väsenden, något som *är*, och dock ändamål, något som *bör* vara. Men filosofiskt vetande är möjligt endast om det, som är, praktiskt vetande endast om det, som bör vara. Följaktligen är praktisk filosofi endast under det vilkor möjlig, att något finnes, som är på en gång sjelfständigt varande och dock tillika kan vara ändamål eller lag.

Nu är, såsom allmänt erkändt, det rätta något, som bör förverkligas. Skall således det rätta vara föremål för en filosofisk vetenskap, så måste det, utom de bestämningar, hilkas nödvändighet vi redan förut uppvisat, dessutom vara lag och ändamål.

Dessa äro sålunda de vilkor, utan hvilka intet begrepp kan vara föremål för en på en gång filosofisk och praktisk vetenskap. Är nu det begrepp, som ligger till grund för den allmänna föreställningen om rätten eller det rätta, sådant, att det kan uppfylla dessa vilkor? Vi öfvergå till besvarandet af denna fråga och börja äfven här, för att icke förutsätta något, med en undersökning af de föreställningar, som uttryckas genom ordet rätt.

Dessa äro flera och, som det vid första påseendet tyckes, temligen olikartade. Säger man t. ex., att något är rätt gjordt, så tager man tydligen ordet rätt icke i fullt samma betydelse, som då man säger, att något är någons rätt, eller att någon har rätt till något. Åter andra betydelser har ordet i uttrycken: studera rätten och sitta i en rätt eller draga någon in-

för rätta, o. s. v. Då ett ord har flera betydelser, är det vanligen fallet, att en af dem är den ursprungliga och de öfriga härledda. Att åtminstone några af det nu ifrågavarande ordets betydelser äro härledda, inses lätt. De betydelser, hvilka ordet rätt har i de senast anförda uttrycken, i hvilka det utmärker en vetenskap och domstol, äro nemligen båda tydligen härledda från den betydelse, i hvilken ordet rätt utmärker detsamma som rättighet. Rätten såsom positiv vetenskap eller juridiken är nemligen just en vetenskap om rättigheter, och rätten såsom domstol är en anstalt, genom hvilken rättigheter i tvistiga fall bestämmas, och straff för kränkning af rättigheter åläggas. Samma förhållande är det icke med de tvenne första betydelserna. Mellan dessa synes skilnaden vara mera väsentlig, hvilket ock deraf tyckes bestyrkas, att de icke i alla språk betecknas med samma ord. I latinet t. ex. brukas i allmänhet *rectum*, för att beteckna rätt i den förra, *ius* deremot, för att beteckna rätt i den senare betydelsen. Redan denna omständighet tyckes hänvisa oss till den senare såsom den betydelse, som närmast rör oss här, då föremålet för vår undersökning är rättslärans objekt, och det är känt, att juridik är en annan benämning på denna vetenskap. Emellertid skola vi söka göra oss reda för ordets båda hufvudbetydelser — *rectum* och *ius*, objektiv och subjektiv rätt.

Söka vi då först den allmännaste betydelsen af uttrycket: något är eller sker rätt, så finna vi, att deruti närmast blott ligger rättighet, d. v. s. öfverensstämmelse med något slags rättesnöre eller norm, denna må i öfrigt vara hvilken som helst. Denna norm kan vara det goda eller sedliga, såsom fallet är, då man säger att en handling är rätt, eller att någon handlat rätt; hon kan vara det förnuftiga, såsom då man säger, att någon förnimmer rätt. Den norm, med hvilken det öfverensstämmer, som man kallar rätt, är då det sedliga, det förnuftiga i sig eller sedligheten, förnuftet, hvarföre också ofta *det* rätta såsom sjelfständigt väsende tagits i samma betydelse som dessa. Men man säger äfven, att någon gissat rätt, stafvat rätt o. s. v., hvaraf synes, att man använder ordet rätt i denna betydelse äfven då, när normen, med hvilken man genom ordet rätt vill utmärka en saks eller en handlingens öfverensstämmelse, är något alldeles tillfälligt. Med rätt i denna betydelsen menas således endast öfverensstämmelse med en norm, denna må nu vara hvilken som helst. Skulle rättsläran vara vetenskapen om det rätta i denna vidsträckt betydelse, så skulle hennes föremål följaktligen vara ett förhållande mellan väsenden eller deras bestämningar. Deri ligger visserligen ingen orim-

lighet ifrån begreppet vetenskaps sida, och rätten har verkli-
gen äfven af utmärkte tänkare blifvit uppfattad som ett blott
förhållande. Men för att ett förhållande skall kunna blifva
föremål för någon slags kunskap, erfordras, att man känner de
väsenden, mellan hvilka det finnes. Kunna vi nu om ordet
rätt i denna betydelse ej säga annat, än att det utmärker ett
förhållande, utan att vi veta något om de väsenden, vare sig
normen eller det normerade, mellan hvilka förhållandet eller
öfverensstämmelsen eger rum, så är det klart, att denna bety-
delse icke är duglig såsom utgångspunkt för vår närvarande
undersökning. Vi måste alltså vända oss till den andra huf-
vudbetydelsen af ordet rätt eller den, som äfven utmärkes ge-
nom ordet *rättighet*.

Undersöka vi äfven här, hvad uti ordet enligt det allmänna
språkbruket ligger, så finna vi till en början, att man alltid
säger, att något är *någons* rätt, eller att *någon* har rätt *till*
något. Man kan således icke föreställa sig en rättighet utan
en person, hvilken, som det heter, eger eller har henne; och
uti hvarje rättighet tänker man sig alltid en tillåtelse. Begrep-
pet rättighet förutsätter sålunda begreppen *person* och *tillå-
telse*. I en undersökning af begreppet person — en bland de
svåraste — kunna vi nu icke ingå; så mycket torde emellertid
endast genom de med ordet person oskiljaktigt förenade före-
ställningarna anses för gifvet, att en person är ett själfmed-
vetande och åtminstone i någon mån fritt väsende. Att sär-
skildt hvarje berättigad person måste ega förmågan af något
slags godtyckligt eller fritt val, ligger ytterligare i den med
föreställningen om en rättighet oskiljaktigt förenade föreställ-
ningen om tillåtelse. All tillåtelse innebär nemligen godtycke
eller frihet. Hvarje rättighet är således alltid en personlig
bestämning, som förutsätter godtycke eller fri verksamhet, och
man kan icke göra sig reda för begreppet rätt, utan att utgå
från eller åtminstone afse begreppet verksam person.

För det andra är med föreställningen om en rättighet
oskiljaktigt förenad föreställningen om en förbindelse, en pligt
för andra personer att icke använda sin fria verksamhet så,
att hon strider mot den fria verksamhet, till hvilken rättighe-
ten gifver tillåtelse. Man kan icke tänka sig flera fria verk-
samma väsenden »tillsammans», utan något gemensamt yttre;
det gemensamma kan således icke vara något annat än tiden
och rummet. Rättigheter förutsätta följaktligen flera i en
gemensam tid och inom ett gemensamt rum samvarande per-
soner. Förbindelse åter innebär ett förhållande mellan tven-
ne väsenden, det förbindande och det förbundna, sådant, att

det senare åtminstone i något afseende är bundet af eller vid det förra och således af detta får sin rigtning. Förutsätter derföre hvarje rättighet i afseende på den berättigade personen tillåtelse eller frihet, så förutsätter hon deremot i afseende på öfriga samvarande personer bundenhet eller tvång (detta må nu vara fysiskt eller moraliskt). Men sjelfva denna bundenhet förutsätter frihet äfven hos den förbundne. Likaväl nemligen som begreppet tillåtelse förutsätter fri verksamhet hos den berättigade, lika mycket förutsätter begreppet förbindelse samma egenskap hos den förpligtade. Ty intet annat kan naturligtvis bindas än det åtminstone till möjligheten obundna. För det nödvändiga och eviga gifves ingen förbindelse, liksom pligt tvärtom icke kan ålägga det omöjliga; bådadera ligga nemligen utom frihetens område. Men är således hvarje pligt eller förbindelse ett åtminstone fordradt nödvändigt inom det gifvet möjliga, så inses lätt, att hvarje pligt äfven innebär en tillåtelse eller rättighet. Allt hvartill en fri person är förpligtad, dertill är han således äfven berättigad. Men deremot innebär icke tvärtom hvarje rättighet en pligt för den berättigade. Ty rättigheten är blott möjlig verksamhet, pligten nödvändig. Således kan man tydligen skilja mellan tvenne slag af rättigheter: de som följa ett pligter och blott i den mening kallas rättigheter eller "tillåtna handlingar", att hvarje fordrad handling äfven måste vara tillåten; och de som äro i egentlig mening tillåtna handlingar enligt den inskränkta och fulla betydelsen af ordet tillåtelse, såsom innebärande ej blott frihet att utföra, utan äfven att underlåta. Denna är den inskränkteste och egentligaste betydelsen af ordet rätt och den enda, som rör oss här. Ty då vi söka bestämma det begrepp, som är föremål för den särskilda vetenskap, som kallats rättslära, så kunna vi icke afse ett begrepp, som sammanfallande med begreppet pligt, måste höra till pligtläran, hvilken af ålder behandlats som en annan från rättsläran skild del af den praktiska filosofien.

Allt som gifver något rigtning, eller efter hvilket någots rigtning bestämmes eller bedömes, kallas i allmänhet rättensnöre eller norm. Det förbindande väsendet är således det förbundnas norm, och uppfyllandet af pligt är öfverensstämmelse med en norm. Då vi nu ofvan bestämde den första betydelsen af ordet rätt eller riktig så, att hon skulle innebära öfverensstämmelse med norm, så är det tydligt, att vi nu hafva funnit det i början saknade sambandet mellan de båda betydelsorna af ordet rätt. Kan nemligen ingen rättighet tänkas utan såsom motsvarad af förbindelse hos alla med den berättigade samvarande personer, och innebär hvarje förbindelse fordrad

öfverensstämmelse med en norm, så är det klart, att hvarje rättighet (d. v. s. rätt i ordets senare betydelse) äfven är riktig (d. v. s. rätt i ordets först undersökta betydelse). De båda betydelserna af ordet rätt äro således icke för hvarandra främmande, ehuru de dock icke sammanfalla. Hvarje verklig rättighet är rätt, men icke allt, som kallas rätt, är rättighet. Då man talar om det rätta i allmänhet eller rätten, menar man emellertid vanligen det slags rätt eller rättighet, som består i öfverensstämmelse med den norm, som förbinder att icke kränka rättigheter. Men är nu en rättighet blott så tillvida verklig rättighet, som det är orätt att kränka henne, eller hon motsvaras af förbindelse hos andra personer, så är det klart, att det just är öfverensstämmelse med en norm, som i sjelfva verket, om man så får säga, gör rätten eller gifver rättighet. Och det synes icke kunna vara någon annan norm, som gifver tillåtelsen, än den, som ålägger förbindelsen. Ty det är just genom det band på andra, genom hvilket en frihets förverkligande göres möjligt, som denna frihet blir verklig tillåtelse eller rättighet. Här af synes lätt vigten för en undersökning om rättens väsende af att få veta, hvem eller hvad det väsende är, hvilket såsom norm — vi begagna med afsigt tills vidare detta obestämdare ord — gifver rättighet d. v. s. meddelar tillåtelse och förpligtar till hennes respekterande.

Äntligen och för det tredje förenar man med föreställningen om rättighet vanligen föreställningen om en yttre magt, som skyddar rättigheter och straffar det slags orätt (i betydelsen oriktig), som visat sig i kränkning af rätt (i betydelsen rättighet). Denna magt kallas i allmänhet *samhälle*.

Vid begreppet rätt eller rättighet hafva vi sålunda trenne för detsamma viktiga begrepp att taga i betraktande: den person, som (för att begagna det vanliga uttrycket) eger eller *har* rätten; den norm, som gör eller *gifver* rätten; det väsende eller den inrättning, som *skyddar* rätten. Alla dessa böra följaktligen tagas i betraktande vid en undersökning, som, utgående från den gifna föreställningen rätt, afser att söka nå rättens väsende eller begreppet rätt.

Man kan icke tänka sig en rättighet utan ett fritt verksamt väsende, en person, som eger henne, eller hos hvilken hon utgör en bestämning. Frågan, om hvilka väsenden äro fria personer, samt om alla fria personer hafva rättigheter, lemna vi tills vidare derhän. Så mycket torde anses såsom allmänt medgifvet, att människor äro eller kunna vara verksamma personer, och att människor ega eller kunna ega rättigheter. Vi skulle alltså, om vi valde den berättigade personen till utgångs-

punkt, kunna genom en undersökning af *människans* natur, såsom verksamt och fritt väsende söka bestämma rättens begrepp. Likaså skulle vi, synes det, kunna taga den rättsskyddande magten eller *samhället* till utgångspunkt och ur dettas väsende söka bestämma beskaffenheten af de rättigheter, hvilka det anses vara samhällets uppgift att skydda. Härvid möta dock åtskilliga svårigheter. Utgår man från den berättigade personen, människan, så har man den fördelen att ega åtminstone några såsom obestridligt vissa allmänt erkända bestämmningar af hennes väsende, och man kan dervid dessutom vädja till enhvars egen inre erfarenhet. Människan är icke ett blott berättigadt väsende, utan äfven något annat och mera, och från detta kan man då utgå, för att se till, huruvida derur äfven den hennes egenskap, att hon eger rättigheter, kan förklaras. Utgår man från den rättsskyddande magten, samhället, så har man icke samma fördel. Rörande samhället kan man hvarken antaga något för allmänt erkänt, då till och med dess egenskap af särskildt och sjelfständigt väsende förnekats, ej heller vädja till någon omedelbar inre erfarenhet; hvartill kommer den svårigheten, att samhället åtminstone ofta ansetts vara en anstalt, hvars hela väsende vore uttömdt i den bestämningen, att hon skyddar rätten, hvaraf skulle följa, att samhället ur rätten skulle få sin förklaring, och icke tvärtom.

Vända vi oss åter till den andra af de ofvan angifna trenne hufvudbestämningarne, nemligen till den eller det, som gifver rättighet, eller den *norm*, enligt hvilken rättigheten är rätt och rättskränkning orätt, så tyckes det, att vi lättast derifrån skulle kunna nå rättens egentliga väsende. Ty finnes det något, som meddelar rätt, så måste just detta vara rättens ursprung, och man bör då genom en undersökning af dess väsende lättast komma till rättens begrepp. Men å andra sidan synes det innebära stora svårigheter, då vi i afseende på den rättsgifvande normen sakna till och med den ledning, vi i afseende på den rättsegande personen och det rättsskyddande samhället hafva. Vi veta i afseende på den rättsegande, att han måste vara ett fritt verksamt väsende, och att ibland sådana människan med säkerhet är ett. I afseende på den rättsskyddande hafva vi åtminstone ett namn, samhället, med hvilket vi förbinda vissa ur den dagliga erfarenheten hemtade föreställningar. Om den rättsgifvande normen veta vi deremot ännu intet annat, än att hon normerar fri verksamhet och gör detta i tvenne afseenden nemligen så, att hon dels tillåter (d. v. s. åt godtycket öfverlemnar), dels förbinder (d. v. s. upphäver godtycket), och både denna tillåtelse och denna för-

bindelse anses genom sin öfverensstämmelse med normen få sin helgd. Dessa äro således de gifna bestämningar, genom hvilkas analys vi måste söka leda oss till det sökta begreppet, den rättsgivande normen. Till en början finna vi då, att såvida normen såsom förbindande är väsentligt rigtad mot godtycke, måste hon sjelf vara oberoende af godtycke, d. v. s. ega en nödvändig och sjelfständig tillvaro. Detta följer dessutom redan deraf, att hon säges meddela helgd (sanktionera) Ty utan att nu behöfva söka en fullständig insigt i begreppet helighet, torde det dock vara gifvet, att deruti ovilkorligen ligger bestämningen ursprunglig tillvaro.

Frågan är då närmast: hvilket är det ursprungliga väsende, som meddelar rättigheter och förpligtar till deras respekterande? Vända vi oss till den omedelbart gifna verkligheten, finna vi, att de flesta s. k. rättigheter, nemligen alla de, som samhället skyddar, derigenom förklaras för och erkännas såsom verkliga rättigheter, att de öfverensstämma med samhällets lagar. Man skulle alltså, synes det, kunna antaga, att den norm, som gifver rättighet, är en lag. Men såvida vi känna begreppet lag blott ur samhällets gällande lagar, och vi veta, att dessa dels äro, som det heter, stiftade af människor, dels dagligen nya sådana stiftas, således icke äro ursprungliga, så kunna vi, då vi söka rättens egentliga väsende, ej åtnöja oss med begreppet lag såsom hans yttersta källa. Närmast synes det då vara att hos lagstiftaren söka ursprunget till den helgd och af godtycket oberoende förbindande magt, som, meddelad lagen, gör honom till rättsgivande och förpligtande norm. Men såvidt lagen, såsom stiftad i tiden, är ett uttryck af lagstiftarens fria viljebeslut, så kan lagen, hvad ursprunglighet och helgd än må finnas hos lagstiftaren, icke få denna karakter och följaktligen icke kunna vara högsta norm för fri vilja. Det förpligtande och berättigande i lagen kan således icke ligga i hans form af lag, d. v. s. — enligt den föreställning om lag, vi hittills upptagit — i tiden satt (Gezetz) eller stiftad norm, eller i hans stiftares vilja. Det förpligtande kan följaktligen endast ligga i hans innehåll. Det skulle således icke vara lagen såsom lag, som egentligen gifver rättigheter, utan lagen såsom rättvis. D. v. s. lagen skulle icke gifva rättigheter, utan för så vidt han vore rätt eller icke stridande mot rättigheter. En tydlig cirkel: lagen skulle icke gifva andra rättigheter än de, som finnas förut. Det är således icke öfverensstämmelse med lag, som gör rättigheten rätt, utan det är tvärtom öfverensstämmelsen med rättigheter, som gör lagen rättvis.

Det är insigten om denna sanning, som gifvit upphofvet åt den vetenskap, som kallats naturrett eller rationel rätts-

lära. Vore den i tiden stiftade lagen högsta normen för rättigheter, så behöfdes ingen annan rättslära än den historiska eller vanligen s. k. positiva rättsvetenskapen eller juridiken. Då nu dock det empiriskt gifna samhällets lagar ej äro en sådan norm, så är behöfvet af en annan rättslära än den positiva gifvet. Hvad åter möjligheten af detta behöfs tillfredsställande, d. v. s. möjligheten af en filosofisk rättslära, angår, så beror det, såsom nu blifvit visadt, af möjligheten att finna en annan rättsnorm än den i tiden stiftade lagen. Vid uppsökandet af denna rättsnorm hafva vi således att antingen helt och hållet lemna begreppet lag eller ock fatta det i en annan betydelse än såsom i tiden genom godtycklig vilja fastställt hud. Till en sådan tydning af ordet lag äro vi också icke blott berättigade, utan äfven nödgade, då verkligen uti föreställningen om lag icke nödvändigt ligger bestämningen godtycke eller vilja. Tvärtom talas om sedelagen och naturlagar, hvilka bådadera anses vara evigt gällande och hafva en af all vilja oberoende tillvaro. En sådan ursprunglig tillvaro kan blott tillkomma en lag, såvida han sjelf är ett ursprungligt och evigt väsende eller ett sådant väsendes nödvändiga bestämning. Den rationela rättslärans uppgift blir således att finna den ursprungliga och eviga lag eller norm, som gifver rättigheter och förpligtar till deras respekterande, eller det ursprungliga väsende, hvars bestämning en sådan lag är. Då nu tillika denna lag skall vara en bestämning hos de väsenden, som skola följa honom — ty i annat fall bestämdes de icke af honom — så måste han vara ett med dem likartadt, således ett lefvande väsende. Såsom sådana lefvande och människors fria verksamhet bestämmande väsenden kunna blott trenne komma i fråga (dermed ej sagdt, att de verkligen alla tre äro det): den rättogande personen — människan, den rättsskyddande magten — samhället, och ändtligen det öfver båda stående alrahögsta väsendet — Gud. Antingen äro således alla menckliga rättigheter ursprungliga, grundade i människans eviga natur, och samhället är en anstalt af människan inrättad för att skydda vissa af dessa rättigheter; eller ock är samhället ett ursprungligt väsende, som sjelft gifver de rättigheter, som det skyddar; eller ändtligen är det ett tredje öfver både människor och samhället stående väsende, Gudomligheten, som gifvit rättigheter åt de ena och anordnat de andra till deras skyddande.

Vi öfvergå nu till en särskild pröfning af hvardera af dessa trenne möjligheter, för att söka finna, hvilken af dem är den rigtiga. Denna pröfning kan ej annat än tillika blifva en, visserligen i största korthet utförd, öfversigt af de förnämsta

historiskt gifna systemer, som utvecklade någon af de ofvan angifna trenne åsigtarna, hvilka vi för korthetens skull vilja benämna den antropologiska, den ethnologiska, den theologiska. Genom en dylik granskande öfversigt af historiskt gifna åsikter vinnas tvenne fördelar. För det första visshet, att inga skäl för de åsikter, hvilka man anser sig böra förkasta, eller några skäl mot den åsigt, man anser som den riktiga, blifva förbisedda. För detta ändamål förutsättes visserligen en viss grad af fullständighet, men dock endast så, att *de* historiskt gifna rättsåsikter upptagas, som verkligen innehålla något nytt i afseende på det enda, som vi nu söka, nemligen den högsta rättsgifvande lagen; och deras antal är i sjelfva verket icke stor. Kan vidare visas, att dessa åsikter, såsom i all mänsklig utvecklings natur ligger, gå ifrån lägre till högre former på så sätt, att hvarje lägre form innebär motsägelser eller oöfvergränsade svårigheter, hvilkas försökta häfvande gifver nästa högre form, så hafva vi för det andra genom den kritiska öfversigten tillika vunnit ett bevis på riktigheten af den åsigt, som kan uppvisas såsom en sådan dialektisk utvecklings nödvändiga resultat.

Betraktar man de tvenne förstnämnda möjligheterna, den antropologiska och den ethnologiska, så visa sig snart åtskilliga svårigheter. Hvad först den ethnologiska rättsåsigten angår, så synes hon af flera skäl icke kunna vara den riktiga. Till en början beror hon på förutsättningen, att samhället är ett ursprungligt väsende, hvilken förutsättning synes hafva allt mot sig samt isynnerhet strida mot flera gifna samhällens historiskt kända uppkomst i tiden. Dessutom: skulle också samhället vara ett ursprungligt väsende, så återstår alltid att bevisa, att det är ett människan förbindande väsende. Ändtligen är det en väsentlig skilnad mellan helgd och skydd. Samhället skyddar väl rättigheter, men dertill erfordras, att de förut skola förefinnas. Samhället må kallas en rättsanstalt eller ett rättssamfund, så förutsättes dock i båda fallen rätten, hvilken följaktligen icke ur samhället synes kunna förklaras. Mot den antropologiska rättsåsigten kunna äfvenledes flera skäl anföras. För det första förutsätter, såsom vi ofvan visat, hvarje rättighet samvaro af flera människor, emedan i föreställningen om en rättighet förpligtelsen för andra är ett lika viktigt moment som tillåtelsen för den berättigade. Kan det nu åtminstone sättas i fråga, om icke hvarje genom rättsförhållanden ordnad samvaro af människor är ett samhälle, och äro rättigheter icke utan en sådan ordnad samvaro tänkbara, så synes det icke kunna lyckas att ur den enskilda människan såsom blott sådan

härleda hennes samtliga rättigheter. Skulle också denna invändning kunna vederläggas, och samhället kunna uppvisas såsom en af människor genom godtyckligt beslut i tiden gjord inrättning, så återstår dock äfven här svårigheten att förklara rättens helgd. Ty kan intet ega helgd, som icke är ursprungligt, så kan ett skapadt väsende, hvars sjelfva tillvaro är en gåfva, naturligtvis icke ega ursprungliga rättigheter.

Denna svårighet syntes afgörande för alla de kristne författare, som under Medeltiden och Reformationsårhundradet sökte den högsta rättslagen. Dertföre hyllades af dem den theologiska rättsåsigten. Gud ensam är ursprungligt varande. Menniskan är blott en af hans skapande och upprätthållande vilja såväl till sin första uppkomst som fortfarande tillvaro beroende varelse. Den vilja, som människan har att tacka för sin tillvaro, måste ock vara hennes högsta lag. All rätt, som öfverensstämmer med denna, är verklig rätt, och alla rättsförhållanden, som icke äro anordnade af Gud och af honom uttryckligen påhjudna, hafva ingen högre helgd och ingen annan säkerhet, än den godtycklig öfverenskommelse och frivilligt åtagande kunna skänka dem. Den naturliga rätt, som desse tänkare antogo öfver den positiva och såsom dennas norm, hade alltså sin källa i Guds fria viljebeslut och endast deruti. I afseende på sättet för uppenbarandet af denna vilja kan man skilja mellan trenne hufvudsåsigter. De theologiske rättslärarne hafva nämligen dels ansett blott skriften, dels människans samvete och förnuft, dels historien som den vissaste uppenbarelsen af Guds vilja.

Den äldre och i inskränktaste mening theologiska rättsåsigten antog intet annat för "naturlig rätt" än det, som uttryckligen i den heliga skrift eller genom traditionen förklaras vara Guds vilja. På denna grund stödde Medeltidens äldre statslärare (t. ex. författaren af den bekanta boken "De regimine principum", Dante m. fl.) påfvens och kejsarens rätt till oinskränkt lydnad, och deruti sökte hela den positiva kanoniska lagstiftningen sin yttersta helgd. Någon kritik af denna åsigt är icke behöflig. Blott en naivt troende tid kunde som högsta kunskapskälla ställa en skriftlig uppenbarelse och en ej ens såsom faktiskt viss bevisad historisk tradition. Antagandet af den senare föll med reformationen. Då således för protestantiske rättslärare blott bibeln återstod såsom högsta kunskapskälla, och ej ens allt, som i henne berättas hafva blifvit af Gud påbudet (t. ex. hela den Mosaiska lagstiftningen), kunde antagas vara afsedt för alla tider, så måste den naturliga rätten inskränkas till de i skriften innehållna moraliska buden (isynnerhet dekalogen) och några ur de der berättade af Gud

verkställda handlingar abstraherade sätser (t. ex. att konungadöme i allmänhet är rätt o. s. v.) Nu är det klart, att denna "naturliga rätt", om han ock kunde erkännas hafva en säkrare grund än den katholska på en blott obevisad tradition hvilande, dock i stället led af en så stor fattigdom på bestämmingar, att hela den med uppställandet af en naturlig rätt afsedda yttersta förklaringen af de bestående rättsförhållandenas berättigande och förpligtande magt alls icke uppnåddes. Ville man nu icke öfvergifva läran om Guds fria vilja såsom högsta rättsnormen och ändock ur denna norm vinna helgd för åtminstone de menckliga rättsförhållandenas grundprinciper, så måste en annan utväg uppsökas. Blott tvenne synas möjliga. Den ena, som tidigt försöktes, bestod deruti, att man förklarade menniskans förnuft (sana ratio), såsom af Gud ingifvet eller medskapadt, som en tillförlitlig uppenbarelse af Guds vilja jemte skriftens bud. Den andra, som först i våra dagar blifvit fullständigt utbildad, ser i historien den tillförlitligaste uppenbarelsen af Guds vilja.

Betrakta vi först det förra af dessa antaganden, så falla genast i ögonen alla de svårigheter, af hvilka en dylik åsigt lider. Om skriften och förnuftet råka i strid, hvilken har rätt, d. v. s. hvilken af dem är den verkliga tolkaren af Guds vilja? Svaras nu: förnuftet, så är det klart, att i så fall detta ensamt är den sanna uppenbarelsen af Guds vilja, då deremot skriften endast så till vida är det, som hon öfverensstämmer med förnuftet; och tvärtom. Då nu väl förnuftet är tänkbart utan skriften (Rom. II. 14, 15), men skriften icke utan förnuftig tolkning har något värde, enär hon blott genom denna är tillgänglig, så måste naturligtvis förnuftet blifva den egentliga uppenbarelsen af Guds vilja, och den högsta rättsnormen således "voluntas Dei per sanam rationem cognita" (Oldendorp). Guds fria viljebeslut är således all naturlig rätts ursprung, och menniskans förnuft är det medel, genom hvilket Gud för henne uppenbarar sin vilja. Nu förfar emellertid menniskans förnuft enligt sin natur på tvenne väsentligen olika sätt. Antingen antar det allt det för sant och rätt, det vill här säga för Guds vilja, som det tycker sig omedelbarligen *erfara* såsom sådant, eller också håller det intet annat för visst än det, i hvilket det genom förmedladt slutande ur omedelbart vissa grunder eller *skäl* kommit till full klarhet. Att genom det förra förfaringsättet, mysticismens, åtminstone ingen allmängiltig kunskap om Guds vilja är möjlig att ernå, inses lätt. Men utan allmängiltighet kan intet vara lag, och Guds vilja skulle, om hon blott kunde "erfaras", ej kunna blifva den högsta normen

för de menckliga rättsförhållandena, hvilka blott i och genom lagar få sitt uttryck. Det senare förfaringssättet, som söker med allmångiltiga skäl bevisa, hvad som är Guds vilja, synes sålunda vara det enda rigtliga på denna ståndpunkt (Cocceji, Buddeus m. fl.) Men äfven för denna åsigt möta svårigheter. Skall nemligen antagandet af, hvad som är Guds vilja, stödjas på skäl, så kunna dessa skäl, såvida de skola vara rigtliga, icke vara andra än de, som verkligan varit eller äro Guds skäl, d. v. s. utgjort eller utgöra grunderna för hans beslut. Guds vilja skulle således vara bestämd och följaktligen icke fullständigt fri. Det som skulle bestämma Guds vilja, kunde nu naturligtvis icke antagas vara något annat än det goda, det sanna, det rätta. Men sålunda blir förhållandet rakt omvänt mot det åsyftade. Det vore icke Guds vilja, som vore normen för det rätta, utan det rätta, som vore normen för Guds vilja. Skall således Gud vara den högsta rättslagen, så får man dock icke längre söka denna lag i Guds fria vilja, utan, som man efter analogien med menniskan uttryckte sig, i hans förstånd. Detta är Leibnitz' åsigt. Det är bekant, till hvilka resultater Leibnitz kom genom sin lära om skillnaden mellan förstånd och vilja hos Gud. Gud har, lärde han, af alla de verldar, hvilka i hans förstånd förefinnas såsom möjliga, verkliggjort den bästa. Men kan man nu icke tänka sig, att Gud skulle skapa något annat än det bästa, emedan man hos Gud naturligtvis måste antaga både fullkomlig insigt, om hvad som är det bästa, och en sådan vilja och magt, att han icke kan besluta och utföra något annat än det bästa, så är ju endast det bästa möjligt för Gud, och han har således icke något fritt val. Är åter blott *ett* möjligt, och just detta är verkligt, så kan icke vidare talas om det bästa, utan blott om det som är. Ändrade derföre Leibnitz rigtigt Cocceji' sats, att det rätta är rätt, derföre att Gud *vill* det, till att det rätta är rätt, derföre att Gud *vet* det; så är det blott en noggrannare bestämning af Leibnitz' egen sats, om man säger: det rätta är rätt, emedan Gud vet det vara *rätt*; hvilket åter tydligen är detsamma som, att det rätta är rätt, emedan det *är* rätt. Antingen måste man alltså förneka, att Guds fria vilja är den högsta rättslagen, eller också måste man, såvida derur en "naturlig rätt" såsom en *mencklig* vetenskap skall vara möjlig, söka en annan uppenbarelsesform för densamma än menniskans förnuft.

Detta försök har äfven i våra dagar gjorts af Stahl. Stahl, hvilken såsom positiv rättslärare hör till den s. k. historiska juristskolan (om hvilken utförligare längre fram) och såsom statslärare till den kontrarevolutionära legitimitetsskolan, har äfven

velat genom en filosofisk rättslära gifva bådas läror en gemensam vetenskaplig grundval. Såsom den högsta rättsnormen antager han Guds fria vilja, uppenbarad i skriften och historien. Stahl inser fullkomligt omöjligheten att med bibehållandet af förnuftet såsom högsta kunskapskälla kunna antaga Guds fria vilja såsom högsta lag. Som han nu emellertid anser Guds vilja såsom helt och hållet fri, såsom "unendlich schöpferische Wahl", så kan icke det "logiska förnuftet" vara högsta kunskapskällan, ty det "är bundet af sina lagar, men dessa binda icke ens fria människor, än mindre Gud." En från alla slags grunder eller skäl fulkomligt fri verksamhet kan naturligtvis kännas endast genom sina verkningsr. Till kunskap om, hvad Gud vill, kunna vi således icke komma genom något slags slutande af, hvad han *bort* vilja, utan blott af hvad han, genom hvad han verkligen utfört eller tillåtit utföras, *visat* sig vilja. Sade därför Leibnitz: detta är Guds vilja, ty han kan icke vilja något annat; så säger Stahl deremot: detta måste vara Guds vilja, ty han har tillåtit det utföras. Det är således genom en vidsträckt tolkning af den kristliga läran om Guds försyn, som Stahl anser sig i det "historiska", i det länge "bestående", det "legitima", finna ett bevis på Guds vilja. De orimliga slutföljderna af en dylik lära, så naket framsteld, har Stahl naturligtvis icke kunnat förbise. Det heter därför, att det historiskt bestående "såvida det icke strider mot Guds ordning, d. ä. den af Gud gifna ethiska regeln", är, såsom af Gud anordnad eller tillåtet, berättigadt och bör såsom sådant respekteras. Med upptagandet af detta undantag har emellertid åsigten vederlagt sig sjelf. Hvad skall afgöra, om det historiska öfverensstämmer eller icke med "den af Gud gifna ethiska regeln"? Hvar fins denna ethiska regel oss gifven? Svaret må blifva skriften eller samvetet eller bådadera så är det klart, att vi i hvilketdera fallet som helst komma tillbaka till redan ofvan såsom oantagliga uppvisade åsigter. Utan förnuftig tolkning kan hvarken ur skriftens bud eller samvetets varningar eller historiens lärdomar något allmängiltigt slutas.

Guds vilja kan således icke gifva någon förklaring af rättens väsende, så att Gud skulle åt människorna — och några andra rättsegande personer känna vi icke ännu — medelbarligen eller omedelbarligen gifvit rättigheter. Äro de således icke gifna, så måste de vara ursprungliga, d. v. s. ligga i människans eget väsende. Denna sanning insåg och uttalade först Grotius. Derfor räknas Grotius med rätta för den anthropologiska rättsåsigtens upphofsman, och detta så mycket mera som han med fullt medvetande satte den nya åsigten mot den föregående theolo-

giska. Den naturliga rätten, sade Grotius, eger sitt bestånd och sin sanning så helt och hållet oberoende af Guds vilja, att han äfven skulle bestå, om icke någon Gud funnes, eller om han icke bekymrade sig om menskliga angelägenheter. Men föröfrigt finnas hos Grotius mera blott fröen till hela den senare anthropologiska rättsläran eller den i inskränktere mening s. k. naturrätten i hans alla hufvudskiftningar än en viss vetenskapligt grundad och följdriktigt genomförd rättsåsigt. Då Grotius, inseende den föregående theologiska rättslärans brister, såg sig om efter en annan högsta rättsnorm än Guds godtyckliga vilja, så kunde han icke söka den nya rättslagen hos något annat väsende än det berättigade, d. v. s. för honom människans. Samhället kunde utom af skäl, hvilka ofvan äro angifna, äfven derföre icke komma i fråga såsom högsta rättsgifvare, att Grotius närmast sökte helgden för sådana allmänna menskliga rättigheter, hvilka t. o. m. då samhällena äro i strid, och således något af samhällets väsende beroende skydd icke kan komma i fråga, böra respekteras. Då nu dertill människan obestriddigt är en berättigad person, då det deremot åtminstone kan sättas i fråga, huruvida samhället, såsom en i tiden af människor gjord inrättning, kan sägas ega rättigheter i egentlig mening, så var det naturligt, att Grotius sökte rättens ursprung i *människans* väsende. Derigenom blef han icke blott den anthropologiska rättsåsigtens upphofsman, utan kan t. o. m. med fog kallas för hela den rationela rättslärans fader. Ty är rättslära lära om rättigheter, och äro rättigheter personliga väsendens bestämningar, så kan man knappast anse andra undersökningar öfver rättens väsende för vetenskapliga än de, hvilka, om icke utgå från den berättigade personen, dock visa bådas nödvändiga samband.

Också har rättslärans utbildning på det närmaste sammanhängt med och berott af utbildningen af läran om *personligheten*. För den orientaliska fatalismen måste naturligtvis begreppet rättighet vara lika främmande som begreppet person. Men äfven för den grekiska bildningen förblef personlighetsbegreppet en hemlighet. Det var en af denna bildnings stora uppgifter att lostra individualitetsbegreppet och att dermed genomtränga religion, sedlighet, samhälle. Men individualitet är ännu icke personlighet. Först inom en bildning, som af en religion, för hvilken andlig frihet och skuld äro hufvudbegrepp, får sin grundkarakter, har personlighetens väsende kunnat till en början anas, för att sedermera allt klarare fattas. Äfven den grekiska spekulationen kunde derföre aldrig fatta rätten såsom rättighet, hvarföre allt hvad denna filosofi lärde om *δίκαιον*,

hör uteslutande till det ethiska området. *Dygden δικαιοσύνη* kände och utredde både Plato, Aristoteles och Stoikerna, men begreppet *rättighet* låg så utom den grekiska nationens medvetande, att det icke ens egde ett fullt motsvarande ord inom hennes språk. Såväl människa som samhälle voro individer med sina bestämda sedliga uppgifter, hvilkas uppfyllande hänvisade på dygd ej mindre hos det senare än hos den förra. Men just därför att denna uppgift var så bestämd (*νόμος* af *πέμνω*), och de af henne bestämda voro individer, ej frie personer, så blef hvarken förbindelsen *pligt* eller ickeförbindelsen egentlig tillåtelse och andra förbindande *rättighet*. För den romerska bildningen, som på det närmaste berodde af och var oskiljaktigt förenad med statens uppkomst i tiden och successiva utbildning, kunde staten icke gälla som en individ i samma mening som medborgaren. Den romerska staten var först ett stamförbund, så ett samvaroförhållande mellan olika berättigade stånd, äntligen ett under en herrskare ordnad samfund af människor tillhörande de mest olikartade nationer. För dessa alla fans blott ett gemensamt — egenskapen att vara individer. All lag hade hos Grekerne varit ett uttryck af *statens* väsende såsom mot andra fullkomligt begränsad och bestämd individ. Såsom sådan måste han bevaras och utbildas med eller mot de individer, hvilka voro hans organer. Hos Romarne deremot kunde lagens betydelse blott vara fästställandet af de nödvändiga villkoren, utan hvilka en *samvaro* mellan enskilda människor icke är möjlig. Den skarpa uppfattningen af dessa vilkors beskaffenhet gjorde den romerska rättsvetenskapens storhet. Var därför Grekland statslärans moderland, så blef Rom deremot den s. k. privaträttens. Till någon utredning af rättighetens väsende kom den romerska juridiken lika litet som den grekiska politiken, ty de romerska juristerna undersökte blott de möjliga förhållandena mellan samvarande individer med abstraktion från alla öfriga bestämmingar hos de väsenden, mellan hvilka detta förhållande eger rum. Så blef väl det moment i rättighetens väsende, enligt hvilket hon är tillåtelse, framhållet — och detta var ett stort framsteg öfver den grekiska uppfattningen — men icke såsom en väsentlig bestämning hos den berättigade individen, utan blott hos det berättigande rättsförhållandet. Men då nu ej heller detta var något i sig, så blef dels rätten sjelf endast ett historiskt faktum (*ius=iussum*), om hvars egentliga väsende man intet viste, dels blef rättigheten ensidigt utbildad såsom blott tillåtelse utan allt afseende på giltigheten af hennes andra förbindande magt. Så stort inflytande därför de romerska juristernas skrifter haft på den

moderna naturrättens bibestämningar, så hafva de dock icke lemnat några bidrag till bestämmandet af rättens begrepp. Den antika filosofiens senaste bemödanden voro icke utan värde för utredandet af personlighetens väsende. Den stoiska moralen stod genom enskilda drag i detta afseende öfver t. o. m. den klassiska tidens yppersta systemer; och det var ännu förbehållet denna filosofis siste mästare att antyda en af personlighetsbegreppets alra väsentligaste bestämningar. Men Stoikerne och Proklos voro hedningar och hade derigenom att kämpa med svårigheter, från hvilka hvarje kristen tänkare redan genom sin religion är fri. Det är också först inom den kristna och särskildt den protestantiska vetenskapen, som rättsfilosofien i egentlig mening uppkommit och vunnit sin utbildning.

Aristoteles hade, i öfverensstämmelse med det grekiska medvetandet i allmänhet, erkänt staten såsom en särskild, fullt bestämd individ, så helt och hållet oberoende af de enskilde individens vilja, som utgöra hans organer, att han till sitt begrepp t. o. m. är ursprungligare än dessa (*ὄλον πρότερον τοῦ μέρους*). Men i tiden, anmärkte han, är staten senare än de individer, som blifva hans förste medlemmar. Det måste då hos dem uppvisas någon orsak, hvarför de ingå i stat. Denna orsak kunde för Aristoteles, för hvilken staten var lika själfständig som den enskilde individen, ej vara någon annan än den, att den senare genom sjelfva sitt väsende var bestämd att vara statsmedlem; människan är ett *ζῷον πολιτικόν*. Denna bestämning uppfattades af Aristoteles så litet såsom en rättigheter gifvande *menschlig* egenskap, att hon tvärtom snarare afsågs vara en *stats* egenskap, nemligen den, att såsom sina organer blott kunna hafva människor, hvaraf följden naturligtvis är, att af alla lefvande väsenden blott människor kunna vara statsmedlemmar, d. v. s. att intet *ζῷον* är *πολιτικόν* utom människan. Men då Grotius, för att förklara samhället, upptog denna Aristoteles' term och förklarade människan vara till sin natur ett samhälleligt väsende, så fick denna bestämning hos honom en helt annan betydelse. Grotii uppgift var nemligen väsentligen olika mot Aristoteles'. Den theologiska rättsåsikten hade utom de svårigheter, hvilka vi ofvan uppvisat, och hvilka Grotius visserligen ej insåg, icke kunnat förklara det från det moraliska till vidden så olika juridiska rättsområdet. All pligt är äfven rätt, men ej tvärtom. Nu kunna Guds bud, de må vara gifna genom skriften eller i förnuftet, icke tänkas såsom annat än bestämdt befallande eller bestämdt förbudande, i båda händelserna i hvarje särskildt fall åläggande en bestämd pligt. Är derföre den juridiska rättigheten väsentligen tillåtelse, d. v. s.

frihet att icke blott handla, utan äfven underlåta, så synes hon icke kunna förklaras ur samma källa som den moraliska pligten, hvilken uteslutande har karakteren af nödvändighet. Då all sedelag binder friheten, så begränsas hon deremot blott af rättslagen, och området inom denna gräns är, såvidt af rättslagen beror, upplåtet åt godtycket. Då en sådan begränsning endast derföre behöfves, emedan människorna lefva tillsammans inom en gemensam tid och ett gemensamt rum, så kan hela den juridiska sferen, alla rättsförhållanden, icke vara något annat än ett efter de vilkor ordnadt tillstånd, utan hvilka en dylik samvaro icke är möjlig. Då det nu är detta ordnade tillstånd, som gifver och skyddar rättigheter, så måste hufvuduppgiften för en undersökning om rättigheters väsende vara att förklara samhällets natur. För greken var staten en individ likaväl som den enskilda människan; ingendera kunde förklaras ur den andra. Några rättigheter i egentlig mening kommo icke i fråga för någondera, ty de voro icke fria personer. För den kristne tänkaren deremot var endast människan ett i egentlig mening verkligt väsende, och staten blott en af henne gjord inrättning. Blott henne rörde skriftens lära om andlig frihet och skuld, blott hon egde ett om pligt och synd erinrande samvete, blott henne gälde försoningen; endast hon kunde således af jordiska väsenden vara person. Uppgiften för den första rättslärare, som slet sig lös från det ensidigt theologiska förklaringsättet, kunde följaktligen icke blifva någon annan än den att ur människans väsende förklara samhället, för att så åter ur det så förklarade samhället förklara de mänskliga rättigheter, hvilka icke följa ur den moraliska pligtens bud. Skulle nu rättigheter ega samma helgd som pligter, så måste samhället sjelft vara en nödvändig följd af människans väsende. Skulle åter människan kunna ega rättigheter, så måste hon vara fri, d. v. s. ega förmågan af godtyckligt val. Svårigheten var nu att på en gång uppfylla alla dessa fordringar. Och på denna svårighet strandade Grotius. Det är klart, att skall människans juridiska rättigheter till sitt första ursprung förklaras ur människans väsende och vara en nödvändig bestämning hos detta, så måste man först hafva en fullständig och klar insigt i detta väsendes natur. Med en filosofisk lära om människan skulle således Grotius hafva begynt. Detta gjorde han ej. Hvad människan egentligen är, derefter frågade han icke. Ej heller undersökte han förhållandet mellan pligt och rätt, utan lät jemte sin nya lära om rättslagens ursprung från människans natur qvarstå den gamla theologiska om sedelagens ursprung från Guds bud. Som det berättigande antog han en

drift hos menniskan (*appetitus socialis*), som det andra menniskor förpligtande, genom hvilket den i driften liggande tillåtelsen förverkligas, antog han deremot det godtyckliga medgifvandet (*obligatio ex consensu*). Så finnas hos Grotius trenne olika principer, hvilkas närmare förhållande han icke undersökt, och hvilkas nödvändiga inbördes stridighet han icke tyckes anat. Först har han nemligen Guds bud i skriften och *förnuftet*, den högste sedelagen, hvilken blott förpligtar; vidare människans ursprungliga samhällsdrift, hvilken, såsom väsentlig och alltså nödvändig, ovilkorligen berättigar; ändtligen den frivilliga, alltså på *godtycke* grundade öfverenskommelsen, genom hvilken menniskan af egen fri vilja pålägger sin egen frihet band, d. v. s. förbinder sig att respektera de rättigheter, hvilka andra menniskor enligt sin samhällsdrift ega, mot att de i sitt förhållande till henne underkasta sin frihet samma inskränkning. Det är klart, att om Guds bud i förnuftet kan vara bindande för menniskan, ehuru hon är fri, så behöfva ej heller de rättigheter, hvilka det i människans väsende grundade samhället gifver, frivilligt åtagande, för att förpligta. Ty är samhället grundadt på människans ursprungliga väsende, så är det sjelft nödvändigt, följaktligen lika väl som sedebuden förnuftigt och förpligtande. Fordrar åter människans väsende, såsom fullkomligt fritt, frivilligt åtagande, för att kunna förbindas, så måste detta gälla äfven för sedebuden, och dessa således icke gälla derföre, att de äro befalda af Gud eller förnuftiga, utan derföre att? människorna samtyckt till att låta sig af dem förbindas. Lika oförklarade stå den berättigande samhällsdriften och det förpligtande Guds- eller förnuftsbudet jemte hvarandra. Den ena kallas af Grotius städse lika bestämdt för drift (*appetitus*), som det senare säges hafva sitt uttryck i förnuftet (*recta ratio*), utan att Grotius gör ens något försök att förklara dessa olika menkliga förmögenheters förhållande till hvarandra, lika litet som han undersöker bådads förhållande till friheten. Antingen är nu friheten blott ett val mellan olika drifter, och då försvinner pligten helt och hållet, och rättigheten blir icke nödvändig, utan blott möjlig, ty friheten kan enligt sin obudna natur bestämma sig för en annan drift än samhällsdriften; eller också är äfven förnuftet bland de möjligheter, mellan hvilka friheten väljer, och då står alltid samhällsdriften jemte alla öfriga drifter på spel. Ändtligen om man nu ej fäster sig vid dessa svårigheter, utan blott tager samhällsdriften i betraktande, så uppstår alltid den frågan: huru kan en drift berättiga? Svaret synes väl blifva, att då denna drift är väsentlig, så är hon äfven nödvändig eller oemotstånd-

lig och innebär följaktligen likasom allt nödvändigt såsom en af sig sjelf klar följd äfven tillåtelse. Men nödvändigt är blott det, som är bundet af evig och oföränderlig lag, och kan således, liksom lagar, blott vara af tvenne slag — moraliskt eller fysiskt. Är nu samhällsdriften moraliskt nödvändig, så är hon det på samma sätt som de i förnuftet uppenbarade sedebuden och förpligtar då af samma skäl som de, är följaktligen icke drift, utan förnuftigt bud. Är hon åter fysiskt nödvändig, så äro äfven alla andra drifter det och kunna således ock endast genom fysisk magt inskränkas, och då får man se sig om efter en annan förpligtelsegrund än den frivilliga öfverenskommelsen, utom det att hon sjelf i sådant fall måste närmare förklaras ur människans fysiska natur. Nödvändigheten af det senare förbisaåg också Grotius icke helt och hållet. Redan Grotius antyddes nemligen, och än tydligare uttalades det af den föröfrigt för den filosofiska rättslärans vetenskapliga utbildning föga viktige Pufendorf, att samhällsdriften egentligen blott är följd af den fysiska sjelfbehållelsedriften. Hobbes insåg klart nödvändigheten af båda.

Då Grotius sålunda både saknade en klart uppfattad och med följdriktighet genomförd princip och derjemte helt och hållet hade förbisett nödvändigheten för hvarje anthropologisk rättslära af en noggrann undersökning af människans väsende, så kunna vi icke med honom börja den egentlige öfversigten och kritiken af de anthropologiska rättsprinciperna. Emellertid är Grotius i ett annat afscende högst märklig. Uti hans lära ligga nemligen tillsammans samtliga de rättsprinciper, hvilka sedan af de följande rättslärarne upptagits och mer eller mindre följdriktigt hvarje för sig utbildats till särskilda rättsfilosofiska systemer. Hela den följande rättsfilosofien ända till våra dagar ligger sålunda outvecklade hos Grotius. Grotius antog såsom rättens källa en väsentlig bestämning hos människan, nemligen samhällsdriften. Ser man nu blott på denna drifts form såsom *människans* bestämning, så har man det gemensamma ursprunget till hela den följande anthropologiska rättsläran, hvars alla anhängare, huru olika de i öfrigt voro, samtliga sökte rättens källa i någon människans egenskap eller bestämning. Ser man deremot blott på hennes innehåll såsom driften till *samhälle*, och antager man, att ingen drift efter något är möjlig, utan att detta något förut på ett eller annat sätt finnes, så blir samhället rättens källa enligt den ethnologiska rättsåsigtens. Betraktar man vidare den anthropologiska rättsåsigtens särskilda hufvudformer, så skall man finna, att äfven de alla äro antyddas hos Grotius. Han antog nemligen hos

menniskan å ena sidan en drift, således något *sinligt*, såsom berättigande och är så den sensualistiska rättslärans upphofsman. Å andra sidan är det dock Guds bud i *förnuftet*, som är den högsta plignormen, och genom detta antagande står Grotius dels kvar på den theologiska ståndpunkten, dels antyder han den rationalistiska rättsåsigten, som (ifrån Kant) i människans förnuft sökte grunden till hennes såväl pligt som rätt. Och äfven den sensualistiska rättsåsigts särskilda skiftningar äro samtliga hos Grotius antydda. Sökes nemligen rättens källa i en mänsklig drift, så uppstå tvenne viktiga frågor, den ena efter orsaken till denna drifts berättigande, den andra efter hennes förpligtande magt. Skall driften gifva ovillkorlig *rättighet*, så måste hon vara nödvändig, hvilket, då hon är en sinlig bestämning, vill säga, att hon måste vara en nödvändig följd af människans natur såsom kroppsligt väsende, d. ä. vara själfupphällesdrift eller egoism. Denna sida, den lägsta inom den anthropologiska rättsläran, utbildades med stor följdriktighet af Hobbes och Bentham. Skall driften åter *förpligtiga*, så måste hon tvärtom, då människan till sitt väsende är fri, genom godtyckligt val af människan själf upptagas såsom hennes norm. Äfven denna sida, sedan utbildad af Locke och i synnerhet Rousseau, antydes hos Grotius i hans lära om all rättspligts beroende af fritt medgifvande eller samhällets uppkomst genom ett fördrag.

Ändtligen är äfven hela den engelskt-skotska moralistiskolans (ifrån Cumberland ända till Smith och Stewart) princip, *välviljan*, icke något annat än ett annat namn på Grotii samhällsdrift, hvilken föröfrigt af denna åsigts anhängare lika litet motiverats som af Grotius. Af detta skäl anse vi det icke nödigt att vidare sysselsätta oss med denna åsigt. Då det icke finnes något skäl, att en drift såsom blott drift skulle gälla mera än andra drifter, så anade redan Grotius och insågo klart hans materialistiske efterföljare nödvändigheten att gifva den drift, af hvilken samhället och rätten skulle bero, en fastare grundval i människans nödvändiga fysiska natur. De af den sympathetiska skolan, som icke insågo detta, stodo således kvar på en ståndpunkt i anseende till sin obestämdhet lika låg eller lägre än Grotii egen. De åter, hvilka ej kunde helt och hållet blunda derför, men ändock ville behålla välviljan såsom pligt- och rättslärans grund, vacklade beständigt mellan å ena sidan den följdriktigare egoistiska sensualismen (såsom t. ex. Cumberland, för hvilken välviljans yttersta motiv dock alltid blef behovet eller ock den för den välvillige angenäma känslan) och å den andra den ethnologiska åsigten, (såsom t. ex.

Smith, för hvilken såsom välviljans yttersta motiv ofta framstod, att människan utgör en del af mensklighetens samhälle, hvaraf välviljan för människorna, såsom dennas medlemmar, beror). — Af samma skäl förbigå vi äfven Herbarts rättsåsigt. Visserligen får Herbart såsom tänkare icke ställas på samma linie som den engelskt-skotska skolan, och hade Herbart byggt eller kunnat bygga en praktisk filosofi på sin allmänna metafysik, så hade denna visserligen ej bort förbises. Men nu har Herbart, utgående från den åsigten, att praktiska filosofien icke står i något sammanhang med den theoretiska, sökt gifva rättsläran en af läran om människan helt och hållet oberoende ställning. Lika visst som enligt den musikaliska harmoniläran t. ex. tonerna c e g utgöra en konsonans, men c d f en dissonans, utan afseende på om någon enda varelse finnes, som hört eller kommer att höra dem, lika säkert är det, att strid är något i sig obehagligt. Människan må nu finnas eller icke, hon må vara blott kropp eller själ, vara bunden af drifter eller fri, deraf beror icke på minsta sätt rättens väsende, som icke kan härledas ur människan eller något annat verkligt väsende, utan blott ur det gifna "missbhaget vid strid". Det är tydligt, att denna lära med all sin originalitet dock likaväl som den sympatiska skolans begär det felet att som princip sätta något helt och hållet oförklaradt, en *qualitas occulta*. Skillnaden är blott den, att Herbarts bestämning är icke blott oförklarad, utan rent af oförklarlig. Något som i sig hvarken är ett själfständigt väsende, ej heller bestämning hos ett väsende, är icke tänkbart. Skottarne utgingo visserligen från ett oförklaradt, men detta skulle dock vara en bestämning hos ett verkligt väsende; Herbart deremot utgick från en bestämning, som ännu icke är en bestämning hos något, ett behag och missbhag, som icke behagar eller missbhagar någon, således ifrån något såväl till väsende som tillvarelsesätt fullkomligt obegripligt. —

Med Hobbes började den anthropologiska rättsläran i egentlig mening. Hobbes var nemligen den förste, som uppstälde blott *en* princip och genomförde denna så följdriktigt, som dennas egen beskaffenhet tillät. För principen själf åter sökte Hobbes en grund i ett fullständigt filosofiskt system, utan hvilket människans egentliga väsende och förhållande till andra väsenden icke kunna fullt fattas.

Vänd mot skolasticismens auktoritetstro och ensidigt abstrakta intellektualism, hade Baco lärt, att man måste börja all forskning med fullkomligen tomt förstånd; allt vetande upptages sedan utifrån genom sinnena. Ur dessa Bacos förutsättningar drog Hobbes den rigtiga slutsatsen, att intet verkligt

finnes annat än kroppar, ty något annat kunna sinnena icke nå. Följaktligen äro icke människorna heller något annat än kroppar, och allt meniskt måste blott ur kroppen och hans nödvändiga, matematiskt beräknliga bestämningar förklaras. Med denna allmänna filosofiska grundäsiigt företog sig Hobbes att undersöka statens väsende, hvilket icke kunde ske, utan att äfven upptaga frågan om rättens. Ursprunget till meniska rättigheter kunde af Hobbes icke sökas i något annat än människans natur. Samhället kunde icke uppvisas såsom ett utsträckt och rörligt väsende, var alltså icke en kropp i egentlig mening, utan blott ett konstgjordt väsende. Gud, såsom ett okroppsligt väsende, måste naturligtvis, om icke helt och hållet förnekas, hvilket varit det rigtiga, stå alldeles utom och främmande för hela vår, d. v. s. den kroppsliga, världen. Meniska rättigheter, såvida sådana ega verklighet, måste således blott ur människan, d. v. s. människokroppen, förklaras. Kroppar hafva tvenne väsentliga egenskaper: utsträckning och rörelse. Genom rörelsen verka de på hvarandra. Så kan den ena kroppen åstadkomma bestämningar hos den andra. De kroppar, som ega rörligt blod, hafva derigenom ett särskildt medel att af andra kroppar emottaga ej blott yttre, utan äfven inre bestämningar. Dylika inre bestämningar äro hos människan hennes drifter och vilja. Alla drifter äro således naturliga och nödvändiga. Men allt, som är nödvändigt, måste äfven vara tillåtet, d. v. s. rätt. Allt hvad driften fordrar, är således människans rätt. Djurens drifter äro noga bestämda genom deras behof. Så är det icke med människans. Hon har äfven andra drifter än de fysiskt nödvändiga. Då sålunda för den meniska driften, och fölaktligen äfven för viljans åstundan, ej finnes någon gräns, så är det klart, att detta äfven gäller om den dermed omedelbart förenade tillåtelsen. *Alla* människor hafva fölaktligen rätt till *allt*. Man kan kalla detta för rätt derföre, att det såsom nödvändigt äfven innebär möjlighet eller tillåtelse; men icke i den mening, att det motsvaras af förpligtelse hos andra. Ty någon pligt eller förbindelse finnes icke annan än den, som den större och starkare kroppen genom sin fysiska öfvermakt kan ålägga. Den enda berättigande normen är således *driften*; den enda förpligtande *styrkan*. Det tillstånd, i hvilket denna "naturliga rätt" är den enda rådande, är det s. k. naturtillståndet, i hvilket således den fysiska styrkan ensam råder. All blott fysisk kraft utan högre helgd är våld, krig; visserligen icke i sig, då ingen annan helgd är erforderlig eller ens möjlig än den, som ligger i driften understödd af kroppslig styrka. Det är endast genom ett från

de konstgjorda samhällsförhållandena öfverflyttadt uttryck, som naturtillståndet kallas för ett våldets tillstånd, ett "bellum omnium contra omnes." Nu är det klart, att ett dylikt tillstånd, ehuru naturligt och berättigadt, leder till raka motsatsen af det, hvartill de drifter, som berättiga det, sträfva. Drifterna kunna nemligen, såsom blott kroppsliga, endast afse sinlig njutning och framför allt sjelbibehållelse. Men just denna måste se sig beständigt hotad i ett tillstånd, der enhver eger full rätt att, såvidt han vill och kan, skada och t. o. m. tillintetgöra enhver af de öfrige. Ingen kan således i naturtillståndet njuta ens ett ögonblicks säkerhet och lugn. Men osäkerhet och fruktan strida mot det kroppsliga välbefinnandet. Samma naturliga drifter, som berättiga det allmänna kriget, söka därför äfven fred och säkerhet såsom grundvilkoret för all mänsklig lycka. Den naturliga driften är fullt tillräcklig såsom berättigande norm. Men rättighet måste, såvida hon skall blifva verklig, motsvaras af förbindelse. Då nu intet annat än den fysiska styrkan har denna förbindande magt, så finnes ingen säkerhet för åtnjutandet af rättigheten att följa driften annat än för en kropp så stark, att han förmår afhålla allt, som stör eller hotar störa hans fred, och tilltvinga sig allt, han åstundar. Fullkomligt lugn kan dock ingen ernå på annat sätt, än att alla öfriga tillintetgöras. En kropp i egentlig mening så stark, att han förmår detta, finnes emellertid icke. Men af människor kan bildas ett väsende, hvilket väl icke är en särskild fysisk kropp, men kan kallas kropp, såvida det kan användas såsom sin alla de kroppars styrka, genom hvilkas fria beslut det uppstått. Denna mäktiga, af människor för deras skydd gjorda "kropp" ("homo artificialis", "magnus ille Leviathan") är staten. Särskildt bildas staten genom trenne fördrag. Genom det första (pactum unionis) förena sig de fredssökande människorna att bilda ett fredstillstånd; genom det andra (pactum constitutionis) utföres detta beslut så, att de ömsesidigt afstå från sin naturliga rätt till allt och bestämma sig för att med all sin fysiska magt understödja det hela; genom det tredje (pactum subiectionis) gifves åt detta beslut säkerhet derigenom, att alla uppgifva all sin fysiska magt och rätt åt en enda individ, hvars vilja eller godtycke sedan bestämmer hvars och ens (borgerliga) rätt, då i naturtillståndet hvars och ens eget godtycke bestämt hans (naturliga) rätt.

Resultatet af Hobbes' lära blir sålunda, att den sinliga driften eller det enskilda godtycket är den enda normen för all rätt såväl den naturliga (rationela) som den borgerliga (positiva). Att förklara något rationellt bero af godtycke är i

sjelfva verket detsamma som att förneka det. Också är Hobbes' rättslära egentligen ett förnekande af all naturlig rätt, hvilket äfven från hans ståndpunkt är fullkomligt riktigt. Ty såvida, enligt den bestämning vi ofvan gjort af begreppet rätt, deruti ovilkorligen ligger begreppet förbindelse för andra, och denna förbindelse (hvilken enligt Hobbes endast ligger i öfvervägande fysisk styrka) just är det, som den naturliga rätten icke kan ålägga, så är den s. k. naturliga rätten till allt icke någon verklig rätt. Någon verklig rätt såsom giltigt tillåtelse finnes således endast inom staten, der samma magt (monarken) både gifver rättigheter och ålägger förbindelse. Mot detta resultat såsom sådant är intet att anmärka, såvidt det med nödvändighet följer af den allmänna filosofiska grundåsigt, från hvilken Hobbes utgick. Att denna icke kan försvaras, är för oss lätt att inse. Vill man äfven icke besvåra Baco och Hobbes med frågorna: huru låter ett tomt förstånd tänka sig? huru fylla sinnen detta förstånd med bilder af det kroppsliga? hvad vill inalles kunskap hos en kropp säga? o. s. v.; så återstå dock tillräckligt många svårigheter, hvilka blott af den ännu naivt realistiska spekulationen kunde förbises. Huru är *frukta*n tänkbar hos en kropp? huru skall man förklara uppkomsten af det *beslut*, af hvilket statens inrättande blef en följd? hvarifrån kom först tanken att upprätta ett *samhälle*? hvad vill ett *fördrag* mellan blott kroppsliga väsenden säga? o. s. v.

Men har man en gång, med förbiseende af alla dessa svårigheter, antagit filosofien vara "en nytta åsyftande kroppslära", så måste man äfven antaga de resultatet i afseende på sedlighet och rätt, till hvilka en sådan åsigt leder. Det är Hobbes' stora förtjenst att med stor följdriktighet hafva uppvisat dem. Då derföre de senare materialisterna vände sig mot den despotism, som blef resultatet af Hobbes' rättslära, så bevisade detta blott, att de, i spekulativt afseende Hobbes underlägsne, icke insågo de nödvändiga slutsatserna af sina egna förutsättningar. Så trodde Mandeville och Helvetius, att samhället skulle hållas tillbopa, och alla dygder befordras blott genom den insigten hos dess medlemmar, att de sålunda bäst sörjde för sitt eget bästa. Egennyttan skulle vara alla dygders moder, emedan man icke kan verka för egen lycka, utan att befordra andras. Eller, såsom Cabanis uttryckte åsigten: "Si les fripons pouvaient connaître tous les avantages attachés à l'habitude des vertus, ils seraient honnêtes gens par friponnerie." Utan att nu påpeka detta afgörande "om", så skulle man kunna fråga, hvad som berättigade denna åsigts försvarare att tala om "friponnerie." Vida följdriktigare utsade Hobbes, att allt hvad de

sinliga drifterna fordra, icke kan vara annat än rätt. Dessutom ju mera förutseende och beräkning förutsattes hos ett blott kroppsligt väsende, desto mindre följdriktigt är den materialistiska grundåsigten genomförd. Äfven enligt Hobbes skulle visserligen den naturliga drift, fruktan, som, utbildad till vilja, för fredens skuld föredrager staten framför naturtillståndet, ständigt närvarande hos statsmedlemmarna, bidra att hålla staten upprätt. Men den egentliga grunden till statens bestånd såg Hobbes i det enda verkliga, som finnes i världen, den kroppsliga styrkan. Staten uppehåller sig med våld mot våld. Därföre skilde Hobbes noga mellan brott mot borgerlig rätt och statsbrott. Den borgerliga rätten beror af monarkens godtycke och måste lydast därför, att envar, för att vinna fred, uppgifvit sin rätt åt monarken och således i st. f. sitt eget godtycke, som i naturtillståndet var hans enda lag, satt dennes godtycke, som i samhället utgör lagen. Upprorsmannen deremot, som uppreser sig mot staten sjelf, d. v. s. förnekar monarkens oinskränkta magt, är fullkomligt i sin naturliga rätt; men också är staten eller monarken det icke mindre, då han anfaller och tillintetgör honom. Förbrytaren mot en borgerlig lag straffas sålunda blott efter den lag, som monarkens godtycke fastställt för detta slags brott. Upprorsmannen deremot bestraffas icke alls, utan bekrigas och tillintetgöres enligt naturligt, d. v. s. den starkares, rätt.

Hobbes är genom tankestyrka och djerf följdriktighet måhända den materialistiska åsigtens utmärktaste representant. Men de förutsättningar, från hvilka han utgick, äro dock alltför stridande mot de första grundvilkoren för möjligheten af en praktisk filosofi, för att han utan godtyckliga antaganden skulle lyckats komma ens till de resultat, hvilka han ansåg sig hafva bevisat såsom de enda rigtige. Det är nemligen klart, att redan en *drift*, så sinlig hon än må vara, angifver en själ, ett icke blott kroppsligt väsende. Ty så länge drifterna icke kunna beräknas på samma sätt som rent kroppsliga rörelser, d. v. s. med endast utsträckning och rörelse såsom beräkningsmoment, så är påståendet om deras rent kroppsliga natur en blott obevisad förutsättning. Men om man också, utan att fordra en fullständig mekanisk beräkning af allt, nöjer sig med en sensualistisk förklaring i allmänhet, så möta dock tillräckligt många svårigheter, för att göra ett kvarstående vid Hobbes' åsigt möjligt ens för tänkare, hvilka i allmänhet utgå från sensualismens förutsättningar. All verklig rättighet innebär, såsom vi sökt visa, tvänne väsentliga momenter: tillåtelse för den berättigade och motsvarande förbindelse för de med honom samvarande.

Hobbes' uppgift var att förklara båda ur människans väsende, d. v. s. ur hennes kropp, och han fullgjorde denna uppgift så, att han förklarade den förra ur hennes sinliga drifter, den senare ur hennes kroppsliga styrka. De förra äro naturligtvis desamma i naturtillståndet och i staten; den senare är endast i staten tillräcklig, för att verkligen förbinda, men gör detta endast för vissa af statsmedlemmarnes sinliga drifter. De öfriga, som väl gifva naturlig tillåtelse, men ej motsvaras af magt att förbinda andra, gifva således inga verkliga rättigheter. Intet annat är följaktligen *pligt* än det, som är befaldt af en lagstiftare så mäktig, att han kan tvinga alla till sina buds efterlevande; intet annat är *rätt*, än det driften fordrar. Men hon kan, tillade Hobbes, fordra allt, ty människan kan godtyckligt välja mellan sina möjliga drifter. Det är således af godtycket, som den naturliga rätt till *allt* beror, som gifver anledning till det allmänna kriget, hvars följd åter är inrättande af statsmagten, hvilken först gifver rättigheter i egentlig mening. Men nu är hela antagandet af godtycke en helt och hållet obehvisad, ja orimlig förutsättning. Grotius hade sökt rättens källa i *en* mensklig drift, men hade icke lyckats, då det ej kan visas, hvarföre *denna* drift mera berättigar än andra drifter. Hobbes antog derföre driften i allmänhet såsom berättigande och visade, att inga andra drifter egentligen finnas än egoistiska, ty då driften är en blott sinlig bestämning hos människans, så kan hon ej afse annat än kroppens bibehållande och välbefinnande. Men om nu människan har flera drifter samtidigt, som icke kunna på en gång tillfredsställas, hvilken af dem skall hon då lyda, d. v. s. hvilken af dem gifver henne tillåtelse eller rättighet och manar henne att med sin fysiska magt ålägga motsvarande förbindelse eller tvång? Härpå borde Hobbes enligt sina principer icke kunna hafva svarat annat än: den starkaste. Ty viljan, såsom enligt Hobbes blott af driften bestämd, kan icke åstunda allt, utan måste åstunda blott det, som den starkaste driften föreskrifver. Ett val mellan flera möjliga drifter kan redan derföre icke komma i fråga, att driften såsom blott kroppslig bestämning är icke endast möjlig, utan i hvarje ögonblick verklig, och såvida hon icke af en än starkare af samma slag undertryckes, nödvändig. Antager man deremot godtycket och således gör människan till ett åtminstone i någon mån fritt väsende, d. ä. icke-kropp, så förfaller i stället Hobbes' hela förpligtelselära. Ty har människan förmåga af godtyckligt val mellan sina särskilda drifter, så finnes intet skäl, hvarföre fruktan skall vara mera rådande än andra

drifter, och således är det för det första alls icke nödvändigt, att människorna någonsin utbyta naturtillståndet mot staten. Ett dylikt utbyte, grundadt på ömsesidig öfverenskommelse mellan en mängd med fullkomligt godtycke utrustade väsenden, skulle förutsätta en till ett underverk gränsande öfverensstämmelse för ett ögonblick. Hvarjemte för det andra den sålunda genom en slump bildade staten blott genom slump skulle kunna bibehållas. Ty samma infall, som bildar staten det ena ögonblicket, kan upplösa honom det andra, och fruktan för monarkens magt är naturligtvis icke absolut förbindande för andra väsenden än de, för hvilka för det första fruktan verklig är den starkaste driften, för det andra den starkaste driften alltid den af godtycket upplagna. Alltså råkar Hobbes ut för följande dilemma. Antingen är driften, såsom kroppsligt nödvändig, all naturlig rätts ursprung, men då är denna rätt begränsad; han angifves nemligen i hvarje ögonblick af den starkaste driften; eller också äro drifterna icke necessiterande och hafva alltså ingen magt förr, än de af godtycket väljas, hvarigenom visserligen rätten blir obegränsad, men all förpligtelse omöjlig. Gäller det förra alternativet, så förfaller således hela det berättigande momentet i Hobbes' naturrätt, *godtycket*, enligt hvilket alla människor hafva naturlig rätt till *allt*; gäller det senare, så upphäfves derigenom hela det förpligtande momentet, *magten*, genom hvilken monarken kan förbinda till *allt*.

Vill man nu undvika detta dilemma, måste man närmast antingen kvarhålla driften såsom det väsentliga hos människan och genom henne ensam eller det, som kan visas vara hennes ursprung, förklara all rätt och pligt: eller också utgå från den fullkomligt fria viljan, det helt och hållet obundna godtycket och i detta, såsom utgörande människans egentliga väsende, söka förklaringen till all mänsklig pligt och rätt. Det förra försöktes lägst sensualistiskt med stor utförlighet af Bentham, till hvilket system, oaktadt all skenbar olikhet, Thomasii och Wolffs åsichter blott utgöra den nödvändiga intellektualistiska fylnaden. Det senare, mindre konsekvent antydt af Locke, utfördes följdrigtigast af Rousseau. Ur Wolff och Rousseau, i hvilkas lärar den empiriska anthropologiska rättsläran från sina båda sidor, den materiella och den formella, nått sin höjd, beredde Kant, förmedlande och berigtigande båda, en naturlig öfvergång till den rationalistiska anthropologiska rättsläran.

Hvad människan till sitt egentliga väsende är, det kan man, menade Bentham, helt och hållet lemna derhän, då det saknar allt inflytande på de praktiska lärorna om sedlighet och rätt. Så mycket är säkert, att människans väsende har en viss

oföränderlig beskaffenhet, hvilken hon lika litet kan komma ifrån, som "hon kan springa ur sin hud". Denna med människans väsende oskiljaktigt förenade beskaffenhet är tendensen till njutning. Menniskan är således — ifrån denna sats kan man utgå — ett af drift efter njutning och den dermed oskiljaktigt förenade fruktan för smärta bundet väsende. All mänsklig verksamhet kan således endast hafva ett mål — största möjliga njutning. Då nu all njutning och smärta består i sensationer, så måste hvarje vetenskap, som har till föremål mänsklig verksamhet, utgå från en noggrann undersökning af människans sensationer. Ty känner man blott dessa fullständigt, så har man alla de uppgifter, man behöfver, för att kunna anställa en beräkning af alla mänskliga handlingars värde. Hela den praktiska filosofien (sedelära, rättslära, statslära, ja religionslära) är blott en på sensationer grundad räknelära, en på "själens pathologi" grundad "moralisk arithmetik." Hvad sensationer egentligen äro, hvarifrån de leda sitt ursprung, undersökte icke Bentham. Den deraf uppkommande brist på yttersta princip i hans rättssystem, genom hvilken det står under Hobbes', gaf honom emellertid den fördelen, att han var fri från alla de svårigheter, med hvilka Hobbes till följd af sin strängt mekaniskt-materialistiska metafysik förgäfves kämpade. Bentham utgår helt enkelt ifrån det faktum, att sensationer finnas, och att de äro af olika slag. De äro nemligen dels mer eller mindre intensiva, varaktiga, tillförlitliga, uppnåeliga, fruktbara, rena; dels gifva de njutning eller smärta eller ingendera. Allt som gifver njutning, är godt; allt som gifver smärta, är ondt. Det högsta goda för individen är den största möjliga njutning, hvilken åter är en summa af särskilda sensationer, hvilka hafva sitt gifna verkliga eller nödvändiga värde. Detta en viss sensations gifna "värde" beror på summan af hennes gifna gradtal i afseende på hvarje af de uppräknade momenter, efter hvilka en sensation kan graderas. Den på beräkning af dessa momenter grundade läran om handlingars eller tings olika "nytta", d. v. s. större eller mindre förmåga att bidra till njutning, är "deontologien" eller sedeläran. Deontologien ålägger således intet annat, än det hvarje människa enligt sin oföränderliga natur måste vilja. Hennes enda uppgift är att genom en framlagd beräkning visa, hvad detta af människan själf ästundade i hvarje särskildt fall närmast är. Sedeläran ålägger således inga pligter, utan visar blott, att vissa sensationer (i synnerhet de i hög grad intensiva och lätt uppnåeliga) äga mindre (genom t. e. fullständig brist på varaktighet och renhet), andra större värde, än de synas äga. Att företaga en

mot sedeläran stridande handling är således ett räknefel. De förbindande motiverna, sedebudens "sanktion", äro således inga andra än de smärtsamma eller mindre angenäma sensationer, hvilka äro en naturlig följd af en illa beräknad handling. Och sedebudet sjelft är blott den på den rigtiga heräkningen stödda förutsägelsen af detta resultat. Någon annan praktisk vetenskap än deontologien skulle icke behöfvas, om ej människorna lefde tillsammans och i ömsesidigt beroende af hvarandra. Men af detta faktiska förhållande beror ett ytterligare moment i beräkningen af en handling halt, nemligen afseendet på om hon bereder njutning eller smärta åt *en* eller *flera*. Afseende på andras njutning kan väl icke omedelbarligen blifva motiv för min handling; men kännedom af, att äfven alla andra människor arbeta på sin njutning och derefter bedöma hvarje min handling, angifver ett moment, som jag såsom klok icke kan förbise vid den beräkning, som bör föregå hvarje min handling. Redan deontologien ålägger väl till följd häraf välvilja såsom en moralisk pligt, nemligen så som hon kan ålägga något, d. v. s. blott genom uppvisandet, att hvarje välvillig handling är ett bidrag till en "allmän fond, ett socialt kapital", hvars ränta med visshet betalas genom återtjenster. Men då ingen säkerhet finnes, att enhvar riktigt känner detta, så hafva "de mäktige" bestämt belöningar och straff för sådana handlingar, som hafva någon viss större smärta för *flera* människor till följd. Så hafva lagar uppkommit, hvilka först gifva rättigheter och ålägga motsvarande pligter. Hvarje blott moralisk pligt har sin nödvändiga "sanktion" i den fysiska smärta för den, som bryter mot henne, hvars oundviklighet deontologiens beräkningar ådagalägga. Hvarje genom positiv lag ålagd pligt har deremot sin "sanktion" i det straff, som lagstiftaren utsatt för öfverträdaren. Hvarje pligtbud, såväl moraliskt som juridiskt, är ett ondt, såvida det alltid innebär en inskränkning i möjlig njutning, liksom hvarje rättighet tvärtom är ett godt för den berättigade. Men då nu hvarje rättighet för den ene motsvaras af pligter för andra, så är hvarje rättighet i det hela ett ondt, hvilket derföre blott derigenom kan försvaras, att det visas, att detta onda är mindre än det onda, som möjligen skulle uppstå, om man åt den fysiska eller moraliska sanktionen ensam lemnade upprätthållandet af pligtbuden. Det berättigande momentet är således icke något annat än det förpligtande, nemligen nyttan, d. v. s. egenskapen att gifva största möjliga njutning. Den juridiska eller politiska sanktionen är blott en förstärkning af den moraliska och får icke vara större, än nödigt för ändamålet är. Huru mycket åter detta i hvarje

särskildt fall är, det är just rättslärans, d. v. s. "lagstiftningsvetenskapens" uppgift att beräkna. Det är ur bemödandet att vinna en fast grundval för läran om de borgerliga straffens mått, som Benthams hela rättslära uppstått. Deontologien och lagstiftningsvetenskapen, d. v. s. sede- och rättsläran, hafva således samma föremål, "nyttan", och utföras båda på samma sätt, genom beräkning af sensationers "värde." Skilnaden är blott den, att den nytta, den förra afser, är enskild och kallas dygd; den nytta deremot, som den senare afser, är offentlig och kallas rätt. Den förra leder enskildes handlingar, den senare regeringars. Båda hafva således samma innehåll, men olika sfer, och verka derföre äfven genom olika medel.

Sådan är Benthams lära. Bentham är likasom Hobbes sensualist. Blott det sinligt förnumna är verkligt; och det högsta goda, all mensklig verksamhets slutmål, är sinlig njutning. Hobbes sökte grunda dessa antaganden på en rent mekanisk metafysik; Bentham deremot lemnade all bevisning för sina sensualistiska förutsättningar derhän. I detta afseende står sålunda Bentham under Hobbes. Men inom det område, som af dessa förutsättningar utstakas, har Bentham i visst afseende gått utöfver Hobbes. Är människan ett af driften efter njutning bundet väsende, d. v. s. är njutning *all* mensklig verksamhets af den verkamme afsedda mål, så finnes i detta afseende intet godtycke, ingen frihet, likasom i detta afseende en fullkomlig likhet mellan människor råder. Och just deri består enligt Bentham hans hufvudförtjenst, att han funnit ett konstant, ett absolut, af allt godtycke oberoende visst. Människan har enligt Hobbes rätt till allt, ty hon kan godtyckligt åstunda allt. Enligt Bentham har hon icke rätt till allt, utan blott till det, som hon, i all viljans och begärens skenbara olikhet, verkligen åstundar, emedan det är det enda, hon *kan* åstunda. D. v. s. för Hobbes är den närvarande driftens omedelbara innehåll i all dess godtycklighet den naturliga rättens norm; för Bentham är det den menskliga driftens innehåll i allmänhet i dess af människans natur beroende nödvändighet, som är det berättigande. Båda sade: jag vill detta, derföre är det min rätt; men skilnaden är den, att Hobbes antog, att hvar och en vel, hvad han vill, hvilket Bentham deremot förnekade. Så blef Hobbes' rättsnorm, ehuru skenbart en, driften, genom det dermed förenade godtycket egentligen lika vexlande som detta, under det att Benthams var något fast och bestämdt. Derföre måste ock Hobbes' naturliga rätt inskränkas, hvilket icke behöfde ske med Benthams och i sjelfva verket icke kunde ske, emedan han är nödvändig och med människans natur oskiljak-

tigt förenad. Hos båda inskränker den positiva rätten det enskilda godtycket och ålägger således den förbindelse, utan hvilken ingen rättighet är verklig. Men hos Hobbes är detta tillika ett inskränkande af den naturliga rätten, som tillåter allt, hvarföre också samhället och naturtillståndet äro tvenne oförenliga, mot hvarandra fiendtliga tillstånd. Hos Bentham deremot inskränker den positiva rätten icke någon förutvarande naturlig rätt, utan den vise lagstiftaren befordrar tvärtom genom godtyckets inskränkande det mål, som är det innersta motivet för all mensklig verksamhet, ehuru denna just genom sin form af godtycklighet ofta motverkar sin egen afsigt. Nu är det visserligen sant, att i sjelfva den obundna öfvergången från ett tillstånd till ett annat (ad fines semper ulteriores minime impedita progressio. II. de hom. XI: 15) ligger en stor njutning, och att således en lag, som söker tvinga någon att njuta, icke åtminstone af det skäl är rätt, att han befordrar njutning. Men detta förbisågs också icke af Bentham, som just af detta skäl förklarade, att hvarje pligtbud (d. v. s. inskränkning af godtycke eller rätt i Hobbes' mening) är ett ondt, men ett mindre ondt för ett större godt. Skilnaden mellan Hobbes och Bentham reduceras sålunda ytterst till samma skilnad, som inom den Cyrenaiska ethiken förefans mellan d. y. Aristippus och Theodorus. Likasom der Aristippus ursprungligen blott erkände den närvarande, ögonblickliga lusten för det högsta goda, men nödgades, så stridande det än var mot hans egna principer, att äfven intaga begreppet *φρόνησις*, ty i annat fall funnes ingen skilnad mellan människor och djur, så nödgades äfven Hobbes, såvida människan ej skulle blifva en blott efter mekaniska lagar verkande machin, att inkonsequent gifva henne ej blott förmåga af lust och olust, utan äfven af ästundan och afsky, förutseende och fruktan. Dermed hade båda öfverskridit sin egen ståndpunkt, och så var det blott ett fortgående i den sålunda påbörjade riktningen, då Theodorus sökte det högsta goda i summan af alla angenäma känslor i st. f. i enhvar af dem särskildt, och Bentham sökte det berättigande i den summa af sinliga sensationer, som i hvarje särskildt fall visar det då högsta möjliga gradtalet af njutning. Att ett dylikt antagande hos båda var ett afsteg från den ursprungliga sensualistiska principen, inses lätt. Men för rättsläran blef det en vinst. Derigenom upphäfdes för det första hela Hobbes' motsättning af tvenne tillstånd, ett naturligt och ett på godtyckligt fördrag grundadt; vidare öfverlemnandet af bestämmandet af all positiv rätt åt regentens godtycke, genom hvilket antagande hos Hobbes i sjelfva verket all den vinst, säkerhet, som genom sam-

hålllets inrättande skulle uppstå, förfelades. Bentham känner icke något naturtillstånd, antager icke, att staten är grundad på något godtyckligt fördrag, och den positiva lagen får så litet hero af lagstiftarens godtycke, att tvärtom hela rättsläran är just lagstiftningsvetenskap, hvars beräkningar äro lika säkra och såsom sådana lika förbindande för regeringar, som sedebuden (resultaterna af deontologiens beräkningar) äro det för enskilde. Det berättigande momentet såväl som det förbindande i Benthams både sede- och rättslära är således blott största möjliga njutning, hvilken människan enligt sjelfva sitt väsende är bunden att eftersträfvä. Den moraliska pligtens naturliga "sanktion" endast förstärkes, icke förändras genom samhällets lagar. Hvad detta egentligen är, derom bekymrar sig icke Bentham, och i detta afseende står han vida under Hobbes, hvars hufvuduppgift just var denna frågas besvarande. De första lagar, heter det i förbigående, stiftas af "de mäktige"; men för allas fördel. Således är det äfven här lagens innehåll, hans "nytta", som gifver honom förmåga att ålägga inre förbindelse. Men den för en ofta mot godtycket uppträdande lag nödvändiga yttre förbindande förmågan kunde blott likasom hos Hobbes hero af lagstiftarens magt; och dock saknas all utredning af förhållandet mellan denna yttre och den inre förbindelsen.

Se vi emellertid bort från alla dessa svaga punkter och fästa oss endast vid den fasta princip, nyttan, Bentham berömmar sig af att hafva vunnit för den praktiska filosofien, så finna vi snart, att denna icke eger den prisade oföränderligheten. Då nyttan af Bentham bestämmes såsom "en handling eller ett tings egenskap att förstora summan af godt och förminska summan af ondt för den individ eller det samhälle, till hvilken eller hvilket handlingen eller tinget står i förhållande", så är det denna "summa", som i sjelfva verket är den egentliga principen. Hvad är då denna "summa af godt"? Sinlig njutning, svarar Bentham och bestämmer denna närmare så, att hon består i sensationer, hvilka allteftersom de frambringa större eller mindre njutning, hafva större eller mindre "värde," och efter detta värde beräknas i den summering, hvars facit angifver, hvari sjelfva njutningen består. Cirkeln i denna bestämning är tydlig: njutning är summan af angenäma sensationer, hvilka äro angenäma, derföre att de bereda njutning. Det är tydligt, att omöjligheten att bestämma njutningens väsende beror af hennes helt och hållet individuella karakter, och dock skall hon vara något allmängiltigt, som kan med fullkomlig noggrannhet beräknas, och således utgöra den konstanta och mot allt godtycke berättigande principen för all praktisk filosofi. Ben-

thams högsta rättsnorm är således lika litet tillfredsställande som Hobbes'. Det högsta goda, för Hobbes det som *begäres*, för Bentham det som *bör* begäras, var för båda njutningen och saknade just därför, att denna var blott sinlig, allmängiltighet.

Nästa steg inom den empiriska anthropologiska rättsläran måste således blifva ett försök att såsom föremål för hvarje människas nödvändiga drift — och derigenom enligt förutsättningen såsom den högsta berättigande och förpligtande normen — antaga något, som icke är så helt och hållet individuellt som den positiva lusten. Detta kunde, såvida man skulle kvarstå inom de sensualistiska förutsättningarna, icke blifva något annat än en negativ lust, d. v. s. icke-olust. Denna betydelse har Thomasius högsta rättsprincip — *freden*. Thomasius står i detta afseende i ungefär samma förhållande till Hobbes och Bentham som Epicurus inom den sensualistiska ethiken till Aristippus och Theodorus. Äfven Thomasius utgick från det såsom omedelbart visst antagna faktum, att hvarje människa enligt själfva sin natur sträfvar efter ett lyckligt och långt lif. Men då han sedermera skulle söka bestämma, hvari den sanna lyckan består, så kunde han icke söka denna i den positiva sinliga lusten. Ty för det första var för Thomasius, som utgick från en dualistisk metafysik, enligt hvilken allts principer äro tvenne ursubstanser, materia och kraft, människan icke endast kropp, utan äfven själ. Det högsta goda för människan kunde därför blott sökas i något, som kunde vara gemensamt för både kropp och själ, hvilket åter just till följd af dessa substansers olika väsende endast kunde vara ett negativt. För det andra insåg Thomasius, att positiv sinlig lust, såsom något helt och hållet individuellt, icke kunde vara något allmängiltigt. Fred är alltså det högsta goda för människan, hvilket hon enligt själfva sin natur måste eftersträfvä, och hvilket följaktligen såsom nödvändigt gifver henne tillåtelse eller rätt till allt, utan hvilket det sjelft icke kan uppnås. Men nu består människan af tvenne delar, kropp och själ, och freden är därför också af tvenne slag, yttre och inre. Yttre fred är icke möjlig för någon människa, utan under vilkor att de med henne samvarande icke anfalla, skada eller störa hennes kropp eller de medel, af hvilka hennes kropps välbefinnande beror. Inre fred är icke möjlig, såvida människans själ icke är fri från passioner, samvetsagg och alla öfriga obegärliga känslor. Är nu den yttre och inre freden människans medfödda mål, så är äfven allt det, som befordrar honom, hennes lika medfödda pligt. Pligten är således en till följd af människans väsende nödvändig inre förbindelse. Allt hvad förståndet inser befordra fre-

den, är således en medfödd pligt; och tvärtom. Nu är själen, såsom kraft, till sitt egentliga väsende icke förstånd, utan vilja. Viljan är således det egentligen individualiserande, det hvarigenom människor skilja sig från hvarandra. Men är viljan själens egentliga väsende, så kan hon icke stå under förståndets lydnad, hvilket blott är förmågan af reflexion öfver det utifrån eller af viljan lemnade innehållet. Viljan bestämmes tvärtom blott af sina egna hestämningar, de medfödda drifterna, i synnerhet fruktan och hopp. Pligten finnes således i alla människors förstånd, men leder icke alla människors vilja, af hvilken dock (genom hjertat) deras yttre verksamhet beror. Pligtbudet lyder i allmänhet så: Befordra allt, som bidrager till freden; undvik allt, som stör honom. Men då nu människans förstånd genom aktgifvande på, hvilka drifter företrädesvis bestämma hennes vilja, kan sluta till, hvilka hufvudsakligen bestämma andras, och då det, som möjligen kan störa den yttre freden, måste till en stor del utgå från andras af deras vilja beroende verksamhet, så måste det allmänna pligtbudet med särskildt afseende på den yttre freden komma att lyda: Hvad du icke vill, att andra skola göra mot dig, gör du icke mot dem. Är således detta bud nödvändigt eller medfött, så gifver det äfven tillåtelse eller rättighet; och är det, såsom grundadt i människans sjelfva väsende, gemensamt för alla människor, så motsvaras det af förbindelse för andra. Af mitt sträfvande efter yttre fred följer således min (klokhets-) pligt att äfven respektera andras yttre fred, och af denna min pligt är deras rätt en följd. Thomasius härledde således den enes rätt ur den andres pligt och ansåg sig i den hos hvarje människa medfödda pligten att verka för den yttre freden hafva vunnit den fasta norm, af hvilken alla rättigheter i egentlig mening (d. v. s. de juridiska) bero. Pligten att verka för den inre freden är väl lika medfödd, men då denne icke beror af andra människors fria verksamhet, så gifver icke heller den af honom beroende pligten anledning till några rättigheter.

Likasom Hobbes och Bentham sökte äfven Thomasius inom människans nödvändiga väsende den fasta normen, af hvilken all pligt och all rätt skulle bero; och likasom de fann han henne i driften efter lugn njutning, ty någon annan betydelse kan icke ligga i det medfödda sträfvanDET efter freden. Ett blott negativt kan nemligen för det första icke vara väsentligt, för det andra då icke heller utgöra norm för något annat. Men i afseende på pligtens förhållande till denna urdrift äro de högst olika hvarandra. För Hobbes gifver driften endast tillåtelse, men kan icke ålägga pligt, ty all förbindelse kan

för människan såsom blott kropp endast komma utifrån, från en mäktigare; någon inre förbindelse kunde Hobbes naturligtvis icke antaga. För Bentham och Thomasius kommer pligten endast inifrån, ur förståndet, som inser, att det, som pligtbudet bjuder, är nödvändigt, såvida det mål, till hvars eftersträfvande människan genom sjelfva sin natur är bunden, skall uppfyllas; och deruti ligger för dem hela förbindelsen. Men skillnaden äfven dem emellan är väsentlig. För Bentham är nemligen blott den berättigande driften medfödd hos alla. Huruvida deremot någon motsvarande pligt finnes, beror af förståndets förmåga att beräkna, hvilken ej är hos alla lika. Hade enhvar full insigt i den allmänna beräkning, hvars resultat är nyttan, så vore ovilkorligen i och med detsamma alla dygdige. Hos Thomasius deremot är pligtbudet, som äfven han sätter i förståndet, lika medfödt som lycksalighetsdriften, men viljan följer icke alltid förståndet. Bentham kunde konsekvent icke antaga någon fri vilja. Thomasius deremot, för hvilken människans själ till sitt egentliga väsende är kraft, måste antaga hennes innersta vara vilja. För Thomasius blir således hvarje mot såväl sede- som rätts-pligten stridande handling en förbrytelse, då hon för Bentham blott kunde vara ett räkneseffekt. Då nu emellertid pligtens motiv icke är för Thomasius ett annat än för Bentham, nemligen njutning, så är det klart, att för det första hans lära faller för samma anmärkingar, genom hvilka Benthams vederlades; för det andra är hon än bristfälligare, såvida hon gifver ett rum åt den fria viljan, utan att lemna någon förklaring af hennes förhållande till förbindelsen. För Bentham var detta mindre nödvändigt, då han, genom att göra människan helt och hållet beroende af nyttan, såvida denna inses, egentligen förnekade friheten. Thomasius deremot, för hvilken insigten var lika nödvändig och medfödd som driften, borde hafva förklarat, för det första huru det är möjligt, att viljan kan bestämma sig att icke följa förståndets bud, då det dock angifver rätta sättet att nå det, hon genom sin hufvud-drift måste eftersträfvä; och för det andra i hvad förhållande de öfriga drifterna, hvilka hon i stället följer, stå till hufvud-driften och dennas organ förståndet. Det är klart, att antingen är driften efter yttre och inre fred människans grunddrift och såsom sådan viljans starkaste bestämningsgrund, och då kan människan, då hon i förståndet har en osviktig ledare i afseende på sättet att vinna det mål, som denna drift eftersträfvat, icke vara annat än dygdig; sede- och rätts-lagen blifva naturlagar, och all praktisk filosofi blir lika omöjlig som onödig. Eller också har människan absolut godtycke i valet

mellan alla sina drifter, men då äro de allesammans blott möjliga, och ingen af dem i sig den gifvet starkaste eller absolut nödvändig, och då kan icke heller någon drift vara högsta sede- och rätts-norm. — Denna kan då icke sökas i en *drift*, utan antingen i förståndet eller i den mellan drifterna väljande viljan; eller åtminstone icke i *en* drift, utan antingen i alla eller i något för dem alla gemensamt. Men i förståndet kan normen icke sökas, då förståndet blott var den drifterna och medlen för deras tillfredsställande beräknande förmågan, hvilken således i sig utan drifterna icke erbjuder något innehåll. Hvad åter den åsigt, som söker den högsta rättsnormen i *alla* drifter, angår, så är hon redan i och med Hobbes' lära vederlagd. Af de fyra nämnda möjligheterna återstå sålunda blott tvenne, af hvilka den ena söker den högsta sede- och rättsnormen i något för alla drifterna gemensamt, den andra i godtycket, den fria viljan sjelf. Den förra är Wolfs, den senare Rousseaus åsigt.

Menniskan är enligt Wolff ett förnimmande väsende. Såsom sådan har hon tvenne förmögenheter: kunskapsförmåga, såvidt hon blott förnimmer sig sjelf och öfriga lefvande eller döda väsenden; begärförmåga, såvidt hon efter en närvarande eller "förutsedd" förnimmelse bestämmer sin frihet. Menniskans vilja är således icke absolut fri. Hon är bunden af det förnumna; inom detta kan hon godtyckligt välja, men utom det kan hon icke gå. Men öfver godtycket har hon derjemte i sitt samvete en medfödd lag, som ålägger henne att af det möjliga välja det, som gör henne fullkomlig. Och att detta bud verkligen förbinder henne, beror deraf, att fullkomlighet icke är något annat än öfverensstämmelsen mellan den fullkomliges olika tillstånd. Budet att söka fullkomlighet innebär således blott, att hon skall söka göra det nästa tillståndet öfverensstämmande med det närvarande, och något annat kan den förbundne, då han mottager budet (d. v. s. då det närvarande tillståndet verkligen är hans), icke vilja. Men allt hvad människan bör, det får hon. Ty är sträfvandet efter fullkomlighet en medfödd, således nödvändig, af människans godtycke helt och hållet oberoende pligt, så gifver det äfven rätt till allt, som derföre erfordras.

Det är tydligt, att Wolff har gjort ett ytterligare steg i samma rigning från Hobbes som Bentham och Thomasius. För Hobbes och Bentham var blott driften medfödd och derföre det enda berättigande. För Thomasius var ej blott driften, utan äfven pligten medfödd, men då pligtens egentliga grund befans vara driften, så var ej Thomasii rättsnorm mera konstant än

Benthams och Hobbes'. För Wolff deremot är endast pligten, men icke driften medfödd. Drifterna, likasom människans alla öfriga praktiska bestämningar, äro blott följder af förnimmelser. Människan kan icke begära eller vilja något annat, än det hon förnummit eller hoppas förnimma. Men af detta *bör* hon blott begära och vilja det, som harmonierar med det redan förnumna, d. v. s. bidrager till hennes fullkomlighet. Således synes Wolff uti begreppet om människans fullkomlighet hafva funnit ett konstant, som på en gång är medfödt och med människans innersta väsende oskiljaktigt förenadt och derföre kan gifva inre förbindelse. Men i och med detsamma har han förlorat all möjlighet att förklara rätten. Ty är rätten ett blott corollarium ur pligten, och denna ständigt befällande eller förbjudande, så finnes tydligen intet tillätet, utan hvilket dock ej rätt är tänkbar. Ty att få göra, hvad man bör, är icke tillåtelse, såvida i tillåtelsen ligger ej blott tillstånd att handla, utan äfven att underlåta. Wolff har aldrig förklaradt, huru samma pligtbud kan på en gång (såsom sedelag) befälla eller förbjuda och tillika (såsom rättslag) tillåta. Visserligen indelade han (efter Thomasius) pligterna i inre och yttre och de senare i ofullkomliga och fullkomliga, hvilka sista derigenom, att dels andra i sin verksamhet af deras uppfyllande eller underlåtande beröras, dels deras egenskap af verkliga pligter är så tydlig, att äfven alla andra än den förpligtade kunna bedöma, när de iakttagas eller öfverträdas, äro uttvingbara, alla öfriga deremot icke, och han ansåg sig derigenom hafva tillräckligt förklaradt, att och hvarföre alla de handlingar, som icke strida mot de fullkomliga pligterna, äro tillåtna. Men dels är derigenom icke förklaradt, hvad som förbinder öfriga att respektera de ofta pligtvidriga s. k. rättigheterna, dels kan intet skäl inom den berättigade personens väsende uppvisas, hvarföre han skulle vara mera förbunden att följa de ena pligtbudena än de andra. För den berättigade sjelf kan sålunda ingen skilnad uppstå mellan pligt- och rätt-sferen. För honom finnes alltså ingen egentlig tillåtelse. Uppgiften för Wolff var dock just att förklara rätten blott ur människan såsom sådan, tillåtelsen ur den berättigade, pligten ur den förpligtade personens väsende. Att det förra icke skett, är tillräckligt visadt; men detsamma gäller äfven om det senare. Är nämligen ett väsendes fullkomlighet öfverensstämningen mellan dess bestämningar, så måste människans högsta fullkomlighet, d. v. s. hennes högsta mål, vara den största öfverensstämmelse eller harmoni mellan alla hennes bestämningar. Dessa äro, såsom vi sett, af tvenne slag: theoretiska och praktiska. De förra bero icke af

människans vilja; det är alltså blott de af människans vilja beroende praktiska, d. v. s. drifter och begär, som pligtbudets fordran på harmoni kan gälla. Men nu är hvarje begär icke något annat än ett af viljan valdt förnummet. Således kan fordran på fullkomlighet icke gälla något annat än valet bland möjliga sensationer; och vi hafva dermed kommit till Benthams redan såsom otillfredsställande uppvisade ståndpunkt. Jag *kan* icke vilja något annat än njutning, sade Bentham, därför *bör* jag välja de angenämaste sensationer. Jag *bör* vilja blifva fullkomlig, sade Wolff, därför *bör* jag välja de med hvarandra och mig sjelf mest öfverensstämmande sensationer. Men hvilka sensationer äro de angenämaste? De som mest öfverensstämma med hvarandra och mig sjelf. Och hvilka uppfylla bäst denna öfverensstämmelse? De angenäma. Man kommer icke ur denna cirkel. De angenäma kunna icke vara andra än de valda (angenommen), ty blott dessa öfverensstämma med den väljande. Och härmed hafva vi återkommit till Hobbess såsom den konsekventaste inom hela denna riktning. Han ensam utsade nemligen, att det goda är just det, som verkligen begäres, icke det som *bör* begäras. Seder- och derigenom äfven rättslärans norm blir således godtycket. Men Hobbess hade, som vi ofvan visat, väl ur godtycket förklarat rätten såsom tillåtelse, men såsom ren materialist icke kunnat erkänna någon annan förbindande magt än den fysiska styrkan. Godtycket var således icke hos honom den egentliga rättsgifvande normen. Locke och i synnerhet Rousseau sökte deremot i människans egenskap af obundet väsende, d. v. s. i hennes ursprungliga oinskränkta godtycke den högsta både tillåtande och förpligtande och således äfven rättsgifvande normen.

Är verkligen friheten såsom fullkomlig obundenhet människans sjelfva väsende och såsom sådan ursprunglig och nödvändig, så följer deraf, att hvarje människa har naturlig rätt till allt. Denna sats, som hos Hobbess var en inkonsequens, är Rousseaus sjelfva utgångspunkt. Nu är det emellertid klart, att denna naturliga rätt till allt är högst ofullkomlig. Ty han innebär visserligen en både fullkomligt obegränsad och af naturen sjelf helgad tillåtelse till allt, men deremot saknar han helt och hållet den magt att förbinda andra, utan hvilken ingen tillåtelse är verklig rätt. Hobbess hade sökt den förbindande magten i den fysiska styrkan och därför icke egentligen erkänt någon verklig rätt utom staten. Men för att staten eller någon annan blott fysisk magt verkligen skall kunna förbinda, fordras, att det förbundna skall vara af samma slag, ty i annat fall bindes det ej af den förnas band. Är nu människans vä-

sentligaste bestämning frihet, så är det tydligt, att hon blott af sin egen frihet kan bindas. Men är denna frihet fullständig obundenhet, så kan hon alls icke tänkas bunden, ej ens af sig sjelf. Ty antingen binder den af henne sjelf ålagda förbindelsen, och då är hon ej längre obunden; eller också kan hon enligt sin fullkomligt obundna natur när som helst afkasta förbindelsen, och då är denna icke en verklig förbindelse. Ligger det således i hvarje verklig rättighets väsende att ovilkorligt förbinda alla med den berättigade samvarande personer, och äro dessa, likaväl som den berättigade, väsenden, hvilkas väsentligaste egenskap är obundenhet, så är det klart, att all naturlig rätt är omöjlig. I denna sats öfverensstämde Hobbes och Rousseau. Men Hobbes, för hvilken människan var ett af den starkaste driften bundet väsende, kunde, genom att bygga samhället på den starkaste af alla drifter, nemligen fruktan för tillintetgörelse, vinna en förbindande magt, hvarigenom en positiv rätt blef möjlig. För Rousseau deremot, som utgick från godtycket, var ingen förbindelse tänkbar. Rousseau borde således konsekvent lika väl förneka möjligheten af borgerlig rätt, som han riktigt efter sina förutsättningar förnekade all naturlig. För denna konsekvens ryggade han också icke i sin äldsta hithörande skrift. I denna förnekade han *all* förbindande rätts giltighet. Någon naturlig rätt finnes icke, och den positiva, menade han då, är blott ett våld, som icke är rätt derföre, att det är en oundviklig följd af utvecklingen af människans förmögenheter. Emellertid kunde just derföre denna Rousseaus skrift endast blifva en framställning af det ursprungliga, det fria tillståndets lycka och en förbannelse öfver det närvarandes förtryck. Dervid kunde man dock icke stanna. Människan kan icke återgå till ett blott djuriskt tillstånd; hon måste låta binda det ursprungliga godtycket, den medfödda obundenheten. Uppgiften för Rousseaus senare verk (det berömda "Contrat Social") blef derföre att söka ur människans obundna natur härleda ett tillstånd, i hvilket hon skulle kunna vara bunden, ty annars ingen rätt möjlig, och dock fortfarande fri, ty annars rätten ingen helgd. Då för Rousseau friheten icke hade någon annan betydelse än fullkomligt obundet godtycke, så var hans uppgift tydligen att förena tvenne bestämmningar, som motsäga hvarandra och derföre icke kunna förenas. Rousseau ansåg sig emellertid derigenom hafva funnit ett sätt att binda godtycket, utan att det derföre skulle känna sig bundet, att han lät det binda sig sjelft. Samhället hade, lärde Rousseau i likhet med Hobbes, uppstått genom ett fördrag, genom hvilket enhvar af de förut i det fria naturtillståndet

levande människorna uppgifvit något af sitt godtycke, mot att alla öfriga gjorde detsamma. Hvar och en har sålunda frivilligt uppgifvit en del af sin naturliga rätt och derigenom vunnit de öfrigas erkännande af det återstående, som sålunda blifvit verklig och egentlig rätt, och tillika sjelf genom frivilligt åtagande förbundit sig att respektera andras återstående naturliga rätt, hvarigenom denna blir verklig rättighet. För att emellertid ett bestående samhälle skall blifva möjligt, en rättsskyddande stat, så förbinder enhvar sig genom samma frivilliga och enhälliga fördrag, genom hvilket samhället stiftas, att låta binda sig af alla de beslut, hvarom flertalet af kontrahenterna i framtiden kan komma att förena sig. Sålunda, menade Rousseau, hade man skapat ett rättssamfund, hvilket skulle förbinda, utan att strida mot människans medfödda frihet. Ty för det första har enhvar frivilligt ingått i detta samfund. För det andra deltagar enhvar i alla de öfverläggningar och alla de omröstningar, genom hvilka de beslut, som ytterligare skola binda honom, fattas. Och då för det tredje alla uppgifvit alldeles lika mycket af sin obegränsade naturliga rätt, och det återstående således också är lika stort för alla, så hafva alla fullkomligt samma rättigheter, och hvarje den allmänna viljans beslut förbinder således ej mindre den ene än den andre och kan dertföre icke vara annat än förnuftig. Kännes således något hennes beslut tryckande för någon viss, så beror det deraf, att han icke känner sin egen fördel; han kan och bör följaktligen tvingas, hvilket så mycket mindre strider mot den ursprungliga friheten, som den allmänna viljan sålunda egentligen blott "*tvingar* honom att blifva *fri*". Ändtligen har för det fjärde den öfverröstade den trösten, att äfven om han i något beslut skulle se fördelar endast för andra, men ej för sig sjelf, han kan vara viss derom, att hvarje fördel för andra äfven i det stora hela är en fördel för honom sjelf.

Skulle också icke Rousseaus hela uppgift inneburit en orimlighet, så har han, som af det anförda lätt synes, i utförandet tillräckligt vederlagt sig sjelf. Det är tydligt, att det fordras lika väl fullkomlig enstämmighet i hvarje följande beslut som i det, genom hvilket samhället grundas, om något sådant skall kunna binda någon deltagares fria vilja, och äfven om en dylik ständig enstämmighet kunde förutsättas, så vore beslutet dock blott bindande för det ögonblick, då det fattas, d. v. s. det vore alls icke bindande. Är människan fullkomligt obunden, så kan hon icke af några skäl bindas, således icke heller af de, att den allmänna viljans bud äro förnuftiga, äfven om detta antagande icke vore en blott obevisad förut-

sättning. Lika litet är tvång berättigadt deraf, att det påtvungna är den tvungnes fördel. Ty är friheten människans sjelfva väsende, och kan intet vara ett godt för någon, som strider mot hans egen natur, så är icke något annat en människas "fördel" än det, hvilket som sådan af henne erkännes och fritt utväljes.

Emellertid är denna lära om den såsom en "fördel" påtvungna friheten märklig i det afseende, att hon visar omöjligheten att fasthålla friheten i betydelse af blott obundenhet såsom högsta princip. En sådan frihet är nemligen helt och hållet tom. Den anthropologiska rättsläran, som utgår från människans väsende, för att deri finna rättens ursprung, måste framförallt veta, hvad detta i sig är, hvad som är sjelfva det konstanta i människans vexlande bestämningar. Hobbes antog människan vara utsträckt och rörlig kropp och hade derföre icke svårt att finna ett henne förbindande, nemligen en än starkare kropp, men kunde deremot icke utan en inkonsequens finna någon tillåtande norm, ty för en blott kropp har tillåtelse eller frihet ingen betydelse. För Bentham var människan en summa af sensationer, men för en sådan utan enhet är hvarken frihet eller pligt möjlig, då båda icke kunna visa sig annat än såsom val inom eller band på de sensationer, utan hvilka det hela är intet; valet och förbindelsen sjelfva blifva således obegripliga bestämningar utan någon utgångspunkt inom eller utom människans väsende. För Thomasius och Wolff bestod människan af en kropp och en själ, hvilkas enhet dock skulle finnas i den senare, enligt Thomasius i viljan, enligt Wolff i den förnimmande kraften. Men då Thomasii vilja blott var ett väljande mellan drifter, och Wolffs förnimmande kraft utan sina objekter, det förnumna, icke var någon kraft, och egentliga substansen således var öfverensstämmelsen mellan de särskilda förnimmelserna och människans af dem beroende praktiska bestämningar, så saknades äfven hos dem den verkliga enhet, utan hvilken en lag, som skall stå såsom fast och ledande norm midt i mångfalden, icke är möjlig. Sökte nu äntligen Rousseau detta människans egentliga väsende i hennes förmåga af fullkomligt godtyckligt val, så är det tydligt, att han icke mera än de öfriga lyckats finna den sökta konstanta rättsnormen. Ty likasom Bentham ej kunde besvara frågan: *hvem* nytta? så kunde icke heller Rousseau besvara frågan: *hvem* väljer? — Och deras läror gå i sjelfva verket tillsammans. Bentham vill tvinga människor att njuta, likasom Rousseau vill tvinga dem till frihet. Men — så inskränker Bentham sin sats — ej mer, än nödigt är för den allmänna nyttan, ty friheten är ock ett godt. Ty — så motiverar Rousseau sin — frihe-

heten är människans förnämsta bibehållemedel, utan hvilket hon skulle "lida skada", och hvarje människas "första lag är att sörja för sitt eget upprätthållande". Antingen är således friheten blott obundenhet, helt och hållet tom förmåga, som utan något att välja mellan är absolut intet, och då kan derur lika litet lag som rätt få sin yttersta förklaring; eller ock är hon blott förmåga att välja mellan medlen för ett fast mål, människans upprätthållande och njutning, men då är hon för det första icke den egentliga enheten eller det högsta och för det andra ej längre fullkomlig obundenhet. Rousseau kan således icke kvarhålla sig på sin ståndpunkt, utan antingen måste han återfalla till Hobbes och Bentham, så att friheten är blott en inom drifterna för ett obekant något — hvilket då måste vara enheten — väljande förmåga; eller ock måste han antaga henne vara förmågan af val mellan driften å ena sidan och ett annat högre, af hvilket således hennes kraft beror i alla de fall, då hon står mot *alla* drifter och sålunda är verklig obundenhet. Men då är det icke friheten, utan detta högre, som är människans egentliga väsende, och friheten sjelf såsom obundenhet af drifterna endast ett bevis på *dettas* existens.

Hvad är då detta något, af hvilket den frihet, som är än mera obunden än Rousseaus, får sin magt, hvilket är icke blott drifternas harmoni, enligt Wolff, utom deras herre, ej blott sensationernas summa, utan den af Bentham förgäfvets sökta måttstocken för deras värde? Thomasius och Wolff antogo en medfödd pligt att söka — den ene freden, den andre fullkomligheten. Bentham antog icke någon medfödd pligt, men äfven hans princip, nyttan, gaf ett *bör*, hvars ursprung han icke lyckades förklara. Det var således endast en nödvändig slutföljd ur evdemonisterna och Rousseau, då Kant, genom att göra den senares frihet än vidsträcktare — såsom nemligen förmågan af val ej blott mellan, utan äfven mot alla drifter — och genom att närmare bestämma, hvad människan, för att nå lycka eller fullkomlighet, bör eftersträfvat, fann, att detta något måste vara en af allt sinligt oberoende lag. Att det måste vara oberoende af det sinliga, är nemligen nödvändigt, såvida människan skall vara fullt fri, hvilket Rousseau ej hade insett. Att det måste vara lag, är åter intet annat än ett uttryck af det böra, det af allt godtycke helt och hållet oberoende pligtbud, hvilket t. o. m. evdemonisterna måste antaga, ehuru de ej kunde förklara det. I sjelfva verket betyda båda detsamma. Är nemligen lag allmängiltig och nödvändig regel, så kan ingen lag såsom sådan vara något sinligt, ty det sinliga är enligt sjelfva sin natur individuellt och tillfälligt, och derföre hade icke heller

någon af de sede- och rättslärare, hvilka inom sinligheten sökte den konstanta normen, kunnat lyckas. Den mot det sinliga upp-trädande allmängiltiga och kategoriskt hjudande sedelagen är således människans egentliga väsende, människan i sig (homo noumenon), hvilken ålägger det fria godtycket, människan såsom sinneväsande (homo phaenomenon) förbindelse. Och just derföre, att lagen eller den förbindande är människans sjelfva väsende, så är människan blott af sig sjelf bunden och således verkligen fri (avtonomi). Men häri hafva vi ock sedelagens hela innehåll. På frågan: hvad är denna lag? kan Kant nemligen blott svara: han är människan i sig, ty annars vore människan ej fri. På frågan: hvad är människan i sig? kan han likaledes blott svara: hon är sedelagen, ty annars funnes intet för henne giltigt böra. Kant drog således blott den närmaste slutföljden af evdemonismens oförklarade böra och Rousseaus ofria frihet. Det förra kunde icke förklaras annat än såsom oberoende af *allt* sinligt. Alltså — detta är tydligen den nödvändiga, men också blott den närmaste slutsatsen — hjuder lagen: var fri, nemligen från det sinliga. Sålunda förklaras det, hvarföre Kants sedelag blef helt och hållet negativ. Evdemonismen hade hunnit så långt, att han visade utöfver sig sjelf. Kant steg öfver gränsen. Längre hann icke han, men så långt med fullt medvetande.

Ur denna helt och hållet negativa princip skulle Kant nu emellertid härleda icke blott pligt eller förbindelse, utan äfven rätt eller tillåtelse, en uppgift, som synes innebära olösliga svårigheter. Pligten var visserligen gifven, nemligen att ständigt kämpa mot det sinliga, d. v. s. mot allt godtycke; men just derföre syntes det blifva omöjligt att förklara tillåtelsen eller ett åt godtycket upplåtet område. Nu är det dock, såsom vi i början sökt visa, en ovillkorlig uppgift för hvarje rättsförklaring att på en gång visa, hvarföre den berättigade *får* handla godtyckligt inom en viss sfer, och tillika hvarföre alla ofriga tvärtom med afseende på denna tillåtelse måste *inskränka* sitt godtycke. Rousseau, som utgått från den godtyckliga friheten, hade derigenom visserligen förklarat tillåtelsen (nemligen såsom ursprunglig), men i stället icke kunnat förklara pligten eller inskränkingen, då han äfven för denna icke hade något annat att tillgripa än den godtyckliga friheten, som sålunda skulle inskränka sig sjelf. Wolff hade utgått från pligten, men så icke kunnat förklara den i rätten liggande tillåtelsen af äfven pligtvidriga handlingar. Nu hade Rousseau onekligen rätt deruti, att ett fritt väsende blott af sig sjelft kan inskränkas, ty annars skulle inskränkingen sakna all helgd eller icke förbinda. Men Wolff hade å andra sidan lika rätt, att all förbindel-

se kommer af pligt, hvilket förutsätter en sedelag och ett godt. Då nu Kant mot Rousseau visat, att godtycket icke är den egentliga friheten, och mot Wolff, att det sinliga innehåll, som är godtyckets område, icke är det goda; utan att just friheten från allt sinligt, således äfven upphäfvandet af allt godtycke är på en gång högsta frihet och ovilkorligt bjudande lag, så hade han genom denna motsättning af frihet och godtycke, sedelag och sinlighet vunnit möjligheten att förklara ej mindre rätt än pligt. Menniskan är faktiskt sinlig och godtyckligt väljande; men hon är äfven ursprungligt bunden af sitt eget osinliga väsende, och denna bundenhet är just därför hennes egentliga frihet. Det förra är det, som skall inskränkas; det senare är det, som inskränker. Rousseau utgick från godtycket och fick så en ursprunglig obegränsad tillåtelse, till hvilken sedan kom förbindelsen såsom ett nödvändigt ondt. Kant deremot utgick från den universala och kategoriska, intet tillåtande sedelagen, till hvilken sedan kom tillåtelsen såsom ett af en af hans specifikationer icke förbjudet. Då Rousseau därför utgår från det i sig oinskränkta, så utgår Kant deremot från inskränknin-gen. Det enda absoluta eller sedelagen fordrar nemhgen fullkomlig inskränkning, d. v. s. upphäfvande af allt godtycke. Men blott *mitt* godtycke kan *min* lag ålägga mig att upphäfvä; andras godtyckliga verksamhet rör mig, blott såvida hon hindrar eller hotar hindra *min* verksamhet. I förhållande till *min* egen godtyckliga verksamhet uppträder följaktligen *min* lag blott såsom befallande eller förbjudande; i förhållande till andras i vissa fall såsom befogande. Är jag nemligen ovilkorligen pligtig att förverkliga sedelagen äfven i den yttre världen, så har jag äfven rätt att inskränka andras godtyckliga (d. v. s. af sedelagen obundna) verksamhet, såvidt hon hindrar eller hotar att hindra mig att såsom sinneväsande följa sedelagen. De dessas handlingar, som icke hindras af en dylik inskränkning, äro deras rätt. D. v. s. *min* rätt i ursprunglig mening är det af *min* ovilkorliga pligt följande befogande att inskränka andras fria verksamhet så mycket, som för *min* pligtliga verksamhet erfordras. Den deras verksamhet, som jag icke af detta skäl är befogad att förhindra, är från *min* sida oförhindrad och må kallas deras rätt, liksom *min* godtyckliga verksamhet inom de gränser, hvilka sedelagens äfven för dem gällande bud befogar dem att sätta för mig, är *min* rätt. Skillnaden mellan dessa båda slag af rätt är tydlig. Den förra är en nödvändig följd af en nödvändig lag och är därför icke heller egentlig tillåtelse, utan åliggande; den senare åter är ett af den förras inskränkande bud härledt icke-förbjudet. Den förra sätter således de gränser, inom hvilka

den senare gäller. Den förra är blott pligt, den senare rätt i inskränkt eller juridisk mening. Hela rättsområdet är således endast en följd deraf, att människan har att utföra sedelagen äfven i sinneverlden, der hennes yttre verksamhet ej blott beror af hennes sedliga vilja, utan äfven af andras af sedelagen obundna godtycke. Man får allt hvad man bör, hade Wolff riktigt sagt. Bör nu människan i sinneverlden förverkliga sedelagen, d. v. s. vara sedligt fri, så får (d. v. s. bör) hon äfven utföra allt, som är vilkor deraf. Deraf icke blott bör hon upphäfva sitt eget godtycke, utan hon får äfven inskränka andras så mycket, som för uppfyllandet af hennes pligt är nödigt. Då således rättslagen är blott ett corollarium ur sedelagen, hvilken är människans eviga väsende, så förklaras derur hans helgd. Sitt innehåll får han deremot ur den faktiska verkligheten, ty blott inom detta område kan godtycket hindra förverkligandet af sedligheten. Rätten gäller således endast godtycket och den yttre verksamheten; och rättsläran är "inbegreppet af de lagar, för hvilka en yttre lagstiftning är möjlig." Rätt (i objektiv mening) är sålunda "inbegreppet af de vilkor, enligt hvilka en persons godtycke kan stå tillsammans med andras godtycke efter en gemensam frihetslag;" och rättighet (eller rätt i subjektiv mening) är hvarje handling (sedlig eller icke), som icke strider mot den af dessa vilkor beroende frihetslagen. Denna lag, rättslagen, är på en gång helig och förbindande, ty såsom begränsande är han blott ett uttryck af sedelagen eller människans eget väsende, och deruti ligger befogandet af tvång; och dock tillika såsom tvingande gällande blott inom en viss sfer. Då deraf sedelagen är en blott befallande eller förbudande lag, så är rättslagen äfven en tillåtande. En tillåtande lag är nemligen enligt Kant hvarje lag, som "i sig angifver kvantiteten af sin giltighet", d. v. s. gäller blott inom en viss sfer. Detta kan naturligtvis icke gälla om sedelagen, hvilken, identisk med homo noumenon, gäller för hela homo phaenomenon, i alla hans möjliga förhållanden. Rättslagen deremot, som är sedelagen tillämpad på vissa särskilda faktiska förhållanden, hvilka genom sin empiriskt gifna beskaffenhet för en viss sfer gifva honom ett visst innehåll, får härigenom ett visst område för sin giltighet och kan sålunda gifva tillåtelse. Intet är således i sig tillåtet eller åt godtycket öfverlemnadt, ty sedelagen gäller hvarje mänsklig handling och utesluter allt godtycke; men deremot äro många handlingar i den mening tillåtna, att de icke strida mot rättslagen, och kallas deraföre rättigheter. Dessas noggranna bestämmande tillhör staten eller den anstalt för upprätthållandet af de för sedelagens förverkligande nödiga

gränssorna för den godtyckliga verksamheten, som det är hvarje människas sedliga pligt att inrätta och bevara.

På detta sätt sökte Kant att ur människans väsende, den af sinligheten oberoende, med sedelagen identiska homo noumenon härleda all såväl pligt som rätt. Att han derigenom tagit ett stort steg framom sina föregångare, hafva vi redan antydt. Han fulländade nemligen Rousseaus frihet, och han fick ett bättre uttryck för Wolffs fullkomlighet. Wolff tycktes väl lika litet som Kant stå inom den sensualistiska anthropologien, då han bestämde själen såsom människans egentliga väsende, och hon för honom var en förnimmande kraft. Men då själen icke kan förnimma något annat än andra, utom henne varande döda eller lefvande väsenden, och då en kraft utan verkan eller ett förnimmande väsende utan förnimmelser icke äro tänkbara, så är det klart, att själen i sig, tänkt utan relation till utom henne varande väsenden, är intet. Antagandet af själens sjelfständiga tillvaro är, såsom Kant slående bevisat, hos Wolff blott följden af en påtaglig paralogism. Sitt praktiska uttryck fick detta theoretiska resultat i Wolffs lära om fullkomligheten såsom det högsta goda. Just derföre att människan till sitt egentliga väsende icke var något annat än det förnumnas enhet, så kunde hennes högsta mål blott vara den största möjliga öfverensstämmelse mellan dessa hennes bestämningar. Men dessa äro antingen sensationer eller af sensationer bildade. Så blef människans högsta mål liksom hennes egentliga väsende blott enhet och harmoni inom det sinliga. Men harmoni är ett förhållande mellan flera, som harmoniera. Harmonien beror således af de harmonierande, deras särskilda halt eller värde hvarje för sig, hvilket Bentham insåg. Men värde åter är sjelft en relativ bestämning, som beror af det väsende, hvilket det värderade skall tjena. Antingen är då människan kropp, och då är styrka värdemätaren, och den fysiska magten högste lagstiftaren; så Hobbess. Men konsekvent skulle då allt vara blott död materia, hvarföre Hobbess nödgades intaga godtycket. Men detta utan allt andligt stöd, såsom blott obundet väljande inom det sinliga, saknar i allt innehåll, genom hvilken brist Rousseaus försök att bygga rättsläran uteslutande på godtycket måste misslyckas. Eller också måste en utom det sinliga helt och hållet stående, d. v. s. en andlig enhet sökas. Kant fann, att just hans föregångares antaganden nödvändigt måste föra till ett sådant resultat. Människan är nemligen ej blott fri i, utan äfven mot det sinliga, icke endast det sinligas harmoni, utan sin egen. Kant insåg sålunda, såsom nämndt, att Wolffs försök att bevisa ett väsendes sjelfständiga tillvaro, hvars hela innehåll är

sinligt, måste misslyckas. Men äfven Kant kände intet annat innehåll än det genom erfarenheten, d. ä. genom sinnena vunna, och därför måste han i och med detsamma han vederlade Wolff, förklara hvarje theoretiskt bevis för människans väsende såsom en sjelfständig andlig enhet omöjligt. Men den äfven af Wolff antagna pligten, kunde ock hennes mål icke visas ega någon sjelfständig verklighet, qvarstod dock alltid såsom ett obestriddigt faktum, och derur kunde, menade Kant, tillvaron af en "homo noumenon" bevisas. Just medvetandet om friheten (Rousseau), d. v. s. den medfödda pligten (Wolff), bevisar människans förnuftiga väsende. Kant bevisade således människans osinliga väsende genom pligtbudets mot det sinliga vända fordran. Men å andra sidan utgick hans theoretiska spekulation från den förutsättning, att allt människans innehåll är sinligt eller kommet utifrån. Pligtbudets fordran går således ut på upphäfvandet af allt innehåll hos människan. All sedlighets mål skulle blifva den sedliges undergång såsom särskildt väsende, ty en blott form utan innehåll, en blott lag utan något, som lyder honom, är icke tänkbar såsom ett verkligt väsende. Är nemligen sedelagens hela innehåll fordran af det sinligas upphäfvande, så finnes tydligen icke sedelagen mera, då denna hans fordran är uppfylld. Sinligheten är således nödvändig för det väsende, som i sig är sedelagen. — Den sedliges uppgift skulle följaktligen blifva att arbeta på sin egen förintning såsom särskildt väsende — en slutsats ur Kants premisser, som äfven en af vår tids snillrikaste tänkare, Schopenhauer, ansett sig böra draga, ehuru han sålunda kommit till en med den Buddhistiska nihilismen närmast öfverensstämmande sedelära. Men skulle ock icke ett sådant resultat genom sin omedelbart tydliga orimlighet hänvisa på origtighet i principer eller utförande, så inses dock lätt, att antagandet af ett verksamt väsendes undergång såsom målet för dess egen verksamhet i sig innebär en motsägelse. Något kan icke hafva intet till mål; det som har intet till mål, är följaktligen icke verkligt. Detta medgifver också Schopenhauer. Verlden är blott ett villande sken, en obehaglig dröm, hvars överkliga bilder vi sjelfva äro. Det är pantheismen i hans naknaste form; och för denna åsigt är ingen rättslära såsom vetenskapen om något verkligt möjligt, och sedeläran blir blott en fatalistisk qvietism. Med någon granskning af denna åsigt behöfva vi icke nu sysselsätta oss. All pantheism är antingen realistisk eller idealistisk. Antingen är nemligen det ena varande, *τὸ πᾶν*, kroppsligt, och då gälla blott mekaniska eller kemiska naturlagar, och hvarken naturlig eller borgerlig rätt kunna förklaras utan genom inkonsequens, såsom hos Hobbes, med hvilkens rättslära derföre också Spinozas när-

mast öfverensstämd. Eller också är det, såsom hos Schopenhauer, andligt, ett fall, som vi under Hegel få tillfälle att taga i betraktande. Vi anse således icke nödigt att särskildt uppehålla oss hvarken vid Schopenhauers eller öfriga pantheistiska systemers rättsförklaringar. I och med Hegels äro de alla vederlagda. — Vi återgå till Kant.

Utesluta vi således från möjligheternas antal den nihilistiska och pantheistiska, så återstodo för Kant endast tvenne möjligheter. Antingen måste han uppgifva hela försöket att finna en af det sinliga oberoende sedelag såsom människans egentliga väsende (homo noumenon), eller också måste han söka finna ett innehåll, en fullt konkret verklighet, äfven utom det sinliga. Då allt ett förnimmande väsendes innehåll blott kan vara förnummet, och Kant utgått från den förutsättning, att det förnumna är, innan det förnimmes (om också icke i den form, under hvilken det förnimmes), således att all kunskap är uppkommen, så kunde Kant icke medgifva det senare. Det återstod för honom således blott att antaga det förra. Men dermed hade han tillika återfallit till de åsigtter, han ansåg sig hafva vederlagt. Han måste återgifva den dygdige, som efter pligtens bud upphäft all sinlighet, samma sinlighet under en annan form, ty utan sinlighet intet innehåll. Detta är betydelsen af Kants bevis för lycksaligheten. Kants frihet blef sålunda en förmåga att upphäfva ett (närvarande) sinligt, för att nå ett annat (tillkommande) sinligt. Kants *sedliga* frihet blir således ej mindre än Rousseaus *godtyckliga* intet annat än möjligheten af ett val mellan tvenne sinliga motiver. Visserligen skall motivet för Kants dygdige vara blott förnuftet (sedligheten), men då detta saknar all "verklighet" (det kan nemligen icke åskådas) och har en blott negativ karakter (mot det sinliga), så kan det icke vara egentligt motiv eller ledande mål, ty en rörelsekraft förutsätter ett rörande väsende, ett mål måste vara något. Emellertid är skillnaden mellan Kant och Rousseau ännu nog stor att för Kant göra antagandet af pligt och rätt möjligt, då Rousseau med sin fullkomliga obundenhet aldrig kunde komma till något konstant, utan hvilket återingen lag är möjlig och således icke heller pligt och rätt. Ty visserligen har det nu visat sig, att Kants frihet lika väl som Rousseaus endast är en frihet inom det sinliga. Men hos Rousseau äro alla de sinliga motiverna ständigt närvarande; hos Kant är blott den sinlighet, mot hvilken den sedliga friheten är rigtad, närvarande, och den sinlighet, som tager vid, då den förra är öfvervunnen, är tillkommande. Detta gör en väsentlig skillnad. Då nemligen Rousseaus frihet är ett obundet väljande

inom det sinliga, ett godtycke, som hvarje ögonblick kan förkasta ett af detsamma nyss valdt, och tvärtom; så är deremot Kants frihet ett ordnad fortgående ifrån en form af sinlighet till en annan. Derföre är det för Kant möjligt att antaga en pligt nemligen den att alltjemt fortgå i en viss riktning; och då den fortgång, genom hvilken det närvarande sinliga småningom öfvervinnes, såsom ordnad förutsätter vissa befoganden såsom vilkor, äfven en rättssfer. Men den gamla svårigheten återkommer. Hvem är det, som fortgår? Hvad är den sedliges egentliga väsende? Icke sedelagen; ty denne är blott formel och befans så utan allt innehåll, att en ny sinlighet måste genast taga vid, då den gamla öfvervunnits. Men icke heller sinligheten; ty hvarifrån kommer då det böra, som uppträder mot sinligheten? Derföre kan det icke heller sökas i det nya sinliga, som möter som mål; ty i så fall hade vi blott evdemonismens beräknande nyttighetslära, hvilken, såsom vi vid granskningen af Benthams åsigt sett, strandar på förklaringen af pligten. Men icke heller något osinligt; ty det finnes intet annat innehåll än det sinliga, och vore homo noumenon på en gång osinlig och verklig, så behöfdes icke lycksaligheten, och särskildt skulle hela rättsläran förfalla, ty i så fall vore sedligheten helt och hållet oberoende af alla sinliga vilkor. På denna fråga är således Kant alldeles svarslös. Han kan icke som sine föregångare låta människan vara blott sinlig, ty sedelagens böra hänvisar bestämdt på ett mål, men det blott sinliga, hvilket, såvidt det är människans innehåll, står under nödvändighetens kategori, kan icke sträfva till annat, än det är. Men han kan icke heller tänka sig ett verkligt väsende, som icke har sinligt innehåll. Här i världen kommer detta utifrån genom sinnena, i det kommande lifvet är det en gåfva af Gud. Att ingendera kunde förklaras, insåg Kant ganska väl, och han stannade derföre vid ett skeptiskt resultat, vid en åtminstone i det theoretiska medveten dualism: å ena sidan mellan ett tomt själfmedvetande och utifrån verkande "ting i sig", å den andra mellan ett formellt pligtbud och en för dess förverkligande nödvändig sinneverld.

Upphäfvet af denna dualism blef Fichtes uppgift, och han sakaade vid hennes utförande icke hjälp i antydningar hos Kant själf. Är, hade Kant i en af honom själf sedermera ogillad undersökning (Kr. d. r. Vern., ed. Ros., s. 97—101) anmärkt, det onekligt, att vi icke kunna förnimma något annat än våra egna förnimmelser, och antaga vi ändock såsom grund för de förnimmelser, hvilka icke bero af vårt godtycke, något utom förnimmelserna själfva, som binder oss såsom förnim-

mande, så kan detta antagande icke vara annat än ett uttryck af nödvändigheten att på ett visst sätt förknippa mångfalden, hvarförutan icke någon kunskap kan uppstå. Den enhet, som af det s. k. föremålet göres nödvändig, är således intet annat än medvetandets formela enhet i synthesen af förnimmelsernas mångfald. Således beror antagandet af detta "transscendentela föremål" (hvilket, då det ej kan åskådas, för oss är intet) blott af det synthetiserande medvetandets "transscendentela lag", och det sjelft är i alla våra förnimmelser *ett och samma* = x. Och, heter det på ett annat ställe (Met. d. Sitten, ib. s. 93), "begreppet om en förståndsverld är blott en ståndpunkt, som förnuftet nödgas antaga utom fenomenerna, för att tänka sig sjelft såsom *praktiskt*." Kant visade således redan tidigt utöfver sig sjelft, men han ryggade dock tillbaka från att taga steget fullt ut. Skälet, hvarföre Kant icke kunde förneka äfven denna sista återstod, af den yttre verldens sjelfständiga tillvaro, var omöjligheten för honom att ur ett i sig fullkomligt tomt sjelfmedvetande förklara dess hela faktiska innehåll. Af samma skäl kunde han icke heller underlåta att fordra lycksaligheten såsom en nödvändig följd af den i sig tomta sedelagens mot alla närvarande sinliga drifter vända fordran. Ty, menade Kant, vi veta intet annat om sjelfmedvetandet, än att det är sitt innehålls enhet, och det kan således icke vara något före eller utom detta innehåll; ej heller veta vi om pligtbudet någon annan väsentlig bestämning än den negativa, att det fordrar drifternas upphäfvande. Men är det först genom sjelfmedvetandets enhet och de former, hvilka hon gifver det sinliga innehållet, som detta först blir verklig erfarenhet, d. v. s. människans bestämningar, så är väl sjelfmedvetandet just människans egentliga väsende, den homo noumenon, hvilken Kant, för att förklara pligten såsom förbindande människan, utan att upphäfva hennes frihet, redan identificerat med sedelagen. Sedelagen och sjelfmedvetandet äro således samma väsende, människan i sig; och dualismen mellan det theoretiska och det praktiska hos Kant är öfvervunnen. Nu är det klart, att kunde hos homo noumenon eller det sjelfmedvetande jaget uppvisas en enda fullkomligt viss positiv bestämning, så skulle möjligen derur äfven dess öfriga innehåll kunna förklaras, och den af Kant antagna oförklarliga inverkan utifrån kunna undvaras. Men en dylik positiv bestämning hade Kant sjelf angifvit hos jaget såsom sjelfmedvetande som såsom sedelag. Sjelfmedvetandet gifver nemligen former åt det sinliga innehållet, och sedelagen fordrar sinlighetens upphäfvande. Är nu skillnaden mellan form och innehåll blott en relativ, kan i sjelfva verket ingén fast

gräns dem emellan uppvisas, så ligger den slutsatsen nära, att det sjelfmedvetande jaget sätter ej blott den del af sitt innehåll, som Kant kallat former, utan hela sitt innehåll, alla sina bestämningar; och att det förmår detta, ligger uti den dess positiva bestämning, hvarifrån Kants praktiska filosofi utgätt, nemligen att jaget såsom sedelag är väsentligt fordrande, d. ä. verksamt. Kant hade väl, såsom nämndt, utgätt från denna fordran, men endast fästat uppmärksamheten på hvad hon innebär i afseende på sinligheten, och så fått en blott negativ sedelag. Fichte deremot fästade sig vid sjelfva den omständigheten, att hon *fordrar*, och fick så ett positivt, ett verksamt och sjelfständigt väsende. Kant tillskref den fordrande sjelfständighet, men förtviflade om att finna hans egentliga väsende. Fichte förklarade, att just hans sjelfständighet är hans väsende; människans böra är hennes vara, hennes mål är hennes sjelfmedvetande, och detta är ständig fordran, fri sjelfverksamhet. Så först blir friheten fullständig såsom icke blott negativ, utan äfven positiv avtonomi. Rousseaus frihet var endast möjligheten af ett godtyckligt val mellan drifterna; Kants frihet var fullständigare, såsom frihet mot alla drifter; för Fichte först var friheten fulländad såsom icke blott väljande mellan drifterna eller mot dem, utan sjelf sättande alla de drifter, hvilka hon sedan upphäfver. Kants sedlige valde lagen framför drifterna och visade sig derigenom fri; Fichtes sedlige är såsom fri just sjelfva lagen, som åter icke är något annat än sjelfva urdriften, af hvilken alla öfriga drifter både sättas och upphäfvas. Och drifterna, det enligt Kant för sedelagen outhärliga sinliga innehållet, äro egentligen inlet annat än sensationerna, det enligt Kant för sjelfmedvetandet outhärliga sinliga innehållet. Det theoretiska förnuftet och det praktiska äro således ett; sjelfmedvetandet är identiskt med sedelagen, som icke är något annat än friheten eller det sig sjelft bestämmande, enligt sjelfva sitt begrepp verksamma jaget. Kan nu ett väsendes mål icke vara något annat än fulländningen af dess eget väsende, och är jagets sjelfva väsende absolut sjelfverksamhet, så kan jagets mål, sedelagens fordran, icke vara drifternas fullständiga upphäfvande, då detta blefve i och med verksamhetens äfven jagets förintning. Drifterna äro icke något för jaget främmande, som det derföre skulle sträffa att upphäfva, utan de äro verkningar af jagets eget sjelfverksamma väsende, just derföre af jaget salta, att det må ega skrankor, genom hvilkas upphäfvande dess sjelfverksamhet visar sig såsom verklig. Människans mål är således icke någon slutpunkt i tiden, hvilket skulle gifva antingen Schopenhauers nihilism eller Kants så oförklarliga lycksalighet;

utan oändlighet i uppgift innebär oändlighet i tid, målet är intet annat än den sig på hvarje punkt i utvecklingsserien manifesterande sjelfverksamheten. Och de af jaget upphäfdade drifterna äro så litet något för jaget främmande, att de sjelfva blott äro uttryck af jaget sjelft såsom sjelfva driften i sig, urdriften. Sedebudet är nemligen ej mindre jagets drift än dess lag; och så först blir förbindelsen ovilkorlig och friheten fullkomlig.

Sälunda har Fichte öfvervunnit Kants dualism såväl inom fenomenologien som sedeläran. Men i och med detsamma är hans lösning af rättslärans uppgift äfven gifven, hvilken för Kant egentligen blott var en, om vi så få säga, genom fenomenologiens och sedelärans konfrontering uppkommen ny fråga. För Kant, den ännu inom empirismen kvarstående fenomenologen, var det blott ett empiriskt faktum, att människor finnas tillsammans i sinneverlden och der emellan sig dela ett gemensamt rum och således kunna hindra hvarandra i sin yttre verksamhet; men för etikern Kant, som var rationalist, var det en visserligen transcendent, men omedelbart viss sats, att människan bör besegra sina drifter. Huru förhåller sig den senare lagen till den förra erfarenheten? Likasom frågan sjelf, så blef äfven Kants svar en efter en blott faktisk sinneverlds fordringar lämpad användning af den kategoriska sedelagen. Så blef Kants rättslag på en gång ett osjelfständigt corollarium till sedelagen och dock en blott vilkorlig lag. Fichte, för hvilken jagets hela innehåll var blott den nödvändiga verkan af det sjelft såsom sjelfverksam kraft, såg, såsom vi visat, i den fenomenologiska processens urkraft intet annat än den moraliska verksamhetens urdrift. Kants af den faktiska samvaron beroende "vilkor" blefvo således för Fichtes jag ej mera främmande än dess af sedebudet eller urdriften satta sedliga "skrankor", de sinliga drifterna. Det är tydligt, att då rättsläran hos Kant blott var ett bihang till sedeläran, en tillämpning af henne på vissa i erfarenheten gifna fall, så måste hon deremot hos Fichte antingen helt och hållet sammanfalla med sedeläran eller också stå aldeles sjelfständig vid hennes sida. Af dessa tvenne alternativ valde Fichte det senare — med hvad rätt skola vi sedermera undersöka — och hans uppgift blef således att ur jagets väsende förklara den samvaro af flera personer eller jag, utan hvilken ingen rätt kan tänkas.

Jaget är och kunde, såsom vi sökt visa, enligt Fichtes förutsättningar icke vara något annat än ren sjelfverksamhet. Jaget är endast såsom verksamhet verkligt. Men lika nödvändigt som det är, att jaget genom af sig sjelft satta bestäm-

ningar eller skrankor är ändligt och bestämdt, för att kunna vara verksamt eller verkligt, lika nödvändigt är det, för att det skall vara fritt eller person, att det står i vexilverkan med andra ändliga eller bestämda förnuftsväsenden eller jag. Och af samvaron med dessa beror det begrepp, som är rättslärans föremål. Både sede- och rättslära utgå således från samma förutsättning, jagets sjelfverksamhet såsom dess egentliga väsende. Ur denna samma princip bevisas å ena sidan känslor och drifter, hvilkas bekämpande är sedlighet, och jagens eller individernas flerhet, hvilken flerhets vilkor är rätten. Den för jaget nödvändiga vexilverkan, af hvilken jagens flerhet beror, heter nemligen, såsom ett förhållande mellan ändliga jag eller individer, rättsförhållande. Men då nu dessa andra individer icke skulle kunna vexilverka med mig, såvida de icke vore fria liksom jag, så måste jag ovilkorligen erkänna och behandla dem såsom sådana och följaktligen inskränka min fria verksamhet så, att hon kan stå tillsammans med deras fria verksamhet. Detta ur jagets eget väsende ovilkorligen härledda bud är rättslagen. Allt som denna lag icke förbjuder, d. v. s. allt som icke strider mot de vilkor, utan hvilka ett rättsförhållande, d. ä. förhållande mellan flera ändliga jag, ej är möjligt, är (enligt den bestämning, Kant gifvit på tillåtande lag, hvilken Fichte gillar) mig tillåtet, d. v. s. min rättighet. — Med denna deduktion har Fichte tydligen vunnit för det första en fast yttersta grund för rätten ej mindre än för pligten; det berättigande och det förpligtande äro nemligen ytterst samma väsende, samma verksamma jag, som endast under dessa vilkor kan vara, hvad det i sig är, nemligen sjelfverksamt. För det andra är rättigheten ändock ej en blott negativ följd af pligten, utan positivt befogande; ty Fichte utgår från friheten, som inskränkes, ej såsom Kant från lagen, som blott inskränker; och dock beror denna inskränkning icke af något för jaget främmande, utan af dess väsende: friheten inskränker sig nemligen sjelf. För det tredje har Fichte icke derföre förbisett nödvändigheten af att förklara rättens och pligtens olika sfer. Denna förklaring är gifven i och med samma individualitetsbegrepp, på hvilket rätten beror. Äro nemligen individer med hvarandra vexilverkande ändliga jag, så förutsätta de ett gemensamt kroppsligt, en ändlig verld, inom hvilken de vexilverka. En vexilverkan mellan tvenne eller flera jag är följaktligen blott genom yttre handling möjlig, då deremot de drifter, hvilka sedelagen bjuder att upphäfvä, endast äro inre bestämningar, d. v. s. bestämningar, genom hvilka jaget icke står i vexilverkan med andra jag. Då således pligten är en nödvän-

dig inre handling, så är rättigheten en blott möjlig yttre. Kant och Fichte öfverensstämma deruti, att de ur rättsförhållandet (d. v. s. individualiteten eller det förhållande, att flera ändliga jag finnas tillsammans) härleda rättslagen, ur rättslagen åter rätten, som således är människans af rättslagen inskränkta godtycke. Men skillnaden är för det första den, att rättsförhållandet (individualiteten), som af Kant blott upptogs som ett genom erfarenheten gifvet faktum, af Fichte härledes ur samma frihet, som det såsom rättslag skall inskränka. Då för det andra den af rättslagen inskränkta friheten hos Kant blott var det sinliga godtycket, så är hon deremot hos Fichte icke något annat än den ursprungliga friheten, jagets eget sjelfverksamma väsende, hvilket sålunda inskränker sig sjelft. Kallar man nu människans ursprungliga, d. v. s. af rättsförhållandet icke inskränkta, frihet hennes urrätt, så blir hennes verkliga rätt intet annat än just denna urrätt af sig sjelf begränsad så, att han kan stå tillsammans med hvar och en annans på samma sätt begränsade urrätt. Härigenom försvinner den skenbara orimligheten af försöket att härleda rätten ur rättslagen och denna åter ur rättsförhållandet, då ordningen synes böra vara rakt omvänd. Rättens egentliga väsende, friheten, är nemligen så helt och hållet oberoende af rättsförhållandet och rättslagen, att dessa tvärtom endast ur henne såsom den egentliga urrätten kunna förklaras.— Men den jaghetens frihet, hvilken, såsom utgörande sjelfva hennes i sig verksamma väsende, sätter rättsförhållandet och den deraf beroende inskränknigen af sig sjelf, denna frihet är i de ändliga jagen godtycke och hotar sålunda att upphäfvu den för verkliga rättigheter nödvändiga likformigheten i den gemensamma urrättens begränsning. Då nu ett sådant godtycke strider mot de fordringar, som den af friheten sjelf beroende rättslagen ålägger, så får det äfven med tvång inskränkas inom de gränser, som rättslagen föreskrifver. Då nemligen rättsförhållandet just sättes af jaget såsom en för dess verksamma väsende nödvändig vevverkan, så står naturligtvis allt sådant utom rättsförhållandet, som icke underkastar sig den lag, utan hvilken en förnuftig vevverkan icke är möjlig, och behandlas således icke som ett fritt jag, utan såsom ofri sak. Men samma enskilda godtycke, som berättigar tvånget, finnes äfven hos den tvingande och skulle, om det vore öfverlemnadt åt hvarje enskild att döma, när tvångsrätten inträder, och huru långt han sträcker sig, likaledes leda till rättsförhållandets upplösning. Deraf nödvändigheten att öfverlemnna tvångsrätten åt en vilja, som icke är godtycke, utan är så beskaffad, att hon icke kan vilja något annat än rättsförhållandet

och blott detta. En sådan vilja kan icke vara någons af de i rättsförhållandet vaxelverkande individerna; följaktligen kan hon blott vara deras gemensamma vilja. Ty denna kan, då det enda för dem alla gemensamma är viljan att upprätthålla rättsförhållandet, icke vilja något annat än detta; och hon ensam kan genom sin större magt, om så erfordras, göra sig gällande äfven med tvång. Denna gemensamma rättsliga vilja kan endast genom ett fördrag få den för sin allmängiltighet nödvändiga formen af lag. Den på ett sådant fördrag beroende rättsinstalten är staten.

Sålunda synes Fichte hafva ur sin enda princip, det verkamma jaget, och blott ur detta, härledt alla de bestämningar, hvilka, enligt den analys af hvad som ligger i ordet rättighet, med hvilken vi började vår undersökning, äro väsentliga för rättsbegreppet. Han har visat, att och hvarföre rättighet är en blott personlig bestämning, huru hon kan vara tillåtelse för den ene och förbindelse för den andre, hennes förhållande till människans väsende såsom norm, ändtligen hvarföre hon för sitt skydd behöfver samhället. Och onekligt är, att denna Fichtes bevisning i skarpsinne och fullständighet står vida öfver alla föregående och innehåller sidor, hvilka icke utan men för rättsbegreppets utredning vanligen helt och hållet förbisetts af efterföljande rättslärare. Emellertid måste Fichtes försök stranda mot samma svårighet, mot hvilken alla hans föregångare förgäflves kämpat, nemligen den i sig orimliga uppgiften att ur en lag, d. v. s. något förbindande, förklara tillåtelse, d. v. s. något obundet, att ur ett väsende i sig som norm förklara helgden af en rätt att äfven handla i strid mot detta väsendes mål. Fichte sökte väl, som vi sett, att förklara detta derigenom, att han lät friheten just vara den berättigades eget väsende. Men var denna frihet detsamma som obundenhet, så hade Fichte icke kommit öfver Rousseau och kunde då icke förklara inskränknigen; och i den bevisning, genom hvilken han vill ur rätten förklara staten, hvilken derföre grundas på ett fördrag, visar han sig ock i flera afseenden icke hafva hunnit öfver Rousseaus ståndpunkt. Var åter friheten, såsom naturligtvis måste vara Fichtes mening, obundenhet endast i förhållande till det sinliga, men i sig blott autonomi, endast ett annat namn på urdriften, verksamheten för verksamhetens egen skuld, så blir åter allt godtycke oförklarligt, utan hvilket dock inga verkliga rättigheter finnas. För Kant, som antog en af människan åtminstone i någon mån oberoende sinlig verld, och som icke ens försökte att bevisa verkligheten af flera menskliga individer var den inskränkning, som rättslagen ålägger den sedlige, icke

någon inskränkning i hans frihet, utan egentligen blott en af den fysiska nödvändigheten beroende specifikation af hans allmänna sedliga uppgift. Vore den sedlige ensam, så finnes för honom naturligtvis icke någon rättslag, under det att sedelagen ej mindre gäldar i all sin kraft. Fichte kunde nu lika litet som Kant komma till någon rätt utan ett föregående rättsförhållande eller samvaro af fria förnuftsväsenden, men han ville bevisa denna samvaros nödvändighet ur just det människans väsende, som i sedelagens fordran uttrycker sig. Men detta kunde icke lyckas. Ty antingen är det jag, som sätter de öfriga jagen, för att genom vaxelverkan med fria individer uppfordras till fri verksamhet, ett med dem samordnadt, således ändligt jag. Eller också är det jag, som sätter såväl mig (såsom detta ändliga jag) som alla de jag, med hvilka jag står i rättsförhållande, en enhet af högre art, hvars sinsemellan lika, såsom i förhållande till detta osjelfständiga, bestämningar vi alla äro. Fasthållles det förra alternativet, genom hvilket Fichte skulle stå närmare Kant, hvilken utgått från en undersökning af den ändliga människans väsende, så måste all rätt försvinna i och med detsamma, som Kants "ting i sig" upphäffdes. Ty är människans sjelfva väsende en absolut fordran och sinligheten blott ett af henne satt, så kan den senare endast vara osjelfständiga, således äfven operonliga bestämmningar, sensationer af *ting* och deraf uppkommande drifter, och den förra en i afseende på dem fullkomligt obunden frihet att utan alla inskränkningar upphäfvad dem, naturligtvis med den af sjelfva fordrans natur beroende nödvändigheten att ersätta dem af nya. Deremot låter det icke tänka sig, att ett ändligt jags af det sjelft satta och således osjelfständiga bestämningar skulle vara med detsamma samordnade personliga väsenden, lika sjelfständiga enheter som det sjelft. Antages detta alternativ, så må sålunda en sedelära vara möjlig, men en rättslära låter icke tänka sig. Verlden blefve nemligen intet annat än antingen *ett* blott med sina egna osjelfständiga bestämmningars sättande och upphäfvande evigt sysselsatt jag, eller ock möjligen flera på samma sätt sysselsatta, men för hvarandra helt och hållet främmande jag, hvilka icke kunna träda i något slags beröring med hvarandra. Då nu detta resultat, huru konsekvent det i öfrigt än må vara, icke uppfyller den filosofiens uppgift, enligt hvilken hon skall förklara den gifna verlden, så kan detta alternativ icke antagas, hvarföre blott det andra återstår — det pantheistiska.

Och just det sätt, på hvilket Fichte sökte besegra dualismen hos Kant, måste leda till detta resultat — pantheismen,

Denna öfvergång, genom hvilken det menckliga medvetandet blir det gudomliga, fenomenologien metafysik, är af stor vikt äfven för rättsfilosofien. Det väsende, hvars medvetande Kant undersökte, var nemligen äfven rättssubjektet; huruvida deremot det väsende, hans efterföljare kommo till, nemligen det abstrakta absoluta, är något rättssubjekt, kan åtminstone sättas i fråga. Den anthropologiska rättsåsigstens hufvuduppgift var att inom den berättigades, människans, väsende söka finna rättens grund. Då detta icke är möjligt utan kännedom af, hvad människan i sig är, så måste människans väsende undersökas. Resultatet af den undersökning af människans kunskapsförmåga, ifrån hvilken Kant utgick, blef, att människan i sig är något helt och hållet obekant, om hvilket vi icke kunna säga något annat, än att det är motsatt det sinliga, och att det gifver detta form. Men, anmärkte Fichte, känner jag ett väsendes verkningar, så känner jag det sjelft. Verkar jaget, så är det verksamt; och detta — verksambet i sig — är jagets egentliga väsende. Kants sjelfmedvetande var väl formsättande, hans homo noumenon fordrande. Men båda dessa bestämningar hade icke betydelse af positiva bestämningar *hos* de väsenden i sig, af hvilka kategorierna och sedelagen äro uttryck, utan voro blott relationer *mellan* dessa väsenden, såsom i sig helt och hållet obekanta noumener eller ting i sig. Fasthålles denna betydelse noggrant, så måste konsekvent allt gifvet vara blott relationer mellan obekanta ting i sig — Herbarts ståndpunkt. Att Kant sjelf emellertid ej fullt insåg, att hans lära om motsatsen mellan det obekanta (toma) sjelfmedvetandet och de obekanta tingen i sig måste få denna betydelse, hafva vi redan anmärkt, och Fichte uttalade endast, hvad Kant sjelf antydte, då han för det första identifierade sjelfmedvetandet och homo noumenon, för det andra borttog alla öfriga ting i sig. Alla de bestämningar, hvilka (hos Kant mera omedvetet och hos Herbart med fullt medvetande om satsens betydelse) varit blott relationer *mellan* väsenden i sig, måste då inflyttas *uti* det enda återstående väsendet i sig, sjelfmedvetandet, jaget. Så framstod detta i förhållande till sitt innehåll ej längre såsom endast formsättande eller upphäfvande, utan det blef sjelfva sätandet (här naturligtvis utsträckt till ej blott former, utan till allt innehåll), sjelfva upphäfvandet, sjelfva fordran, m. e. o. verksambeten i sig. Men det var nu tillika det enda återstående, ty allt öfrigt var upphäfdt såsom väsende i sig. Det obekanta sjelfmedvetandets formsättande eller sedelagens kategoriska fordran på upphäfvande, hvilka hos Kant skulle saknat all betydelse, om ej något funnes att forma eller att upphäfva, fick

således hos Fichte betydelsen af det i sig verksamma väsendets produktion af sitt eget innehåll. Var nu allt gifvet inflyttadt inom sjelfmedvetandet eller jaget, så var dess verksamhet icke längre den menliga kunskapsförmågans formela verksamhet, utan det absoluta jagets reala producerande. Frågan var numera endast om det absolutas, det enda varandes väsende; fenomenologien hade derigenom blifvit metafysik. Huru högst förändrad rättslärans uppgift för den nya metafysiken måste blifva, är tydligt och skall vid betraktandet af Hegel visa sig.

Att emellertid den nu följande metafysiken uppstått ur fenomenologien och fortfor att vara fenomenologi, är viktigt att känna, ty af denna omständighet erhöi hon sin grundkarakter. Kant antog med den gamla metafysiken, att flera utom hvarandra varande väsenden finnas. All kunskap hos det ena om de andra måste då vara en relation mellan subjekt och objekt, som icke utan något slags verksamhet låter tänka sig. För Fichte, som insåg omöjligheten af detta utom och följaktligen upphäfde objekterna såsom sjelfständiga väsenden, blef verksamheten en inre, en väsentlig bestämning och sjelfmedvetandet sjelft. Men verksamhet i sig är en motsägelse. Verksamhet är nemligen vexling, och all vexling är blott en relation mellan flera, hvilka måste tillerkännas en i förhållande till vexlingen ursprungligare tillvaro. Verksamheten må sålunda vara väsentlig, men hon kan icke vara väsendet sjelft, utan för den vexling, som verksamheten innebär, måste finnas en orsak. Detta insågo både Fichtes efterföljare Schelling och "kantianen" Herbart. Båda visade, att verksamheten ej kan vara ursprunglig; Herbart derjemte, att hon ej kan vara väsentlig. Fråga blir då om hennes förklaring. Förutsätter nu all verksamhet åtminstone tvenne — hon måste nemligen såsom rörelse i hvarje ögonblick hafva en terminus a quo och en terminus ad quem, en utgångspunkt och ett mål — så måste hvarje väsende, som vi tillägga verksamhet, antingen vara uti eller innehålla en motsats. Intet väsende i sig kan innehålla en motsats, alltså, slöt Herbart, är verksamheten blott en relation mellan flera sjelfva motsatslösa väsenden i sig; ty flera absoluta ("ting i sig") finnas. Nu är, slöt deremot Schelling, jaget verksamt (hvilket Fichte visat), alltså måste det i sig innehålla en motsats; och blott jag finnas. Jaget är i sig sjelfmedvetande, och i hvarje sjelfmedvetande ligger enheten af åskådning och åskådadt, subjekt och objekt. Men dessa hos det oändliga jaget oskiljaktigt förenade momenter blifva hos det ändliga jaget den ständiga motsats, som kallas medvetande. Be-

gränsningen, icke-jaget, är således icke något af jaget för dess förverkligande satt, utan är såsom åskådadt, objekt, ett i dess ursprungliga väsende lika ursprungligt moment som åskådan-det, det subjektiva momentet. Dessa tvenne momenter tillhöra nemligen allt sjelfmedvetande, det oändliga såväl som det ändliga, men då de i det förra äro oskiljaktigt förenade och således icke hvarandra motsatta, så uppträda de deremot inom de ändliga väsendena (ej blott intelligensen, såsom hos Fichte, utan äfven naturen) såsom stridande elementer, hvilkas strid alstrar lifvet eller verksamheten. — Onekligt är nu visserligen, att inre motsats hos det verksamma väsendet kan förklara dess verksamhet; men någon yttersta förklaring är icke dermed gifven, då denna urmotsats inom sjelfständiga väsenden, hvilka såsom sådana måste hafva sin enhet i sig sjelfva, synes vara fullt lika obegriplig som Fichtes verksamhet i sig. Aningen måste derföre denna motsats icke vara ursprunglig, eller ock måste de väsenden, hos hvilka han finnes, icke vara sjelfständiga enheter. — Det är bekant, att Schelling uttalade sig för det senare alternativet, då han genom ett pantheistiskt identitetssystem sökte besegra den ännu hos Fichte kvarstående dualismen. Som vi ofvan visat, var denna öfvergång nödvändig och af Fichte sjelf förberedd. Det jag, ur hvilket de samvarande jagen härledas, var i sjelfva verket aldrig detta jag, utan jagheten, det absoluta jaget, och ur detta hafva de ändliga jagen all den realitet, de ega. Skilnaden mellan Fichte och Schelling bestod således egentligen blott i de olika sätt, på hvilka de ur det absoluta sökte förklara de ändliga väsendena. Det absoluta är i sig verksamt och sätter derföre det ändliga, sade Fichte. Det absoluta innehåller i sig en motsats, och derföre "differentierar" det sig i ändliga väsenden, sade Schelling. De ändliga väsendena förklaras derföre af Schelling bestämdt såsom i sig osjelfständiga "potenser" af det absoluta; då deremot Fichte, i detta afseende obestämdare, vanligen (i det äldre systemet) betraktar hvarje verkligt jag som en fullt sjelfständig representant af det absoluta jaget såsom blott den allmänna jagheten. Härigenom är Schelling bestämd pantheist. En rättslära ifrån pantheistisk ståndpunkt hade endast af Spinoza blifvit försökt. Då Spinoza var realist, måste hans rättslära, såsom vi redan anmärkt, komma till ungefär samma resultat som Hobbes' och är i och med detsamma vederlagd såsom rättslära. Första antydningen till en pantheistisk rättslära ifrån idealistisk ståndpunkt finnes hos Schelling. Men då Hegel vida fullständigare och i mera vetenskaplig form utfört såväl Schellings pantheism i allmänhet som isynnerhet lemnat den

utförligaste rättslära ifrån denna grundåsigt, så vilja vi här fästa oss blott vid hans försök att ifrån pantheismens ståndpunkt lösa rättslärans hufvuduppgift.

Vi hafva visat, huruledes Schelling sökte förklara hela den gifna världen, såväl den intelligenta som den blott naturliga, såsom osjelfständiga potenser af det absoluta väsendets "sjelf-uppenbarelse." Om detta sjelft kunde han icke säga något annat, än att det är den absoluta identiteten af den grundmotsats, som förefinnes i den gifna världen, och af hvilken särskildt all verksamhet får sin förklaring. Denna grundmotsats var motsatsen mellan subjekt och objekt, åskådande och åskådadt, en motsats, som enligt Schelling finnes icke blott i sig inom identiteten och för sig inom intelligensen, utan äfven inom naturen. Uppgiften för Hegel blef nu att finna, för det första hvad denna identitet, som är subjektets och objektets enhet, är, för det andra huru och hvarföre derur den ändliga världen uppstår. Denna identitet eller rättare indifferentens fann Hegel i det rena opersonliga tänkandet, hvilket såsom sådant är hvarken en tänkande (subjekt) eller ett tänkt (objekt), utan blott det abstrakta *tänkat*. Ur detta abstrakta tänka kunde åter af det skäl allt härledas, att det i sig innehåller all den verklighet, som finnes. Verklighetens utveckling ur tänkat är således blott ett bringande till medvetande af det innehåll, som i det abstrakta begreppet ursprungligen finnes. Att åter ett innehåll finnes i det skenbarligen tomta abstrakta tänkat, bevisas deraf, att man icke kan tänka något abstrakt, utan att i och med detsamma tänka dess lika abstrakta motsats, ur vilkas förmedling nödvändigt ett konkretare tredje måste uppstå. Det erfordras således endast, att det abstrakta tänkes, för att man derur skall successivt komma till all den rika verklighet, som finnes. Någon produktion af innehåll, såsom hos Fichte, kommer sålunda icke i fråga, utan blott ett bringande till verklighet (für sich) af hvad som förut till möjligheten (an sich) finnes. Äfven Hegel utgår väl således från en motsats, nemligen mellan möjlighet och verklighet, men denna motsats ligger naturligtvis icke inom väsendet, såsom Schellings, och upphäver sålunda icke dess enhet, utan rör blott dess successiva tillvarelsesätt såsom fenomen. Det är samma innehåll i det rena tänkat eller det abstrakta varat som i de konkretaste idéer, i hela världshistorien, i filosofien eller i Gud. Skilnaden är endast, att detta innehåll i det ena är blott i sig, i de andra äfven för sig. Och på denna motsats beror all rörelse, all utveckling. Det abstrakta, det blott möjliga, det allmänna måste derföre gå öfver i, blifva det konkreta, det verkliga, emedan det

förra redan förut är det senare. Allt gifvet är således intet annat än tänkandet (begreppet, verldsanden, det absoluta) på ett visst stadium af dess utveckling från möjlighet till verklighet; och all den förklaring, filosofien har att lemna af något gifvet, är anvisandet af den bestämda plats, dess begrepp intager i denna utvecklingsordning. Af sitt begrepp är åter det gifna, såvida det är individuellt, blott ett försvinnande fenomen, som endast i och genom sitt begrepp har någon sanning eller verklighet. — Ifrån denna allmänna grundåsigt företog sig Hegel att äfven förklara rättens väsende.

Det är tydligt, att denna förklaring hos Hegel måste blifva väsentligen olika alla de föregående rättslärares. Dessas uppgift var i allmänhet att ur människans väsende förklara ursprunget till rättighet såsom andra människor förbindande och af samhället skyddad tillåtelse. Hegels uppgift kunde deremot icke blifva någon annan än att uppvisa, huru tänkat i den nödvändiga dialektiska utvecklingen från blott möjligt (innehåll) till verkligt äfven måste tänkas (d. v. s. vara) såsom både berättigadt, förpligtadt och i sina rättigheter skyddadt väsende. Sedan Hegel visat viljans (d. v. s. det abstrakta viljans) nödvändighet såsom tanke, så undersöker han, enligt den angifna metoden, hvad som ligger i detta begrepp och derföre bringas till medvetande, d. v. s. blir verkligt, i och med dess tänkande. En analys af begreppet vilja visar, att deruti ligga trenne momenter, hvilka alltid (mer eller mindre medvetet) måste tänkas, i och med detsamma begreppet vilja tänkes. Man kan nemligen icke tänka sig en vilja, utan att i och med detsamma tänka för det första en oinskränkt möjlighet, ett obestämdt kunna, ty annars vore viljan ej val; för det andra tvärtom en inskränkt verklighet, ett bestämdt innehåll, ty annars funnes intet att välja mellan; för det tredje äntligen sjelfva beslutet, som är en förmedling af det obestämda kunnat och det bestämda innehållet. Tillika är det tydligt, att då i alla tre nödvändigt tänkes samma motsats, nemligen den mellan subjekt och objekt, som ligger i allt viljande såsom val, så framträder dock denna motsats i hvarterdera af de trenne momenterna på olika sätt. Så länge reflexionen på det gifna, mellan hvilka valet måste ske, ännu ej uppstått, är viljan blott möjlig vilja (hon vill intet annat än sig sjelf), och den motsats, som i sjelfva valet framstår såsom skarp och plågande motsats mellan den väljande och de alternativer, som ligga framför honom, hvilat i viljan såsom blott oinskränkt möjlighet i ännu osöndrad enhet. Det är liksom frihetens njutning, innan hennes smärta och det med henne följande ansvaret ännu erfarits. Sedan beslutet blifvit fattadt, återkom-

mer enheten, men nu såsom förmedlad och reflekterad. Då först är viljan verklig konkret vilja och fri. I det första momentet finnes nemligen blott den "allmänna" enheten, i det andra den "särskilda" mångfalden, som derföre inskränker och binder; men i det tredje, som genom beslutet satt en del af mångfalden såsom *sin*, finnas i det "enskilda" förmedlade både enhet och mångfald, utan att den senare inskränker den förra, ty *denna* mångfald är af enheten sjelf vald. Dessa momenter, hvilka vi, för att lätta uppfattningen, skildrat med från föreställningen om den ändliga människans i tiden successiva väljande och beslut länade bestämningar, få här blott tänkas såsom tillhörande *begreppet* vilja. De utvecklingsstadier, som detta, det subjektlösa viljandet, har att genomgå, kallas af Hegel för "den objektive anden" eller rätten i vidsträckt bemärkelse. Den objektive anden är således "den allmänna viljan", "friheten såsom idé", d. v. s. realiseradt begrepp. Så verkliga och konkreta dessa tankebestämningar än äro — det är nemligen först efter en lång utvecklingsprocess, som det rena tänkandet, från att vara blott (actu) tomt tänka, nått till de jemförelsevis rika begreppet vilja — så få de såsom andens bestämningar full verklighet, endast genom att realiseras i och genom individer, de fria och sedliga väsendena, utan att dessa dock äro något i sig; de hafva nemligen all sin verklighet blott deruti och derigenom, att de äro realisationer af begreppen. Likasom derföre allt gifvet i allmänhet framgår ur det operonliga tänkandet, är dess fenomen, så är särskildt hela den rättsliga och sedliga verlden intet annat än individuella fenomen af "den allmänna viljan", den operonliga friheten. De nödvändiga tankar, som utgöra den objektive andens egentliga väsende, bringas till existens, d. v. s. förnimmas af oss, blott såsom handlande människor. Men lika väl som de förnimmande och begärande människorna, hvilket "den subjektive andens" filosofi visat, blott äro tillfälliga fenomen af begreppen theoretisk och praktisk ande i deras särskilda modifikation, så äro människans viljebeslut och handlingar, såväl såsom personlig verksamhet som såsom deraf uppkommande bestående institutioner (familj, stat m. fl.) och såsom världshistoriska händelser, intet annat än den objektive andens (d. v. s. världsanden, det absoluta såsom fri vilja) uppenbarelse sätt. I och med detsamma de begrepp, som den uttömmande analysen af det innehåll, som ligger i begreppet vilja, gifver, äro till fullo genomträngda, är äfven all den verklighet, som finnes i de genom erfarenheten gifna fenomen, som kallas rätt och orätt, pligt och sedlighet, stat och världshistoria, fullt genomträngd och begripen. De tre ofvan anförda momenterna af begreppet vilja angifva såle-

des tillika trenne olika slag af sedlig och rättslig verklighet, hvilka hvarje för sig af ålder utgjort föremål för särskilda filosofiska vetenskaper. Så är naturrättens (eller som Hegel kallar honom, "den abstrakta rättens") föremål icke något annat än viljan eller friheten såsom blott möjlighet eller absolut *kunna*; sedelärans ("moralitetens") likaledes viljan, men såsom motsatsen mellan ett viljande subjekt och ett innehåll af alternativer, som gifver ett bindande och inskränkande *böra*; samhällslärans ("sedlighetens") ändtligen samma vilja såsom den förening af kunna och böra, som ligger i ett objektivi *varande*. Den abstrakta rätten gifver rättigheter, moraliteten ålägger pligter, sedligheten uppvisar hädas ändamål i ett af den objektiva viljan beslutet, som därför *är* och derigenom såsom ett tvingande *måste* — på en gång inskränker den abstrakta rättens oinskränkta befogande och gör genom sitt bud ett slut på moralitetens oroliga väljande. — Ställa vi då äfven till Hegel den fråga, hvars tillfredsställande svar vi genom hela denna framställning söka, nemligen: hvad gifver denna människa de rättigheter, hon faktiskt eger, och hvad förpligtar andra att respektera dem? — så blir hans svar: denna människa måste ega rättigheter, därför att hon är människa, ty i människans begrepp ligger begreppet vilja och i viljans begrepp åter, såsom genom dess analys visat sig, ligger begreppet kunna eller befogande. Det är följaktligen en *logisk* nödvändighet, att hvarje människa måste hafva rättigheter, ty *begreppet* människa kan icke tänkas utan *begreppet* rättighet. Och samma logiska nödvändighet, som gör att människan är berättigad, innan hon har några verkliga rättigheter, ålägger äfven enhvar att betrakta och behandla henne såsom sådan. Såsom berättigad kallas människan person; ty personligt är enligt Hegel hvarje väsende, som har förmåga att abstrahera från alla sina bestämningar, men just den efter en sådan abstraktion ensam återstående obegränsade möjligheten af bestämningar är oinskränkt kunna eller abstrakt rätt. Häraf inses ock, hvarföre rätten såsom blott abstrakt endast innebär tillåtelse, befogande, och såsom blott sådan icke kan ålägga andra några positiva bud, utan endast det negativa budet att icke hindra den befogade verksamheten. Derföre har ock denna urrätt såsom blott abstrakt intet annat fält, inom hvilket han kan omedelbart förverkliga sig, än den opersonliga, således rättslösa naturen. Personens oinskränkta befogande mot naturen är grunden till egendomen. Mot personer, hvilka sjelfva hafva rättigheter, kan befogandet endast genom fritt fördrag få någon giltighet. Men fördraget sjelft, såsom innebärande ett val och ett beslut, för

utöfver den abstrakta rätten såsom blott befogande. Egentligen är således naturrättens hela innehåll intet annat än tillåtelsen att fritt förfoga öfver ting och ingå fördrag, men båda såsom blott abstrakta befoganden utan säkerhet såsom verkliga rättigheter. Menar man med verklig rättighet en sådan tillåtelse, som motsvaras af ovilkorligt förbindande pligt hos andra, så gifver icke naturrätten några rättigheter, utan först staten. Ty är rätten i vidsträckt bemärkelse (den objektive anden) den allmänna (substantiella) viljan, som genom den enskilda (subjektiva) viljan kommer till existens, så måste rätten i inskränkt bemärkelse (den abstrakta rätten) vara den icke fullt bestämda och verkliga viljan, hvilken just därför icke kan göra sig fullt gällande mot den subjektiva (godtyckliga) viljan. Denna den subjektiva viljans brytning med den substantiella, som i egendomen icke kan ega rum, emedan der det subjektiva godtycket har fritt utrymme, ligger deremot redan i fördraget, der möjligheten af en kollision mellan tvenne godtycken finnes. I fördragsbrottet blir hon fullständig och framträder sålunda som moralitetens grund. Ty moraliteten är intet annat än samma subjektiva godtycke, som, utöfvadt mot de rättslösa tingen, gifver egendom, men mot fria väsenden innebär möjligheten af (fördrags-) brott och rättsvidrigt våld. Moraliteten eller handlandet efter subjektiva afsigter och samvete, i st. f. efter det klara medvetandet om det objektivt goda, är således sedlighetens blott negativa, formela moment, som i sig lika litet innebär någon objektiv norm för verklig sedlighet, som den abstrakta rättens blott negativa befogande gifver verkliga rättigheter. Först staten och den i honom herskande seden, hvilka båda äro de fullkomligaste uttrycken af det stadium i verldsandens utvecklingsprocess, som i mänsklig handling kan vinna individuel verklighet, gifva därför rättigheter i egentlig mening. — Och med detta antagande, hvilket föröfrigt ursprungligen tillhör Schelling, synes öfvergången vara skedd från den anthropologiska till den ethnologiska rättsåsigten; — såvida nemligen ibland de anthropologiska åsigtarna den pantheistiska är den högsta, och vi således med Hegels rättsåsigt skulle hafva uttömt alla möjligheteter af en anthropologisk rättsförklaring; samt såvida ibland de ethnologiska den pantheistiska vore den lägsta, och vi således ibland dessa hade att börja med Hegels. Att intendera är fallet, skola vi söka visa.

Uppgiften var att ur den berättigade personens väsende söka härleda rättens. Kant förklarade den ändliga människan vara ett sinneväsande förbundet af ett osinligt, men föröfrigt helt och hållet obekant väsende, hvilket därför blott kunde

uppträda såsom negativ lag. Det visade sig, att ur denna blott negativa bestämning af menniskan i sig hvarken sedlighet eller rätt läto förklara sig. Fichte förklarade verksamhet vara jagets egentliga väsende; men verksamhet visade sig vara något, som sjelfst behöfver förklaring och därför icke kan vara något ursprungligt. Schelling visade, att all verksamhet beror på en motsats, och Hegel bestämde denna motsats närmare såsom den mellan möjlighet och verklighet. Men skall i världen finnas enhet och sammanhang, så måste den verksamhet, som sålunda är blott utvecklingen från i sig varande till för sig varande, vara *en* stor tankeprocess från den blotta möjligheten till den fullaste verklighet. Och dermed är den logiska pantheismen gifven, enligt hvilken blott ett sjelfständigt väsende finnes — hos Hegel det i hvarje stadium inom utvecklingsprocessen närvarande, men i intet fullt verkliga tänkat — och allt gifvet är blott tillfälliga och förgängliga fenomen af dess osjelfständiga momenter eller genomgångsformer. Härigenom har Hegel onekligen vunnit åtskilliga fördelar öfver Fichte såväl i allmänhet, hvilket vi redan visat, som särskildt inom den praktiska filosofien. Likasom nemligen Fichte i allmänhet icke kunde förklara riktningen inom en verksamhet, som enligt antagandet ej skulle vara en bestämd verksamhet, utan verksamhet i sig, och som således konsekvent borde blifvit en fullkomligt godtycklig lek med de af henne sjelf satta och upphäfdade bestämningarne, så kunde han särskildt icke förklara, hvarföre denna verksamhet "borde" vara rigtad mot det sinliga. Visserligen var det just från sedebudets mot det sinliga rigtade böra, som Fichte utgått, och hans antagande af en urverksamhet var till en stor del ett slut ur sedelagens ovillkorliga fordran. Men detta förhållande angifver blott vägen, på hvilken filosofen nått sin princip. Sedan denna en gång är funnen, måste han visa sin giltighet såsom princip, genom att förklara det, för hvars förklaring han blifvit uppsökt. Detta förmådde emellertid icke Fichtes rena verksamhet. Något skäl, hvarföre sinligheten skall vara ond, kan icke angifvas. Är jagets egentliga väsende verksamhet, så kan möjligen det onda definieras som overksamhet, men något skäl att inom verksamheten föredraga den ena riktningen framför den andra finnes icke. Båda dessa svårigheter häfdes genom Hegels antaganden. För det första fick nemligen verksamheten en orsak och blef sålunda ej längre ursprunglig; och för det andra — såsom följd deraf — fick hon en bestämd riktning. Det goda, verksamhetens mål, är icke längre blott negativt, såsom hos Kant, eller endast den aldrig fulländade verksamheten sjelf, såsom hos Fichte, utan är ett och samma ständigt närvarande

och verksamheten rigtande på en gång mål och utgångspunkt, det absoluta sjelft, såsom mer eller mindre möjligt, men dock alltid i en viss grad verkligt. Det goda är således icke något, som först genom handlingar skall realiseras, hvilket skulle innebära den orimligheten, att fordran skulle vara ursprungligare än det fordrade, verksamheten förmer än målet, utan är ett åtminstone till möjligheten ursprungligen gifvet. Och detta gäller icke blott i allmänhet om hela utvecklingen, utan särskildt om hvarje hennes stadium. Hvarje enskildt väsendes goda är den bestämda grad af verklighet, som det (eller rättare i det det absoluta) kan nå. Sålunda synes Hegel kunna uppställa ett objektivt godt, ett mål, hvilket först betraktadt i förhållande till den enskilda viljan blir lag och pligt, då deremot för Kant och Fichte lagen och pligten voro det ursprungliga, för hvilket frågan om målets verklighet förbisågs. Med ett ord: Hegel utgick från *varat* och kunde därför hafva en lära om det högsta goda (Güterlehre), då Kant och Fichte, som utgingo från *börat*, ej kommo öfver pligten. Den bekanta satsen: "hvad som är förnuftigt, är verkligt" — innebär således, rätt förstådd, Hegels största framsteg i praktiskt afseende. Derfor försökte Hegel icke, såsom Kant och Fichte, att härleda staten ur individen, utan tvärtom blef staten den högsta form af verkligt, till hvilken den handlande människan kunde sträfvä såsom mål, likasom världshistorien för staten sjelf. Att riktigt fylla sin plats inom sin stat är den sedliga människans högsta mål såsom handlande, likasom det är statens att riktigt fylla den plats, han intager i den stora utvecklingsprocess, som kallas världshistorien. Men staten är redan och måste, såsom ett nödvändigt moment i verdensandens utveckling, oberoende af allt menskligt godtycke finnas. Människans högsta mål har således icke betydelsen af en uppgift, hvars mål, innan hon är uppfylld, icke skulle vara verkligt, utan uppgiften bevisar just derigenom sin förnuftighet, att hennes mål är verkligt. Så är ock det sinliga icke för Hegel ett ondt, ty det är nödvändigt, utan blott en lägre grad af det förnuftigas verklighet. Det som skall bekämpas i den kamp, hvilken äfven enligt Hegel den, som sträfvä efter sedligheten, måste underkasta sig, är icke det sinliga, utan subjektiviteten, godtycket. Är det den enskilda människans högsta dygd att vara en värdig statsborgare, och är i allmänhet hennes lif i den mån högre som hon lefver in sig i ett högre stadium inom det absolutas utvecklingsprocess, och är allt det, som gör henne till verklig individ, nemligen race, kön, temperament, drifter, böjelser m. m., intet annat än fenomen af begrepp, som i den stora tankeprocessen intaga vida lägre stadier än statens, så är det klart,

att kvarstående på dessa lägre stadier måste, såvida man kan nå högre, vara ett ondt. Detta kvarstående inom former, som tillhöra "den subjektive anden", kallar Hegel *subjektivitet*; och man förstår då lätt hans definition på det onda, att det är "den sig absolut påstående subjektiviteten". Det är icke ondt, att vara individ, ty det är nödvändigt, men att vilja vara endast individ och anse sig såsom sådan, med alla sina tillfälliga hugskott, höjelser, tycken o. s. v., vara sig sjelf nog och sitt eget mål, detta är det onda, som skall bekämpas. Och därför står "moraliteten" eller handlandet efter subjektiva afsigter, de må vara så ädla, så välmående som helst, enligt Hegel vida under "sedligheten" eller det handlingssätt, som endast ledes af det objektivt verkliga, sådant det utpräglat sig i de bestående samhällsformerna och den gängse seden. Hvarje högre (senare) stadium i utvecklingsprocessen är nemligen alltid berättigadt mot alla de föregående eller lägre. Likasom Hegel ur det godas objektiva verklighet och nödvändighet bevisade dess giltighet såsom mål eller dess förpligtande magt, så lyckades han ock att bättre än någon föregående förklara rättens ovilkorliga helgd. Deri att rätten (i vidsträckt bemärkelse) är det absoluta begreppets tillvaro, ligger hans helgd. Staten, ståndet, familjen hvarken behöfva eller kunna således förklaras ur den menliga individen. De hafva lika full verklighet som denne. Och samma gäller af samma skäl om den abstrakta rättens institutioner — egendom, fördrag, straff. Därföre att människan enligt sjelfva sitt begrepp är fri, måste hon hafva rättigheter, ty frihet och (abstrakt) rätt äro detsamma. Kant ansåg sig icke kunna förklara rätten ur människan såsom blott sådan, utan ur henne såsom till sin yttre verksamhet bestämd af vissa af denna yttre verkligheten beroende vilkor. Likaså Fichte; skilnaden var blott den, att han ur jagets egen verksamhet härledde hela denna yttre verklighet och de deraf beroende vilkoren. För båda hade således rätten ingen betydelse, der dessa vilkor (samvaron med andra människor) icke funnos. Hegel deremot, ledd af den riktiga insigten, att rätten icke är något blott vilkorligt eller beroende af något yttre, som, om ock ej i sig, till sitt begrepp, är tillfälligt, dock i ett särskildt empiriskt fall kan saknas, sökte rätten i människans sjelfva väsende såsom viljande och fick således en rätt, som gälde alltid, äfven om blott en människa skulle finnas till i den sinliga världen — han vore då rätten till egendom — eller om t. o. m. ingen, ty han är ett evigt begrepp. Människan är nemligen berättigad endast därför, att hon är vilja, hvilken är frihet, hvilken är befogande, hvilket är (abstrakt) rätt.

I detta afsende kan Hegel anses hafva nått den anthropologiska rättslärans spets. För att ur personlighetens väsende kunna härleda rättens, har han nemligen helt enkelt identifierat begreppen person och rätt. Men detta har endast kunnat ske, genom att så fullständigt abstrahera från alla bestämningar hos båda, sådana de af den bildade föreställningen uppfattas, att återstoderna genom sin tomhet sammanfalla. Hegels abstrakta rätt är nemligen intet annat än begreppet tillåtelse med abstraktion från alla öfriga momenter af begreppet rätt, af hvilka vi ofvan uppräknat de väsentligaste. Och det berättigade väsendet, personen, är intet annat än sjelfmedvetandets formela identitet med abstraktion från allt innehåll. Just derföre att å ena sidan personen är en tom enhet utan mångfald, å den andra rätten en likaså tom enhet, så kunna de sammanfalla, och personen i sig är således rätten i sig. Men det är ock tydligt, att sålunda åtminstone inom naturrätten intet svar kan gifvas på frågorna: hvad är den berättigade? till hvad är han berättigad? Svaren på dessa frågor har man enligt Hegel att söka inom sede- och stats-läran. Men så är ock dermed hela naturrätten vederlagd, ty en vetenskap, som icke kan säga, hvad rätt är, är icke en vetenskap om rättens väsende eller natur. Vända vi oss då till "moraliteten", så finna vi der den abstrakta viljan utträdd i en mångfald af drifter, böjelser, tycken, afsigter m. m., m. e. o. en fullt konkret person. Der synes således frågan, om hvad människan såsom verklig konkret individ är, böra få sitt svar; och hon får det verkligen: den mensklige individen är den abstrakta viljan framträdande i vissa sinliga drifter. Det är alltså sinligheten, som gör människan till bestämd individ. Men hela detta stadium är så litet rättens, att tvärtom moraliteten, d. v. s. subjektiviteten, den bestämdt utpräglade individualiteten, är något helt och hållet oberättigadt. Innebär alltså människans väsende såsom abstrakt person väl rätt i betydelsen af abstrakt tillåtelse, men ingen verklig rättighet, så gifver deremot människans egenskap af konkret individ henne ingendera. Först genom att uppgifva sin individualitet, qvälva alla subjektiva tycken, afstå från allt handlande efter ur sitt inre tagna afsigter, äfven om de hafva pligtens eller samvetets form, först genom att m. e. o. afsäga sig allt egendomligt och endast följa den allmänna norm, som finnes uttalad i samhällets institutioner och den gängse seden, är hon verkligt sedlig, och så får hon ock verkliga rättigheter, d. v. s. ett af detta bestående begränsadt område, inom hvilket henne tillåtes allt, och denna tillåtelse upprätthålles med tvång

mot andra. Men då är hon icke längre konkret person, individ, utan blott en osjelfständig samhällsmedlem, som af samhället får hela sitt innehåll. Jemföra vi således resultatet af Hegels naturrätt och statslära med hufvuduppgiften för all filosofisk rättslära, att nemligen förklara begreppet personlig rättighet, så finna vi, att den förra bevisar nödvändigheten af begreppet abstrakt rättighet — men för ett väsende, som *ännu icke* är person (nemligen i betydelsen af bestämd individ); den senare af verkliga rättigheter — men för ett väsende, som *icke längre* är person.

Är detta resultatet af Hegels rättsfilosofi, och är denna konsekvent utvecklad efter hans allmänna grundäsigt, så måste denna, oaktadt sitt framsteg öfver Fichtes, dock ännu lida af något fel, hvilket vi derföre hafva att uppsöka, för att sedan se till, om filosofiska principer, ur hvilka en mera tillfredsställande rättslära kan härledas, äro möjliga.

Vi sågo, att Hegel, för att förklara den ursprungliga verksamhet, utan hvilken Fichte icke ansåg sig kunna förklara medvetandets innehåll, sökte hennes grund i den motsägelse, som ligger i ett blott möjligt, som ännu icke är verkligt. Derigenom hade Hegel vunnit den fördelen, att hans verksamhet erhöi en bestämd rigtning liksom en bestämd utgångspunkt, nemligen den blotta möjligheten, det helt och hållet tomta, opersonliga, abstrakta tänkat, och ett slutmål, den fullständiga verkligheten, det konkreta, allt verkligt innehållande tänkat, man må nu kalla det Gud eller filosofien eller den i världshistorien fulländade verldsanden. Det som framdrifver denna rörelse, är den motsägelse, som ligger deruti, att hvarje hennes stadium ännu icke är det nästa. Men frågar man då, hvarföre det icke är det nästa, så kan svaret icke blifva något annat än det, att det är ett föregående stadium. Skilnadeu mellan de olika stadierna är nemligen icke innehållet, utan blott graden af verklighet, och denna grad har ingen annan måttstock än den, han får af sin plats i utvecklingsordningen. Cirkeln är tydlig: Hvad är rörelsen? Öfvergången från *a* till *b*. Hvad är *a*? Det rörelsens stadium, som icke ännu är *b*. Hvad är *b*? Det hennes stadium, som icke mer är *a*. Rörelsens enda orsak är nemligen motsägelsen mellan hennes egna stadier. Det är således tydligt, att så länge icke inom den tanke, som utgör det första stadiet, ett annat skäl kan uppvisas, hvarföre det måste lemnas, än det, att det icke är det andra, och i det sista ett annat skäl, hvarföre det är mål, än det, att det är totaliteten af de föregående, så är verksamheten icke mera förklarad af Hegel än af Fichte. Men den Hegelska processens början skall

vara det på all verklighet absolut tomaste, och hans mål är den aldrig fullt färdiga totaliteten af allt det föregående. Den Hegelska processen är således i sig fullkomligt otänkbar.

Och skulle han också i sig vara tänkbar, så är han dock icke duglig såsom yttersta förklaring till det gifna, löser framförallt icke den praktiska filosofiens hufvuduppgifter. Ty antingen är det sig utvecklande opersonliga tänkat all verklighet, det individuella och konkret personliga följaktligen endast dess överliga sken. Eller ock är det generella endast det individuella predikat, och blott det individuella är således i egentlig mening verkligt. Består nemligen enligt Hegel (XV: 40) Guds existens såsom rent väsende i vårt tänkande af honom, och kan tänkandet icke vara något annat än en bestämning hos den tänkande, så är tydligen Gud, det opersonliga tänkat, blott en den ändliga människans bestämning. Men allt individuellt och ändligt är enligt Hegel sinligt. Så är då det absoluta blott en i sig överklig bestämning hos det sinliga. Antages det förra alternativet, så blir den enda pligten att kufva allt rent individuellt, det blott personliga, och människans högsta mål således förintning såsom särskildt väsende och uppgående i den allmänna processen, i det stora oförklarade toma *ἕν καὶ πᾶν* — Schopenhauers ståndpunkt. Antages åter det senare, så blir godtycket eller egoismen den enda praktiska normen — Feuerbachs och den nuvarande materialismens (såvidt han är stödd på filosofiska principer) ståndpunkt. Atheismen i hans båda former, såsom nihilistisk eller materialistisk, är således pantheismens följdrigtiga resultat. Att i intetdera fallet någon rätt är möjlig, inses lätt. Det är nu visserligen sant, att Hegel själf icke drog dessa slutsatser af sina premisser. Han gick nemligen en medelväg mellan båda. Individuen fick hvarken kvarstå vid det rent individuella, hvilket för Hegel var uteslutande sinligt, godtycke eller drift, ej heller söka sitt mål ända i det opersonliga tänkat eller varat sjelft; utan hans mål skulle vara en midt emellan båda liggande form — staten. Men för denna halffhet kan icke något giltigt skäl uppgifvas. Antingen skall jag söka min högsta lag och mitt sista mål i mitt eget väsende, såsom fullt bestämdt och individuellt, eller också, om ej detta tillfredsställer, fortgå till det alra högsta. Staten är intetdera. Är nemligen individen endast ett tillfälligt genomgångsmoment för verdensanden, så är staten det icke mindre. Lemnas nu det ena tillfälliga, så måste äfven det andra lemnas, och allt tillfälligt. Så den quietistiska nihilismen. Då förlorar och rätten all betydelse, och rättsläran kan endast — såsom Schopenhauer med vanlig orädd kouseqvens antagit — blifva läran om det orätta. Blir

åter det absoluta eller verldsanden verklig endast i det individuella, det sinliga, så är icke staten verklig i egentlig mening. Den "allmänna viljan", som enligt Hegel är rättens grund, blir då summan af de verkliga (d. v. s. sinliga) individernas godtycke. La volonté générale blir således åter, liksom hos Rousseau, la volonté de tous. Men den rättslära, som på dessa principer möjligen kan uppföras (och det har, såsom bekant — af Ruge, Schmidt m. fl. — blifvit försökt) kan icke komma utöfver Hobbes och Rousseau och är redan derigenom vederlagd.

Den förutsättning, som gjorde det omöjligt för Hegel att nöjaktigt besvara dels filosofiens allmänna hufvudfrågor dels särskildt den filosofiska rättslärans, var, såsom vi sökt visa, antagandet af en väsentlig rörelse, hvilket antagande åter tvang honom att sätta såsom det första ett helt och hållet abstrakt, en tom tankebestämning, samt att blott tillerkänna det verkliga, som ur detta kunde härledas, d. v. s. endast det abstrakta och förståndsallmänna, under det att det individuella således blef blott det generella sinliga och tillfälliga uppenbarelse-sätt. De tänkare, hvilka sökt komma utöfver Hegel, hafva följaktligen måst vända sig mot dessa med hvarandra på det närmaste förenade antaganden. Ett sådant fortskridande utöfver Hegel har — såvidt nemligen det blifvit utfördt i fullständiga bearbetningar af filosofiens hela system — endast af tvenne tänkare med någon större framgång blifvit försökt, nemligen af Krause och I. H. Fichte. Båda hafva dessutom särskildt och utförligt behandlat rättsläran. Vi inskränka oss emellertid till den förre, då den senare dels ännu icke sagt sitt sista ord, dels ock — isynnerhet inom den praktiska filosofien — till en stor del är den förres låntagare.

Kant hade utgått från en analys af den menliga kunskapsförmågan. Fenomenologien blef hos hans efterföljare metafysik, då den kantiska analysens residuum, det tomta själfmedvetandet, blef den nya filosofiens absoluta. Frågan gälde ej längre människan, utan Gud. *Hvad* är då Gud eller det absoluta? Frågans svar kan sökas på tvenne sätt: dels så att man, för att alltid vara säker om att förklara det *gifna*, gifver det absoluta det gifnas till sin största allmänhet reducerade bestämningar; dels så att man, för att alltid vara säker om, att få det *absolut*, gifver det blott sådana bestämningar, som själfva äro absoluta. På det förre sättet uppfattade Schelling och Hegel frågan, då de med Fichte inom det absoluta inflyttade alla de bestämningar, hvilka hos Kant blott haft betydelse af relationer mellan flera väsenden; på det senare Krause. De

förre finga ett abstrakt absolut, och resultatet blef pantheism, den senare ett (enligt afsigten) konkret, och läran fick namnet panentheism.

Är, sade Krause, filosofien en vetenskap, d. v. s. ett system af sanna kunskaper, och är ingen kunskap sann, som icke är objektiv, d. v. s. öfverensstämmer med sitt föremål, och är hvarje system enhet i mångfald, så måste också filosofiens föremål vara ett väsende, som är enhet i mångfald. Är vidare hvarje vetenskaps princip det något (sak eller kunskap), ur hvilket vetenskapens hela öfriga innehåll härledes, men hvars egen orsak eller grund icke vidare inom den vetenskapen kan uppvisas, och är filosofien den högsta vetenskapen, så måste hennes princip vara fullkomligt obetingad och själf allt öfrigts yttersta orsak eller grund. Menar man nu med grund det, hvari något annat (följden) tänkes eller är, så måste filosofiens föremål och tillika hennes på en gång sak- och kunskapsprincip vara det väsende, som är enhet i all mångfald, och utom hvilket således intet verkligt finnes. Detta väsende är Gud. Det alrakonkretaste väsendet är således filosofiens på en gång utgångspunkt och hela innehåll. Uppgiften för filosofien såsom menskligt vetande är nu tvåfaldig. Först uppsöker hon, utgående från det *vissaste* af allt gifvet (det egna jaget), ideen om det *mest obetingade* af allt tänkbart (Gud). Sedan — hvilket är hennes egentliga uppgift — uppvisar hon i och genom den senare allt verkligt, grunderna till allt gifvet. Med denna uppgift är tillika filosofiens method gifven. Filosofiens mål såsom mensklig vetenskap är att begripa den för människan gifna verkligheten. Är nu all verklighet i Gud, och finnes ursprungligen i hvarje medvetande ideen om Gud, hvilken sålunda blott behöfver uppsökas, så kan filosofien icke gå till väga på annat sätt, än att hon analyserar denna idéns innehåll. Då visar sig Gud såsom subjektet för alla oändliga predikater och såsom organismen af alla själfständiga fullt verkliga väsenden. Läran om Guds attributer (die Wesenheiten an Gott) blir således en fullständig kategorilära, och läran om delväsendena i Gud (die Wesen in Gott) en fullständig ontologi. Denna analys är visserligen en konstruktion, genom hvilken begrepp bringas till medvetande, men hon har just därför en helt annan betydelse än den Hegelska. För det första är nemligen Krauses princip icke ett abstrakt eller en blott möjlighet, utan den fullaste verklighet, utom hvilken intet finnes. För det andra är begreppsutvecklingen icke en Guds utveckling, då hos Gud såsom sådan ingen utveckling, intet blifvande är tänkbart, enär han redan är all verklighet och således icke kan blifva något mera eller annat,

än han är ; utan endast en utveckling inom vårt ändliga medvetande. För det tredje är tänkandet blott en egenskap, hvilken såsom särskildt väsende är en abstraktion utan all verklighet, och hvilken följaktligen alls icke kan frambringa sitt föremål. Och ej ens den ena tanken frambringar den andra, utan endast uppsöker honom, hvarföre ock till hvarje konstruktion hör icke blott deduktion, utan äfven intuition. Rörelsen och blifvandet äro således icke något ursprungligt, bero icke af någon metafysisk motsats mellan möjlighet och verklighet, utan äro endast en följd af ändligheten eller den delväsendenas i Gud egenskap, genom hvilken de icke är det oändliga väsendet. Ty hvarje verkligt väsende, som icke är Gud sjelf, måste endast derföre vara ändligt, men är dock, såsom utgörande ett moment i det oändliga, tillika oändligt; och af denna motsats inom de ändliga väsendena beror all rörelse, verksamhet, allt blifvande, all tid. — Genom dessa satser, hvilka hos Krause utförligt bevisas, har han tydligen vunnit ett stort framsteg utöfver Hegel icke blott i afseende på möjligheten att lösa filosofiens allmänna uppgift, utan särskildt i afseende på möjligheten att besvara den praktiska filosofiens hufvudfrågor. Genom att visa, att hvarje verksamt väsende är ett i sig bestående, ett själfständigt och evigt väsende i Gud, har han vunnit den fördel öfver de föregående, att han kan anvisa det ett mål, som på en gång *är* verkligt (nemligen i sig och af evighet) och tillika *bör* förverkligas (nemligen i tiden). Då Kant och Fichte endast känt börat, så hade de ej hunnit utöfver pligten, som utan ett verkligt mål leder blott till en nihilistisk askes eller en oberäplig verksamhet blott för verksamhetens egen skuld. Då Hegel endast kände det tidliga varat, så fans för honom tvärtom intet böra, utan hans sedelära blef, som vi sett, blott fordran af undergifvenhet under de bestående institutionerna och seden. Krause kan förena båda. Då den praktiska filosofiens uppgift för Hegel, liksom för Spinoza, endast var att begripa den verklighet, som är, så uppstälde hon hos Krause mot denna verklighet en annan högre såsom mål, utan att dock detta i sig är ett överkligt ideal. *Det* goda är blott ett, nemligen Gud sjelf; men hvarje ändligt väsendes särskilda goda är den del af det ena goda, som detta väsende enligt sin eviga uregendomlighet såsom själfständigt delväsende i Gud kan och bör inom tidslifvet framställa. Kunskapen om, hvad *detta* goda är, vinner en hvar genom att lefva in sig i Gud, ty blott derigenom kan han komma till klarhet om, hvilken del af det ena goda det är hans pligt och mål att i tidslifvet förverkliga. Religiositet (Gottinigkeit) och sedlighet äro dertföre på det

närmaste förenade; och det är sålunda icke nog att med Plato visa, att människan i sig *är* en idé i Gud (sedelärans metafysiska grund), och att hennes *mål* i tiden dertföre äfven är *ἁποίσις τῷ θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν*, utan man måste äfven med Plotinus angifva det rätta *medlet* för nåendet af detta mål, hvilket endast är religiositet (*ἔννοσις, παρρησία*). Då nu Gud är organismen af *alla* ändligen väsenden (utan att dock vara blott deras totalitet, utan dessutom och derutöfver sin egen enhet såsom från all mångfald skildt "urväsende"), så är det klart, att intet ändligt väsende kan fullt fatta sin urindividualitet i Gud utan ständigt afseende på sitt förhållande till de öfriga delväsendena i Gud, tillsammans med hvilka det utgör den stora urorganismen; likasom det är tydligt, att urindividualiteten just genom detta förhållande är, hvad hon är, nemligen verkligt individuel, fullt bestämd såsom konkret urjag. Kallas nu allt, som i något afseende bestämmer ett annats tillvaro eller verksamhet, ett *vilkor*, så kan man säga, att hvarje ändligt väsende och dess egenskaper utgöra vilkor för alla de öfriga, bidraga att bestämma deras *rigtning*. Men rigtning (Richtheit; jfr (senk-) recht, rectum; man får härvid alls icke tänka på förelse) är *rätt*. Erinrar man sig nu, att, såsom vi ofvan visat, hvarje ändligt väsende är i tiden, och att Krause med frihet blott menar "orsaklighet", utan att dertvid vilja eller tid afses, hvarföre Gud sjelf enligt Krause är fri; så förstår man lätt den definition, han gifver på rätten i detta ords vidsträcktare betydelse. Rätten är "organismen af alla tidligt-fria lifsvilkor för Guds inre sjelflif samt i och genom detsamma äfven för alla delväsendens i Gud väsentliga sjelf- och sam-lif." Då rätten är rigtning, hvilken kan vara ej blott yttre, utan äfven inre, så rör han icke endast de ändligen väsendenas samlif, utan äfven hvarjes för sig sjelflif. Dertföre skilde Krause mellan en inre och en yttre rätt. För Gud finnes naturligtvis ingen yttre, men väl en inre rätt. Guds inre rätt (d. v. s. det organiska förhållandet mellan hans särskilda delväsenden) är just det yttersta ursprunget till hans delväsendens yttre rätt. Men äfven hvarje delväsende, hvarje samhälle, hvarje enskild människa har sin inre rätt, hvilken är totaliteten af detta väsendes inre tidliga af dess frihet beroende vilkor för uppnåendet af dess förnuftiga bestämmelse. Hvarje väsendes yttre rätt är totaliteten af alla yttre af andra väsendens frihet beroende vilkor för uppnåendet af detta väsendes bestämmelse. — Krause söker sålunda den högsta källan ej blott för hvarje förnuftsväsendes inre rätt, utan äfven för dess särskilda yttre rättigheter i

dess tideviga urpersonlighet i Gud. Likaväl som man nämligen kan säga, att samvaron i Gud är källan till hvar och ett särskildt väsendes rättigheter mot de öfriga, kan man ock säga, att dessa bero uteslutande af dess egen urindividualitet; ty det är just genom sina förhållanden till hvarandra, som de i Gud samvarande väsendena äro fullt individuella. Likaväl som man ur Guds inre rätt kan härleda hans delväsendens yttre, kan man alltså ur hvarje väsendes egen inre rätt härleda dess yttre. Af de utaf urindividualiteten beroende urrättigheterna bero alla särskilda yttre rättigheter. Rätten är således för Krause icke blott negativ tillåtelse, utan positivt berättigande. Jag kan fordra af hvar och en annan alla de prestationer, utan hvilka jag icke kan uppfylla min bestämmelse i lifvet, och de äro hans ovilkorliga sedliga pligt, ty min fordran är blott ett uttryck af vårt ömsesidiga urförhållande i Gud. Deri ligger ock rättens helgd. Då hvarje rättighet beror af det berättigade väsendets af dess organiska förhållande till alla öfriga fullt bestämda sedliga verksamhetsområde, så kan något intrång i detta ifrån ett annat väsendes sida icke ske, utan att detta väsende derigenom öfverskrider *sitt* lika bestämda område och derigenom bryter mot *sina* lag, afviker från *sitt* mål. Hvarje rättighet å den enes sida motsvaras sålunda af en pligt å alla andras, utan att dock den förres rätt är det, som egentligen förpligtar de andra. För öfrigt är det icke blott enskilda människor, som hafva rättigheter och pligter, utan alla förnuftsväsenden, hvilka såsom urpersonligheter finnas i Gud, till hvilka Krause särskildt räknar familjer, släkter, stammar, folk, "delmenschligheter" (ej blott jordens, utan äfven öfriga himlakroppars) och ändtligen "verldsalltets mensklighet." Hvarje af dessa sjelfständiga personligheter har lika väl som den enskilda människan *sitt* rättsområde, *sitt* rättslif. Inom den stora organismen af alla dessa "tidligt-fria" väsenden, hvilkas olika verksamhetsområden öfverallt beröra hvarandra och till följd af frihetens möjliga missbruk inom tidslifvet kunna öfverskridas, är det enhvars pligt att arbeta på upprätthållandet af den yttre rättens skrankor. Detta kan endast ske genom fria föreningar af sedliga personer, som sätta bevakandet och skyddet af rättigheter såsom *sitt* mål. Hvarje sådan rättsförening eller "rättsförbund" är en stat. Staten är således en på ett fördrag grundad fri förening för upprätthållandet af rätten. Men detta fördrag får icke tänkas som en godtycklig akt. Ty rättsföreningens mål är icke något af de förenade godtyckligt valdt eller ett ändtligt syfte, utan något ursprungligt och heligt, en Guds egen bestämning. Det är tvertom först i och genom rätten,

som fördraget får sin förbindande förmåga. Och rättsföreningen är icke den enda förening, i hvilken den enskilda människan för förverkligandet af en Guds bestämning är pliktig att ingå; utan sedligheten, skönheten, religiositeten äro föremål, hvilka i sig äro lika viktiga och följaktligen likaväl höra utgöra mål för fria föreningars verksamhet som rätten. Det bör således finnas likaväl ett dygdeförbund, ett skönhetsförbund och ett religionsförbund (kyrka), som ett rättsförbund (stat). Och ehuru rättsförbundet är det i historien öppnast framträdande, så har dock mensklighetens fortskridande icke obetydligt berott äfven af de öfriga förbunden, och hennes mognad skall utmärkas af samtliga förbundens, i synnerhet religionsförbundets allmänt erkända väld, då måhända ej längre inskränkt inom vår jordiska mensklighet, utan omfattande hela "verldsalltets mensklighet."

Sådan är i största korthet Krauses lära om rätt och stat. Rätten beror af den berättigades urpersonlighet i Gud, och staten är en fritt stiftad förening, för att förverkliga det gudomliga rättsförhållandet äfven i det jordiska lifvet. Därför är den stat bäst, som mest befördrar möjligheten för sina medlemmar att i det timliga lifvet förverkliga hvar och en sin urindividualitet, lefva efter sin urgenius. (Denna sats är det, som, tillämpad på läran om egendomen, gifvit den Krausiska rättsfilosofien den socialistiska karakter, som i början ej obetydligt bidrog att förtränga, nu att utbreda henne. Från Krause har han öfvergått till L. H. Fichte). Krause söker således liksom alla de föregående rätten i den berättigades väsende, men han kan mer än de föregående förklara rättens helgd, emedan han sätter den berättigade urindividualiteten i Gud sjelf. Af urindividualiteten bero urrättigheterna, af hvilka sedan alla öfriga rättigheter härledas. -- Men för att kunna härleda något ur ett annat, måste detta andra först kännas. Vi upprepa således äfven till Krause vår gamla fråga: *hvad* är det berättigande urjaget? hvad är Gud sjelf, såsom varande ej blott alla ändliga väsendens totalitet, utan ock det från dem alla sig skiljande urväsendet? Härpå svarar Krause: menskligheten i sig är ett väsende, som utgör föreningen af förnuft och natur, således är ock hvarje mensklig individ i sig (således äfven i Gud) en förening af själ och kropp. Och Gud sjelf kan icke närmare bestämmas än såsom "Väsende" ("Wesen", icke das Wesen eller ein Wesen) och såsom sådan i och under sig inneslutande allt, som är. Och frågar man, om detta "Väsende" är förnuft eller natur, så svaras: intetdera såsom blott sådant, utan den från båda skilda enheten af och öfver dem begge. Förnuftet är den gudomliga grundegenskapen "sjelfhet" såsom särskildt

delväsende i Gud, liksom naturen är grundegenskapen "helhet"; dock så att ingendera fullt utesluter den andra. Menskligheten är föreningen af båda, hvarföre hvarje människa på en gång deltagar i förnuftets "obetingade" sjelf och naturens "oändliga" hela. Utan denna urmotsats, hvilken dock icke rör enheten ("urväsendet") såsom sådan, skulle, menar Krause, det gifna icke kunna förklaras ur Gud. Man kan nemligen hvarken ur *ett* väsende omedelbart förklara flera väsenden, ty mångfald är icke en egenskap, som ligger i egenskapen enhet; ej heller kan ur *ett* väsende flera förklaras så, att enheten först sätter ett, och detta åter (eller båda tillsammans) ett tredje o. s. v., ty, såsom Krause mot Hegel anmärker, det är fullkomligt obegripligt, huru det väsende, som sättes först i en dylik serie, skall kunna vara fullkomligt obetingadt och dock slå öfver i sin motsats; är det åter icke obetingadt, så kan det icke utgöra början, utan är sjelft ett ändligt, såsom hafvande något utom sig. Dessutom måste all indelning utgå från dividendum (ej, såsom hos Hegel, från ena membrum divisionis) och kan, utan att förutsätta något, blott blifva dikotomisk. Nu kan man emellertid icke stanna vid den blotta enheten. Men just omöjligheten deraf visar, huru fortgången skall begripas, nemligen derigenom att man inser, att i enheten såsom konkret finnes *motsats* (Gegenheit), en "grundegenskap", som just därför icke vidare kan bevisas. Kan nu denna motsats icke finnas *hos* (au) Gud, så att han skulle utgöra det ena motsatta, så måste han finnas *i* Gud, och således de högsta väsendena i Gud vara tvenne motsatta. Då Hegel utgår från ett abstrakt, ett blott möjligt, som just derigenom är sin motsats, ur hvilka motsattas förmedling det första i någon mån konkreta uppstår, så utgår sålunda Krause deremot från ett konkret, ett fullt verkligt, af hvars verkliga innehåll man först måste tänka (ej producera) tvenne hvarandra motsatta grundväsenden, förnuft och natur, tillika såsom väsenden motsvarande hvardera sin af Guds uregenskaper sjelfhet och helhet.

Krause utgick sålunda från antagandet af ett fullkomligt bestämdt urväsende eller absolut, som är blott ett och ändock allt verkligt. Häri ligger, att detta väsende måste vara på en gång ett sjelf (substantia, identitas) och ett helt (omnitas), eller m. e. o. en sjelfständig organism. Blott ett oändligt väsende kan vara på en gång absolut sjelfhet och absolut helhet. De ändliga väsendena, som tillsammans utgöra det oändligas innehåll, måste därför, slöt Krause, dela sig mellan båda. Nu är det dock tydligt, att dessa båda egenskaper så litet innebära någon motsats, att de tvärtom ömsesidigt förutsätta hvar-

andra. Ett absolut sjelf, som icke är ett absolut helt, är icke tänkbart; ty är intet annat fullkomligt sjelfständigt än det, som blott är i och genom sig sjelft, så måste ock hvarje fullt sjelfständigt väsende — således äfven förnuftet ej mindre än Gud — vara fullkomligt eller ega fullständig verklighet. Ett helt åter, som icke i ett sjelf har sin enhet, är icke *ett* helt, följaktligen icke heller ett *helt*; ett aggregat, men ej en organism. Krause har således icke riktigt "deducerat" sjelfhet och helhet såsom grundegenskaper eller Guds attributer, men då han genom "intuition" satte förnuft och natur såsom de dessa grundegenskaper motsvarande grundväsendena, stödde han sig på en ofullständig analys af dessa väsenden, sådana de äro i erfarenheten gifna, och så blef den slutliga synthetiska "konstruktionen" riktig. En fullständig analys af naturen såsom sådan, d. v. s. såsom skild från förnuftet, visar henne som en totalitet af oförenliga motsatser utan någon enhet och således ej blott utan sjelfhet, utan äfven utan verklig helhet. En fullständig analys af förnuftet åter visar, att detta, såsom i sig förnimmande väsende och såsom sådant enhet i mångfald, är ej mindre ett helt än ett sjelf. Har åter förnuftet alla de egenskaper, hvilka vi enligt den idé, vi inom oss hafva om ett oändligt väsende, tillägga Gud, så kan han (enligt principium identitatis indiscernibilium) icke vara något annat än förnuftet, nemligen sådant detta är i sin högsta och fullkomligaste grad eller såsom sjelfmedveten enhet i idel medvetna förnimmelser. Så är han både sjelf ett konkret väsende och kan såsom sådant uppfattas af hvarje af sina delväsenden, hvilka hvarje för sig äro sjelfständiga och hela väsenden, ty äfven de äro förnuftliga och såsom sådana enhet i mångfald, men dock, såsom delväsenden i det oändliga väsendet, sjelfva ändliga, d. v. inom det förnuftiga s. mer eller mindre ofullkomligt förnimmande. Att förnimma något ofullkomligt kan icke betyda något annat än att förnimma något på annat sätt, än det verkligen är. Kallas nu det ofullkomligt förnumna för fenomen, och äro alla oförenliga motsatser ofullkomliga — ty i annat fall skulle motsatsen kunna vara en Guds egenskap, hvilket dock, såsom Krause ur Gudsidéen visat, icke kan vara fallet — så måste naturen såsom en totalitet af motsatser vara ett blott fenomen, och den enhet, som tyckes finnas deri, icke vara hennes. Och derigenom äro vi befriade från den dualism, som af Krause blott nedflyttades en grad, men icke öfvervans. Så kan ock den urindividualitet förklaras, för hvilken Krause förgäfvos sökte ett verkligt innehåll och en sjelfständig enhet. Likasom nemligen Krauses mensklighet innehåller tvenne i sig motsatta — förnuft och natur; så äro ock hans

menskliga ur jag oförklarliga dubbelväsenden, för hvilka själ och kropp äro lika väsentliga. Men är Gud förnuftet, så måste äfven hvarje delväsende i honom vara ett förnimmande väsende och såsom sådant vara en sjelfmedveten enhet i en mångfald af medvetna bestämningar, utan att derföre sammanfalla hvarken med det oändliga förnuftet sjelft eller med något af de öfriga ändliga förnuftsväsendena. Ty just deruti, att hvarje förnuftigt väsende är enhet i mångfald, ligger möjligheten af flera hvarandra olika förnuftiga väsenden, lika visst som nödvändigheten af, att *ett* fullkomligt förnuftigt väsende finnes, bevisar denna flerhets nödvändighet. Det är tydligt, att man då ock ganska väl kan med Krause säga, att det är hvarje väsendes plats i delväsendenas system och dess deraf beroende förhållande till alla öfriga, som gifva det dess bestämda urindividualitet, blott man här söker all mångfald såväl som enheten endast inom förnuftet. Kan naturen såsom sådan icke vara gudomlig, och anser man ändock det kroppsliga såsom sådant för människan lika väsentligt som det förnuftiga, så kan icke människans urindividualitet sökas i Gud, och man får då å ena sidan Gud till en opersonlig substans utan mångfald och å den andra all individualitet (såsom hos Hegel) grundad i det sinliga och således blott fenomenel. Men härmed är ock, såsom det redan visat sig, icke vidare någon praktisk filosofi möjlig. Beror nu, såsom Krause riktigt visat, all tidlig verksamhet, all rörelse, allt blifvande, deraf, att delväsendena äro på en gång oändliga, såsom delaktiga i det oändliga väsendets lif, och ändliga, såsom dock icke lefvande dettas hela lif, eller såsom vi sökt visa, af den hos hvarje delväsende, såsom ofullkomligt förnimmande, förekommande motsatsen mellan verklighet och fenomen, så är det klart, att denna motsats icke är en motsats mellan tvenne jemnordnade världar, utan att blott en är den sanna, och endast i denna kan följaktligen målet sökas för den verksamhet, som blott tillhör den andra. Kan nu ingen gå utom sig sjelf, så kan icke heller något förnuftigt väsendes högsta goda vara något annat än dess eget ur jag, och således dess högsta tidliga ändamål att omskapa fenomenets värld efter den verkliga värld, som utgör dess eviga individualitet. Denna sanning har Krause med eftertryck uttalat och derigenom kunnat uppställa en förträfflig sedelära. Men rättslärans hufvuduppgift löses icke genom blott detta antagande. Ty ålägger hvarje ändligt väsendes urindividualitet det en i hvarje ögonblick fullt bestämd pligt, så kan den icke gifva någon mot pligten stridande tillåtelse, således icke ur *henne* rätten förklaras. Lika som nemligen Krauses s. k. inre rätt i sjelfva verket icke är

något annat än pligterna mot sig sjelf, så är hans yttre blott pligterna mot nästan. Att uppfyllandet af vissa af dessa senare är viktigare för den person, mot hvilken man är förpligtad (är nödvändigt "vilkor för uppfyllandet af hans tidliga bestämmelse"), är icke något för pligten sjelf väsentligt, då i förbindelsen såsom sådan inga grader äro tänkbara. Men äro således rättspligterna ej mera förbindande än alla öfriga pligter, så låter det icke tänka sig något skäl, hvarföre *deras* uppfyllande skulle fordras i första hand, och således inom detta uppfyllande skulle uppstå ett område, inom hvilket en relativ tillåtelse skulle vara tänkbar. På denna svårighet att förena rättens tillåtande och förpligtande förmåga hafva de föregående rättslärorna strandat; på henne strandade äfven Krauses.

Ingen af de tänkare, hvilkas åsigter om rättslagens ursprung vi nu i korthet granskat, har således lyckats i sin uppgift att ytterst ur den berättigade (eller människan) förklara rättens väsende. Alla dessa försök att förklara rättslagen ur ett väsende, hvars egentliga lag är något från rätten skildt, nemligen sedligheten, hafva blott kunnat skenbarligen lyckas derigenom, att endera (rätten eller människan) eller bådadera icke blifvit fattade, sådana de verkligen äro. De, hvilka verkligen utgått från människans begrepp, hafva icke kommit till *rättens*. De åter, hvilka strängare fasthållit vid rätten, sådan han verkligen är, hafva icke ur blott *människan* kunnat vinna ens en ofullständig förklaring af honom, utan hafva alltid nödgats antaga något annat derjemte, hvilket icke kunnat ur människan förklaras. Genom detta antagande — en inkonsequens inom de nu granskade åsigheterna — visa de utöfver sig sjelfva. Att öfvergången från den anthropologiska till den ethnologiska åsigten sålunda af den förra sjelf förmedlas, skola vi genom en hastig återblick söka visa.

Vi sade, att man antingen hade fasthållit vid den enskilda människan, men då ej funnit rätten, eller ock funnit rätten, men då ej längre hos den enskilda människan. Det förra gäller om hela läran om ett samhället föregående naturtillstånd. I alla framställningar, som blifvit gjorda af detta tillstånd ifrån och med Hobbes' råa och vilda till och med Rousseaus oskuldsfulla, har det varit gemensamt, att ingen verklig rättighet deri kunnat uppvisas. Någon naturrätt i betydelsen af i ett naturtillstånd gällande rätt har sålunda aldrig kunnat komma i fråga. Men, heter det, just derföre att människan enligt sjelfva sitt väsende har vissa rättigheter, och dessa i naturtillståndet icke kunna göras gällande, har hon öfverallt utträdt ur detta tillstånd och stiftat samhällen. Nu synes man visserligen kunna fråga, hvad

som emellan de tvenne sålunda samtidigt uppkomna institutionerna — samhället och rätten — afgör prioriteten i begreppet. Utbytes öfverallt naturtillståndet mot samhället, och uppstår först genom samhället rätten i tiden, så är det klart, att åtminstone såsom historiskt faktum det samhället föregående naturtillståndet icke bevisar det, som det skulle bevisa, äfven om i allmänhet historiska fakta bevisade något i afseende på begrepp, och om särskildt detta faktum icke vore en blott hypotes. Men, invända derföre de senare naturrättslärarne, naturtillståndet må hafva historiskt funnits eller icke, så bevisar dock den omständigheten, att samhällets enda uppgift är att skydda rätten, eller att samhället är medlet och rätten ändamålet, att vid samhällens stiftande rättsidéen måste hafva funnits förut; rätten är således en med människans väsende oskiljaktigt förenad inre bestämning eller fordran, samhället en för denna fordrans uppfyllande i sinneverlden nödvändig anstalt. Nu hafva vi dock sett, att denna bestämning icke kunnat uppvisas såsom väsentligt tillhörande den enskilda människan såsom blott sådan, men deremot har alltid samhället i en eller annan form framkommit ur den analys af rätten, som sökte blott människan. Ur människans väsende har man nemligen endast kunnat härleda en af rättens väsentliga bestämningar, och för att förklara den andra lika väsentliga, måst tillgripa det, som blott skulle vara ett medel att i sinneverlden förverkliga hela rätten. Ut i sjelfva rättsbegreppet finnas nemligen, som vi i inledningen sökt visa, tvenne lika väsentliga momenter — frihet och inskränkning, tillåtelse och förbindelse, godtycke och pligt. Ingen af alla de rättsåsigter, som vi nu genomgått, har lyckats att ur människan förklara båda. Antingen hafva de nemligen, för att förklara den i all rätt liggande tillåtelsen, utgått från det antagande, att människan är ett till sjelfva sin ursprungliga natur fritt väsende, men då hafva de icke kunnat förklara den lika väsentliga inskränkningen, utan att taga till hjälp samvaron med andra människor, hvilken gör en inskränkning nödvändig. Eller ock hafva de, för att i alla händelser få rätten såsom förbindande förklarad, utgått från människan såsom ett till sin eviga natur bundet eller förpligtadt väsende, men då hafva de icke kunnat förklara möjligheten af, att något kan vara tillåtet, som strider mot pligten, utan att åter taga sin tillflykt till den menliga samvaron, som för sitt bestånd ej fordrar uppfyllandet af alla pligter. Hvad nu först det förra alternativet angår, så är det tydligt, att samvaron med andra människor icke såsom blott sådan ålägger någon inskränkning i det enskilda godtycket, ty djuren äro också tillsammans,

utan att något rättsförhållande dem emellan eger rum. Det är sålunda blott den ordnade samvaron, som ålägger inskränkning. Men den ordnade samvaron skulle enligt antagandet just vara anordnad, för att inskränka friheten. Antingen måste således medvetandet om nödvändigheten af frihetens inskränkande vara lika ursprungligt som friheten sjelf, hvilket dock strider mot antagandet, att friheten är människans egentliga natur; eller också måste inskränkningen komma ifrån den ordnade samvaron, men då kan denna samvaro åtminstone icke af människan vara anordnad, utan möjligen vara lika ursprunglig som hon sjelf. Hvad åter det senare alternativet angår, så synes en samvaro, som har sina egna lagar, hvilka icke sammanfalla med individens, ej kunna vara en af individer fritt inrättad anstalt, åtminst efter rättsidéen såsom mål, då ett dennas hufvudmoment blott genom denna samvaro kunnat förklaras. I inbeträdda fallet har man således förklarat rätten ur människans väsende såsom blott sådan, hvilket dock var uppgiften.

En tredje möjlighet vore nu att, med uppgifvande af försöket att ur människan såsom blott sådan eller *en* människa förklara rätten, söka hans förklaring i förhållandet mellan flera människor. Rätten skulle derigenom visserligen icke längre kunna förklaras såsom en inre bestämning hos människan, men dock som en yttre, utmärkande hennes förnuftiga förhållande till andra, dessas tillvaro må nu vara blott faktisk eller nödvändig. Men äfven med detta antagande kommer man ej längre än med de öfriga. Ett förhållande mellan tvenne väsenden är nemligen icke möjligt utan ett tredje, som är för dem båda gemensamt. Stå nu människorna i något slags nödvändigt och lagordnad förhållande till hvarandra, så visar detta på något för dem gemensamt högre, och de bestämningar, som synas som delarnes yttre bestämningar, måste då vara det belas inre. Äro nu dessa bestämningar nödvändiga, hvilket de måste vara, såvida rätten skall ega någon helgd, så kan detta högre, hvars inre bestämningar de i sjelfva verket äro, icke vara något tillfälligt. Man skulle då kunna, synes det, anse Gud för detta högre väsende, och rätten skulle sålunda (såsom hos Leibnitz och Krause) blifva urjagens eviga förhållande till hvarandra i Gud, hvilket för dem yttre förhållande således egentligen skulle vara ett Guds inre, nemligen hans organiskhet. Deraf skulle då rättslagens helgd bero. Men då vi måste tänka oss den mångfald, hvars enhet Gud är, som en absolut fullkomlig organism, der hvarje delväsendes yttre förhållande fullkomligt svarar mot dess inre väsende, så kan icke hos Gud sjelf eller i någon hans egenskap sökas en grund till skilnaden mellan sedlighet och rätt. Inom

Gud, i urjagens system, der ingen verksamhet kan komma i fråga, förlora båda sin betydelse. Det är först betraktade i förhållande till den ändligt fria verksamheten, som urjagen och deras yttre förhållanden skulle få karakter af sede- och rättslag. Nu kan, som vi sett, ingen sådan skilnad inom Gud uppvisas mellan människans inre väsende och yttre förhållanden, som kan helga en från sedelagen i något afseende skild rättslag. Följaktligen måste denna skilnad först inträda inom det tidliga lifvet, ty der kunna till följd af frihetens missbruk de yttre förhållandena blifva sådana, att de icke alltid stå tillsammans med sedelagens fordringar. Men *dess* yttre förhållanden jordiska människor emellan äro naturligtvis icke gudomliga, hafva således ingen helgd och gifva följljaktligen icke heller verkliga rättigheter.

Sålunda synas alla försök att ur människans väsende förklara rättens begrepp hafva misslyckats, vare sig att människan betraktats såsom ursprungligt pligbunden eller ursprungligt fri, såsom blott sinligt kropps väsende eller som evigt urjag; eller att rätten antagits vara en väsentlig bestämning hos henne eller ett blott yttre förhållande. Det återstår då endast att söka rättens förklaring i detta något — det må kallas samvaro, samhälle eller rättsförhållande — hvars begrepp alltid vid hvarje hittills försökt rättsförklaring visat sig såsom åtminstone lika nödvändigt som människans. Alla de tänkare, hvilkas åsigtter om rättens väsende vi redan granskat, hafva äfven antagit ett samhälle, men alla (utom Schelling och Hegel) såsom en blott för rättens förverkligande nödvändig inrättning eller anstalt, som således icke i sig har någon ursprunglig verklighet, utan endast af sitt ändamål, rätten, får sin helgd. Då vi nu funnit, att samhället icke kan ur rätten såsom en blott mensklig bestämning förklaras, utan tvärtom rätten synes förutsätta samhället, så uppstår närmast den frågan, om, samhället, då det icke kan vara en med åsigt af människan anordnad rättsanstalt, är ett af människans vilja helt och hållet oberödende, lika ursprungligt väsende som hon sjelf. *En* förklaring af samhällets väsende, Hegels, hafva vi väl redan omnämnt, hvilken antager det vara icke mindre ursprungligt än människans och så litet bero af rätten såsom en blott mensklig bestämning, att tvärtom rätten i fullständig betydelse, och ej blott *han*, utan äfven all pligt, egentligen endast genom samhället och särskildt staten blir verklig. Men dels har denna åsigt i allmänhet visat sig otillfredsställande, dels har hon mindre tillerkänt samhället samma ursprungliga tillvaro som människan än mera gjort människan lika tillfällig som samhället, då båda icke äro något annat än det

opersonliga tänkats lika osjelfständiga genomgångsformer. Vi måste alltså se oss om efter en annan förklaring, genom hvilken samhället kan tillerkännas en ursprunglig sjelfständig tillvaro.

Uppsöka vi då först de ord, under hvilka detta ännu till sitt egentliga väsende obekanta något, utan hvilket rätten visat sig icke kunna förklaras, förekommit, så finna vi, att dessa alla gifva föga ledning. Samhälle, samfund, samvaro (koexistens), societas, Gesellschaft — alla visa de endast på ett tillsammans, ett förhållande mellan väsenden, hvilka för det föreställningsätt, som bildat dessa ord, tydligen varit det enda egentligen väsentliga. Men vår uppgift är att finna ett väsende, som visserligen består af flera enskilda eller såsom sina organer har äfven enskilda människor, men som dock icke är en blott sammansättning, utan äfven och derutöfver en af sina organers godtyckliga vilja oberoende enhet. Att sådana väsenden verkligen finnas, få vi icke förutsätta; men att det gifves ord i språket, som innebära föreställningen om dylika af sina delväsendens godtyckliga vilja såväl till uppkomst som fortvaro oberoende väsenden, är ett faktum, från hvilket vi kunna utgå. Sådana föreställningar innebära onekligen t. ex. orden: slägt, stam, folk, nation, race, mensklighet. I intet af dessa ord är någon föreställning om ett med afsigt hopsatt eller anordnad i tiden. Ut i ett af dem särskildt, nemligen ordet *nation*, ligger tvärtom i sjelfva ordet uttryckt föreställningen om något medfödt eller af allt godtycke oberoende ursprungligt. Då det nu vidare är ett obestriddigt faktum, att nationer verkligen äro af den enskilda människans godtycke oberoende jemförelsevis fasta enheter, af hvilka de enskilda människorna genom sjelfva sin födsel utgöra delar, och hvilka genom bestämda yttre och inre kännetecken och framför allt genom språket, äro från hvarandra lika bestämdt åtskilda som de enskilda människorna, så skulle man, synes det, kunna antaga, att nationen är det väsende, som gifver och helgar rättigheter. De föregående åsigtarna hänvisade nemligen på en enhet af samvarande människor såsom nödvändig för förklaringen af rättens faktum. Men då helgd icke kan förklaras utan ur ett ursprungligt väsende, och förbindelse ej ur ett af de förbundne sjelfve anordnad, så tillfredstälde ej denna förklaring, så länge samvaron blott var faktisk och således tillfällig och de samvarandes enhet godtycklig. Å andra sidan gifver ej heller *den* nödvändiga och öfver allt godtycke upphöjda samvaro, som finnes i Gud, den äskade förklaringen, emedan ur ett fullkomligt väsende icke helgden af allt genom rätten tillätet låter förklara sig. Båda bristerna af-

hjelpas, om man kan visa, att den af naturen eller af Gud lika ursprungligt som människan skapade eller ock lika väl som människan oskapade *nationen* är detta sökta af allt menskligt godtycke oberoende rättsförhållande, detta ej af människor stiftade samhälle.

Insigten om, att nationen är ett dylikt sjelfständigt väsende, en verklig moralisk personlighet, är icke gammal. Visserligen hade man redan tidigt vid undersökningar af människans väsende äfven betraktat nationela olikheter, och en berömd rättslärare, Montesquieu, hade påpekat deras stora inflytande äfven på de positiva rättsförhållandena. Men man var så långt från att förklara dessa olikheter mellan skilda nationers medlemmar och likheten mellan samma nations (af Montesquieu nästan uteslutande härledda från klimat och dylika yttre förhållanden) ur högre väsenden, hvilka alla de i vissa afseenden lika enskilda människorna skulle tillhöra, att man tvärtom förklarade de senare ur de förra; nationen ur de nationela egenskaperna hos individerna. D. v. s. man antog nationen blott vara ett konventionellt samman på en mängd i vissa afseenden lika individer. Likheten i vissa egenskaper hos de enskilda människorna beror ej deraf, att de tillhöra samma nation, hvilket, menade man, vore att förklara något verkligt ur ett blott namn, ett "reale" ur en "idatus vocis"; utan nationaliteten är icke något annat än ett för de gemensamma egenskaperna bildadt allmän begrepp. Att detta nominalistiska föreställningssätt snart måste vika för ett riktigare, följde med nödvändighet af den mera idealistiska ande, med hvilken den moderna filosofien äfven genomträngt de empiriska vetenskaperna, till hvilka ethnologien ännu alltjemt uteslutande räknats. I synnerhet Schellings filosofi verkade genom begreppet "organism", som hon tillämpade öfverallt inom såväl naturens som intelligensens område, ombildande äfven på ethnologien och den med denna på det närmaste förenade jmförande språkforskningen. I synnerhet inom den senare är öfvergången från det äldre till det nu i allmänhet gällande ethnologiska föreställningssättet lätt att iakttaga. Intet är mera upplysande för den filosofiska rättslärans öfvergång från anthropologisk till ethnologisk än jmförelsen med den s. k. allmänna språklärens fullkomligt parallela utvecklingsgång. Båda voro först theologiska. Man lät Gud omedelbart gifva de första människorna språket, likasom han ansågs hafva omedelbart bestämt rättigheter och pligter. Sedan voro båda anthropologiska: dels så, att man föreställde sig, att enskilda människor på ett eller annat sätt öfverenskommit om vissa ord, för att uttrycka vissa ting och begrepp, liksom

man ansåg samhällen och alla rättsförhållanden uppkomna genom fördrag; dels så, att man visserligen ansåg språket bildadt oafsigtligt efter en inre språkinstinkt, men dock endast af enskilda och blott uttryckande *deras* föreställningar, liksom man lät samhället vara en tidigt uppkommen följd af den hos de enskilda inneboende rättsinstinkten eller behovet att skydda *deras* ursprungliga rättigheter. Likasom man dertföre kunde ur människans väsende konstruera ej blott rättsförhållandena och rätten, utan äfven dessa bestämda rättigheter, så kunde man äfven ur människosjälens väsende och särskildt föreställningsförmågan konstruera ej blott språkets nödvändighet i allmänhet, utan äfven de särskilda ordklasserna och deras hufvudformer. Likasom Kantiske jurister deducerade de särskilda rättigheterna ända in i enskildheter, så deducerade Kantiske grammatici nödvändigheten af verber, substantiver, modi, o. s. v. Båda föreställningssätten störtades först genom en vidsträcktare empirisk forskning i förening med en grundligare filosofisk insigt. Den historiska språkforskningen visade ovedersägligen, att språken icke i sin utveckling i tiden följt språkfilosofiens a priori deducerade kategorier, den jämförande språkvetenskapen framdrog för sitt behöf det ena nya språket efter det andra, hvilka icke ens egde spår af de enligt föregifvande ur språkets idé såsom en mänsklig bestämning härledda och dertföre såsom nödvändiga förklarade språkkategorierna. Språk funnos, som saknade till och med verber och substantiver, och dock voro de onekligen språk. Samma omhvälfning genomfördes inom rättsvetenskapen af den s. k. historiska rättsskolan. Savigny intager ungefär samma plats i förhållande till den äldre naturrätten och den pragmatiskt-dogmatiska rigtningen inom den positiva juridiken, som W. v. Humboldt till den äldre s. k. allmänna språkläran. Skilnaden mellan de historiska skolorna och det äldre föreställningssättet är, i korthet uttryckt, denna. Det hette förut: *Människan* måste (hvilket kan psykologiskt bevisas) enligt sjelfva sitt ursprungliga väsende tala och måste göra detta efter logikens för alla människor nödvändiga lagar, följaktligen finnes det vissa nödvändiga språkkategorier; ho nu flera människor tillsammans, så blifva de ljud och de former, genom hvilka *de* uttrycka de gifna språkkategorierna, lika; ett språk uppstår. Och: Människan måste enligt sjelfva sitt ursprungliga väsende vara berättigad, följaktligen finnes det vissa för alla människor lika rättigheter; ho nu flera människor tillsammans, så måste deras ursprungliga rättigheter så inskränkas, att de ej strida mot hvarandra; så uppstår ett rättssamhälle. Den nya språkfilosofien deremot säger: Hvarje *nation* har sin ur-

egendomlighet, sitt särskilda åskådnings- och föreställnings-sätt; detta får ofrivilligt ett uttryck i en mot denna nations individualitet svarande form (den af W. v. Humboldt s. k. "innere Sprachform"); denna är språket, hvilket hvarje nationens medlem såsom sådan måste antaga, emedan detta språk just tillika är det enda mot hans åskådnings- och föreställnings-sätt fullt svarande uttryckssättet. Den historiska rättskolan säger: Hvarje nation har sin oföränderliga egendomlighet, sitt särskilda åskådnings- och föreställningssätt, sitt gifna folkmedvetande; detta får ofrivilligt sitt uttryck i mot denna nations individualitet fullt svarande rättsinstitutioner med sina detta folks seder motsvarande former, och ur dessa endast kunna de enskildes rättigheter förklaras. Liksom de ord, jag begagnar, visserligen till sitt tillfälliga innehåll utmärka *mina* tankar, men sjelfva dock i anseende till den särskilda skiftning af tanken, som de närmast uttrycka, utmärka min *nations* åskådnings- och föreställningssätt, *hennes* särskilda "logik", och först derigenom att jag tillhör denna, äfven min; så äro mina rättigheter visserligen *mina*, men jag eger dem icke såsom individ, utan såsom medlem af en nation, hvars egendomliga rättsförhållanden gifvit mig det rättsområde, jag eger. För *en* människa är ett språk hvarken nödigt eller ens möjligt; lika litet hafva för *en* människa rättigheter någon betydelse. Jag begagnar visst språket, men det är icke jag, utan folkmedvetandet, nationalanden, som frambragt det, och jag kan icke godtyckligt ändra det. Likaså är det folkmedvetandet, den såsom uttrycket af ett naturhelt verkande folkanden, och endast denue, som frambragt rättsinstitutionerna, och de rättigheter, den enskilde eger, äro således icke ursprungliga, utan blott härledda följder ur dessa nationens inre lif uttryckande och dertföre helt och hållet ofrivilligt bildade "utflöden af folkmedvetandet". I denna sist anförda bestämning ligger skilnaden mot hela den antropologiska rättsförklaringen måhända skarpast uttalad. Denna åsigt utgick från begreppet rättighet (eller s. k. subjektiv rätt) och sökte derur förklara rättsförhållandena (den s. k. objektiva rätten). Den ethnologiska rättsåsigten anser tvärtom den subjektiva rätten eller rättigheten vara en härledd bestämning, som följer ur den objektiva rätten såsom det ursprungligare begreppet.

Och genom detta antagande har den historiska rättsskolan gifvit nyckeln till lösningen af den motsats mellan pligt och tillåtelse, som för hvarje antropologisk rättsåsiigt måste vara helt och hållet olösbar. Ty är lag "det allmänna och förblifvande väsentliga i en flerhet af föränderliga väsentliga"

(Krause), och kan ingen annan lag ålägga pligt än den, som själf är ursprunglig och derjemte står i det förhållande till den förbundne, att han kan förbinda *honon*, så kan människans lag (sedelagen) icke vara något annat, såsom Krause visat, än hennes eget urjag. Men då detta ej blott hör förverkligas, utan äfven är verkligt och således icke endast är en formel lag, utan ett till sitt innehåll fullt bestämdt ändamål, så måste den verksamhet, som deraf bestämmes, i hvarje ögonblick vara deraf fullt bestämd. Menas nu med tillåtelse all den verksamhet, som icke är af lag bestämd, d. v. s. hvarken bjuden eller förbjuden, så är det klart, att någon tillåtelse för människan icke ur hennes förnuftiga väsende, hvilket just är sedelagen, kan förklaras. Gifver nu rätten tillåtelse, och är tillåtelse blott derigenom verklig rättighet, att samma rätt, som gifver tillåtelsen, äfven förpligtar till hennes respekterande, och beror all förpligtelse af lag, så måste rätten vara ett väsende, som för människan är lag, utan att derföre vara sedelagen. Är nu sedelagen intet annat än den sedliges eget eviga väsende, så måste den rättsgivande lagen vara ett annat väsende än människan. Detta väsende ansåg nu den historiska rättsskolan sig hafva funnit i nationen eller "folkanden." Att dermed den svårighet, på hvilken de anthropologiska rättsåsigterna strandade, nemligen den att ur *ett* väsendes lag förklara både pligt och tillåtelse, är öfvervunnen, är tydligt. Ty är rätten egentligen blott ett nationens tillvarelsesätt, så är det klart, att han såsom sådant måste af nationen skyddas, och detta äfven mot hennes egna medlemmar. Men såvida deras verksamhet icke är på något sätt stridande mot detta tillvarelsesätt, d. v. s. icke bryter mot den objektiva rätten, som är ett uttryck af nationens lag, så är denna den enskilde nationsmedlemmens verksamhet från nationens sida, eller med afseende på hennes lag, tillåten och heter såsom sådan en rättighet eller subjektiv rätt. Och samma lag — nationens eget väsende — som bjuder henne att tillåta hvarje verksamhet, som ej strider mot det hennes tillvarelsesätt, som kallas (den objektiva) rätten, bjuder henne äfven att straffa, d. v. s. hindra hvarje verksamhet, som ej respekterar denna tillåtelse, och så skydda de rättigheter, hon förlänar.

Med denna hufvudsårighets öfvervinnande är onekligen ett stort framsteg i förklaringen af rättens väsende vunnet. Men likasom vi vid hvarje anthropologiskt rättssystem först och främst måste fråga, hvad människan egentligen är, för att deruti kunna finna anknytningspunkten för rätten såsom en hennes väsentliga bestämning, så måste vi äfven här fråga, hvad na-

tionen är, och huru ur hennes egentliga väsende rätten särskildt förklaras. Härpå har emellertid icke den historiska rättskolan lemnat något svar. Den s. k. naturrätten antog, att rätten var en bestämning hos den enskilda människan, den historiska rättskolan, att han är en bestämning hos nationen. De utmärkte tänkare, som behandlade naturrätten, sökte i en följd af olika systemer att vetenskapligt härleda rätten ur människans väsende, att bevisa, att människan såsom människa måste hafva vissa rättigheter. Denna bevisning misslyckades, såsom vi sett, emedan sjelfva uppgiften var outförbar; men försöken gäfvö emellertid anledning till många djupa blickar i såväl människans som rättens väsende. Den historiska rättskolan har endast i st. f. ett namn satt ett annat, men icke utredt det begrepp, som måste ligga till grund för namnet. Hon har blott gifvit en ny åsigt öfver rättens *uppkomst* i st. f. den gamla, hvilken visserligen var origtig; men hvad rätten egentligen *är*, har hon icke förklarat, och då hon försökt det, städse återfallit i redan vederlagda åsichter. Är rätten ett uttryck af nationalmedvetandet, så måste man först veta, hvad en nation är; liksom, såsom vi sett, den anthropologiska rättsåsigten var tvungen att undersöka människans väsende och just derigenom och svårigheten att i menniskobegreppet få något fäste för det gifna rättsbegreppet fann sin alla systemerna genomgående vederläggning. Hvarföre måste nationalmedvetandet yttra sig i rättsinstitutioner? Hvarföre måste just de förhållanden mellan nationens medlemmar, som kallas rättsförhållanden, hos samma nation få samma form, då i en mängd andra förhållanden stora olikheter råda? Hvad gör dessa rättsinstitutioner giltiga för mig, hvad helgd hafva de mot min frihet, som de inskränka? Emedan, har Savigny svarat, samma föreställnings- och åskådnings-sätt gifver samma uppfattning af det gemensamma tillståndet och alstrar samma drift att på samma sätt afhjelpa gemensamma behof. Och fria väsenden kunna icke bestå jemte hvarandra, utan att "erkänna en osynlig gräns, inom hvilken hvarje enskilds tillvaro och verksamhet vinner ett säkert, fritt rum. Den regel, genom hvilken denna gräns och genom henne detta fria rum bestämmes, är rätten." Och att denne rätt verkligen förbinder den fria individen, beror deraf, att han är ett uttryck af "den gemensamme folkanden, det är samviljan, hvilken såsom sådan äfven är hvarje enskilds vilja." Så Savigny. Stahl deremot har hänvisat på Guds fria vilja, hvilken, i allmänhet uttalande sig i allt historiskt, framför allt det, som skett oberoende af enskilda människors vilja, äfven uttalar sig i de omedvetet uppkomna rätts- och statsförhållandena och således gifver dem

deras helgd. Stahl har sålunda gått tillbaka till den theologiska rättsåsigten, och han är, (ehuru i öfrigt tillhörande den historiska skolan), såsom representerande en särskild rigtning inom denna, redan förut i korthet omnämnd. Hvad som ligger i Savignys svar, är lätt att finna. Det är i bästa fall intet annat än Kants försök att förklara rätten ur den enskilda människans af den faktiska samvaron med andra beroende yttre förhållanden; men kan äfven, om man lägger vikt på ordet "behof", vara ett uttryck af den anthropologiska rättsåsigt, som, antydd af Grotius och Pufendorf, konsekventast utfördes af — Hobbes. Att man i den sist anförda satsen icke har något annat än Rousseaus "volonté générale", är tydligt. Visserligen skall väl icke Savignys "folkande", eller "samvilja", såsom fallet blef med Rousseaus "volonté générale", sammanfalla med "volonté de tous." Tvärtom är Savigny nästan böjd att gifva den förra, nationen, rätt mot alla sina medlemmar såsom individer. Men antingen är nationaliteten, "folkanden", en naturmagt, som övilkörligt yttrar sig i alla sina individers vilja, hvilket Savigny tyckes mera, då han sätter den egentliga rättsbildningen i instinkten, men då är han, den han är, icke längre, än han uttrycker *allas* vilja, kan följaktligen aldrig uppträda mot ens en enda af nationens verkliga medlemmar. Eller ock är han ett förnuftigt väsende, men då är han icke berättigad af *det* skäl, att han af de enskilde viljes, än mindre beror någon hans väsentliga bestämning af individernas "behof." Den historiska skolan har, som sagdt, icke gifvit någon förklaring af nationens egentliga väsende och således icke heller kunnat säga, huru rätten kan vara en af hennes väsentliga bestämningar. Emellertid har hon tydligen uppfattat nationen mera såsom naturmagt än såsom förnuftväsende. Hon har talat om "die Naturwüchsigkeit des Rechts", och de lagar, efter hvilka de objektiva rättsförhållandena utbildat sig ur nationens väsende, hafva blifvit kallade för naturlagar, såsom sådana helt och hållet oberoende af allt meniskt godtycke. Och rättens uppkomst har ansetts såsom alldeles omedveten och instinktartad. Men att, så förklarad, rätten förlorar all helgd för den förnuftiga människan, är klart. Naturlagar kunna väl sägas binda, men aldrig förbinda människan, ty öfver det enda hos henne, som kan förbindas, hafva *de* ingen magt. Och ett s. k. folkmedvetande, som hos den enskilde icke kan yttra sig på annat sätt än såsom i instinkt, drift, behof, kan icke för *denna* få annan betydelse än hvarje annan dunkel känsla eller drift. Om man, såsom Grotius, Pufendorf och Hobbes, förklarar de enskilde individernas drift efter samvaro,

behof af hjelp, känsla af osäkerhet blott ur deras väsende, eller man, såsom Savigny, säger dessa känslor och drifter vara uttryck hos de enskilde af ett annat väsende, "folkanden", förändrar icke deras betydelse för de enskilde såsom sådane. Ty driften, instinkten, känslan verka lika och hafva samma betydelse, deras ursprung må vara hvilket som helst. Först sedan deras innehåll äfven blifvit tankens, kan afseende på deras ursprung verka äfven på viljan. Då först komma motiver i fråga och fritt val, men i och med detsamma är det också slut med instinktens värde såsom blott sådan öfver människan. Den tänkande människan kan lika väl höja sig öfver nationaliteten, såvidt denna endast verkar såsom naturmagt, som hon kan handla oberoende af temperamenter och idiosynkrasier. I det blott naturliga, det blott timligt varande finnes ingen måttstock för det sedliga, det som bör förverkligas, det evigt varande. Slafveri och månggifte hafva varit och äro fullkomligt nationela, och dock anse vi oss förpligtade att uppträda mot dessa institutioner äfven hos nationer, inom hvilka de uppkommit "instinkt- artadt", såsom fullkomligt "naturliga" rättsinstitutioner. Rättsförhållanden, som ovilkorligen skola förbinda den sedliga människan, kunna således icke förklaras endast ur nationen såsom blott naturväsende; icke heller ega de derigenom full helgd, att de äro uttryck af den omedvetna, blott instinktligt verkande s. k. folkanden. Att de i tiden instinktligt och omedvetet uppkommit, bevisar intet för deras eviga väsende. Detta är så litet bundet vid nationen, att rättsförhållanden, hvilka först uppkommit hos och utbildats af en förgången nation — den romerska — gälla som rätta äfven för oss och ofta t. o. m. mot institutioner, som hos oss äro eller varit nationela. Detta bevisar, att det verkligt rätta icke är bundet vid en nations timliga lif, lika litet som vid den enskilda människans.

Vi sökte i inledningen visa, att ingen rättighet är rätt, som icke öfverensstämmer med en norm, och att särskildt all rätt, som skall förbinda, måste öfverensstämma med en norm, d. v. s. vara uttryck af ett väsende, som är ursprungligare än det väsende, som förbindes. Hvarje rätt motsvaras nemligen af pligt, men en pligt kan endast ur ett öfver den förpligtade stående ursprungligt väsende förklaras. Huru Kant, som först fullt insåg detta, i enlighet dermed sökte förklara pligten, genom att skilja mellan den förpligtande homo noumenon och den förpligtade homo phaenomenon, hafva vi ofvansett och likaså, huru Krause närmare bestämde denna motsats genom att visa, att lagen äfven är grund och ändamål, och motsatsen således den emellan urjaget och det timliga verk-

samma väsendet. Genom att sålunda i de timliga väsendenas lag och mål se deras eget innersta, deras eviga urindividualitet, har för Krause och hans efterföljare d. y. Fichte vunnits möjligheten af en mera tillfredsställande sedelära. Rättslärans huvuduppgift är, såsom vi ofvan visat, mera invecklad. Rättsbegreppet innebär nemligen icke endast pligt, utan äfven tillåtelse. Huruledes alla de anthropologiska rättsåsigterna strandade på det omöjliga försöket att ur människans väsende härleda båda, hafva vi sett. Den ethnologiska rättsåsig, med hvilken vi nyss sysselsatt oss, den historiska, har gjort förklaringen af tillåtelsen möjlig genom sitt antagande af, att den subjektiva rätten blott är en ur den objektiva rätten eller rättsförhållandena härledd bestämning, och att dessa till sitt egentliga väsende hvarken äro den enskilda människans bestämmningar eller blott förhållanden mellan flera enskilda människor, utan bestämmingar hos ett öfver den enskilda människan stående, men dock ändligt organiskt väsende, nationen, af hvilken hon utgör en organisk del. Men derigenom att denna åsigt såsom detta högre öfver människan stående antagit ett blott naturväsende, har hon icke kunnat förklara rättens förbindande magt. Ty den blott naturliga nationaliteten binder endast den sinliga människan. Skall nationen förbinda äfven den förnuftiga människan, så måste hon sjelf vara ett förnuftigt väsende. Vi hafva ofvan visat, att så länge människan ansågs vara ett blott naturväsende, kunde ingen pligt utan inkonsequens antagas. Så länge nationen är ett blott naturväsende, kan ur henne likaså ingen förnuftiga varelser förbindande lag, ingen helgd förklaras. Denna brist synes nu vara hjälpt, om man på nationen kan tillämpa samma förklaringsätt, genom hvilket människan uppvisades såsom på en gång sinlig och förnuftig, lagbunden och fri. Människan är icke den, hon bör vara, sade Kant, följaktligen finnes det utom den sinliga människan (homo phaenomenon) äfven en osinlig (homo noumenon). Hvad denna i sig är, viste icke Kant, och därför blef hon för honom ett tomt ideal, sedelagen endast formel, och sedeläran blott pligtlära. Krause visade, att urjaget är ett evigt, fullt verkligt eller konkret väsende i Gud. Härigenom blef lagen tillika ändamål, sedeläran äfven läran om ett i sig verkligt godt, som sålunda ej först genom pligten förverkligas. Men äfven Krause lemnade icke en sådan förklaring af urjagets egentliga väsende, att derur det timliga jagets möjlighet kunde inses och förhållandet mellan båda förklaras. Den sökta förklaringen kan, såsom vi ofvan vid kritiken af Krause sökt visa, endast derigenom vinnas, att det oändliga urväsendet såväl som alla de ändliga väsenden,

som äro delväsenden i det högsta eller dess bestämningar, antagas vara väsentligen förnimmande sig sjelfva och hvarandra. Så blir motsatsen mellan de förpligtande urjagen och de förpligtade timliga människorna icke någon annan än motsatsen mellan fullkomligt och ofullkomligt förnummet eller mellan väsende och fenomen; och i väsendets natur af förnimmande ligger möjligheten af fenomenet, till hvilket hör allt i rummet och tiden varande. Tillämpas nu detta på det begrepp, i hvilket den historiska rättsskolan sökte den yttersta förklaringen till rätten, så inses till en början, att nationen såsom ett timligt naturväsende icke kan vara något annat än ett fenomen. Är hon åter ett fenomen, och är ett dylikt icke ur sig sjelft förklarligt, så måste till grund därför ligga ett sjelfständigt väsende, ett delväsende i Gud, en idé. Detta väsende måste vara den timliga nationens lag och ändamål, likaväl som den timliga människans lag och ändamålet för hennes verksamhet äro hennes urjag i Gud. Är nu, enligt hvad den historiska rättsskolan sökt visa, rättsförhållandena en väsentlig form för hvarje nations timliga lif, så måste vi antaga, att rätten sjelf är en väsentlig bestämning hos det väsende, af hvilket nationen är ett fenomen. Hvad detta väsende i sig är, kunna vi lika litet veta, som vi i allmänhet kunna fullständigt känna något väsende öfver oss sjelfva. Det veta vi dock, att det måste vara en sjelfständig organism, en enhet i mångfald, ty i annat fall vore icke våra urjag dess eviga bestämningar, hvilket de dock måste vara, om det såsom timligt skall vara en organism, hvars organer vi såsom timliga äro. Är det åter på en gång (såsom sjelfständigt) andligt och enhet i mångfald, så måste det vara förnimmande eller ett förnuftigt väsende. Rättsförhållandet kan då icke vara något annat än det förnuftiga förhållandet mellan de särskilda momenterna i den mångfald af sjelfständiga väsenden, hvars enhet detta väsende är. Utgöra då enskilda människor åtminstone en del af denna mångfald, d. v. s. äro *människor* väsentliga organer i denna organism, så kan detta förhållande äfven för dem icke vara tillfälligt. Ty lika väsentligt som det är för en organism att hafva just *dessa* organer, lika väsentligt är det för de senare att vara organer i just *denna* organism. Men är det sålunda en väsentlig bestämning för hvarje mänskligt urjag att såsom organ ingå i det högre väsende, som är den timliga nationens eviga grund, och är hvarje timlig människas urjag just hennes högsta lag och ändamål, så är det en absolut förbindande pligt för hvarje timlig människa att i sitt verksamma lif låta bestämma sig af de förhållanden, som äro uttryck af den högre organisms lif, i hvilken

hennes urjag ingår såsom organ. Denna pligt är således visserligen ett uttryck af sedelagen, ty någon annan lag än denna kan icke, emedan blott denna är människans egen "grundvilja", homo noumenon, förbinda henne såsom fri; men är dock särskildt endast ett uttryck af *den* hennes grundbestämning, enligt hvilken hon är organ i ett högre ändligt väsende, hvars lag hon sålunda i de afseenden, i hvilka denna rör henne, gjort till sin. Rättslagen är alltså visserligen å ena sidan, såsom förbindande den enskilda människan, hennes lag och sålunda en del af sedelagen, men dock å andra sidan egentligen ett annat väsendes lag, hvilken såsom sådan kan betraktas skild från sedelagens öfriga innehåll och såsom blott uttryck af detta öfver människan stående väsende. Sålunda bör det kunna inses, i hvad afseende man kan tala om tvenne lagar för människan, utan att derföre upphäva hennes enhet eller begå det felet att göra lagen till något frihetsinskränkande. Och först sålunda kunna pligt och tillåtelse på en gång förklaras. Är nemligen tillåtelse (i passiv betydelse) all den verksamhet, som icke är af en lag vare sig bjuden eller förbjuden, så är det å ena sidan klart, att för ett verksamt väsende, hvars verksamheten ledande lag är ett fullt konkret och individuelt väsende, icke finnes något tillåtet, men dock å den andra lika klart, att i fall man liksom uppdelar den ena konkreta lagen i hans särskilda bestämningar och betraktar dem såsom särskilda lagar samt då fäster sig vid blott en af dessa, så kan i förhållande till denna all den verksamhet kallas för tillåten, som ligger utom hans område, utan att hon dock är det i sig. Uttryck af en sådan lag, som visserligen i sig är ett sjelfständigt väsende, men, såsom förbindande den enskilda människan, är en väsentlig bestämning hos hennes urjag, är nu rätten. Och sålunda är det förklaradt, huru rätten kan på en gång tillåta och förbinda.

Vi återkomma nu till frågan, om hvad detta väsende är, af hvars idé rättslagen är ett uttryck. Till en början inses lätt, att om rättslagen är förbindande för den enskilda människan, så måste han vara närvarande i henne, och således äfven det väsende, hvaraf han är ett uttryck, åtminstone i någon mån vara något af henne förnummet. En form för detta förnummande är visserligen äfven rättsinstinkten, den omedvetet i hvarje enskild verkande folkanden, och Savigny har utan tvifvel fullkomligt rätt, då han tillskrifver denna omedvetna instinkt rättsinstitutionernas uppkomst i tiden. Men vid instinkt och känsla kan människan icke stanna. Sedan medvetandet vaknat hos ett förnuftigt väsende, lyder det icke längre instinktens

bud, hvilka dessutom då icke längre med samma tydlighet förnimmas. Detta har Savigny medgifvit. Men i stället för att deraf sluta, att förståndet, en gång vaknadt, måste fortsätta, hvad instinkten, den omedelbara känslan påbörjat, förklarar han fortbildningen vara slutad, så snart det enda verkliga rättsskapande — instinkten — icke finnes mera. Vår tid är således oduglig för positiv lagstiftning. Rättsvetenskapens högsta uppgift är icke att söka tränga till rättens idé och derifrån förnygra, förbättra de mänskliga rättsinstitutionerna, utan blott att, medveten om sin, just till följd af detta medvetande iråkade, oförmåga att skapa, nöja sig med att såsom en dyrbar skatt bevara arvet efter de tider, då ännu en af reflexionen ogrumlad skapande instinkt fans. Denna rättsinstinkt har icke hos någon nation funnits i lika hög grad som hos den romerska. Högsta uppgiften för vår tids rättsvetenskap är således att blott begrunda och ständigt begrunda, genomtänka och förklara det aldrig nog genomträngda djupet i de rättsbestämmingar, som i pandekterna förvarats oss som ett heligt arf från historiens yppersta rättsskapande nation. — Att sålunda den historiska skolan genom sina konsekvenser vederlagt sin egen utgångspunkt, är tydligt. Beror rätten endast af nationaliteten, så finnes intet skäl att sätta den ena nationens rätt öfver den andras, såvida den enda normen, folkenligheten, existerar för dem alla. Är åter den ena nationens rätt bättre än alla andra nationers, så kan detta endast bero deraf, att den förra närmare öfverensstämmer med något slags norm än de öfriga. Men äro de nu alla nationela, så kan icke den sinliga nationaliteten vara denna norm. Hon kan tydligen icke vara någon annan än den förnuftiga egenskap, som är grundbestämningen i de verkliga väsenden, af hvilka alla timliga nationer äro blott fenomen. Skall man alltså få en norm, efter hvilken alla timliga rättsinstitutioner skola kunna pröfvas, och hvilken skall kunna gifva ledning vid deras fortgående förbättring, så måste de väsendens idé undersökas, af hvilka rättslagen är ett uttryck, eller af hvilka väsentliga bestämmingar rätten är en.

Till dessa väsendens innersta kunna vi, såsom vi redan anmärkt, icke tänga. Den fullständiga insigten, uti hvad de i sig äro, ligger utom sferen af för människan möjliga kunskaper. Men det veta vi, att de i sig äro själfständiga, ett förnuftiga väsenden, fullkomliga organismer, af hvilka vi, såsom förnuftiga människor, utgöra organer. Och mera behöfva vi icke veta, för att rättslagen för oss skall hafva ett ej blott instinktlikt anadt, utan äfven klart fattadt innehåll. Vår uppgift, såsom verksamma människor, bundna af en sedelag, i hvilken äfven

rättslagen utgör ett moment, är nemligen då att, såvidt möjligt, inom vår fenomenverld bilda och upprätthålla sjelfständiga och organiska väsenden, af hvilka vi sjelfva såsom timliga väsenden äro organer. Sådana sjelfständiga, af människor bestående och af människor förverkligade organismer hafva äfven i alla tider funnits under namn af rättssambällen eller stater. Vill man då, för att få ett namn på det väsende, af hvilket rättslagen är ett uttryck såsom en väsentlig bestämning i människans allmänna lag, uppkalla det efter dess högsta timliga form, så kan man kalla äfven det för *stat*, nemligen staten såsom delväsende i Gud eller statens idé. Rätten är då en väsentlig bestämning hos statens idé och den enda bestämning, som vi känna, och som ingår i vår idé och således förpligtar oss; ty vi känna statens idé endast i och genom rättslagen och de institutioner, denna såsom instinkt eller medvetande gifvit sig i sinneverlden. För oss är staten således icke något annat än rätten. Och vi äro fullt berättigade att säga, att rätten är staten, äfven om statens i öfrigt för oss okända idé skulle innehålla andra bestämningar, då hvarje väsendes bestämning icke är något annat än väsendet sjelft från en viss sida. Rättens eller statens förverkligande i sinneverlden är således den pligt, som rättslagen bjuder hvarje människa, hvilket bud, närmare bestämdt, lyder sålunda: Bidrag att i sinneverlden upprätta eller upprätthålla ett så mycket som möjligt sjelfständigt (såväl mot andra likartade väsenden som mot dess egna organer) och organiskt väsende, af hvilket du sjelf utgör en organisk del. Hvad detta väsende (d. v. s. ytterst dess idé) bjuder, är rätt; hvad som strider deremot, är orätt. Detta väsende vore icke organiskt, om icke hvarje dess organ hade sitt bestämda, mot de öfrigas fullkomligt begränsade verksamhetsområde. Det vore ej sjelfständigt, om det icke hade magt att mot sina egna organer upprätthålla dessa områdets gränсор. Så kan förstås, hvarföre rättslagen förbjuder intrång inom en annans verksamhetsområde, och hvarföre rätten, d. v. s. staten, hindrar och straffar dylikt intrång och således tillåter all verksamhet inom det skyddade området, utan att denna verksamhet derföre är af sedelagen obunden eller i sig öfverlemnad åt godtycket. Sålunda förklarar äfven fullständigt den subjektiva rätten i alla hans momenter eller alla verkliga rättigheter ur denna objektiva rätt eller den i sinneverlden framställda statens idé.

Det återstår att söka bestämma statens förhållande till nationen. Båda hafva befunnits vara organismer, af hvilka de enskilda människorna utgöra organer. Båda äro nödvändiga, och ingen människa kan undandra sig att tillhöra en stat,

lika litet som hon kan undvika att tillhöra en nation. Huru förhålla de sig till hvarandra? Som, för att låna ett exempel ur sedeläran, naturellen till den sedliga karakteren. Hvarje menckligt urjag representeras i sinneverlden af ett omedelbart sinligt fenomen, hvilket närmast sammanhänges med den stora fenomenverld, i hvilken menniskan aldrig lyckas vinna full klarhet, och som derföre framstår såsom ett visserligen helt (ty hon är menniskans verld och får sålunda af hennes sjelf-medvetande en viss enhet), men ett osjelfständigt och medvetelöst helt. Detta är det närmaste föremålet för den menniskans förnuftiga verksamhet, genom hvilken hon åsystar klarhet öfver sin verld och andlig frihet. Denna menniskans sinliga beståndsdel hvarken kan eller bör förintas. Den sedliga menniskans uppgift är endast att göra honom till organ för sitt förnuftiga väsende. Och sinligheten är icke en mot detta förnuftiga organiseringsarbete uppträdande positiv magt, ty i så fall vore hon ej blott sinlig, d. v. s. fenomen, utan sjelfständigt väsende. Uppgiften är således icke en omöjlighet, utan hon kan och bör i hvarje ögonblick förverkligas. Sedlig karakter säges den menniska ega, hvars naturel och deraf beroende egendomlighet icke äro förintade, men ett underordnad, det förnuftiga tjänande moment. Den sedliga karakteren är således icke det samma som sedlighetens sjelfva idé eller urjaget, ty detta framträder icke i det timliga lifvet, ehuru det är dettas mål och verksamhetens lag; utan karakteren är endast den efter denna lag och för detta mål verkande naturellen. Den högsta för den timliga menniskan möjliga sedlighet vore således den grad, då hon är sedlig karakter, d. v. s. då allt blott naturligt hos henne underordnat sig det sedliga och genomträngts af sedlighetens idé. Innan denna grad är uppnådd, finnes alltid en större eller mindre skilnad mellan båda: naturel (blott delvis öfvervunnen) och karakter (blott delvis uppnådd) bestå jemte hvarandra. Sådant är äfven, enligt vår tanke, förhållandet mellan nation och stat. Den nation, vi genom vår timliga födsel tillhöra, är det omedelbara, af vår frihet oberoende fenomenet af det ändliga delväsende i Gud, i hvilket våra urjag närmast med nödvändighet ingå. Den stat, vi tillhöra, är den mera fritt förverkligade framställningen i sinneverlden af samma väsendes idé. Är nu nationaliteten ett verkligt, om ock ofritt och omedvetet uttryck af samma idé, hvilken vi, ledde af hennes enda för oss fattliga bestämning, rätten, söka mera fritt och medvetet förverkliga genom staten, så kan och bör det senare blott i och genom den förra ske. Den förnuftiga staten förverkligas således icke i sinneverlden i strid med nationaliteten,

utan tvärtom blott genom hennes upptagande och förnuftiga organiserande. Menniskan har icke gifvit sig sjelf sin naturel, och hon kan icke heller förrinta honom, men hon kan och bör göra honom, hvilken, såsom blott sådan, är det sedligt neutrala, förnuftig, och hon sjelf är först då fullt sedlig, då idéen så genomträngt det blott sinliga, att naturellen blifvit sedlig karakter, och ingen motsats mellan båda vidare finnes. Så är ock den högsta uppgift för den timliga organism, som kallas staten, att upptaga och organisera den nationalitet, som är hans medlemmars, så att de båda verka i fullkomlig enlighet med hvarandra och så bilda *en* organism. Och är nu nationen en verklig organism, nemligen en naturlig, som hvarken kan eller bör förintas, så är det klart, att endast den timliga stat, hvars medlemmar äfven tillhöra *en* nation, kan blifva ett sant uttryck af statens idé.

Äro dessa, visserligen högst ofullständiga antydningar rörande ett viktigt, men i allmänhet förbisedt ämne rigtiga, så kunna ock dermed, synes det oss, en stor del af den historiska skolans åtigter förenas. Likasom man nemligen talar om människoidéen såsom *ett* väsende eller om sedligheten såsom en för alla timliga människor gemensam lag, så kan man äfven tala om statens idé eller rätten som blott *en*. Men likasom hvarje enskild menniska har sitt urjag, och hennes sedliga uppgift deraf får sitt bestämda, från alla öfrigas fullständigt skilda innehåll, så är ock hvarje verklig stat ett uttryck af ett särskildt evigt delväsende i Gud med sin lag, sitt mål. Men af samma idé, samma urjag, som gifver åt denna timliga menniska hennes särskilda mål och lag, är äfven hennes medfödda naturel ett uttryck, och derföre är det hennes närmaste uppgift att organisera *sin* naturel, göra just *denna* till organ för det förnuftiga. Och att den sedliga uppgiften icke är ett ouppnåeligt ideal, beror i sjelfva verket deraf, att naturellen icke är något mot denna organisering positivt fiendtligt, utan, för att begagna ett i annat afseende af Leibnitz anfördt exempel, ett marmorblock, hvilket genom sina naturliga ådror visar, hvilken bild konstnären bör göra deraf. Så ock med nationaliteten. Hon är redan en naturlig organism; hon behöfver blott genomträngas af rättsidéen, för att blifva en rättslig organism, en stat. En af flera väsentligen skilda eller af stückade nationer sammansatt stat är icke bestämdt rättsvidrig, ty äfven det arbete, som der bemödat sig att åstadkomma en rättsorganism, kan hafva varit ledt af rättsidéen. Men detta arbete kan lika litet lyckas, som det kan lyckas att af en qvinlig naturel utbilda en manlig karakter eller af en döf bilda en utmärkt tonsättare. Den timliga statens högsta uppgift är att

blifva en allt fullkomligare rättslig organism; nationen *är* en naturlig organism. Det är då tydligt, att den stat, som gjort till sitt mål att ombilda en naturlig organism till en rättslig, måste lyckas bättre än den, som försöker det aldrig fullt utförbara att bilda en rättslig organism trots de förefunna naturliga. Men ehuru således nationaliteten är ett viktigt moment i rättsorganismen eller staten, så är det dock icke hon, som skapar rättsförhållandena, utan det är blott staten, likaväl som det icke är naturellen, utan blott karakteren, som är sedlig. Så snart nemligen naturellen är i något afsende genomträngd af idéen eller verkar i sedlighetens tjänst, så är han icke längre blott naturel. Så snart nationen är i något afsende rättsligt, d. v. s. omedvetet eller medvetet efter rättsidéen ordnad, så är hon icke längre blott nation, utan samhälle eller — om ock ofullkomlig — stat. Man kan sålunda alltförväl medgifva, att de första rättsförhållanden instinktliskt uppstå hos "horden", utan att söka rättens väsende i horden eller den ännu samhällslösa nationen. Det är nemligen rättsidéen eller idéen om det rättsliga samhället eller staten, som, om ock omedvetet, frambringar rättsförhållandena och i och med det samma det timliga samhället. Ty hvarje äfven af den ringaste början till rättsförhållande ordnad nation är icke längre en blott hord, utan ett samhälle.

Och så kunna vi sluta med den sats, med hvilken rättsfilosofiens fader, Hugo Grotius, började, nemligen att människan är ett samhälleligt väsende, och *derföre* finnas samhällen och rätt. Att människan har drift och behof efter rätt, är en gemensam sats för både Grotius och Savigny, i hvilken äfven vi instämma. Men hvarföre har hon denna drift? Derföre att rätten är ett godt för henne. Men intet är ett godt för ett annat, anmärkte redan Plato, som icke är ett godt i sig. Intet eftersträfvast, som icke är verkligt. Rätten är sålunda och har alltid varit verklig. Han är ett evigt, ett sjelfständigt, ett personligt väsende.

Vi sammanfatta gången och resultatet af vår undersökning. Vi utgingo från en analys af de olika betydelserna af ordet rätt. Af dessa befans den ena (*rectum*) innebära öfverensstämmelse med en norm i allmänhet, den andra (*ius*) åter en tillåten af pligt motsvarad och af samhälle skyddad handling. Då hvarje pligt förutsätter ett förpligtande väsende, en lag, utgingo vi från nödvändigheten af en sådan lags tillvaro och sökte finna det väsende, af hvilket denna lag är ett uttryck. Ur detta väsende måste ej blott pligten, utan äfven tillåtelsen och skyddet förklaras. Denna nödvändighet gjorde det omöjligt att iden-

tifera denna lag med människans väsende. Vi hafva sökt visa, att endast såvida rättslagen identifieras med det rättskyddande samhället, kan icke blott pligten och skyddet, utan äfven tillåtelsen förklaras. Vi anse oss äfven hafva funnit den norm, med hvilken allt, som skall kunna kallas för rätt enligt detta ords första betydelse, måste öfverensstämma. Så har ins visat sig vara rectum. Vi utgingo nemligen från en analys af ordet rätt i subjektiv bemärkelse och hafva kommit till rätt i objektiv bemärkelse. *Denne* har befunnits vara ett sjelfständigt väsende. Rätten i sig är nemligen statens idé eller en statens väsentliga bestämning; och det rätta för oss är allt det, utan hvilket icke ett sjelfständigt och organiskt samhälle är möjligt. Den objektiva rätten eller staten är således rättslärans egentliga föremål. Den subjektiva rätten eller rättigheten är ett ur den objektiva härleddt begrepp, som väl icke sjelft är rättslärans omedelbara föremål, men en bestämning hos hvarje af den objektiva rätten bestämdt väsende, som blott i och genom denne har sin tillvaro. Rättslärans föremål är således staten, men i och med detsamma äfven alla egentliga (d. v. s. juridiska) rättigheter. Rättighet är nemligen hvarje fri handling, hvars förhindrande skulle strida mot statens mål såsom sjelfständigt och organiskt väsende. Derföre skyddas hon af staten, derföre förpligtas de individer, som gjort statens lag till sin, att respektera henne, och derföre (men ock blott i denna mening) är hon tillåten.

Det återstår att jämföra det nu (i andra afdelningen af denna skrift) funna rättsbegreppet med de fordringar, hvilka (såsom vi i första afdelningen sökt visa) filosofien enligt sitt begrepp innebär för hvarje föremål, om hvilket filosofisk kunskap skall vara möjlig. Dessa fordringar voro trenne. För det första måste hvarje filosofisk vetenskaps föremål vara ett sjelfständigt förnuftigt väsende, konkret och individuelt, fullkomligt verkligt och såsom sådant skildt från alla öfriga sjelfständiga förnuftiga väsenden. För det andra måste vetenskapens föremål vara endast detta väsende, hans *hela* innehåll ligga i definitionen af hans objekt, och således icke något annat begrepp än dettas behöfva tagas till hjälp, för att förklara något, som verkligen hör till denna vetenskap. För det tredje fordrar särskildt hvarje praktisk filosofisk vetenskap, att hans föremål skall vara lag och ändamål. — För att visa, att det rättsbe-

grepp, hvars rättighet vi ofvan sökt bevisa, och hvilket för första gången blifvit framställt af en svensk tänkare (prof. Boströms "Såter om lag och lagstiftning" s. 36—38, 71—75), uppfyller alla dessa fordringar, behöfvas, efter den föregående framställningen, blott några ord.

Att det uppfyller den *första* fordran, inses lätt. Är nemligen rätten intet annat än staten, och är staten till sitt begrepp en idé hos Gudomligheten, så är denna idé just rättslärans egentliga föremål, hvilket sålunda är ett sjelfständigt förnuftigt väsende med alla de egenskaper — konkret individualitet, personlighet, evighet o. s. v. — hvilka tillhöra ett sådant väsende. Och dermed är äfven rättslärans föremål bestämdt skildt från sedelärans. Ty är staten eller rätten ett redan i Gudomligheten bestämdt individuellt sjelfständigt väsende, så är han äfven ursprungligt åtskild från hvarje annat väsende, således äfven från människoidéen, hvilken, såsom sedlighet, är sedelärans egentliga föremål. Att ingen annan försökt härledning af rättsbegreppet varit sådan, att hon uppfyllt denna fordran, har den historiska öfversigten här ofvan visat. Den theologiska åsigtens rätt var skapad, fritt gifven, således hvarken sjelfständig eller ursprunglig. Grotius, Pufendorf, Thomasius, Wolff och den sympatetiska skolan sunno rättens ursprung i en sinlig, således timlig bestämning hos människan. Rätten sjelf kunde således icke vara ett sjelfständigt väsende. Hobbes, Bentham och Rousseau förnekade honom all egentlig verklighet. För Kant var han blott ett af de yttre förhållandena beroende vilkor för sedligheten; för Fichte endast ett förhållande mellan individer, ett vilkor för individualiteten; för Krause och d. y. Fichte åter ett blott vilkor för sedligheten, hvilket såsom sådant i sig icke är ändamål, utan blott medel. Hos Schelling och Hegel är väl staten frigjord från sitt beroende af människan och hennes sedliga bestämelse; men dels är han i alla fall icke ett sjelfständigt väsende, då han likaväl som människan är ett osjelfständigt moment i det absolutas sjelfuppenbarelseprocess, dels är rätten icke detsamma som staten, utan antingen en överklig abstraktion (Hegels "abstrakta rätt") eller ock blott en af statens lägre former ("det medborgerliga samhället"). Hos den historiska juristskolan äntligen är rätten blott ett uttryck af ett naturväsendes omedvetna och ofria lif, således hvarken sjelfständig eller förnuftig.

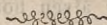
Huruvida det rättsbegrepp, vi sökt bevisa såsom det rigtiga, uppfyller den *andra* ofvan framställda fordran, kan icke så lätt afgöras, då dertill skulle erfordras intet mindre än framställandet af en fullständig rättslära. Men att det enligt

sin definition åtminstone icke *måste* fela mot den uti denna fordran framställda uppgift för hvarje filosofisk vetenskap, hvilket deremot varit fallet med de föregående, är lätt att inse. Att alla de antropologiska rättslärorna måste bryta mot denna fordran, hafva vi ofvan tillräckligt visat. Af rättsbegreppets trenne hufvudmomenter — tillåtelse, förbindelse, skydd — har blott ett eller högst tvenne kunnat ur människans väsende förklaras. För det eller de öfriga har människornas faktiska samvaro, den omedelbart förefunna koexistensen, samhället, måst tagas till hjälp, utan att detta kunnat ur rätten såsom endast mensklig bestämning förklaras. Den theologiska åsigten lät såväl rätt som samhälle vara gifna och inrättade af Gud, och hade dervid visserligen i Guds vilja den högsta enheten för båda, men samhället, utan hvars skydd ingen rätt är verklig, ställdes dock bredvid rätten, icke som hans omedelbara följd. Den historiska skolan åter har antingen — i sin ursprungliga form — uppträdt mot all filosofi, förnekat och således ej ens försökt uppfylla hennes fordringar; eller ock, då hon — såsom hos Stahl — försökt ett slags filosofisk bevisning, återfallit till den theologiska ståndpunkten. Att föröfrigt i alla händelser ur begreppet nation såsom blott sådan ingen enda rättsbestämning kan härledas, är tillräckligt visadt.

Hvad ändtligen den *tredje* fordran angår, nemligen att den filosofiska rättslärans föremål skall vara lag och ändamål för människan, så är äfven hon af det senast framställda rättsbegreppet uppfylld. Vi hafva nemligen, som vi tro, tillräckligt visat, att och hvarföre rätten är förbindande för människan, oaktadt han icke sammanfaller med hennes väsende, såsom händelsen är med sedligheten. Rätten är således lag för människan. Men en lag, som tillika är ett själfständigt, ett evigt väsende, som således ej blott bör förverkligas, utan är verklig, är icke endast lag, i betydelsen af blott formel regel, utan är äfven ändamål, d. v. s. lefvande lag med konkret, fullt verkligt innehåll. Då vi ofvan genom den kritiska öfversigten uppvisat de föregående rättsåsigtornas bristfällighet hufvudsakligen från den sida, att de icke lyckats förena de i rättsbegreppet liggande momenterna förbindelse och tillåtelse, så är det till en början klart, att alla de systemer, hvilka icke lyckats förklara, hvarföre rätten förpligtar, äfven icke kunnat uppvisa honom såsom lag. Således hafva hvarken de, hvilka, såsom Hobbes och Rousseau, satte rätten i godtycket, eller de, hvilka, såsom Grotius och den sympatetiska skolan, satte honom i en drift, kunnat förklara hans egenskap af lag för människan. Lika litet de pantheistiska systemerna, för hvilka i allmänhet begreppet lag

saknar all betydelse. Den theologiska rättsåsikten och de etniska rättslärorna, d. ä. större delen af de anthropologiska, uppstälde visserligen en rättslag, men det var icke rätten, som var denna lag. Han var blott det af lagen befallda medlet, men icke *ändamålet*. För den historiska skolan kunde rätten hvarken vara lag, ty nationen såsom blott naturväsande kan icke förbinda människan såsom förnuftigt väsende; ej heller ändamål, ty han har uppstått oberoende af den enskilda människans frihet och är så litet en idé, som bör förverkligas, att tvärtom de historiskt bestående rättsförhållandena alltid äro berättigade mot alla s. k. rättsidéer, hvilka äro toma hjernspöken, som väl kunnat förstöra, men aldrig upprättat något varaktigt eller verkligt rättsförhållande. —

Har sålunda det rättsbegrepp, hvars rigtighet vi sökt ådagalägga, visat sig för det första verkligen innefatta alla de momenter, som enligt vanligt språkbruk och den allmänna förställningen ligga i detta begrepp, och således verkligen vara begreppet *rätt* och icke något annat, samt har det för det andra tillika visat sig vara sådant, att det uppfyller alla de fordringar, hvilka *filosofiens* begrepp innebär för hvarje föremål, om hvilket filosofisk kunskap skall vara möjlig; så är i och med detsamma *möjligheten af en filosofisk rättslära* bevisad.



Viktigare Tryckfel.

<i>sid.</i>	<i>rad.</i>	<i>40 står :</i>	betydelsen	<i>läs :</i>	betydelse
"	14	"	34 " Gezet	"	Gesetz
"	16	"	15 " stor	"	stort
"	20	"	41 " fullkomligt	"	fullkomligt
"	—	"	— " naturligtvis	"	naturligtvis
"	26	"	24 " egentlige	"	egentliga
"	48	"	29 " och	"	och den
"	49	"	23 " utom	"	utan
"	55	"	36 " i allt	"	allt
"	69	"	19 " de	"	det
"	74	"	50 " denna	"	den
"	77	"	36 " må	"	mål
"	80	"	7 " intuition	"	intuition

I några få exemplar böra

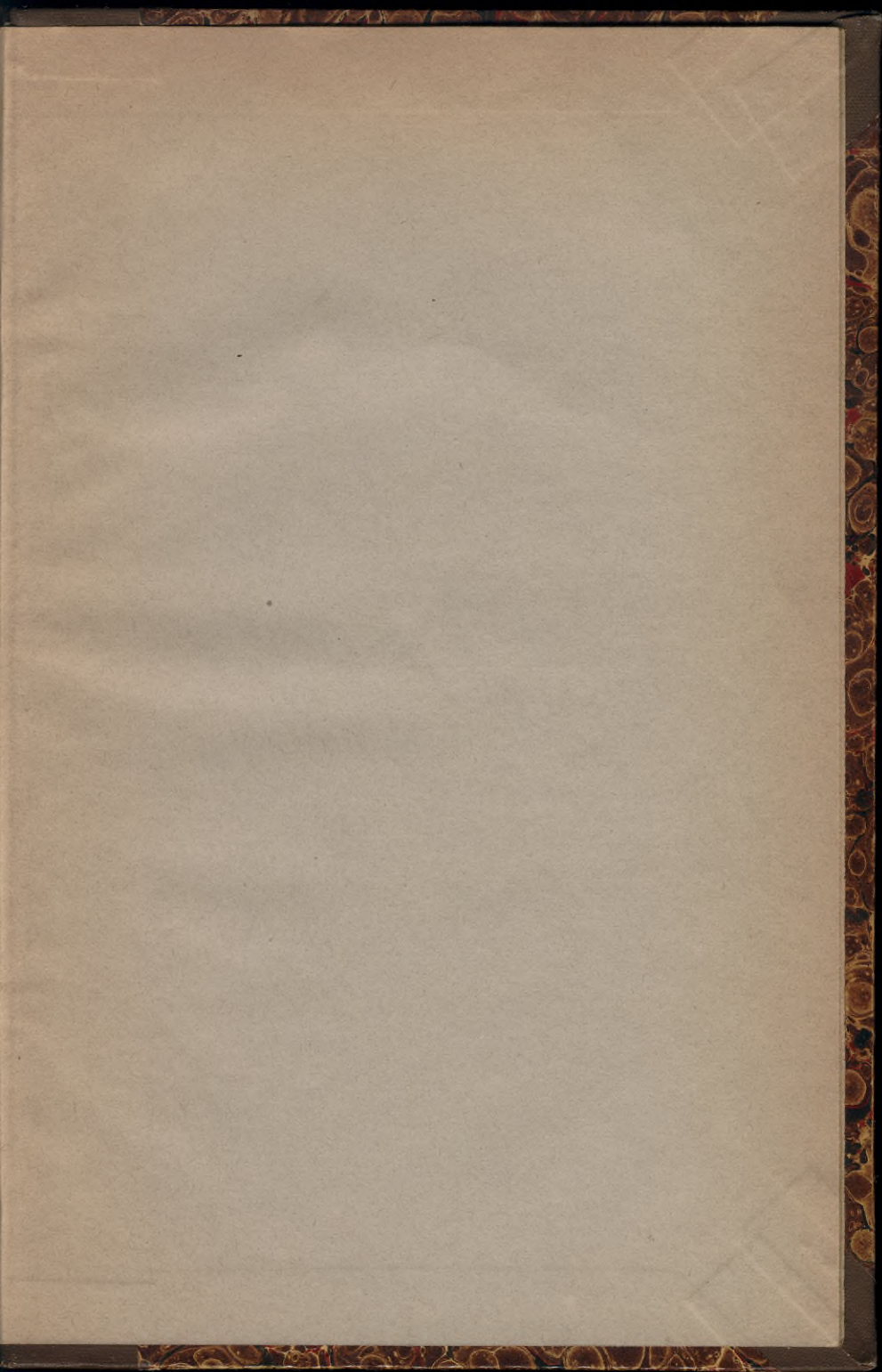
sid. 64 *rad.* 23 *efter ordet* sig *tilläggas orden* och
andra lika obekanta ting i sig.

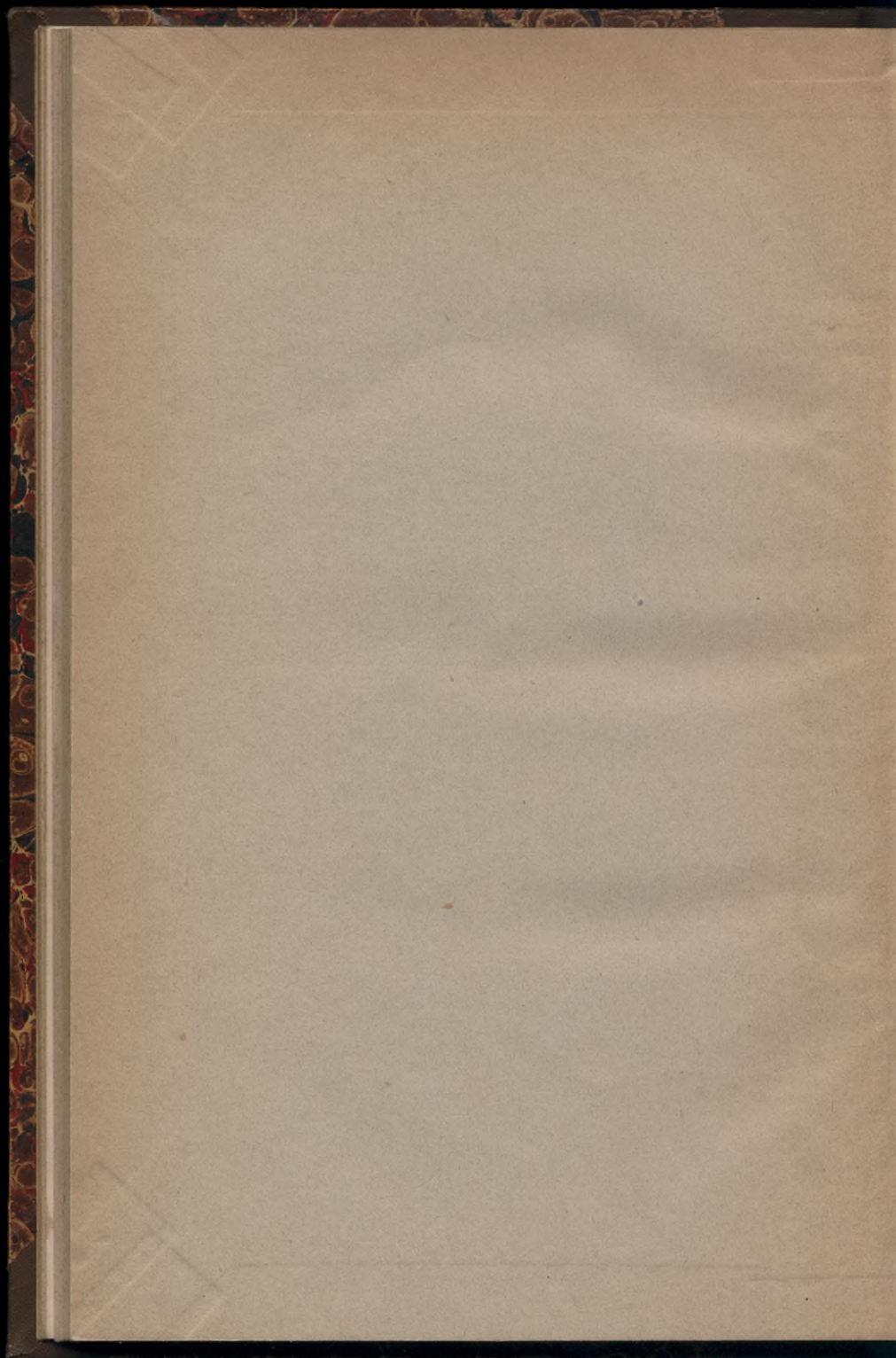
" — " 45 *står* fick *läs* fingo

Historical Table

10	10	10	10
11	11	11	11
12	12	12	12
13	13	13	13
14	14	14	14
15	15	15	15
16	16	16	16
17	17	17	17
18	18	18	18
19	19	19	19
20	20	20	20
21	21	21	21
22	22	22	22
23	23	23	23
24	24	24	24
25	25	25	25
26	26	26	26
27	27	27	27
28	28	28	28
29	29	29	29
30	30	30	30

The above table is arranged in
 columns, and each column
 contains the names of the
 persons who have been
 elected to the office of
 Mayor of the City of
 New York, from the year
 1784 to 1898.





6000220907



Göteborgs universitetsbibliotek

