

OM DEN ETISKA SEDEN.

C. Y. Sahlin

STORAGE-ITEM  
MAIN - LPC

LP9-F22A  
U.B.C. LIBRARY

B 4489  
S33 C 55  
1897

THE LIBRARY



THE UNIVERSITY OF  
BRITISH COLUMBIA

*Profesor E. O. Burman  
nådelopfullt  
från  
förf.*

Skrifter utgifna af K. Humanistiska Vetenskapssamfundet i Upsala. V. 1.

---

OM

# DEN ETISKA SEDEN

AF

*c*  
CARL YNGVE SAHLIN



UPSALA 1897

ALMQVIST & WIKSELLS BOKTRYCKERI-AKTIEBOLAG



Skrifter utgifna af K. Humanistiska Vetenskapssamfundet i Upsala. V. 1.

---

OM

# DEN ETISKA SEDEN

AF

CARL YNGVE SAHLIN



UPSALA 1897  
ALMQVIST & WIKSELLS BOKTRYCKERI-AKTIEBOLAG

Digitized by the Internet Archive  
in 2010 with funding from  
University of British Columbia Library

Såväl i den enskilda människans lif som i det men-  
skliga samhällslifvet kan man urskilja en mangfald af särskilda seder. Hvarje sed fattas då såsom ett mer eller mindre konstant verksamhetssätt inom ett särskildt lifsområde. Men i större eller mindre omfattning kunna många särskilda seder hos en men-  
ska eller inom ett samhälle hafva ett sådant sammanhang med hvarandra, att de utgöra momenter i ett helt. Detta hela kan då fattas såsom en dem alla omfattande sed. Äfven denna omfattande sed är ett konstant verksamhetssätt inom sitt lifsområde.

Äfven om man icke tager i betraktande någon annan bestämning hos seden än den, att hon är ett konstant verksamhetssätt inom ett lifsområde, kan man lätt finna, att hon är en väsentlig form för men-  
sklig odling. Den ordning och den samstämmighet, som fordras för ett konstant verksamhetssätt, höra till den men-  
skliga odlingens oundgängliga förutsättningar. Det men-  
skliga bildningsarbetet har ock jen- te andra uppgifter den att utbilda seder. Den enskilda människans uppfostran består till väsentlig del i utbildning af hennes seder. Utbildningen af familjeseder eller hemseder, af folkseder och af humana eller allmänt men-  
skliga seder tillhör det men-  
skliga odlingsarbetet eller civilisationen, och utan en viss grad af sådan utbildning kan intet men-  
skligt samhälle komma till stånd.

Ännu mera märkbar blifver sedens betydelse såsom form för men-  
sklig odling, om man riktar uppmärksamheten på skilnaden mellan goda och dåliga seder. I seden ligger en bildbarhet icke blott till större stadga och ordning utan äfven till samstämmighet med men-  
skliga syftsmål af olika art. Derigenom kan det i och genom en sed gifna konstanta verksamhetssättet komma att befördra ett ur en viss synpunkt godt ändamål eller ock ett ondt. Ett sådant godt ändamål är det naturenliga tillstånd, som

kan kallas själens och kroppens helsa, och de seder, som befordra denna, äro att betrakta som goda seder. Ett ondt är deremot en förderflig sinnesnjutning, och de seder, som befordra denna, äro dåliga. Ett annat sådant godt ändamål är allmänt välstånd, och det finnes goda seder, som befordra detta, medan det å andra sidan finnes dåliga seder, som motverka det och befordra ett motsatt tillstånd, till hvars uppställande såsom ändamål frestelser af olika beskaffenhet kunna uppstå. För den menckliga odlingen är det af påtaglig vigt, att goda seder införas och utbildas så väl i de särskilda människornas lif som i det menckliga samhällslifvet.

Af det nu anförda framgår väl, att mencklig sed icke kan vara utan betydelse för människans sedliga lif, men dermed är dock icke gifvet, att det inom sjelfva det sedliga lifsområdet finnes en sed, som omedelbart är en form för det sedliga lifvet sjelft och såsom sådan är etisk sed. Det sedliga lifvet kan icke framträda hos människan förr än hennes sjäslif vunnit en viss grad af utveckling, en viss grad af medvetenhet och frihet samt af innehållsrikedom och ordning inom sin medvetenhets och sin frihets område. Det kan då sättas i fråga, om seden hör till formerna för detta lägre sjäslif, men icke är en af det sedliga lifvets egna former. I likhet med allt förnuftigt skiljer sig det sedliga lifvet, när det framträder såsom aktuelt, från det sinnliga, och motsatsen mellan dessa båda arter af lif är så genomgripande, att man icke kan taga för gifvet, att en form för den ena arten äfven är form för den andra. Det kan också synas tvifvelaktigt, huruvida den frihetsgrad, som kan tillerkännas seden, har eller icke har den höjd, som måste fordras af hvarje det sedliga lifvets form. Det måste således undersökas, om det finnes någon i egentlig mening etisk sed.

I en föregående afhandling<sup>1</sup> hafva vi ställt den goda seden vid sidan af dygden och pligten. Denna sammanställning har sin historiska anledning och utgångspunkt i Schleiermachers lära om de s. k. etiska formalbegreppen och närmast i den af Boström efter Bibergs föredöme gifna framställningen af denna lära. Enligt Boström äro de tre etiska formalbegreppen dygden, pligten och opus morale. Dygden är den sedliga viljans konstanta rikt-

<sup>1</sup> Om grundformerna i etiken. Ups. 1869.



ning på sedlighetens idé, pligten det af sedelagen fordrade handlingssättet och opus morale den sedliga verksamhetens af dygden och pligten omedelbart härflytande resultat. Enligt Boström likasom enligt hans föregångare hafva de tre etiska formalbegreppen sin motsvarighet i de s. k. etiska ideerna, den sedliga karakteren, sedelagen och det högsta goda. I vår ofvannämnda afhandling hafva de etiska idéerna afgjort fattats såsom grundformer hos den sedliga viljan såsom förmåga och de etiska formalbegreppen såsom grundformerna för innehållet i det sedliga lifvet eller såsom det sedliga lifvets eller den sedliga viljeyttringens grundformer. Lika afgjort har den goda seden fattats såsom opus morale och på grund deraf ställts vid sidan af dygden och pligten såsom den sedliga viljeyttringens tredje grundform. Detta innebär icke blott att den goda seden är ett opus morale, utan äfven att hon är det enda opus morale, som kan finnas, da man icke tager opus morale i någon vidsträcktare bemärkelse, utan noga fasthåller hvad det är, då det koordineras med dygden och pligten såsom ett etiskt formalbegrepp, en grundform hos det sedliga lifvet.

Vår uppgift är nu att med fasthållande af den ställning och betydelse, som sålunda tillerkänts den goda seden, något fullständigare utreda fragorna om hennes identitet med opus morale och hennes förhållande å ena sidan till den sedliga viljeyttringens båda öfriga grundformer, dygden och pligten och å andra sidan till den mot henne svarande grundformen hos den sedliga viljan nemligen det högsta goda.

Det är icke möjligt att till behandling upptaga fragan om den etiska seden utan att till förberedelse framhålla några bestämningar, som tillkomma seden, sådan hon finnes i det själslif, som är lägre än det sedliga, nemligen det sinnliga själslifvet. Denna lägre form af praktiskt lif är en nödvändig förutsättning för det sedliga lifvet. Hon är ock den gifna form, som det menskliga förnuftet har att ombilda för att komma till aktuellt sedligt lif, och utan att sinnligheten i någon mån blifvit ombildad till organ för förnuftet och verkar såsom sådant organ, kan sedligheten icke ega bestånd. Hvad som i dessa hänseenden gäller om sedligheten i det hela gäller äfven om seden, såvida hon är en af sedlighetens grundformer. Derfor är frågan om den etiska

seden nära förbunden med fragan om seden sasom en form för det sinnliga själslifvet.

Till utgångspunkt för vår framställning rörande seden, såväl den sinnliga som den sedliga, få vi anföra ett uttalande af Boström hemtadt från hans 1847—8 hållna och i detta band af K. Humanistiska Vetenskapssamfundets skrifter utgifna föreläsningar i etiken. Grekerna satte  $\gamma\acute{\iota}\theta\eta$  och  $\pi\acute{\alpha}\lambda\theta\eta$  mot hvarandra såsom fritt och sjelfbildadt samt ofritt, och  $\gamma\acute{\iota}\theta\eta$  hänger ihop med  $\xi\theta\eta$ , som betyder vana. I begreppet sed ligger något konstant: tre momenter:

- a) något yttre och sinligt, som gör seden märkbar,
- b) något inre osinligt, som ej är öfvergående utan stabilt, d. v. s. mer eller mindre substantielt, som bibehåller sig i vexlingen,
- c) enheten af bada, som just utgör seden, och denna enhet är just satt genom menniskan sjelf.

Detta är ock människans högsta goda eller mål, men då betrakta vi det ej än sasom aktuelt, utan såsom riktningsmål, som, om det vore fullt verkligt, vore hennes högsta lycksalighet<sup>1</sup>.

Sasom exempel på grekisk uppfattning af förhållandet mellan  $\gamma\acute{\iota}\theta\eta$  och  $\xi\theta\eta$  må anföras några satser ur Zellers framställning af Aristoteles' lära om dygden. Die vollendete Sittlichkeit ist aber nur da, wo die Freiheit selbst zur Natur geworden ist. Die Tugend ist eine bleibende Willensbeschaffenheit, eine durch freie Thätigkeit erworbene Gewöhnung; die Sittlichkeit stammt aus der Sitte, das  $\gamma\acute{\iota}\theta\eta$  aus dem  $\xi\theta\eta$ . Fragt man daher, wie die Tugend entstehe, so ist zu antworten: weder von Natur noch durch Unterricht, sondern durch Übung; denn so gewiss auch die natürliche Anlage die nothwendige Bedingung und das ethische Wissen die naturgemässe Frucht der Tugend ist, so kann doch das eigentliche Wesen derselben, diese bestimmte Willensrichtung, nur durch die fortgesetzte tugendhafte Thätigkeit zu Stande kommen, durch welche das, was zuerst Sache des freien Entschlusses war, zu einer unabänderlichen Bestimmtheit des Charakters wird<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Prof. Chr. Jac. Boströms föreläsningar i etiken, utg. af Sigurd Ribbing, s. 28 f.

<sup>2</sup> Eduard Zeller: Die Philosophie der Griechen. Th. 2 Abth. 2. 3:te Aufl., Leipzig 1879. S. 630 f.

Deri, att Grekerna voro de första, som framställde en vetenskaplig sedelära, ligger en anledning att fästa uppmärksamheten vid deras uppfattning af etiska begrepp. Vid de Aristoteliska lärosatser, som nyss anförts, hafva vi dock icke fäst oss af någon mening, att de skulle vara ett uttryck för den högsta etiska äsigt, som den grekiska filosofien har att uppvisa, utan af det skälet, att de framhålla sadana bestämningar, som lätt erbjuda sig för den börjande etiska forskningen. Sådana bestämningar äro naturdriften, den fria viljan och verksamheten, den genom fri verksamhet, som har formen af öfning eller fortsatt verksamhet, förvärfvade vanan eller seden, genom hvilken friheten själf öfvergår till natur och den fulländade sedligheten kommer till stånd. Tilläggas bör, att enligt Aristoteles den oförnuftiga, men för förnuftig bestämning tillgängliga delen af själen skall lyda förnuftet<sup>1</sup>.

I Boströms ofvan anförda uttalande finnes först en antydning om det af Grekerna uppfattade förhållandet mellan naturdriften, vanan eller seden i lägre bemärkelse och sedligheten. Derefter framställas momenterna i seden tydligen fattad i högre bemärkelse eller såsom en form för sedligheten, ehuru icke med någon bestämd afsigt, att uppställa henne såsom rentaf sammanfallande med opus morale. Men hvad som här är sagdt om seden i denna högre bemärkelse, har, om man ser bort från uppfattningen af det substantiella såsom liktydigt med det förnuftiga, sin giltighet med afseende på seden, äfven om hon icke tänkes såsom förnuftig sed. Att det substantiella fattats såsom det förnuftiga visar sig deraf, att seden såsom enheten af det sinnliga momentet och det osinnliga betecknas såsom äfven varande människans högsta goda, om ock denna uppfattning fordrar en annan synpunkt än den, från hvilken den nyssnämnda enheten visar sig såsom sed. Ser man bort från substantialitetens liktydighet med förnuftigheten, så kan man tillägga det inre momentet i seden både osinnlighet och substantialitet eller en viss stabilitet, som visar sig deri, att detta moment relativt bibehåller sig under vexlingen.

I Boströms ifrågavarande framställning finnes äfven angifvet sedens förhållande till människans högsta goda eller mal. Båda

<sup>1</sup> A. st. s. 630.

äro enheter af något yttre och osinnligt och något inre och sinnligt. Men skillnaden dem emellan ligger deri, att seden tänkes såsom aktuel enhet, hvaremot det högsta goda betraktas såsom riktningsmal. Såväl på grund af den etiska sedens och det högsta godas nu angifna samhörighet och åtskillnad, som med afseende derpå, att riktningsmalet, om det vore verkligt, skulle vara människans högsta lycksalighet, kunna vi säga, att Boströms här gifna framställning medgifver ett utförande, som leder till den enligt vår mening rätta bestämningen af seden såsom identisk med opus morale och af det högsta goda såsom den grundform hos den sedliga viljan, af hvilken den sedliga viljeyttringen får sin form af sed.

Vi öfvergå nu till framställningen af några bestämningar hos den sinnliga seden. Först och främst säga vi hvarje sed vara en konstant viljeverksamhet. Det finnes ingen sed hos några andra varelser än människor, och äfven hos dem icke förr än deras sjäslif blifvit så utveckladt, att de äro aktuelt viljande väsenden. Såsom viljande hafva de äfven aktuelt medvetande, och därför äro medvetenhet och frihet nödvändiga förutsättningar för all sed. Derfor finnes ock i all sed något inre och osinnligt, ty medvetenheten och friheten måste hänföras till det inre och osinnliga. Väl kan deras osinnlighet vara endast relativ, såvida de icke hafva något aktuelt förnuftigt innehåll, utan endast ett sinnligt, men rentaf sinnliga kunna de icke vara. Med den aktuella medvetenheten och friheten följer ock en motsättning mellan yttre och inre, och sjelfva medvetenheten och friheten eller medvetandet och viljan konstituera då det inre. Alldeles utan stabilitet kan detta inre icke vara, äfven om medvetandet och viljan fattas i sina lägsta utvecklingsgrader. De måste nemligen alltid hafva någon magt till sjelfbibehållelse. Men det är dock icke på denna låga ståndpunkt, som en sed i vanlig mening kommer till stand. För sedens aktuella framträdande fordras en viss grad af afsigtlighet, som närmare kan bestämmas så, att någon grad af förståndsverksamhet och egentlig viljeverksamhet är en nödvändig förutsättning för sedens aktualisation. Med egentlig viljeverksamhet mena vi en sådan, i hvilken röjer sig en magt till val efter konstanta och inre bestämningsgrunder. Dessa må till sitt innehåll vara sinnliga, men så

som bestämningsgrunder för viljan höra de dock till själslivet, och såsom dettas tillhörigheter höra de äfven till människans inre. På grund häraf måste det i all sed finnas något konstant, och då seden är en viljeverksamhet, måste det i all sådan viljeverksamhet, som är sed, finnas något mer eller mindre stabilt, som väl icke bibehåller sig under all växling, men dock har ett relativt bestånd.

Till seden hör vidare något yttre och sinnligt, som gör henne märkbar. All verksamhet förutsätter något yttre, inom hvilket hon framträder och verkar. De förändringar, som hon inom detta yttre åstadkommer, utgöra det yttre moment, genom hvilket hon blifver märkbar. Det yttre, inom hvilket seden såsom viljeverksamhet framträder och verkar, omfattar människans egen lägre natur och den yttre natur, som utgör den omgivning, i hvilken hon såsom fysisk varelse lefver. Närmast och omedelbart är det inom människans egen lägre naturs område, som de till seden såsom hennes yttre moment hörande verkningarne åstadkommas. För dessa verkningar förutsättes bestämbarhet hos det yttre till öfverensstämmelse med sedens inre och konstanta moment, viljeverksamhetens konstanta bestämningsgrund. Härför fordras det yttres föränderlighet, men tillika en samstämmighet och samhörighet mellan det inre och det yttre, som icke är tänkbar utan att de i grunden höra till ett och samma hela eller hafva sin grund i ett och samma väsende.

Den såsom det tredje momentet i seden ställda enheten af de båda föregående momenterna är till sin möjlighet gifven genom det yttres bestämbarhet och samhörighet med det inre. Förverkligad blifver hon genom människans vilja, då denna förändrar verksamhetssättet hos något yttre till öfverensstämmelse med en vald bestämningsgrund och då det genom förändringen gifna verksamhetssättet fått formen af en konstant viljeverksamhet.

Enligt Aristoteles är, såsom ofvan blifvit anfördt, den fulländade sedligheten gifven endast der friheten sjelf har blifvit natur. En sådan frihetens öfvergång till natur tillkommer ock seden. Det är genom den fortsatta fria verksamheten, som denna öfvergång beredes. Genom den öfning, som den fria verksamhetens fortsättning medför, vinnes vana, och derigenom får

verksamheten den sjelffallenhet eller spontaneitet, som utmärker naturen. Vanan är sålunda oundgänglig för sedens utbildning. Huru vanan och seden stå hvarandra nära, äro de dock icke identiska, och därför hafva vi att betrakta vanan såsom en förutsättning för seden. Derfor hafva vi att framställa några af de hufvudbestämningar, som tillkomma vanan.

I likhet med seden är vanan ett konstant verksamhetssätt inom något lifsområde. Endast levande varelser kunna hafva vanor. Närmare bestämdt är det endast hos levande varelser med en i någon mån fri verksamhet, som vanor finnas. Den lägsta formen af fri verksamhet är den instinktmässiga. Den varelse, som har instinkt, framträder såsom verkande med en viss frihet inom det yttre. Å andra sidan visar han sig såsom naturbestämd i sitt inre, då han jämföres med den fritt väljande människan. Hos människan sjelf kan därför instinkten betecknas såsom hennes natur i motsats mot hennes begärförmåga och vilja, hos hvilka det alltid finnes någon magt till val. Nu kan visserligen en instinktmässig verksamhet hos ett djur eller en människa genom att upprepas öfvergå till vana, men företrädesvis brukar man tala om vanor såsom befintliga hos människor, som uppnått en högre grad af frihet och dermed följande afsigtlighet och planmässighet i sitt lif. I denna inskränkta betydelse fattad förutsätter vanan den instinktmässiga verksamheten. Utan den i instinkten gifna samhörigheten mellan människans många innehallsbestämningar skulle hennes fria verksamhet icke kunna medföra den kontinuitet, som fordras för konstituerandet af en vana. Instinkten är sålunda den mänskliga natur, ur hvilken den fria verksamhet, som kan formas till vana, framgår och utvecklas. Instinktens naturbestämdhet visar sig i den instinktmässiga verksamhetens spontaneitet eller sjelffallenhet. Den fria och afsigtliga verksamheten kommer till stånd genom frigörelse från naturbestämdheten i några momenter och genom den magt öfver sina bestämningar, som den frigjorda människan eger. Men vanan innebär i viss mening en återgång till naturen. Derfor säges ock vanan vara den andra naturen. Denna vanans naturenlighet röjer sig i den relativa sjelffallenhet eller spontaneitet, som är utmärkande för det i vanan liggande verksamhetssättet. Men huru mycket än vanan må närma sig till in-

stinkstens oreflekterade och omedelbara naturbeständhet, så förlorar hon dock aldrig karakteren af ett genom fri verksamhet tillkommet och bibehållet verksamhetssätt.

För uppkomsten af en vana fördras orientering inom det yttre, som utgör den fria verksamhetens sfer, samt öfning till färdighet i det verksamhetssätt, som skall få formen af vana. Genom båda i förening vinnes den färdighet, som är nödvändig för verksamhetssättets relativa sjelffallenhet. Med den salunda gifna naturenligheten följer den känsla af tillfredsställelse, som är följden deraf, att genom verksamheten den menckliga naturens behof blifva tillfredsställda i något hänseende. Vidare visar sig vanans naturenlighet i hennes magt. Hon kan till en viss grad modifiera de menckliga behoven genom deras inskränkning eller genom deras bindande vid en viss ordning. Man kan vänja sig vid återhållsamhet och vid vissa tider t. ex. för hvila och arbete eller för födoämness intagande. Men vanans magt visar sig äfven deri, att hon kan framkalla behof, nämligen behof af det verksamhetssätt, vid hvilket man vant sig. Till vanans naturenlighet hör ock den växtkraft, som finnes hos henne. Om hon icke hämmas i sin fortgång, så utbreder hon sig inom ett vidare område och alstrar hon nya vanor. Salunda tillväxer på grund af benägenheten för ett genom vana bestämdt lefnads-sätt det lifsområde, öfver hvilket vanan utöfvar sitt mer eller mindre stränga herrevälde.

Det i vanan liggande närmandet till naturens omedelbarhet är icke tänkbart utan naturenlighet hos vanan. Men hennes naturenlighet kan vara en öfverensstämmelse med något moment i den menckliga naturen utan att vara förenlig med denna natur i det hela. Derfor kan det finnas en skilnad mellan goda vanor och dåliga. De dåliga kunna vara hvad man kallar ovanor, men de kunna ock ha en större betydelse, då de äro vanor vid något, som ur någon viss synpunkt kan vara begärligt, men för den menckliga naturen i det hela är förderfligt eller åtminstone i någon mån skadligt.

Utän att kunna vänja sig vid ett visst verksamhetssätt skulle menniskan icke hafva någon bildbarhet. Den kontinuitet i verksamheten, som ligger i vanan, är en nödvändig förutsättning för all mencklig bildning. Denna kontinuitet består dels

deri, att vissa verksamhetsmomenter äro förenade till ett sammanhängande helt i hvarje af vana framgående verksamhet, dels deri, att det af vanan framkallade upprepadet af samma verksamhetssätt medför ett sammanhang mellan verksamheten i föregående och efterföljande tider. Härtill kommer att den med vanan följande ökade färdigheten och lättheten att verka på ett visst sätt har med sig en ökad magt att i verksamheten upptaga en större mängd af verksamhetsmomenter och derigenom vinna både ett rikare innehåll och en vidare omfattning i sin verksamhet. Slutligen har vanan betydelse för den mänskliga bildningen derigenom, att hon innebär en sammanslutning emellan högre och lägre former af mänskligt lif. Hon gör det derigenom, att hon hos det högre, den mera fria och afsigtliga verksamheten utvecklar den sida, hvarigenom denna visar sin samhörighet och samstämmighet med det mera omedelbara och oreflekterade hos människan. Det är genom denna det lägres och det högres samhörighet, som människan är ett organiskt väsende. Det är ock genom utveckling af det lägre och det högre i deras sammanhang och icke i det högres afskildhet från det lägre, som bildningen äfven inom sinnlighetens område undgår ensidighet och får karakteren af rätt mäsklighet.

Det återstar att fästa uppmärksamheten vid vanans möjliga gemensamhet för flere människor. I det mänskliga samlifvet framträder på mångfaldigt sätt gemensamheten mellan människorna. Den yttre omgifningens gemensamhet manar till samverkan. Den naturliga samkänslan gör ömsesidigt meddelande till ett behof. Sträfvandet efter högre bildning kan icke nå sitt mål utan mångsidig vevverkan. Förhållandet mellan de olika äldre och yngre generationerna framkallar behofvet af uppfostran och undervisning. Det mänskliga samhället bildar en högre omgifning, i hvilken människan såsom samhällsmedlem lefver och verkar tillsammans med andra samhällsmedlemmar. I all denna gemensamhet ligga anledningar till utbildning af gemensamma vanor, och äfven i alla dessa förhållanden gäller det, att det icke finnes någon bildbarhet, der icke några vanor kunna införas.

Det är klart, att hvad som blifvit anfördt om vanan också har sin tillämplighet på seden, om ock med några modifikationer. Seden visar sig vara en högre form än vanan. Detta röjer sig



först deri, att man alldeles icke säger djuren hafva seder icke heller om människor säger, att de hafva seder förr än de kommit till en viss högre grad af utbildning. Salunda förutsätter seden en viss högre grad af afsigtlighet och planmässighet, äfven då man sträcker sedens betydelse så långt nedåt, som språkbruket möjligen kan medgifva. I vissa sammanställningar kan väl seden få en lägre betydelse än den vanliga, såsom da man talar om seder och bruk, om plägseder och om sedvänja, men häri ligger ingen anledning att neddraga betydelsen af sed för sig tagen. Lika litet finnes någon sådan anledning i den lägre betydelse som en motsats mot goda seder nämligen oseder fått i språkbruket.

Det är dock icke blott genom den högre graden af afsigtlighet, som seden skiljes från vanan. Vanan kan tydligen höjas till högre och högre afsigtlighet, men det är icke gifvet, att hon derigenom kommer att erkännas såsom sed. Det fordras äfven af seden, att hon i högre grad än blotta vanan skall ega betydelse för människans själslif. Sa må t. ex. vissa vanor rörande diet och klädedrägt höjas till mycket bestämd afsigtlighet och beräkning, men till en människas seder räknas de likväl icke. Till en persons seder räknas vanligen endast sådana verksamhets-sätt, som konstituera hans uppförande eller förhållande. Här af följer att, fastän både seden och vanan tillkommit och bibehållas genom fri verksamhet och närma sig till den instinktmässiga verksamhetens omedelbara naturbestämmdhet, så har dock för seden friheten och den dermed sammanhängande medvetenheten en vida större betydelse än för vanan. Vanan kan vara långt mera passiv än seden. Seden har ett intimare samband med det tänkesätt och det handlingssätt, hvarigenom hon kommit till stånd. Hon framträder såsom ett meniskt lefnadssätt och närmar sig såsom sådant till den omedelbarhet och obrutna kontinuitet i lifsverksamheten, som tillhör det instinktmässiga lifvet, men är likväl väsentligt bestämd af tänkesättet och handlingssättet och oskiljaktigt förenad med dem.

Der af, att seden har den nu angifna karakteren af meniskt lefnadssätt, följer att hon är i högre grad organisk än vanan. Derföre stå ock de särskilda sederna i ett mera organiskt sammanhang med hvarandra än de särskilda vanorna. Likväl äro

inom sinnlighetens område de särskilda sederna icke så organiserade, att de äro fullt samstämmiga och fria från motsats. Motsatser höra till all sinnlighet, och det sinnliga själslifvet kan utbildas så, att motsatserna mycket skarpt framträda. Men det kan äfven utbildas till en moderation, i hvilken den relativa samstämmigheten och organiska bestämdheten kommer till en viss fulländning. Med denna högre organisation sammanhänger dels att motsättningen mellan goda och dåliga seder blifver skarpare, dels att sedens betydelse för det menskliga samhällslifvet blifver djupare.

Skärpningen i motsatsen mellan goda och dåliga seder visar sig deri, att sedernas godhet och dålighet bestämmes från något högre synpunkter än vanornas. Märkbarast är detta, då man skiljer mellan rena och orena seder. Man kan taga dessa motsatta seder i moralisk eller etisk bemärkelse, men man kan äfven fatta dem såsom motsatta former af sinnlig sed. Äfven den sinnliga naturen har sin renhet. Men äfven om man vid sedens renhet uteslutande fäster betydelsen af moralisk renhet, finner man, att seden står närmare intill det moraliska lifvets område än vanan. Detta visar sig deraf, att seden, men icke vanan, kan beteckna både en sinnlig och en förnuftig verksamhetsform. Äfven i andra motsättningar röjer sig den högre synpunkten. Så t. ex. när man mot hvarandra ställer stränga och slappa seder, hvilket icke behöfver hänvisa på någon moralisk motsättning, men väl på en högre synpunkt för bedömandet, än den, som vanligen tjänar till bedömandet af olika vanor. Om man hänför sederna till vissa ändamål och bedömer dem efter ändamålets beskaffenhet och följaktligen betraktar den sed såsom god, som befordrar ett godt ändamål, och den såsom dålig, som motverkar ett godt ändamål, men befordrar ett ondt eller dåligt, så följer af den i högre matt organiska bildning, som tillkommer seden jemförd med vanan, att de olika ändamålen och dermed äfven de olika sederna måste vara af mera väsentlig betydelse för det menskliga lifvet än de olika vanorna och deras ändamål.

Det sistnämnda förhållandet visar sig tydligt, då man tager i betraktande det menskliga samhällslifvet och sedens betydelse för detta. Visserligen är det omöjligt, att ett menskligt samhällslif kan komma till stånd utan förnuftiga bestänningsgrunder och

ändamål, men det oaktadt hafva äfven den sinnliga seden och hennes gemensamhet väsentlig betydelse för detta lif. Man kan lätt finna detta, om man tager i betraktande de seder, som utan att vara etiska, skilja ett civiliseradt folk från ett ociviliseradt. Hos båda finnes visserligen en blandning af goda och daliga seder, men hos det civiliserade folket upptäcker man lätt en mångfald af ändamål, som äro till allmänt gagn och kräfva seder, som befordra dem och derigenom visa sig vara goda. Men det är icke möjligt att beteckna alla dessa seder sasom blotta vanor. Den allmänna karakteren af de seder, som erfordras för civilisationens tillkomst och i sin ordning befordras af civilisationen, är humanitet. Humanitet kan fattas sasom en etisk bestämning, men hon kan ock hänföras till den modererade form af sinnlig karakter och sinnlig sed, som åsyftar och befordrar de gagneliga sinnliga ändamålen eller intressenas jemnvigt och relativa samstämmighet. Humaniteten får då betydelsen af moderation, och denna kan specificeras i många former t. ex. foglighet och mildhet. Men fastän dessa icke hafva någon afgjordt etisk betydelse, utan med skäl kunna hänföras till de sinnligt goda sederna, så länge de icke äro närmare bestämda, kunna de icke betraktas sasom blotta vanor.

Såsom en högre form för mensklig viljeverksamhet har seden vanan till sin förutsättning. Den lägre ordning och det mindre väsentliga sammanhang, som i det menskliga själslifvet komma till stånd genom hela mångfalden af vanor och i någon mån gestalta sig till ett helt, är den verkningskrets, inom hvilken seden framträder och gör sig märkbar genom ombildning af den gifna formen till öfverensstämmelse med en högre. Man kan tydligen äfven säga, att det är menniskan, som genom sin viljeverksamhet utvecklar den högre formen och derefter ordnar den lägre samt sluter tillsammans det lägre med det högre till ett organiskt helt, hvilket då blifver seden. Då vanan sålunda på visst sätt upptages i seden, upptages äfven det med vanan förbundna instinktmässiga lifvet, och seden får derigenom organisk form. Då å andra sidan seden ombildar vanan och denna ombildar det instinktmässiga, och då ombildningen visar, att det ombildande har någon magt öfver det ombildade, följer deraf att i seden ligger en magt öfver vanan och dermed äfven öfver det instinktmässiga.

Efter denna förberedande framställning hafva vi nu att öfvergå till fragan om den etiska seden. Den första frågan, som framställer sig, är då den, om det inom det etiska området finnes någon form, som rätteligen kan betecknas såsom etisk sed. Med ledning af den föregående utredningen kan man lätt finna, att sedligheten förutsätter det sinnliga själslivets utbildning till en viss grad af medvetenhet och frihet. Vidare är det klart, att den sinnliga seden är en af de former, i hvilka detta förutsatta själslif framträder, och att seden såsom sinnlig följaktligen är en nödvändig förutsättning för sedligheten. Men för att besvara frågan, om det finnes en i egentlig mening etisk sed, och i sådant fall utreda, hvad denna är, behöfves en framställning af några hufvudbestämningar hos sedligheten.

Vi fästa oss då till en början vid den sedliga karakteren, sedelagen och det sedligt goda eller det högsta goda. Då sedligheten fattad såsom sinnlig förnuftighet betraktas såsom en verksamhet, visar hon sig vara en ändamålsenlig, fri och förnuftig verksamhet, som till material har sinnligheten. Såsom ändamålsenlig och medveten (medveten måste hon vara för att kunna vara fri) hänvisar hon på människan såsom förmåga och på denna förmåga såsom verksamhetens grund, lag och ändamål. Såsom fri eller praktisk hänvisar den sedliga verksamheten på viljan och såsom förnuftig på människans förnuftiga vilja. Såsom omedelbart verkande på sinnligheten hänvisar hon på den sedliga viljan. Det är således människans sedliga vilja, som är den förmåga, i hvilken den sedliga verksamheten har sin grund, sin lag och sitt ändamål. Deraf följer att grunden, lagen och ändamålet äro den sedliga viljan sjelf och i henne oskiljaktigt förenade med hvarandra. De äro hennes grundformer nämligen den sedliga karakteren, sedelagen och det högsta goda. Den sedliga karakteren är den sedliga viljan såsom egande förnuftet eller sedlighetens idé till sin högsta bestämningsgrund och konstant väljande med denna högsta bestämningsgrund öfverenstämmande bestämningsgrunder. Sedelagen är den sedliga viljan såsom den i och för sig konstanta och nödvändiga bestämdhet hos människans fria vilja, som reglerar och bestämmer det hos henne vexlande och tillfälliga och dermed bestämmer henne i det hela. Det högsta goda är den sedliga viljan såsom ett förnuftigt helt eller en

personlighet, som inom sig sluter och till organiska momenter i sig förenar med förnuftet förenliga bestämningar. I sin fulländning är den sedliga karakteren ett system af bestämningsgrunder, sedelagen ett system af lagar och det högsta goda ett system af organer.

Derefter vända vi oss till de mot den sedliga viljans grundformer svarande formerna, dygden, pligten och opus morale. Äfven vid bestämmandet af dessa har man att utgå från den sedliga verksamheten. För att i begrepp fatta denna verksamhet måste man fixera henne i särskilda momenter eller funktioner. När man tager en sådan funktion i betraktande sasom ett särskildt verksamhetsmoment, kan man fatta den bestämdhet eller form, som tillkommer det, som i och genom den sedliga verksamheten kommer till verklighet. Visserligen är det genom en abstraktion eller genom bortseende från kontinuiteten i verksamheten, som man på detta sätt urskiljer det särskilda verksamhetsmomentets form, men utan en sådan abstraktion är det icke möjligt att fatta det i och genom en verksamhet verkliga. Det, som bör fasthållas, är att de särskilda verksamhetsmomenterna endast för reflexionen äro fixerade, och att de i lifvet hafva ett oafbrutet sammanhang. Då nu ett moment hvilket som helst i den sedliga verksamheten fixeras, visar sig dess form vara bestämd genom de tre s. k. etiska formalbegreppen. Genom dem är verksamhetsmomentet bestämdt i alla de hänseenden, i hvilka ett till en utveckling eller ändamålsenlig verksamhet hörande verksamhetsmoment är bestämbar. Såsom tillhörande hvilket verksamhetsmoment som helst kunna de äfven hänföras till verksamheten i det hela och betraktas sasom de former, som måste finnas hos allt, som i och genom henne blifver verkligt, och sålunda äro vilkor för verklighet i och genom henne. Derför kunna dessa former kallas lika väl verksamhetens som verksamhetsmomentets former. Man kan sålunda kalla de tre ifrågavarande begreppen både det sedliga lifvets och den sedliga viljeyttringens eller funktionens former, då man fattar det sedliga lifvet såsom den sedliga viljeverksamheten och den sedliga viljeyttringen sasom denna verksamhets moment. Vi kalla dem vanligen den sedliga viljeyttringens eller den sedliga viljans funktions former, och grundformer kalla vi dem, emedan de äro de högsta eller allmännaste

vilkoren för verklighet i och genom den sedliga viljeverksamheten.

Den sedliga verksamheten måste vara bestämd med afscende på sin riktning, sin fortgång och sin fulländning. Så förhåller det sig med hvarje ändamålsenlig verksamhet. Riktningen måste vara gifven i sjelfva utgångspunkten. Hon bestämmes af det inre, som angifver verksamhetens art. I fortgången ligger den ordning, i hvilken de särskilda verksamhetsmomenterna hafva att framträda. I fulländningen vinnes den harmoni eller samstämmighet och fullständiga bestämdhet eller konkretion och individualitet, som tillhör allt verkligt och särskildt allt lefvande.

Då nu den sedliga viljeyttringen med sina grundformer tänkes i förhållande till den sedliga viljan såsom förmåga, har man att fatta viljan såsom grund till yttringen i det hela och såsom grund till hvar och en af yttringens grundformer genom sin motsvarande grundform. Grund i inskränkt bemärkelse är viljan såsom den bestämningsgrund, eller det inre, som angifver arten af den sedliga viljeyttringen. Dygden är viljans riktning på den sedliga bestämningsgrunden, den sinnesriktning, som är fäst vid denna bestämningsgrund eller vid den i och genom honom gifna arten af verksamhet eller närmare bestämdt af lif. Af viljan såsom sedlig karakter får sålunda viljeyttringen sin grundbestämdhet. Denna hennes grundbestämdhet kan betecknas såsom ett tänkesätt i praktisk bemärkelse eller, såsom Boström i de ofvannämnda föreläsningarne kallar henne, ett tanke- och vilje-sätt. Då det är vanligt att, när fråga är om människans praktiska lif, taga hennes tänkesätt såsom gifvet i och genom hennes karakter och såsom röjande denna, begagna vi den enklare beteckningen tänkesätt. Pligten är den af sedelagen fordrade handlingen. Af sedelagen får då viljeyttringen sin lagbundenhet. Det hos handlingen, som bindes af lagen, är handlingssättet. Opus morale säges vara verksamhetens af dygden och pligten omedelbart härflytande resultat. Detta resultat är ändamålsenligheten i viljeyttringen eller det ändamålsenliga verksamhetsättet. Sin ändamålsenlighet får viljeyttringen af den sedliga viljan såsom det högsta goda. Såsom i ock för sig god eller såsom ändamål i och för sig sjelf sätter den goda viljan det sinnliga, som är bestämbar genom henne, i sådant förhållande till sig, att det derigenom blir

godt eller ändamålsenligt. Deri består hennes organiserande verksamhet, och genom denna ledas sinnliga krafter att verka såsom hennes organer. Dermed är en ändamålsenlig eller harmonisk verksamhet gifven. Till det harmoniska i verksamheten hör frihet från motsättning och strid. Det utmärkande för en harmonisk verksamhet är samstämmighet och frid. Härtill fordras en viss grad af omedelbar och obruten kontinuitet. Till skilnad från handlingssättet kan därför den ändamålsenliga verksamheten betecknas såsom ett lefnadssätt. Det pligtmässiga handlingssättet uppfyller en fordran. Fordran har icke någon betydelse utan en motsträfvighet. Det är striden mellan pligt och böjelse, som träder fram i motsträfvigheten mot lagens fordran. Pligtuppfyllelsen är en seger öfver böjelsen. I det ändamålsenliga verksamhetssättet finna vi deremot det åsyftade framträda såsom det goda, som genom sin godhet leder till verksamhetens fulländning. Derfor finnes hos verksamheten, så vida hon är ändamålsenlig, en ostörd fortgång, hvilken hos sig har en högre grad af kontinuitet och en dermed sammanhängande omedelbarhet och naturenlighet. Det är denna omedelbarhet och naturenlighet, som gifver anledning att beteckna den ändamålsenliga verksamhetens form såsom ett lefnadssätt och sålunda äfven säga opus morale vara det från den sedliga viljan såsom det högsta goda utgående lefnadssättet.

Man har alltså att betrakta dygden såsom ett idealt (på sedlighetens idé riktadt) tänkesätt, pligten såsom ett rätt handlingssätt och opus morale såsom ett harmoniskt lefnadssätt. Genom dessa olika verksamhetssätt är den sedliga viljeyttringen till sin form fullständigt bestämd. Det är lika omöjligt att tänka sig något fjerde verksamhetssätt såsom hörande till den sedliga viljeyttringens form som att vid sidan af grunden, lagen och ändamålet uppställa någon till viljan såsom förmåga hörande formbestämning. Likaså är ock den sedliga viljeyttringen till sin form fullständigt bestämd genom sin grundbestämmdhet, lagbundenhet och ändamålsenlighet. Å andra sidan måste hvarje sedlig viljeyttring vara bestämd genom alla de tre angifna formbestämningarne. Ingen af dem kan saknas hos någon sedlig viljeyttring. Hvarje sådan yttring innebär en verksamhet, genom hvilken sinnet vänder sig inåt till den sedliga bestämningsgrunden och hän-

gifver sig at honom, viljan lyder sedelagen och lifvet lägger i dagen sin inneboende harmoni. Derfor kan ock opus morale sasom oskiljaktigt förbundet med dygden och pligten icke vara något annat än ett verksamhetssätt eller en i och genom ett verksamhetssätt gifven formbestämmdhet. Hvarje försök att i opus morale inlägga något annat och mera måste leda till upphäfvande af samhörigheten och motsvarigheten mellan opus å ena sidan samt dygden och pligten å den andra. Men kommer man till en sådan skiljaktighet, så kan opus morale icke längre fattas sasom ett etiskt formalbegrepp eller en af den sedliga viljeytringens grundformer.

Da man betraktar det sedliga lifvet såsom en fortgående verksamhet, ligger det nära till hands att förlägga dygden såsom den sedliga viljeyttringens upphof eller fons actionis till begynnelsen, pligten såsom actio till förtgången och opus morale såsom resultatet till afslutningen. Men då man betraktar samma verksamhet såsom en serie af funktioner och tager hvarje funktion för sig i särskildt betraktande, kan man icke undgå att finna, att hvilken funktion eller viljeyttring som helst måste hafva alla tre grundformerna hos sig. Detsamma gäller tydligen, om man inom en såsom ett odeladt helt ponerad funktion urskiljer en mångfald af momenter och tänker sig dem såsom särskilda funktioner. I hvilketdera fallet som helst måste man sålunda fasthålla, att i hvarje funktion tänkesättet, handlingssättet och lefnadsättet inga sasom samtidiga formbestämningar. Det kan då sättas i fråga, om det är riktigt att fatta opus morale såsom härflytande af dygden och pligten och såsom verksamhetens resultat. Påtagligt är att man icke kan antaga opus morale såsom helt och hållet följande af dygden och pligten eller af pligten ensam såsom den närmaste grunden. Den omedelbara kontinuitet och harmoni och den godhet, som tillhöra opus morale, kunna icke förklaras ur den sedliga handlingen såsom pligtuppfyllelse. Icke heller kunna de förklaras ur en serie af sedliga handlingar. För deras förklaring fordras, att viljan sjelf såsom förmåga i och för sig är god och tillika är grund till godhet hos såväl det från henne utgående verksamhetssättet, som hos hvar och en af de funktioner, som ingå i verksamheten såsom hennes momenter. Det goda är harmoniskt lif och den sedliga viljan är såsom det högsta



goda eller det enda i och för sig goda den sedliga viljan själf såsom egande ett harmoniskt lif i högsta grad eller form. Af den i och för sig goda viljans harmoniska lif framgår harmonien i den sedliga verksamheten och i hennes särskilda funktioner, och till sin formbestämmdhet blifver då hvarje funktion liksom ock verksamheten i det hela ett harmoniskt lefnadssätt eller det verksamhetssätt, som omedelbart framgår af lifvet hos den goda viljan. Med harmonien följer kontinuitet i verksamheten, och i denna ligger, att det för hvarje funktion är lika väsentligt att tillhöra en serie eller en utveckling som att vara en särskild funktion för sig.

Viljans riktning på sedlighetens idé förutsätter en vändning från sinnliga bestämningsgrunder och en upphöjelse öfver dessa. Uppfyllelsen af sedelagens fordran sker icke utan strid mot sinnliga begär. Men äfven när viljan djupast känner behofvet af bortvändning från de sinnliga bestämningsgrunderna och af upphöjdhet öfver dem, och när den för pligtuppfyllelsen erforderliga striden är svårast, finnes dock alltid i den sedliga viljeyttringen ett drag af harmoni och godhet. Detta drag kommer deraf, att allt förnuftigt såsom sådant hör till människans väsende eller natur och därför är i högsta mening naturenligt. Med det förnuftigas naturenlighet följer, att dess aktualisation alltid medför en känsla af harmoni och tillfredsställelse på grund deraf, att ett af den menckliga naturens behof i och genom denna aktualisation uppfylles, i huru ringa mått det än må vara. Men då menckan är ett sinnligt förnuftigt väsende och hennes sedlighet är sinnlig förnuftighet, innebär det förnuftigas enlighet med hennes väsende eller natur tillika den till hennes natur hörande sinnlighetens förenlighet med förnuftet, och därför är all aktualisation af förnuftet genom menckans viljeverksamhet tillika en aktualisation af sinnlighetens samstämmighet med förnuftet. Äfven denna aktualisation är ett af den menckliga naturens behof, och äfven detta behofs uppfyllelse väcker en känsla af harmoni och tillfredsställelse. Alltså är hvarje sedlig viljeyttring i någon mån en form af harmoniskt lif i och genom den deri framträdande samstämmigheten mellan sinnligheten och förnuftet och af dermed förenad känsla af tillfredsställelse.

Den oskiljaktiga förbindelsen mellan opus morale å den ena

sidan samt dygden och pligten å den andra har till följd, att dygden och pligten måste anses sasom nödvändiga förutsättningar för opus morale. Derfor kan man i tanken fatta dem såsom föregående och opus morale sasom efterföljande. Detta oaktadt måste opus morale fattas såsom en fullt sjelfständig form för den sedliga viljeyttringen, såsom en af dennas grundformer, hvilken lika omedelbart som dygden och pligten är en följd af den sedliga viljeyttringens grund, den sedliga viljan.

Såsom olika formbestämningar eller sidor hos den sedliga viljeyttringen kunna dygden, pligten och opus morale inom olika viljeyttringar stå i olika förhållande till hvarandra. Inom en viljeyttring kan dygden vara hufvudbestämning eller den bestämning, som gifver henne sin karakter, i en annan pligten, i ännu en annan opus morale. Man kan då benämna en viljeyttring efter den formbestämning, som är hennes hufvudbestämning. Inom en mer eller mindre omfattande serie af viljeyttringar kan man då tänka sig en början med viljeyttringar, som benämnas dygder, en fortgång genom pligter och en afslutning med opera moralia. En sådan serie får formen af en utveckling och blifver ett relativt inom sig slutet helt, då man sätter såsom mål aktualisationen af nagon till sedligheten hörande bestämning. Den härför erforderliga verksamheten börjar med upptagande i viljan af de förnuftsensliga bestämningsgrunderna. Från en annan sida sedd består denna början i ordnande och riktande af de för verksamheten behöfliga krafterna. Det är det praktiskt förnuftiga tänkesättet eller dygden, som i hvarje till denna verksamhet hörande moment är hufvudbestämningen. Fortgången sker genom företagande af de fordrade handlingarne eller genom en verksamhet, hvilkens momenter hafva pligten till sin hufvudbestämning. Afslutningen och fulländningen kommer till stånd genom den ifrågavarande bestämnings uppnådda aktualitet. I och med denna uppnådda aktualitet har verksamheten fatt formen af harmoni och dermed sammanhängande kontinuitet samt omedelbarhet eller sjelfvillighet och naturenlighet. Hvarje moment i en sådan verksamhet är till sin hufvudbestämning ett opus morale. Inom en sådan serie eller utveckling kan sålunda verksamheten sägas hafva sitt ursprung ur dygden, sin fortgång genom pligten och sitt resultat i opus morale. Men från början,

under fortgången och intill slutet har hon i det hela och i hvarje sitt moment alltjemt sin fullständiga formbestämmdhet genom alla de tre grundformerna dygden, pligten och opus morale. Alla momenterna hafva grunden till sin artbestämmdhet i den sedliga karakteren, till sin följdriktighet i sedelagen och till sin godhet i det högsta goda.

En annan hufvudbestämning hos sedligheten, som vi hafva att taga i betraktande, är hennes form af potentialitet. Utan potentialitet kan hon icke vara, da hon framträder i och genom en utveckling. I sin potentiella form är människans praktiska förmåga instinkt. Vi hafva i det föregaende framhållit, att instinkten är den menskliga natur, ur hvilken den fria verksamhet, som kan formas till vana, framgår och utvecklas. Visserligen finnes äfven hos begärförmågan en viss grad af potentialitet, men såsom en högre utvecklingsform förutsätter hon instinkten såsom den mest potentiella formen af den praktiska förmågan. Instinkten är sålunda den potentiella form, som utgör utgångspunkten för all utveckling i människans praktiska lif. Om nu människans instinkt hörde endast till hennes sinnlighet, skulle hon icke hafva något annat praktiskt lifsinnehåll än det sinnliga. Hennes sedlighet kunde då blott vara en högre form eller möjligen den högsta formen af hennes sinnliga praktiska lif. Sedlighetens uppkomst blefve under denna förutsättning sådan som dygdens enligt Aristoteles' med Zellers ofvan anförda ord framställda åsigt. Hon skulle nemligen uppkomma genom öfning bestående i fortsatt fri eller dygdig verksamhet. Hon skulle ock blifva, hvad hon enligt samma åsigt blef, nämligen en genom fri verksamhet förvärfvad vana, och likaså skulle den fulländade sedligheten finnas endast der friheten sjelf hade öfvergått till natur. Om man fäster sig uteslutande vid denna formel sida af Aristoteles' lära om dygden och sedligheten och lemnar åsido hvad hon för öfrigt äfven enligt Zellers framställning kan innehålla, visar sig sedligheten endast vara en genom vana fixerad högre form för det till sitt innehåll sinnliga praktiska lifvet. Denna högre form är formen af frihet, och frihetens öfvergång till natur består i det närmande till omedelbarhet eller sjelffallenhet och naturenlighet, som vi funnit hos den fria verksamhet, som får formen af vana eller sed. Äfven om man tager i be-

traktande den högre syftning, som ligger deri, att det etiska vetandet skall vara den naturliga frukten af dygden, är dock icke derigenom något annat innehåll i vetandet än det sinnliga uppvisadt.

Instinkten kan dock icke vara blott den rent sinnliga sidan af den sinnligt förnuftiga människan. Är människan till sitt begrepp ett sinnligt förnuftigt väsende, så måste äfven hennes instinkt vara sinnligt förnuftig, icke uteslutande sinnlig. Att så är visar sig deraf, att det hos människan finnes instinktmässiga yttringar eller funktioner, som omedelbart tillhöra hennes personliga lif. Sådana funktioner pläga hänföras till den förnuftiga praktiska känslan eller förnuftsinstinkten. Hvad sedligheten särskildt angår betecknas den i henne liggande förnuftsinstinkten med benämningen moralisk känsla i vidsträckt bemärkelse. Tillvaron af en sådan känsla röjer sig vid den sedliga karakterens val af bestämningsgrunder, som öfverensstämma med förnuftet, enär detta val icke kan företagas blott med ledning af förståndet, utan behöfver ledning äfven af en känsla, hvilken för att kunna gifva sådan ledning måste vara en känsla af ett förnuftigt innehåll, som tjenar till bestämningsgrund vid valet. Denna ledande känsla eller instinkt är då en sida af sjelfva den sedliga karakteren. På samma sätt visar sig behofvet af samvetets ledning i fraga om det rätta handlings sättet. Samvetet är ock en sida af den sedliga viljan såsom sedelag. Äfven den känsla af tillfredsställelse eller lycksalighet, som åtföljer opus morale, måste omedelbart hänföras till människans personliga lif och fattas såsom en sida af den sedliga viljan såsom människans högsta goda. Sådana lifsyttningar som aktning, lydaktighet och kärlek äro tydligen i eminent mening omedelbart personliga och praktiska, men i dem ligger en praktisk känsla, utan hvilken de icke kunna vara till. I det sedliga lifvet äro de i sin känsliform väsentliga momenter. Men häraf följer icke blott, att den menskliga instinkten måste vara sinnligt förnuftig, utan äfven att det lika väl måste finnas instinkter, som hafva förnuftigheten till sin hufvudbestämning, som det finnes instinkter, som hafva sinligheten till sin hufvudbestämning. De förra kallas efter sin hufvudbestämning förnuftiga och utgöra organiska momenter i förnuftsinstinkten.

Om det hos människan finnes en förnuftsinstinkt, är denna hennes sedliga viljas potentiella form och utgångspunkten för hela utvecklingen i hennes sedliga lif. Men med denna utgångspunkt kan sedligheten icke uppkomma genom öfning och vana. Människan vaknar till aktuellt menskligt lif genom en sjelfutveckling, som har sin grund i hennes väsende, men tydligen icke är på något sätt gifven genom hennes vilja och bemödande. Till en början är hennes aktuella lif sinnligt och genom öfning och vana kan hon vinna och upprätthålla en viss ordning i sitt sinnliga lif. Men genom öfning och vana i det sinnliga lifvet, ändrar hon icke dettas karakter af sinnlighet. Äfven om man antager henne genom öfning och vana kunna gifva sitt sinnliga lif en hög grad af formel utbildning, har hon dock icke dermed kommit utöfver sin sinnlighet. Likasom hon vaknar till det aktuellt menskliga sinnliga lifvet, måste hon äfven vakna till det aktuellt förnuftiga lifvet. Äfven detta uppvaknande kommer till genom en sjelfutveckling, som har sin grund i hennes väsende, men icke är gifven genom någon hennes egen vilja och afsigt. Det är det förnuftiga innehållet hos henne, som kommer till utveckling hos henne genom den utvecklingskraft, som är ursprunglig både hos henne sjelf som person och hos hennes personliga innehåll. Förklarlig är denna utvecklingskraft endast genom antagandet, att hon såsom person och i sitt personliga innehåll är beständ af andra personliga väsenden och ytterst af Gud såsom den oändliga personligheten och all ändlig personlighets grund. I den utvecklingskraft, som genom denna hennes bestämdhet tillhör hennes ursprungliga väsende, har man att söka grunden icke blott till det förnuftiga lifvets framträdande i och för henne, utan äfven till hennes formelt personliga lifs uppvaknande hos henne och öfverhufvud till allt hennes aktuella lif. Vid uppvaknandet till det förnuftiga eller reelt personliga lifvet börjar människan känna lifsyttringar, som i sig innebära något, som går utöfver hennes sinnlighet. Det är ett nytt lifs innehåll, som uppgår för hennes medvetande och gifver en maning åt hennes vilja. Men det är icke blott vid uppvaknandet till det förnuftiga lifvet, som en af människans egen vilja och afsigtliga verksamhet oberoende sjelfutveckling eger rum. En sådan sjelfutveckling fortgår genom hela det menskliga lifvet

och är ett nödvändigt vilkor för lifvets tillväxt. Men när det förnuftiga lifvet kommit till aktualitet hos menniskan, kan hon genom sin medvetenhet och frihet inom vissa gränser leda sin egen utveckling och gifva denna en viss riktning. Det är genom magten till val mellan olika bestämningsgrunder, som hon kan bestämna sig för olika lifsriktningar. Det djupast ingripande bland alla val är valet mellan sinnligheten och förnuftet, när dessa framträdt sasom motsatta bestämningsgrunder för människans vilja. Det är genom omvändelse från sinnligt lif till förnuftigt, som sedligheten uppkommer. Genom fortsatt sedligt lif kan sedligheten utbildas till högre grad af renhet och till rikare innehåll och vidsträcktare omfattning, men alltjemt är förnuftsinstinkten den förnuftiga natur, ur hvilken sedligheten utvecklas och alltjemt fortgår den oreflekterade sjelfutvecklingen. Utan denna sjelfutvecklingsform finnes det icke något menskligt lif.

Efter hvad som nu blifvit anfördt om det sedliga lifvets utveckling ur instinkten och om den sida hos detsamma, som vi betecknat sasom dess oreflekterade sjelfutveckling, kan man lätt finna, att den form af praktiskt lif, som röjer sig i seden, icke kan vara främmande för sedligheten. Det kan äfven lätt inses, att den frihetsgrad, som kan tillerkännas seden, icke är för låg för det sedliga lifvet. Detta framgår nemligen deraf, att det sedliga lifvet i förnuftsinstinkten har sin potentiela form och både för sin uppkomst och sin fortgång förutsätter en oreflekterad sjelfutveckling. Denna oreflekterade sjelfutveckling har spontaneitetens form, och från denna frihetsform höjer sig det sedliga lifvet i sina formelt högre momenter genom de olika frihetsformerna till den högsta. Det bör dock icke lemnas oanmärkt, att inom det sedliga lifvet sasom förnuftigt icke något val mellan olika möjliga bestämningsgrunder kan ega rum. Det förnuftiga är det rätta, och det i förnuftig mening rätta är med nödvändighet bestämdt och kan icke vara på mer än ett sätt. Deremot kan den sedliga menniskan stå på olika frihetsgrader och det oaktadt vara sedlig, om hon blott uppnått den frihetsgrad, som fordras för möjligheten af ett val mellan sinnlighet och förnuft. Men för denna frihetsgrad kan seden icke stå för lågt. Den sedliga människans fria verksamhet äsyftar ock att komma till den harmoniska form, som vi kallat ett menskligt lefnadssätt.

Deri ligger, sasom lätt inses, ett närmande till den oreflekterade sjelfutvecklingens omedelbarhet, och i detta närmande visar sig en öfverensstämmelse mellan den sedliga och den sinnliga fria verksamheten. I denna öfverensstämmelse med afseende på badas mål röjer sig, att seden, som just är det harmoniska lefnads-sättet såsom tillkommet och bibehållet genom fri verksamhet, icke kan vara en form, som är för lag för det sedliga lifvet. Men likasom sedligheten sasom en form af förnuftigt lif har en renare och fullkomligare harmoni än det sinnliga praktiska lifvet, så är ock seden såsom förnuftig eller etisk sed ett mera rent och fullkomligt harmoniskt lefnadssätt än den sinnliga seden. Derför är äfven den etiska sedens förbindelse med det etiska tänkesättet och handlingssättet mera innerlig än den sinnliga sedens förbindelse med det tänkesätt och det handlingssätt, med hvilka hon är förenad. Men både inom förnuftets och sinnlig-hetens område måste dock det harmoniska lefnadssätt, som är gifvet genom fri verksamhet och innebär ett närmande till den omedelbara eller sjelfvilliga verksamhetens form, erkännas hafva formen af sed.

Det torde vara klart, att vi för besvarande af de båda frågorna om sedens identitet med opus morale och om sedens förhållande å ena sidan till dygden och pligten och å andra sidan till det högsta goda endast behöfva utdraga konsekvenserna af våra förberedande framställningar. Innan vi gå till uppvisande af dessa konsekvenser, anse vi oss lämpligen kunna anföra några satser hemtade ur anteckningar, som af förf. gjorts under Boströms etiska föreläsningar vårterminen 1854.

»Med opus morale eller det goda i formel bemärkelse få vi icke tänka effekten i sinneverlden, äfven om denna varit i opus åsyftad. Hvarje actio är tillräcklig att sjelf producera opus.»

»Om man tänker sig, att den handlande icke i sinneverlden kan åstadkomma hvad han åsyftar, så kan dock hans handling, om han fört henne fram så långt han kunnat, icke blifva utan verkan på honom sjelf.»

»Hvarje individuel handling måste frambringa ett opus, och hela den organiska enheten frambringa ett opus universale, hvaraf singularia utgöra momenter.»

Är allt opus morale ett godt och allt godt opus morale? Eller är det möjligt att vinna ett moraliskt godt utan genom det moraliska handlandet? De äro hvarandra uttömmande. Funnes ett moralisk godt, som icke vore opus, så kunde icke opus vara ett af de tre formalbegreppen. Men skola vi identifiera bonum och opus, så skola vi fatta bonum såsom formelt.»

Man bör observera, att ingenting bör bland bona upp- tagas, som icke är godt i och för sig utan blott medel. Bonum morale är nämligen ingenting annat än hvad som omedelbart utgår från det sedliga handlandet.»

Den subjektiva sidan och den objektiva, den angenäma känslan och sjelfva opus böra alltid tagas tillsamman, så länge man håller sig till det individuella.»

Opus singulare är alltid förenadt med en känsla af lust . . . Opus singulare är ett subjektivt handlande. Den subjektiva känslan följer väl actio men äfven opus. Hon förhåller sig till opus såsom signum till res signata (Aristoteles, Stoikerna). Hon indicerar handlingens riktighet eller tvärtom. Känslan är icke deciderande utan konsekvens. En känsla åtföljer äfven den orätta handlingen och ofta en angenäm. Således kan af denna känsla ingenting afgöras om handlingens rättthet eller orättthet utan blott om öfverensstämmelsen med människans natur i allmänhet. Den känsla, som indicerar det rätta, är af specifikt annan natur.»

Vi hafva anförut dessa satser, emedan i dem tydligt framgår, att Boström fattat opus morale och bonum morale, så vida det är fråga om det tredje etiska formalbegreppet, såsom rent formela, att han strängt fasthåller sambandet mellan actio och opus och låter hvarje individuel handling frambringa endast opus singulare, och hela den organiska enheten, hvilken måste vara den sedliga viljan såsom det högsta goda, frambringa opus universale, samt att han sätter känslan af lust såsom åtföljande opus singulare. I dessa satser finna vi visserligen icke opus morale vara fattadt såsom etisk sed, men genom dem är opus morale till sitt begrepp så begränsadt, att öfvergången till bådas identifikation icke synes medföra några väsentliga svårigheter. Dessa svårigheter minskas, om man tager i betraktande den af Boström antagna motsvarigheten mellan det högsta goda såsom etisk idé







och opus morale såsom etiskt formalbegrepp. Af denna motsvarighet måste nemligen följa att det formelt fattade opus eller bonum morale blifver den harmoni i verksamheten, som har sin grund i den sedliga viljan såsom det högsta goda. Det goda är nemligen enligt Boström lif och harmoniskt lif, och deraf framgår den form, som vi kallat det harmoniska lefnadssättet, hvilket åter har karakteren af sed, da det har den grad af omedelbarhet eller sjelfvillighet, som utmärker seden.

Enligt var föregående framställning utgör verksamhetens naturenlighet en gemensam bestämning hos vanan, den sinnliga seden och opus morale. Likaså är det för dem alla en gemensam bestämning, att de utgå från en instinkt och genom fri verksamhet fortgå till en i viss mån spontan och således med den instinktmässiga verksamheten i viss mån likartad verksamhet. Fortgångens möjlighet är för dem alla gifven genom den i instinkten ursprungliga samhörigheten mellan människans många innehållsbestämningar. Fortgången till fri verksamhet sker genom frigörelse från naturbestämmdheten i några momenter och genom den frigjorda människans högre magt öfver sina bestämningar. Fortgången till vana och sed sker åter genom förhöjning af kontinuiteten och omedelbarheten eller sjelffallenheten i verksamheten, hvilken tydligen aldrig kan helt och hållet saknas. Med kontinuitetens eller harmoniens höjning följer en känsla af tillfredsställelse, en högre grad af magt och en tillväxt i magtområde. Kontinuiteten i verksamheten är ock både inom det sinnliga området och det förnuftiga ett villkor för all bildbarhet. Hon medför ock en sammanslutning af en mångfald af innehållsmomenter och särskildt af de lägre och högre momenter, genom hvilkas samhörighet människan är ett organiskt väsende. Både vanan, den sinnliga seden och det lefnadssätt, som framträder i opus morale äro, jemte det de tillhöra hvarje människa för sig, äfven gemensamma för flere.

Den sinnliga seden höjer sig öfver vanan i formelt hänseende såsom en högre form af praktiskt lif, men äfven genom sin mera personliga karakter och dermed följande högre betydelse för människans personliga lif. Ännu mera höjer sig det sedliga lefnadssättet öfver båda dessa former genom sin i reel mening personliga karakter eller sin förnuftighet. Skilnaden röjer

sig deri, att, då det finnes såväl goda som dåliga bade vanor och sinnliga seder, det sedliga lefnadssättet alltid är rätt och godt. Men i likhet med de båda andra är hon ett konstant verksamhetssätt och i likhet med den sinnliga seden ett konstant meniskt verksamhetssätt. På grund af denna öfverensstämmelse måste det sedliga verksamhetssättet vara en sed, fastän högre än den sinnliga seden.

Hufvudbestämningen hos såväl vanan som seden, vare sig den sinnliga eller förnuftiga, är den från instinkten utgångna och till frihet höjda verksamhetens naturenlighet. Vi hafva i vår redogörelse för opus morale sökt uppvisa denna naturenlighet såsom gifven genom det i opus morale liggande lefnadssättets ändamålenlighet och dermed följande kontinuitet eller harmoni samt omedelbarhet eller sjelfvillighet.

Med naturenligheten i lefnadssättet sammanhängar på det närmaste den oreflekterade sjelfutveckling, som vi framhållit hos människans förnuftiga lif. I sjelfva verket är denna sjelfutveckling den förnuftiga naturens omedelbara verksamhet hos människan. Såsom sådan är hon naturenlig. Men hon är i sin rena omedelbarhet väsentligen instinktmässig. Det är den instinktmässiga verksamheten, från hvilken den fria sedliga verksamheten utgår, och till hvilken hon i sitt genom frihet till högre aktualitet i några lifsmomenter höjda sedliga lif åter närmar sig, då hon formar sitt lefnadssätt till etisk sed. Hennes sedliga lif far då formen af en genom fri verksamhet gifven ändamålsenlighet och harmoni med den relativa omedelbarhet eller sjelfvillighet, som tillhör all sed. Denna sed är det goda i formel bemärkelse, och något annat moraliskt godt i formel bemärkelse kan icke finnas, utom den sedliga viljan sjelf, som är det högsta goda eller hela den organiska enheten.

Den sedliga viljan är såsom förnuftig i sträng mening organisk, och därför hafva äfven hennes viljeyttringar en strängt organisk karakter. Viljan är såsom den organiska enheten närvarande och verksam i hvarje sin viljeyttring. Derfor är ock hvarje viljeyttring såsom en yttring af den sedliga viljan till sin formela bestämdhet organiserad. Den motsättning mellan stridiga momenter, som tillhör det sinnliga lifvet, har till följd, att den konformation af verksamheten, som fordras för tillkomsten af vana

och sed, icke är omedelbart gifven, utan måste genom ofning åstadkommas. Deremot är den viljeyttring, som framgår af den sedliga viljan, icke tänkbar utan den konformation af verksamheten, den samstämmighet, som utmärker seden. Hos den sedliga viljeyttringen är ock samhörigheten med andra sedliga viljeyttringar omedelbart gifven i och med hennes aktuella framträdande. Derfor kan man säga, att hon omedelbart har ändamalsenlighet. I hennes aktuella förnuftighet ligger ock att hon är konstant. Det lefnadssätt, som i henne framträder, är sålunda omedelbart ett konstant harmoniskt lefnadssätt och har därför karakteren af sed.

En förutsättning för denna den sedliga viljeyttringens karakter är den utvecklingsgrad, som fördras för förnuftets aktuella framträdande i människans lif. Förr än människan uppnatt en viss grad af medvetenhet och frihet, kan förnuftet icke aktuellt framträda hos henne. Härtill fordras att hon till en viss grad gifvit sin sinnliga verksamhet den konstans, genom hvilken denna får formen af vana och sed. Först sedan en sådan form är gifven åt sinnligheten, är hon tillgänglig för förnuftig bestämdhet. Först då har hon den bildbarhet, som fordras för att kunna ombildas till samstämmighet med förnuftet eller närmare bestämdt med den sedliga viljan. Derfor verkar den sedliga viljan omedelbart endast på de momenter hos människans vilja, som fått denna högre form. När hon verkar på dessa såsom organiserande vilja, går hennes verksamhet ut på den sinnliga sedens ombildning till öfverensstämmelse med det högsta goda. Dermed införes en ny sed, ty endast genom införande af en sådan kan den sinnliga seden ombildas. Hvarje sådan ombildad sed är en form af sinnlig förnuftighet eller af menskligt lif, i hvilket sinnligheten och förnuftet kommit till harmoni derigenom, att sinnligheten blifvit ombildad af den sedliga viljan. Genom den sålunda gifna sammanslutningen mellan de lägre sinnliga och de högre förnuftiga momenterna är människan såsom sedlig ett aktuellt organiskt väsende och såsom sådant väsende har hon ock ett harmoniskt lefnadssätt, som omedelbart framgår af hennes organisation eller af hennes organiserande sedliga vilja.

Det utmärkande för den sedliga organisationen och det af henne framgående lefnadssättet är innerligheten i förbindelsen

mellan sinnlighet och förnuft. Denna innerlighet vinnes derigenom, att den sedliga viljan själf vill det goda, som genom sinnlighetens bestämbarhet kan hos henne utvecklas och genom hennes ombildning utvecklas, och den ombildade sinnliga viljan själf vill detta med förnuftet öfverensstämmande goda. Det är då icke längre två viljor, en sinnlig och en förnuftig, utan en enda sinnligt förnuftig vilja, af hvilken det harmoniska lefnadssättet omedelbart framgår, och detta lefnadssätt är då såsom konstant den etiska seden.

I hvarje sedlig viljeyttring ingår etisk sed såsom en af dess grundformer. I ingen viljeyttring kan denna grundform saknas. Men såsom förut är visadt, kan förhållandet mellan den sedliga viljeyttringens grundformer vara olika, i det att än en än en annan kan vara viljeyttringens hufvudbestämning. Sedlighetens innerlighet kan hafva en annan betydelse än den nyss angifna. Hon kan hänföras till dygden och får då den betydelsen, att sedligheten hör till det inre eller innersta hos människan, och detta är förnuftets eller sedlighetens idé såsom den högsta bestämningsgrunden för människans sedliga vilja. Dygdens innerlighet består då i den intensitet, med hvilken hon vänder sig inåt till sedlighetens idé och håller sig fast vid henne såsom den högsta bestämningsgrunden och vid andra bestämningsgrunder endast såvida de äro af den sedliga karakteren upptagna såsom öfverensstämmande med den högsta. Genom dygdens eller det sedliga tänkesättets innerlighet vinnes den frigörelse, som bereder möjligheten af ett fritt handlingssätt, och genom detta fria handlingssätt beredes öfvergången till den etiska sedens innerlighet, som består i den obrutna kontinuitet i det sedliga lefnadssättet eller den fulla harmoni mellan sinnlighet och förnuft i det sedliga lefnadssättet, som medför sjelfvillighet till sedligt lif icke såsom det fordrade, utan såsom det goda.

På möjligheten af en sådan fortgång beror all bildbarhet i det sedliga lifvet, all tillväxt i sedlighet eller all utveckling till ett rikare och mera omfattande sedligt lif. Men sjelfva fortgången till sedens innerlighet eller sjelfvilligheten till sedligt lif beror till sin möjlighet på förnuftets oreflekterade sjelfutveckling, genom hvilken människan får väckelsen till sedligt lif, och genom hvil-

kens oafbrutna fortsättning hennes sedliga lif har sin i hennes väsende grundade naturenlighet och dermed följande växtkraft.

I den nu skildrade etiska seden finnes det något yttre, som gör seden märkbar. Detta är människans sinnlighet betraktad såsom bestämbar till öfverensstämmelse med förnuftet och i följd deraf såsom ett relativt godt. Märkbar blifver den etiska seden genom den ombildning, som hon gifver omedelbart åt den sinnliga seden. Vidare finnes det något inre substantielt och konstant, nämligen det förnuftigt goda. Slutligen finnes det ock en enhet af båda nämligen seden sjelf, som är det lefnadssätt, som har i sig den omedelbara harmonien mellan sinnlighet och förnuft, och som är satt af den sedliga viljan sjelf såsom det högsta goda.

Den sedliga viljan har sin egen inre utveckling. Såsom det högsta goda utvecklar hon inom sig sjelf sin egen organism. Genom denna utveckling blifver hon allt mer aktuel såsom ett organiskt helt. Men den sedliga viljan verkar äfven på det yttre. I denna sin verksamhet ombildar hon närmast sina själskrafter till organer för hennes förnuft eller sedliga vilja. Såsom organiserande vilja eller det högsta goda upptager hon de till förnuftets organer ombildade själskrafterna i förnuftets tjänst och formar deras verksamhetssätt, så vidt möjligt är, till sed, som öfverensstämmer med den etiska seden och sjelf derigenom blifver etisk sed. Men medelbart utsträcker hon sin organiserande verksamhet till allt, som ur någon synpunkt kan ombildas till ett godt, låt vara blott såsom ett medel för det förnuftiga goda.

Det sedliga lifvet är icke blott ett lif inom en människa och i en lifssfer, som erbjuder erforderligt material för verksamheten, utan äfven ett samlif med andra människor. Då är äfven den etiska seden gemensam för flera. Genom mångsidig beröring och vaxelverkan med andra utbildas sinnliga seder och ombildas dessa till godhet och tjenlighet, och derigenom vinnes väckelse till utbildning af etisk sed.

I mera bestämd form framträder den etiska verksamheten inom det menckliga samhällslifvet. Detta kan icke komma till stånd utan en viss gemensamhet i det sedliga lifvet öfverhufvud och särskildt etiska seder. Äfven i samhällslifvet måste en utbildning af sinnlig sed vara gifven, innan den egentliga etiska seden kan införas. Allt samhälle framträder såsom aktuelt för menni-

skan i en yttre ordning, men för samhällets förverkligande efter sin idé fordras en verksamhet af etisk art, till hvilken dess medlemmar äro förpligtade. Den organiska förbindelsen mellan ett samhälle och dess medlemmar har till följd, att förpligtelsen icke blott grundar sig på samhällets lag utan äfven på hvarje medlems sedelag. Dermed följer ock en utbildning af etisk sed, ty äfven i detta förhållande är etisk sed oskiljaktigt förenad med etisk pligt. Derigenom hafva samhällsmedlemmarne såsom sedliga en vidgad verkningskrets, och betydelsen af samhällsmedlemmarnes sedliga samverkan är både djup och vidtomfattande. Deras verkningskrets kan tänkas utvidgad till hela menskligheten, om man betraktar henne såsom ett alla mindre menskliga samhällen omfattande helt samhälle. Slutligen kan den sedliga människan tänkas såsom medlem i Guds rike. Äfven såsom sådan kan hon hafva etiska pligter att uppfylla och dermed sammanhängande etiska seder att utbilda. Det är lätt att finna, att inom alla det menskliga samhällslifvets områden erfordras goda seder, visserligen i stor omfattning sinnligt goda seder, men ännu mera väsentligt etiska seder. Genom dem införes en god samhällsanda.

Vi hafva fäst uppmärksamheten vid den etiska seden såsom samhällssed, emedan det på grund af sedernas stora och påtagliga betydelse för det menskliga samhällslifvet kan vara lättare att fasthålla sedens etiska begrepp, när det hänföres till samhället, än da det tänkes hos den enskilda människan. Men rätt betraktadt synes oss seden såsom den form, genom hvilken den sedliga människan är bildbar till ett af lifvet hos den goda viljan omedelbart framgående harmoniskt lefnadssätt, vara af lika väsentlig vigt och betydelse för den enskilda människans sedliga lif som för samhällslifvet.









University of British Columbia Lib

**DUE DATE**

6

UNIVERSITY OF B C LIBRARY



3 9424 01054 2998

DISCARD

