

Karl Kautsky

# Etik och materialistisk historieuppfattning

Översättning av Knut Gillström  
Stockholm 1923  
Tidens Förlag

Boken skrevs ursprungligen 1905, men i denna nyutgåva, som sammanställdes 1922, använde Kautsky det nyskrivna förordet till att rikta en kraftig attack mot bolsjevikerna.

Se lästipsen allra sist om Kautsky och hans relationer till Lenin och bolsjevikerna.

## Innehåll

Förord till svenska upplagan av ”Etik och materialistisk historieuppfattning”.....	1
I. Antik och kristlig etik. ....	4
II. Upplysningstidevarvets etik. ....	8
III. Kants etik.....	12
1. Kritiken av uppfattningen.....	12
2. Sedelagen. ....	14
3. Frihet och nödvändighet.....	18
4. Försoningens filosofi.....	20
IV. Darwinismens etik.....	22
1. Kampen om tillvaron.....	22
2. Rörelse- och uppfattningsförmåga. ....	23
3. Självbevarelse- och fortplantningsdrifterna. ....	26
4. De sociala drifterna. ....	27
V. Den marxistiska etiken. ....	32
1. Den materialistiska historieuppfattningens rötter. ....	32
2. Det mänskliga samhällets organism. ....	37
3. Förändringar av de sociala drifternas kraft.....	42
4. De sociala drifternas giltighetsområde. ....	48
5. Moralens föreskrifter.....	54
Ordlista.....	66
Lästips – Kautsky och den ryska revolutionen.....	67

## Förord till svenska upplagan av "Etik och materialistisk historieuppfattning".

Föreliggande arbete författades på hösten samma år som den första ryska revolutionen ägde rum, det vill säga 1905. Det är en tillfällighetsskrift, som föranleddes genom en polemik mellan Kurt Eisner och mig. Sedan dess ha vi upplevt en rad stora omvälvningar och revolutioner, framför allt då den andra ryska revolutionen. Anledningen till att denna lilla bok skrevs är nu för länge sedan glömd av de flesta tyska socialdemokrater och naturligtvis så mycket mer av deras utländska kamrater. Motsättningen mellan Eisner och mig från år 1905 övervanns som så många andra tvistigheter mellan socialister tack vare det innerliga kamratskap, som under världskriget förenade oss båda i kampen mot erövringskriget och mot kajsers regemente. Eisner är nu borta. Han blev ett bland de första av de oräkneliga ädla offren, som föll för det råa rövar- och mördarband, vilket under tysk nationell flagga nu efter kriget gör det tyska riket osäkert. Och det beror på att den tyska regeringen är så svag genom den olyckliga versailleska våldsfredens förvållande.

Trots alla våldsamma omvälvningar i ekonomi och politik samt i människornas tänkande och känslor under det sista årtiondet har min lilla skrift ingalunda förlorat sitt värde. Det problem, den behandlar, har bevarat sin betydelse.

Min polemik 1905 gav anledning till denna lilla skrift främst emedan diskussionen blottade en lucka i den marxistiska teorin.

Den materialistiska historieuppfattningen är en så väldig upptäckt, att dess grundare inte voro i stånd att bygga ut den åt alla sidor. De efterlämnade rätt mycket att göra åt sina efterföljare. Och bland de uppgifterna hörde utarbetandet av en etik, som är förenlig med denna historieuppfattning.

Denna lilla bok är det första försöket att utveckla en sådan etisk teori. Den har senare inte kompletterats med någon skrift i samma ämne. Och tyvärr har det inte heller varit mig möjligt att fullfölja avsikten att göra min framställning större och mera detaljerad. Jag har haft så många andra viktigare arbeten, som hittills hindrat mig därifrån. Och på så sätt har jag inte heller själv blivit i tillfälle att komplettera detta arbete.

Den filosofiska motsättning, som boken behandlar, har inte heller försvunnit, fastän meningskiljaktigheten mellan Eisner och mig upphörde. Men den filosofiska motsättningen mellan den kantska etiken och den materialistiska historieuppfattningen förefinns ännu i dag. Ävenså fortsätta strävandena att försona Kant och Marx, att sammansmälta den kantska och den historiska materialismens etik. Våra kamrater professor Vorländer och Max Adler försöka det. Några av de mest ryktbara representanterna för den nyare socialistiska rörelsen ha även varit verksamma på det området. Jag behöver endast påminna om vår store Jaurès.

Men detta faktum bevisar rakt inte, att en sådan sammansmältning är möjlig. Det visar blott närmast att man kan delta i proletarietets befrielsekamp mycket intensivt och framgångsrikt, fast man står på en idealistisk filosofis ståndpunkt. Ja, man kan även göra det som milde Krist. Det har Keir Hardies exempel ådagalagt.

Det är säkert betänkligt att göra som berlinorganisationen av Tysklands oavhängiga socialdemokrater, när den som villkor för att en medlem blev valbar till en förtroendepost fordrade, att han hade begärt sitt utträde ur kyrkan (eller det samfund, han tillhörde). Det var för övrigt lika dåraktigt, när de ryska marxisterna före kriget förklarade var och en, som anslöt sig till Kants eller Machs uppfattningsteori, för ovärdig att tillhöra den marxistiska socialdemokratin.

Detta utesluter likväl inte, att vi alla böra ha intresse av att genomtänka den historiska materialismens förhållande till de andra filosofiska åskådningarna i vår tid. Endast det kan ge

klarhet.

Och kännedomen om den historiska materialismens etik betyder för oss vida mer än en rent filosofisk angelägenhet. Den får tidvis större praktisk betydelse. Så är fallet just nu.

Kriget har medfört en våldskultur och ett förakt för de ekonomiska lagarna. Detta ledde å andra sidan till att en del av proletariatet kom att utan gräns överskatta kraften hos den ”revolutionära viljan”, det vill säga hos några revolutionärers vilja. Dessa trodde på sin viljas allmakt. De trodde, att deras vilja var i stånd till allt, vare sig den fann ett stöd

i de ekonomiska betingelserna eller inte. Men denna revolutionära viljas allmakt visade sig som vanmakt över allt där den stod utanför allt förhållande till de givna samhälliga betingelserna. Men de där revolutionärerna sågo naturligtvis inte skulden till sitt misslyckande i sin egen ovetenhet om det verkliga tillståndet i världen. Nej, de kastade skulden på den onda viljan hos de andra socialisterna, som förrått världsrevolutionen genom sin perversa förkärlek för kapitalismen.

Grundarna av denna absurda åskådning förklarade sig själva vara de, enda sanna marxisterna och materialisterna. Och dock förutsätter deras politiska gärning, att det finns en fri vilja, något som idealistisk filosofi visserligen antar men som den historiska materialismen förnekar. Ty för den historiska materialismen utgör varje viljeakt liksom varje annan företeelse i denna värld en länk i den kedja av orsak och verkan, genom vilken allt som sker är något nödvändigt.

Men även om bolsjevismen genom sin tro på allmakten av en fullkomligt fri mänsklig vilja helt och hållet förlorar den historiska materialismens mark under sina fötter, så är därmed inte sagt, att den bekänner sig till den kantska etikens kategoriska imperativ. Den avsäger sig snarare all etik, både den kantska och den historiskt materialistiska. Detta underlättas genom att Marx och Engels avstodo från att etiskt motivera sin socialism lika mycket som de uraktlätto att någonsin berömma sig av sin etik. Men det gjorde de blott för att de aldrig sågo något särskilt märkvärdigt utan endast något självklart i sin sedlighet.

Bolsjevikerna däremot visa sig i sina handlingar som de riktiga efterföljarna till Nitschajeff, bakunismens onda ande, vilkens osedlighet Marx på det skarpaste brännmärkt. För dem är moralen blott en ”småborgerlig fördom”, som inte får hindra ledarna för en, stor revolution. Lögner, löftesbrott, förräderi, hjärtlöshet — alla de egenskaper som kännetecknade den ryska despotismen — betecknas nu av bolsjevikerna som revolutionära dygder. Revolutionen är för dem den förkroppsligade moralen, som rättfärdigar varje nedrighet och omänsklighet. Under parollen om världsrevolution gynna de världsproletariatets sedliga fördärv och förfall.

Säkert är den proletära etiken i mångt och mycket olika den borgerliga, men på ett helt annat sätt än den bolsjevikiska. Den är till exempel mycket mera -omfattande än den borgerliga etiken, som oftast blott gäller för den egna nationen, medan den proletära förpliktar oss att efter förmåga hjälpa alla nationers, hela mänsklighetens förtryckta och nödställda. Den bolsjevikiska etiken, om man över huvud ännu kan tala om någon sådan, är däremot den inskränktaste, som finns. Den erkänner blott etiska förpliktelser mot det kommunistiska partiets egen anhängarskara. Var och en som står utanför är antingen ”borgare” eller, om han är socialist, någonting ännu sämre, nämligen ”förrädare”. Alla människor, som stå utanför det kommunistiska partiet, förtjäna enligt kommunisternas mening att antingen underkuvas av dem med vilka svek eller våldsmedel som helst, eller förnekas av dem, om de sätta sig till motvärn. Inom det kommunistiska partiet självt erkänner den bolsjevikiska moralen blott *ett* sedligt bud: ovillkorlig, slavisk lydnad mot ledarna.

Bolsjevikkens sedliga förfall har nu lagts i öppen dag inför hela världen genom processen mot socialrevolutionärerna. För alla de skändligheter, som makthavarna i Moskva ha gjort sig skyldiga till i denna process, kunna de anföra högst en förmildrande omständighet och det är

till och med en rätt så ömklig sådan: De stå som en mycket liten minoritet mot en jättestor folkmassa, som de gjort rättslös, som de underkuvat, ruinerat och av vilken de hatas på det ursinnigaste. Under sådana omständigheter tro de sig endast kunna behålla makten genom att trampa all moral under fötterna. Men de utländska medlemmarna av Kommunistiska Internationalen kunde inte ens åberopa denna högst ovärdiga förmildrande omständighet, när de fordrade de anklagade socialrevolutionärernas död. Dessa socialrevolutionärernas utländska åklagare, förda av den gamla Klara Zetkin, som nu dränker alla förtjänster av ett långt, arbetsrikt liv i skammens dypöl, kunna för sin del inte göra gällande, att de kämpa för sina liv, och att nöd inte har någon lag. De kunna som motiv endast åberopa tjänstvillig slavlydnad mot herrarna i Kreml och begär att få vara med och dela maktens frukter. Här har det moraliska förfallet nått sin höjdpunkt.

Hela världens proletariat står i begrepp att avblåsa den splittring, som gör det vanmäktigt, och att genomföra' en internationell enhetsfront. Största fördragsamhet mot de olika riktningarna måste därvid utövas. Men denna på det högsta berättigade strävan efter mening skall, hoppas jag, aldrig leda till att vi föreha oss med element, vilkas samhälle sedligt måste förnedra och förslöa oss.

Som man ser, har förhållandet mellan marxism och etik blivit mycket aktuellt just nu. Må föreliggande svenska upplaga bidra till att bland vidare kretsar skapa klarhet i denna fråga.

På resa den 10 aug. 1922.

K. Kautsky.

## I. Antik och kristlig etik.

I filosofins historia träder frågan om etiken först i förgrunden i Grekland efter perserkrigen. Avvisandet av den väldiga persiska despotismen hade ungefär samma plötsliga inverkan på det lilla hellenska folket som det senaste nederlaget för den väldiga ryska despotismen på det japanska folket. Med ett slag blev det en världsmakt, härskaren över det hav, som omgav det, och därmed även över handeln. Och liksom den kapitalistiska storindustrin, som Japan förut endast sett början till, nu kommer att bryta in över landet med full kraft, så blev efter perserkrigen Grekland, i synnerhet Athen, medelpunkten för den dåtida världshandeln. Handelskapitalet bemäktigade sig hela folket och upplöste alla traditionella sociala förhållanden och åskådningar, som dittills behärskat individen och reglerat hans handel och vandel. Individen såg sig plötsligt försatt till en ny samhällsvärld, i vilken han förlorade varje nedärvt stöd och såg sig helt och hållet hänvisad till sig själv allena. Detta gällde så mycket mer ju högre ställning han intog inom samhället. Trots all skenbar regellöshet kände dock var och en inte blott behovet efter bestämda regler för sina göranden utan märkte också mer eller mindre tydligt, att i hans inre fanns en regulator för hans levnad, som lät honom skilja mellan gott och ont, lät honom eftersträva det goda och rygga tillbaka för det onda. Denna regulator visade sig emellertid som en högst hemlighetsfull makt. Om än den vore aldrig så verksam i många människor, om den än ögonblickligen och utan ringaste överläggning kunde fastslå skillnaden mellan gott och ont och göra sig gällande på det eftertryckligaste, ville man undersöka vari denna regulators väsen egentligen bestod och på vilka grunder den avgav sina domar, då blev den genast ännu hemlighetsfullare. Både regulatorn, som bodde i varje människas bröst, och dess domar, som uppträdde så självklart och naturligt, blevo vid en undersökning endast till företeelser, som voro svårbegripligare än varje annan företeelse i världen.

Så se vi alltså, hur, etiken, det vill säga utforskandet av denna hemlighetsfulla regulator för de mänskliga handlingarna, som vi kalla sedelagen, omedelbart efter perserkrigen träder i förgrunden i den grekiska filosofin. Ända dittills hade filosofin i främsta rummet varit *naturfilosof*. Denna hade uppställt som sin tippgift att utforska och förklara det lagenliga sammanhanget i naturen. Nu förlorade naturen alltmer sitt intresse för filosoferna. *Människan*, det vill säga människans etiska natur blev i stället medelpunkten för deras forskningar. Naturfilosofin upphörde att göra vidare framsteg, naturvetenskaperna löste sig från filosofin. Den antika filosofins hela fortsatta utveckling utgick nu från forskningen av människans och hennes sedlighets andliga väsen.

Redan sofisterna började mindre uppskatta kunskapen om naturen. Ännu längre än dem gick Sokrates, som framhöll, att träden inte kunde lära honom något men väl stadsborna. Plato betraktade naturfilosofin blott och bart som barnslighet.

Därmed blev också filosofins metod en annan. Naturfilosofin är med nödvändighet hänvisad till betraktelsen av den yttre världen. Hur kan man däremot säkrare pejla djupet hos människans sedliga natur än genom att iaktta sitt eget jag? Sinnena kunna bedra och våra medmänniskor kunna vilseleda oss. Men vi själva ljuga inte på oss, när vi vilja vara sanna. Så gällde slutligen som enda säker kunskap den, som människan födde inom sig själv.

Men inte blott *föremålet* och *metoden* utan även *uppgiften* för filosofin blev nu en annan. Naturfilosofin strävade efter utforskandet av det *nödvändiga sammanhanget mellan orsak och verkan*. Dess synpunkt var kausaliteten (orsaksförhållandet). Etiken däremot handlar om människans vilja och plikt, om de mål och syften, som hon bör vinnlägga sig om. Den utgår alltså från ändamålsenligheten, *teleologin*.

Emellertid framträdde dessa nya uppfattningar inte lika skarpt hos alla riktningar.

Det gavs två vägar att förklara sedelagen i oss.

Man kunde söka dess grund i de tydliga och klara drivfjädrarna för den mänskliga handlingen,

och som en sådan syntes vår strävan efter lycka eller lust. I ett varuproducerande samhälle, där ömsesidigt ytterst skiljaktiga, privata producenter verka, äro emellertid lycka och lust och de därtill erforderliga villkoren också, privatsaker. Man sökte alltså sedelagens grundval i individens behov efter individuell lust eller lycka. Det goda är det som ger individen behag, främjar hans lycka, det onda det som verkar på motsatt sätt. Men hur är det då möjligt, att någon vill det onda, att inte vara och en under alla omständigheter blott vill det goda? Det förklaras därigenom att det finns olika slags lust och lycka. Det onda uppstår, när människan av ovetenhet eller kortsynthet föredrar en sämre sorts lust och lycka framför en högre, när hon offerar en varaktig lycka för en ögonblicklig, snabbt övergående. Enligt Epikur äro sålunda de andliga njutningarna högre än de fysiska, emedan de vara längre och bereda en oblandad lust. Epikur anser lusten efter vila större än lusten efter rörelse. Själslugnet är för honom höjden av lycka. Därför är omåttlighet i varje njutning förkastlig. Därför är också en egennyttig handling dålig, ty aktning för nästan och kärlek och hjälp till honom likaväl som framgången för den stat, jag tillhör, äro faktorer, som äro nödvändiga för mina egna framsteg, min egen lycka, som icke kan komma mig till del, om jag hänsynslöst endast sörjer för mig själv.

Denna uppfattning om etiken hade den fördelen, att den syntes alldeles ”naturlig”. Den var lättast förenlig med de filosofiska behoven hos de element, som nöjde sig med uppfattningen, att den genom våra sinnen fattbara världen var den enda verkliga, de element, för vilka människan blott syntes som en del av denna värld. A andra sidan måste just denna uppfattning av etiken i sin tur skapa en materialistisk uppfattning av världen. Etikens grundande på individens strävan efter lust och lycka eller på egoismen och den materialistiska världsåskådningen betingade och stödde varandra ömsesidigt. Sammanhanget mellan båda elementen träder väl fullkomligast i dagen hos *Epikur* (341 till 270 enligt vår tidräkning). Hans materialistiska naturfilosofi grundas direkt på ett etiskt syfte. Den materialistiska uppfattningen av naturen är enligt hans åsikt ensam i stånd att befria oss från den fruktan, som dåraktig vidskepelse väcker i oss. Endast den kan skänka den själsfrid, utan vilken sann lycka är omöjlig.

Däremot måste alla de element, som ställde sig fientliga mot materialismen, också tillbakavisa dess etik, och omvänt: varenda en som inte gillade denna etik godkände heller inte materialismen. Och denna etik för egoismen eller för det egna jagets strävan efter lycka bjöd också angreppspunkter nog. Fram-allt förklarade den inte, varför sedelagen uppträder som sedligt *tvång*, som *förpliktelse* att göra det goda, och inte som enbart *råd* att föredra den förnuftigare sortens lycka framför den mindre kloka. Och det snabba, bestämda sedliga utslaget för gott och ont är något helt annat än vägandet av olika slags lust eller nytta. Till slut kan man även känna en sedlig plikt även i de fall, då den mest vidhjärtade utläggning inte längre kan härleda någon lust eller någon nytta ur fullföljandet av denna plikt. Om jag till exempel vägrar att ljuga, fastän jag därigenom för alltid kanske får den allmänna meningen emot mig, sätter min existens på spel eller måhända till och med nedkallar dödsstraffet över mig, så kan det inte längre vara tal om någon som helst om än aldrig så avlägsen lust eller lycka, som slutligen skulle kunna förvandla ögonblickets olust eller smärta till motsatsen.

Men vad visste nu kritikerna att frambringa till förklaring för denna företeelse? I verkligheten ingenting, om också oerhört mycket enligt deras egen åsikt. Ty emedan sedelagen inte lät sig förklaras på naturligt sätt, tillgrepo de sitt enligt egen mening säkraste och orubbligaste bevis för att människan lever inte blott i naturen utan även utanför den. De påstodo, att övernaturliga, utomnaturliga krafter äro verksamma i människan, att hennes själ är något övernaturligt. Ur denna uppfattning om etiken uppsteg sålunda den filosofiska idealismen och monoteismen, den nya gudstrosen.

Denna gudstro var av helt annat slag än det tidigare mångguderiet. Den skilde sig från detta inte blott genom gudomens antal, den uppstod inte endast genom att den gamla gudaskaran reducerades till en enda gud.

Mångguderiet var ett försök att förklara naturföreteelserna. Gudarna voro personifikationer för naturkrafterna. De stodo alltså inte över och inte utom naturen utan mitt inne i den, bildade, delar av den. Naturfilosofin undanträngde dem i samma mån, som den upptäckte andra än personliga orsaker i naturföreteelserna och utvecklade insikten om lagbundenheten, det nödvändiga sammanhanget mellan orsak och verkan. Gudarna fingo väl ännu en tid fortsätta sin traditionella tillvaro också i filosofin men blott som ett särskilt slags övermänniskor, som inte längre spelade någon verksam roll. Trots Epikurs materialism voro de gamla gudarna ännu inte döda för honom, endast pensionerade, förvandlade till overksammas åskådare.

På samma sätt är det med filosofins icke-materialistiska etiska riktning, så som den fullkomligast företräddes av *Plato* (427 till 347 före vår tideräkning), och vilkens mystiska sidor likväl vida skarpare utvecklades av nyplatonikerna, i synnerhet av *Plotin* (204 till 270 efter början på vår tidräkning). Inte heller denna riktning behövde längre de gamla gudarna för naturförklaringen, och den behandlade dem alldeles på samma sätt som materialisterna gjorde. Dess gudsbegrepp botnade inte i behovet att förklara naturen omkring oss utan människans etiska, andliga inre liv. För att göra det behövde den antaga en ande, som stod utom och över naturen, alltså utanför rum och tid, en ande, som bildade kvintessensen för all sedlighet och behärskade den materiella naturen i lika hög grad, som de aristokratiska filosoferna behärskade handens arbetarmassor. Och liksom de förstnämnda tyckte att de själva voro förfinade, medan den stora mängden däremot föreföll dem simpel och pöbelaktig, på samma sätt blev nu även naturen gemen och dålig, anden däremot upphöjd och god. Människan har oturen att samtidigt tillhöra båda världarna, materians och andens. Därför är hon halvt djur, halvt ängel, slits mellan ont och gott. Men liksom gud behärskar naturen, har det etiska i människan kraft att övervinna det naturliga, köttets lusta, och triumfera över den. Fullkomlig lycka är likväl omöjlig för människan, så länge hon dväls i denna jämmerdal, där hon är dömd till att slåss med sin egen dåliga jordiskhet. Först då hon blivit fri från denna, och då hennes ande återvänt till sitt ursprung, till Gud, först då förunnas henne oinskränkt lycka.

Man ser, att Gud här spelar en helt annan roll än i det ursprungliga mångguderiet. Denna enda Gud är inte förkroppsligandet av någon företeelse inom den yttre naturen utan ett lyftande av människans andliga väsen till självständighet. Eftersom detta andliga väsen är enhetligt, kan följaktligen den nya gudomen inte vara en mångfald. Och i sin fullkomligaste filosofiska gestaltning har den ende guden ingen annan funktion än den att förklara sedelagens ursprung. Därmed är dess uppgift uttömd. Att efter de gamla gudarnas föredöme ingripa i världsförloppet är icke dess sak. Här är det, åtminstone för filosoferna, alldeles tillräckligt att erkänna det lagliga sammanhanget mellan orsak och verkan.

Ju mer denna åskådning populariserades och blev folkreligion, desto mer kom visserligen den enda alltomfattande och allt behärskande anden att också åter anta personliga drag, desto mer tog han verksam del i världsföreteelserna och desto mer insmögo sig också åter de gamla gudarna. De uppträda nu som medlare mellan Gud och mänskligheten, som heliga och änglar. Men även i denna populära form håller sig ringaktningen för naturen och uppfattningen, att det andliga, särskilt det etiska väsendet i människan har övernaturligt upphov och att det är det sannaste beviset för tillvaron av en övernaturlig värld.

Mellan de två ytterligheterna, Platos och Epikurs läror, Tunnos mångfaldiga avvikelser. Den viktigaste bland dessa blev den *stoiska filosofin*, som grundades av *Zeno* (341 till 270 f. v. t.). Liksom den platoniska filosofin vände sig även denna mot att man härledde sedelagen ur den enskilda, för-gängliga individens lust och egoism. Den erkände en högre, över den enskilda stående makt, som är i stånd att driva människan till handlingar, vilka för henne medföra smärta och lidande, ja även döden. Men till skillnad mot *Plato* såg den i sedelagen inte något övernaturligt utan en produkt av naturen. Dygden framspringer ur kännedomen om naturen. Lyckan nås, när människan handlar i överensstämmelse med naturen, det vill säga världen i sin helhet eller världsförnuftet. Att känna naturen och handla förnuftigt det vill säga dygdigt i

överensstämmelse med den, att frivilligt underkasta sig dess nödvändighet, obekymrad om individuell lust och olust, är den väg till lycka, som den vise går. Utforskningen av naturen är emellertid endast medel för utforskningen av dygden. Och naturen själv förklaras av stoikerna ur moraliska synpunkter. Det praktiska resultatet av den stoiska etiken är inte strävandet efter lust utan föraktet för världens lust och goda. Men detta förakt för världen bör slutligen tjäna samma syfte, som både Zeno och Epikur betraktade som det högsta: den enskildas själsfrid. Bägges etik framspringer ur behovet efter lugn.

Denna den stoiska etikens mellanställning mellan den platoniska och epikureiska stod i motsvarighet även till den världsbild, som stoicismen förfäktade. Naturförklaringen är för den inte något likgiltigt, utan naturen synes för dem som en egenartad monoteistisk materialism, som antar en gudomlig urkraft, från vilken även den mänskliga själen härstammar.

Men denna urkraft, urelden, är kroppslig och står inte utanför utan mitt inne i naturen. Själen är vidare inte odödlig, även om den har längre varaktighet än människokroppen. Till slut förtäres den av urelden.

Stoicismen och platonismen blevo slutligen till element för kristendomen och övervunno i denna form den materialistiska epikureismen. Denna läras materialism kunde blott vara nog för en klass eller samhälle, som tillfredsställes genom verkligheten, som fann sin lycka och sin lust i denna och inte närde något behov efter andra tillstånd.

Materialismen måste förnekas av klasser, för vilka denna verklighet syntes ond och smärtande. Den måste förnekas av den gamla aristokratins tillbaka-sjunkande klasser såväl som av de utsugna klasserna, för vilka nuet och framtiden i denna värld måste vara lika tröstlösa, om den materiella världen, det vill säga erfarenhetsvärlden, var den enda, och om man inte finge förtrösta på den allsmäktiga ande, som förmådde göra hela denna värld om intet. Slutligen måste hela samhället ta avstånd från materialismen, när denna tedde sig så, att till och med de härskande klasserna ledo därunder, att till och med dessa blevo övertygade om, att det goda inte härstammar från den verkliga världen, som blott producerar det onda. Att förakta världen som stoikern eller bida på en förlossare från andra sidan som Kristus, det var de enda alternativen.

Kristendomen fick ett nytt element genom folkvandringen, som i stället för det romerska rikets ruttna samhälle satte ett annat, inom vilket de ålderdomsvaga resterna av de romerska produktions- och åskådningssätten samman med den ungdomsfriska germanska jordgemenskapen och dess naiva, levnadsglada tänkesätt skapade en egenartad nybildning. Ena sidan blev den kristna kyrkan det band, som sammanhöll det nya statsväsendet: här besannades skenbart åter läran, att anden är starkare än materian, i det att det kristna prästerskapets intelligens visade sig nog kraftigt att tygla och underkuva de germanska barbarernas råa kraft. Och denna råa kraft, som hade sin rot i den materiella världen, var för kristendomens representanter också källan till allt ont, såvida den inte reglerades och hölls i tygeln av själen. Denna själ däremot syntes dem vara grunden till allt gott.

På så sätt kom den nya samhälliga situationen blott att leda till, att den filosofiska grundvalen för kristendomen och dess etik befastades. Men å andra sidan medförde denna nya situation ett element av levnadsglädje och självförtroende åt samhället, något som hade saknats vid tiden för kristendomens uppkomst. Även det kristliga prästerskapet självt — åtminstone dess flertal — tyckte, att världen inte längre var en jämmerdal. Också det uppfylldes av en njutningsglädje, ett epikureiskt sinne av så grov art till och med, att det inte hade någonting gemensamt med den antika filosofins ursprungliga kynne. Det oaktat måste prästerskapet fasthålla vid den kristliga etiken. Men den var inte längre uttrycket för prästerskapets egen sedliga känsla utan ett medel att bevara dess herravälde över folket. Och allt drev ju prästerna att även i fortsättningen erkänna den filosofiska grundvalen för denna etik, nämligen själens självständighet, ja överlägsenhet gentemot den verkliga världen. Så skapade den förändrade



samhälliga situationen å ena sidan nya ansatser till en materialistisk etik, medan den å andra sidan gav upphov till en rad orsaker att fasthålla den gamla kristliga etiken. Därur framsprang den dubbeletik, som har blivit kännetecknet för kristenheten. Jag menar det yttre erkännandet av en etik, som dock blott delvis bildar uttrycket för vår verkliga etiska känsla och vilja och därmed för regulatorm för vårt handlingssätt. Med andra ord *moralhyckleriet* blev nu en ständig samhällig institution, som inte någonstans är så utpräglad som i kristendomen.

Etik och religion synas emellertid nu oskiljbart förbundna. Fast sedelagen hade varit den logiska skaparen av den enda guden, så uppträdde Gud icke desto mindre i kristendomen som sedelagens stiftare. Utan gudstro, utan religion, heller ingen sedlighet. Varje etisk fråga blev ett teologiskt problem. Och emedan den ursprungligaste och naivaste formen för varje social harm är den sedliga vreden, känslan av osedlighet hos det bestående samhälliga tillståndet, så började också varje social harm i form av en teologisk kritik. Detta hade dock även sin grund i den omständigheten, att kyrkan var det förnämsta maktmedlet, det romerska prästerskapet den värsta och mest utbredda utsugarklassen under medeltiden. Varje resning mot den ena eller andra utsugningsformen träffade därför alltid kyrkan i främsta rummet. Även sedan ett 'filosofiskt tänkande åter uppstått efter renässansen blevo frågorna om etik länge ännu teologiska frågor.

## II. Upplýsningstidevarvets etik.

Efter renässansen, började naturstudiet åter ta ny fart och därmed även filosofin, som från den tiden ända fram till 1700-talet var övervägande naturfilosofi. Som sådan höjde den våra kunskaper vida utöver den nivå, som uppnått i den gamla världen. Jag utgår därvid från de naturvetenskapliga framsteg, som araberna under medeltiden gjorde utöver det grekiska vetandet. Toppunkten för denna filosofins epok betyder väl *Spinozas* lära (1632 till 1677).

För denna tids tänkare stod etiken i andra rummet. Den förblev underordnad naturkunskapen, av vilken den var en del. Men den trädde åter i förgrunden, när kapitalismens raska uppkomst under 1700-talet för Västeuropa skapade en situation, som liknade den som det ekonomiska uppsvinget skapat i Grekland efter perserkrigen: en snabb omstörtning av den gamla ekonomiska ordningen och därmed en upplösning av de traditionella samhälliga organisationerna och sedliga åskådningarna. Det inträdde, för att tala modernt, en omvärdering av alla värden och därmed ett ivrigt forskande och tänkande över sedlighetens väsen och grund. Dessutom började man emellertid att lika ivrigt forska efter det nya produktionssättets väsen. Samtidigt med etikens framträdde uppstod en ny vetenskap, som den gamla tiden inte kände, den kapitalistiska varuproduktionens eget barn och förklaring: *den politiska ekonomin*.

I etiken finna vi emellertid åter tre riktningar sida vid sida. De uppvisa många paralleller med forntidens tre riktningar, den platoniska, epikureiska och stoiska. De nya äro: den antimaterialistiska — den gamla kristna — och den materialistiska samt slutligen mellan dem en övergångsriktning. Levnadslusten och njutningsglädjen hos den uppåtsträvande bourgeoisin, åtminstone hos dess mest utvecklade element och i synnerhet då bland de intellektuella, kände sig nu stark nog att uppträda öppet och avkasta alla skenheliga höljen, vilka den härskande kristendomen förut påtvingat den. Och så jämmer-fullt nuet också många gånger kunde vara, så kände den uppåtsträvande bourgeoisin dock, att verklighetens bästa del, framtiden, tillhörde den, och den förnam förmågan i sig att förvandla denna jämmerdal till ett paradiset, i vilket människorna fritt fingo följa sina böjelser. I verkligheten och i människornas naturliga drifter sågo bourgeoisins tänkare kärnan till allt gott, icke allt ont. Denna nya tankeriktning fann emellertid närmast en tacksam publik inte blott bland bourgeoisins mest framskridna delar utan även bland hovadeln, som vid den tiden hade erövat en sådan absolut makt i staten, att också den trodde sig kunna undvara allt kristligt hyckleri i sitt njutningsliv, och det desto mer, som den nu var skild från folkets massor genom en djup klyfta. Denna adel betraktade borgarna och bönderna som ett sämre slags väsen, för vilka dess filosofi var så

fullständigt otillgänglig och oförståelig, att man oförfärat kunde fritt utveckla den. Adeln trodde sig inte behöva frukta för att därigenom försvaga kraften hos sina maktmedel, den kristliga religionen och etiken.

Starkast utvecklades dessa villkor för den nya livsuppfattningen och etiken i Frankrike. Där kom den även skarpast och djärvast till uttryck. Liksom vad den gamla epikureismen gäller, stod även i den nya upplysningsfilosofin, såsom *Lametrie* (1709 till 1751), *Holbach* (1723 till 1789) och *Helvetius* (1715 till 1771) predikade den, egoismens, nyttans eller lustens etik i närmaste logiska sammanhang med en materialistisk filosofi. Världen, sådan som erfarenheten visar oss den, var för upplysningsfilosofin det enda, som för oss kunde komma i betraktande.

Orsakerna till denna nya epikureism hade många likheter med den gamlas orsaker. Detsamma var fallet med det resultat, till vilket båda kommo. Det oakttat buro båda i en väsentlig punkt en grundligt olika karaktär. Den gamla epikureismen uppträdde inte som omstörtare av de gängse religiösa åskådningarna, förstod endast att anpassa sig efter dem. Den var just ingen revolutionär klasslära. Den predikade icke kampen utan den inåtvända njutningen. Den platoniska idealismen och teismen var i högre grad en lära för omstörtning av de gängse religiösa uppfattningarna, en de missnöjda klassernas lära.

På annat sätt var det med upplysningsfilosofin. Även den hade visserligen en konservativ rot. Även den såg lyckan i inåtvänd njutning, åtminstone så långt den tjänade hovadeln, som drog sina existensmedel ur den bestående absoluta statsmakten. Men i huvudsak var den dock en filosofi för de intelligentaste, mest utvecklade och djärvaste elementen inom den uppåtsträvande bourgeoisin. Det förlänade den en revolutionär karaktär. Från första början stod den i motsättning till den gamla fädernereligionen och etiken. Men i samma mån som bourgeoisin växte i kraft och självmedvetande, blev upplysningsfilosofin en *kampens* åskådning, något som låg fjärran från den gamla epikureismen. Det gällde kamp mot präster och tyranner, kamp för nya ideal.

De sedliga åskådningarnas art och uttryck och de sedliga lidelsernas styrka bestämmas enligt de franska materialisterna av människornas levnadsförhållanden, i synnerhet av statsförfattningen och uppfostran. Det är alltid det egna intresset, som styr människan. Detta kan emellertid bli ett mycket socialt intresse, om samhället är så organiserat, att privatintresset sammanfaller med det samfälliga intresset, om människans lidelser tjäna det gemensamma bästa. Den sanna dygden består emellertid av omsorgen för allas väl. Den kan endast frodas i samhällen, där människan med det allmänna bästa också främjar sitt eget, där hon inte kan skada det allmänna bästa utan att samtidigt också skada sig själv.

Det är ovetenheten om människornas egna varaktiga högre intressen, ovetenheten om den bästa formen för staten, samhället och uppfostran, som möjliggör tillstånd, vilka nödvändigt bringa allas väl och privatintresset i konflikt med varandra. Det gäller att göra ett slut på denna ovetenhet. Det gäller att utfundera en stats-, samhälls- och uppfostringsform, som motsvarar förnuftet, om man vill grunda ständig lycka och dygd.

Här se vi den revolutionära kärnan i den franska materialismen, som anklagar den bestående staten som upphovet till lastbarheten det vill säga till motsättningarna mellan det allmänna och privata intresset. Därigenom höjer den sig över den antika epikureismen. Men den förvärrar också ytterligare sin etiks svaga ställning.

Ty det gäller ju inte att blott utfundera den bästa formen för stat och samhälle. Det gäller också att kämpa för den, gå de härskande makthavarna till mötes, besegra dem och grunda dygdens rike. Men därtill behövs det stora sedliga lidelser, och varifrån skola de komma, då det bestående samhället är så dåligt, att det inte tillåter uppkomsten av någon dygd eller sedlighet? Måste inte den högre sedligheten redan finnas till, innan det högre samhället kan uppstå? Måste inte det sedliga idealet finnas i oss, innan den sedliga ordningen blir

verklighet? Men varifrån ta detta sedliga ideal i en lastbar värld?

På de frågorna få vi inga tillfredsställande svar.

Litet annorlunda än fransmännen sökte engelsmännen på 1700-talet att förklara sedelagen. De visade sig i allmänhet mindre djärva och mera böjda för kompromiss, något som är typiskt för Englands historia efter reformationen. Rikets ögenskap gynnade från denna tid dess ekonomiska utveckling i ovanligt hög grad. Läget drev fram sjöfarten, som på 16- och 1700-talet tack vare kolonierna bildade den snabbaste vägen till rikedom. Läget befriade England från alla de landkrigets bördor och ödeläggelser, som utmattade fastlandsmakterna. På så sätt gjorde sig England på 16- och 1700-talet fortare rikt än alla andra europeiska nationer och trädde ekonomiskt i spetsen för dem. Men om nya klasser, nya klassmotsättningar och därmed nya samhälliga problem uppträda i ett land tidigare än annorstädes, så ha de nya klasserna där oftast ännu blott ett rätt utvecklade självmedvetande. De behärskas vanligen i hög grad av de gamla tänkesätten, varför klassmotsättningarna alltså inte äro så värst utpräglade. I ett sådant land kommer därför inte klasskampen att genast bli slutgiltigt avgjord. Det blir ingen radikal seger över de gamla klasserna, som där nyss förut ännu härskade oinskränkt, och som i alla land runt omkring fortfarande äga sin fulla kraft. De nya klasserna äro då ännu odugliga till allenavälde. Endast med svårighet finna de sig till rätta i samhället, rygga tillbaka för nyheten i sina egna strävanden, ja söka till och med alltjämt efter stöd och beröringspunkter hos de gamla förhållandena.

Det tycks därför vara en allmän lag för den sociala utvecklingen, att länder, som i den ekonomiska utvecklingen gå förbi andra, ha vissa böjelser för att i stället för radikala lösningar av problemen föredra kompromisser.

Så stod Frankrike jämte Italien under medeltiden i spetsen för Europas ekonomiska utveckling. Frankrike råkade därför också först i motsättning till det romerska påvedömet och dess statsmakt gjorde först motstånd mot detta. Men bara för att det själv gick i téten, lyckades det inte att grunda en egen statskyrka. Det kunde endast tvinga påvedömet till en kompromiss, som med små avbrott har gällt ända hittills. De radikalaste förkämparna mot påveväldet blevo däremot senare två stater, som i ekonomiskt hänseende voro mest efterblivna. Det var Skottland och Sverige.

Efter reformationen intogo England och Skottland Frankrikes och Italiens plats som banbrytare för den ekonomiska utvecklingen, och därmed blev nu kompromissen för dessa länder formen för avslutandet av deras dåtida klasstrider. Just emedan kapitalet på 1600-talet blev starkare i England än någon annanstans, emedan det där kom till kamp mot den feodala aristokratins tidigare än i andra land i Europa, just därför slutade denna strid med en kompromiss, som har gjort, att den feodala jordegendomen ännu i dag är starkare i England än i något annat europeiskt land — Österrike-Ungern möjligen undantaget. Av samma skäl, nämligen den så snabba ekonomiska utvecklingen, flammade klasskampen mellan bourgeoisien och proletariatet först i världen upp i England. Den bröt ut vid en tidpunkt, då varken proletärer eller industriella kapitalister ännu övervunnit småborgardömetens tänkesätt, då många och till och med skarpsinniga iakttagare sammanblandade båda klasserna under beteckningen de ”industriella”. Det var medan det ännu inte fanns någon verkligt utpräglad typ vare sig för den klassmedvetna och förhoppningsfulla proletären eller för den i staten oinskränkt härskande kapitalmagnaten. Efter en kort, stormig uppbrusning mojnade de båda klassernas kamp av i en, kompromiss, som under årtionden gjorde bourgeoisins herravälde över proletariatet i England oinskränkare än i varje annat land med modern produktion.

Verkningarna av denna lag kunna naturligtvis hämmas av störande biomständigheter och förstärkas av gynnsamma sådana. Men i varje fall gäller den i så måtto, att man måste ta sig till vara för den populära uppfattningen, att varje land, som har ledningen i den ekonomiska utvecklingen, enligt den historiska materialismen även alltid nödvändigt måste framtvunga den

hetaste och framgångsrikaste klasskampen.

Även materialism och ateism såväl som etik var i England underkastade den kompromissanda, som behärskade landet alltsedan 1600-talet. De demokratiska, uppåtsträvande klassernas kamp mot den gentemot bourgeoisin oberoende men under feodaladeln klavbundna monarkiska statsmakten med dess hovadel och dess statskyrkodöme började i England mer än ett århundrade tidigare än i Frankrike eller vid en tidpunkt, då ännu endast ett fåtal män frigjort sig från det kristna tänkesättet. Medan kampen mot statskyrkan i Frankrike blev en strid mellan kristendom och ateistisk materialism, så blev den i England blott en demokratiskt kristliga sekternas strid mot den som statskyrka organiserade sekten. Och medan större delen av de intelligenta och de av dem påverkade klasserna i Frankrike under upplysningstidevarvet tänkte materialistiskt och ateistiskt, så sökte intelligensen i England efter en kompromiss mellan materialismen och kristendomen. Visserligen fann den nyare materialismen sin första öppna form i England i *Thomas Hobbes* lära (1588 till 1679). Visserligen funnos tänkare i England, som sysslade med etikens frågor, och som voro djärvare än de djärvaste fransmän. En sådan man var *Mandeville* (1670 till 1733). Han förklarade moralen vara ett maktmedel, en uppfinning för arbetarklassens underkuvande och såg roten till allt socialt gott i synden. Men på den egna nationens tänkande övade sådana idéer endast litet inflytande. Ett kristligt sinnelag förblev tecknet för anständigheten, och att hyckla en sådan, om man inte kunde känna den, blev också uppgiften för alla lärda, som inte ville komma i konflikt med samhället.

Så förblevo engelsmännen också mycket kritiska mot den materialistiska etiken, som ville lägga egenkärleken eller individens lust eller nytta till grund för sedelagen. Visserligen sökte de intelligentaste representanterna för den uppåtsträvande bourgeoisin att även i England förklara sedelagen som en naturlig företeelse, men de erkände, att dess tvingande makt inte kunde förklaras ur endast hänsyn till nyttan. De medgävo vidare att de konstruktioner voro förkonstlade, som blevo nödvändiga, redan om man ville göra sedlighetens bud förenliga med nyttans eller lustens bevekelsegrunder; än mindre kunde man göra dem till en energisk drivkraft för dessa. De skilde därför noga mellan de egoistiska och sympatiska drifterna hos människan och erkände ett *moraliskt sinne*, som driver människorna att verka för medmänniskornas lycka. Efter skotten *Hutcheson* (1694 till 1747) var det särskilt den stora ekonomen *Adam Smith* (1723 till 1790), som företrädde denna lära. I sina två stora huvudverk undersökte han verkan av den mänskliga handlingens båda drivfjädrar. 1 ”Teori om den moraliska känslan” (1759) utgick han från sympatin som den viktigaste föreningslänken för det mänskliga samhället. Hans ”Undersökning av nationalrikedomens väsen och natur” förutsätter egoismen, individens materiella intresse som drivfjädern för den mänskliga handlingen. Boken utkom först 1776, men de principer, som den förfäktar, föredrog Smith muntligen redan 1752 eller 1753 i Glasgow. Hans teori om egoismen och hans teori om medkänslan utesluta alltså inte varandra utan fullständiga varandra.

När dessa engelsmän ställde upp egoism och moraliskt sinne emot varandra, så betydde det, vad materialisterna beträffar, ett närmande till platonismen och kristendomen. Men deras åskådningar skilde sig dock inte desto mindre skarpt från dessa. Ty medan människan enligt den kristna läran är dålig av naturen, medan våra naturliga drifter enligt platonismen äro det osedliga i oss och sedligheten något utomnaturligt och övernaturligt, så stod det moraliska sinnet för 1700-talets engelska skola visserligen i motsättning till egoismen, men var i likhet med denna blott en naturliga drift. Engelsmännen tyckte heller inte, att egoismen var en dålig utan en fullkomligt berättigad drift, som är lika nödvändig för det mänskliga samhällets framgång som medkänslan för nästan. Det moraliska sinnet var ett sinne alldeles som människans övriga sinnen, det var i viss mening hennes sjätte sinne.

Men med detta antagande hade man lika litet som de franska materialisterna förmått att lösa svårigheterna. Man hade bara skjutit dem framför sig. På frågan, varifrån då människan

egentligen får detta särskilda moraliska sinne, hade engelsmännen inte något annat svar, än att det hade förlänats direkt från naturen. Det svaret kunde duga för dem som ännu laborerade med en världsskapare, men det gjorde inte antagandet av en sådan överflödigt.

Uppgiften för etikens vetenskapliga vidareutveckling syntes under sådana förhållanden klar. Både den franska och den engelska skolan hade uträttat mycket för den psykologiska och historiska förklaringen av enstaka sedliga känslor och åskådningar. Men det lyckades varken den ena eller andra att fullt ut upptäcka, att hela sedligheten är en produkt av orsaker, som ligga inom området för vår egen erfarenhet. Det gällde, att gå längre än den engelska skolan och utforska det moraliska sinnets orsaker. Det gällde, att gå längre än den franska skolan och blotta det sedliga idealets orsaker.

Men utvecklingen följer inga räta linjer, den är tvärtom dialektisk. Den rör sig i motsättningar. Filosofins nästa steg med hänsyn till etiken gick inte i denna riktning utan i den motsatta. I stället för att ännu mer än förut bringa människans etiska natur in i ramen för den allmänna naturnödvändigheten, förde utvecklingen den åter helt och hållet ut ur den.

Detta steg togs av den tyska filosofin genom *Kant* (1724 till 1804). Det är en omtyckt vana, att nu för tiden ropa: Tillbaka till Kant! Men var och en som därvid har den kantska etiken i sikte, skulle likaväl kunna ropa: Tillbaka till Plato!

### III. Kants etik.

#### 1. Kritiken av uppfattningen.

Kant ställde sig på samma ståndpunkt som materialisterna. Han förfäktade, att världen utom oss är verklig, och att den sinnliga erfarenheten bildar utgångspunkten för all uppfattning. Men vår erfarenhetsuppfattning är en sammansättning av det som vi mottaga genom sinnliga intryck och det som vår egen uppfattningsförmåga lämnar ifrån sig. Vår uppfattning av världen är med andra ord betingad inte blott av yttervärldens beskaffenhet utan också av beskaffenheten av vår egen uppfattningsförmåga. För att få en uppfattning av världen är det därför lika nödvändigt att utforska såväl denna vår uppfattningsförmåga som yttervärlden. Utforskningen av den förstnämnda är nu filosofins uppgift, denna är vetenskapens vetenskap.

Däri ligger ingenting, som inte varje materialist skulle kunna skriva under på, och som inte, möjligen med undantag för den sista satsen, tidigare redan skulle ha sagts även av materialisterna. Men det hade skett blott på samma sätt, som man fällt enstaka uttryck för materialistisk historieuppfattning redan före Marx, det vill säga som åskådningar, som inte verkade befruktande. Först Kant lade dem till grund för hela sin lära. Först tack vare honom blev filosofin verkligen en vetenskapens vetenskap, vilkens uppgift det inte är att genom kritik av uppfattandet lära en viss filosofi utan filosoferandet, uppfattningsprocessen, det metodiska tänkandet.

Men Kant stannade inte därvid, och det var just hans filosofiska stordåd, undersökningen av uppfattningsförmågan, som också blev hans filosofiska syndafall.

Emedan vår sinnliga erfarenhet inte visar oss världen, som den är *i sig* utan blott som den är *för oss*, som den synes oss till följd av vår uppfattningsförmågas egenart, så måste världen, sådan den i verkligheten är i sig själv, vara annorlunda än världen, såsom den synes för oss. Därför skiljer Kant företeelsernas, ”fenomens” värld från den översinnliga, ”intelligibla” världen, även kallad ”numen-världen”. Bakom tingen sådana de te sig för oss, tänker han sig nämligen ”ting i sig”.

Numenvärlden är förstas inte uppfattbar för oss, den ligger utanför vår erfarenhet, och därför behöver man rakt inte befatta sig med den. Man skulle helt enkelt kunna fatta den som en beteckning för att vår uppfattning av världen alltid begränsas av vår uppfattningsförmågas art,

alltid är relativ. Man kan tänka sig, att det för oss endast kan ges relativa, aldrig absoluta sanningar, att det inte finns någon avslutad uppfattning utan blott en oändlig forskningsprocess.

Men därvid stannade inte Kant. Han kände ett okuvligt begär efter att dock kasta en blick in i den där okända, utforskade verkliga världen för att åtminstone få en liten aning om den.

Och han lyckades verkligen att utsäga rätt bestämda saker om den. Vägen härtill såg han i kritiken av vår uppfattningsförmåga.

I det denna från erfarenheten lösgör allt som kommer från sinnligheten, bör den nå dithän, att den kan framställa de uppfattningens och åskådningens former, som från första början, *a priori*, före all erfarenhet ligga i vårt "sinne".

På detta sätt upptäckte han rummets och tidens tillvaro blott som idé. Rum och tid äro enligt Kant

inte några begrepp, som vunnits genom erfarenhet, utan blott de former för åskådningen om världen, som blott bestå i vår uppfattningsförmåga. Vi kunna endast uppfatta världen i någon form av rums- och tidsföreställning. Men på andra sidan gränsen för vår uppfattningsförmåga finns det intet rum och ingen tid. Således lyckades Kant att utsäga något mycket bestämt om detta "ting i sig", om den där fullkomligt ouppfattbara världen, nämligen att den varken hade tid eller rum.

Det råder intet tvivel om att denna logiska utveckling är ett av de djärvaste verk, som människoanden uppnått. Därmed är dock på intet vis sagt, att den också är fullkomligt fri från invändningar. Tvärtom, man kan invända oerhört mycket mot den, och det har verkligen även höjts högst tungt vägande invändningar däremot. Antagandet av idealitet i fråga om rum och tid, så som Kant syftade, leder till olösbara motsägelser.

Visserligen kan man väl inte tvivla på, att våra föreställningar om rum och tid äro betingade av vår uppfattningsförmågas beskaffenhet, men jag skulle tro, att det blott behöver betyda, att vi endast kunna förstå de sammanhang i världen, som äro av sådan art, att de framkalla rum- och tidsföreställningar i vår uppfattningsförmåga. Idealitet i fråga om tid och rum betydde sedan lika väl som tinget i sig blott en bestämd gräns för vår fattning. Förhållanden av något slag, som inte kunna anta tid- och rumsföreställningars form — om det verkligen skulle finnas sådana, vilket vi inte veta — äro lika ofattbara för oss som de ultravioletta och ultraröda strålarna äro oskönjbara för vår synförmåga.

Men så menade Kant inte med saken. Emedan rum och tid äro de former, i vilka min uppfattningsförmåga ensamt förmår lära känna världen, antar han, att rum och tid äro former, som endast finnas i min uppfattningsförmåga, och som inte överensstämde med några förhållanden i den verkliga världen. I sin "Prolegomena zu jeder künftigen Metaphysik" jämför Kant en gång rumsföreställningen med färgsinnet. Denna jämförelse synes oss mycket träffande, men den bevisar ingalunda det Kant vill bevisa. När cinober förefaller mig vara rött, så beror det säkerligen på min synförmågas egenart. Utan den finns ingen färg. Det som synes mig vara färg, framkallas genom etervågor av bestämd längd, som träffa mitt öga. Ville man betrakta dessa vågor med hänsyn till färgen som ting i sig — i verkligheten äro de det naturligtvis inte —, så vore vår synförmåga inte en förmåga att se tingen i sig så, som de äro, utan en förmåga att se dem så, som de icke äro. Den vore alltså ingen *uppfattnings-* utan en *inbillningsförmåga*.

Men annorlunda ställer sig saken, om vi inte befrakta blott en färg utan flera färger bredvid varandra, om vi *särskilja* dem från varandra. Var och en av dem framkallas genom olika, bestämda våglängder. Med olikheterna i färgerna överensstämmer olikheterna i etervågarnas längd. Dess *olikheter* ha inte sin grund i min synförmåga utan i yttervärlden. Min synförmåga möjliggör blott, att jag i en bestämd form, färgens nämligen, blir medveten om dessa

olikheter. Som medel att märka dessa olikheter är den en verklig uppfattnings- och inte någon inbillningsförmåga. Dessa olikheter äro inga blotta företeelser. Att jag ser grönt och rött och vitt har sin grund i min synförmåga. Men att det gröna är något helt annat än det röda, det vittnar om något, som ligger utom mig, tingens verkliga olikheter.

Men min synförmågas egenart är vidare sådan, att jag genom den blott uppfattar eternas svängningar. Yttervärldens alla andra verkningar på mig kan jag inte märka genom synen.

Alldeles som med synförmågan i synnerhet, förhåller det sig med uppfattningsförmågan i allmänhet. Den kan endast förmedla rums- och tidsföreställningar åt mig. Den kan med andra ord blott ange de tingens förhållanden, som äro i stånd att framkalla rums- och tidsföreställningar i min hjärna. För intryck av annat slag, om det skulle finnas sådana, reagerar den inte. Och min uppfattningsförmåga möjliggör, att dessa intryck på särskilt sätt förnimmas av mig. Så tillvida äro rums- och tidskategorierna grundade på min uppfattningsförmågas beskaffenhet. Men de *förhållanden* och *olikheter* hos tingen själva, som anges för mig genom de särskilda rums- och tidsföreställningarna, så att de olika tingen förefalla mig stora eller små, nära eller fjärran, tidigare eller senare, äro yttervärldens *verkliga* förhållanden och olikheter. De äro inte beroende på arten av min uppfattningsförmåga.

Kunna vi alltså inte uppfatta ett enstaka ting i sig, är med hänsyn därtill vår uppfattningsförmåga en uppfattningslös förmåga, så kunna vi dock märka tingens verkliga olikheter. Dessa olikheter äro inte blotta företeelser, om också deras åskådning förmedlas oss genom företeelser. De existera utom oss och kunna märkas av oss ehuru blott i bestämda former.

Kant däremot menade, att inte blott rum och tid äro åskådningsformer för oss utan att även företeelsernas rums- och tidsolikheter blott uppkomma i vår hjärna, att de inte ange någonting verkligt. Om det verkligen vore så, då skulle även alla företeelser härröra från vår hjärna, ty allesamman ha rums- och tidsskillnadsform. I så fall skulle vi inte kunna veta något som helst om världen utom oss, inte ens att den existerade. Funnes det likväl en värld utom oss, då bildade vår uppfattningsförmåga tack vare idealiteten i fråga om rum och tid inte någon ofullkomlig, ensidig mekanism, som förmedlade åt oss blott en ensidig uppfattning av världen, utan en i sitt slag fullkomlig mekanism, nämligen en som inte saknade någonting för att utesluta oss från varje uppfattning av världen. Det vore helt visst en mekanism, med vilken namnet ”uppfattningsförmåga” inte passar alls ihop

Kant må vända sig hur energiskt som helst mot Berkeleys ”mystiska” idealism, som han tänkte tränga ut med sin egen ”kritiska” idealism. Hans kritik antar en vändning, som upphäver hans egna förutsättningar, om att världen verkligen är till och kan uppfattas blott genom erfarenhet. För den på ena sidan utkastade mysticismen öppnar han på den andra en bred triumfport, genom vilken denna sedan åter drar in till och med under basunstötter.

## **2. Sedelagen.**

Kant hade utgått från att världen verkligen består utom oss och inte bara i vår hjärna och att en uppfattning av den blott kan vinnas på grundval av erfarenheten. Hans filosofiska gärning skulle vara undersökningen av betingelserna för erfarenheten, av gränserna för vår uppfattning. Men just denna undersökning blev för honom den språngbräda, med hjälp av vilken han hoppade över dessa gränser och upptäckte en ofattbar värld, om vilken hin mycket väl visste, att den var av helt annat slag än våra företeelsers värld, att den var fullständig utan rum och tid och därmed också orsaklös.

Men varför denna halsbrytande saltomortal ut över uppfattningens gränser? Konststycket kom ju honom att förlora all fast mark under fötterna. Anledningen kunde inte vara logisk, ty just genom detta hopp råkade han in i motsägelser, som upphävde hans egna utgångspunkter. Det var en historisk orsak, som hos honom väckte behovet efter antagandet av en översinnlig värld, och denna orsak måste han till varje pris finna tillräcklig.

Var Frankrike på 1700-talet omkring hundra år efter England, så var Tyskland det lika många år efter Frankrike. När den engelska bourgeoisin inte längre behövde materialismen, då bourgeoisin utan den med religiösa medel blivit färdig med den feodalabsoluta statsmakten och dess kyrka, då kände sig de tyska klassfränderna ännu inte starka nog att uppta kampen mot denna statsmakt och dess kyrka. De ryggade därför tillbaka också för materialismen. Den kom till Tyskland och till Ryssland på 1700-talet inte som *kampens* utan *njutningens* filosofi i sin efter den ”upplysta” despotismens fordringar anpassade form. Den växte fram vid de furstliga hoven i omedelbar närhet av den inskränktaste ortodoxi. Men till och med hos borgardömets djärvaste och mest oberoende förkämpar kvarlevde i regel en rest av kristligt medvetande, som man inte blev fri från.

Detta måste ha gjort den engelska filosofin sympatisk för de tyska filosoferna. På Kant övade den också verkligen stort inflytande. Jag kan inte minnas, att han på något ställe har namngivit någon fransk materialist från 1700-talet. Däremot citerar han med förkärlek engelsmän från 16- och 1700-talet, Locke, Hume, Berkeley och Priestley.

Men mellan den tyska och engelska filosofin förefanns dock en stor olikhet. Engelsmännen filosoferade under en tid, som var fylld av det snabbaste praktiska uppsving och stora praktiska strider. Verkligheten höll hela deras själskraft fången; även deras filosofi behärskades helt av praktiska synpunkter. Deras filosofer voro större genom sina verk inom ekonomin, politiken, naturforskningen än inom filosofin.

De tyska tänkarna funno inte några praktiska dagsfrågor, som skulle ha kunnat hindra dem från att koncentrera hela deras tankekraft på vetenskapens djupaste och abstraktaste problem. Därför hade de däri inte sina likar utanför Tyskland. Detta berodde inte på någon speciell germansk rasegenskap utan på tidsförhållandena. Under hela femtonhundratalet och de första båda tredjedelarna av följande århundrade fann man de djupaste filosofiska tänkarna i Italien, Frankrike, Holland, och England men inte i Tyskland. Först det politiska lugnet under århundradet närmast efter trettioåriga kriget medförde Tysklands övervikt på det filosofiska området. Det är en företeelse. jämförlig med den att Marx' ”Kapitalet” härstammar från reaktionsperioden efter 1848.

Trots Kants sympati för engelsmännen kunde deras filosofi inte tillfredsställa en man som han. Han ställde sig lika kritisk mot den som mot materialismen.

Svagast föreföll honom emellertid etiken. Han tyckte det var omöjligt, att bringa sedelagen i ett nödvändigt sammanhang med naturen det vill säga med ”företeelsernas värld”. Sedelagens förklaring behövde en annan värld, en den rena andens rum- och tidlösa värld, en frihetens värld i motsats till företeelsernas värld, som behärskas av den nödvändiga fastlänknings av orsaker och verkningar. Men å andra sidan måste de kristliga känslorna i honom, som fått en sådan pietistisk uppfostran, även väcka behovet efter erkännandet av en värld, i vilken Gud och odödlighet voro möjliga.\* Då han måste medge, att Gud och odödlighet äro fullständigt överflödiga i vår erfarenhets värld, måste han för dem söka upp en värld på andra sidan erfarenheten. Därvid kom den rum- och tidlösa världen av ”ting i sig”, den ”intelligibla världen”, att fullkomligast motsvara hans behov.

---

\* Som kuriositet kan här antecknas, att man gentemot Bernsteins slagord: ”Kant mot Cant” kan sätta det faktum, att Kant själv var Cant. — ”Hans förfäder härstammade från Skottland... Fadern, som till yrket var sadelmakare, skrev sitt namn Cant i enlighet med det skotska skrivsättet. Först vår filosof ändrade tidigt begynnelsebokstaven för att undvika ett felaktigt uttal av namnet (Zant)” som Kuno Fischer meddelar i sin ”Den nyare filosofins historia”. Kants familj var strängt pietistisk och en inverkan härav satt ständigt kvar hos honom. Inte mindre än Kant står emellertid ”Cant” i förbindelse med puritanskt läseri. Ordet betecknar det puritanska sångsättet, senare den puritanska, religiösa och slutligen varje efter gammal vana tanklöst upprepade fras, som man underkastar sig. Bernstein efterlyste i sin bok ”Förutsättningar” en Kant som hjälpare mot materialistisk ”parti-Cant” (partiskrymteri, partifraser alltså).



Det bästa beviset för tillvaron av Gud och odödlighet i denna andra värld skapade emellertid Kant av sedelagen. Så finna vi hos honom åter alldeles som hos Plato, att tillbakavisandet av den naturalistiska förklaringen av sedelagen och antagandet av en särskild andevärld, eller om man så hellre vill en andens värld, ömsesidigt stödja och nödvändiggöra varandra.

Men hur kunde Kant vinna djupare inblick i denna andens värld? Det rena förnuftets kritik möjliggjorde för honom endast att om den förklara att den saknade tid och rum. Nu gäller det att uppfylla denna rumlöshet med ett innehåll. Även för den saken vet Kant råd.

Den ofattbara världen av ”ting i sig” blir åtminstone delvis fattbar, om det lyckas att få tag på ett ”ting i sig”. Och ett sådant finna vi hos Kant. Det är *människans personlighet*. jag är samtidigt både en företeelse och ett sådant där ”ting i sig”. Mitt rena förnuft är ett ”ting i sig”. Som del av sinnevärlden styrs jag av en rad orsaker och verkningar, alltså av nödvändigheten, men som ett ”ting i sig” är jag fri. Det betyder med andra ord, att mina handlingar inte bestämmas av sinnevärldens orsaker utan av den i mig boende sedelagen, som har sitt ursprung i det rena förnuftet och inte tillropar mig: ”Du måste” utan ”du bör”. Detta ”du bör” vore emellertid ett oting, om det inte motsvarades av ett ”du kan”, det vore orimligt, om jag inte vore fri.

Människans sedliga frihet är dock en trasslig härva. Den är lika full av motsägelser som idealiteten i fråga om rum och tid. Ty denna frihet yttrar sig i handlingar, som tillhöra företeelsernas värld, men som sådana styrs av orsak och verkan, äro nödvändiga. Samma handlingar äro alltså samtidigt fria och nöd tvungna. Men friheten kommer till på köpet från den tidlösa, intelligibla världen, orsak och verkan däremot följa varandra alltid i en bestämd *tidrymd*. Samma till tiden bestämda handling har alltså både en tidlös och en till tiden bestämd orsak.

Men vilken är nu sedelagen, som från den där världen av ”ting i sig”, ”förståndsvärlden”, verkar ända in i företeelsernas värld, ”sinnevärlden” och underkastar sig denna? Då den härleder sig från förståndsvärlden, kan också dess bestämningsgrund endast ligga i det rena förnuftet. Den kan bara vara av rent formell natur, ty den måste förbli fullständigt fri från varje förbindelse med sinnevärlden, vilket genast skulle medföra ett förhållande av orsak och verkan, en bestämningsgrund för viljan, som skulle upphäva dess frihet.

”Det är emellertid”, säger Kant i sin Kritik av det rena förnuftet, ”utom lagens materia ingenting vidare inneslutet i densamma än den laggivna formen. Alltså är den laggivna formen, för så vitt den är innesluten i maximen (levnadsregeln, grundsatsen), det enda som kan utgöra en bestämningsgrund för den fria viljan.”

Härur får han följande ”grundlag för det rena praktiska förnuftet”:

”Handla så, att maximen för din vilja alltid samtidigt skulle kunna gälla som princip för en allmän lagstiftning!”

Överraskande ny är denna ”grundsats” inte. Den utgör endast den filosofiska översättningen till det gamla ordspråket: Vad I viljen människorna skola göra eder, det gören I ock dem. Ny är bara förklaringen, att detta ordspråk utgör uppenbarelsen av en intelligibel värld, en uppenbarelse, som med största uppjudande av filosofiskt djupsinne kunde synas som en grundsats, vilken gäller inte blott för människorna ”utan avser alla ändliga väsen, som ha förnuft och vilja, ja som till och med innesluter det oändliga väsendet som högsta intelligens”.

Tyvärr kan grundandet av denna även för den ”högsta intelligensen” giltiga grundsatsen uppvisa en betänklig lucka. Den bör ”vara oberoende av alla till sinnevärlden hörande betingelsen”, men det är lättare sagt än förverkligat. Lika litet som det är möjligt att med luftpumpen skapa ett fullkomligt lufttomt rum — det blir alltid litet luft kvar om än i så förtunnad mängd, att vi inte längre märker den — lika väl är det omöjligt att fatta en tanke, som är oberoende av alla till sinnevärlden hörande betingelser. Inte ens sedelagen undgår detta öde.

Redan sedelagens begrepp innesluter betingelser, som tillhöra sinnevärlden. Sedelagen är inte någon lag, som utgöres av den ”rena viljan” i sig, utan en lag, vilkens innehåll är bestämmelsen för min vilja gentemot mina *medmänniskor*. Den förutsätter dessa: för mig äro de emellertid ”företeelser”, delar av sinnevärlden.

Ännu flera saker förutsätter emellertid avfattningen av sedelagen själv, då det heter: ”Handla så, att grundsatsen för din vilja alltid samtidigt skulle kunna gälla som princip för en allmän lagstiftning!” Detta förutsätter inte blott människor utom mig utan dess utom också den önskan, att dessa människor må uppföra sig på ett särskilt sätt. *De* böra handla på samma sätt som sedelagen föreskriver *mig* att handla.

Inte blott samhället utan även ett *bestämt samhällstillstånd* förutsättes här som möjligt och önskvärt.

Att behovet efter ett sådant verkligen är förborgat i djupet av Kants ”praktiska förnuft” och bestämmer hans rum- och tidlösa sedelag, det förråder Kant, själv en gång i sin bok: Kritik av det praktiska förnuftet. I en polemik mot att man härlett sedelagen från lusten heter det:

”Då begäret efter lycka och därmed den grundsats, varigenom var och en sätter denna som rättesnöre för sin vilja, äro allmänna, så är det underligt, hur det har kunnat falla förståndiga män in att utge den för en allmän praktisk lag. Ty emedan eljes en allmän naturlag gör allt *enstämmigt*, så skulle man här, om man ville ge grundsatsen en lags allmängiltighet, åstadkomma just den rakaste motsatsen till enstämmigheten, den argaste motsägelsen och den fullständigaste förintelsen av grundsatsen själv och dess avsikt. Ty allas vilja har väl inte ett och samma mål utan var och en har sitt (sitt eget välbehag). Detta kan visserligen tillfälligtvis överensstämma även med avsikter, som andra människor hysa för sitt eget bästa. Men detta förhållande är på långt när inte tillräckligt för att bilda någon lag, emedan undantagen, som man vid tillfälle måste göra, äro ändlösa och ingalunda bestämt kunna fattas i en allmän regel. Det uppkommer på detta sätt en *harmoni*, som är lik den som skildras i en viss smådedikt om två obotligt oeniga makars själssämja: O underfulla harmoni, vad han vill, vill också hon.”

Lusten får alltså inte vara en grundsats, som duger till princip för en allmän lagstiftning, emedan den kan framkalla social disharmoni. Sedelagen har alltså att skapa ett harmoniskt samhälle. Och ett sådant måste vara möjligt, annars vore det ju vansinnigt: att vilja skapa det.

Den kantska sedelagen förutsätter alltså ett harmoniskt samhälle som önskvärt och tillika möjligt. Men den förutsätter även, att sedelagen är medlet att skapa ett sådant samhälle, att detta resultat kan uppnås genom en regel, som den enskilde individen uppsätter för sig själv. Man ser, hur grundligt Kant bedrar sig, när han antar, att hans sedelag är oberoende av alla till sinnevärlden hörande betingelser och därför bildar en grundsats, som gäller för alla rum- och tidlösa andar, den kära Herran Gud själv inbegripen.

I verkligheten är den kantska sedelagen resultatet av mycket konkreta samhälliga behov. Då den framsprungit ur önskan efter ett harmoniskt samhälle, kan man naturligtvis ur den även utleta idealet för ett harmoniskt samhälle. Sedan är man genast färdig att stämpla Kant som en grundare av socialismen. Cohen upprepar det också åter i sitt senaste verk ”Den rena viljans etik” (1905). Men i verkligheten står Kant långt avlägsnare från socialismen än från sjuttonhundratalets franska materialism. Under det att sedligheten hos denna betingades av tillståndet i stat och samhälle på så sätt, att en reform av sedligheten förutsatte en reformering av stat och samhälle, att kampen mot lasten utvidgades till en kamp mot den härskande makten, bestämmes hos Kant det rum- och tidbundna samhället av den utom all tid och allt rum stående sedelagen, som ställer sina krav på den enskilda, inte på samhället. Är den enskildas sedlighet ofullkomlig, så får man inte söka skulden därtill hos stat och samhälle utan i den omständigheten, att människan inte är halvt ängel utan till hälften djur, och att hon på grund av sin djuriska natur alltid åter drages ner till det onda. Mot detta kan hon kämpa blott genom inre lyftning och rening. Den enskilda måste bättra sig själv, för att samhället skall kunna förbättras.

Man ser, att socialismen antar egendomliga former, om man anser Kant som dess grundare. Denna egendomlighet mildras inte, om man betraktar sedelagens vidare utveckling hos honom. Från sedelagen härleder sig personlighetsmedvetandet och människans värdighet samt satsen:

”Handla så, att du alltid samtidigt som syfte aldrig blott som medel brukar såväl din egen som varje annan persons mänsklighet!”

”I dessa ord”, säger Cohen, ”uttalas det kategoriska imperativets djupaste och mäktigaste mening. De innehålla det sedliga programmet för den *nya tiden* och för *världshistoriens hela framtid*... I den att mänsklighetens ändamål bör ha företräde blir en socialistisk ide genom att varje människa definieras som slutligt mål, som självändamål.”

Programmet om ”världshistoriens hela framtid” uppfattas här ganska trångt. Den ”tidlösa” sedelagen, att människan alltid skall vara ändamål, inte blott medel, har själv blott någon mening i ett samhälle, i vilket en del människor kunna brukas som blotta medel av andra. I ett kommunistiskt samhälle bortfaller denna möjlighet och därmed nödvändigheten av det kantska programmet om ”världshistoriens hela framtid”. Men vad skulle en sådan teori leda till? Jo, att vi i framtiden varken kunde vänta någon socialism eller någon världshistoria.

Den kantska sedelagen var protesten mot det mycket konkreta feodala samhället med sina personliga beroendeförhållanden. Den enligt påstående ”socialistiska” satsen, som fastställer människans personlighet och värde, passar då lika väl ihop med liberalismen eller anarkismen som med socialismen och innehåller lika litet en ny tanke som den som nyss förut citerades på tal om den allmänna lagstiftningen. Den betyder den filosofiska formuleringen av idén om ”frihet, jämlikhet och broderskap”, som redan Rousseau utvecklade och som för övrigt redan förefanns i urkristendomen. Ny är även här endast Kants speciella formulering av denna sats.

Människans personlighetsvärde härledes nämligen från påståendet, att hon är en del av en översinnlig värld, att hon som moraliskt väsen står utom och över naturen. Personligheten är ”friheten och oberoendet gentemot hela naturens mekanism” på så sätt, att ”personen såsom tillhörig sinnevärlden är underkastad sin egen personlighet, såvida hon samtidigt tillhör den intelligibla världen”. Därför är det då ingenting att undra på ”om människan såsom medlem av *båda världarna* med tanke på sin andra och högsta bestämmelse måste betrakta sitt eget väsen med vördnad och visa lagarna för denna bestämmelse den största aktning.”

Därmed skulle vi åter lyckligt ha anlänt till den gamla kristna grundsatsen om alla människors jämlikhet, vilken förklaras så, att vi alla äro Guds barn.

### **3. Frihet och nödvändighet.**

Lika mycket som vi måste ta avstånd från de båda världar, som människan tillhör enligt Plato och Kant, lika riktigt är det emellertid, att människan samtidigt lever i två olika världar och att sedelagen bor i den av dem, som inte är erfarenhetsvärlden. Men denna andra värld är därför inte översinnlig.

De båda världar, i vilka människan lever äro det *förgångnas* och *framtidens* världar. *Nuet* bildar gränsen mellan dem. Människans hela erfarenhet ligger i det förgångna. All erfarenhet är förgången. Och alla förhållanden, som den förgångna erfarenheten uppvisar för människan, ligga med oundviklig nödvändighet framför eller snarare bakom henne. På dem kan inte det minsta längre ändras. Vad det gäller dem, kan människan endast erkänna deras nödvändighet. På så sätt är erfarenhetens värld, uppfattningens värld även nödvändighetens värld.

Annat är det med framtiden. Om den har jag inte den minsta erfarenhet. Den ligger skenbart fri framför mig. Den är en värld, som jag inte kan uppträda mot som kritiker, utan i vilken jag måste delta som medagerande. Visserligen kan jag utsträcka erfarenheten från det förflutna till framtiden, visserligen kan jag sluta mig till att den senare är lika betingad av nödvändigheten som den förra, men kan jag blott uppfatta världen som ett förutsatt nödtvång, så kommer jag

att i den blott handla under förutsättning av en viss frihet. Även om ett tvång övas på min handling, återstår för mig valet, om jag vill foga mig eller inte. Som yttersta medel har jag då den utvägen kvar att undandra mig tvånget genom frivillig död. Att handla betyder alltid att välja mellan olika möjligheter, det må sedan gälla att handla eller låta bli det, att anta eller avböja, försvara eller bekämpa. Väljandet förutsätter emellertid både valets möjlighet och en skillnad mellan det som kan antas och avböjas, det goda och onda. Det sedliga omdömet är ett oting i det förgångnas värld, erfarenhetens värld, i vilken man inte har något val, där järnhård nödvändighet härskar, men det är oundvikligt i den oerfarna framtidens, frihetens värld. Men våra handlingar förutsätta inte blott frihetskänslan utan även bestämda syften. Om orsaksförhållandet (kausaliteten) härskar i det förgångnas värld, så råder ändamålsenligheten (teleologin) i handlingens, framtidens värld.

För handlingen blir frihetskänslan en oeftergivlig psykologisk förutsättning, som inte kan upphävas genom någon uppfattning. Till och med den strängaste fatalism, ja den djupaste övertygelse om att människan är den nödvändiga produkten av hennes förhållanden, kan inte åstadkomma, att vi upphöra att älska och hata, försvara och bekämpa.

Men allt detta är inte något speciellt eget för människan, utan det gäller även för djuret. Också detta äger viljans frihet i samma mening som människan gör det, nämligen som en subjektiv, oundviklig frihetskänsla, som härrör från obekantskapen med framtiden och nödvändigheten att aktivt inverka på den. Och även djuret har säkra insikter i sammanhanget mellan orsak och verkan. Inte ens ändamålsenligheten är det främmande. Med hänsyn till insikten om det förgångna och naturnödvändigheten å ena sidan och med tanke på förutseendet för framtiden och uppsättandet av ändamål för handlingen å andra, så skiljer sig den lägst stående vilden vida mindre från djuret än från kulturmänniskan.

Att uppsätta ett mål för sig är emellertid inte något som står utanför nödvändighetens område, något som är oberoende av orsak och verkan. Även om jag föresätter mig ett visst mål endast för framtiden, för den skenbara frihetens rike, så ligger dock själva uppställandet av målet i det förgångna från samma ögonblick, som jag uppställde målet för mig. Samma är förhållandet med varje tanke, som jag medvetet hyser. Mitt beslut att sträva mot ett visst mål är alltså en nödvändighet och måste uppfattas som följderna av bestämda orsaker. Detta ändras inte det minsta av den omständigheten, att uppnåendet av målet ännu ligger i framtiden, i ovisshetens, alltså i denna mening frihetens rike. Man må sätta uppnåendet av målet aldrig så avlägset, själva uppställandet är i varje fall en produkt av det förgångna. I frihetens rike ligga brott de mål, som ännu ingen satt upp, de mål som vi fortfarande äro alldeles okunniga om.

Men man kan inte blott skilja nödvändighetens och frihetens riken som förgånget och framtid. Skillnaden sammanfaller många gånger med olikheten i natur och samhällsform eller, om man vill vara noggrann, olikhet i samhällsform och annan natur. Ty samhället utgör blott en särskilt egenartad del av naturen.

Betrakta vi naturen i trängre bemärkelse, alltså som skild från samhället, och båda i deras förhållande till framtiden, så finna vi genast en betydande skillnad. Naturbetingelserna förändra sig mycket långsammare än de sociala betingelserna. Och när människorna hunnit så långt att de lagt sig till med filosofi och varuproduktion, bli de sociala betingelserna högst invecklade, medan det i naturen ges talrika enkla händelser, vilkas lagenlighet det är relativt lätt att genomskåda.

Därför kommer det sig, att vi, trots vår skenbara handlingsfrihet i framtiden, likväl tidigt anse våra handlingar för naturen som något nödvändigt. Så dunkel än framtiden ligger för mig, så vet jag dock med bestämdhet, att vintern skall följa på sommaren, att solen går upp i morgon, att jag blir hungrig och törstig i morgon, att jag i vinter kommer att få behov av värme och så vidare, och mina handlingar gå aldrig ut på att söka undvika denna naturnödvändighet utan på att tillfredsställa den. Vad beträffar all skenbar frihet gentemot naturen, uppfattar jag sålunda

mina handlingar som nödvändigt betingade. Den yttre naturens beskaffenhet och beskaffenheten av min egen kropp skapa nödvändigheter, som påtvinga mig en bestämd, genom erfarenheten inlärd, alltså förutbestämbar vilja och handling.

Helt annat är mitt förhållande till mina medmänniskor, mitt sociala uppträdande. Här är det inte så lätt att genomskåda de yttre och inre nödvändigheter, som bestämma mitt liv. Här stöter jag heller inte på övermäktiga naturkrafter, vilka jag måste underkasta mig. Jag möter bara likvärdiga faktorer, människor liksom jag själv. Det är bara varelser, som naturen inte gett större makt än åt mig. Gentemot dem känner jag mig fri, men även 'de synas mig fria i sina förhållanden till sina medmänniskor. Jag känner kärlek och hat till dem, jag faller sedliga omdömen om dem och om mina förhållanden till dem.

Frihetens och sedelagens värld är alltså visserligen en annan än den kända nödvändighetens värld. Men den saknar visst inte rum och tid, är inte någon översinnlig värld utan blott en liten del av sinnevärlden, sedd från en särskild synpunkt. Det är världen sedd i sitt kommande. Det är den värld, på vilken vi kunna inverka, som vi ha att omgestalta. Den är framför allt de sociala förhållandenas värld.

Men vad som i dag är framtid är i morgon förflutet. På samma sätt skall det som i dag kännes som fri vilja och handling i morgon vara präglad av nödvändigheten. Vår sedelag, som reglerade vårt uppträdande, upphör därmed också att synas som en orsakslös orsak. Den räknas till erfarenhetens rike, kan uppfattas som nödvändig verkan av någon orsak — och blott såsom sådan kan man över huvud iaktta den, blott så kan den bli föremål för vetenskapen. Emedan Kant förlade sedelagen från den sinnliga världens hitsida till andra sidan av en översinnlig, har han inte främjat dess vetenskapliga utforskning utan spärrat alla vägar för forskarna. Detta hinder måste man främst av allt röja undan. Man blir tvungen att gå fram rätt över Kant, om man vill bringa sedelagens gåta till sin lösning.

#### **4. Försoningens filosofi.**

Etiken utgör den svaga sidan hos den kantska filosofin. Och dock har denna vunnit sina största historiska framgångar just genom etiken, emedan den motsvarade mycket starka tidskrav.

Den franska materialismen hade varit en kampfilosofi mot alla nedärvda tänkesätt men därmed också mot de institutioner, som dolde sig där bakom. Sin oförsonliga fiendskap mot kristendomen gjorde den till stridsparoll inte blott mot kyrkan utan även mot alla med henne förbundna sociala och politiska makter.

Kants verk "Kritik av det rena förnuftet", drev också ut hela kristendomen ur templet. Men upptäckten av sedelagens ursprung, som förverkligades genom kritiken av det rena förnuftet, öppnade vördnadsfullt åter dörren för den. Från att ha varit ett vapen i kampen mot de bestående tänkesätten och samhällsformerna blir filosofin genom Kant sålunda ett medel till *försoning* mellan motsättningarna.

Men utvecklingens medel är *kampen*. Motsättningarnas försoning betyder utvecklingens avstannande. Därför har den kantska filosofin blivit en konservativ faktor.

Närmast drog teologin de största fördelarna av den. Filosofin befriade den ur det trångmål, i vilket den nedärvda tron hade råkat genom vetenskapens framsteg. Den möjliggjorde nämligen, att vetenskap och religion försonades.

"Ingen annan vetenskap", säger Zeller, "erfor den kantska filosofins inflytande i högre grad än *teologin*. Just här fann Kant marken bäst förberedd för sina grundsatser. Men därvid tillförde han det tidigare tänkesättet en förbättring och ett större djup, något som den i hög grad var i behov av?"

Just efter den franska revolutionens utbrott före-fanns ett särskilt starkt behov efter en teologi, som var i stånd att tävla med materialismen och uttränga den från de bildade. Zeller skriver

vidare även härom:

”Kants religionsåsiikt korn lika mycket tidens sedliga som intellektuella krav till mötes. Den föll de upplysta i smaken genom sin förnuftsenslighet, sitt oberoende från det positiva, sin rent praktiska riktning. De religiösa fann behag i den på grund av dess sedliga stränghet och dess värdiga framställning av kristendomen och dess stiftare. Den tyska teologin ställde sig genast på Kants ståndpunkt. Hans moralteologi blev efter få år den grundval, på vilken Tysklands protestantiska teologi nästan utan undantag byggde. Ja till och med den katolska riktningen begagnade sig av den ... Emedan de tyska teologernas flertal under nära ett halvt århundrade utgick från den kantska filosofin, har denna utövat ett högst varaktigt och vittomfattande inflytande på den allmänna bildningen.”

Vorländer citerar i sin bok ”Filosofins historia” ett yttrande av en nyteolog, Ritschl, som förklarade:

”Därför har vidareutbildningen av etikens uppfattningsmetod genom Kant samtidigt betydelsen av en praktisk pånyttfödelse av protestantismen.”

Den stora revolutionen jämnade marken för Kants inflytande, som var starkast under de två närmaste årtiondena efter skräckväldet. Sedan bleknade detta inflytande mer och mer. Bourgeoisin fick efter 1830-talet även i Tyskland kraft och mod till mera avgörande kamp mot de bestående statsformerna och tänkesätten och till obetingat erkännande av sinnevärlden som den enda verkliga. Sedan Hegel gett spridning åt sin dialektik uppkommo åter nyare former för materialismen. Särskilt energiskt bröto dessa sig väg i Tyskland, emedan bourgeoisin där var mera efterbliven än i Frankrike och England, emedan den där ännu inte hade erövat statsmakten, emedan det ännu återstod för den att omstörta denna, emedan den alltså behövde en kampens och inte en försoningens filosofi.

Men under de senaste årtiondena har kampbehovet sjunkit våldsamt. Om bourgeoisin också inte vann allt vad den förutsatt sig, så uppnådde den dock så mycket som var erforderligt för att trygga dess makt. Fortsatta stora strider och energiska angrepp på det bestående kunna bli till mindre nytta för bourgeoisin än för dess stora fiende, proletariatet. Detta börjar nämligen bilda en hotande arme, som för egen del behöver en kampfilosofi. Och proletariatet blir desto lättare mottagligt för materialismen, ju mer utvecklingen av sinnevärlden bevisar ohållbarheten av den bestående ordningen och nödvändigheten av dess egen seger.

Bourgeoisin däremot blir alltmer tillgänglig för en försoningens filosofi, och så väcker den kantianismen till nytt liv. Denna pånyttfödelse inleddes under reaktionsperioden efter 1848 genom *Schopenhauers* inflytande, som just då började göra sig gällande.

Men under det senaste årtiondet har den kantska etiken inträngt även i ekonomin och socialismen. Då det borgerliga samhällets lagar, som upptäcktes av de klassiska ekonomerna, allt tydligare avslöjade sig själva som lagar, som göra klasskampen och den kapitalistiska ordningens undergång till nödvändighet, flydde den borgerliga ekonomin till den kantska sedelagen. Denna står ju utanför rum och tid och bör alltså vara i stånd att försona klassmotsättningarna och förhindra revolutionerna, som försiggå i såväl rummet som tiden.

Vid sidan om ekonomins etiska skola fingo vi emellertid även en etisk socialism. I våra egna fed för-märktes nämligen strävanden att mildra klassmotsättningarna och tillmötesgå åtminstone en del av bourgeoisin. Även denna försoningspolitik började med ropet: Tillbaka till Kant! och med ett avståndstagande från materialismen, som förnekade viljans frihet.

Trots det kategoriska imperativet, som den kantska sedelagen tillropade den enskilda, har dess *historiska, sociala* tendens alltifrån första början och intill nu ständigt gått ut på en utsuddning, en försoning av motsättningarna, inte på att söka övervinna dem genom kamp.

## IV. Darwinismens etik

### 1. Kampen om tillvaron.

Kant hade i likhet med Plato skilt människan i två delar, en naturlig och en övernaturlig, en djurisk och en änglalik. Men begäret att fatta hela världen, våra andliga funktioner medräknade, som en verklig och enhetlig värld, behovet att från den avskilja alla övernaturliga faktorer, eller med andra ord det materialistiska tänkesättet vår för djupt rotat i förhållandena för att Kant skulle kunna lyckas att lamslå det för längre tid. Och naturvetenskapernas storartade uppsving, som började ta fart just vid den tid, då Kant dog, medförde en mängd nya upptäckter, som allt mer utfyllde klyftan mellan människan och den övriga naturen. Bland annat blev det även klart, att det skenbart änglalika hos människan likaledes kunde påvisas hos djuren, varför det alltså var av djurisk natur.

Så långt 1800-talets materialistiska etik var av väsentlig naturvetenskaplig natur, kunde den emellertid i sina öppna, djärva tyska eller i sina mer förstuckna och räddhågade engelska och senare även franska former inte nå ut över det som det förra århundradet redan lärt. Så grundade *Feuerbach* moralen på lycksalighetsbegäret. *August Comte*, positivismens grundläggare, antog däremot efter engelsmännens föredöme skillnaden mellan egoistisk och moralisk eller "altruistisk" känsla, som båda två äro lika rotade i människonaturen.

Först *Darwin* tog ett stort och avgörande steg förbi dessa läror. I sin bok om människans härstamning påvisade han, att de altruistiska känslorna inte äro något särskilt egendomligt endast för människonaturen. Vi finna dem också i djurvärlden. Och både här och där uppkomma de ur de lika orsaker, vilka i grund och botten äro de samma, som ha framkallat och utvecklat varje förmåga hos alla med självrörlighet begåvade väsen. Därmed var nästan den sista skrankan mellan människa och djur nerriven. *Darwin* har inte fullföljt dessa sina upptäckter vidare, och dock tillhöra de den mänskliga andens största och fruktbaraste landvinningar. De tillåta även utvecklingen av en ny uppfattningskritik.

Om man betraktar den organiska världen, så visar den oss till skillnad från den oorganiska framför allt en egendomlighet: vi finna *ändamålsenlighet* i den. Alla organiska väsen äro mer eller mindre ändamålsenligt byggda och inrättade. Det syfte, som de tjäna, är likväl inte något, som ligger utom dem. Världen som helhet är ändamålslös. Ändamålet ligger i varje individ själv. Hans delar äro så gestaltade och utrustade, att de tjäna det hela, individen. Ändamål och arbetsfördelning motsvara varandra. Organismens väsen är arbetsfördelning lika mycket som ändamålsenlighet. Det ena är villkor för det andra.

Arbetsfördelningen skiljer organismen från oorganiska föremål, till exempel kristaller. Även kristaller äro individer för sig. De ha bestämd form. De växa, om de finna de nödvändiga bildningsämnen under de lämpliga villkoren, men de äro alltigenom likartade. Den lägsta organismen däremot är en liten blåsa, som är mycket oansenlig och mindre invecklat byggd än en kristall. Men hos denna lilla blåsa (cell) äro de yttre delarna helt olika de inre, och de yttre ha en funktion, de inre en annan.

Det synes underbart, att arbetsfördelningen är ändamålsenlig, det vill säga nyttar individen, möjliggör eller åtminstone underlättar hans existens. Motsatsen skulle dock vara underbarare. Egendomligare vore, om individerna kunde leva och fortplanta sig med en ändamålslös arbetsfördelning, som försvårade eller kanske till och med omöjliggjorde deras existens.

Men vilket arbete är det, som organismens organ ha att uträtta? Detta arbete är *kampen för tillvaron*, det vill säga inte kampen mot andra organismer av samma art, som man ibland har velat göra troligt, utan kampen mot naturen i sin helhet. Naturen är stadd i ständig rörelse, i ständig förändring av sina former. I dessa eviga växlingar kunna blott sådana individer för längre tid behålla sina former, som äro i stånd att utveckla särskilda organ såväl till *skydd* mot alla yttre inflytanden, som hota individens existens, som till *ersättning* för de beståndsdelar,

som han ständigt måste avge till yttervärlden. Lättast och bäst klara sig de individer och grupper, vilkas *vapen till skydd* och *verktyg till näringsförvärv* äro mest ändamålsenliga, det vill säga bäst *anpassade* för att avvända yttervärldens faror och öppna dess näringskällor. En ökad arbetsfördelning skapas tack vare den anpassningens oavbrutna process och det urval av de ändamålsenligaste individerna, som kampen för tillvaron medför under de omständigheter, som utgjort regel på jorden, så länge denna burit organismer. Ju mer utvecklad arbetsfördelningen är hos en organism, desto fullkomligare synes den oss. Den organiska världens ständigt pågående fulländning är alltså hittills resultatet av kampen för tillvaron inom den — och skall naturligtvis också vara dess framtida följd för så långa tider härefter, som vår planets betingelser inte väsentligt ändras. Ty vi har ingen rätt, att anse denna fulländningsprocess som nödvändig lag för all evighet. Det skulle betyda, att man påbördade världen ett ändamål, som inte står att finna i den.

Utvecklingen behöver ej heller försiggå med samma hastighet alltid. Det kan inträda tillfälliga perioder, då de olika organismerna var och en på sitt sätt uppnå den för rådande förhållanden högsta graden av ändamålsenlighet, då de äro bäst anpassade för dessa förhållanden alltså. Så länge dessa förhållanden sedan fortfa, behöva organismerna inte utvecklas vidare utan gestalta därför den uppnådda formen till en fast typ, som nedärves oförändrad. En vidareutveckling kommer då först i fråga, om miljön avsevärt ändras, om den oorganiska naturen undergår förändringar, som störa den organiska naturens jämviktstillstånd. Sådana förändringar äga emellertid rum litet då och då. Antingen är det enstaka plötsliga katastrofer eller talrika omärkliga förskjutningar, vilkas slutliga resultat likaledes uppvisar helt nya situationer. Exempel härpå äro förändringar av havsströmmarna, av fastlandsnivån, kanske även av planetens läge i världsrymden, allt företeelser som kunna ändra klimatet, förvandla täta skogar till torra sandöknar eller göra tropiska landskap arktiska och tvärtom. Dessa förändringar ställer organismerna inför nödvändigheten av förnyad anpassning till de förvandlade förhållandena. De framkalla vandringar, som likaledes försätta organismerna i nya förhållanden och orsaka tillspetsad kamp för tillvaron mellan de gamla invånarna och de nya invandrarna. De dåligt anpassade eller de anpassningsodugliga individerna och typerna utrotas, gamla former för arbetsfördelningen, gamla funktioner, gamla organ förbättras eller ersättas med helt nya. Det är inte alltid de högst utvecklade organismerna, som stå sig bäst vid denna nyanpassning. Varje arbetsfördelning förutsätter en viss ensidighet. Högt utvecklade organ, som äro särskilt anpassade för ett särskilt levnadssätt, bli mycket mindre brukbara för ett annat, medan de mindre högt utvecklade, som inte äro så verkningsfulla men desto mångsidigare under samma givna levnadssätt, däremot ha lättare att anpassa sig. Så se vi ofta högre utvecklade djur- eller växtarter dö ut, medan lägre stående arter överta den fortsatta utvecklingen av en ny högre organism. Sannolikt härstammar människan inte heller från de högst stående aporna, människoaporna, som hålla på att dö ut, utan från ett mera lågättat släkte av de fyrhänta.

## **2. Rörelse- och uppfattningsförmåga.**

Redan tidigt delade sig emellertid organismerna i två stora grupper: sådana som utveckla organ för självrörelse och sådana som sakna dylika. Det är klart, att självrörelsen är ett mäktigt vapen i kampen för tillvaron. Den gör det möjligt att uppsöka näringen och undfly faran, att bringa avkomman i säkerhet på platser, där den är bäst skyddad mot faror och där den rikligast kan förses med näring.

*Självrörelsen* betingar emellertid en *uppfattningsförmåga* och tvärtom. Den ena av dessa faktorer utan den andra är fullkomligt onyttig. Blott i förening bli de ett vapen i kampen för tillvaron. Rörelseförmågan blir till rakt ingen nytta, om den inte är parat med en förmåga att förstå den värld, i vilken jag rör mig. Vad hade hjorten för nytta av sina ben, om han inte hade förmågan att upptäcka sina fiender och betesmarkerna? Men för en växt vore varje uppfattningsförmåga till ingen nytta. Om också grässtrå kunde se, höra och vädra den annalkande



kon, så skulle det i varje fall inte ett hårsman kunna minska utsikten till att bli uppätet.

Självrörelse och förstånd höra alltså nödvändigt samman. Det ena utan det andra är gagnlöst. Varifrån dessa förmågor än må härröra, de uppträda dock alltid tillsammans och utveckla sig jämnsides. Det finns ingen självrörelse utan uppfattning, och ingen uppfattning utan självrörelse. Och gemensamt tjäna de samma syfte, säkerställandet och underlättandet av individens existens.

Som medel därtill utvecklas och fulländas de och deras organ genom kampen för tillvaron, *men också endast som medel därtill*. Inte ens den allra högst utvecklade uppfattningsförmåga äger någon talang, som skulle vara onyttig som vapen i kampen för tillvaron. Detta förklarar vår uppfattningsförmågas ensidighet och egenart.

Att lära känna "tingen i sig" må synas som en mycket viktig uppgift för många filosofer. För vår existens är det mycket likgiltigt, vad man än må mena med "ting i sig". Däremot är det av högsta vikt för varje med självrörelse begåvat väsen att kunna *skilja* tingen riktigt, klart uppfatta deras *förhållande* till varandra. Ju skarpare ens uppfattningsförmåga är i detta avseende, desto bättre tjänster kan den göra en. För sångfågeln existens är det fullkomligt likgiltigt, vad alla de där "tingen i sig" kunna vara för slag, som synas den som bär, hög och åskmoln. Men det är oundgängligt för fågelns existens, att den noga kan skilja bär och hög och moln från omgivningens övriga ting, ty endast det sätter den i stånd att finna födan, undfly fienden och i rätt tid söka upp ett skyddande lövtak. Det är lika nödvändigt att djurens uppfattningsförmåga är i stånd att bedöma avstånd i rummet.

Men det är lika viktigt att känna tingens förhållande till varandra i tiden och särskilt deras nödvändiga sammanhang som orsak och verkan. Ty blott i de fall, då rörelsen som orsak föranleder vissa närmare eller fjärrare verkningar, kan den medföra det allmänna resultatet av existensens tryggande. Och ju bättre individen har uppfattat dessa verkningars samhörighet med deras orsaker, desto lättare uppnår han verkningarna. För att åter använda det nyss anförda exemplet med fågeln, så är det inte nog med att den förstår att skilja bär och hög och moln från andra ting i rummet. Fågeln måste även veta, att njutandet av bären har den verkan att den blir mätt, att hökens uppdykande har till följd, att första bästa lilla fågel, som han kommer över, tjänar honom som föda, och att de uppstigande ovädersmolnen alstrar storm, regn eller hagel som verkan.

Till och med de lägst stående djuren utveckla också en aning om kausaliteten, så snart de äga ett spår av urskiljningsförmåga och självrörelse. Om marken skakar litet, är det ett tecken för dagmasken på att fara hotar, och att det alltså finns anledning till flykt.

Om alltså uppfattningsförmågan skall bli till nytta för djuret vid dess rörelser, så måste den vara så organiserad, att den är i stånd att visa det skillnaderna i rummet och tiden och kausala samband.

Men den måste göra ännu mera. Kroppens alla delar tjäna endast *en* individ, endast *ett* syfte, individens uppehälle. Arbetsfördelningen får aldrig drivas så långt, att de särskilda delarna bli självständiga. Det skulle leda till individens upplösning. Den verkar desto fullkomligare, ju stramare delarna sammanhållas, ju enhetligare kommandot är. Därav följer nödvändigheten av medvetandets enhetlighet. Om varje kroppsdel hade sin särskilda uppfattningsförmåga, eller om varenda sinne, som förmedla vår uppfattning av yttervärlden, skapade sitt särskilda medvetande, så skulle den eventuella uppfattningen om världen och de olika kroppsdelarnas samverkan avsevärt försvåras. Fördelarna av arbetsfördelningen skulle i så fall upphävas eller förvandlas till nackdelar, och det bistånd, som sinnena eller rörelseorganen lämna varandra, skulle upphöra för att efterträdas av ömsesidig störning.

Slutligen måste uppfattningsförmågan även äga förmågan att samla och jämföra erfarenheterna. För att ännu en gång tillgripa exemplet med vår sångfågel, så har den två sätt för att

utfundera, vilken föda är den bästa för den och var den lättast står att finna, vilka fiender som äro farliga för den och hur den skall undgå dem. För det första måste han skaffa sig egen erfarenhet, för det andra iakttä hur äldre fåglar, som redan ha erfarenhet, bete sig. Ingen är som bekant född mästare. Ju större erfarenheter varje individ har, och ju bättre de äro ordnade, desto lättare kan han klara sig i kampen för tillvaron. Men för att göra det, måste han äga *minnets gåva* och förmågan att jämföra tidigare intryck med senare. Vad som då är gemensamt och allmänt för alla upplevelserna måste sedan sovas ut och frånskiljas det oväsentliga. Detta är att *tänka*. Liksom *iakttagelsen* genom sinnena avslöjar *olikheterna*, särdragen, så ger tanken det gemensamma, det *allmänna* hos tingen.

”Det allmänna”, säger Dietzgen, ”är innehållet av alla begrepp, all uppfattning, all vetenskap, alla tankeakter. Följaktligen avslöjar analysen av tankeförmågan denna senare som förmågan att utforska det allmänna ur det enskilda.”

Alla dessa uppfattningsförmågans egenskaper finna vi utvecklade redan i djurvärlden, om också inte i så hög grad som hos människan. Ofta ha vi också svårt att märka dem, emedan det inte alltid är så lätt, att skilja de på uppfattningen byggda medvetna handlingarna från de ofrivilliga och omedvetna handlingarna. Ty fastän de senare endast äro reflexrörelser och instinktiva rörelser, spela de dock en stor roll även hos människan.

Men även om vi redan i djurvärlden finna alla dessa uppfattningsförmågans egenskaper som nödvändiga extrautrustningar för självrörelsen, så finna vi å andra sidan hos samma egenskaper de skrankor, som inte ens den högst utvecklade kulturmänniskans mest omfattande och djupa förstånd kan överskrida.

Krafter och förmågor, som tillägnades som vapen i kampen för tillvaron, kunna naturligtvis göras tjänstbara även för andra syften än att säkerställa existensen, om organismen högt nog utvecklat sin självrörelse, sin uppfattningsförmåga och sina drifter, om vilka senare vi strax skola tala. De muskler, som individen utvecklat för att kunna gripa bytet eller avvärja fienden, kan han även använda till lek och dans. Men sin särskilda karaktär få dessa krafter och förmågor blott genom den kamp för tillvaron, som utvecklar dem. Lek och dans skapa inga särskilda muskler.

Detta gäller också om de andliga krafterna och förmågorna. Som nödvändig komplettering av själv-rörelsen ha de under kampen för tillvaron utvecklats så högt, att de tillåta organismen göra en för dess uppehälle möjligast ändamålsenliga rörelse i omgivningen. Men de kunna även tjäna andra syften. Därtill hör det rena uppfattandet utan varje praktisk baktanke, utan varje vikt på de praktiska konsekvenser, som det kanske kan medföra. Men vår andliga förmåga har inte genom kampen för tillvaron utvecklats till ett organ för rent uppfattande utan blott till att vara ett organ, som genom uppfattning ändamålsenligt reglerar våra rörelser. Lika mönstergillt som den fungerar i det senare avseendet, lika ofullkomligt verkar den i det förra. Från början på det intimaste förbunden med självrörelsen, utvecklar den sina fullkomligheter blott i sammanhang med själv-rörelsen, och kan den endast fulländas i detta sammanhang. Även fulländandet av den mänskliga uppfattningsförmågan och det mänskliga uppfattandet är på det intimaste förbunden med fulländandet av den mänskliga praktiken, som vi senare skola få se.

Men det är också vår praktik, som garanterar oss våra uppfattningars riktighet. Så snart min uppfattning sätter mig i stånd till att med säkerhet själv framkalla bestämda verkningar, vilkas skapande ligger i min makt, upphör förhållandet mellan orsak och verkan att för mig vara blott slump eller blott sken, blott form för uppfattandet, eller hur nu det rena åskådandet och tänkandet vill stämpla dem. Uppfattningen av detta förhållande upphöjes genom erfarenheten till uppfattningen om något verkligt. Jag får en *säker* uppfattning.

Erfarenhetens gränser beteckna därför också gränserna för vår säkra uppfattning.

Att teori och praktik äro fullständigt hänvisade till varandra och blott genom sin ömsesidiga fulla medverkan kunna lämna det varje gång högsta uppnå-bara resultatet, är blott den nödvändiga konsekvensen av den omständigheten, att rörelse och uppfattningsförmåga från sin allra första början måste gå tillsammans. Under det mänskliga samhällets utvecklingslopp har arbetsfördelningen lett till att den naturliga enheten mellan dessa båda faktorer sönderslites. Och det har i stället bildats vissa klasser, som förnämligast fått ta hand om rörelsen, och andra, som huvudsakligast anförtrotts uppfattandet. Vi ha redan pekat på hur spegelbilden av detta förhållande i filosofin föranledde skapandet av två världar, en andlig, högre och en kroppslig, lägre stående. Men helt och hållet läto de båda funktionerna naturligen inte skilja sig hos någon individ. Våra dagars proletära rörelse medverkar också kraftigt till att göra ett slut på denna klasskillnad, men därmed även på den dualistiska filosofin, det rena uppfattandets filosofi. Även de djupaste, abstraktaste uppfattningar, som skenbart stå avlägsnast från praktiken, påverka denna och påverkas av den. Att bringa detta inflytande till vår kännedom tillhör även uppgifterna för en kritik av den mänskliga uppfattningen. Liksom förut blir uppfattningen i främsta rummet alltid ett vapen i kampen för tillvaron ett medel att ge våra rörelser de ändamålsenligaste formerna och riktningarna, det må gälla rörelser i naturen eller i samhället.

”Filosoferna ha endast *tolkat* världen olika”, sade Marx, ”men det gäller att *förändra* den.”

### **3. Självbevarelse- och fortplantningsdrifterna.**

Självrörelsens och uppfattningens båda förmågor höra alltså oskiljbart samman som vapen i kampen för tillvaron. Den ena utvecklade sig jämsides med den andra. Men i samma mån som dessa vapen blevo betydelsefullare i organismen, avtynade andra, ursprungligare förmågor, som nu äro mindre nödvändiga, till exempel fruktsamheten och livslängden. I samma grad som dessa avtyna, måste å andra sidan de förstnämnda faktorernas betydelse för kampen för tillvaron växa. Individens måste främja deras större utveckling.

Men självrörelse och uppfattning bilda ingalunda i och för sig allena något tillräckligt vapen i kampen för tillvaron. Vad nytta har jag i denna kamp av de starkaste muskler, de behändigaste leder, de skarpaste sinnen, det största förstånd, om jag inte inom mig känner lusten att använda allt detta för mitt uppehälle, om anblicken av födan och uppfattningen av faran lämnade mig likgiltig och inte åstadkom någon rörelse inom mig? Självrörelse och uppfattningsförmåga bli blott vapen i kampen för tillvaron i de fall, då samtidigt med dem uppträder en lust att trygga organismens existens. Denna lust har till verkan, att varje för individens existens viktig uppfattning äten genast skapar viljan att utföra en för hans existens nödvändiga rörelsen. Viljan framkallar sedan handlingen själv.

Självrörelse och uppfattningsförmåga utan samtidig självbevarelsesdrift äro betydelselösa för individens existens likaväl som självbevarelsesdriften utan de båda andra faktorerna inte spelar någon roll. Alla tre höra mycket nära samman, betinga varandra ömsesidigt och tillväxa i samma mån. Självbevarelsesdriften är den ursprungligaste av de djuriska drifterna och den oundgängligaste. Utan den skulle inte någon med aldrig så liten självrörelse och uppfattningsförmåga utrustad djurart kunna uppehålla sig ens för en kort tid. Den behärskar djurets hela liv. Samma samhälliga utveckling, som anvisar vissa klasser omvårdnaden av uppfattningsförmågan och andra klasser den praktiska omsorgen om rörelsen, och som i de förstnämnda skapar en den rena ”andens” förhållande över den råa ”materialen”, denna utveckling går ibland så vitt i isoleringen av uppfattningsförmågan, att denna från att vara föraktet för den banala praktiken, som tjänar till att uppehålla livet, övergår till förakt för livet självt. Men detta slags ”uppfattning” har ännu aldrig kunnat övervinna självbevarelsesdriften och sätta den praktik ur verksamhet, som tryggar livsuppehållet. Om än många självmord motiveras filosofiskt, så finner man, att orsaken till varje praktisk akt av livsförnekelse ursprungligen ligger i sjukdom eller förtvivlade sociala förhållanden, aldrig i någon filosofisk lära. Självbevarelsesdriften kan

inte övervinnas genom enbart filosoferande.

Men även om denna är den ursprungligaste och mest spridda av all de drifter, som kampen för tillvaron har gett upphov till, så är den därför inte den enda. Den medverkar blott till *individens* eget liv. Men hur länge denna än må leva, slutligen måste han dock förintas utan att efterlämna spår av sin individualitet, om han inte fortplantar sig. Blott de arter av organismer kunna bestå i kampen för tillvaron, som efterlämna en avkomma.

Nu är för växterna och de lägre djuren fortplantningen en akt, som varken fordrar självrörelse eller uppfattningsförmåga. Detta förhållande ändras emellertid, så snart fortplantningen blir könslig i den mening att två individer måste finnas och förena sig för att antingen lägga hon- och hancellerna på samma plats utom kroppen eller också överföra hanämnet till den äggbärande individens kropp. Detta kräver en vilja, ett begär att söka varandra, att förena sig med varandra. Utan denna drift kan fortplantningen inte försiggå. Ju starkare den är under de för fortplantningen gynnsamma tidpunkterna, desto lättare kan fortplantningen försiggå, desto gynnsammare bli utsikterna för uppnåendet av en avkomma, för artens fortbestånd. Däremot äro dessa utsikter dåliga för individer och arter, hos vilka fortplantningsdriften är svagt utvecklad. Från en given utvecklingsgrad måste därför det naturliga urvalet genom kampen för tillvaron utveckla och allt mer förstärka en avgjord fortplantningsdrift i djurvärlden.

Men den är inte alltid tillräcklig för att uppnå en talrik avkomma. Vi ha redan sett, att antalet befruktade ägg, som individen producerar, lika väl som dennes livslängd avta i samma mån, som självrörelse och uppfattningsförmåga tillta. Ju större arbetsfördelningen och ju mera komplicerad organismen blir, desto längre är å andra sidan den tidrymd, som är nödvändig för dess utveckling och fulla mognad. Även om en del av denna tid är förlagd till moderkroppen, så har den dock sina gränser. Redan med hänsyn till sin egen storlek är denna kropp inte i stånd att inom sig bära en fullt utvuxen organism. Den måste stöta ut ungen från sig långt innan denna har nått föräldrarnas stadium. Rörelse- och uppfattningsförmågorna förvärvar det unga djuret emellertid allra senast, och de äro för det mesta ännu rätt svagt utvecklade, när det lämnar äggets eller moderlivets skyddande hölje. Det av modern lagda ägget självt saknar fullkomligt både rörelse- och uppfattningsförmåga. Därför blir omsorgen för avkomman en viktig funktion för modern. Hon får gömma och försvara äggen och ungarna, skaffa föda åt de senare och så vidare. Liksom fortplantningsdriften utvecklas i djurvärlden även kärleken till avkomman, i synnerhet moderskärleken, som ett oundgängligt medel till att från en viss utgångspunkt säkerställa arternas fortbestånd.

Dessa drifter ha ingenting alls att göra med den individuella självbevarelsedriften. De komma ofta i konflikt med den, och de kunna bli så starka, att de övervinna den. Det är ju klart, att de individer och arter ha största utsikten att fortplanta sig och ge sina egenskaper och drifter i arv, bland vilka under annars jämställda omständigheter självbevarelsedriften inte kan ställa sig i vägen för driften efter fortplantning och skydd för avkomman.

#### **4. De sociala drifterna.**

Förutom dessa drifter, som de högre djuren äro ensamma om, utvecklar kampen för tillvaron bland särskilda djurarter även andra, speciella drifter, som bero på någon viss egendomlighet i levnadssättet. Som exempel kan nämnas vandringsdriften, som vi dock inte vidare skola undersöka. Här intresserar oss blott ett slags drifter, som ha större betydelse för vårt vidkommande: *de sociala drifterna*.

Lika organismers samlevnad i större massor är en företeelse, som vi kunna upptäcka redan bland deras minsta föregångare, mikroberna. Förhållandet får sin förklaring redan vid en undersökning av fortplantningen. Om organismerna inte ha någon egen rörelseförmåga, så kommer följaktligen avkomman helt naturligt att hopa sig runt omkring sitt ursprung. Endast någon yttre rörelse i omgivningen, vattenströmningar, vindar eller dylikt kan sprida omkring

mikroberna. Äpplet faller som bekant inte långt från trädet, och om det inte blir uppätet utan myllas ned i fruktbar jord, komma nya små träd att gro upp ur dess kärnor runt omkring den gamla moderstammen. Men även vad djur med egen rörelseförmåga gäller, ligger det nära till hands att ungarna stanna kvar hos modern, såvida inte yttre förhållanden förorsaka, att de skiljas från henne. Artlika individers samliv, den ursprungligaste formen för det samhälliga livet är även den ursprungligaste formen för livet över huvud. Det är först i ett senare utvecklingsstadium, som organismer med ett gemensamt ursprung åtskiljas.

Denna åtskillnad kan ha olika anledningar. Den närmaste och kanske mest verksamma är bristen på föda. Varje plats kan endast lämna en viss mängd näring. Om nu en bestämd djurart på platsen förökar sig mer än näringstillgången tillåter, så måste överskottet antingen svälta ihjäl eller utvandra. Den mängd organismer av samma slag, som sammanlever på en viss lokalitet, kan aldrig överstiga ett visst antal.

Men det finns vissa djurarter, för vilka isoleringen eller åtskillnaden i individer eller par, som leva var för sig, erbjuder en fördel i kampen för tillvaron. Så är till exempel förhållandet med kattsläktets representanter, som lura på bytet och oförutsett kastar sig över det. Detta sätt att vinna livsuppehållet skulle mycket försvåras för dem, ja kanske omöjliggöras, om de drogo fram i stora flockar. Det första språnget efter bytet skulle jaga bort viltet för alla de andra. För vargarna däremot, som inte smyga sig på bytet utan hetsa det till döds, kan flocklivet innebära en fördel. Den ena jagar viltet fram mot den andra, som avstänger vägen för det. Katten jagar likväl fördelaktigast ensam.

Å andra sidan finns det åter djur, som uppsöka isoleringen, emedan de på detta sätt minst faller i ögonen, lättast kunna gömma sig och snarast kunna undgå fienden. Människans förföljelse har till exempel föranlett, att många djur, som förut levde i sällskap, nu blott stå att finna isolerade. Så är fallet med bävern i Europa. Det är enda sättet för honom att leva obemärkt.

Dessutom finns det talrika djur, som dra fördelar av sitt flockliv. Det gäller sällan rovdjur, fast vi nyss sagt något sådant om vargarna. Men även de jaga blott i flock, när födan är knapp, det vill säga om vintern. På sommaren, då det är lättare att komma över föda, leva de parvis. Rovdjursnaturen är ständigt böjd för kamp och våld och därför också för ofördragsamhet mot det egna släktet.

Växtätarna äro fridsammare. Det beror på deras sätt att skaffa näring. Redan det uppmanar djuren att söka varandras sällskap eller ännu mer att avkomman stannar kvar hos stammen. Emedan de äro värnlösare, tvingas de att flocka sig tillsammans och hålla ihop för att genom sitt större antal kunna utgöra ett nytt vapen i kampen för tillvaron. Flera svaga krafter förenande till gemensam sak kan skapa en ny, större kraft. Enskildas mera framstående krafter i flocken komma på det sättet alla till godo. När de starkaste kämpa för sig själva, kämpa de även för de svagare. När de mest erfarna sörja för sin säkerhet, söka betesplatser åt sig, göra de det också för de mindre erfarna. Men därmed blir det även möjligt att bland de förenade individerna införa en arbetsfördelning, som hur ytlig den än må vara dock ökar deras krafter och deras säkerhet. Det är omöjligt att med vaknaste uppmärksamhet iaktta omgivningen och samtidigt beta i fullkomlig lugn och ro. Under sömnen kan naturligtvis ingen som helst vaksamhet komma i fråga. Men för en hjord eller dylikt räcker det med en väktare, för att de övriga skola ha säkerhet på bete eller under sömn.

Genom arbetsfördelningen kommer individernas förening att bli en kropp med olika organ för ändamålsenlig samverkan. Syftet är att trygga hela den stora kroppens uppehälle. Föreningen blir en *organism*. Därmed är emellertid inte sagt, att den nya organismen, samhället, är en kropp på samma vis som ett djur, eller en växt. Nej, den är ett särskilt slags organism, som skiljer sig från bådadera vida mer än djuret skiljer sig från växten. Dessa två bestå av celler utan egen rörelse och utan eget medvetande. Samhället däremot utgöres av individer

med egen rörelse och eget medvetande. Men medan djurorganismen som helhet har själv-rörelse och medvetande, så saknar både samhället och växten detta. Men individerna, som bilda samhället, kunna betro enstaka medlemmar med funktioner, genom vilka de underkasta de samhälliga krafterna en enhetlig vilja och framkalla en enhetlig rörelse av samhället.

Å andra sidan stå individerna och samhället i lösare samband än cell- och helhetorganism hos växter och djur. Individerna kan frigöra sig från ett samhälle och ansluta sig till ett annat, vilket utvandringen bevisar. Detta är omöjligt för en cell. För den betyder lösslitandet från moderkroppen detsamma som cellens död. Denna regel gäller dock inte vissa slags celler, till exempel sädeskropparna och äggen under befruktningsakten. I gengäld kan även samhället uppta nya individer utan vidare, utan något som helst ämnesutbyte eller någon formförändring. Något sådant är omöjligt för en djurkropp. Slutligen kunna individerna, som bilda samhället, under vissa omständigheter ändra samhällets organ och organisation, under det att något sådant aldrig kan komma i fråga för djur- eller växtorganismen.

Är alltså samhället en organism, så är det åtminstone inte en djurorganism. Att därför vilja förklara några för samhället egendomliga företeelser, låt oss säga politiska, enligt lagarna för djurorganismen är lika vanvettigt, som om man skulle försöka härleda djurorganismens egendomligheter, till exempel rörelseförmåga och medvetande, från växtvärldens lagar. Naturligtvis betyder inte detta, att det inte också finns gemensamma drag mellan olika arter av organismer.

Ju enhetligare rörelser, ju fastare sammanhållning, ju större harmoni mellan de olika delarna, desto säkrare står också såväl djurorganismen som samhällskroppen i kampen för tillvaron. Men samhället har inte något fast skelett, som stöder de mjukare delarna, ingen hud, som omsluter det hela, intet blodomlopp, som jämt fördelar näringen, intet hjärta, som reglerar det, ingen hjärna, som gör dess uppfattningar, dess viljeyttringar, dess rörelser enhetliga. Samhällets enhetlighet, harmoni och sammanhållning beror på dess medlemmars handlingar och viljeyttringar allena. Men denna enhetliga viljeyttring blir säkrare, ju mer den motsvarar en stark drift.

Bland djurarter, för vilka den samhälliga sammanhållningen blivit ett verksamt vapen i kampen för tillvaron, skapar denna därför samhälliga, sociala drifter, som för många arter och många individer anta en så förvånansvärd kraft, att de till och med kunna övervinna självbevarelse- och fortplantningsdrifterna, om de komma i konflikt med dem.

Början till de sociala drifterna få vi väl se i det intresse, som blotta samhälliga sammanlevnaden väcker i individen, för de kamrater, vid vilkas sällskap han allt från ungdomen är van. Vidare måste redan fortplantningen och omsorgen om avkomman medföra en kortare eller längre tids intimare förhållanden mellan olika individer av samma art. Och liksom dessa förhållanden säkerligen bildat grundvalen till samhällsbildningen, så torde väl de mot dessa svarande drifterna lämna ansatsen till utvecklingen av de sociala drifterna.

Dessa drifter kunna ju själva vara olika allt efter de olika arternas olika levnadsvillkor, men vissa drifter bilda förutsättningen för uppkomsten av varje slag av samhälle. Bland dessa märkes främst *oegennyttan*, uppoffringen för det allmänna. Vidare kan nämnas *tapperheten* i försvaret av de gemensamma intressena, *troheten* mot gemenskapen och underordnandet under gemenskapens vilja, det vill säga *lydnad* eller *disciplin*. Vidare ha vi *sanningsenligheten* mot det samhälle, vilket säkerhet man blottställer eller vars krafter man bortslösar, om man bedrar det, till exempel genom falska signaler. Slutligen ha vi *äregirigheten*, mottagligheten för samhällsmedlemmarnas beröm eller tadel. Allt detta är sociala drifter, som vi finna utpräglade redan i djursamhällen, många till och med i hög grad.

Dessa sociala drifter äro emellertid ingenting annat än de högsta dygderna, och deras sammanfattning är sedelagen. På sin höjd saknas rättskänslan, det är längtan efter jämlikhet. För dennas utveckling finns helt naturligt ingen plats i djursamhällena, emedan de blott känna

naturliga, individuella men aldrig genom samhälliga förhållanden framkallade sociala olikheter. Den upphöjda sedelagen om att nästan aldrig bör vara blott medel för ändamålet, som våra kantianare betrakta som det kantska snillets väldigaste verk och som det ”sedliga programmet för den nya tiden och världshistoriens hela framtid”, den lagen är en självklar sak i djursamhällena. Först det mänskliga samhällets utveckling har skapat tillstånd, i vilka medmänniskan blev blott verktyg åt andra.

Vad som för en Kant syntes som produkten av en högre andevärld är en produkt av djurvärlden. Hur nära de sociala drifterna äro sammanväxta med kampen för tillvaron och hur mycket de ursprungligen blott tjäna artens fortbestånd, ser man redan av det faktum, att deras verkan ofta sträcker sig blott till individer, vilkas fortvaro är fördelaktig för arten. En hel mängd djur, som sätta sina liv på spel för att rädda yngre och svagare meddjur, döda utan betänkande sina sjuka eller gamla, som ha blivit överflödiga för artens fortbestånd och falla samhället till last. Det ”moraliska sinnet”, ”sympatin” sträcker sig inte till dessa element. Även många vildar handla på samma sätt.

En djurisk drift, det är allt vad sedelagen är. Det förklarar dess hemlighetsfulla natur, denna röst i vårt inre, som inte har något samband med någon yttre tillskyndelse, något synligt intresse. En djurisk drift är denna demon eller Gud, som alla de etiker kände inom sig, som alltifrån Sokrates och Plato ända fram till Kant förnekade, att etiken kunde ledas tillbaka till egenkärleken och lusten. Visst ligger det något hemlighetsfullt i denna maning, men minst lika hemlighetsfull är könskärleken, moderskärleken, självbevarelsedriften, organismens väsen över huvud och så många andra ting, som blott tillhöra ”företeelsevärlden”, och som ingen bryr sig om att anse som produkt av en översinnlig värld.

Just emedan sedelagen är en djurisk drift, fullt jämförlig med självbevarelse- och fortplantningsdrifterna, just därför har den sin kraft, sina starka bud, som vi lyda utan överläggning, just därför kunna vi i enstaka fall snabbt nå förvissningen om att en handling är god eller dålig, dygdig eller lastfull. Just därpå beror bestämdheten och energin i våra sedliga omdömen och just därpå svårigheten att kunna motivera handlingarna, när förnuftet börjar analysera dem och fråga efter orsakerna till dem. Då finner man slutligen, att man genom att förstå allt måste förlåta allt, att allt är nödvändigt, ingenting gott och ont.

Inte från vår uppfattningsförmåga utan från våra drifter härstammar förutom sedelagen även det sedliga omdömet samt såväl *pliktkänslan* som *samvetet*.

Hos många djurarter uppnå de sociala drifterna en sådan kraft, att de bli starkare än alla andra. Om de sociala drifterna råka i konflikt med de övriga, då uppträda de förra som pliktens bud övermäktigt gentemot de senare. Men det hindrar dock inte, att någon viss drift, till exempel självbevarelse- eller fortplantningsdriften, i ett sådant fall *tillfälligtvis* blir mäktigare än den sociala driften och övervinner den. Men så snart faran är över, mattas genast självbevarelsedriftens kraft, och detsamma är fallet för fortplantningsdriften efter avslutad parning. Den sociala driften däremot förblir vid sin gamla kraft och får nu åter herraväldet i individen. Den verkar sedan som samvetets och ångerns röst. Ingenting är felaktigare, än att i samvetet se en röst, som dikterats av fruktan för nästan, hans mening eller till och med hans fysiska tvång. Samvetet gör sig hört även då det gäller handlingar, som ingen har reda på, som 'till och med synas mycket prisvärda för omgivningen, ja det kan även verka som avsky för handlingar, som man företagit av fruktan för nästan eller hans offentliga mening.

Den offentliga meningen, beröm eller klander äro säkert mycket inflytelserika faktorer. Men verkan av beröm och tadel förutsätter redan i och för sig en bestämd social drift, äregirigheten. De kunna inte själva skapa de sociala drifterna.

Vi ha ingen grund för antagandet, att samvetet endast förefinnes hos människorna. Vi skulle ha rätt svårt att upptäcka det till och med hos människorna, om inte var och en själv kände dess verkningar inom sig. Samvetet är ju en kraft, som inte träder tydligt och klart i dagen,

utan som blott verkar i ens innersta. Men det oaktat har många forskare kommit till den övertygelsen, att man måste anta ett slags samveten även hos djuren. Så säger Darwin i sin bok om människans härstamning:

”Utom kärlek och sympati visa djuren även andra med de sociala instinkterna förbundna egenskaper, som man hos människan skulle kalla moraliska. Och jag är överens med Agassiz om att hundarna äga något som är mycket likt samvete. Hundarna äga säkert litet självbehärskningskraft, och denna synes inte enbart vara följd av fruktan. Som Braubach anmärkt, låter en hund bli att stjäla föda även under sin herres frånvaro.”

Äro samvete och plikt känsla en följd av varaktig övermakt för de sociala drifterna hos många djur, äro dessa drifter desamma, vilka i stort sett och för längsta tid mest likartat utmärka sådana arters individer, medan kraften hos andra drifter är underkastad stora förändringar, så är likväl inte ens de sociala drifternas kraft fri från alla förändringar. En av de egendomligaste företeelserna är den, att sociala djur känna starkare sociala drifter, så snart de samlas i större massor. Det är till exempel en känd sak, att det går en helt annan rörelse genom en mycket besökt församling än genom en litet besökt, och att den större mängden också endast verkar uppeldande på talaren. I en folkmassa äro människorna först och främst tapparare än annars. Det skulle man kunna förklara genom det starkare stöd, som var och en tror sig finna hos kamraterna. Men människorna äro dessutom även oegennyttigare, offer-villigare och mera entusiastiska, när de samlas i massor. De bli dock ofta desto nyktrare, fegare, mera egoistiska, så snart de åter känna sig ensamma. Och detta gäller inte blott om människorna, utan också om de sociala djuren. Så citerar Espinas i sin bok om ”Djursamhällena” en iakttagelse av Forel. Denne fann:

”Varje myras mod tilltager under samma förutsättning i rakt förhållande till antalet kamrater eller vänner och minskar i rakt förhållande till den gran de är isolerad från sina kamrater. Varje invånare från en mycket myrrik stack är mycket modigare än en för övrigt alldeles likadan myra från ett mycket litet samhälle. Varje arbetsmyra, som tio gånger om skulle låta sig dödas omgiven av sina kamrater, visar sig utomordentligt rädd, om minsta fara förmärkes, ja flyr till och med för en många gånger svagare myra, så snart hon befinner sig ensam bara tjugu steg från sin stack.”

Med den starkare sociala känslan måste inte nödvändigtvis en högre uppfattningsförmåga vara förbunden. I allmänhet torde varje drift till och med ha tendensen att något fördunkla troheten av uppfattningen om yttrevärlden. Vad man önskar, det tror man gärna, men vad man fruktar, förstorar man även ofta lätt. Drifterna göra, att många ting lätt synas oproportionerligt stora eller nära, medan andra helt ses över. Hur blinda och döva fortplantningsdriften tidvis kan göra många djur, är känt. De sociala drifterna, som inte uppträda så akut och intensivt, försvaga i allmänhet mindre uppfattningsförmågan, men kunna även de likväl under vissa omständigheter mycket inverka på den. Man behöver till exempel blott tänka på verkningarna av troheten och disciplinen bland fåren, som i blindo följer skällgumsen vart det än må bära.

Sedelagen inom oss kan vanställa vår uppfattning lika mycket som varje annan drift. Den är själv ingen produkt av vishet, ej heller skapar den vishet. Vad som påstås vara det mest upphöjda och gudliga inom oss är av fullkomligt samma natur som det som anses som det gemenaste och mest djävulska inom oss. Sedelagen är av samma natur som fortplantningsdriften. Ingenting är löjligare, än att höja den förra till skyarna och se ned på den andra med förakt och avsky. Men det är inte mindre felaktigt att tro, att människan kan och bör följa alla sina drifter utan inskränkningar i den föreställningen, att de alla äro lika goda. Det senare är visserligen riktigt så till vida, som man inte om någon av dem kan säga, att den är förkastlig. Men därmed är inte sagt, att de inte ofta kunna komma i strid. Det är helt enkelt omöjligt, att människan kan följa alla sina drifter utan inskränkningar, emedan dessa själva ömsesidigt inskränka varandra. Men vilken som segrar i ett visst ögonblick, och vilka följer denna seger drar med sig för individen och hans samhälle, det beror på en mängd omständigheter. Därvid hjälper oss inte någon etik, byggd på vare sig lust eller en sedelag, som står utanför rum och



tid.

Men är sedelagen väl en gång erkänd som social drift, vilken liksom alla drifter tändes inom oss genom kampen för tillvaron, då har den översinnliga världen förlorat en stark grundval i det mänskliga tänkandet. Polyteismens naiva gudar hade störtats redan genom naturfilosofin. När det sedan det oakttat kunde uppstå en ny filosofi, som inte blott återuppväckte tron på Gud och en översinnlig värld utan till och med i högre form lade fastare grund för det som uppbyggts av Plato under forntiden och av Kant vid upptakten till franska revolutionen, så var orsaken därtill problemet om sedelagen. Den kunde inte fullständigt förklaras som en härledning vare sig från lusten eller det ”moraliska sinnet” — de enda ”naturliga”, kausala förklaringar, som syntes vara möjliga. Först darwinismen har gjort slut på människans därigenom framkallade tudelning i en naturlig, djurisk och en övernaturlig, himmelsk hälvt.

Men därmed var hela det etiska problemet ännu inte löst. Om också den sedliga pådrivningen, plikt och samvete liksom även kardinaldygderna kunna härledas från de sociala drifterna, så går det däremot inte att lägga dessa senare till grund även för förklaringen av det *sedliga idealet*. Ty inte ens den minsta tillstymmelse till något sådant kan upptäckas i djurvärlden. Endast människor äro i stånd att uppsätta ideal för sig och eftersträva dem. Varifrån komma de? Ha de uppenbarats för oss vid människosläktets vagga som naturens eller ett evigt förnufts orubbliga bud? Äro idealen bud, som människan inte själv uppställt, utan som med överväldigande makt tvingar sig på henne och visar på det mål, som hon måste närma sig mer och mer? Det var i grund och botten alla tänkares åskådning under 1700-talet. Så trodde strängt taget både ateister och teister och såväl materialister som idealister på den tiden. Denna åskådning antog till och med för den djärvaste materialismen tendensen att vilja förutsetta en övernaturlig försyn, som visserligen inte längre har något att göra i naturen, men som ännu svävar över det mänskliga samhället. Utvecklingsteorin, som förfäktade människans härstamning från djurvärlden, gjorde detta slags idealism i materialistisk mun fullkomligt absurd.

Men ännu innan Darwin hade förmulerat sin epokgörande teori, hade emellertid den lära redan uppstått, som avslöjade hemligheten med det sedliga idealet. Det var Engels' och Marx' lära.

## V. Den marxistiska etiken.

### 1. Den materialistiska historieuppfattningens rötter.

Naturvetenskapens snabba framsteg efter franska revolutionen hänger nära samman med det uppsving, som kapitalismen gjorde vid samma tid. Den kapitalistiska storindustrin blev mer och mer beroende av naturvetenskapens praktiska tillämpning och hade därför all anledning att tillföra den människor och medel. Den nya tekniken lämnade vidare naturvetenskapen inte blott verksamhetsfält utan även nya metoder och verktyg. Den internationella samfärdseln slutligen bragte den massor av nytt material. På så sätt vann den kraft och medel att segerrikt genomföra utvecklingsteorin.

Men betydde den franska revolutionen en epok för naturvetenskapen, så var den det ännu mer för vetenskapen om samhället, de så kallade humanistiska Vetenskaperna. Ty i naturvetenskapen hade utvecklingsteorin redan förut gjort sig mäktigt gällande bland många tänkare. I de humanistiska vetenskaperna däremot hade den före revolutionen varit att finna blott i anspråkslösa ansatser. Först efter revolutionen kunde den utveckla sig i dem.

De humanistiska vetenskaperna — filosofi, rätt, historia, politisk ekonomi — hade före revolutionen framför allt varit den uppåtsträvande bourgeoisins kampmedel mot de härskande politiska och sociala makterna, som höllo fast vid det gamla och motarbetade bourgeoisin. Att förlöjliga det förflutna och lovprisa bourgeoisins mål, framställa det nya, det kommande som

det enda förnuftiga och goda, det var dessa vetenskapers huvuduppgift.

Detta ändrades efter revolutionen. Denna gav bourgeoisin allt väsentligt den behövde. Men den lät även sociala makter träda i dagen, som strävade längre än bourgeoisin, makter, som ville ha mera, än revolutionen gett. Dessa nya makter började bourgeoisin tycka vara farligare än resterna av de besegrade gamla. Att ställa sig på god fot med de senare blev en politisk visdomsparoll för bourgeoisin. Men därmed måste bourgeoisin även mildra sin dom över det förflutna.

Å andra sidan hade revolutionen medfört en stor besvikelse för ideologerna. Lika mycket som de hade hjälpt fram bourgeoisin, lika litet förverkligade voro deras förväntningar på ett harmoniskt rike, präglad av god sed, allmänt välstånd och lycka, som de tänkt sig efter det gamla systemets fall. Man vågade inte längre hoppas på något nytt. Ju mera otillfredsställande nuet var, ju mera avskräckande minnet av den närmaste förtiden, som bragt denna nutid till mognad, desto mera förklarad syntes den gamla ”goda” tiden. Inom konsten gav detta förhållande som bekant upphov till romantiken. En liknande riktning uppstod även inom de humanistiska vetenskaperna. Man började att utforska det förflutna, sökte låta bli att *fördöma* det för att i stället *förstå* det, framställde det inte som *vansinne* utan bemödade sig om att fatta dess *förnuftighet*.

Men revolutionen hade arbetat alltför grundligt, för att man skulle kunna tänka på att åter skapa de förhållanden, som den gjort slut på. Hade det förflutna varit förnuftigt, så måste man dock erkänna, att det blivit oförnuftigt, omöjligt. Det samhälligt förnuftiga och nödvändiga upphörde därmed att synas som ett oföränderligt begrepp. På så sätt uppkom tron på en social utveckling.

Detta gällde närmast uppfattningen om den tyska forntiden. I Tyskland försiggick den ovan skildrade processen tydligast. Där hade det revolutionära tänkesättet inte trängt så djupt eller slagit så fasta rötter som i Frankrike. Där hade revolutionen inte heller gjort sitt verk så grundligt. Den hade mindre hårdhänt skakat de gamla makterna och åskådningarna och slutligen uppträtt mer som förhärjande än som befriande element.

Men till studiet av den tyska forntiden sällade sig forskningen av liknande perioder. I Amerika hade Förenta Staternas nybildade sammanslutning i början av 1800-talet kommit så långt, att det utvecklades en egen intelligensklass, en egen amerikansk skönlitteratur och vetenskap. Vad som i synnerhet skilde Amerika från Europa, var emellertid det intima samlivet mellan de vitas kapitalistiska civilisation och det indianska barbariet. Detta blev det objekt, som litteratur och vetenskap särskilt inriktade sig på. Strax efter den tyska romantiken uppstod den amerikanska indianromanen. Strax efter grundläggandet av den historiska rättsläran, efter återupplivandet av den gamla fabel- och sagovärlden och uppkomsten av den jämförande språkforskningen i Tyskland, började man i Amerika en vetenskaplig undersökning av indianernas sociala och språkliga förhållanden.

Men redan tidigare hade engelsmännens kolonisation i Ostindien skapat möjligheten, ja nödvändigheten att utforska detta lands munarter, seder och rätt. I början av 1800-talet trängde kunskapen om sanskrit ända till Tyskland. Därmed lades grunden till den jämförande språkforskningen, som i sin tur tillät upptäckten av viktiga detaljer om de indogermanska folkens liv under deras urtid.

Allt detta möjliggjorde emellertid även, att civiliserade forskningsresandes skildringar av naturfolk såväl som fynd av vapen och verktyg efter utdöda människoraser nu behandlades på annat sätt än förr, då man blott hade uppfattat dem som kuriosa. De blevo nu material till att bakåt förlänga de en gång blottade delarna av den samhälliga utvecklingens kedja och till att rekonstruera dess felande länkar.

Vid detta helt historiska arbete saknades emellertid det objekt, som tidigare behärskat hela

historieskrivningen: den framstående mänskliga individen. I de skrivna källorna, ur vilka man förut uteslutande öst kunskapen om mänsklighetens historia, hade blott det utomordentliga funnits upptecknat, emedan det var det enda, som framställaren tyckte var märkligt bland samtidens händelser. Vem ville väl framställa sådant som var alldagligt, som hela världen visste! Den ovanliga människan, de märkliga tilldragelserna, krig och revolution till exempel, syntes ensamma värda att överlämnas till eftervärlden. Historieskrivarna brukade inte göra någonting annat än att mer eller mindre kritiskt skriva av de vanligaste gamla källorna. För den var följaktligen de stora personligheterna även historiens motor. Under feodal-tiden voro dessa kungarna, fältherrarna, religionsstiftarna och prästerna. På 1700-talet stämplade den borgerliga intelligensen just dessa element som roten till allt ont i världen, medan filosoferna som lagstiftare och lärare utnämndes till det verkliga framstegets enda representanter. Men alla framsteg syntes blott vara någonting ytligt, ett kostymbyte bara. När historieskrivningens ådra började flyta rikligare, från tidpunkten för grekernas seger över den persiska invasionen alltså, då inträdde samtidigt en höjdpunkt av samhällig utveckling. Kulturen i medelhavs-länderna började att upplösas. Det gick alltmer utför med den och slutade i folkvandringens barbari. Blott långsamt kunde de europeiska folken därefter åter utveckla ett högre samhälls-liv, och så sent som på 1700-talet hade de ännu inte vidare avsevärt höjt sig över den klassiska forntidens nivå. Antiken kunde då i många fall inom politik, filosofi och framför allt konst ännu gälla som förebild.

Hela historien syntes därför som ett evigt upp och ned, ett återuppreparande av samma krets-lopp. Och då den enskilda individen alltid kan hålla sig med större mål, än han når, då han alltså i regel misslyckas, så syntes detta kretslopp som en faslig tragikomedi, i vilken även de upphöjdeste och starkaste voro dömda till olyckliga roller.

Annorlunda är fallet med urtidens historia. Både den och dess grenar, rättshistoria, språkforskning, etnografi finna inte det ovanliga och individuella utan det alldagliga och vanliga upptecknat i det material, som de förarbeta. Men just därför kan urtidshistorien säkert följa en fortskridande utvecklingslinje. Och ju mer dess material växer, ju mer den kan jämföra likartat med likartat, desto mer upptäcker den även, att denna utveckling inte är tillfällig utan lagenlig. Det material, som står den till buds, är emellertid delvis rent *tekniska fakta*, delvis *rättsliga, sedliga och religiösa förhållanden*. Att fastställa lagenligheten betyder då ingenting annat än att bringa tekniken i ett kausalt sammanhang med de rättsliga, sedliga och religiösa åskådningarna utan att ta till hjälp ovanliga händelser och individer.

Detta sammanhang konstaterades emellertid samtidigt från en annan sida genom *statistiken*.

Så länge *bygemenskapen* var den viktigaste ekonomiska institutionen, behövde man knappt någon statistik. I gemenskapen voro förhållandena i regel lätt överskådliga. Men även om man då upprättade en statistik, kunde den knappast locka till vetenskapliga iakttagelser, emedan siffrornas litenhet inte kunde ge någon allmänt berättigad slutledning. Detta måste förändras, då det kapitalistiska produktionssättet skapade de moderna staterna, som inte i likhet med sina föregångare bildade blott sammangyttringar av kommuner och 'landskap utan enhetliga stora kroppar med viktiga ekonomiska funktioner. Men dessutom utvecklade det kapitalistiska produktionssättet staten inte blott på det inre marknadsområdet utan även på världsmark-naden. Detta resulterade i vitt förgrenade förbindelser, som voro fullkomligt omöjliga att överskåda utan hjälp av statistiken. Ursprungligen avsedd för praktisk kontroll över skatte-stegringen, rekryteringen och tullväsendet senare även för försäkringsbolagen fick den en allt vidare tillämpning för att slutligen bilda en storslagen samling uppgifter, som inneslöt lagar, vilka inte kunde undgå materialets uppmärksamma bearbetare. I England uppstod redan i slutet av 1600-talet efter Petty en "politisk aritmetik", varvid dock värderingar ännu spelade en stor roll. I början av 1800-talet var likväl den statistiska anteckningsmetoden redan så fullkomligad och voro dess fält så mångfaldiga, att man var i stånd till att med största säkerhet fastslå det allmängiltiga i större människomassors görande. Belgaren Quetelet gjorde sålunda

på 30-talet försök att på detta sätt framställa en fysiologi över det mänskliga samhället.

Som det bestämmande i förändringarna av människornas handlingar förekom därvid dock alltid materiella, i regeln *ekonomiska* förändringar. Det fastslogs till exempel, att ökningen och minskningen av brott, självmord och äktenskap stod i ett visst förhållande till spannmålsprisernas vågrörelser.

Därmed är naturligtvis inte sagt, att ekonomiska motiv enbart exempelvis skulle vara orsaken till att man över huvud taget ingår äktenskap. Ingen lär vilja förklara, att könsdriften bottenar i ekonomiska motiv. Men förändringen av det årliga antalet äktenskap framkallas genom förskjutningar i det ekonomiska läget.

Förutom alla dessa nya vetenskaper kan man slutligen anteckna en karaktärsändring för en viss del av den nyare historieskrivningen. Franska revolutionen hade så tydligt uppträtt som klasskamp, att dess historieskrivare måste erkänna det. Men inte nog med det. En del historiker fick med anledning härav infallet att utforska klasstridernas roll även i andra historieperioder. Därmed var också uppslaget givet att söka avslöja klasskampen som drifkrafterna till den samhälliga utvecklingen. Klasserna åter äro emellertid en produkt av samhällets *ekonomiska* struktur, och från denna härleder sig även *motsättningarna*, alltså klassernas strider. Det som sammanhåller en viss klass, som skiljer den från de andra klasserna och bestämmer dess motsättning till dessa, det är dess egendomliga *klassintresse*, ett nytt slags intresse, om vilket ingen etiker under 1700-talet hade någon aning, vilken riktning han än månne tillhöra.

Med alla dessa framsteg och upptäckter, som naturligtvis ofta lågo endast delvis synbara och ingalunda alltid riktigt klart, förelåg på 1840-talet alla väsentliga element till den materialistiska historieuppfattningen. De väntade endast fortfarande på mästaren, som skulle kunna behärska och förena dem till ett enhetligt system. Det blev som bekant Engels och Marx, som gjorde det.

Blott så djupsinniga tänkare som de kunde utföra ett sådant arbete. Så till vida var detta deras personliga verk. Men ingen Engels, ej heller någon Marx skulle ha kunnat göra det ett århundrade tidigare, innan alla de nya vetenskaperna hade frambragt en tillräcklig mängd nya resultat. A andra sidan skulle väl en man med en Helvetius' eller en Kants snille också kunnat upptäcka den materialistiska historieuppfattningen, om dess vetenskapliga förutsättningar hade funnits för handen på deras tid. Slutligen skulle inte ens Engels och Marx trots sitt snille och trots det förarbete, som de nya vetenskaperna utfört, ens på 1840-talet ha kunnat formulera den materialistiska historieuppfattningen, om de inte hade stått på *proletariatets ståndpunkt* det vill säga varit *socialister*. Ty även det var ovillkorligen nödvändigt för att komma till denna historieuppfattning. Den är denna mening en proletär filosofi, och alla gentemot den stridiga åskådningar äro borgerliga filosofier.

Utvecklingslärans uppkomst i samhällsvetenskaperna inföll under en tid av reaktion, då en vidareutveckling inte omedelbart kom i fråga, då utvecklingsläran blott tjänade till förklaring av den tidigare utvecklingen och därmed även i viss mening till rättfärdigande, ja ibland till förhärligande av det förflutna. Under förra århundradets första årtionden går en reaktionär strömning genom såväl romantiken som rättsvetenskapens historiska skola. Den spåras i hela studiet av forntiden till och med i sanskritforskningen — man behöver bara komma i håg Schopenhauers buddhism. Samma reaktionära drag präglar även den filosofi, som gjorde denna epoks utvecklingslära till medelpunkt för sitt system, den hegelska nämligen. Även den skulle blott vara förhärligandet av den forna utvecklingen, som emellertid nu finner sin definitiva avslutning i monarkin av guds nåde. Som reaktionär filosofi måste denna utvecklingens filosofi likväl även vara en *idealistisk* filosofi, ty nuet, verkligheten, står i för skarp motsägelse till sina reaktionära tendenser.

När verkligheten, det vill säga det kapitalistiska samhället åter hade kommit så långt, att det

kunde göra sig gällande mot dessa tendenser, blev den idealistiska utvecklingsfilosofin omöjlig. Den blev övervunnen genom en mer eller mindre öppen materialism. Endast från proletär synpunkt var det möjligt att nu översätta tanken på den samhälliga utvecklingen till det materialistiska, det vill säga att i nuet erkänna en enligt naturnödvändiga lagar försiggående samhällig utveckling. Bourgeoisin måste motsätta sig varje tanke på en fortsatt samhällig utveckling och ta avstånd från varje utvecklingsfilosofi, som utforskade det förgångnas utveckling inte blott för att förstå den utan även för att lära känna tendenserna till ett nytt *framtidens samhälle* och för att kunna smida vapen för den *pågående kamp*, som är bestämd till att medföra denna framtidens samhällsform.

Fastän den andliga reaktionsperioden efter den stora revolutionen var 'övervunnen, fastän bourgeoisin åter vann självkänsla och makt och gjorde slut på all konstnärlig och filosofisk romantik för att proklamera materialismen, kunde den det oaktat dock inte övergå till historisk materialism. Lika mycket som denna hade sin grund i tidsförhållandena, lika väl låg det grundat i dem, att den blott kunde bli proletariats filosofi, och att den måste förnekas av bourgeoisins hand-gångna vetenskap. Denna förnekade materialismen så avgjort, att till och med den socialistiska författaren till materialismens historia, Albert Lange, omnämner Karl Marx blott som ekonom och inte som filosof.

Utvecklingsläran har allmänt antagits för naturvetenskaperna och har även visat sig fruktbar för några av de humanistiska vetenskapernas specialämnen men har förblivit död för deras totaluppfattning, så långt de utgöra borgerlig vetenskap. Bourgeoisin kunde väl heller inte efter Hegel gå längre i sin filosofi. Denna förföll till en materialism, som står avsevärt efter 1700-talets, emedan den är rent naturvetenskaplig och inte uppvisar en enda egen teori om samhället. Och när denna inskränkta materialism inte längre passade den, vände den sig åter till den gamla kanteismen, renad från alla brister, som hade övervunnits genom den nyare naturvetenskapen, men orenats genom en etik, som nu är det bålverk, som sättes upp mot den materialistiska teorin om den samhälliga utvecklingen.

I de ekonomiska vetenskaperna pendlade bourgeoisin mellan en historisk uppfattning, som visserligen ser en utveckling av samhället men förnekar nödvändiga lagar för denna utveckling, och en åskådning, som erkänner nödvändiga lagar för samhället men förnekar den samhälliga utvecklingen och tror, att man i en isolerad urtidsmänniskas psykologi redan upptäcker alla ekonomiska kategorier för det moderna samhället. Till denna uppfattning sällar sig ytterligare en naturvetenskaplig, som vill reducera samhällets lagar till lagar för biologin, det vill säga för växt- och djurorganismerna, vilket i grunden inte betyder någonting annat än förnekandet av alla egna lagar för samhällig utveckling.

Sedan bourgeoisin blivit konservativ, är en materialistisk teori om samhällsutvecklingen blott möjlig från proletär ståndpunkt.

Det är riktigt, att den nya dialektiska materialismen är en egenartad materialism, som är väsentligt olika den rent naturvetenskapliga. Många av dess vänner ha därför önskat, att man för att undvika missförstånd borde ersätta ordet materialism med ett annat namn.

Men när Marx och Engels fasthöllo vid ordet materialism, så skedde det i varje fall på samma grund, enligt vilken de vägrade vara med på att döpa om sitt Kommunistiska manifest till ett Socialistiskt manifest. Ordet socialism täcker för närvarande en rätt brokig samling krams, bland annat ganska ömkliga saker, i skön förening med kristlig och nationell socialism av alla slag. Ordet kommunism däremot betecknar tydligt och klart det mål, som proletariatet eftersträvar i sin revolutionära kamp för sin emancipation.

Vid en omdöpning av den dialektiska materialismen till dialektisk "monism" eller "kriticism" eller "realism" skulle även all motsättning till den borgerliga världen gå förlorad. Ordet "materialism" däremot betyder alltsedan kristendomens första dagar en *kampens filosofi* mot den härskande makten. Därför har ordet fått en dålig klang bland borgarna. Men vi, som äro

anhängare av den allsidiga utvecklingens proletära filosofi, vi ha alla anledningar att fasthålla vid att kalla vår filosofi just för det namnet, som för övrigt kan rättfärdigas även sakligt.

Och en etisk uppfattning, som stöder sig på denna filosofi, kan gälla som en materialistisk sådan.

## **2. Det mänskliga samhällets organism.**

### **a) Den tekniska utvecklingen.**

Vi skola nu från den materialistiska historieuppfattningens ståndpunkt betrakta människan i det stadium, i vilket vi lämnade henne i förra kapitlet, det vill säga vid den gräns, som skiljer henne från; de övriga djuren. Vad är det som höjer henne över dem? Finnes det mellan henne och dem i alla avseenden blott gradvisa olikheter, eller existerar det även någon skillnad, i väsen? Varken som tänkande eller moralisk varelse är människan väsentligt olika djuren. Men ligger skillnaden kanske i att människan producera r, det vill säga genom form- eller platsförändringar anpassar i naturen funna ämnen efter sina syften? Nej, även denna verksamhet finner man redan i djurvärlden. Helt bortsett från många insekter, såsom bin och myror, finna vi hos de varmblodiga djuren, ja till och med redan hos många fiskar olika slag av produktiv verksamhet. Vi behöva bara nämna hur häcknings- och kläckningsplatser iordningställas, hur bon byggas, hur jordkulor grävas och liknande. Och hur mycket denna producerande verksamhet än må vara resultat av medfödd instinkt och anlag, så anpassas den ofta så ändamålsenligt efter olika förhållanden, att medvetandet, uppfattningen av kausala sammanhang även måste spela en viss roll därvid.

Eller är det användandet av *verktyg*, som höjer människan över djuret? Nej inte heller det. Hos aporna finna vi åtminstone redan början till användningen av verktyg. De använda trädgrenar till försvar, stenar till att slå ned nötter med och sådant. Både apornas intelligens och fötternas utveckling till händer sätter den i stånd därtill.

Varken *produktionen av konsumtionsmedel* eller *användandet av verktyg* skiljer alltså människan från djuret. Vad som emellertid är människan ensam förunnat är *produktionen av verktyg*, som kunna duga till produktion, försvar och angrepp. Djuret förstår i bästa fall att finna verktyget i naturen. Det är aldrig i stånd att uppfinna ett verktyg. Det kan producera ting för sitt omedelbara bruk, iordningställa bon och samla förråd av föda, men det tänker aldrig så långt som på att producera ting, som inte avser den direkta förbrukningen utan produktionen av konsumtionsmedel.

Med *produktionen av produktionsmedel* börjar djurmänniskans förmänskligande. Därmed frigör hon sig från den övriga djurvärlden för att grunda sitt eget rike. Detta rike undergår en särskild utveckling, som är fullständigt okänd och inte har någon motsvarighet i den övriga naturen.

Så länge djuret blott producerar med de organ, som naturen gett det, eller blott använder verktyg, som naturen ställer till buds, kan det inte komma längre, än vad de av naturen givna medlen tillåta. Dess utveckling sker blott på så sätt, att dess egen organism utvecklas, dess egna organ ombildas — även hjärnan medräknad. Det är en långsam och omedveten genom kampen för tillvaron verkställd process, som djuret på intet sätt kan påskynda genom sin medvetna verksamhet.

Däremot betyder uppfinnandet och producerandet av verktyg — detta ord taget i vidsträcktaste mening — att människan medvetet och avsiktligt förlämnar sig själv nya organ eller förstärker eller förlänger sina naturliga organ, så att hon nu bättre och lättare kan utföra samma sak, som dessa organ förut gjorde, och så att hon samtidigt även sättes i stånd att uppnå resultat, som hon förut absolut inte kunde uppnå. Men då människan inte blott är ett med hög intelligens och händer begåvat djur — den nödvändiga förutsättningen för användandet

och produktionen av verktyg utan även från allra första början måste ha varit ett samhälligt djur, så gick uppfinningen och produktionen av ett verktyg tack vare en särskilt bra begåvad individ — en i de tropiska urskogarnas träd levande Marx eller Kant eller Aristoteles — inte förlorad med hans död. Hans flock upptog uppfinningen och förde den vidare, vann genom den ett försprång i kampen för tillvaron, så att dess avkomma och förgreningar kunde klara sig bättre än artkamraterna. Allt ytterligare skarpsinne, som var för handen i flocken, utnyttjades därpå till att fullkomliga upptäckten eller till att göra nya upptäckter.

Om en viss grad av intelligens och handens utveckling bildade förutsättningen för uppfinningen och produktionen av verktyg, så erbjöd människans sociala karaktär förutsättningen för ständig hopning av nya och fortsatt fulländning av gamla uppfinningar, alltså till en ständig utveckling av tekniken. Den så långsamma, omedvetna och omärkliga utvecklingsgången för organismen, som kampen för tillvaron frampressar i hela den övriga organiska världen, träder härmed i människovärlden alltmer tillbaka för den *medvetna* förändringen, anpassningen och fulländningen av organen. Det är en utveckling, som i första början enligt vårt moderna sätt att se är så oändligt långsam och omärklig, men som likväl även redan då tagit vida snabbare fart, än det naturliga urvalet kunde uppvisa. Det tekniska framsteget bildar från denna tid grundvalen för mänsklighetens hela utveckling. På tekniken och inte på någon märklig gudagnista leror allt, som skiljer människan från djuret.

Varje särskilt steg framåt på denna den tekniska utvecklingens bana är medvetet och avsiktligt. Varje sådant steg beror på strävandet att med konst förstora människans krafter utöver de av naturen givna gränserna. Men alla dessa tekniska framsteg dra även med nödvändighet efter sig verkningar, som deras upphovsmän varken avsågo eller kunde avse, emedan de inte voro i stånd att ens ana dem. Det kom följder, som man lika väl som verkningarna av det naturliga urvalet skulle kunna kalla anpassningar till miljön, men till en miljö, som människan själv med konst förändrat. Vid dessa anpassningar spelade emellertid medvetandet, kännedomen om denna miljö och dess fordringar åter en roll. Men det var inte rollen som självständig, riktninggivande drivkraft.

## **b) Teknik och levnadssätt.**

För att bättre förstå det sagda kan vi försöka föreställa oss, vilka följder det måste bli, när urtidsmänniskan uppfann de första verktygen, när hon sammanfogade stenen och kappen, som redan apan använt, till en hammare, en yxa eller ett spjut. Det är klart, att den här följande framställningen blott kan vara hypotetisk, emedan vi sakna uppgifter om hela händelseförloppet. Men den är ju heller inte avsedd att tjäna till bevis utan endast som illustration. Vi forma den därför så enkel som möjligt och bortse till exempel helt och hållet från det inflytande, som fiskandet måste öva på urtidsmänniskan.

Så snart urtidsmänniskan hade skaffat sig spjutet, blev hon satt i stånd att jaga större djur än förr. Om hennes föda förut huvudsakligast bestått av trädfrukter och insekter samt sannolikt även fågelägg och fågelungar, så kunde hon nu också döda större djur. Från denna tid blev köttet viktigare för hennes näring. De flesta större djuren uppehålla sig emellertid på marken och inte i träden. Jakten efter dem drog alltså människan från hennes luftiga regioner ned på marken. Men det skedde mera. De jaktbaraste djuren, idisslarna, träffas blott sällan i urskogen. De föredra vida ängsmarker, prärier. Ju mer människan blev jägare, desto mer måste hon lämna den tropiska urskogen, vilken varit urmänniskans tillflyktsort.

Denna framställning är som vi sagt endast grundad på rena antaganden. Utvecklingsgången kan lika väl ha varit den motsatta. Likaväl som uppfinningen av verktyget och vapnet kunde föranleda människan att lämna urskogen och dra ut på öppnare grästrakter med glesare trädbestånd, likaväl kunna även orsaker, som fördrevo urmänniskan från hennes urhem, ha gett anledning till uppfinningen av vapen och verktyg. Vi kunna till exempel anta, att människornas antal blev större än vad de lokala näringsmöjligheterna tilläto, eller att en istid

kom de centralasiatiska bergstrakternas jöklar att skruva sig långt nedför sluttningarna. Invånarna i dalsänkornas urskogar skulle i så fall ha trängts ut på grässlätterna, som omgävo bergen. Man kan vidare tänka sig, att en tilltagande torrhet i klimatet undan för undan gallrade urskogarna, så att allt större gläntor dök upp. I alla dessa fall nödgades urmänniskan att avstå från sitt liv i träden för att i stället hålla sig på marken. Hon måste nu även i högre grad än förr söka animalisk föda och kunde inte längre i samma utsträckning leva på trädfrukt. Det nya levnadssättet föranledde henne att oftare göra bruk av stenar och grenar och förde henne på så vis närmare uppfinningen av de första verktygen och vapnen.

Vilken utvecklingsgång man än må anta, den första eller andra — och båda kunna ha ägt rum oberoende av varandra på olika platser — de illustrera bägge tydligt den intima växelverkan, som sker mellan nya produktionsmedel och nya levnadssätt och behov. Var och en av dessa faktorer skapar med naturnödvändighet de övriga, var och en blir med nödvändighet orsak till förändringar, som sen i sin tur kära nya förändringar i sitt sköte. På så sätt medför varje uppfinning oundvikliga verkningar, som ge uppslaget till nya upptäckter och därmed åter nya behov och levnadssätt, som i sin tur framkalla nya uppfinningar och så vidare. Så ha vi en kedja av oändlig utveckling, som blir dess mer förgrenad och snabb, ju längre den fortskrider, och ju mer därmed möjligheten och lättheten till nya uppfinningar växer.

Låt oss nu betrakta de konsekvenser, som måste följa, då människan började livnära sig på jakt och alltså drog sig ut ur den tropiska urskogen.

Förutom kött upptog nu människan i stället för trädfrukt vissa rötter och säd, korn och majs, på sin matsedel. Därmed var emellertid åter ett nytt framsteg taget. I urskogen är uppodling omöjlig. Att röja i urskogen översteg den primitiva människans krafter. Det föll henne inte ens in att försöka göra det. Hon levde ju av trädfrukt. Att plantera fruktträd, som bära frukt först efter många år, förutsätter emellertid redan det en hög grad av kultur och bofasthet. Däremot är sädesodling på ångar och step-per mycket lättare än i urskogen, och den kan verkställas endast med de enklaste medel. Tanken att odla säd, som ofta går i ax redan efter några veckor, ger sig också lättare än idén att plantera fruktträd. Orsak och verkan ligga här så nära varandra, att sambandet mellan dem är lättare att överblicka, och att även fortidens nomadiserande människa torde förmodas kunna tillbringa tiden mellan sådd och skörd i närheten av nyodlingen.

Så snart människan lämnade den tropiska urskogen, utsattes hon å andra sidan emellertid mycket mer för klimatväxlingarna än i sitt urhem. I den täta skogen är temperaturskillnaden mellan dag och natt mycket mindre än på öppna slätten, där solen bränner hett om dagen, men där det nattetid råder stark utstrålning och avkylning. Stormar göra sig mindre märkbar i urskogen än på trädlösa fält, och mot regn och hagel erbjuder dessa även mycket mindre skydd än skogens nästan ogenomträngliga lövverk. Den på grässlätten utträngda människan måste därför känna ett behov efter tak och kläder, något som var alldeles okänt för urmänniskan i urskogen. Liksom redan människoaporna bygga sig formliga bon för natten, så måste slättmänniskan skaffa sig skyddsväggar och skyddstak eller också söka skydd i hålor. Vidare låg det nära till hands, att inhölja sig i de hudar, som blevo kvar, sedan man tillgodogjort sig de fällda djurens kött. Och behovet efter skydd mot kölden var det väl också, som först kom människan att söka bli herre över elden. Först sedan människan redan länge känt elden, kom hon så småningom underfund med dess tekniska användbarhet. Värmestrålningen däremot var utan vidare märkbar. Hur människan kom i besittning av elden, blir väl aldrig med säkerhet fastställt. Men säkert är, att människan i den tropiska urskogen inte behövde den som värme-källa och för övrigt inte hade någon möjlighet att få den där mitt i all ständig fuktighet. Blott i en torr trakt, där det på sina håll fanns stora mängder lättantändligt material, mossa, löv och ris, kunde det uppstå brand, som gjorde elden känd för människan. Kanske skedde det genom en blix, kanske snarare tack vare gnistor från flintan, som var urmänniskans första verktygs-material, kanske också genom den överhettning, som kan uppstå vid borning av hål i hårt trä.



Man ser alltså, hur människans hela liv, hennes behov, hennes boplats, hennes medel för livsuppehållet förändrades, och hur den ena uppfinningen slutligen drog efter sig många andra, så snart den bara var gjord en gång, så snart människan bara lyckats framställa spjutet eller yxan. Vid alla dessa förändringar spelade medvetandet en stor roll, men det var andra generationers medvetande än de som uppfunnit spjutet eller yxan. Och de problem, som då uppställdes för de senare generationernas medvetande, sattes inte av de tidigare generationerna. De gävo sig med nödvändighet själva, så snart uppfinningen en gång bara var klar.

Men med förändringen av boplats, behov, vinnandet av livsuppehälle, ja hela levnadssättet är verkan av uppfinningen inte uttömd.

### c) Djur- och samhällsorganism.

Organens arbetsfördelning hos djurorganismerna har sina bestämda gränser, emedan organen är fastvuxna vid organismen, och emedan denna inte kan förändra den efter behag. Dessutom äro deras antal begränsat. Å andra sidan är också en gräns given för mångfaldigheten av de förrättningar, som en djurorganism är i stånd att utföra. Det är till exempel omöjligt, att samma lem skall kunna duga fullkomligt lika bra till grepp, språng och flykt, helt bortsett från ännu längre gående specialiseringar.

Verktyget däremot kan människan byta om efter behag. Hon kan anpassa det för ett enda bestämt syfte. När detta är nått, kan människan lägga verktyget åt sidan. Det hindrar henne inte alls vid helt andra arbeten, för vilka hon använder helt andra verktyg. Lika begränsat som antalet lemmar är, lika obegränsad är hennes verktygsmängd.

Men det är inte blott *antalet* av djurorganismens organ som är begränsat. Det samma är även fallet med den *kraft*, med vilken varje särskilt organ kan röras. Den kan aldrig någonsin överstiga kraften hos den individ, som den tillhör. Den måste alltid vara mindre, emedan individens totalkraft är uppdelad på samtliga organ. Däremot är den kraft, som utövas på ett verktyg, ingalunda inskränkt till en enda människas kraft. Emedan det är ledigt och löst i förhållande till den mänskliga individen, så kunna flera individer förena sig om att röra det, ja de kunna även använda andra än mänskliga krafter därtill, till exempel dragare, vatten, vind eller ånga.

I motsats till djurorganismen är sålunda utvecklingen av människans konstgjorda organ obegränsad, åtminstone efter mänskliga begrepp. Den finner sina skrankor endast i den mängd rörelsegivande krafter, som solen och jorden ställa till människornas förfogande.

Den omständigheten, att de konstgjorda organen äro fullständigt självständiga i förhållande till människan personligen har emellertid ännu en annan följd. Om djurorganismens organ äro fastvuxna vid moderkroppen, så betyder det, att varje individ har lika organ till sitt förfogande. Endast fortplantningsorganen utgöra ett undantag från denna regel. Blott på detta område existerar en arbetsfördelning bland de högre organismerna. Varje annan arbetsfördelning inom djursamhället beror däremot blott på att bestämda individer för en bestämd tid överta särskilda funktioner, till exempel vaktjänst, ledning och så vidare utan att de därför äga och använda några organ, som inte de andra individerna också ha.

Upptäckten av verktyget medförde däremot, att vissa individer i ett samhälle handha vissa verktyg, antingen uteslutande eller åtminstone så mycket mer än andra individer, att de förstå att använda dem vida bättre än sina kamrater. Därmed ha vi kommit till en form av *arbetsfördelning* inom det mänskliga samhället, som är av helt annan art än de torftiga ansatser till en sådan, som förekommer i djursamhällena. Där förblir trots all arbetsfördelning individen dock ett väsen för sig, som äger alla organ, som han behöver för sitt livsuppehälle. I det mänskliga samhället blir detta allt mindre fallet, ju längre arbetsfördelningen där drives. Ju mer utvecklad denna är, desto större är antalet av de organ, över vilka samhället förfogar för vinnandet av sitt livsuppehälle och för fortsättandet av sitt levnadssätt. Desto större blir

emellertid även antalet av de organ, som är erforderligt därtill, och desto osjälvständigare de organ, över vilka den enskilda individen förfogar. Samhällets makt över naturen blir större, men individen blir samtidigt allt hjälplösare utom samhället. Han blir alltmer beroende av det. Djursamhället, som själv uppstått naturligt, lyfter inte ut sina medlemmar från naturen. För den mänskliga individen bildar däremot samhället en helt och hållet egen värld, fullständigt skild från den övriga naturen. För honom är det en värld, som griper in i hans tillvaro skenbart mycket mer bestämt än naturen, vilken senare han tror sig genom samhället vara mer vuxen, ju mer arbetsfördelningen ökas.

Och arbetsfördelningen är praktiskt taget lika obegränsad som de tekniska framstegen över huvud. Den finner blott sina gränser i människosläktets förökning.

Om vi nyss fann, att djursamhället är ett särskilt slags organism, skild från växt- och djurorganismen, så finna vi nu, att även det mänskliga samhället bildar en egenartad organism, som inte blott väsentligt skiljer sig från växt- och djurindividen utan också från djursamhället.

Två olikheter komma då främst i betraktande. Vi ha nyss sett, att djurindividen själv äger alla organ, som han behöver för sin existens, medan den mänskliga individen vid högt utvecklad arbetsfördelning inte kan leva för sig ensam utan samhället. Än alla Robinsonarna då, som utan alla medel kunde göra allting själva? Prat, de förekomma blott i barnsagor och vetenskapliga arbeten av sådana borgerliga ekonomer, som tro, att bästa vägen att upptäcka lagarna för samhället är att inte fästa ett dugg avseende vid dem. Människan är till hela sitt väsen beroende av samhället. Det behärskar henne. Blott genom samhällets egenart blir hennes egen begriplig.

Samhällets egenart är emellertid stadd i ständig omgestaltning, ty till skillnad från djursamhället är det mänskliga samhället till följd av sina tekniska framsteg underkastat en utveckling. Djursamhället utvecklar sig tydligen blott i samma takt som den djurart, som bildar det. Vida snabbare försiggår det mänskliga samhällets utvecklingsgång. Men ingenting är felaktigare än att uppfatta den efter arten av individens utveckling, det vill säga skilja den efter de olika stadier, han måste genomgå, ungdom, mognad, förfall och död. Så länge de kraftkällor inte sina, över vilka jorden förfogar, så länge alltså inte grundvalen för de tekniska framstegen vacklar, behöver vi inte vänta förfall och 'naturlig död' för det mänskliga samhället. Till dess kommer samhället att med fortskridande teknik alltmer utveckla sig, och till dess är det odödligt i den meningen.

Varje samhälle bildas genom den tekniska apparat, över vilken det förfogar, och de människor, som sätter den i rörelse, i vilket syfte de inlåta sig på de mångfaldigaste samhälliga förhållanden. Så länge denna tekniska apparat fortsätter att fullkomligas, och så länge de människor, som sköta den, varken avta i antal eller i andlig och fysisk kraft, så länge kan det inte bli tal om varken tillbakagång eller dödsryckningar för samhället.

Något sådant har inte heller förekommit för något samhälle, åtminstone inte för längre tid. Till följd av vissa egendomligheter, som vi senare skola lära känna, kan det visserligen tillfälligtvis hända, att de samhälliga behoven, förstenas och bli till hinder för den tekniska apparatens utveckling och för samhällsmedlemmarnas förkovran i såväl antal som andlig och fysisk kraft. Ja, det har även hänt att de föranlett en rörelse bakåt. Detta kan emellertid, historiskt talat, 'aldrig vara länge. Förr eller senare sprängas dessa utvecklingens fjättrar antingen genom inre rörelser, revolutioner, eller genom anstöt utifrån, krig, vilket senare förut oftast varit fallet. Därvid omplacerade samhället ibland en del av sina medlemmar eller förändrade sina gränser eller sitt namn. För iakttagaren syntes det då, som om samhället, som redan hade 'uppvisat ålderdomens drag, nu vore dömd åt döden. Men i verkligheten genomgick det blott en sjukdom, ur vilken den framgick med förnyad kraft, kan man säga för satt låna en bild från, djurorganismen. Så dog till exempel inte ens den romerska kejsartidens samhälle. 'Föryngrat genom germanskt barbarblod har det efter folkvandringen med en del

nya människor börjat förbättra och utbygga sin tekniska apparat.

### **3. Förändringar av de sociala drifternas kraft.**

#### **a) Språk.**

Är det mänskliga samhället i motsats till djursamhället stannat i en ständig utvecklingsprocess, så måste även människorna i samhället ständigt förändra sig. Livsvillkorens förändringar måste återverka på människans natur, arbetsfördelningen måste starkare utveckla många av sina naturliga organ och ombilda många. Så måste till exempel apmänniskans utveckling från en trädfruktätare till en kött- och växtätare, som söker sin föda på marken, självklart vara förbunden med en förvandling av bakhänderna till fötter. Å andra sidan har efter upptäckten av verktyget intet djur varit utsatt för så många, så flerfaldiga och så snabba förändringar av dess naturliga miljö som människan. Aldrig hade något djur att lösa så stora och ständigt växande problem om anpassningen till nya miljöer som människan, aldrig har ett annat djur så mycket behövt använda sitt medvetande som just hon. Redan i början av den bana, som hon slog in på med uppfinningen av det första verktyget, var hon genom sin anpassningsskicklighet och uppfattningsförmåga överlägsen de övriga djuren. Men under loppet av sin historia måste hon på det högsta stega även dessa båda egenskaper.

När samhällsförändringarna äro i stånd att omgestalta människans organism, hennes händer, fötter och hjärna, så kunna de ännu mycket mer och vida raskare förvandla hennes medvetande, hennes åskådningar om det som är nyttigt och skadligt, gott och ont, möjligt och omöjligt.

När människan med uppfinningen av verktyget börjar sin klättring upp över djurstadiet, så behövde hon först inte skaffa ett samhällsfördrag, som man trodde på sjuttonhundratalet, och som många juridiska teoretiker tro ännu i dag. Med starka samhälliga drifter inträder hon redan som socialt djur i sin mänsklighetsutveckling. Det mänskliga samhällets första etiska verkan måste vara ett inflytande av dessa sociala drifternas kraft. Allt efter samhällets karaktär bli dessa drifter antingen stärkta eller försvagade. Ingenting är dummare än åskådningen, att de sociala drifterna regelrätt måste förstärkas i samma mån, som samhället utvecklas.

I början av mänsklighetsutvecklingen kan detta visserligen ha inträffat. De eggelser, vilka redan i djurvärlden utvecklade de sociala drifterna, låta det mänskliga samhället fortfarande bestå med full styrka, men de tillföra dem nya genom arbetets gemensamhet, genom samverkan i arbetet. Denna samverkan själv måste ha nödvändiggjort ett nytt verktyg för det samhälliga umgänget, för den samhälliga förståelsen, *språket* nämligen. De samhälliga djuren kunna klara sig med ganska få förståelsemedel. De ha särskilda lockrop och olika ljud för glädje, fruktan, alarm, vrede eller andra känslor. Varje individ är ju bland dem ett helt, som kan existera för sig själv allena. Sådana känsloljud duga emellertid inte, när det gäller att verka gemensamt, om olika arbeten skola fördelas eller om olika produkter skola utbytas. De äro inte tillräckliga för individer, som äro hjälplösa utan andra individers medverkan. Arbetsfördelningen är omöjlig utan ett språk, som kan uttrycka inte blott känslor utan även ting och händelser. Arbetsfördelningen kan endast utveckla sig i samma takt, som språket utbildas, och den för å sin sida med sig behovet av fortsatt språkbildning.

I språket självt äro uttrycken för *verksamheter* och främst då de mänskliga, de som först uppkomma. Beteckningar för *ting* äro senare skapelser. Verb äro äldre än substantiv. De förra bilda rötterna, ur vilka de senare avledas.

Så här förklarar Lazarus Geiger i sin bok "Språkets ursprung":

"Om man frågar sig, varför ljus och färg inte ha varit några benämnbare objekt för den första språknivån, fast själva påstrykningen av färg varit det, så ligger svaret i det faktum, att människan först blott benämnde sina eller sina likars *handlingar*. Hon iakttog, vad hon själv gjorde och våd av intresse som försiggick i hennes omedelbara närhet. Men för så höga ting som ljus och mörker,

glans och blixtn hade hon då ännu inte något sinne, ingen uppfattningsförmåga. Låt oss mönstra det så stora antal begrepp, som redan gått förbi oss (i boken): De gå sina stammar tillbaka till en ytterst begränsad krets av *mänskliga rörelser*. Därför utgå begreppen för naturföremål på mycket märkvärdiga omvägar från föreställningen om någon *mänsklig verksamhet*, som på ett eller annat sätt låter dem framträda, eller som ofta frambringar även något endast avlagset likt dem. Därför är trädet något avbarkat, jorden något uppluckrat, det på den växande kornet något tröskat. Därför gå jord och hav, ja över begreppet moln ofta till och med himmeln, ut från den lika grundföreställningen för något uppluckrat eller påstruket, leraktigt halvflytande.”

Denna utvecklingsgång är inte förvånande, om vi som språkets första uppgift uppfatta kravet på att människorna vid gemensamma verksamheter och rörelser skola kunna göra sig förstådda av varandra. Denna språkets roll som hjälpare i produktionsprocessen gör det till exempel även förklarligt, varför språket i sina grundformer har så få färgbeteckningar. Gladstone och andra ha härav slutit, att de homeriska grekerna och andra primitiva folk endast knapphändigt förstodo att skilja mellan färgerna. Ingenting är felaktigare än det. Försök ha visat, att de barbariska folken ha ett mycket utvecklat färgsinne. Men deras *färgteknik* är ännu svagt utvecklad. Det antal färger, som de kunna producera, är med andra ord ringa. Det är därför som också antalet färgbeteckningar hos dem är så litet.

”När människan kommit så långt, att hon kan använda ett färgämne, så antar namnet på detta färgämne lätt en adjektivisk karaktär. På detta sätt uppstå de första färgnamnen.” (Grant Allen: ”Färgsinnet”.)

Grant Allen påvisar också, att färgnamnen ännu i dag ökas i samma mån, som färgtekniken utvecklas. Namnen på färgerna tjäna främst *teknikens syften* och äro inte avsedda för *beskrivning av naturen*.

Språkutvecklingen kan inte försiggå utan en utveckling av produktionssättet. På det senare beror det också, om ett språk förblir den lokala dialekten för en liten hord eller om det blir ett världsspråk, som hundra millioner människor tala.

Med språkutvecklingen vinnes emellertid ett ovanligt starkt medel till social sammanhållning, en enorm förstärkning och ett klart medvetande av de sociala drifterna. Dessutom skapar den naturligtvis även helt andra verkningar. Den blir det mäktiga medlet till att fasthålla, sprida och till senare generationer efterlämna vunna lärdomar. Först språkutvecklingen möjliggör att begrepp kunna bildas, att man kan tänka vetenskapligt. Först den främjar vetenskapen och därmed möjligheten att genom vetenskap behärska naturen.

Först nu vinner människan makt över naturen men även ett skenbart oberoende av naturens yttre inverkan, vilket väcker frihetsidéen inom henne. Om den saken må det tillåtas oss att göra en liten avvikning från ämnet.

Mycket riktigt anmärker Schopenhauer:

”För djuret finns det blott *åskådliga* föreställningar och därför också bara åskådliga motiv: Dess viljeakters beroende av motiven är därför iögonenfallande. Hos människan är detta inte mindre fallet, och motiven leda även henne (under förutsättning av hennes individuella karaktär) med strängaste nödvändighet. Det är bara det, att motiven hos människan oftast inte äro *åskådliga* utan *abstrakta* föreställningar, det vill säga begrepp, tankar, som likväl äro resultatet av tidigare åskådningar, alltså av yttre inverkingar på henne. Men detta ger henne en *relativ frihet*, i jämförelse med djuret nämligen. Ty människan bestämmes inte som djuret av den åskådliga, närvarande omgivningen utan av sina från tidigare erfarenheter hämtade eller genom undervisning meddelade tankar. Därför ligger motivet, som med nödvändighet leder även människan, inte uppfattbart för henne genast med handlingen, utan hon bär det omedvetet i sin hjärna. Inte blott hennes görande och låtande i sin helhet utan redan alla hennes rörelser få härigenom en iögonenfallande olika karaktär än vad fallet är hos djuret. Hon drages liksom av fina, osynliga trådar. Därför bära alla hennes rörelser prägel av verklig uppsåt och avsiktlighet, vilket ger dem ett sken av självständighet, som märkbart skiljer hennes rörelser från djurets. Alla dessa stora olikheter bero

emellertid helt och hållet på förmågan att kunna ha abstrakta föreställningar, begrepp.”

Förmågan att kunna ha abstrakta föreställningar åter beror emellertid på *språket*. Sannolikt var det en brist i språket, som föranledde de första begreppsbildningarna. I naturen finns det bara ting för ting, men språket är för fattigt för att kunna ge varje individ en särskild beteckning. Människan måste därför beteckna alla ömsesidigt lika väsen med samma ord. Därmed företog hon sig emellertid omedvetet en vetenskaplig handling, sammanfattningen av likartade, frånskiljandet av de olika. Språket är då inte blott ett organ, för att olika människor skola kunna göra sig förstådda med varandra, utan har även blivit ett organ för *tänkandet*. Även när man inte talar med andra utan blott tänker för sig själv, måste man kläda varje tanke i bestämda ord.

Men ger språket genom allt detta människan också en relativ frihet gentemot djuret, så utvecklar det dock blott till en högre nivå det som redan hjärnans uppkomst har börjat.

Hos de lägre djuren stå rörelsenerverna i direkt förbindelse med känslonerverna. Där utlöser varje yttre retning genast och omedelbart en rörelse. Men så småningom utvecklas en huvudnervknut till en medelpunkt för hela nervsystemet. Denna central uppfångar alla retningar men behöver därför inte genast skicka dem vidare till rörelsenerverna utan kan samla och förarbeta dem. Det högre djuret samlar sålunda erfarenheter, som det kan använda, och drifter, som det till och med under vissa omständigheter kan lämna i arv till avkomman.

Så fördunklas redan här genom hjärnans mellankomst sammanhanget mellan den yttre retningen och rörelsen. Genom språket, vilket möjliggör meddelandet av erfarenheter till andra såväl som abstrakta begrepp, vetenskapliga lärdomar och övertygelser, blir sammanhanget mellan förnimmelsen och rörelsen i många fall fullständigt oigenkännligt.

Något liknande tilldrager sig inom ekonomin. Den ursprungligaste formen för varucirkulation är varuutbytet: utbytandet av produkter, som behövas för den personliga eller produktiva konsumtionen. Var och en av de båda parterna ger och tar ett konsumtionsföremål. Syftet med utbytet, konsumtionen, ligger här i öppen dag.

Detta ändras med uppkomsten av det element, som avser att förmedla cirkulationen. Det är *penningen*. Nu är det möjligt att sälja utan att samtidigt köpa, alldeles som hjärnan möjliggör, att en retning påverkar organismen utan att genast utlösa en rörelse. Och liksom hjärnan är i stånd att uppsamla en skatt av erfarenheter och drifter, som till och med kunna förvärvas, lika bra kan man som bekant även samla skatter av pengar. Och liksom samlandet av dessa skatter av erfarenheter och drifter efter uppkomsten av nödvändiga samhälliga förutsättningar slutligen möjliggör utvecklingen av vetenskapen och naturens behärskande genom den mänskliga anden, så möjliggör samlandet av penningsskatter efter uppkomsten av vissa samhälliga förutsättningar dessa pengars förvandling till kapital, som på det högsta stegrar det mänskliga arbetets produktivitet och på få århundraden omändrar världen mycket mer än som förut skedde på hundratusentals år.

Det finns filosofer, som då tro, att de element, hjärna och språk, uppfattningsförmåga och idéer, som förmedla sambandet mellan förnimmelse och rörelse, inte endast äro medel till att ändamålsenligare och resultatirikare gestalta detta samband för individ och samhälle, alltså skenbart öka deras krafter. Ja, det finns till och med sådana som tro, att dessa element av egen makt äro alstrare av krafter, ja till slut till och med skapare av värden. På samma sätt finns det även ekonomer, som inbilla sig, att penningen, som förmedlar varucirkulationen, och vilken som kapital ger möjlighet att enormt utveckla de mänskliga produktionskrafterna, också är skapare av dessa krafter, att den är alstraren av allt värde, som produceras utöver det primitiva handarbetets avkastning.

Teorin om kapitalets produktivitet stöder sig på en tankegång, som är helt och hållet analog med beviset för viljans frihet och antagandet av en sedelag, som oberoende av tid och rum

reglerar våra handlingar, i både rummet och tiden.

Det var endast logiskt handlat, när Marx lika ivrigt bekämpade såväl den ena som den andra tankegången.

## **b) Krig och egendom.**

Ett ytterligare medel förutom arbetets och språkets gemensamma karaktär för att stärka de sociala drifterna utgör den sociala utvecklingen genom uppkomsten av *kriget*.

Vi ha ingen anledning att anta, att urmänniskan varit en krigisk gynnare. Det är möjligt, att flockar av apmänniskor, som stötte tillsammans i trädskronorna vid någon särskilt fruktrik plats, började slåss om fyndet. Ja, det är även möjligt att den ena flocken drev bort den andra. Men att det därvid gick så långt som till dödande av motståndare, därpå lämnar nu levande apor inte något exempel. Visserligen berättas det, att gorillahannar ibland så vilt bekämpa varandra, att det slutar med mord och dråp, men då gäller det strider om en hona, inte om födan.

Annorlunda blir det, så snart människan slagit sig på jakt och skaffat vapen, som duga att döda med. Då är hon även van att utgjuta blod och ta andras liv. För att förklara människoätandet, som är rätt vanligt i detta stadium, kan man vidare nämna en omständighet, som redan Engels påvisat: den osäkra näringstillgången. Vegetabilisk föda finns i överflöd i tropikskogen. På grässlätten däremot växer det inte frukter och rötter överallt, och viltfångsten beror mestadels på en slump. Rovdjuren har därför också skaffat sig förmågan att kunna svälta otroligt länge. Människomagen är inte så uthållig. Därför driver nöden en stam vildar lätt till en kamp på liv och död med en grannstam, som lagt beslag på en bra jaktmark. Därför kan stridsraseri och plågande hunger slutligen driva vilden att inte bara *slå ihjäl* utan även *förtära* fienden.

På detta sätt leder det tekniska framsteget till strider, som äro apmänniskorna fullkomligt fjärran, strider inte med djur av annan art utan med egna släktmedlemmar, strider ofta mycket blodigare än kampen med leoparden och pantern, mot vilka åtminstone de större aporna förstå att värja sig, om de äro förenade i större flockar.

Ingenting är oriktigare än åsikten, att den stegrade kulturen och det vidgade vetandet nödvändigt även medför större humanitet. Man kunde snarare säga, att apan är humanare, alltså mänskligare än människan. Mord och dråp bland de egna stamfränderna av ekonomiska anledningar äro produkter av kulturen, vapentekniken. Och ännu i dag är en stor del av mänsklighetens andliga arbete inriktat på fulländningen av denna sak.

Blott under särskilda omständigheter och inom vissa klasser skapar den högre kulturen det som vi kalla sedernas förmildring. Den stegrade arbetsfördelningen hänvisar dödandet av djur och människor jakt, slakt, bödelstjänst, krig — åt vissa klasser, som sedan under civilisationens täckmantel bedriva råhet och grymhet fullkomligt som ett yrke eller som sport. Andra klasser befrias fullständigt från nödvändigheten, ja ofta från möjligheten till blodsutgjutelse. Så är till exempel fallet med de vegetariska bönderna i Indiens floddalar. Dem hindrar naturen själv från att hålla stora boskopshjordar. För dem är kreaturet alltför kostsamt som dragare eller mjölkko för att de skulle kunna förmå sig att döda det. Alltsedan stadsrepublikernas undergång och efter uppkomsten av legohärarna och slakteriyrket äro även flertalet stadsbor i de europeiska staterna befriade från nödvändigheten att döda levande väsen. Särskilt de intellektuella började för hundratals år sedan att bli så mot all blodsutgjutelse, att sådant slutligen mestadels fyllde dem med rysning. Detta tillskrev de sin höga intelligens, som påstods väcka vekare känslor hos dem. Men på de sista årtiondena har den allmänna värnplikten åter blivit en allmän inrättning i de flesta europeiska stater. Numera äro krigen åter folkkrig, och därmed har sedernas förmildring nått sitt slut bland våra intellektuella. De äro sedan dess betydligt förråde. Dödsstraffet, som allmänt fördömdes redan i mitten på förra

århundradet, finner numera inte längre något motstånd bland dem, och kolonialkrigens bestialiteter, som för ett halvt århundrade sedan åtminstone i Tyskland skulle ha gjort sina upphovsmän omöjliga, bli nu här åter ursäktade, ja ofta till och med förhärligade.

Emellertid spelar kriget bland de moderna folken inte längre samma roll, som det förut gjorde för jägar- och herdestammarna. Utvecklar det emellertid grymhet och blodtörst mot fienden, så visar det sig på den andra sidan som ett mäktigt medel att förstärka sammanhållningen inom stammen, samhället. Ju större faran är, som hotar den enskilda från fiendens sida, desto mer samhörig känner han sig vara med sitt samhälle, sin stam, sin familj, som med sina förenade krafter ensam kan skydda honom. Desto större är även det samhälliga anseende, som betygas två dygder, nämligen oegennyttan och den tapperhet, som vågar livet för samhället. Ju blodigare kriget är mellan hord och hord, desto mer systematiskt måste emellertid även urvalet verka bland dem. Desto bättre måste de horder stå sig, som uppvisa inte blott de starkaste utan även de klokaste, de tappreste, offervilligaste och mest disciplinerade medlemmarna. Så medverkar kriget under dessa primitiva tider på de mest olika sätt till att förstärka de sociala drifterna hos människan.

Kriget själv ändrar likväl form under loppet av den samhälliga utvecklingen. Även dess orsaker växla.

Den första krigsorsaken, den osäkra näringstillgången, upphör, så snart åkerbruk och boskapsskötsel utvecklas mera. Men därmed uppträder nu en ny krigsorsak: *ägandet av rikedomar*. Inte det privata ägandet utan stammens samfälliga egendom. Vid sidan om stammar på bördiga trakter finna vi stammar, som endast ha ofruktbar jord. Här ströva nomadiska, kampglada och fattiga herdar, där leva bofasta, vapenovana bönder, vilkas lantbruk ger rika överskott. Kriget blir nu rov och försvar mot rov. Och det är vad kriget i grund och botten förblivit ända till våra dagar.

Men även detta slags krig verkar stärkande på de sociala drifterna, så länge egendomen i stammen ännu är övervägande gemensam. Däremot upphöra de sociala drifterna alltmer att stärkas genom kriget, ja det allmänna söndras i klasser, fientliga klasser med enskild egendom. Kriget blir då mer och mer en speciell angelägenhet för de härskande klasserna, som sträva efter att förstora sitt utsagningsområde eller uttränga en annan härskande klass i något grannland. I sådana krig gäller det för de behärskade klasserna inte längre frågan om deras existens, ibland inte ens frågan om en bättre eller sämre levnadsställning utan blott om vem som skall vara deras herre. A andra sidan blir nu hären antingen en aristokrathär, i vilken folkmassan inte har någon del, eller, om denna medverkar, en legohär eller tvångsarm, som kommenderas av den härskande klassen, och som måste insätta sitt liv inte för att försvara den egna egendomen, de egna kvinnorna och barnen utan för att förfäkta främmande, ofta fientliga intressen. Sådana härar sammanhållas inte längre genom sociala drifter utan blott genom fruktan för en obevekligt grym strafflag. De söndras genom massans hat mot ledarna och genom de senares ligkiltighet, ja misstroende mot sina underlydande.

På detta plan upphör kriget att i folkmassan vara en skola i socialt kännande. För de härskande, krigiska klasserna blir det en skola i högmodig förhävelse över de behärskade klasserna. Ty kriget lär de härskande att behandla massorna likadant som de husera med gemene man i hären. De tvinga dem med andra ord till viljelös underkastelse under ett absolut kommando och förfoga hänsynslöst över deras krafter, ja deras liv.

Denna utveckling av kriget är, som vi redan sagt, en följd av egendomens; utveckling, som i sin tur håller jämna steg med teknikens utveckling.

Över varje föremål, som produceras i samhället eller med vilket man producerar inom det, måste var och en förfoga och kunna förfoga, det må gälla en enskild individ, en grupp eller hela samhället. Sättet för detta förfogande gav sig nästan av sig självt. Det låg i tingets, produktionssättets och produktens natur. Den som gjorde sig själv ett vapen, använde det

också själv. Och så gjorde även den som tillverkade ett tygstycke eller ett smycke åt sig. Och vidare föll det sig lika naturligt, att horden gemensamt bebodde det hus, som den med gemensamma krafter byggt åt sig. Uppfattningen om de olika slagen av nyttjanderätt till de olika tingen var alltså given från första början. Den gick i arv från generation till generation och blev till slut inrotad i folkets vanor.

Så uppstod en vanerätt, som sedan utvidgades ännu mer genom att samhällets församlade medlemmar började fälla dom i alla stridigheter angående nyttjandesättet eller i tvister mellan personer, som hade rätt att förfoga över någon sak. Rätten härleder sig alltså inte från någon förut övertänkt lagstiftning eller från något samhällsfördrag utan från den vana, som de tekniska betingelserna gjort allmän. 127

Och när denna vana inte var tillräcklig för att avgöra ett tvistigt fall, avgav samhället självt sin skiljedom. Så uppstod så småningom en invecklad egendomsrätt till samhällets olika produktionsmedel och produkter.

Den gemensamma egendomen var dock i början den förhärskande. Särskilt var det fallet vad beträffar produktionsmedel, gemensamt odlad jord, bevattningsanläggningar, byggnader och kanske även boskapshjordar med mera. Denna gemensamma egendom måste även ofantligt stärka de sociala drifterna och stegra intresset för det allmänna. Men den bidrog även mycket till att öka underordnandet under det allmänna, beroendet av det.

Helt annorlunda verkar den enskilda familjens eller individens privata egendom, så snart den fått sådan utsträckning, att den börjar tränga undan den gemensamma egendomen. Detta blir fallet, när de olika hantverken till följd av den växande arbetsfördelningen börja lösgöra sig från lantushållningen, i vilken de förut bildat bisysselsättningar, när hantverket alltså blir självständigt och alltmer förgrenat.

Denna utveckling innebär, att arbetsfördelningen vidgar samhällsområdet. Den betyder en stegring i antalet av de människor, som bilda ett samhälle genom att de arbeta för varandra, genom att de för sin existens alltså äro ömsesidigt hänvisade till varandra. Men denna utvidgning av det samhälliga arbetet försiggår inte på det viset, att det gemensamma arbetsfältet utvidgas. Nej, det är bara vissa fackarbeten, som lösgöras från det gemensamma arbetet för att förvandlas till privatarbeten för självständiga producenter, som tillverka varor, som de själva inte konsumera. För sin egen konsumtion tillbyta de sig mot dessa varor andra yrkens produkter.

Större väsentligen självhushållande samhällen, som till exempel hade allmänningsbruk eller åtminstone gemensam boning, slutade nu upp med den gemensamma produktionen eller upphörde att ha gemensamma produktionsmedel. Enstaka individer eller par med sina barn slog sig på privatdrift, skaffade sig enskild egendom och började producera varor. Men de tillverkade inte sina produkter för eget bruk utan för att säljas, för marknaden alltså.

Vid sidan av privategendomen, som funnits redan tidigare om även inte i så hög grad, uppträder emellertid nu ett alldeles nytt element inom samhället. Det är *konkurrensen* mellan de olika privatproducenter, som tillverka samma vara och följaktligen måste kämpa med varandra om sin vinst på marknaden.

Man betraktar vanligen konkurrensen och även kriget som en form av den kamp för tillvaron, som präglar hela naturen. Men faktiskt härleda sig båda två från mänsklighetens tekniska framsteg och tillhöra människans säregenskaper. Båda skilja sig från djurvärldens kamp om tillvaron genom att denna är en individernas eller hela samhällenas kamp mot den omgivande naturen. Kampen för tillvaron är en strid mot levande och livlösa naturkrafter, en kamp i vilken den part, som är bäst utrustad för de respektive situationerna också lättast klarar och fortplantar sig. Men den är inte någon kamp på liv och död mot andra individer av samma art. Den är det visserligen hos några rovdjur, men även bland dem spelar detta slags strid blott en



högst underordnad roll i kampen för tillvaron. Ett undantag är även parningsstriderna. Det är bara människan, som tack vare sina fulländade verktyg kan låta kampen mot sina egna träd i förgrunden som ett medel att klara sig i kampen för livet. Men även 'då är det en stor skillnad mellan kriget och konkurrenskampen. Det första är en kamp, som utbryter mellan två olika samhällen, orsakar ett avbrott i produktionen, och som alltså aldrig kan vara en ständig inrättning. Kriget fordrar vidare, åtminstone överallt där det ännu inte existerar några stora klassmotsättningar, den starkaste sociala sammanhållning. Kriget främjar alltså i högsta grad de sociala drifterna. Konkurrensen däremot är en kamp mellan enskilda, och väl att märka mellan individer från ett och samma samhälle. Denna kamp är en regulator och en mycket egendomlig sådan. Den håller de olika privatproducenternas samhälliga samarbeten i gång och sörjer för att dessa privatproducenter alltid i första rummet producera det som är nödvändigt för samhället, det vill säga det som är nödvändigt under de i varje enskilt fall givna samhälliga förhållandena. Utgör kriget ett tillfälligt avbrott i produktionen, så bildar konkurrensen dess ständiga och nödvändiga följeslagare. Detta gäller naturligtvis endast varuproduktion.

Liksom kriget betyder även konkurrensen ett stort slöseri med kraft, men den är också ett medel att framtvunga den yttersta intensitet och snabbaste förbättring av alla produktionskrafter. Den har därför en stor ekonomisk betydelse, ända tills den skapar så jättelika produktionskrafter, att ramen för varuproduktionen blir för trång för den. Det är alldeles som när ramen för den samhälliga eller samfälliga primitiva hushållningen (urkommunismen) blev för trång för den alltmer ökade arbetsfördelningen. Överproduktionen och konstlade inskränkningar av produktionen, som företagarförbund själva förvålla, bevisa i lika hög grad, att den tid är förbi, då konkurrensen som sporre för produktionen främjade samhällsutvecklingen.

Men detta gjorde den alltid endast på det sättet, att den hetsade till den största möjliga utveckling av produktionen. Bland de enskilda medlemmarna av samma samhälle inverkade konkurrensen emellertid under alla omständigheter öppet mördande på de sociala drifterna. Ty i denna kamp har den individ största framgång, som minst låter sig ledas av sociala hänsyn och i stället uteslutande har sitt eget personliga intresse för ögonen. För den utvecklade varuproduktionens människor ligger det då också nära till hans att i egoismen se den enda naturliga driften i människan och att betrakta de sociala drifterna antingen som en raffinerad egoism eller som ett påfund av prästerna för att behärska folket eller som ett övernaturligt mysterium. Om de sociala drifterna i det nuvarande samhället ännu ha bevarat någon kraft, så är det bara tack vare att den, allmänna varuproduktionen ännu är en mycket ung företeelse, knappt hundra år gammal. I den mån som den ursprungliga demokratiska kommunismen försvinner och kriget därmed upphör att vara en källa till sociala drifter, flyter nämligen en ny allt starkare källa till dessa drifter. Det är *klasskampen*, de vaknande, utsugna folkklassernas strid, ett krig, som inte föres med legoknektar, inte heller med de moderna tvångsarméerna utan med frivilliga, inte för främmande intressen utan för den egna klassens intressen.

#### **4. De sociala drifternas giltighetsområde.**

##### **a) Internationaliteten.**

Om samhällsutvecklingen mycket förändrar de sociala drifternas styrka, så gör den det ännu mer men det område, inom vilket de verka. Den traditionella etiken ser i sedelagen den kraft, som reglerar människornas förhållande till varandra. Då den utgår från individen och inte från samhället, överser den fullständigt, att sedelagen inte reglerar människans umgänge med varje annan människa utan blott människans umgänge med människor från *samma samhälle*. Att den bara gäller för dessa, blir begripligt, om man påminner sig de sociala drifternas ursprung. De äro ett medel att förstora den *samhälliga* enigheten och att förstärka samhällets kraft. Djuret känner sociala drifter endast för den som tillhöra den egna hjorden. Alla andra hjordar

torde vara mer eller mindre likgiltiga för det. Bland sociala rovdjur finna vi direkt fientlighet mot främmande skaror. I Konstantinopel till exempel vaka varje gatas pariahundar noga över att ingen annan hund beträder det av dem besatta området.

Kommer det någon, blir han genast bortjagad eller söndersliten.

I ett liknande förhållande komma de mänskliga flockarna, så snart jakt och krig uppstått bland dem. En av de viktigaste formerna för kampen för tillvaron blir nu bland dem den ena flockens kamp mot andra flockar av samma art. Varje människa, som inte är medlem av det egna samhället, blir nu direkt fiende. De sociala drifterna gälla inte alls *för henne*, tvärtom *mot* henne. Ju starkare människorna äro, desto fastare håller flocken tillsammans mot den yttre fienden, desto mer energiskt bekämpar den denna. De sociala dygderna, hjälpsamhet, offervillighet, sanningskärlek och så vidare gälla blott för stamfränderna, inte för medlemmarna av en annan samhällig organisation.

Man har en gång mycket ondgjort sig på mig, för att jag konstaterade detta faktum i "Neue Zeit". Man tydde min framställning så, som om jag därvid skulle ha velat fastställa en särskild socialdemokratisk moralprincip, som stod i strid med den eviga sedelagens grundsatser, vilka fordra ovillkorlig sanning mot alla. I verkligheten har jag blott uttalat det som levt som sedelag i vår själ alltsedan våra förfäder blevo människor. Jag skrev nämligen bara, att de sociala dygderna inte äro påbjudna mot fienden. Men man har ingen orsak att därför särskilt harmas just på socialdemokratin, emedan det inte finns något parti, som fattar samhällsbegreppet vidare än det. Socialdemokratin är nämligen internationalitetens parti. Socialdemokraterna dra alla nationer, alla raser inom området för sin solidaritet.

Gäller sedelagen blott för det egna samhällets medlemmar, så är därför samhällets omfång ingalunda utstakat en gång för alla. Det växer tvärtom i samma mån, som arbetsfördelningen tilltar, som det mänskliga arbetets produktivitet stiger, och som människornas samfärdsmedel fulländas. Den ökas den mängd människor, som ett bestämt område kan föda, de bli talrikare de människomassor, som arbeta för varandra och med varandra på ett bestämt område, och som på det sättet äro samhälligt förbundna. Men den ökas även den mängd områden, vilkas invånare leva i förbindelse med varandra för att arbeta för varandra och bilda en samhällig enhet. Slutligen växer även omfånget av de områden, som träda i fasta samhälliga förbund med varandra och bilda en varaktig samhällig organisation med gemensamt språk, gemensamma seder, gemensamma lagar.

Efter Alexander den stores död bildade folken vid det östliga medelhavsbäckenet redan en internationell krets med ett internationellt språk, grekiskan. Efter romarväldets uppkomst blevo alla länder runt hela Medelhavet en ännu större internationell krets, inom vilken de nationella olikheterna voro utplånade, och vilken ansåg sig vara representanten för den mänskliga kulturen. Väldets nya religion, som trädde i stället för de gamla nationella religionerna, var från första början världsreligion med en gud, som omfattade hela världen. Och för denna gud voro alla människor lika. Denna religion vände sig till alla människor, förklarade dem alla för barn till samma gud, kallade dem bröder.

Men faktiskt gällde även här sedelagen blott för den egna kulturkretsens medlemmar, för de "kristna", för de "troende". Och kristendomens tyngdpunkt flyttades under folkvandringens fortgång allt längre mot nord och västerut. I österlanden och i södern uppstod en ny internationell kulturkrets med egen sedlighet. Det var islam, som spred sig i Asien och Afrika alldeles som den kristna tron i Europa.

Men tack vare kapitalismen vidgar sig den kristna kulturen nu alltmer till en universell krets, som omfattar buddhister, museimän, parser, bramadyrkare likaväl som kristna. De senare upphöra för övrigt alltmer att vara verkliga kristna.

Så bildas en grundval för slutligt förverkligande av en sedlig åskådning, som redan

kristendomen uttalade fastän i sådan otid, att den inte kunde förverkligas utan för flertalet kristna endast blev en fras. Jag menar åskådningen om alla människors jämlikhet, åskådningen att de sociala drifterna, de sedliga dygderna böra ådagaläggas mot alla på samma sätt. Denna grundval för en allmän mänsklig moral bildas inte genom en moralisk förbättring av människan, vad man än må mena med ett sådant uttryck, utan genom utvecklingen av människornas produktivkrafter, genom stegring av den samhälliga arbetsfördelningen, genom samfärdselns fulländning. Men denna nya moral kan inte ens i våra dagar på långt när vara en alla människors moral ens i de ekonomiskt högst utvecklade länderna. Den är alltjämt ännu väsentligen blott det klassmedvetna proletariats moral. Och klassmedveten är tyvärr endast den del av proletariatet, som till sin känsla och sitt tänkande frigjort sig från den övriga befolkningens stora massa, och som till motsats mot bourgeoisin skapat sig en egen moral.

Visserligen är det kapitalet, som lägger den materiella grundvalen för en allmän mänsklig moral, men den åstadkommer denna grundval endast genom att den oavbrutet trampar denna moral under fötterna. De kapitalistiska nationerna inom de europeiska samhällenas gränser utvidga dessa genom att utvidga sina utsugningsområden, vilket är möjligt endast med hjälp av våld. De skapa alltså grundvalen för en framtida världsfred medels världskriget, driva fram den allmänna solidariteten mellan alla nationer genom den allmänna utsugningen av alla nationer, dra in alla kolonialländer inom den europeiska kulturens räckvidd genom att underkuva alla kolonialländer med det brutalaste barbaris sämsta våldsmedel. Först proletariatet, som inte har någon del i den kapitalistiska utsugningen utan som överallt bekämpar och måste bekämpa den, skall på den av kapitalet skapade grundvalen för världssamfärdsel och världshushållning skapa en samhällsform, i vilken alla människors jämlikhet inför sedelagen från att ha varit en from önskan blir verklighet.

## **b) Klassernas uppkomst.**

Den ekonomiska utvecklingen strävar sålunda att alltmer utvidga de samhällsgränser, inom vilka de sociala drifterna och dygderna gälla, tills de slutligen omfatta hela mänskligheten. Men samtidigt skapar denna utveckling inom samhällsramen även privata särintressen, som tidvis mycket kunna försvaga de sociala drifterna. Vidare skapas även samhälliga särskikt, som inom sitt trängre område mycket förstärka de sociala drifterna och dygderna, men som samtidigt mycket kunna förminska deras giltighet för de andra medlemmarna i hela samhället eller åtminstone för de fientliga särskikten eller klasserna.

Även klasserna uppkomma som en produkt av arbetsfördelningen. Redan djursamhället är inte någon helt likartad bildning. Redan där finnas olika grupper, som ha olika betydelse för det allmänna och i det allmänna. Denna gruppering beror dock ännu på naturliga skillnader. Det är främst skillnaden i *kön* men även i *ålder*. Inom varje kön finna vi grupper av barn, halv vuxna, full vuxna och slutligen av åldringar. Uppfinningen av verktyget tjänade närmast till att ännu mer förstärka skillnaden mellan några av dessa grupper, i det den anvisade vissa verktyg åt många bland dem. Så föll jakt och krig på männens lott, ty de kunna ströva omkring lättare än kvinnorna, som jämt få gå och bära på sina barn. Det var nog därför, och inte för att kvinnorna liksom skulle vara mindre vapenföra, som jakt och krig bland de flesta folken har gjorts till monopol åt männen. Överallt där vi i historia och saga träffar på en kvinnlig jägare eller krigare, har det alltid gällt *jungfrur*. I kraft, uthållighet och mod felas det nog inte hustrun något, men *moderskapet* passar dåligt ihop med jägarens och krigarens kringflackande liv. Men då moderskapet snarare driver hustrun att ständigt vistas på en och samma plats, tillfalla henne närmast de uppgifter, som förutsätta någon bofasthet, till exempel att odla säd på fältet och sköta elden på härden.

Allt efter den betydelse, som nu jakt och krig å ena sidan och åkerbruk och hushållsarbete å andra få för samhället, och allt efter den andel, som vart och ett av de båda könen har i dessa sysselsättningar, växlar mannens och hustruns betydelse och anseende i samhället. Men även

åldersklassernas betydelse inom samhället beror på produktionssättet. Lever man huvudsakligast av jakt, som medför mycket osäker näringstillgång och tidvisa stora vandringar, då bli de gamla människorna lätt till last för samhället. Man dödar dem ofta, äter till och med ibland upp dem. Fallet blir ett annat, när människorna blivit bofasta, och när åkerbruk och boskopskötsel ge rikligare resultat. Nu kunna gamlingarna lugnt stanna hemma, och det är inte någon brist på föda för dem. Men nu har samhället också redan samlat en hel hop erfarenheter och lärdomar. Och så länge skriften inte är känd eller åtminstone inte blivit var mans egendom, så är det åldringarna, som bevara lärdomen åt folket. Deras muntliga framställningar skulle man kunna betrakta som början till vetenskapen. Nu känner man dem inte längre som en skadlig börda, utan uppskattar dem vördnadsfullt som representanter för högre visdom. Skriften och ännu mer boktrycket berövade dock åldringarna privilegiet att inom sig förkroppsliga summan av samhällets alla erfarenheter och traditioner. Det ständiga revolutionerandet av alla erfarenheter, som därpå präglar det moderna produktionssättet, gör till och med alla gamla fädernevanor till det nyas fiender. Det nya börjar härefter gälla som det bättre, det gamla som föråldrat och därför dåligt. För ålderdomen hyses numera endast medlidande, den förlämnar ingen prestige mer. En gubbe kan i våra dagar inte få större beröm än att han ännu är ung, ännu förstående och mottaglig för det nya.

Både könets och de olika åldersklassernas anseende inom samhället växlar alltså med de olika produktionssätten.

Den fortsatta arbetsfördelningen föranleder därpå större olikheter inom de båda könen, främst dock bland männen. Just tack vare den fortsatta arbetsfördelningen blir hustrun allt mer fastkedjad vid hushållet, vilketets omfång avtar i stället för att ökas. Det beror på att allt flera produktionsgrenar avskiljas från hushållet, göras självständiga och överflyttas till männens domäner. De tekniska framstegen, arbetsfördelningen, uppdelningen i olika yrken inskränka sig att gälla nästan uteslutande den manliga världen, ända tills det allra sista århundradet. Det är bara några reflexer, som träffa hushållet och hustrun.

Ju längre denna uppdelning i olika yrken drives, desto mer invecklad blir den samhälliga organism, vilkens organ de äro. Arten och sättet för deras samverkan i den grundläggande samhälliga ekonomiska processen eller med andra ord produktionssättet är ingenting tillfälligt. Det är helt och hållet oberoende av de enskilda individernas vilja och bestäms med nödvändighet genom de givna materiella betingelserna. Bland dessa är tekniken åter den viktigaste faktorn. Dess utveckling återverkar på produktionssättets utveckling. Men tekniken är inte den enda faktorn.

Låt oss ta ett exempel. Man har många gånger förstått den materialistiska historieuppfattningen så, som betydde en viss teknik utan vidare även ett visst produktionssätt, ja också en viss samhällig och politisk form. Men detta slår inte in. Vi träffa samma verktyg i olika samhällstillstånd. Alltså måste den materialistiska historieuppfattningen vara falsk, alltså bestämmas de samhälliga förhållandena inte blott av tekniken, menar man. Invändningen är riktig, men den träffar inte den materialistiska historieuppfattningen utan bara dess karikatyr genom förväxling av teknik och produktionssätt.

Man har till exempel förklarat, att plogen bildar grundvalen för bondekulturen. Men hur mångfaldiga äro inte de samhällsformer, som stödja sig på jordbruk!

Riktigt. Men låt oss se efter vad som orsakat skillnaderna mellan de olika samhällsformer, som bildats på grundval av bondekultur.

Vi kunna först tänka oss en bondestam, som lever vid stränderna av någon av de stora tropiska eller subtropiska floder, som periodiskt översvämma sina stränder anställande förödelse eller medförande fruktbarhet för jorden. Det blir nödvändigt att bygga anordningar, som i det ena fallet håller kvar, i det andra leder bort vattensamlingarna. Ett ensamt byalag är inte i stånd att själva utföra sådana arbeten. En hel mängd byar måste sammansluta sig om arbetet, och man

måste gemensamt få ihop ett arbetslag. Man måste vidare utnämna gemensamma tjänstemän, som få i uppdrag att leda arbetarna, vare sig det gäller nybyggnad eller underhåll av de nödvändiga fördämningarna eller kanalsystemen. Ju större anordningarna äro, desto flera byalag äro med-intressenter. Desto större blir också antalet dagsverken, som de måste säkerställa, desto större de kunskaper, som äro erforderliga för att leda sådana byggnader. Desto större blir till slut de ledande tjänstemännens makt och vetande i förhållande till befolkningens massa. På bondesamhällets grundval uppstår här sålunda ett präst- eller tjänstemannastånd, såsom fallet var vid Nilens, Eufrats och Hoanghos låglandsstränder.

En annan utvecklingsart finna vi i de fall, då ett blomstrande jordbruk uppstått på en fruktbar, lättillgänglig trakt, men i närheten av plundringslystna nomader. Nödvändigheten av att kunna hålla dessa nomader på avstånd tvingar bönderna att sätta upp en skyddstrupp. Detta kan ske på olika sätt. Antingen slår sig en del av bönderna på vapensmide. Härigenom komma de att inta en särställning i förhållande till de andra, vilka dock lämna dem någon gengäld. Eller också förmår man de rovlustna grannarna mot en eller annan tribut att hålla fred och skydda sina nya skyddslingar för andra rövare. Slutligen kan det även hända att grannarna erövra landet och slå sig ned där som herrar över bönderna. De göra då dessa skattepliktiga åt sig men utgöra samtidigt en skyddstrupp för dem. Resultatet är likväl alltid det samma: Uppkomsten av en feodaladel, som underkuvar och utsuger bondebefolkningen.

Ibland förenas det första och det andra utvecklingssättet. Förutom präst- och tjänstemannastånd tillkommer då även ett krigarstånd.

Helt annorlunda gestaltar sig jordbrukets utveckling vid ett hav med goda hamnar, som underlättar sjöfarten, särskilt om det är nära till främmande kuster med välbärgad befolkning. Vid sidan av lantbruket uppstår då även fiske, som snart övergår till sjöröveri och handelsfärder. Vid en särskilt lämplig hamn hopas byte och köpmansvaror, och det växer fram en rik köpstad. Här får bonden marknad för sina produkter. Han får, börja räkna penninginkomster men även utgifter; han gör penningförpliktelser, skulder. Snart har skulderna gjort honom till slav åt stadens penningkarlar.

Sjöröveri, handelsfärder och sjökrig bringa emellertid även billigt slavmaterial i stor mängd till landet. Städernas penningägare sluta därför nu upp med att vidare utsuga de skuldsatta bönderna. De börja i stället att jaga dem från deras lantegendomar, vilka därpå slåss tillsammans till stora plantagen. I stället för den tidigare bondedriften införes nu slavdriften inom lantushållningen, utan att jordbruksverktyg och redskap, det vill säga tekniken därför behöfve förändras på minsta sätt.

I svårtillgängliga bergstrakter finna vi slutligen en fjärde typ agrarkultur. Jorden är där mager och svår att odla. Jämte åkerbruket förblir boskapsskötseln förhärskande, men båda näringsgrenarna räcka i alla fall inte till för att möjliggöra någon större folkökning. Vid bergets fot locka emellertid fruktbara, välskötta ägor. Bergsborna försöka erövra och utsuga dem eller värva bort sitt befolkningsöverskott som krigsknektar, om man stöter på motstånd. Deras stridserfarenhet i förening med landets ogästvänliga och svårtillgängliga natur bidrar vidare att skydda trakten från främmande invasioner. Karga berg locka för övrigt inte allt för mycket till sådana. På så sätt klarar sig alltjämt den gamla bondedemokratin, medan alla andra byalag runt omkring redan för länge sedan blivit beroende av feodalherrar, prästföljen, köpmän och ockrare. En dylik ursprunglig demokrati för ibland i något grannland, som den erövrat, själv ett strängt utsugarregemente i sällsam motsägelse till den egna högt prisade friheten. Under sexton- och sjuttonhundratalet övade sålunda Vilhelm Tells fosterland, det gamla Kanton, genom sina fogdar ett så grymt regemente, att det mycket väl skulle kunna ställa den mindre historiska Gesslers förtryck i skuggan.

Som man ser, äro mycket olika produktionssätt och klassuppdelningar förenliga med lantbruket. Varifrån utgå emellertid dessa skillnader? Motståndarna till den materialistiska

historieuppfattningen peka på våldet, vidare på olikheten av de idéer, som uppstå hos varje särskilt folk. Nu är det nog säkert, att våldet spelat en stor roll vid införandet av alla dessa produktionssätt. Marx kallade ju våldet för varje nytt samhälles barnmorska. Men varpå beror denna våldets roll? Hur kommer det sig, att våldet hemför segern åt just den ena folkklassen men inte åt den andra? Vad är anledningen till att våldet ger just detta men inte andra resultat? På alla dessa frågor kan våldsteorin inte ge oss något svar. Och vad teorin, om idéerna gäller, så förblir det också ett mysterium, varifrån de idéerna komma, som just i bergsland skapa frihet, i floddalar prästkast, på havsstränder penningjobberi och slavdrift och på slättbygden feodal livegenskap.

Vi ha sett, att dessa olikheter i utvecklingen av samma lantbruk bero på skillnader i den naturliga och samhälliga miljö, i vilken denna näring uppstått. Allt efter landets natur och efter grantraktens väsen blir lantbruket trots samma teknik grundval till mycket olika samhällsformer. Dessa särskilda samhällsformer bli sedan jämte de naturliga faktorerna de vidare grundvalar, vilka var på sitt sätt gestalta den därpå stödda fortsatta utvecklingen. När germanerna under folkvandringen bröto in i det romerska världsväldet, funno de sålunda kejsarriket med sin byråkrati, sitt stadsväsen och sin kristna kyrka. Det var samhälliga betingelser, som de så gott sig göra lät införlivade med sitt eget produktionssätt.

Alla dessa geografiska och historiska betingelser måste man studera, om man vill förstå ett lands särskilda produktionssätt vid en viss tidpunkt. Enbart kunskapen om landets teknik räcker på långt, när inte.

Som man ser, är den materialistiska historieuppfattningen inte den enkla schablon, som dess kritiker vanligen uppfattar den för. De här givna exemplen visa oss emellertid även hur klasskillnader och klassmotsättningar uppstå genom den ekonomiska utvecklingen.

Olikheter mellan inte blott individer utan även mellan enstaka grupper inom samhället har funnits redan i djurvärlden, som vi förut anmärkt. Det var olikheter i individers och gruppers kraft, anseende och kanske även i materiell ställning. Sådana olikheter ha sin upprinnelse i naturen själv och kunna väl knappast försvinna fullkomligt ens i ett socialistiskt samhälle. Uppfinningen av verktyget, arbetsfördelningen och dess konsekvenser, kort sagt den ekonomiska utvecklingen bidrar ytterligare till att förstora eller nyskapa sådana skillnader. Emellertid kunna de inte överskrida en viss, mycket trång gräns, så länge det samhälliga arbetet inte avkastar ett överskott utöver det som är nödvändigt för samhällsmedlemmarnas uppehälle. Så länge detta inte är fallet, kan ingen lätting livnära sig på samhällets bekostnad, så länge kan ingen komma över betydligt mer samhälliga produkter än andra. Stammarnas växande ömsesidiga fiendskap och den blodiga uppgörelsen av alla deras meningsskiljaktigheter samt vidare gemensamt arbete och gemensam egendom skapa emellertid just i detta stadium många nya faktorer. Härigenom förstärkas de sociala drifterna till den grad, att de möjligen förekommande små avundsjukorna och tvistigheterna mellan könen, åldersklasserna och yrkena lika litet kunna åstadkomma någon söndring inom samhället som osämjan mellan enskilda personer kunde göra det. Trots arbetsfördelningens första ansatser, som redan då förmärktes, var väl det mänskliga samhället aldrig slutnare och enhetligare än vid tiden för den ursprungliga stamgemenskapen, som föregick klassmotsättningarnas början.

Förhållandet ändras emellertid, så snart det samhälliga arbetet till följd av sin växande produktivitet börjar avkasta ett överskott. Nu blir det möjligt för enskilda individer och yrken att för längre tid slå under sig en vida större andel av de samhälliga produkterna, än de andra kunna fasthålla. Enskilda individer bli blott sällan, blott för tillfället och undantagsvis i stånd att lägga beslag på någon egendom för egen del. Annat är det med sådana yrken, som på ett eller annat sätt särskilt gynnats av förhållandena, till exempel sådana som gör utövaren särskilt kunskapsrik eller utmärkt vapenför. Det ligger nära till hands att tänka, att dessa yrkesutövare kunna ha kraft att för längre tid lägga sig till med det samhälliga överskottet.

Men äganderätten till produkterna sammanhänger på det intimaste med ägandet av produktionsmedlen. Den som äger de senare, kan också förfoga över de förra. Den gynnade klassens strävan att monopolisera det samhälliga överskottet föder därför också lusten efter monopolisering, ensambesittning av produktionsmedlen. Formerna för denna ensambesittning själv kunna åter vara mycket olika. Antingen är det de härskande klassernas eller kastens allmänna besittning. Eller också kan det vara enskilda familjer eller individer inom denna klass, vilka ha produktionsmedlen i sin ägo.

På det ena eller andra sättet blir det arbetande folkets massa utsuget och förtryckt till slavar, livegna och lönarbetare. Och med slopandet av det gemensamma ägandet och det gemensamma utnyttjandet av produktionsmedlen sönderletes det fastaste band, som sammanhöll det primitiva samhället.

Och voro de samhälliga olikheter, som kunde uppstå i det primitiva samhällets sköte, inskränkta till ett mycket litet område, så finna klasskillnaderna, som därefter kunna uppkomma, praktiskt taget inga gränser alls. Å ena sidan kunna de växa genom den tekniska utvecklingen, som ständigt ökar överskottet av det samhälliga arbetets produkter vida utöver den mängd, som är nödvändig för samhällets rena uppehälle. Å andra sidan kan klasskillnaderna stegras genom att staten kommer att räkna flera medlemmar, ehuru utsugarnas antal blir det samma eller kanske rent av minskar. Därvid växer naturligtvis arbetarmängden och storleken av överskottet för varje utsugare. Så kunna klasskillnaderna stegras till det oerhörda och ändlösa, och med dem ökas de sociala motsättningarna.

I den mån som denna utveckling fortskrider, sönderstyckas samhället mer och mer. Klasskampen blir den förnämsta, allmännaste, varaktigaste formen för individernas kamp för tillvaron i det mänskliga samhället. I samma mån försvagas de sociala drifterna gentemot samhället i sin helhet. Men de bli desto kraftigare inom den klass, vilkens väl för individernas flertal nu blir alltmer identisk med allas bästa.

Det är emellertid särskilt bland de utsvettade, förtryckta men uppåtsträvande klasserna, som klasskampen på detta sätt stärker de sociala drifterna och dygderna. Ty de måste i denna sätta in hela sin personlighet med en helt annan intensitet än de härskande klasserna, som ofta överlämnat åt lejda personer att försvara dem, det må vara med krigiska medel eller med andens vapen. Men dessutom söndras ofta de härskande klasserna inbördes på det skarpaste genom sina strider om det samhälliga överskottet och om de produktionsmedel, med vilka detta produceras. En av de kraftigaste orsakerna till sådan splittring ha vi lärt känna i konkurrensen.

Alla dessa faktorer, som motverka de sociala drifterna, vinna alls ingen eller blott liten mark bland de utsugna klasserna. Ju mindre denna mark är, ju egendomslösare de uppåtsträvande klasserna, ju mer de äro anvisade uteslutande till sin egen kraft, desto starkare känna alla deras medlemmar sin solidaritet mot de härskande klasserna, desto kraftfullare utveckla sig deras sociala drifter för deras egen klass.

## ***5. Moralens föreskrifter.***

### **a) Vana och överenskommelse.**

Vi ha sett, hur den ekonomiska utvecklingen inför ett moment av starkare föränderlighet i de från djurvärlden övertagna moraliska faktorerna, hur olika den gestaltar de sociala drifternas och dygdernas kraft på olika tider och samtidigt för olika klasser inom samma samhälle. Men vi ha även sett, hur den också än utvidgar, än förtränger det område, inom vilket de sociala drifterna och dygderna gälla. Vi ha slutligen sett hur utvecklingen i ena fallet vidgar detta område från att ha innehållit den lilla flocken till att omfatta hela mänskligheten, och hur den i andra fallet inskränker det till en enda klass inom samhället.

Men samma ekonomiska utveckling skapar även en särskild moralisk faktor, som inte alls existerar i djurvärlden. Och denna faktor är den föränderligaste av alla, ty inte blott dess kraft och dess giltighetsområde utan även dess innehåll är underkastat de starkaste förändringar. Denna faktor är *moralens föreskrifter*.

Redan i djurvärlden finna vi väl starka moraliska *förnimmelser*, men inga bestämda moraliska *uppmaningar*, som riktas till individen. De senare förutsätter ett utbildat språk, som kan beteckna inte blott *förnimmelser* utan även ting eller åtminstone *handlingar*, ett *språk*, för vars förekomst i djurvärlden saknas varje tecken, för vilket ett behov även uppkommer först med det gemensamma arbetet. Nu först blir det möjligt att ställa bestämda krav på den enskilda. Bottna dessa krav i individuella, undantagsvisa behov, så komma de åter att försvinna med det individuella, undantags-visa fallet. Bottna de däremot i behov, som vila på samhälliga förhållanden, då skola de alltid återvända, så länge dessa förhållanden vara. Och vid samhällets första uppkomst, då utvecklingen av det eller det samhälliga tillståndet till hundratusentals år. De samhälliga kraven på den enskilda upprepas då så ofta, så regelmässigt, att de bli en vana, till vilken slutligen förärves anlag. Jakthundarna ha till exempel medfödda anlag för vissa slags jakter. Det behövs bara litet dressyr för att låta anlaget bli vana även hos avkomman. Så är till exempel fallet med människans skamkänsla, vanan att dölja vissa kroppsdelar, vilkas blottande synes osedligt.

Så uppstå krav på individen i samhället. Ju mera komplicerat detta är, desto talrikare bli kraven, och de erkännas slutligen av gammal vana utan lång överläggning som sedliga bud.

Av denna vanekaraktär ha många materialistiska etiker slutit, att moralens hela väsen beror på blott vana. Därmed är dock frågan ingalunda klar. Genom vana bli närmast blott sådana åskådningar sedliga bud, som kräva individens hänsyn för samhället, reglerar hans förhållande till andra människor. Vill nian däremot göra gällande, att det även finns individuella "laster", som anses för osedliga, så skedde deras ursprungliga fördömande väl också i samhällets intresse. Så skulle till exempel onanin, om den bleve allmän, starkt minska utsikterna till en talrik avkomma — och stora barnskaror ansågos förut, innan Malthus ännu talat, som en av de viktigaste grundvalarna för samhällets välstånd och utveckling.

I bibeln (1 Mosebok 38 kap.) berättas det även hur Jehova dödade onanisten, därför att han lät sin säd på marken i stället för att lyda sin plikt och ligga när sin avlidna broders hustru för att väcka en avkomma åt honom.

De sedliga normerna kunde också blott bli vanor, emedan de motsvarade djupa, åter och åter förnyade samhälliga behov. Men slutligen kan blotta vanan inte förklara plikt-känslans kraft, som ofta visar sig mäktigare än självbevarelsens alla bud. Vanans makt i moralen åstadkommer blott, att vissa normer utan vidare erkännas som sedliga, men den skapar inte de sociala drifterna, som framtvingar genomförandet av de som sedliga normer erkända kraven.

Så är det till exempel en vanesak, att det anses oanständigt, om en flicka visar sig i nattlinnet för en man, även om detta hennes plagg räcker ända ned till fötterna och till och med döljer halsen. Däremot sårar det ingalunda anständigheten, att en dam om aftnarna på baler uppträder med djärvt blottad barm inför allas åsyn. Och vid ett havsbad kunna kvinnorna lika ogenerat passera revy i våt baddräkt inför vivörernas giriga blickar. Men blott de sociala drifternas kraft kan åstadkomma, att en strängt sedlig flicka för varje pris skulle vägra ta på sig det som konvention, mode, vana kort sagt samhället en gång stämplat som en skamlöshet, och att hon ibland till och med föredrar döden framför något som hon betraktar som vanära.

Andra etiker ha drivit uppfattningen om de sedliga normerna som blotta vanor ännu längre och framställt den som enbart konventionella moder. Därvid ha de stött sig på den företeelsen, att varje samhällsform, varje nation, ja varje klass har sina särskilda sedliga åskådningar, som ofta stå i rak strid mot andra. Man har utgått från att det inte finns någon absolut sedlig norm och därav slutit, att sedligheten är ett växlande mode, som blott de tanklösa brackorna hylla,



men över vilket övermänniskan bör och måste höja sig liksom över allt annat fåaktigt. Men inte nog med att de sociala drifterna ingalunda äro något konventionellt, därtill kommer att de tvärtom äro djupt rotade i människonaturen, i människan som socialt djur. Inte ens de sedliga föreskrifterna äro någonting villkorligt utan bottna i de samhälliga behoven.

Det är dock inte i varje fall möjligt att fastställa sammanhanget mellan vissa sedliga åskådningar och de samhälliga förhållanden, från vilka de härleda sig. Individerna övertar de sedliga normerna från sin samhälliga omgivning utan varje medvetande om deras samhälliga orsaker. Den sedliga normen blir till vana för honom och synes honom sedan som något som legat i hans eget andliga väsen, något medfött som saknar varje praktisk orsak. Först den vetenskapliga forskningen lyckades så småningom för en hel mängd fall uppdaga förhållandet mellan bestämda samhällsformer och bestämda sedliga föreskrifter, och mycket ligger där ännu i dunkel. Samhällsformerna, som senare ledde till ännu gällande sedliga normer, ligga ofta långt tillbaka, i grå forntiden. Men för att förstå en sedlig fordran måste man dessutom inte blott känna det samhälliga behov, som framkallade den, utan även det samhällets särskilda tänkesätt, som skapade den. Varje produktionssätt sammanhänger inte blott med bestämda verktyg, bestämda samhälliga förhållanden utan även med ett bestämt kunskapsmått och en viss uppfattningsförmåga, en viss blick för sambandet mellan orsak och verkan, en viss logik, kort sagt ett bestämt tänkesätt. Att förstå tidigare tänkesätt, är emellertid oerhört svårt, vida svårare än att förstå behoven hos ett annat än det egna samhället.

Emellertid är sammanhanget mellan moralens föreskrifter och de samhälliga behoven redan visat med så talrika exempel, att man kan anta det som en allmän regel. Men om detta samband existerar, så måste en ändring av samhället även medföra en ändring av många moraliska föreskrifter. Att dessa växla är alltså rakt ingenting underbart. Det vore tvärtom underbarare, om med en förändring av orsaken inte även verkan förändrades. Dessa förändringar äro nödvändiga och det till och med just därför att varje samhällsform för sitt bestånd behöver vissa för den anpassade moraliska föreskrifter.

Hur olika och föränderliga de sedliga normerna äro, det är redan väl känt. Ett exempel må vara nog för att illustrera en moral, som avviker från den som annars gäller i det nuvarande europeiska samhället.

Fridtjof Nansen ger oss i tionde kapitlet av sin bok "Eskimåliv" en mycket tilltalande skildring av eskimåmoralen. Vi anföra här några ställen ur skildringen:

"Ett av de vackraste och mest framträdande dragen i eskimåns moraliska karaktär måste sägas vara hans ärlighet ... För eskimån är det av stor betydelse, att han säkert kan lita på sina medmänniskor och grannar. Men för att denna inbördes tillit, som är ett villkor för varje sammanslutning dem emellan i kampen för tillvaron, skall kunna bestå, är det nödvändigt, att var och en är ärlig i sitt handlingssätt mot den andra ... Av samma orsak ljuga de också ogärna för varandra, i synnerhet männen. Ett drag, som Dalager berättar, är ett rörande bevis härpå: "När de skola beskriva en sak för en annan, ta de sig till vara för, att de icke göra den mera lysande än den förtjänar, särdeles när någon vill köpa något, som han inte sett; änskönt säljaren gärna vill bli av därmed, beskriver han det såsom något sämre än det är."

Reklamoralen är ännu okänd för eskimåerna. Men dessvärre gäller allt detta blott för deras inbördes umgänge. Mot främlingar håller man inte så strängt på ärligheten.

"Slagsmål och sådan brutalitet förekommer inte bland dem. Mord är också ytterst sällsynt," och där det förekommer är det inte följden av ekonomiska tvister utan på grund av kärleksaffärer. "Att döda en människa anse de för grymt. Krig är därför i deras ögon något oförståeligt och avskyvärt, deras språk har inte en gång ett ord för saken: Och soldater och officerare, som ju uppfostras till hantverket att slå ihjäl folk, anse de som riktiga människoslaktare ...

Det av våra bud, som grönländarna oftast synda mot, är dock det sjätte... Dygd och ärlighet stå inte högt i anseende i Grönland... Särskilt på västkusten finns det många, som rakt inte anser det för någon synnerlig skam att en ogift kvinna får ett barn ... Medan vi voro i Godthaab, befunno sig två

flickor från grannskapet i välsignade omständigheter, men de gjorde alls ingen hemlighet av den saken, ... de syntes tvärtom nästan vara stolta över detta synliga bevis på att de inte voro försmådda. Men även om ostkusten säger Holm, att det där inte anses för någon skam, att en ogift kvinna får barn. ...

Egede säger också, att kvinnorna särskilt anse det för en lycka och ära att komma i intimt förhållande till en angekok, det vill säga deras profeter och höglärda män. Ja, många män se det gärna själva och ge angekok betalning för att de skola sova hos deras hustrur, helst om de icke själva kunna få barn med dem. — — —

Eskimåkvinnornas frihet är alltså mycket olika den frihet som den europeiska kvinnan har. Anledningen är väl att tanken på arvet, familjen och stamträdet spelat en stor roll bland européerna, medan allt detta är betydelselöst för eskimåerna, emedan de ha litet eller intet att testamentera och emedan det för dem bara gäller att få många barn ...

Denna moral finna vi naturligtvis vid första ögonkastet vara mycket dålig. Men det är inte därför sagt, att den är så även för eskimån. Vi böra i allmänhet vara litet försiktiga med att från vårt trånga åskådningssätt genast fördöma åsikter, vilka genom många generationer och mycken erfarenhet ha utvecklats sig hos ett annat folk, om de än aldrig så mycket strida mot våra. Uppfattningen av det goda och rätta är så ytterst olika här i världen, Jag kan bara som exempel nämna vad en eskimåflicka sade åt Nils Egede, då denne en gång talade med henne om kärleken till Gud och nästan: ”Jag har visat prov på att jag har älskat min nästa, ty en gammal gumma, som var sjuk och icke kunde dö, bad mig, att jag för betalning skulle leda henne till den branta klippan, där de alltid störta sig ner, när de tröttnat på att leva. Men jag som alltid älskar mina medmänniskor, jag ledde henne dit utan betalning och störtade henne utför branten.”

Egede ansåg, att det var illa gjort, och sade, att hon hade mördat den andra. Det förnekade hon. Hon hade haft stort medlidande med gumman, och hon grät, när hon störtat ner henne, förklarade flickan. Skall nu detta kallas en god eller ond gärning?”

Vi ha redan sett, att nödvändigheten att döda gamla och sjuka samhällsmedlemmar lätt inträder, om näringstillgången blir knapp. Detta dödande anses som en sedlig handling.

”Då samma Egede en annan gång talade om att Gud straffade onda människor, sade en eskimå, att han också hörde till dem som straffade de onda, ty han hade slagit ihjäl tre gamla kärringar, som voro häxor.

Samma skillnad i uppfattningen av det goda gör sig också gällande gentemot det sjätte budet, och högre än detta kyskhetsbud sätta eskimåerna det, vari det heter: Varen fruktsamma och uppfyllen jorden! Detta har han ju så mycket mera orsak till, som hans ras av naturen blott är föga fruktsam.”

Till slut må nämnas ännu ett ställe ur det brev, som en omvänd eskimå skrev till Paul Egede, som i mitten på 1700-talet verkade i Grönland som missionär och fann eskimåmoralen nästan oberörd av europeiskt inflytande. Denne omvända eskimå hade hört talas om kolonialkrigen mellan engelsmännen och holländarna och gav uttryck åt sin avsky över denna ”omänsklighet”:

”Om vi nu ha så mycket mat, att vi kunna äta oss mätta, och få tillräckligt många skinn för att skydda oss mot kylan, då äro vi nöjda, och du vet själv, att vi låta morgondagen sörja för sitt. Vi skulle alltså inte vilja föra krig därom (om havet), inte ens om det låge i vår makt ... Vi kunna säga, att havet, som sköljer våra kuster, tillhör oss. Våra äro också de valfiskar, valrossar, sälar och laxar, som simma däri. Men vi ha likväl ingenting emot, att andra ta för sig så mycket av det stora förrådet, som de vilja. Vi ha den stora lyckan att inte vara så giriga av naturen som de ... Det är verkligen märkvärdigt, min kära Paul! Ert folk vet, att det finns en gud, alltings skapare och vidmakthållare, ert folk vet, att de efter detta livet antingen bli saliga eller fördömda, allt efter som de ha handlat i livet, och likväl leva de, som om de voro befallda att vara onda, och som om det syndiga bragte dem fördel och ära. Mina landsmän känna varken till Gud eller djävulen, och dock uppföra de sig anständigt umgås kärleksfullt och endräktigt med varandra, dela allt med varandra och hopbringa gemensamt sitt livsuppehälle.”

Det är en primitiv kommunisms moral, som här lägger i dagen sin skarpa motsättning till den kapitalistiska moralen. Men även en annan olikhet dyker upp här: I eskimåsamhället överensstämmer moralens teori och praktik. I det kapitalistiska samhället är det en vid klyfta mellan dem. Anledningen härtill skola vi snart lära känna.

### **b) Produktionsättet och dess överbyggnad.**

De sedliga normerna ändras i takt med samhället, dock inte oavbrutet, inte på samma sätt och i samma mån som de samhälliga behoven. De erkänns och uppfattas utan vidare som normer, därför att de ha blivit *vanor*. Men ha de väl en gång fastrotats som sådana, kunna de länge föra en självständig existens, fastän de tekniska framstegen fortsätta, tätt följda av utvecklingen av produktionsättet och förändringen av de samhälliga behoven.

Det är med moralens föreskrifter alldeles som med den övriga, komplicerade ideologiska överbyggnaden, som höjer sig över produktionsättet. Den kan frigöra sig från sin grundval och för en tid föra en självständig tillvaro.

Upptäckten av dessa fakta har försatt alla de element i vilt jubel, som inte kunna dra sig undan den marxiska tankens makt, och för vilka dock konsekvenserna av den ekonomiska utvecklingen äro högst oangenäma. Jag menar de män, som efter Kants föredöme gärna skulle vilja insmuggla anden som självständig drivkraft i den samhälliga organismens utveckling. Det kom mycket lägligt för dem, det där faktiska erkännandet, att samhällets andliga faktorer tidvis kunna verka självständigt inom det. Därmed hoppades man äntligen ha funnit sin efterlängtnade växelverkan: Ekonomin verkar på anden och denna på ekonomin; båda skola behärska den samhälliga utvecklingen antingen på så sätt, att först de ekonomiska faktorerna och i en senare period åter de andliga sporrändena driva samhället framåt, eller på så sätt, att båda faktorerna jämsides och i förening skapa en gemensam produkt. Man trodde med andra ord, att vår vilja och vår önskan är i stånd att åtminstone ibland av egen kraft genombryta och förändra den hårda ekonomiska nödvändigheten.

Det är inget tvivel om, att det existerar en växelverkan mellan ekonomin och dess överbyggnad moral, religion, rätt, konst och så vidare. Om uppfinnandets andliga verkan tala vi här inte. Den tillhör tekniken, inom vilken ju anden även spelar en roll vid sidan om verktyget. Tekniken är de tänkande människornas medvetna uppfinnande och användande av verktygen.

Liksom de andra ideologiska faktorerna är även moralen i stånd att främja den ekonomiska och samhälliga utvecklingen. Just däri ligger för övrigt dess samhälliga betydelse. Emedan bestämda samhälliga föreskrifter uppstå ur bestämda samhälliga behov, skola de underlätta det samhälliga samverkandet desto mer, ju bättre de äro anpassade för den samhällets särskilda egenart, som skapar dem.

Moralen återverkar alltså främjande på det samhälliga livet. *Men det gäller endast så länge, som den förblir beroende av det*, så länge den motsvarar de samhälliga behov, som alstrade den.

Så snart moralen gentemot samhället vinner en självständig tillvaro, så snart den inte längre bestämmas av detta, antar dess återverkan en annan karaktär. Om den nu vidare utvecklas, blir det bara en rent formell, blott en logisk utveckling. Så snart den tillsluter sig för den växlande yttervärldens inflytande, kan den inte heller längre skapa nya åskådningar utan blott ordna de redan vunna, så att motsägelserna försvinna från dem. Motsägelsernas upphävande, vinnandet av en enhetlig åskådning, lösandet av alla problem, som uppställas genom motsägelserna, det är den tänkande andens verkan. Men därmed kan anden blott befästa den vunna ideologiska överbyggnaden, inte höja den över sig själv. Blott uppkomsten av nya motsägelser, nya problem kan åstadkomma en verklig vidareutveckling. Men den mänskliga anden skapar inte motsägelser och problem ur sig själv, de alstras inom den blott genom omgivningens inverkan på den.

Så snart de moraliska föreskrifterna bli självständiga, upphöra de därför att vara ett de samhälliga framstegens element. De förbenas, bli ett konsetvativt element, ett hinder för vidare framsteg. Så kan moralen i det mänskliga samhället, vilket är omöjligt i djursamhället, från att ha varit en outhärlig sammanhållande föreningslänk bli ett medel till odrägligt insnörande av det samhälliga livet. Det är också en växelverkan, men inte efter våra anti-materialistiska etikers sinne.

Motsättningarna mellan bestämda moraliska föreskrifter och bestämda samhälliga behov kunna uppnå en viss styrka redan i det primitiva samhället, men de bli sedan ännu djupare genom uppkomsten av klassmotsättningar. Är framhårdandet i bestämda moraliska föreskrifter blott en vanesak i det klasslösa samhället, kunna moralbudet där alltså övervinnas blott genom att besegra vanans makt, så blir fasthållandet vid bestämda moraliska föreskrifter i ett senare skede även en intressesak, och ofta ett mycket mäktigt intresse. Och nu uppkomma även våldsmedel, fysiskt tvång för att hålla de utsugna klasserna nere. Och dessa tvångsmedel ställas även i "moralens" tjänst för att injaga respekt för sådana sedliga normer, som ligga i de härskande klassernas intressen.

Sådana tvångsmedel kan det klasslösa samhället bortse från. Visserligen räcka väl även här de sociala drifterna inte alltid till för att få varje individ att lyda de moraliska föreskrifterna. De sociala drifternas styrka är ju mycket olika hos de olika individerna, och det samma är fallet med självbevarelse- och fortplantningsdrifternas styrka. Det är inte alltid, som de förstnämnda drifterna ha övertaget. Men som medel till att tvinga, straffa och avskräcka från andra drifter behöver det klasslösa samhället i sådana fall endast den *offentliga meningen*, samhällets mening. Denna skapar inte sedelagen, plikt känslan inom oss. Samvetet är även då verksamt inom oss, när ingen iakttar oss och när den offentliga meningens makt står splittrad. I ett samhälle, som är uppfyllt av klassmotsättningar och varandra motsägande sedliga normer, kunna vi under vissa omständigheter tvingas att trotsa flertalets offentliga mening.

Men i ett klasslöst samhälle verkar den offentliga meningen som ett tillräckligt myndigt medel att åstadkomma åttlydnad för de sedliga normerna. Individen är så svag och liten i förhållande till samhället, att han rakt inte har någon kraft att trotsa dess enhälliga röst. Denna verkar så överväldigande, att det inte behövs några vidare tvångs- eller straffmedel för att säkerställa det samhälliga livets ostörda förlopp. Även nu för tiden, i klasssamhället alltså, se vi, att den offentliga meningen inom den egna klassen eller, när man lämnar den, inom den klass eller det parti, som man ansluter sig till, är vida mäktigare än statens alla tvångsmedel. Man föredrar fängelse, elände, ja döden framför skammen.

Men den ena klassens offentliga mening verkar inte på den motsatta klassen. Så länge samhället inte uppvisar några klassmotsättningar, kan det visserligen genom sin menings makt hålla den enskilda individen i tygeln och tvinga honom åttlyda samhällsbuden, om den sociala driften i hans bröst inte själv kan göra det. Men den offentliga meningen sviker, så snart det inte längre är fråga om individ mot samhälle utan där klass står mot klass. Då måste den härskande klassen tillgripa andra tvångsmedel, om den vill fortsätta att regera. Och sådana medel äro: överlägsen fysisk eller ekonomisk makt, överlägsen organisation men även överlägsen *intelligens*. Till soldaterna, poliserna och domarna sällar sig nu också prästföljet som maktmedel, och det blir just den kyrkliga organisationen, som får uppdraget att skydda den gamla moralen från förgängelse. Denna hopkoppling av religion och moral verkställes desto lättare, som de nya religionerna, vilka uppstodo vid tiden för den primitiva kommunismens och klasssamhällets förfall, stå i skarp motsättning till de gamla naturreligionerna, som hade sina rötter ända nere i den klasslösa tiden och som inte kände till något särskilt prästerskap. I de gamla religionerna äro gudom och etik inte alls förbundna med varandra. De nya religionerna däremot byggde på den filosofi, som på det intimaste sammanlänkade etiken och tron på gudomen och ett liv efter detta, varvid den stödde den ena faktorn med den andra.

Sedan dess äro etiken och religionen som maktmedel intimt förbundna med varandra. Nog är sedelagen en produkt av människans sociala natur, nog äro respektive sedliga normer produkter av särskilda samhälliga behov, nog hade både den ena och de andra lika litet att göra med religionen, men varje slags moral, som måste predikas för folket i den härskande klassens intresse, den behöver förvisso nödvändigt religionen och hela den kyrkliga organismen till sitt stöd. Utan dem skulle den störta samman fortare än vad annars blir fallet.

### c) Gammal och ny moral.

Men ju längre de föråldrade moraliska föreskrifterna äro i kraft, medan den ekonomiska utvecklingen fortskrider och skapar nya samhälliga behov, vilka kräva nya sedliga normer, desto större blir motsägelsen mellan samhällets förhärskande moral och dess medlemmars liv och strävanden.

Men denna motsägelse yttrar sig på olika sätt inom de olika klasserna. De konservativa klasserna, vilkas existens vilar på de gamla samhälliga förutsättningarna, hålla fast vid den gamla moralen. Likväl endast i teorin. I praktiken kunna de ingalunda undandra sig de nya samhälliga förutsättningarnas inflytanden. Den bekanta motsägelsen mellan sedlig teori och praktik slår in här. För mången gäller den som en moralens naturlag. Moralens krav synes som något mycket önskvärt men tyvärr ouppfyllbart. Motsägelsen mellan teori och praktik i moralen kan emellertid här åter anta två former. Individuer och klasser fulla av kraftkänsla sätta sig öppet över den gamla sedlighetens krav men erkänna dess nödvändighet för alla andra. Klasser och individer, som känna sig svaga, överträda däremot hemligt de sedliga buden, som de offentligt förfäkta. Så skapar detta skede allt efter den historiska situationen antingen *cynism* eller *hyckleri* bland de till undergång dömda klasserna. Men som vi sett försvinner samtidigt just i dessa klasser lätt de sociala drifternas kraft till följd av de enskilda intressenas tillspetsning. Och möjligheten att låta en lejd stab möta de oundvikliga striderna, medan man själv undviker att riskera den egna personligheten, hjälper även till att försvaga de sociala drifterna.

Allt detta skapar i de konservativa, särskilt då de härskande klasserna de företeelser, som man sammanfattar under uttrycket osedlighet.

Materialistiska etiker, för vilka de moraliska föreskrifterna blott äro mode, förneka möjligheten av en sådan osedlighet som samhällig företeelse. Då all sedlighet är relativ, kan det som man kallar osedlighet kanske blott vara ett slags sedlighet, som avviker från vår egen.

Från det faktum att det finns helt osedliga klasser och samhällen, dra å andra sidan idealistiska etiker den slutsatsen, att det även måste finnas en evig av rum och tid oberoende sedlighet, ett från de skiftande samhälliga förhållandena självständigt mått, med vilket man skulle kunna mäta moralen i varje samhälle och klass.

Men tyvärr är detta den mänskliga moralens element — som verkligen är mycket äldre än de skiftande samhälliga förhållanden, om också inte oberoende av rum och tid — det vill säga de sociala drifterna just det som den mänskliga moralen har gemensamt med den djuriska. Men det som är specifikt mänskligt i moralen, de sedliga normerna, är underkastat en ständig växling. Detta bevisar dock inte, att en klass eller samhällig grupp inte kan vara osedlig. Det bevisar blott, att det lika litet finns någon absolut osedlighet som absolut sedlighet, åtminstone vad de sedliga normerna beträffar. Även osedligheten är i detta hänseende ett relativt begrepp. Som absolut osedlighet kan man blott anse syndandet mot de sociala *drifter* och *dygder*, som människan fått i arv från de sociala djuren.

Betraktar man däremot osedligheten som ett felande mot moralens föreskrifter, då betyder den inte avvikelser från ett bestämt för alla tider och länder gällande sedlighetsmått. Nej, den betyder då den sedliga praktikens motsägelse mot de egna sedliga grundsatserna, överträddandet av sedliga normer, som man själv fordrat och erkänt som nödvändiga. Det är därför

dumhet att förklara vissa erkända sedliga normer hos ett folk eller en klass för osedliga, bara därför att de motsäga våra egna sedliga normer. Osedligheten kan städse blott vara ett avvikande från den egna, aldrig från den främmande moralen. En viss företeelse, till exempel friare umgänge mellan könen eller likgiltighet mot egendomen, kan i det ena fallet vara produkten av sedlig förruttelse i ett samhälle, som förfäktar det strängaste engifte och egendomens största helgd som nödvändiga saker. Men samma företeelse kan i ett annat fall vara den högt sedliga produkten av en mycket sund samhällig organism, vilkens behov inte kräver någon fast privategendomsrätt vare sig till en hustru eller till bestämda konsumtions- eller produktionsmedel.

#### **d) Det sedliga idealet.**

Yttrar sig emellertid den allt skarpare motsägelsen mellan de skiftande samhälliga förutsättningarna och den stagnerande moralen hos de konservativa, särskilt då de härskande klasserna, i stigande osedlighet, i ett stegrad hyckleri och cynism, som ofta ännu går hand i hand med en försvagning av de sociala dygderna, så leder den till helt andra resultat i de uppåtsträvande och utsugna klasserna. Deras intressen stå i skarpaste motsättning till den samhälliga grundval, som skapade den förhärskande moralen. De ha inte den minsta anledning att hänga fast vid den. De ha tvärtom all anledning att sätta sig upp mot den. Ju mer de bli medvetna om sin motsättning till den härskande samhälliga ordningen, desto starkare växer också deras sedliga harm, desto mer sträva de att utbyta den gamla, föråldrade moralen mot en ny, som de vilja tillämpa på hela samhället. Så uppstår i de uppstigande klasserna ett sedligt ideal, som blir allt djärvare, ju mer dessa klasser vinna i kraft. Och som vi ha sett utvecklas samtidigt just i samma klasser även de sociala drifternas kraft i särskilt hög grad tack vare klasskampen, så att hänförelsen för det nya sedliga idealet växer i takt med dess djärvhet. Samma utveckling alltså, som i de konservativa eller till undergång dömda klasserna föranleder ökad osedlighet, ger i de uppstigande klasserna liv åt en allt större mängd företeelser, som vi sammanfatta under beteckningen *etisk idealism*, vilken inte får förväxlas med den filosofiska idealismen. Just dessa uppstigande klasser luta ofta åt den filosofiska materialism, vilken de åt undergång dömda motarbete alltifrån det ögonblick, då de blevo medvetna om, att verkligheten uttalar sin dödsdom över dem, från den stund, de blevo förvissade om, att de nu bara skulle kunna vänta räddning av övernaturliga, gudomliga eller etiska makter.

Det nya sedliga idealets *inhåll* är inte alltid så synnerligen klart. Det utgår inte från någon djup vetenskaplig *uppfattning* av den samhälliga organismen, som många gånger är alldeles okänd för idealets grundare. Nej, det uppkommer från ett djupt samhälligt *behov*, en het *längtan*, en energisk *vilja* till något *annat* än det bestående, något som är mot satsen till det bestående. Och sålunda är detta sedliga ideal i grunden blott något rent negativt, endast *motsättningen* till den härskande osedligheten.

Så länge klasssamhället funnits, har den härskande osedligheten alltifrån uppkomsten av en skarp klassmotsättning emellertid städse skyddat *ofrihet, olikhet och utsugning*. Och därför har också uppåtsträvande klassers sedliga ideal i historisk tid alltid skenbart varit detsamma. Det har alltid varit det som den franska revolutionen sammanfattade i orden: Frihet, jämlikhet och broderskap. Det tycks, som om detta ideal oberoende av rum och tid vore gömt i varje mänskobröst, som om det vore människosläktets uppgift att alltifrån vaggan eftersträva samma sedliga ideal. Det tycks, som om mänsklighetens hela utveckling bestode i det långsamma närmandet till detta ideal, som oavbrutet föresvävar den.

Men när vi se närmare efter, så finna vi, att överensstämmelsen mellan de olika historiska periodernas sedliga ideal blott är ytlig. Den skenbara likheten döljer mycket skilda samhälliga mål, som vart och ett motsvarar olika samhälliga situationer.

Jämföra vi nu kristendomen, franska revolutionen och våra dagars socialdemokrati, så finna

vi, att frihet och jämlikhet för var och en av dem betyder något alldeles särskilt, allt efter deras ställning till *egendom* och *produktion*.

Urkristendomen förfäktade jämlikhet i egendomsfrågan enligt den meningen, att all egendom skulle delas lika mellan alla i konsumtionssyfte. Och med frihet menade den befrielsen från allt arbete, sådan den även åtnjutes av liljorna på marken, som inte spinna, och inte väva och dock glädjas åt sitt liv.

Den franska revolutionens jämlikhet åter åsyftade likhet i fråga om *egendomsrätten*. Den privata egendomen själv förklarade man för helig. Och den sanna friheten var för fransmännen friheten att i det ekonomiska livet använda egendomen efter gottfinnande och så att den lämnade största möjliga vinst.

Socialdemokratin i sin tur förklarar lika litet, att den privata egendomen är helig, som den fordrar dess delning. Den kräver egendomens socialisering. Och den jämlikhet, som den eftersträvar, avser allas lika rätt till det samhälliga arbetets produkter. Den samhälliga frihet slutligen, som den fordrar, är varken befrielsen från arbetet eller friheten att godtyckligt förfoga över produktionsmedlen och att producera efter behag. Nej, med frihet mena socialdemokraterna det nödvändiga arbetets inskränkning genom indragandet av alla arbetsdugliga i arbetet och genom största möjliga användning av arbetsbesparande maskiner och metoder. På detta sätt skall det nödvändiga arbetet, som ingalunda kan vara fritt utan måste vara samhälligt reglerat, för var och en reduceras till ett minimum. Och var och en skall tillförsäkras en tillräckligt lång tid för ledighet, fri konstnärlig och vetenskaplig sysselsättning, fri livsnjutning. Samhällig frihet — den politiska tala vi här inte om — genom största möjliga förkortning av den nödvändiga arbetstiden: det är den frihet, som den moderna socialismen åsyftar.

Man ser, att samma sedliga ideal för frihet och jämlikhet kan omfatta mycket olika samhälliga ideal. Den yttre överensstämmelsen mellan olika tiders och lands sedliga ideal är emellertid inte följden av en av rum och tid oberoende sedelag, som från en övernaturlig värld flyttat ned till människan. Nej, likheten beror blott på att grundlinjerna för klassväldet i det mänskliga samhället alltid förblivit de samma under alla olika samhällsformer.

Men ett nytt sedligt ideal kan uppstå ur annat än klassmotsättningen. Även inom de konservativa klasserna kan det finnas enstaka individer, som samhälligt sett endast löst sammanhånga med sin klass och som inte utveckla något klassmedvetande. Men det oaktaga äga de starka sociala drifter och dygder, som låta dem avsky varje hyckleri och all cynism.

De kunna äga stor intelligens, som klart låter dem märka motsägelsen mellan de gamla föräldrade moraliska föreskrifterna och de samhälliga behoven. Sådana individer måste likaledes uppställa nya sedliga ideal för sig. Men dessa ideals samhälliga kraft bero på om de mynna ut i ett klassideal eller inte. Blott som drivkraft för klasskampen kan det sedliga idealet verka fruktbringande. Ty blott klasskampen, inte salongsfilosofernas särsträvanden äger kraft att vidareutveckla samhället och avpassa det efter de högre utvecklade produktionskrafternas behov. Och såvida det sedliga idealet över huvud taget kan förverkligas, kan detta ske endast genom en samhällsförändring.

Ett egendomligt öde har emellertid hittills velat, att det sedliga idealet aldrig blivit förverkligat. Det är dock lätt begripligt, om man betraktar dess ursprung. Det sedliga idealet är ingenting annat än det komplex av önskningar och strävanden, som framkallats genom motsättningen till det bestående tillståndet. Det är som drivkraft i klasskampen, som medel att sammanfatta och sporra de uppåtsträvande klassernas krafter till kamp mot det bestående en mäktig hävstång för övervinnandet av detta bestående. Men det nya samhälliga tillståndet, som kommer i stället för det gamla, tar inte gestalt efter det sedliga idealet utan efter de givna materiella betingelserna, tekniken, den naturliga miljön, efter arten av det bestående samhällets grannar och förfäder och så vidare.

Ett nytt samhälle kunde alltså lätt avsevärt avvika från det sedliga ideal, som drivit fram det. Och detta sker så mycket lättare, ju mindre den sedliga oviljan var parad med kännedom om dessa materiella betingelser. Idealet slutade därför också alltid förut med ett bakrus. Sedan det gjort sin historiska skyldighet och eggat till förstörelse av det gamla, fick det alltid se sina illusioner grusade.

Vi ha nyss sett, hur motsättningarna mellan teori och praktik dyka upp i de konservativa klasserna. Vi ha sett, hur sedligheten bland dem förefaller att vara något som hela världen fordrar men som ingen gör, något som överstiger det mänskliga väsendets krafter, något som det endast är överjordiska väsen förunnat att efterleva. Här se vi, hur en annan sorts motsättning mellan sedlig teori och praktik kan uppstå i de revolutionära klasserna. Det är motsättningen mellan det sedliga idealet och den verklighet, som skapats genom den sociala revolutionen. Här synes åter sedligheten vara något som hela världen eftersträvar, något som ingen når, något som står för högt för jordiska varelser. Intet under då, att etikerna förmena, att sedligheten är av överjordiskt ursprung, och att vårt djuriska väsen, som hänger fast vid jorden, är skuld till, att vi alltid blott från fjärran längtansfullt få tillbedja sedlighetens bild utan att någonsin kunna omfatta den.

Från denna himmelska höjd dras sedligheten ned till jorden av den historiska materialismen. Vi lära oss förstå dess djuriska ursprung och se, hur dess förvandlingar i det mänskliga samhället är beroende av de omgestaltningar, som samhället självt genomgår allt efter som det drives fram av den tekniska utvecklingen. Och det sedliga idealet avslöjas nu för oss i sin rent negativa karaktär som motsägelse till den bestående sedliga ordningen. Idealets betydelse blir känt som drivkraft i klasskampen, som medel att sammanfatta och elda de revolutionära klassernas krafter. Men samtidigt avklädes även det sedliga idealet sin riktninggivande kraft. Inte på vårt sedliga ideal utan på bestämda givna materiella förutsättningar beror den riktning, som den samhälliga utvecklingen i verkligheten tar. Dessa materiella förutsättningar ha redan i tidigare perioder i viss grad bestämt den sedliga viljan, de uppåtsträvande klassernas samhälliga mål, ehuru det mestadels skett omedvetet. Eller om redan en medveten riktninggivande social uppfattning var för handen, som på 1700-talet, har den dock osystematiskt och utan konsekvens inverkat på bildandet av de samhälliga målen.

Först den materialistiska historieuppfattningen har till fullo avsatt det sedliga idealet som riktning-givande faktor för den sociala utvecklingen. Den har lärt oss att härleda våra samhälliga mål uteslutande från kunskapen om den givna materiella grundvalen. Därmed har den för första gången i historien visat vägen, hur man skall kunna undvika, att den revolutionära verkligheten blir efter sedliga idealet, hur allt kan bli annat än illusioner och besvikelser. Om illusionerna också verkligen undvikas beror på graden av den vunna insikten om lagarna för den samhälliga organismens utveckling och rörelse, om dess krafter och organ.

Därigenom berövas det sedliga idealet inte sin verkan i samhället. Denna verkan reduceras endast till sitt rätta värde. I likhet med den sociala, den sedliga *driften* är också det sedliga *idealet* inte ett mål utan en *kraft* eller ett *vapen* i den samhälliga kampen för tillvaron. Det sedliga idealet är ett särskilt vapen för klasskampens särskilda förhållanden.

Inte ens socialdemokratien som proletär organisation i proletariatets klasskamp kan undvara det sedliga idealet, den sedliga harmen mot utsugning och klassvälde. Men detta ideal har ingenting att söka i den *vetenskapliga* socialismen, den vetenskapliga forskningen i utvecklings- och rörelselagar för den samhälliga organismen, som göres i syfte att lära känna den proletära klasskampens nödvändiga tendenser och mål.

I socialismen är forskaren visserligen även alltid en kämpe. Människan kan ju inte, bildligt talat, dela sig i två halvor, av vilka den ena ingenting har att göra med den andra. Hos en Marx till exempel bryter sålunda verkan av ett sedligt ideal fram mitt i hans vetenskapliga forskning. Men med rätta vinnlägger han sig om, att bannlysa det från den, så mycket han



kan. Ty det sedliga idealet blir i vetenskapen en källa till fel, om det understår sig att vilja visa vetenskapen dess mål. Vetenskapen har alltid blott att lära känna det nödvändiga. Den kan väl någon gång komma till att föreskriva ett "du skall", men detta får alltid uppträda blott som en konsekvens av insikten om det nödvändiga. Den måste däremot avböja att själv hitta på ett "du skall", som inte kan erkännas som en i "företeelsevärlden" motiverad nödvändighet. Etiken får alltid blott vara ett *objekt* för vetenskapen. Denna skall utforska och förklara de sedliga drifterna lika väl som de sedliga idealen. Men den får inte från dem motta några anvisningar om de resultat, till vilka den måste komma. Vetenskapen står över etiken. Dess resultat äro lika litet sedliga eller osedliga, som nödvändigheten är sedlig eller osedlig.

Emellertid spelar sedligheten en roll även vid vinnandet och spridandet av vetenskapliga kunskaper. Nya vetenskapliga kunskaper betyda vanligen en brytning med gamla, inrotade åskådningar, som blivit fasta vanor. I samhällen med klassmotsättningar betyda nya vetenskapliga rön, särskilt sådana som gälla samhälliga tillstånd, emellertid för det mesta även en brytning med enstaka klassers intressen. Att finna och sprida vetenskapliga rön, som äro oförenliga med de härskande klassernas intressen, är det samma som att förklara krig mot dem. Det förutsätter inte blott hög intelligens utan även kampduglighet och kamplust, oberoende gentemot de härskande klasserna men även framför allt starka sedliga känslor: kraftiga sociala drifter, ett hänsynslöst begär att lära känna och sprida sanningen, en het längtan att tjäna de undertryckta, uppåtsträvande klasserna.

Men även denna sista längtan blir vilseledande, om den inte nöjer sig med att blott uppträda negativt, det vill säga tillbakavisar de härskande åskådningarnas anspråk på giltighet och sporrar till övervinnandet av de hinder, som de fientliga klassintressena upptornar mot den samhälliga vidareutvecklingen. Den blir vilseledande, om den därutöver uppträder riktningsgivande och vill uppställa bestämda mål, som den sociala uppfattningen bör söka uppnå.

Men genom att klasskampens bestämda mål i den vetenskapliga socialismen förvandlas från ett sedligt ideal till ett ekonomiskt ideal förlorar det ingenting av sin Storlek. Ty vad som förut föresvävade alla samhällsförnyare som sedligt ideal, och som inte kunde uppnås av dem, det har nu som först kompletterats med ekonomiska förutsättningar, det kunna vi nu för första gången i världshistorien erkänna som nödvändigt resultat av den ekonomiska utvecklingen. Det är *klassernas upphävande*. Det betyder inte upphävandet av alla yrkesskillnader, inte upphävandet av arbetsfördelningen utan upphävandet av alla samhälliga skillnader och motsättningar, som härleda sig från privategendomsrätten till produktionsmedlen och från folkmassans uteslutande fjättrande till den materiella produktionsverksamheten. Produktionsmedlen ha blivit så väldiga, att de i våra dagar redan spränga privategendomens ram. Arbetets produktivitet har stegrats så ofantligt, att det redan nu är möjligt att avsevärt förminska arbetstiden för alla arbetare. Så växa de grundvalar, som visserligen inte kunna medföra slopandet av arbetsfördelningen och yrkena, men som möjliggör upphävandet av motsättningarna mellan fattig och rik, utsugna och utsugare, okunniga och lärda.

Samtidigt har emellertid arbetsfördelningen utvecklats så långt, att den också tränger in på ett område, som i så många årtusenden varit stängt för den. Jag menar den husliga härden. Kvinnan skiljes från den och drages med in på arbetsfördelningens område, där mannen så länge haft uteslutande monopol. Därmed utplånas helt naturligt inte de naturliga olikheter, som finnas mellan man och kvinna. Även många samhälliga olikheter och mången skillnad i etiska fordringar, som ställas på dem, kunna fortbestå eller till och med nybildas. Men arbetsfördelningen skall säkert utplåna alla de olikheter mellan man och kvinna i stat och samhälle, som framkallats genom kvinnans fjättrande vid det privata hushållet och genom hennes uteslutande från de yrken, där arbetsfördelningen råder. I denna mening skola vi inte blott upphäva den ena klassens utsugning genom den andra, utan vi skola även upphäva *kvinnans underordnande under mannen*.

Och tillika antar världshushållningen sådana dimensioner, bli de internationella ekonomiska förbindelserna så intima, att därmed möjligheten växer att efter övervinnandet av privat-äganderätten till produktionsmedlen även kunna övervinna de nationella motsättningarna, vilket betyder slut med krig och rustningar och en evig fred mellan folken.

Var finnes det sedliga ideal, som kan öppna härligare perspektiv! Och dock har det vunnits genom nyktra ekonomiska iakttagelser och inte genom några drömmar om sådana sedliga ideal som frihet, jämlikhet, broderskap, rättfärdighet och humanitet.

Och dessa perspektiv är inte heller förväntningar på 'tillstånd, som blott *böra* komma, som vi blott *önska* och *vilja* utan perspektiv till tillstånd, som måste komma, som äro *nödvändiga*. Men de äro inte nödvändiga i den fatalistiska meningen, att en högre makt skall skänka oss dem av sig själv. Nej, de äro nödvändiga, oundvikliga på samma sätt, som det är oundvikligt, att uppfinnarna förbättra tekniken, att kapitalisterna i sitt profitbegär omskapa hela det ekonomiska livet. De äro lika oundvikliga, som det är givet, att lönarbetarna trakta efter kortare arbetstid och högre lön, att de organisera sig, att de bekämpa kapitalistklassen och dess statsmakt. De äro lika oundvikliga, som det är naturligt att arbetarna trakta efter den politiska makten och önska kapitalistväldets fall. Socialismen är oundviklig, emedan klasskampen och proletariatets seger äro oundvikliga.

## Ordlista

**Alternativ** = en av de två eller flera möjligheter, som medger val.

**altruism** = den riktning enligt vilken det sedliga handlandet företrädesvis karakteriseras av att det avser *andra* människors väl.

**analys** = uppdelning, sönderdelning.

**analog** = likartad, motsvarande.

**absurd** = orimlig, löjlig.

**abstrakt** = överklig, tänkt.

**akut** = skarp, häftig, (hastigt) övergående.

**a priori** = från den förra(delen), från grunden.

**aritmetik** = räknelära.

**arktisk** = nordpols-, ishavs-.

**ateism** = gudsförnekande, gudlöshet. Den teoretiska åsikt som förnekar Guds tillvaro.

**Bestialitet** = djuriskhet.

**biologi** = läran om djur- och växtliv (zoologi och botanik).

**Definitiv** = slutgiltig. **demon** = ond ande.

**dualism** = åsikt ont två grundkrafter.

**Egoism** = själviskhet, egennyttia.

**emancipation** = frigörelse, **energi** = kraft, ihärdighet.

**entusiasm** = hänförelse.

**epikureism** = njutningslära, den grek. filos. Epikurs lära att njutningen är högsta goda.

**existens** = tillvaro, utkomst.

**Fatalism** = den form av determinism (den fria viljans förnekande) enligt vilken viljan är bunden av ett opersonligt öde. Österlänningarna äro fatalister.

**fenomen** = (natur-)företeelse.

**fysiologi** = läran om (de normala) livsytringarna.

**Generation** = släkte, mansålder.

**Hypotetisk** = grundad på antagande, villkorlig.

**Intensiv** = stark, häftig, våldsam.

**instinktiv** = grundad på (naturlig) ingivelse.

**invasion** = fientlig inryckning, infall.

**intelligibel** = en filosofisk term, som Kant använder i förbindelse med begreppet karaktär.

Den intelligibla karaktären är enligt honom den viljans beskaffenhet, som ligger till grund för den faktiskt givna karaktären och som tillkommer viljan såsom tillhörande en översinnlig värld.

**Kausalitet** eller **kausalsammanhang** = nödvändigt sammanhang mellan något i tiden föregående och efterföljande, enligt vilket det senare är en nödvändig följd av det förra.

**kausal** = orsakskategoriskt imperativ är enl. Kant en viljenorm, som säger vad man ovillkorligen och under alla förutsättningar bör göra.

**Monoteism** = den teori som endast erkänner en gud.

**Numen** är en term som betecknar den verklighet som uppfattas av tänkandet i motsats till fenomenet som fattas av sinnena. Idéerna tillhöra numenet, under det att sinnevärlden, fenomenet, är en ofullkomlig uppfattning därav.

**Onani** = könslig självbefläckelse.

**ortodox** = rätt troende, renlärig.

**Pietism** = (överdriven fromhet) fromleri.  
polyteism = mångguderi.

**Teism** = den åsikt som antar en absolut verklighet (i motsats till ateismen) och fattar denna som en ind. personlig Gud, (i motsats till panteismen = allguderi), den där är ej blott världens skapare utan även som försyn grund till världsförloppet och sons högsta goda dettas ändamål (i motsatt till deismen).

teleologi = den världsåsiikt, som söker förklara skeendet i världen ur ändamål.

## Lästips – Kautsky och den ryska revolutionen

*Före revolutionen:*

Kautsky: [Slaverna och revolutionen](#) (1902)

Kautsky: [Gamla revolutioner och en ny](#) (1905)

Kautsky: [Den ryska revolutionens drivkrafter och dess framtidsutsikter](#) (1906)

Lenin och Trotskij: [Om Kautskys artikel "Den ryska revolutionens drivkrafter och dess framtidsutsikter"](#)

Lars T Lih: [Kautsky och Lenin](#) – om Kautskys inflytande på Lenin

Eric Blanc: [Rötterna till 1917: Kautsky, staten och revolutionen i Tsarryssland](#)

*Efter revolutionen*

[Lenin och Kautsky – en bibliografi](#) – Fram till Första världskriget utövade Kautsky stort inflytande på Lenin, men sedan gick de skilda vägar

Kautsky: [Demokrati eller diktatur](#) (1919) – Kautsky kritiserar bolsjevikernas politik

Christer Lund: [Kautsky mot Lenin](#) (diskuterar Kautskys kritik mot Lenin & bolsjevikerna)

Lenin: [Den proletära revolutionen och renegaten Kautsky](#) (1918) – Lenins mest kända polemik mot Kautsky