

Gustaf F. Steffen

DEN MATERIALISTISKA SAMHÄLLSUPPFATTNINGENS HISTORIA FÖRE KARL MARX

Copyright. Albert Bonnier 1914.

Stockholm

Innehållsöversikt

Förord.....	1
I. Samhällsvetenskapens beröringspunkter med de olika arterna av materialism.....	2
1. Historiefilosofiens historia som vetenskapligt problem.....	2
2. De olika arterna av materialism.....	4
3. Den "materialistiska historieuppfattningen".....	10
4. Några ord om begreppen metafysik, idealism och ideologi.....	12
II. Den kunskapsteoretiska materialismen hos Kant och Hegel.....	15
5. Kants sociologiska program av år 1784.....	15
6. Förhållandet mellan begreppen "natur", "naturnödvändighet" och "erfarenhet" hos Kant.....	18
7. Kants psykologiska agnosticism.....	21
8. "Klyftan" i Kants kunskapsteori.....	24
9. Kants intellektualism och sociologiens krav på en kunskapsteori.....	28
10. Kant och materialismen.....	32
11. Hegels historiefilosofi.....	37
12. Hegels dialektiska teori.....	42
13. Begreppen "idealism" och "materialism" hos Feuerbach (början av 1840-talet).....	50
III. Den naturvetenskapliga materialismen i de 8:de och i 9:de århundradena.....	55
14. Den naturvetenskapliga materialismen i senare hälften av 1700-talet.....	55
15. Den naturvetenskapliga materialismen under 1800-talet.....	61
IV. Den sociologiska materialismen före Karl Marx.....	70
16. De kommunistiska utopisternas, särskilt Platons och Mores, ställning till den sociologiska materialismen.....	70
17. Vicos sociologiska system.....	80
18. Rousseaus sociologiska teori av år 1753.....	83
19. Från Montesquieu till Condorcet.....	88
20. Merkantilismen såsom den nationalekonomiska vetenskapens förberedare.....	92
21. François Quesnays sociologiska och nationalekonomiska grundtankar.....	96
22. Smith och Bentham. Liberalismens individualistiska teori och materialistiska praktik.....	104
23. Smithianismen samt Godwins och Owens reaktion mot densamma.....	114
24. Saint-Simons ekonomistiska sociologi.....	121

Förord.

Av flera, tungt vägande skäl är det nödvändigt för sociologen att skaffa sig klarhet beträffande sin egen och sin vetenskaps ställning till den naturvetenskapligt grundade världsuppfattning, som är känd under beteckningen "materialism".

Materialismen är icke blott ett av de äldsta försöken att ur en enhetlig vetenskaplig synpunkt tolka hela tillvaron, utan erbjuder också den lättfattligaste och, vad mera är, den med de exaktaste vetenskaperna — d. v. s. med fysik, kemi, matematik och formell logik — trognast överensstämmande världsförklaringen. Ej heller kan det betvivlas, att den naturvetenskapliga materialismen, trots vår tids brokiga mångfald av skenbart eller verkligt livskraftiga världsåskådningar, är den mest spridda och djuprotade livsfilosofien, näst de olika skiftningarna av socialt inflytelserik religiös tro.

För sociologen får materialismen dessutom sin särskilda, rent teoretiska betydelse tack vare den omständigheten, att den s. k. materialistiska historieuppfattningen är ett av de första och framgångsrikaste försöken att höja den allmänna samhällsforskningen till sträng vetenskaplighet. Ehuru denna materialistiska sociologi närmast tolkar social organisation, politik, rätt och kultur som följdföreteelser i förhållande till teknikens och ekonomiens utveckling, visar den sig dock vid närmare undersökning i ett visst fall, nämligen hos Karl Marx, genom ett oslitligt blodsband vara sammanlänkad med den naturvetenskapliga materialismen.

Kommer härtill att denna sociologiska materialism är en av de teoretiska grundstenarna för den stora, över hela världen förgrenade socialistisk-demokratiska arbetarörelsen och att stora massor av dennas medlemmar äro naturvetenskapliga materialister, så kan det näppe- ligen förnekas, att det för sociologen finnes åtskilliga skäl, som tala för en utredning, huruvida sociologien måste vara naturvetenskapligt materialistisk i sina fundamentala teorier.

Måste denna fråga bejakas, blir det nödvändigt att gendriva de sociologiska teorierna av motsatt, "idealistisk" läggning.

Blir svaret däremot helt eller delvis nekande, gäller det att visa, hur sociologien kan göra anspråk på att vara en äkta *vetenskap*, i trots av att den måste, åtminstone till en del, bestrida, att de exaktaste vetenskapernas karaktäristiska grundbegrepp och forskningsmetoder äro tillämpliga inom socialforskningen.

Det är min avsikt att göra den sociologiska materialismens historia till utgångspunkt för en undersökning om *förhållandet mellan materialism och samhällsvetenskap över huvud*.

Jag skall söka påvisa den marxiska teoriens rötter dels uti den *kunskapsteoretiska* materialismen hos Kant och Hegel och dels uti den *naturvetenskapliga* materialismen mellan 1750 och 1850 samt dels uti den sociologiska utopism en och uti den, särskilt i Frankrike sedan det 18:de århundradets mitt frambrytande sociologiska materialismen, bestående uti ett betonande av den ekonomiska utvecklingen som all samhällsutvecklings grundmoment.

Härefter kan det bli en lönande uppgift att, i ett särskilt verk, teckna grundlinjerna av den marxiska historiematerialismens egen utveckling hos Marx själv och hos några av hans främsta lärjungar.

Om sociologien icke kan låta sig nöja med enbart materialistiska principer och metoder, så följer därav icke, att sociologien kan alldeles undvara dem. Var går i så fall gränsen mellan sociologisk materialism och något annat? Och vad är detta andra?

Hur är samhällsutvecklingen för övrigt lagbunden, om den icke i grunden är helt och hållet bunden av den ekonomiska utvecklingen och de materiella livsbetingelserna eller de materiella faktorerna över huvud? Var börjar och slutar friheten uti människans sociala utveckling? Och vad skola vi förstå med denna "frihet"?

Dessa frågor ha intresse långt utöver de teoretiska sociologernas krets.

I det nu föreliggande arbetet söker jag uppdraga grundlinjerna av den materialistiska samhällsuppfattningens historia före Karl Marx samt den filosofiska och naturvetenskapliga materialismens läge vid tiden för Marx' framträdande.

Stockholm i dec. 1913.

Gustaf F. Steffen.

I. Samhällsvetenskapens beröringspunkter med de olika arterna av materialism.

1. Historiefilosofiens historia som vetenskapligt problem.

Tanken, att samhällets och kulturens förändringar eller utveckling kunna och böra göras föremål för en vetenskap uti detta ords mest egentliga mening, uppstod relativt sent såväl uti antikens som uti det modärna Europas historia.

Orsakerna härtill ligga i öppen dag, då vi besinna, att det icke är fråga om en blott kronologiskt registrerande eller blott beskrivande eller på praktiska läruppgifter inriktad forskning uti samhällets och kulturens historia. Det gäller fastmera att taga ut det steg uti historieforskningens historia, vilket leder till historiefilosofi, såsom man förr uttryckte sig, eller till en evolutionistisk sociologi, som den nyare och klarare termen lyder.

Samhällsutvecklingen måste ha hunnit avsätta en lång serie av traditioner, monumenter, inskrifter, lagar, krönikor, historiska legender och berättelser och allehanda arkivalier samt vetenskaplig deskriptiv bearbetning av dessa, innan en överblick över flera skeden av ett folks historia och en vetenskaplig framställning och analys av ett sådant historiskt utvecklingsförlopp bliva möjliga. Och det ligger i så väl de historiska förloppens som i den genetiskt inriktade historieforskningens natur, att denna ej kan komma till något närmelsevis tillfredsställande resultat, utan att samtidigt taga hänsyn till en hel krets av nationer, mellan vilka en mer intensiv social och kulturell beröring ägt rum. Det är dessutom icke minst vid jämförelser mellan olika folks historiska utveckling, som de karaktäristiska dragen i vart folks historia så väl som i den allmänmänskliga utvecklingshistorien klart framlysa.

Icke mindre tydligt är, att utvecklingen hos ett visst folk eller inom en viss kulturkrets av en evolutionistisk historieuppfattning förutsätter dels en särskild intellektuell begåvning, om vilken vi näppeligen veta, huruvida den i sina högre intensitetsgrader är gemensam för alla raser, samt dels, då denna begåvning förefinnes i tillräcklig styrka, en viss, relativt hög utveckling av den vetenskapliga forskningen över huvud. En m ogen social- och kulturhistorisk evolutionism eller "utvecklingsfilosofi" låter tänka sig endast uti sammanhang med utvecklingstankens framgångsrika tillämpning på det naturvetenskapliga området.

Härmed sammanhänger det sista, men icke minsta, villkor för den evolutionistiska historieuppfattningens framträdande, som jag här vill särskilt betona, därför att jag i det

följande kommer att ägna någon uppmärksamhet åt detsamma. Detta är det kunskaps-teoretiska villkoret. Endast på grundval av en långt driven analys av den mänskliga kunskapsförmågan synes mig den social- och kulturhistoriska evolutionismen kunna säkert uppbyggas. Frågan om dennas eller sociologiens rätt att betecknas såsom en egentlig vetenskap framkallar det kunskapsteoretiska spørsmålet om kriteriet på en egentlig vetenskap. Det erfordras i själva verket, att vår uppfattning om den sanna vetenskapens väsen gör ett nytt steg uti sin utveckling, innan vi äro mogna att insätta en rätt grundad social utvecklingslära uti vetenskapernas system.

*

Det är intet tvivel underkastat, att samhällets förändring eller utveckling blir vetenskapligt problem uti en ny och djupare mening under de intellektuella förberedelserna för den stora franska revolutionen, d. v. s. i den period då den feodal-absolutistiska och merkantilistiska samhällsordningen mognade för sitt fall och de sociala tänkarna icke blott allt tydligare sågo denna sociala organisations obotliga brister, utan även började treva sig fram till en uppfattning om den kommande, liberalistisk-demokratiska samhällsordningens huvuddrag.

Under senare hälften av 1700-talet ökar den sociala utvecklingen i de nordväst-europeiska länderna sin hastighet och antar slutligen kriskaraktär. Samtidigt stegras utomordentligt det intellektuella intresset för samhällets förändringar och förändringsmöjligheter. De gamla sociala livsformerna äro utslitna och falla sönder eller rivas sönder. Man söker efter samhällsförändringarnas orsaker och man filosoferar över möjligheterna att bygga ett nytt samhälle.

Mellan 1750 och 1850 iakttaga vi samma slags växelverkan mellan politisk praktik och politisk teori som förut en gång i antiken och ännu en gång i renässansen.

Under Greklands politiska kriser uti förra hälften av det 4:de århundradet f. Kr. utarbetar Platon sina etisk-politiska analyser och konstruktioner, som ett par årtionden senare följas av Aristoteles' mera strängt vetenskapliga försök att grundlägga en samhällsforskning.

Under den sociala och politiska oron och nybildningen i Västeuropa uti början av 1500-talet skriver Thomas Morus sin Utopia och Niccolò Macchiavelli sin Principe. Det under 1500-talets fortgång och 1600-talets början klarnande nya samhällstillståndet, absolutismens, påverkar Francis Bacon och Thomas Hobbes, då den förre i början och den senare i mitten av det 17:de århundradet griper sig an med en vetenskaplig utredning av samhällets och politikens grundfakta.

Utvecklingsgången synes vid alla tre tillfällena — i antiken, renässansen och nutiden — hava varit i sina huvuddrag densamma. Längre förberedda och mognande, slutligen på ett iögonfallande sätt sig förverkligande sociala förändringar av djupgående art väcka och stegra intresset för social forskning och teori. Denna genomlöper tvenne utvecklingsstadier — den naiva utopiens och den i kritisk och exakt riktning strävande vetenskapens.

Hur härmed närmare förhåller sig, har jag icke nu tillfälle att söka påvisa vad antiken och renässansen beträffar. Jag får nöja mig med att angiva min uppfattning, att samhällsfilosofiens utveckling efter 1750 är ett vetenskapshistoriskt skådespel, vartill motsvarigheter i viss mån förekommit åtminstone tvenne gånger förut i Europas historia. I den mån detta är riktigt, skulle en ingående jämförelse mellan de tre angivna periodernas socialvetenskapliga strävanden säkerligen på ett klarare sätt, än ett relativt isolerat studium av perioden efter 1750 förmår, framhäva såväl denna senares säregna drag som dess likheter och sammanhang med den förutgående socialvetenskapliga utvecklingen i Europa.

Att det inre utvecklingssammanhanget mellan nutiden och renässansen är av mera omedelbar och kontinuerlig art än mellan dessa och antiken behöver icke påpekas. Den antika världen bildar ett, genom romarrikets undergång avslutat, socialt och kulturellt utvecklingsförlopp. Med de erövrade germanerna börjar den högre samhälls- och kulturutvecklingen på nytt i Europa. Dock så, att de nya germansamhällena redan från början låna många vitala sociala och religiösa kulturelementer från den sjunkna antika världen — kristendomen är ett sådant kulturlån — samt efter ett årtusende, i humanismen och renässansen, fullt medvetet börja sträva att tillägna sig frukten av antikens kulturarbete.

*

Att ur de synpunkter, som den nyare kunskapsteoretiska och sociologiska forskningen giva vid handen, skriva historiefilosofiens eller sociologiens historia från och med antiken vore helt visst en lönande uppgift för den, som, förutom övriga kompetensvillkor, icke saknade de härför erforderliga filologiska och fackhistoriska kunskaperna. Uppgiften vore lönande, icke minst därför att det synes, som om den period i sociologiens historia, vilken börjar omkring 1750, nu nalkas sitt slut.

Början av det 20:de århundradet bevitnar en kris uti den historiska sociala forskningens historia — en vetenskaplig utvecklingskris, vars avslutning väl skall innebära det definitiva övergivandet av de ovetenskapliga beståndsdelarna uti den äldre s. k. historiefilosofien. Huru dennas ersättare, sociologien eller den sociala utvecklingsvetenskapen, rätteligen skall vara grundad och ordnad för att kunna gälla såsom en egentlig vetenskap, därom tvistas, som bekant, ännu.

Jag skall emellertid i detta och ett följande arbete begränsa mig till en återblick på sociologiens, särskilt den ekonomistiska eller ”materialistiska” sociologiens historia från Platon till den ”revisionistiska” marxismen — och detta endast i den utsträckning, som synes mig nödvändigt för att det närvarande läget skall kunna bli tillräckligt klart karaktäriserat. Även med denna begränsning av uppgiften blir det oundgängligt, att jag dröjer något vid mitten av det 18:de århundradet och att jag stannar ännu längre vid mitten av det 19:de, där den ”materialistiska historieuppfattningen” första gången möter oss såsom en grundläggande sociologisk teori med anspråk på att vara den i viss mån slutgiltiga vetenskapliga lösningen av det gamla historiefilosofiska problemet om samhällslivets inre, av mänskligt godtycke oavhängiga lagbundenhet.

Detta anspråk hos en sociologisk teori, som betecknar sig själv såsom ”materialistisk”, skall kräva vår särskilda uppmärksamhet. Det synes mig sammanhånga med naturvetenskapernas ofantliga uppsving under det 19:de århundradet och med den omständigheten, att särskilt de *oorganiska* naturvetenskaperna, de egentliga *materievetenskaperna*, gjort de för dem med nödvändighet egendomliga allmänna förställningssätten gällande långt utöver dessa vetenskapers egna gränser.

Många sociologer hava lånat sin utvecklingsteori från vetenskaperna om den livlösa materien och hava därigenom gjort sociologien naturvetenskapligt eller egentligt materialistisk uti dess själva grundvalar. Spencers sociologi är av denna art.

2. De olika arterna av materialism.

Så väl själva termen ”materialistisk historieuppfattning” som *innehållet* i den sålunda betecknade samhällsevolutionistiska teorien hos Karl Marx och hans lärjungar nödgår oss att klargöra, hur vi vilja förstå det mångtydiga ordet ”materialism”.

Viktigast synes mig vara att klargöra den *naturvetenskapliga* materialismens begrepp.

Denna är en strängt *monistisk* filosofi eller världsuppfattning. Allt är materia. Utom materien existerar intet. Vad som kännetecknar materien såsom sådan är det enda som finnes till. Iakttaga vi företeelser, som synas vara olika materiens enklare eller mer elementära existensformer, så ha vi blott att göra med mera komplicerade föreningar av materiella elementer. Men något materien väsensolikt, något icke materiellt kan det ej vara tal om.

Fysik och kemi äro vetenskaperna om materiens elementära företeelser. Livet är blott en komplicering av dessa företeelser. Utvecklingen av växt- och djurarterna är således i grunden blott fysik och kemi. Likaså människans andliga utveckling — hennes samhälls- och kulturutveckling.

Den av fysiken och kemien och de övriga fysikalisk-kemiska vetenskaperna städse och fullkomligt bekräftade kausalitetslagen säger, att allt som händer har sin fullständiga och nödvändiga orsak i det som redan har hänt. Känna vi alla förhållanden i ett visst ögonblick, så kunna vi *förutsäga* läget i vilket kommande ögonblick som helst — förutsatt att inga *nya* förhållanden tillstöta eller ingripa *efter* det först angivna ögonblicket.

Detta gäller även livets utveckling och, såsom specialfall inom denna, människans samhälls- och kulturutveckling. Även här sker allt med mekanisk och kemisk *nödvändighet*, i enlighet med orsakslagen och de yttre tingens påverkan. Människan har ingen fri vilja. Hennes idéer och tankar äro blotta *reflexer* av de yttre, i sista hand materiella förhållandena — ”reflexer”, som alltid förmedlas genom de yttre sinnena.

Sina grundidéer och hela sin ledning får denna världsuppfattning med nödvändighet från materievetenskaperna, vetenskaperna om den livlösa materien, fysiken och kemien — ty där avslöjas verklighetens sanna *elementer*.

En verkligt ”materialistisk” samhällsuppfattning är således i sista hand en materievetenskaplig, en fysikalisk-kemisk samhällsuppfattning. Samhällsutvecklingen är en ”naturnödvändig” företeelse på samma sätt som en elementär fysisk eller kemisk process — ehuru ofantligt mycket mer komplicerad än en sådan. I människohjärnans kemi och mekanik ligger, vad på människan ankommer, hela samhälls- och kulturutvecklingens hemlighet dold.

Jag skall, då därtill blir tillfälle, visa, att Karl Marx' ”materialistiska samhällsuppfattning” var naturvetenskapligt materialistisk — ehuru oklart och inkonsekvent och aldrig tydligt formulerad.

Däremot har hans vän och så väl vetenskaplige som politiske vapenbroder, Friedrich Engels, givit ett klart besked, som jag här vill anföra. Felet med detta är blott, att det härstammar från 1888 och icke från den tid — 1846 till 1848 — då Marx och Engels tillsammans gävo den materialistiska historieuppfattningen sin första, prägnanta formulering.

I sitt verk *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*¹ skriver Engels följande² om ”de tre stora upptäckter, som med jättesteg främjat vår kunskap om naturprocessernas sammanhang” — nämligen upptäckten av cellen, energiomvandlingen och den biologiska utvecklingen.

”Slutligen ha vi att göra med det, först av Darwin i ett sammanhang utförda beviset, att den oss nu omgivande stocken av organiska naturprodukter, människan inräknad, är resultatet av

¹ Jag citerar ur 5:te uppl. av 1910.

² Op. rit., s. 41. Jag har spärrat några ord i slutet av citatet.

en lång utvecklingsprocess, som börjat med några få, ursprungligen encelliga groddar, samt att *dessa senare* i sin ordning framgått ur ett på kemisk väg uppkommet protoplasma eller äggviteämne.”

Att Darwins auktoritet, som jag tror med orätt, tages i anspråk för den senare teorien, beror kanske på ett förbiseende å Engels' sida och spelar i varje fall icke någon roll i detta sammanhang. Det gällde blott att visa, att den sociologiske materialisten Engels också var konsekvent naturvetenskaplig materialist.

*

Den *ekonomistiska* eller ekonomiska samhällsuppfattningen är en sociologisk utvecklings-teori, som utsäger, att den *ekonomiska* samhällsutvecklingen är *orsaken* till all annan samhällsutveckling. Politiken gestaltar sig med nödvändighet i enlighet med ekonomien, icke tvärtom. Den återverkan från politiken på ekonomien, som vi iakttaga, är av rent sekundär art och är av underordnad betydelse.

Genom sin ekonomiska verksamhet sörjer människan för sin *materiella* existens, för sina materiella behovs tillfredsställelse; och uti denna verksamhet står hon i den intimaste avhängighet av och växelverkan med de materiella tingen och hela naturförloppet omkring henne.

Det är därför ett icke alldeles oegentligt språkbruk, att kalla ekonomien för materiell och att beteckna en *ekonomistisk* samhällsteori såsom *materialistisk*. Men det blir lätt vilseledande. Ty det ligger ofta mycket nära att antaga, att med en ”materialistisk” samhällsuppfattning menas en *naturvetenskapligt* materialistisk sådan. Vad t. ex. Engels beträffar, bekräftar han ju uttryckligen detta antagande. Hans samhällsuppfattning är *både* ekonomistisk och naturvetenskapligt materialistisk. Detsamma gäller i grunden även Marx.

Saint-Simon däremot, och mången sociolog före honom, var en klart *ekonomistisk* sociolog, men absolut icke naturvetenskapligt materialistisk. Saint-Simon lär, att människoandens utveckling är en självständig och säregen, ehuru ingalunda av ekonomien fullt oberoende, företeelse — en icke materiell företeelse, som är lagbunden, men ej på de materiella naturlagarnas sätt.

Ekonomistisk och naturvetenskapligt materialistisk sociologi kunna sålunda förenas, men behöva det icke.

*

Den ekonomistiska sociologien är i regel eller vill i regel vara en *evolutionistisk* teori.

Nu förhåller det sig enligt min mening så, att en verklig evolutionism är omöjlig på grundval av den teori, som jag här betecknat såsom naturvetenskaplig materialism.¹ Då det däremot naturligtvis icke finnes något hinder för, att den ekonomistiska sociologien är sant evolutionistisk.

Herbert Spencers utvecklingsteori är i grund förfelad, verklighetsfrämmande, därför att den är tilltydligt i enlighet med de fysikalisk-kemiska företeelsernas egenart, till vilken erfarenhetsenligt hör frånvaron av verklig utveckling. I dennas ställe iakttaga vi hos dem motsatsen till utveckling: upprepning av vad som varit, ett återkommande av förutvarande tillstånd och lägen, ett evigt pendlande fram och åter utan spår av fortgång i någon viss riktning. Ej ens

¹ Jmfr mitt arbete *Sociologi*, del I och IV. 15

entropilagen motsäger detta. På värmespridningen måste följa värmekoncentration. Eljes vore universum nu en stel, orörlig, likformig tempererad massa. Men världsaltets oscillering mellan värmespridning och värmesamling är ingen *evolution*.

Förvånande är ju att ett så epokgörande vetenskapligt framsteg, som den biologiska evolutionismens genombrott från och med Darwin¹, icke hittills framkallat någon klar och allmän reaktion mot tillämpningen även inom biologien och sociologien av de materialistiska teorier, som utstråla från de exakta materievetenskaperna. I stället för att framträda med självständiga grundåskådningar, har evolutionismen hittills i allmänhet underordnat sig de materievetenskapliga grundföreställningarna och nästan utan förbehåll inordnat sig i det materievetenskapliga forskningssystemet.

*

Den modärna, biologiskt grundade evolutionismens hittillsvarande frivilliga principiella underordning under materievetenskaperna har dock även en annan, djupare liggande grund än dessa senares förhärskande ställning inom modärn forskning, modärn teknik och modärn hushållning. Denna finna vi på det *kunskapsteoretiska* området — således inom filosofiens landamären.

Det finnes en kunskapsteoretisk materialism, så väl som en naturvetenskaplig. De uppvisa ett djupt, inre samband, vilket i första hand består däruti, att en omedveten kunskapsteoretisk materialism stödjer den naturvetenskapliga samt i sin ordning stödjes av den naturvetenskapliga materialismen.

Här är således en växelverkan mellan filosofi och vetenskap att beakta. Och jag använde uttrycket ”omedveten” om vissa sidor av denna växelverkan, därför att den kunskapsteoretiska materialismen förefinnes och verkar hos sådana på en gång inflytelsrika och i övrigt utpräglad antimaterialistiska tänkare som Kant och Hegel — således på ett håll, där väl de flesta minst skulle ana det.

Den kunskapsteoretiska materialismen skulle kräva ett särskilt kapitel, om utrymmet tillstodde det och om jag icke redan tidigare redogjort för min uppfattning av densamma.²

För denna uppfattning är det strängt erfarenhetstrogna och vetenskapliga särskiljandet mellan materiens och medvetandets kännetecken avgörande. Och uppfattningen grundar sig vidare på iakttagelsen, att det finnes ett område av människans medvetande, som, på samma gång det besitter de för allt medvetande (till skillnad från allt blott materiellt eller livlöst-materiellt) karaktäristiska kännetecknen, därjämte uppvisar kännetecknen, som tydligt erinra om den livlösa materiens, d. v. s. förefalla (för att tala i liknelse) såsom en ”översättning” till den psykiska tillvarelseformen av vissa den livlösa materiens allmänt kännetecknande drag.

Detta område av vårt själsliv är det intellektuella eller det begreppsbyggande förståndet, till skillnad från känslan och viljan. Intelligensen är den företrädesvis och, så att säga, *ex professo* ”materialiserade” delen av vårt själsliv — detta såsom en anpassning i kampen för tillvaron, vilken av människan framför allt krävt en ofantligt mångsidig och ständigt stegringsduglig förmåga att göra *materien* till människans *redskap* och att *skydda* henne mot livsfarliga eller livsskadliga materiella ting och processer. Vad djuren för sådant ändamål äga som speciella organ-verktyg och specialiserade instinkter, saknar människan, men hon förfogar i stället över tvenne universalverktyg: intelligensen och handen.

¹ 1809—1882. *Origin of species* 1859.

² Se min *Sociologi*, delarna I och IV, 1910 och 1911. Jmfr Henri Bergson, *L'Evolution créatrice*, 5:te uppl. 1909.

Den kunskapsteoretiska materialismen består antingen uti uppfattningen att den rent *intellektuella* inte kunskapsförmågan är identisk med *hela* den mänskliga kunskapsförmågan, eller ock uti uppfattningen, att den rent intellektuella kunskapsförmågan är den enda, genom vilken *vetenskap* är möjlig. Båda dessa avarter av kunskapsteoretisk materialism förekomma. Vad beträffar frågan om förhållandet mellan kunskapsförmåga och *vetenskap*, äro de identiska. De utsäga ju båda, att vetenskaplig forskning icke är möjlig på andra kunskapsvägar än de rent *intellektualistiska*.

Vidare kännetecknas den kunskapsteoretiska materialismen av *frånvaron* av insikten, att begreppet och det begreppsmässiga tänkandet uppvisa en artlikhet, i vissa stycken, med de materiella förloppen och tingen samt att de kännetecknas av en motsvarande *brist på överensstämmelse* med de mest karaktäristiska dragen i de vitala eller psykiska förloppen.

Det begreppsmässiga tänkandets kännetecken synes mig vara, att det isolerar och fixerar. Ett begrepp skall, "enligt sitt begrepp", vara skarpt skilt från varje annat begrepp, och det är i sig självt oföränderligt — d. v. s. kan icke ändras utan att bli ett nytt begrepp, vilket i sin ordning får tjäna, tills det ersättes med ett annat, o. s. v. Ett begrepp är visserligen en produkt av liv, men har intet eget inre liv, är *oförmöget* av en egen utveckling. Hegels lära om begreppsutvecklingen strider mot erfarenheten.

Människoanden tillverkar och kasserar begrepp på ungefär samma sätt som människan tillverkar och kasserar verktyg av sten eller metall. Det är denna begreppets inre livlöshet, oförmåga av spontan utveckling, som så skarpt skiljer begreppet från *känslan, fantasien, begäret, viljan*, vilka oavbrutet leva sitt eget liv och fortsätta sin egen utveckling inom oss samt aldrig låta troget avbilda sig genom stabila, abstrakta begreppsbilder. På sin höjd kan begreppet ge en så kallad momentbild av känslans eller viljans ständiga rörelse. Men *en* sådan momentbild avbildar ju blott en del av ett helt; och en rad sådana momentbilder ger blott en rad av delar, aldrig det hela, som är *rörelse, utveckling* — såsom Bergson så förträffligt visat.¹

Däremot passa dessa begreppets egendomligheter förträffligt, då det gäller att avbilda eller beskriva livlösa ting och processer. Då dessa senare fortskrida enligt matematiska lagar, vilket livsutvecklingen icke gör, skadar det ej begripandet och sanningen i vetandet, att intelligensen hackar sönder dem i småbitar, som i tanken läggas i rad bredvid varandra. Det "*materialistiska*" i det begreppsmässiga tänkandet ligger just i denna kongruens mellan begreppets inre livlöshet och stabilitet och materiens inre livlöshet och stabilitet. Och det är den här åsyftade stabiliteten, eller oföränderligheten mitt i förändringen, som skiljer energiomvandlingarna från livsevolutionen.

Att den intellektuella kunskapsförmågan är av materialistisk typ, i ordets mest egentliga bemärkelse, beror synbarligen därpå, att den oupplösligt och omedelbart sammanhänger med *sinnnesförnimmelserna*, samt därpå, att i dessa senare den livlösa *materiens* processer, de fysikalisk-kemiska förloppen spela en avgörande roll. Därför ha våra *begrepp* och vårt begreppsmässiga tänkande kännetecken, som äro direkt härledda från den *livlösa* materien och dess processer, men som och alls icke utmärka *livets* fakta och förlopp.

Sådana egentliga materialistiska kännetecken hos det begreppsmässiga tänkandet måste leda till felaktigt materialistiska åskådningar eller uppfattningar, då *begreppens* lagar tillämpas på *livets* företeelser eller då dessa senare pressas in i logikens "kategorier". En materialistisk feltolkning av själslivet, kulturen och samhället måste bli följd. Dessa uppfattas såsom

¹ Op. cit. kap. 1V.

något, som de i grunden icke äro, nämligen såsom livlösa (materiella) ting eller processer. Det, som är *säregget* för dem, det varigenom de äro absolut *olika* materiella ting och processer, det förbises eller feltolkas i materialistisk riktning.

En sådan kultur- och socialvetenskaplig materialism kan upptäckas endast genom *kunskaps-teoretiska* undersökningar.

Den kunskapsteoretiska materialismen beror sålunda på en i grund felaktig uppfattning av den vetenskapliga kunskapsförmågan. Den grundar sig på en tro, att denna är av enklare beskaffenhet, än den verkligen är, och på ett förbiseende av, att begreppen bli mer otjänliga att med sanning återgiva livets företeelser, ju abstraktare (d. v. s. mer rent begreppsmässiga) vi gestalta begreppen, och ju *högre utvecklade* och intensivare själsliga de begreppsmässigt avbildade livsföreteelserna äro.

Man behöver således icke vara naturvetenskaplig materialist för att vara kunskapsteoretisk materialist. De mest "idealistiska" filosofer hemfalla med nödvändighet åt den kunskaps-teoretiska materialismen i och med den idiosynkrasi, som driver dem att föreställa sig människosjälens eller hela tillvarons kvintessens såsom bestående uti det begreppsmässigt abstrakta eller uti abstrakta "idéer".

Att säga, att världen eller tillvaron innerst inne är "begrepp" eller "tanke" eller "idé", det är, hur paradoxalt det än må låta, i grunden detsamma som att säga, att *materiens* väsen är alltillvarons innersta hemlighet — d. v. s. att tillvaron är en gång för alla given, icke blott kvantitativt utan äfven kvalitativt, och att förändringen i tillvaron är antingen blott en mekanisk pendelsvängning eller cirkelgång, som flyttar tingen fram och åter eller runt och runt, men i grunden intet ändrar, eller ock en blott skenbar förändring, bakom vilken oföränderliga "monader" av en eller annan sort dölja sig.

Det är de alltför ensidigt intellektualistiskt lagda metafysikernas öde att hamna uti en ytterst sublimerad *materialism*, då de begivit sig ut för att erövra den möjligast "idealistiska" världsåskådningen. Och det blir, villsam nog, under idealismens namn, som nämnda, kunskapsteoretiskt grundade materialism kommer att rubriceras uti filosofiens historia.

*

Det återstår att tillägga några ord om ännu en avart av "materialism" — den praktiska eller etiska. Denna kommer dock icke att särskilt sysselsätta oss, alldenstund det uteslutande är vetenskap. liga teorier och forskningsfrågor, teoretiska och teorihistoriska frågor, som utgöra föremålen för vår undersökning.

Vi mena ju med etisk materialism en sinnelagets beskaffenhet, som kännetecknas därav, att begären och strävandena uteslutande eller i främsta rummet äro inriktade på materiella värden, nyttigheter och njutningar. Det kan då möjligen uppstå den föreställningen, att det finnes något inre, nödvändigt samband mellan den etiska materialismen och den ekonomistiska uppfattningen av samhällslivet. Så är dock, naturligtvis, icke fallet.

Därav att man tror och erkänner, att människans sedliga idéer och idealer i en viss historisk period i sista hand äro naturnödvändigt betingade av de socialekonomiska förhållandenas oundvikliga gestaltning, följer ingalunda, att ens egna idéer och idealer måste vara etiskt materialistiska. De kunna lika väl vara högst ensidigt omaterialistiska.

Så är ju fallet, då en samhällsklass, som genom sitt sociala läge blivit revolutionärt sinnad, samtidigt av de ekonomiska utvecklingstendenserna får uppfattningen, att den förestående

sociala omvälvningen måste innebära en revolution även i människans etiska natur, varigenom den etiska materialismen, den låga njutningslystnaden, den ekonomiska omätligheten, den trånga praktiska egoismen för alltid bli övervunna och ersatta genom en hög social idealitet hos befolkningens stora massor. Föreställningar av sådan art finnas hos många socialister, som bekänna sig till den materialistiska historieuppfattningen.

Att man tror, att den sociala ekonomiens gestaltning bestämmer de moraliska idéernas beskaffenhet, innebär icke, att man själv sätter de ekonomiska värdena över alla andra värden. Men det innebär, att man är övertygad om, att de *härskande* samhällsklasserna — vilkas ekonomiska existens och välstånd eller arbetsfrihet under ett givet historiskt skede äro oupplösligt förknippade med andra samhällsklassers fattigdom, ekonomiska avhängighet och arbetsslaveri — med nödvändighet måste uppvisa sociala och etiska åskådningssätt, idéer och idealer, som i grunden äro krasst materialistiska, ehuru de utgivas för att vara och även ofta ärligt tros vara alldeles motsatsen. Under slaveriets och livegenskapens perioder har det alltid funnits slavägare och feodalherrar, som trott, att de då existerande sociala organisationsformerna motsvarade de högsta möjliga kraven på social etik. Läget är av alldeles samma art, vad det närvarande, privatkapitalistiska samhällets besittande och ledande klasser beträffar. Bland dessa finnas etiska idealister och etiska materialister, vilka alla äro lika övertygade om, att den närvarande samhällsordningen i sina grunddrag (oavsett erkända brister i detaljer) är den etiskt bästa möjliga och att de, som vilja dess fall, eventuellt trots bästa avsikter faktiskt, sträva hän mot en upplösning av all moral och idealitet.

3. Den ”materialistiska historieuppfattningen”.

I sin 1846—47 författade skrift *Das Elend der Philosophie*¹ polemiserar Karl Marx² mot den franske nationalekonomen P. J. Proudhon³, som i sitt arbete *Philosophie de la misère*⁴ skulle ha gjort sig skyldig till försyndelsen att ”dela den spekulativa filosofiens illusioner, i det han jollrar om de ekonomiska kategorierna” (grundföreställningarna) ”såsom preexisterande, eviga idéer”, i stället för att ”begripa dem som teoretiska uttryck för historiska produktionsförhållanden, vilka motsvara ett bestämt utvecklingsstadium av den materiella produktionen”.⁵ I motsättning till sådant ”joller” uppställer Marx sin materialistiska historieuppfattning.

”I det människorna förvärva nya produktivkrafter,” säger han,⁶ ”förändra de sitt produktionsätt, och med förändringen av produktionssättet, sättet att vinna livsuppehållet, förändra de alla sina sociala förhållanden.

— — — Men samma människor, som gestalta de sociala förhållandena i enlighet med sitt materiella produktionssätt, gestalta också principerna, idéerna, kategorierna i enlighet med sina sociala förhållanden. — Sålunda äro dessa idéer, dessa kategorier, lika litet eviga som de förhållanden, som de uttrycka. De äro *historiska, förgängliga, övergående produkter*. — Vi leva mitt i en ständig rörelse av nyväxande produktivkrafter, förstörelse av sociala förhållanden och nybildning av idéer. Orörlig är blott abstraktionen av rörelsen — *mors*

¹ Jag citerar den 5:te av E. Bernstein och K. Kautsky utgivna tyska uppl. av 1913. Boken skrevs av Marx på franska.

² 1818-1883.

³ 1809-1865.

⁴ Paris 1846.

⁵ *Elend der Philosophie*, s. XXIX; ett av Marx 1865 skrivet förord.

⁶ Op. cit., s. 91. 25

immortalis.”

Till yttermera visso anför jag ännu en av Marx' egna formuleringar av den ”materialistiska historieuppfattningen”. Denna nedskrevs 1859¹ och har följande lydelse.

”I den sociala produktionen av livsuppehållet ingå människorna bestämda, nödvändiga, av deras vilja oavhängiga förhållanden, produktionsförhållanden, som motsvara ett bestämt utvecklingsstadium av deras materiella produktivkrafter. Totaliteten av dessa produktionsförhållanden bildar samhällets ekonomiska struktur, den reala basis, på vilken reser sig en juridisk och politisk överbyggnad, och vilken motsvaras av bestämda sociala medvetenhetsformer. Sättet för det materiella livets produktion betingar den sociala, politiska och andliga livsprocessen över huvud. Det är icke människornas medvetande, som bestämmer deras tillvaro, utan omvänt deras sociala tillvaro, som bestämmer deras medvetande.”²

Jag kommer annorstädes att i detalj granska denna formulering av en ”materialistisk historieuppfattning”. Här gäller det blott att ur den främste materialistiske historieteoretikerns egna ord vinna det allmänna begrepp, som ligger till grund för hans samhällsteori och sociala evolutionsteori.

*

”Sättet för det materiella livets produktion betingar den sociala, politiska och andliga livsprocessen över huvud.” Ordet ”materiell” betecknar således här den verksamhet (den sociala verksamhet), förmedels vilken människorna vinna medlen att tillfredsställa de materiella behövern eller behovet av föda, kläder, husrum, bränsle, lyse o. s. v.

Med termen ”materiell” avses alltså närmast människans sociala hushållningsverksamhet eller sociala *ekonomi*. Man kan därför säga den ”ekonomistiska”, i st. f. den ”materialistiska” samhällsuppfattningen.

Teoriens allmänna mening är, att människornas ekonomiska verksamhet i samhällslivet i sig självt är en ofrånkomlig och i naturvetenskaplig mening lagbunden verksamhet samt att dess gradvisa tekniska *utveckling* (utvecklingen av ”de materiella produktivkrafterna”) med nödvändighet steg för steg betingar vissa fasta sociala anordningar. Denna ”materiellt” eller ekonomiskt betingade organisation av samhället frambringar med nödvändighet bestämda politiska och rättsliga institutioner samt, i samband med dessa, slutligen vissa allmänna åskådningssätt eller ”idéer” inom religion, vetenskap, konst och moral jämte de mot dem svarande kulturella institutionerna. På detta sätt uppbygga sig samhällsordning och kulturtyper med nödvändighet, ”oberoende av människornas vilja”, på den i varje historiskt skede naturnödvändigt givna ekonomiska eller ”materiella” grundvalen, vilken i sista instans är av teknisk art.

Något annat sätt att rubba denna sociala och kulturella ”överbyggnad”, än genom att rubba den materiella grundvalen, existerar icke. Och denna senare låter icke, den heller, godtyckligt rubba sig. Den utvecklas steg för steg, men fabriceras icke enligt några individuella eller godtyckliga ”idéer”.

*

Vid undersökningen av *denna* materialistiska samhällsuppfattnings eller sociologiska materialisms förhållande till den naturvetenskapliga materialismen blir det framför allt nöd-

¹ I företalet till arbetet: *Zur Kritik der politischen Ökonomie*. Jag citerar 3:dje uppl. av 1909.

² Op.cit.,s.LV.

vändigt att klargöra, hur dess upphovsman tänkt sig *orsakerna* till den ekonomiska utvecklingen; eller, om denna anses bottna i de materiella eller tekniska produktivkrafternas eller produktionsmedlens utveckling, hur han tänkt sig *orsakerna* till denna senare utveckling.

Äro *dessa* orsaker i sista hand *psykiska* — vilket är att antaga, då det näppeligen kan förnekas, att människans upptäckter och uppfinningar ytterst ligga till grund för den materiella teknikens utveckling — så blir hela *teorien* naturvetenskapligt materialistisk, om samtidigt människans själsliv tolkas ur den naturvetenskapliga materialismens synpunkter. Däremot blir den ekonomistiska sociologiska teorien "idealistisk" eller, rättare, psykologisk, ifall man utgår från en i naturvetenskaplig mening icke-materialistisk uppfattning av själslivet — d. v. s. om man, t. ex., är dualist och sålunda skiljer på materia och liv som tvenne erfarenhetsenligt väsensolika företeelser.

4. Några ord om begreppen metafysik, idealism och ideologi.

Den konsekventa naturvetenskapliga materialisten kallar för "metafysik" all forskning och tankevärksamhet, som har andra föremål än materiella ting och processer samt yttre sinnesförmimmelser och logiska och matematiska problem. Studiet av psykologiska fakta, som icke tillhöra logiken eller den *fysiologiska* psykologiens område, rubriceras som "metafysik", utom, naturligtvis, i det fall, då forskaren förklarar, att han vill betrakta eller tolka även dessa fakta som fysiologiska eller materiella, eller anger, att han vill inskränka sig till att uppdraga de anatomiska och fysiologiska och yttre materiella förhållanden, vilka betingade ifrågavarande psykologiska företeelser.

Enligt denna åskådning och detta språkbruk är det ren "metafysik", att påstå, att allt liv uppvisar en spontaneitet, vilken alldeles saknas hos den livlösa materien, samt att framhålla, att den högre själsliga verksamheten kännetecknas av en frihet, till vilken ingen motsvarighet finnes hos de fysikalisk-kemiska företeelserna. *Allt* är "fysik"; och att uppfatta någonting mellan himmel och jord såsom varande annat än "fysik", det är naturligtvis då att bedriva "metafysik" eller att kasta sig ut i mörkret bortom vetenskapens ramar.

Det finnes även andra tankeriktningar, än den fullt konsekventa eller klart medvetna naturvetenskapliga materialismen, för vilka ordet "metafysisk" är liktydigt med "ovetenskaplig", ehuru varken terminologi eller tankar här alltid utmärka sig för samma klara följdriktighet som i det första fallet. Enligt en sådan, från det sociologiska området hämtad tankegång, är det "metafysik" eller "ovetenskaplighet" att åt *idéerna* tillmäta en delvis fullt självständig evolution och gestaltande kraft uti samhällsorganisationens fortskridande omvälvning och utveckling, vid sidan av de materiella faktorerna. "Vetenskapligt" är allena att betrakta dessa senare såsom de enda ursprungliga orsakerna till samhällsevolutionen. Relativt till dessa är evolutionen av politiska, rättsliga, sedliga och religiösa åskådningar helt och hållet en anhängig och sekundär företeelse, om också icke utan sin egen, men sekundära inverkan på samhällets utveckling.

En bland sociologiska materialister, särskilt hos Marx och hans lärjungar, ofta förekommande beteckning för denna föreställning om idéernas självständighet som faktorer i samhällsutvecklingen är ordet "ideologi".¹ En "ideolog" är således var och en, som hyser den nämnda uppfattningen. En stående anklagelse mot "ideologerna" är, att de tro på "eviga sanningar"² — något som visserligen mycket ofta varit fallet, men dock ingalunda nödvändigt tillhör

¹ T. ex. Karl Marx, *Das kommunistische Manifest* av år 1848. Jag citerar en uppl. av 1906. Sid. 36.

² Op. cit., s. 37, 31

”ideologiens” väsen, lika litet som det nödvändigt utmärker denna att tillhöra en viss religion eller att bekänna deismen eller att i politiken vara liberal eller konservativ.

*

Egendomligt nog iakttaga vi, att i ett härmed besläktat tankesammanhang ”idealism” och ”materialism” bliva ställda mot varandra såsom antipoder. Så t. ex. utlåter sig den sociologiske materialisten Friedrich Engels på följande sätt beträffande de två radikalt motsatta teorierna om ”förhållandet mellan tänkandet och tillvaron, anden och naturen, den högsta frågan inom hela filosofien”. ”De som fasthöllo andens ursprunglighet gentemot naturen — — bildade idealismens läger. De andra, vilka betraktade naturen som det ursprungliga, höra till materialismens olika skolor. — Något annat än detta betyda de båda uttrycken idealism och materialism ursprungligen icke, och i någon annan bemärkelse användas de här ej heller.”¹

Ordet ”idealism” står således här närmast i betydelsesamband med ordet ”idé” och icke med ordet ”ideal”, med vilket det här på sin höjd har ett indirekt och tämligen lösligt sammanhang. ”Idéism” skulle varit ett adekvatare eller, enligt nutida språkbruk åtminstone, tydligare uttryck. De materialistiska sociologerna Marx och Engels äro stora idealister i ordets vanliga, etiska betydelse, men vilja icke vara ”idéister” (eller, som de själva säga, ”ideologer”) i sociologisk mening.

Bland de många olika betydelser, som ordet ”idealism” haft och har inom och utanför filosofien, framträder i detta sammanhang ovillkorligen för tanken det språkbruk, som vi finna hos Kant — t. ex. i hans *Prolegomena*. ”Idealismen,” säger han, ”består i påståendet, att det icke gives andra än tänkande väsen och att de övriga tingen, som vi tro oss förnimma i vår åskådning, ingenting annat äro än föreställningen hos de tänkande väsendena, mot vilka föreställningar i själva verket icke svara några utanför de tänkande väsendena existerande föremål.”² Här ha vi ett exempel på de många olika former av filosofisk grundåskådning, som pläga benämnas ”idealism”, men vilka synas mig för nutida öron få en tydligare beteckning genom ordet ”idéism”, vilket, i negativ formulering, motsvaras av uttrycket ”immaterialism”.

*

Det är mot idéismen i sina subjektiva, objektiva och absoluta gestaltningar, som materialismen, och icke minst den sociologiska materialismen, reagerar. ”Idéerna” (eller föreställningarna, begreppen, åskådningarna), säger materialismen, äro blotta reflexer eller osubstantiella avbildningar av de materiella tingen och förloppen, vilka äro de enda ursprungliga och självständiga och i denna mening fullt reellt existerande. Då materialismen, såsom ofta sker, säger sig bekämpa ”spiritualismen”, är detta ord blott en annan term för den filosofiska idealismen eller idéismen, möjligen med en speciell hänsyftning på vissa religiösa gestaltningar av desamma.

Mot den materialistiska uppfattningen gör den kantska kunskapsteorien gällande, att våra *kunskaper* äro oss givna som föreställningar, idéer, begrepp, icke som ”materia”, samt att vi känna materien blott genom våra kunskaper om dem. Vi känna icke materien, som den är oavhängig av våra föreställningar om den, utan vi känna den blott som föreställningar hos oss själva. Alltså är dock *vetandet* och icke materien det primära, det enda *omedelbart* givna. I

¹ Fr. Engels, *Ludwig Feuerbach*, 5:te uppl. 1910, s. 14.

² *Prolegomena*, uppl. av K. Schulz (Reclam), 1888, s. 67.

motsats till den av honom kritiserade ”idealismen” förnekar Kant icke materiens existens (”tillvaron av kroppar utanför oss”¹), utan påstår blott, att det ”är oss alldeles obekant”, vad materien är i sig själv, utanför vårt medvetande om densamma.

*

Trots den mångtydighet, som alltid vidlått termen ”idealism” och de med denna liktydiga uttrycken, synes det mig icke finnas någon verklig svårighet att fastställa dess grundbetydelse eller innersta mening inom teoretisk filosofi, kunskapsteori och sociologi. Men villkoret är, att vi förut preciserat den naturvetenskapliga materialismens begrepp — och detta, i sin ordning, med stöd av de upplysningar, som fysik och kemi giva oss om de för den livlösa materien sär-egna kännetecknen. Känna vi dessa, så ha vi en fast utgångspunkt för bedömandet av materialismens grundtes: att de psykiska företeelserna äro specialfall av materiella företeelser. ”Idealism” är då — enligt *materialismens* språkbruk — all teori, som förnekar denna grundtes.

Men sålunda bestämd omfattar den filosofiska idealismen icke blott den ensidiga eller *monistiska* idéismen eller immaterialismen, utan även den *dualism*, som, såsom det synes mig att Kant gör, erkänner den självständiga tillvaron av materia (eller ”kroppar”) lika väl som den självständiga tillvaron av medvetandet (eller livet) och på samma gång starkt betonar, att *materiens* egentliga väsen är oss vida mer obekant än medvetandets. Ty vår kunskap om materien är blott ett slags efterbildning i medvetandet av materien, icke denna själv.

Men, skulle jag nu vilja tillägga, vår kunskap om medvetandet lider ej av *sådan brist* genom *heterogenitet*, ty den är medvetande om medvetande och är därför en kunskap, som når fram till ”tinget i sig självt” — blott vi låta bli att i begreppen konstruera medvetandet så, som det vore *materia*.

Sedan får det komma an på en allt djupare trängande forskning uti materiens och medvetandets egenheter att eventuellt upplösa dualismen medvetande-materia och att ge oss en över dem båda svävande monism. Men monismen ”materialism” är vetenskapligt lika omöjlig som monismen ”idéism” (eller ”idealism” enligt Kants språkbruk).

Det är dock klart, att den, som omfattar den här antydda dualistiska åskådningen, lika litet kan använda termen ”idealism” som termen ”materialism”, för att därmed beteckna teorien om dualiteten medvetande-materia. Båda termerna äro ju bortgivna åt *monistiska* teorier

Jag vill beteckna denna dualism som ”psyklogism”

Denna term innebär intet förnekande av materien, men väl en kunskapskritisk erinring om, att materien i första hand är oss given som en akt av vår medvetenhet och icke som ting i sig självt, oberoende av vårt medvetande.

*

Med samma utgångspunkt från en klar, materievetenskapligt grundad bestämning av begreppet ”naturvetenskaplig materialism” måste vi komma fram till en omläggning av begreppet ”metafysik”.

För materialismen är all vetenskap ”fysik” (och kemi) i ordets egentliga mening. Men inför den nyss skisserade dualismen håller detta icke streck. Vid sidan av ”fysiken” finns en annan äkta, eller ännu äktare, vetenskap, nämligen den om medvetandet. Jag kallar denna vetenskap

¹ Op. cit., s. 67.

för *psykologi*, i det jag ger detta ord en betydligt vidare bemärkelse än den vanliga.

För att en teori eller spekulation, utan att vara logiskt oberättigad, skall kunna sägas gå ut över så väl fysikens (materievetenskapens) som psykologiens (själs- eller livsvetenskapens) vanliga eller egentliga områden, måste den framgå ur andra forskningsmetoder än dem, som äro de vanliga eller egentliga inom fysik och psykologi. Dessa, de vanliga metoderna, äro *induktion* och *deduktion*.

Det återstår ännu en legitim vetenskaplig arbetsmetod nämligen den konstruktiva. Vilja vi angiva, att denna kommit till användning och att denna användning går vid sidan av den induktiv-deduktiva forskningen, men likväl gör anspråk på vetenskapligt värde eller vetenskaplig nödvändighet, kunna vi begagna ordet *metafysik* eller uttrycket *metafysisk* metod, som då är liktydigt med konstruktiv forskningsmetod. Olägenheten är naturligtvis den, att ordet "fysisk", i sammansättningen "metafysisk", nu får beteckna så väl det psykiska som det fysiska och egentligen betyder blott *vetenskap*.

Det *konstruktiva* ("metafysiska") elementet i vetenskapen är oundgängligt vid sidan av det induktiv-deduktiva ("empiriska") och är ett legitimt element. Det är oundgängligt och legitimt, därför att den tänkande människan är vilja och utveckling, lika väl som tanke, och därför icke kan och icke får underlåta att konstruera lika väl som att reflektera vid sin forskningsverksamhet — liksom hon, omvänt, ej får underlåta att reflektera, så väl som konstruera, vid sin praktiska verksamhet.

Materialisten konstruerar (bedriver metafysik), då han påstår, att tanken är materiell. Idealisten (idéisten) konstruerar, då han som hegelian påstår, att allt är tanke, eller som schopenhaurian påstår, att allt är vilja. Felet med dessa materialister och idéister är icke, att de bedrivit metafysik, utan att de bedrivit dålig, verklighetsotrogen metafysik.

II. Den kunskapsteoretiska materialismen hos Kant och Hegel.

5. Kants sociologiska program av år 1784.

"Vad slags begrepp man än i metafysiskt hänseende må göra sig om viljans frihet, så äro dock de i erfarenheten framträdande verkningarna av densamma, de mänskliga handlingarna, bestämda enligt allmänna naturlagar, lika väl som varje annan naturföreteelse är det."

Så inleder Kant sin 1784 skrivna avhandling *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*.¹ Han drar omedelbart i fortsättningen en rad av de mest djupgående historiefilosofiska konsekvenser ur sin tes.

"Hur djupt de mänskliga handlingarnas orsaker än må vara dolda, så står det dock att hoppas, att historien, som har till uppgift att skildra dessa handlingar, skall kunna upptäcka ett regelmässigt förlopp hos desamma, nämligen om historien betraktar i *stort* den mänskliga viljefrihetens spel. Det är att hoppas att på detta sätt de företeelser, som synas förlöpa på ett invecklat och regellöst sätt, då de iakttagas hos de enskilda individerna, likväl skola hos hela släktet kunna uppfattas såsom en stadigt fortlöpande, om än långsam utveckling av individernas ursprungliga anlag. — — — Enskilda människor och t. o. m. hela folk besinna knappast, att de, i det de enligt sitt eget godtycke och ofta i motsättning mot varandra fullfölja sina egna uppsåt, obemärkt föras såsom i ledband av naturens syften och arbeta på att främja

¹ Se *Immanuel Kant's sämtliche Werke*, utgivna av C. Hartenstein, Bd. IV (Leipzig 1867), s. 141.

dessa, ehuru de äro människorna obekanta och, även om de vore dem bekanta, föga skulle intressera dem.

”— — — Då filosofen i stort sett alls icke kan förutsätta några förnuftiga *egna syften* hos människor och deras förehavanden, har han ingen annan utväg än att försöka, om han icke kan upptäcka ett natursyfte uti denna de mänskliga angelägenheternas motsägelsefulla förlopp. Det skulle då visa sig, att man kunde skriva människans historia på grund av den planmässighet hennes förhållanden, vilken har sin grund i naturens planmässighet; detta sålunda i trots av att människorna äro varelser, som leva sina liv utan någon egen plan för desamma.

”Nu vilja vi se, om det skall lyckas oss att finna en ledtråd för en sådan mänsklighetens historia. Sedan vilja vi överlämna åt naturen att frambringa den man, som är i stånd att skriva historien i enlighet med vår plan. Vi erinra oss ju, att naturen frambragte en Kepler, som på ett oväntat sätt angav bestämda lagar för planeternas excentriska banor, samt att hon frambragte en Newton, som förklarade dessa lagar genom att härleda dem ur ett enda allmänt naturförhållande.”

*

Härefter följa nio ”satser”, vilka angiva, hur Kant tänkte sig historiens naturbestämda förlopp eller naturlagarna för kulturens och samhällets utveckling. Det kan icke vara annat än av synnerligt intresse för den moderne sociologen att granska dessa nio satser såväl som de nyss anförda teserna, vilka icke blott förklara satsernas sammanhang och syfte, utan även angiva ur vilken kunskapsteoretisk synvinkel de böra betraktas.

”*Första satsen.* Alla ett levande väsens naturanlag äro bestämda att en gång utveckla sig fullständigt och ändamålsenligt.

”*Andra satsen.* Hos människan, som är det enda förnuftiga väsendet på jorden, skola de naturanlag, som sammanhånga med bruket av hennes förnuft, icke komma till fullständig utveckling hos individen, utan allena hos släktet.

”*Tredje satsen.* Naturen vill, att människan helt och hållet enligt sin egen vilja skall gestalta sin tillvaro (så till vida som denna icke är bunden av rent mekaniska förhållanden), så att hon icke blir delaktig av någon annan lycka eller fullkomlighet än den, som hon, frigjord från instinktlivets bundenhet, förvärvar genom eget förnuft.

”*Fjärde satsen.* Det medel, som naturen betjänar sig av för att åstadkomma en utveckling av människans samtliga anlag, utgöres av motsättningen människorna emellan uti samhällslivet, så till vida som denna motsättning dock till slut blir orsak till en lagbunden ordning för samhällslivet.

”*Femte satsen.* Det största problem, som naturen tvingar människan att lösa, är upprättandet av ett *samhälle*, som förverkligar frihetens och rättvisans högsta krav.

”*Sjätte satsen.* Detta är på samma gång mänsklighetens svåraste livsproblem och den uppgift, vars lösning hon sist kommer att närma sig.

”*Sjunde satsen.* Problemet att skapa ett fullkomligt organiserat samhälle sammanhänger med problemet att på ett fullkomligt sätt ordna de olika staternas förhållanden till varandra och kan icke lösas utan att detta senare problem blir löst.

”*Åttonde satsen.* Man kan i stort sett betrakta mänsklighetens historia såsom förverkligandet av en naturens dolda plan, vilken åsyftar att åstadkomma en såväl i inre som ock, så vitt *för detta ändamål* nödigt, i yttre måtto fullkomlig samhällsordning, såsom den nödvändiga

förutsättningen för, att människan skall kunna utveckla alla sina anlag.

”*Nionde satsen*. Ett filosofiskt försök att bearbeta den allmänna världshistorien på ett sådant sätt, att den naturbetingade utvecklingen av ett allomfattande idealsamhälle klart framgår, måste anses vara möjligt och måste t. o. m. anses främja denna utveckling.”¹

*

Då Kant skrev ned sina ”grundtankar till en historieskrivning, vilken skall taga i ögonsikte utvecklingen av ett världsomfattande idealsamhälle”, hade han sålunda sex ledande sociologiska principer fullt klara för sig.

Människans utveckling förlöper under *hela* släktets tillvaro; varje människoindivids livslopp är blott ett led uti eller ett moment inom denna utveckling. Samhällslivet är *medlet* för denna utveckling. Samhällslivet uppfyller denna sin uppgift genom utvecklingen av en, hela mänskligheten omfattande samhällsorganisation av sådan art, att densamma fullkomligt stödjer och främjar den fullkomliga utvecklingen av människans anlag. Denna utveckling av idealsamhället fortskrider på ett *lagbundet* sätt; denna samhällsutvecklingens lagbundenhet är naturens lagbundenhet, icke i första hand och speciellt en ur människans fria viljande framsprungen eller bestämd lagbundenhet. På grund härav är en *evolutionistisk* historieskrivning, i betydelsen av en evolutionistisk samhällsforskning eller sociologi, möjlig. Denna är dessutom själv en *faktor* av vikt uti samhällsutvecklingen.

Kant tror här otvivelaktigt på en social utveckling och på obegränsad social perfektibilitet. Han är vetenskapligt övertygad om, att ett ”idealsamhälle” måste komma och att det måste komma såsom frukten av en långsamt fortskridande själslig och social evolution inom människosläktet. Detta idealsamhälle är för Kant naturligtvis icke självändamål, utan endast ett medel för individens frihet och fullkomlighet. Någon antydning om detta idealsamhälles organisation ger han icke. Han nöjer sig med att påvisa, att *kamp* och *organisation* inom samhällena och mellan samhällena äro oundgängliga, samt att den enskildes *frihet* måste allt mera tilltaga med individens egen och samhällets högre utveckling.

*

Kant värjer sig till sist mot missuppfattningen, att han ”med denna idé till en världshistoria, som på sätt och vis har en ledtråd *a priori*, skulle vilja undantränga den egentliga, blott *empirisk* t arbetande historieskrivningen”. Han ”har blott velat visa, vad ett filosofiskt huvud (som dessutom måste vara mycket förfaret i historien) skulle kunna försöka ur en helt annan synpunkt”, nämligen ur synpunkten att ur världshistoriens virrvarr framdraga huvudlinjerna av den utveckling, som slutligen skulle leda fram till ”idealsamhället”.

Så till vida synes mig allt vara klart och obestridligt. Svårigheterna börja, då vi måste avgöra, vad Kant menar med samhällets *naturbetingade* utveckling.

I denna punkt är hans terminologi i den anförda avhandlingen mycket svävande, och det är uppenbarligen nödvändigt att i andra av Kants skrifter söka de här felande bestämningarna av begreppen ”natur” och ”naturlag”. Vi måste ha klart för oss, vad Kant egentligen menat med sådana uttryck som ”*allgemeine Naturgesetze*”, ”*Naturabsicht*”, ”*Absicht der Natur*”. ”*Plan der Natur*”, ”*Naturplan*”, ”*Leitfaden der Natur*”, ”*der Gang der Naturabsicht*”.

Det synes mig klart framgå såväl av Kants användning av dessa uttryck som av hans kunskapsteoretiska ståndpunkt, att han verkligen velat säga, att samhällsutvecklingen har ett

¹ Op. cit., s. 144-155.

natur nödvändigt förlopp. Men det blir en särskild fråga, huruvida Kant med ”natur” och ”naturnödvändighet” menat detsamma, som vår tids exakta vetenskaper förstå med dessa termer. Och ytterligare en annan fråga är den, huruvida den moderna sociologen kan utan vidare akceptera vare sig Kants eller den moderna naturvetenskapens ”natur”- och ”naturnödvändighets”-begrepp.

6. Förhållandet mellan begreppen ”natur”, ”naturnödvändighet” och ”erfarenhet” hos Kant.

Med ”natur, *substantive (materialiter)*”, menar Kant ”totaliteten av företeelser, så till vida som dessa, tack vare en inre kausalitetsprincip, alltigenom hänga samman. — — — Då man talar om tingen i naturen, har man ett bestående helt i tankarna”. I detta sammanhang formulerar Kant sin uppfattning om begreppet ”natur” även på följande sätt: ordet natur ”betyder det hela av alla företeelser och totaliteten av deras syntes — — — så till vida som denna betraktas såsom ett dynamiskt helt” — — — eller så till vida som man ”fäster blicken på enheten i företeelsernas *tillvaro*”.¹

Härmed är begreppet ”natur” visserligen så bestämt, att de objekter, som ingå i detsamma, uteslutande äro ”företeelser” eller (förverkligade eller möjliga) ”erfarenheter”. Med tingen-i-sig-själva eller *noumena* ha vi så till vida icke att göra. Likväl är att märka, att uti begreppet ”natur” är *syntesen* av dessa erfarenheter ”upptriven till en grad, som överstiger varje möjlig erfarenhet”; och därutinnan tillhör begreppet ”natur” det *transscendent*a området.²

Erkännandet, att det uti Kants ”natur”begrepp finnes ett element, ”som överstiger varje möjlig erfarenhet”, innebär dock icke, att detta element faller utanför den äkta kunskapens eller vetenskapens område. Det slag av ”transscendens”, som det här är fråga om, är icke en transscendens av tänkandet in i de tomma fantasiernas eller hjärnspökenas område, utan ett fortskridande av tänkandet, visserligen bortom ”erfarenheten”, men likväl inom kunskapens eget legitima område och utefter tänkandets legitima banor.

Det finnes för Kant tvenne äkta vetenskaper. En vetenskap *a posteriori* eller empirisk vetenskap, omfattande erfarenheten, och en vetenskap *a priori*, som är obunden av erfarenheten, men likväl icke är mindre lagbunden än den förra.

”Erfarenheten är utan tvivel den första produkt, som vårt förstånd frambringar, i det förståndet bearbetar de sinnliga förmågelsernas råa stoff. — — — Likväl är erfarenheten på långt när icke det enda fält, inom vilket vårt förstånd låter inskränka sig” och sin verksamhet. Det finns ”allmänna kunskaper, som tillika hava karaktären av inre nödvändighet och, oavhängigt av erfarenheten, i sig själva måste vara klara och vissa. — Nu visar det sig, vilket är synnerligen märkvärdigt, att till och med i våra erfarenheter inblanda sig kunskaper, som måste ha sitt ursprung *a priori* och kanske blott tjäna till att giva våra sinnliga föreställningar ett sammanhang. — Men ännu Mycket större betydelse har det faktum, att vissa kunskaper t. o. m. lämna området för all möjlig erfarenhet och synbarligen utvidga omfattningen av våra omdömen ut över alla av erfarenheten givna gränser genom att betjäna sig av begrepp, -som alldeles sakna motsvarande föremål i erfarenheten.”³

*

¹ *Kritik der reinen Vernunft* (1781), uppl. av Karl Kehrbach, Leipzig (Reclam), 2:dra uppl., s. 348.

² Op. cit., s. 349.

³ Op. cit. s. 35 och 36. *Einleitung. I. Idee der Transscendental-Philosophie*. Jag citerar efter första upplagan av 1781.

Vad vi här, i Kants kunskapsteori, framför allt måste taga i ögonsikte och kritiskt belysa är, enligt min mening, begreppet ”erfarenhet”.

Ordet *Erfahrung* betecknar hos Kant uteslutande den *yttre, sinnliga* erfarenheten, icke individens inre eller omedelbara eller introspektivt psykologiska erfarenhet.

Denna senare art av erfarenhet erkänner Kant naturligtvis såsom föremål för äkta vetenskap, lika väl som han gör detta beträffande den förra arten av erfarenhet. Hela hans ”kritiska filosofi” är ju intet annat än ett försök att vetenskapligt behandla alla huvudarterna av inre erfarenheter: vårt förstånd, vårt känslolivs och vår viljas byggnad och funktionering, så till vida som dessa bestå uti och bero på ”ett förråd av begrepp *a priori*”.¹ Och den systematiska ”metafysik” (*Metaphysik der Natur*), som Kants tre ”kritiker” förbereda, skall utgöra ”intet annat än ett systematiskt ordnat *inventarium* av allt vi besitta genom rent förnuft” — — — ”utan någon som helst inblandning av erfarenheten — — —”.²

Egendomligt för Kant är emellertid, att han betraktar den inre erfarenheten ur en synvinkel, som är bestämd helt och hållet av hans uppfattning om vad som är vetenskapligt riktigt, då det gäller att studera den *yttre, sinnliga* erfarenheten. Vad detta innebär, särskilt beträffande Kants uppfattning av psykologiens problem, skall jag söka påvisa i nästa kapitel. Här gäller det att först klargöra sambandet hos Kant mellan begreppet *yttre sinnlig ”erfarenhet”* å ena sidan och begreppen ”natur”, ”naturnödvändighet”, ”naturlag” å den andra.

*

Kant företar således en delning av vetenskapens föremål uti två huvudområden. Det ena omfattar ”erfarenheten”, sådan han menar denna, d. v. s. intelligensens genom de *yttre sinnena* förvärvade innehåll, vilket består utav de genom de *yttre sinnenas* förmedling vunna föreställningarna om de *yttre tingen*, vilka föreställningar av Kant benämnas ”företeelser” (*Erscheinungen*). Det andra området av vetenskapsföremål utgöres av *intelligensen själv* med sin utrustning med begrepp eller ”kategorier” *a priori* eller ”transscendentala idéer”³ — d. v. s. begrepp eller idéer, som uppstå med nödvändighet, så snart intelligensen över huvud fungerar, men icke hava sitt ursprung uti de *yttre erfarenheter*, vilka tilläventyrs måste uppfattas såsom orsak till att intelligensen vid ett givet tillfälle är i verksamhet och arbetar inom ett visst kunskapsområde.

Jag skulle vilja uttrycka denna Kants uppfattning på följande sätt. Intelligensen (eller den del av ”förnuftet”, som Kant kallar för ”förståndet”) är en levande maskin eller ett levande verktyg, som till begrepp och tankar förarbetar dels de utifrån, genom *sinnena inströmmande ”erfarenheterna”*, och dels sina egna här vid framträdande livsprocesser eller arbetsmetoder och konstitutiva anordningar eller drag. Det är dessa senare, som utgöra föremålen för Kants ”kunskaper *a priori*” eller bilda hans ”kategorier” eller ”transscendentala idéer”.

*

Om ”naturen” i denna bemärkelse är ”totaliteten av företeelser” eller totaliteten av de ting och förlopp, som vi förnimma genom våra *yttre sinnen*; vad menas då, enligt Kant, med ”naturkausalitet”, ”naturlag”, ”naturnödvändighet”?

¹ *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können* (1783), uppl. av Carl Schulz, Leipzig (Redarn), s. 154-155.

² *Kritik der reinen Vernunft* (Kehrhach), s. 10—11.

³ *Prolegomena*, s. 136.

Därmed menas icke något, som existerar blott ”i sig självt” utanför det mänskliga förståndet, ty något sådant kunde enligt Kant icke vara föremål för vetenskap; utan, tvärtemot de populära föreställningarna, förstås därmed en ”kausalitet”, en ”nödvändighet”, en ”lag” eller ”lagbundenhet”, som är inneboende i det mänskliga förståndet och utmärkande för detta, då det mottar, ordnar och förarbetar intrycken, genom sinnena, från den yttre världen.

”Natur” och ”naturlag” äro i sig själva psykiska fakta (förståndsverksamheter), men betingade icke enbart av psykes beskaffenhet, utan även av beskaffenheten av detta något, som icke är psyke och som i detta fall påverkat psyke ”utifrån” — såsom vi uttrycka detta främlingskap.

Vi kunna förtydliga denna tanke genom en bild. Den på en fotografiplåt fixerade bilden av ett landskap är icke landskapet i sig självt, utan är fotografiplåten i sig själv, men är betingad av landskapets alla fotografiskt-optiskt verkande egendomligheter. ”Lagbundenheten” hos bilden är närmast en fotografi-lagbundenhet, icke närmast en landskapets lagbundenhet; men den är en lagbundenhet, som är betingad av en av landskapets egendomligheter. Vore emellertid situationen den, att vi kände endast fotografier av landskap och alls icke några landskap i naturen eller i den icke-fotografiska verkligheten, så skulle vi ju icke känna någon annan landskapslagbundenhet, än den som utmärker landskapsfotografier och kan avläsas på dem. Hur ett landskap och dess lagbundenhet äro i sig själva, kunde vi icke veta. Vi visste ju icke något om likhets- och olikhetsförhållandena mellan fotografiska landskap och verkliga landskap, varigenom vi kunde vägleda våra slutsatser ut från fotografiplåten, ut i verkligheten bortom denna.

Av denna art synes mig Kants uppfattning om de tankebilder vara, som vi kalla för ”natur” och ”naturnödvändighet”.

*

Det märkvärdiga i saken är emellertid, att ”natur” och ”naturnödvändighet” äro ”fotograferade” eller reproducerade i ett material, som enligt Kant icke är underkastat det egendomliga slag av kausalitet, som vi kalla för ”naturkausalitet”, ”naturnödvändighet” eller ”naturlag”, utan som vi i stället måste beteckna med termen ”frihet”.¹

Naturkausaliteten är den kausalitet *i tiden*, som ingår i de populära föreställningarna. Ett visst föregående faktum betingar med nödvändighet framträdandet av ett visst efterföljande faktum — såsom faktum ”hammarslag mot ett städ” betingar faktum ”klang” eller ”temperaturstegring”. Då vissa (orsaks)-fakta åter inställa sig under samma betingelser som förut, måste vissa (följd)fakta också åter framträda.

Nu menar dock Kant, som vi veta, att *tiden* icke är något, som existerar utanför förståndet. Tiden är enligt honom allenast ett begrepp, en ”kategori”, en förståndet utmärkande metod för sinnesintryckens anordning och uppfattning. Detta nödvändiga ”efter- varandra”, som ligger i naturkausaliteten, är förståndets verk och existerar ej i naturen, sådan den verkligen är utanför förståndet — liksom det ”bredvid-varandra” uti ett enda plan, som utmärker bildens delar på en fotografiplåt, ingalunda motsvaras av förhållandena i den yttre, fotograferade verkligheten, då denna är ett landskap, men dock betingas av dessa.

Kant förnekar på det bestämdaste, att människans förnuft (eller själsliv) såsom ”ting i sig självt” är underkastat ”naturlagen”. Vilket ju också vore en orimlighet, om ”naturlagen” intet annat är än en förnuftets egen verksamhetsyttring uti en viss, säregen situation — nämligen

¹ *Kritik den reinen Vernunft*, s. 428.

vid sinnenas påverkan från de yttre tingen.

Förnuftets kausalitet heter ”frihet”. Varmed Kant naturligtvis icke menar friheten att vara hur som helst, utan friheten att vara något alldeles säreget, friheten att vara sig själv, sådan man är i olikhet mot allt annat, oberoende av yttre förhållanden. ”Den mänskliga viljefriheten är visserligen *arbitrium sensitivum*, men icke *brutum* utan *liberum*, alldenstund människans sinnliga natur icke nödvändigt betingar hennes handlingar; utan människan besitter en förmögenhet att bestämma sina handlingar oavhängigt av det tvång, som utövas av de sinnliga intrycken och påstötningarna.”¹

”Vore företeelserna detsamma som tingen i sig själva, så stode friheten icke att rädda.”²

*

Här stå vi således vid skiljevägen mellan Kant och vissa andra tänkare. För Kant är naturnödvänheten en företeelse i människans medvetande, men är icke i övrigt hennes eget väsens, och framför allt icke hennes viljas och handlingars inre lag. För vissa andra forskare är naturnödvändigheten precis lika mycket den mänskliga viljans och de mänskliga handlingarnas innersta lag som de yttre naturföreteelsernas, t. ex. vattnets och metallernas eller ljudets och ljusets.

Invecklat blir problemet dock, då vi besinna, att Kant vidhåller att vi iakttaga de mänskliga handlingarna allenast utifrån, på samma sätt som vi iakttaga naturföreteelserna, och att vårt förstånd härvid med nödvändighet bearbetar iakttagelserna på sitt vanliga sätt, så att vi sålunda i själva verket, utifrån sett, konstatera ”naturlagar” för de mänskliga handlingarna. Men, kunde man invända, vi äro ju icke tvungna att betrakta dem allenast utifrån, såsom vi betrakta naturföreteelserna. Vi kunna och måste iakttaga dem även inifrån, då vi, iakttagarne, ju själva äro dessa handlande människor.

Vi äro nu ”fotografiplåtar”, ”fotograferade föremål” och ”fotografer” i en och samma person. Vi känna i detta fall genom direkt iakttagelse, hur det förhåller sig med likheten och olikheten mellan ”fotografibilden” och det ”fotograferade föremålet”.

Det kunde sålunda synas, som det alltid måste bli oss möjligt att med människohandlingarnas utifrån, i världshistorien och samhällslivet iakttaga ”naturkausalitet” företaga en begreppsmässig bearbetning, varigenom de elementer av fri vilja, som ingå i desamma, bli isolerade för iakttagaren. Detta synes åtminstone mig vara en tillåten slutsats ur Kants premisser.

Hur Kant förhåller sig till detta spörsmål skola vi nu se.

7. Kants psykologiska agnosticism.

Som jag redan framhållit, skiljer Kant mellan den ”yttre” och den ”inre” erfarenheten. Den förra ”är källan till den egentliga fysiken” (varmed här väl förstås all naturvetenskap). Den senare ”utgör grundvalen för den empiriska psykologien”. I motsats till denna ”empiriska psykologi” står den andra själsvetenskap, som Kant kallar för ”metafysik”, och som ”enligt sitt begrepp icke kan vara empirisk”, utan ”är kunskap *a priori* eller av rent förstånd och rent förnuft”.³ Metafysiken är en vetenskap, vilken ”har att göra dels med naturbegreppen, som städse finna sin användning i erfarenheten, och dels med rena förnuftsbegrepp, som aldrig äro

¹ Op. cit., s. 429.

² Op. cit., s. 431.

³ *Prolegomena*, s. 40.

givna i någon som helst möjlig erfarenhet - således begrepp, vilkas objektiva realitet (innebärande att de icke äro blotta hjärnspöken), och påståenden, vilkas sanning eller falskhet icke kan bekräftas eller avslöjas genom någon erfarenhet — — —”¹

Det framgår sålunda, att Kants kunskapsteori tvingar honom att inom vetenskapen om människosjälven bekänna sig till samma slags agnosticism som inom vetenskapen om ”naturen” (de yttre, sinnligt förnumna tingen, ”företeelserna”). Psykologisk vetenskap är möjlig blott, då den har antingen med yttre ”företeelser” eller förståndets eller förnuftets *a-priori*-utrustning med begrepp och föreställningar att göra.

*

I detta sammanhang är det av intresse att anföra ett verk², vari Kant med synnerlig klarhet utvecklar sin uppfattning just om skillnaden mellan den yttre, sinnliga ”erfarenheten” och den genom introspektiv självakttagelse vunna ”kunskapen” samt om omöjligheten av en själsforskning, som icke stannar vid att utgrunda byggnaden av det psykiska kunskapsinstrument, som sträcker sig utåt, in i sinnenas portar för att fastna i dessa.

”En möjlighet,” säger han, ”blir oss ännu övrig, nämligen att undersöka, om vi icke intaga en annan ståndpunkt, då vi, genom frihet, tänka oss själva som *a priori* verkande orsaker, än då vi föreställa oss själva med ledning av våra handlingar, betraktade såsom verkningar, vilka vi se inför våra ögon.”

Men, sedan Kant nu erinrat om skillnaden mellan de sinnligt förnumna ”företeelserna” (”erfarenheten”) och de bakom dem, *utanför* oss liggande ”tingen i sig själva” samt påmint om den härmed sammanhängande skillnaden mellan ”sinnevärlden och ”förståndsvärlden” (i det denna senare är det, som ligger bakom ”företeelserna”, men finnes hos oss själva), fortsätter han: ”Människan får icke ens förhäva sig att tro, att hon kan erhålla någon kunskap om, hur hon är beskaffad i sig själv, därigenom att hon begagnar sig av de kunskaper, som hon vinner genom sina inre förnimmelser om sig själv. Ty då hon icke så att säga skapar sig själv och icke *a priori* erhåller begreppet om sig själv, utan bekommer detta på empirisk väg, så är det naturligt, att hon kan samla kunskap om sig själv genom det inre sinnet och följaktligen blott genom att iakttaga sina själsrörelser såsom” (yttre) ”företeelser och genom att iakttaga, huru hennes medvetande påverkas.

”Likväl måste människan med nödvändighet antaga tillvaron av någonting, nämligen ett jag, sådant det är beskaffat i sig självt, som ligger till grund för denna av idel” (yttre) ”företeelser sammansatta beskaffenheten hos hennes eget själsliga inre. Människan måste således med avseende å sin blotta förnimmelseförmåga och sina förnimmelser räkna sig själv till *sinnevärlden*, men med avseende å det hos henne, som kan vara ren verksamhet (och som kommer fram till medvetandet omedelbart, icke genom påverkan av sinnen), räkna sig till den *intellektuella* världen, som hon dock icke vidare känner. — — —.

”Människan finner emellertid verkligheten hos sig själv en förmögenhet, genom vilken hon skiljer sig från alla andra ting, ja, skiljer sig från sig själv, så till vida som hon påverkas av yttre föremål. Denna förmögenhet är *förnuftet*. Detta är ren självverksamhet och höjer sig därigenom t. o. m. över förståndet” (vars uppgift blott är att ”regelbinda de sinnliga föreställningarna”), ”då däremot förnuftet i de s. k. idéerna visar en så ren spontaneitet, att detsamma därigenom sträcker sig långt ut över allt vad sinnen förmå bibringa oss — — —.

¹ Op. cit., s. 110.

² *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785), *Werke* (Hartenstein). Bd IV, s. 198-310.

”Därför måste ett förnuftigt väsen betrakta sig själv såsom intelligens (alltså icke från sin egen lägre sida) och måste anse sig höra till förståndsvärlden, icke till sinnevärlden. Följaktligen finnes det för människan två synpunkter, ur vilka hon kan befrakta sig själv och lära känna lagarna för sina krafters bruk samt varigenom hon följligen kan vinna kunskap om alla sina handlingar. Så till vida som människan hör till sinnevärlden, måste hon betrakta sig som stående under naturlagar (heteronomen). Såsom hörande till den intelligibla världen måste hon betrakta sig som stående under lagar, vilka äro oavhängiga av naturen, d. v. s. icke äro empiriska, utan blott grundade i förnuftet.

”Såsom förnuftigt och sålunda till den intelligibla världen hörande väsen kan människan aldrig tänka sig sin egen viljas kausalitet annorlunda än under frihetens idé. Ty den oavhängighet av sinnevärldens bestämmande orsaker, som förnuftet städse måste tillskriva sig självt, är frihet. Med frihetens idé är *autonomiens* begrepp ouplösligt förbundet, och med detta är sedlighetens allmänna princip förknippad, vilken princip, ideellt sett, ligger till grund för *förnuftiga* väsens alla handlingar, på samma sätt som naturlagarna ligga till grund för alla” (yttre) ”företeelser.”

*

Frågar någon således, om icke den mänskliga viljans, av Kant så starkt betonade lagbundenhet, d. v. s. bundenhet vid sin egen inre lag, icke tvingar honom att erkänna möjligheten av en vetenskap om denna ”frihetens lag”, så svarar han absolut nej.

”Lagstiftningen genom frihetsbegreppet utföres av förnuftet och är blott praktisk. Blott på det praktiska området kan förnuftet vara lagstiftande.”¹ Men här hava våra ”begrepp *a priori*” ingen användning; och blott så långt, som deras användning är möjlig, är vetenskap möjlig.

”Det finnes sålunda ett obegränsat, men också otillgängligt område för vår totala kunskapsförmåga, nämligen det översinnligas område, varest vi icke finna någon mark att stå på, och varest vi således icke kunna hava något gebit för teoretisk kunskap, vare sig för våra förstånds- eller för våra förnuftsbegrepp; ett område, som vi visserligen måste besätta med idéer, nämligen för förnuftets så väl teoretiska som praktiska bruk och ändamål, men som vi, vad beträffar de ur frihetsbegreppet sig härledande lagarna, kunna förskaffa endast en praktisk giltighet, varigenom vår teoretiska kunskap dock icke på minsta sätt utvidgas in på det översinnliga området.”

”En oöverskådlig klyfta är således befäst mellan naturbegreppets (det sinnligas) gebit och frihetsbegreppets (det översinnligas), så att ingen övergång är möjlig från det förra till det senare (d. v. s. genom förnuftets teoretiska användning), liksom det vore fråga om två skilda världar, av vilka den förra icke kan inverka på den senare. Och likväl bör den senare hava en inverkan på den förra; d. v. s. att frihetsbegreppet bör i sinnevärlden förverkliga det ändamål, som är givet genom frihetsbegreppets lagar. Därför måste vi kunna tänka oss naturen sådan, att hennes lagbundenhet åtminstone harmonierar med möjligheten, att de ur frihetslagarna härflytande ändamålen förverkligas.

”Således måste det givas en grundval för en *enhetlighet*, vilken så väl omfattar det översinnliga, som ligger bakom naturen, som ock omfattar frihetsbegreppets praktiska innehåll — — —.”

Hos Kant flyter sålunda psykologien ut i etik just på den punkt, där hans kunskapsteori reser

¹ *Kritik der Urtheilskraft* (1790), uppl. av Kehrbach (Redarn), s. 10-13.

ett ööverstigligt hinder mot den vetenskapliga forskningens vidare utsträckande inom det psykologiska gebitet. I stället för vidare psykologisk *kunskap* om vad som *är*, erhålla vi hos Kant etikens praktiska bud, föreskrivande, inifrån människans sedliga medvetande, vad som bör vara. I stället för den psykologiska, sociologiska och etiska vetenskapens, delvis på introspektiv väg ernådda, allt mera djupgående utforskning av vårt känslö- och viljeliv, våra sociala och etiska instinkter, avspisas vi helt plötsligt med den normerande etikens vetenskapligt oåtkomliga ”kategoriska imperativ”.

Härmed sammanhänger det kanske märkligaste draget uti Kants psykologi. Han betraktar icke blott, såsom rättmätigt är, våra utifrån iakttagna handlingar såsom tillhörande de yttre, sinnliga ”företeelsernas” värld, utan desslikes även våra begär och böjelser, våra handlingsimpulser.

Det är mig ofattligt, hur Kant kan förneka eller förbise, att vår kunskap om dessa i första hand måste vinnas genom introspektiv iakttagelse och att det är endast genom analogislutledningar, som individen kommer fram till uppfattningen, att det i medmänniskornas inre, liksom i hans eget, finnes begär och böjelser. Att behandla dessa som ”sinnliga företeelser”, i den kantska terminologiens bemärkelse, synes mig vara alldeles stridande mot verkligheten.

Det förefaller mig nästan, som den av Kant konstruerade motsättningen mellan det ”sinnliga” och det ”översinnliga” fått en teologisk-etisk bibetydelse, vilken förlett honom att mota ut våra mer eller mindre syndiga ”begär” och ”böjelser” från det ”översinnliga” området — varigenom de hemfallit åt det ”sinnliga”. Sund psykologi är detta dock icke.

För Kant är det emellertid en given sak, att våra begär och böjelser äro underkastade de allmänna naturlagarna.¹

”Sålunda, ehuru moralens högsta grundsatser och densammas grundbegrepp äro kunskaper *a priori*, så höra de dock icke till transscendental-filosofien; ty vid deras behandling skulle man behöva förutsätta begreppen lust och olust, begär och böjelser, godtycke o. s. v., vilka alla äro av empiriskt ursprung.”²

Det är detta drag i den kantska psykologien, som jag vill kalla för Kants psykologiska agnosticism och som det är av största betydelse för sociologerna att beakta, så till vida som de vilja söka kunskapsteoretisk anslutning hos Kant. Enligt mitt förmenande kan ingen sociologi uppbyggas på en sådan psykologi, som den Kant bjuder på. Och denna brist i hans psykologi har sin *grund* uti den brist i hans kunskapsteori, om vilken jag nu går att närmare precisera min mening.

8. ”Klyftan” i Kants kunskapsteori.

Kants kunskapsteori, som har sitt centrum uti det ”erfarenhets”-begrepp, för vilket jag redogjort, mynnar således ut i en psykologisk agnosticism — d. v. s. uti ett obevisat och obevisligt påstående, att ingen annan vetenskap om själslivet är möjlig, än den vetenskap, som har till föremål eller använder sig av tänkandets ”kategorier”, ”begrepp *a priori*”, ”transscendentala idéer” o. s. v., vilket allt utgör intet annat än de fasta anordningar uti medvetandet, varigenom detta anpassat sig att kommunicera med den yttre (jagfrämmande) världen medels de yttre sinnena såsom förmedlare.

Kant menar sålunda, vad själslivet självt angår, att vetenskap om detta är möjlig blott vad

¹ *Werke* (Hartenstein). Bd IV, s. 301.

² *Kritik der reinen Vernunft*, s. 46.

beträffar den sida av detsamma, som direkt eller indirekt ingår i "erfarenheten" och således är av samma natur som denna. Men då med "erfarenhet" menas blott den genom de yttre sinnena förmedlade kunskapen om en yttre värld, förnekas härigenom möjligheten av en vetenskap om de gebiter inom själslivet, som äro varken yttre, sinnlig erfarenhet eller blotta, "rena" psykiska instrumenter för denna erfarenhet.

En möjlighet återstår visserligen. Nämligen den, att forskaren, då han iakttar och klassificerar de själslivets yttringar, vilka *varken* äro "erfarenhet" (enligt Kants terminologi) eller instrumentet för erfarenheten, *använder* detta "instrument", d. v. s. Kants "begrepp *a priori*", "kategorier", "transscendentala idéer" o. s. v. Men då blir den sista villan värre än den första. Ty då pressar man in det, som icke är yttre "erfarenhet", uti ett system, som uteslutande passar för den yttre "erfarenheten", d. v. s. tolkar de inre själslivets icke-sinnliga eller icke "förstånds"mässiga fakta så, som om de vore sinnliga eller bemängda med sinnesintryckens materialitet eller "förståndets" schematism.

Nu ligger det ju nära till hands att påstå, att det hos människan icke existerar något annat kunskapsinstrument än det, som Kant med sådan utomordentlig skarpsinnighet analyserat i sina tre "kritiker".

Nej, naturligtvis icke, om det är rimligt att *begränsa* begreppet "kunskap" på det sätt som Kant gör, och om det är rimligt att befästa en sådan "oöverskådlig klyfta" mellan "naturbegreppet" och "frihetsbegreppet" (eller mellan yttre erfarenhet och psyke minus yttre erfarenhet), som Kant gör.

Men varje någorlunda fördjupad psykologisk forskning visar, att denna "begränsning" är orimlig, emedan stridande mot den introspektiva erfarenheten (ordet nu naturligtvis taget i annan bemärkelse än hos Kant), samt att den ådagalägger, att denna "klyfta" *icke* är "oöverskådlig". Kants påstående om "två skilda världar, av vilka den förra icke kan inverka på den senare", är vilseledande, emedan i sina förutsättningar erfarenhetsvidrigt (d. v. s. stridande mot den inre erfarenheten).

*

Den inre erfarenheten är nämligen en erfarenhet eller kunskap icke blott om minnen av sinnesförnimmelser och om förståndets arbete med dessa samt om begrepp och "kategorier", utan är också en erfarenhet eller kunskap om känslor, begär, strävanden och värdesättningar. Och denna inre erfarenhet utgör i sin totalitet en enhet, jagets *enhet*, vilken omsluter sinnesförnimmelser, förstånd (eller intelligens), känsla och vilja samt innebär ett oavbrutet *kommunicerande* dem emellan. Detta kommunicerande bevisar tillvaron av en väsentlig och ursprunglig enhet i medvetandet; bevisar, att medvetandet (som subjekt för erfarenhet eller kunskap i ordens icke kantska bemärkelse) är en enhet av förstånds- eller sinnesmedvetande och känslomedvetande samt viljemedvetande.

Det är sant, att förståndsmedvetandet (intelligensen) producerat vetenskapen, men icke utan stark medverkan från känslö- och viljemedvetandets sida. Det är en rent verklighetsfrämmande dogmatism, att se en "oöverskådlig klyfta" mellan intelligensen å ena sidan och känsla och vilja å den andra — en dogmatism, som den modärna psykologien för länge sedan övervunnit.

Icke dess mindre finnes det, enligt all inre erfarenhet, en mycket djupgående olikhet mellan intelligensen och det övriga själslivet. Men vilken är denna olikhet? Har Kant angivit dess egentliga art och väsen? Nej. Han har nöjt sig med att analysera intelligensen och att i övrigt

dogmatisera om "överskådligheten" av "klyftan, mellan våra sinnliga begrepp och vårt icke sinnliga själsliv.

*

Kants förhållande i detta avseende torde ha sin grund uti en för Kant säregen "dogmatism", vilken historiskt måste uppfattas såsom en för långt driven reaktion mot den "metafysiska dogmatism", vars övervinnande var utgångspunkten och målet för Kants hela kunskaps-teoretiska och filosofiska strävan.¹ Då han talar om, att han "ödmjukt tillstår", att ett försök "att utvidga den mänskliga kunskapen ut över alla gränser för den möjliga erfarenheten, helt och hållet överstiger hans förmåga" och att han "i stället uteslutande har att göra med förnuftet självt och dess rena tänkande",² måste vi beakta, att han härmed hängt upp hela sin filosofi på en viss definition av begreppet "erfarenhet" samt på en viss teori om det nödvändiga sammanhanget mellan all möjlig "kunskap" (eller "vetenskap") och denna art av "erfarenhet".

Då Kant skiljer mellan "kunskap" (*Erkenntnis*) och "erfarenhet" (*Erfahrung*) och vill, att det senare ordet skall beteckna blott den genom sinnena utifrån vunna kunskapen, har han ju redan medgivit, att det finnes en, denna erfarenhet i viss mening överstigande kunskap. Och det hade nu varit för honom viktigt att undersöka, huruvida vår kunskap om "förnuftet självt och dess rena tänkande" verkligen är, vad han *påstår* den vara, nämligen en kunskap "oavhängig av all erfarenhet"³ (d. v. s. oavhängig av all väsensgemenskap med *sinn*sintrycken och de bakom dem stående *materiella* tingen).

Kant säger, att det "rena förnuftet är en så fullkomlig enhet", att man "måste förkasta det-samma", om det "visade sig i princip otillräckligt för att besvara blott en enda av de frågor, som erbjuda sig åt förnuftet på grund av dettas egen natur".⁴ Detta är näppeligen förenligt med Kants egen distinktion mellan "förstånd" och "förnuft" och med hans teori, att förståndet förarbetar just de yttre, sinnliga förmågelserna, och därigenom producerar "erfarenhet". Det vill med all sannolikhet synas, att förståndet, på grund av denna sin verksamhet, måste vara ett *dubbelväsen* samt ingalunda identiskt med vår kunskapsförmåga över huvud.

För Kant var "huvudfrågan" städse: "vad och hur mycket kan förstånd eller förnuft, i oavhängighet av all erfarenhet, kunskapa; och icke frågan: hur är själva förmågan att *tänka* möjlig?"⁵ Det är väl uti denna oevolutionistiska värdesättning av de båda problemen, som den kantska criticismens grundfel ligger.

Hade Kant värderat problemen annorlunda och hade han varit en mera sadelfast evolutionist, än han verkligen var, skulle det blivit honom möjligt att, skarpare och verklighetstrognare än han gjort, skilja mellan "kunskap" och "erfarenhet" och att nogare i överensstämmelse med verkligheten påvisa, hur vetenskapen kan och måste gå ut över "erfarenhetens" gränser. Men det hade då blivit otydligt och besvärligt att bibehålla hans språkbruk eller begreppsbestämning, vad ordet "erfarenhet" beträffar.

*

Man måste naturligtvis giva Kant rätt däri, att den yttre-sinnliga kunskapsförmågans väl-

¹ Jmfr. företalet till 1:sta uppl. av *Kritik der reinen Vernunft* (Kehrbach, sid. 3-5).

² Op. cit., s. 7.

³ Op. cit., s. 5.

⁴ Op. cit., s. 6.

⁵ Op. cit., s. 8.

bekanta, intellektualistisk-materialistiska egendomligheter ofta komma starkt till synes även på den introspektiva iakttagelsens och reflektionens område. Annat är icke att vänta. Men det är en ofantlig och alldeles avgörande principiell skillnad mellan konstaterandet av detta faktum och ett påstående, att den introspektiva kunskapen icke uppvisar eller kan uppvisa andra kännetecken än den yttre-sinnliga.

Detta synes mig vara det drag i Kants kunskapsteori, som måste kritiskt övervinnas, innan en utveckling av kunskapsteorien, med fasthållande av den kantska teoriens värdefulla elementer, blir möjlig.

Som Kants kunskapsteori nu en gång är beskaffad, existerar en oöverstiglig klyfta mellan denna och hans "kategoriska imperativ" — vilken intet annat är än förnuftslagen i människans inre, och om vilken förnuftslag eller sedelag eller livslag vi äga kännedom uteslutande genom introspektiva iakttagelser och rent inre upplevelser, genom att "lyssna" till rösten, som "talar" i vårt eget inre.

Då nu lagarna för de yttre-sinnliga företeelsernas värld, naturlagarna, enligt Kant till sitt väsen icke äro annat än produkter av människans eget inre, hennes förstånd, låge det väl utomordentligt nära till hands att misstänka, att den psyke, som åstadkommit en kunskapsförmåga, vilken omfattar den yttre sinnevärlden, omöjligt kan vara oförmögen att slå en brygga mellan denna kunskapsförmåga och en annan kunskapsförmåga, som är inriktad på psyke själv, förnuftslagen, sedelagen, livslagen.

Att dessa två kunskapskrafter hos människan äro mycket olika och bringa oss i kontakt med samt orientera oss inom tvenne radikalt olika världar — det *livlösas* värld och *livets* eller medvetandets värld — det är obestriddigt. Men därav följer icke, att vi ej kunna och måste förstå deras gemensamma natur och på en sådan förståelse grunda en kunskapsteori och vetenskap, som lika väl kommer till rätta med yttre-sinnliga-materiella "företeelser" som med i vårt eget medvetande skådade inre-sjäsliga, rent vitala fakta.

*

"Därigenom att det praktiska förnuftet *tänker sig* in i en förståndsvärld, överskrider det icke sina gränser, men väl gör det detta, om det ville skåda in, känna sig in i den."¹

Att instämma i denna sats torde vara omöjligt för den, som icke till dogm upphöjt den kantska kunskapsteoriens grundtanke: att det inom människans förnuft finnes två slags förnuft, som äro varandra till den grad olika, att *ingen* kommunikation mellan dem får tänkas. Det mycket märkliga är dock, att den kantska "klyftan" går icke mellan de yttre tingen (såsom ting i sig själva) och människans medvetande, utan mellan den del av hennes eget medvetande, som förnimmer de yttre tingen, alltså kommunicerar med dem, och den del av hennes medvetande eller psyke, som icke alls, eller icke direkt, tar del i detta arbete att "förnimma" och "föreställa" de yttre tingen.

Det svindlande underverket, att psyke kommunicerar med materien, måste av Kant erkännas som verklighet. Varför kunde han ej då föreställa sig, att den med materien kommunicerande delen av psyke skall kunna kommunicera med den övriga delen av psyke (om vi nu helt symboliskt få tala om "delar" av själslivet!)?

Hade Kant låtit sina tankar vandra åt detta håll, skulle han icke ha behövt rubba något absolut väsentligt i sin "kriticism". Men han hade *kompletterat* denna. Han hade fyllt igen "klyftan" i

¹ Kant, *Werke* (Hartenstein). Bd. IV, s. 306.

sin kunskapsteori, och han hade murat grunden för en verklighetstrogen själs- (eller livs-) vetenskap vid sidan av den vetenskapsgrund, som han nu faktiskt lade med sådan mästarehand.

Som saken ligger, har Kants kunskapsteori spärrat en forskningsväg, psykologiens, samtidigt med att den utstakat en annan, ”fysikens”.

9. Kants intellektualism och sociologiens krav på en kunskapsteori.

Jag vill såsom ensidigt ”intellektualistisk” beteckna den kunskapsteoretiska åskådning, vilken, så till vida som den över huvud kan anses vara berättigad, är fullt på sin plats, när *sinnest*förnimmelserna äro kunskapsföremålet, men är för trång och materiellt missvisande, då kunskapsföremålet utgöres av andra själsliga fakta än sinnes förnimmelserna.

Av det föregående torde framgå, att Kant icke tillräckligt beaktat, att intelligensens kategorier och arbetsmetoder icke äro lika väl anpassade för att ge oss en klar vetenskaplig bild av det övriga själslivet (d. v. s. själslivet förutom det egentliga intelligenslivet), som den är för uppgiften att giva oss en klar vetenskaplig bild av de yttre sinnliga erfarenheterna och av intelligensens eget arbetssätt. Detta är ett spörsmål, som bragts till stor klarhet genom Bergsons kunskapsteoretiska forskning och kritik av Kant.¹

I Kants verk finnas helt visst antydningar om, att han då och då dunkelt kände de nu angivna bristerna i sitt system — brister, som skulle framträtt ännu klarare, om han skrivit det systematiska verk, till vilket ”de tre kritikerna” voro de kunskapsteoretiska förberedelserna.² Men det är möjligt, att själva grundtanken, att göra intelligensens och ”erfarenhetens” *evolution* till föremål för forskning, alltid var honom helt främmande. Om så är fallet och om intelligensen för Kant alltid var något i grunden en gång för alla givet och oföränderligt, så beror detta utan tvivel på evolutionstankens och evolutionsforskningens eget mycket utvecklade tillstånd på Kants tid.

*

Hade i evolutionsvetenskapligt avseende Kants läge varit mera likt en modärn forskares, skulle han väl ha till sin utgångspunkt gjort iakttagelsen, att ”natur” och ”naturlig” *icke* äro *enhetliga* företeelser ur kunskapsteoretiska synpunkter. Det finnes i ”naturen” livlöst och levande, materia och medvetande. ”Naturlagen” kan ej vara lagen för det livlösa ensamt, utan måste omfatta även det levande, medvetandet i naturen lika väl som materien.

Räcker *en enda* ”naturlag” till här? Vad säger erfarenheten (den inre så väl som den yttre, men icke enbart den kantska) om den saken? Mig synes att svaret måste bli nej. Det livlösas lagbundenhet och det levandes (eller medvetandets) äro djupt olika — om ock i sista hand kanske reducerbara till en *tredje, högre* enhet, som vi dock ej ännu känna.

Det blir då nödvändigt att inom ”naturen” och den yttre ”erfarenheten” skilja mellan det livlösa och det levande samt att inom vetenskapen skilja mellan vetenskapen om det livlösa (matematik, och exakta vetenskaper) och vetenskapen om livet, inom vilken senare forskning åt vetenskapen om intelligensen en särställning måste givas — d. v. s. en mellanställning mellan vetenskapen om det livlösa (materien) och vetenskapen om livet (medvetandet eller själen).

¹ Henri Bergson, *L' évolution créatrice*, 5:te uppl. Paris 1909, s. 384--392.

² *Kritik der reinen Vernunft*, företalet till 1:sta uppl., sid. I i (Kehrbach).

Intelligensen synes vara den sida av livet eller medvetandet, som, genom anpassning utåt, erhållit drag, vilka överensstämma med materiens och därför göra intelligensen i hög grad lämpad att giva oss en vetenskap om materien, men på samma gång göra den långt mindre lämpad att giva oss en vetenskap om livet, medvetandet, själen i dess totalitet och djupaste säregenhet. En ensidigt eller okritiskt intellektualistisk själsvetenskap eller filosofi är därför ensidigt *materialistisk* i detta ords djupaste, kunskapsteoretiska bemärkelse. D. v. s. att en sådan själsvetenskap eller filosofi uppfattar människosjälen och tillvarons totalitet alltför mycket i analogi med den livlösa materien eller åtminstone på ett otillbörligt sätt pressar in själslivets icke-intellektuella drag uti intelligensens ”kategorier” — vilket senare i grunden innebär alldeles detsamma som det förra.

Ur denna skevhet kan den intellektualistiske filosofen, så länge han förblir okritisk intellektualist, rädda sig endast genom inkonsekvenser, vilkas vetenskapliga värde nödvändigtvis blir högst tvivelaktigt — annat än som en vink om systemets bristfällighet och om rätta riktningen för dess komplettering. Sådana inkonsekvenser finnas hos Kant många och betydelsefulla. Åt sådan inkonsekvens synes mig Kant särdeles ofta hemfalla, då han använder termen ”natur” och ”naturnödvändighet”.

*

Jag kan icke upptäcka, att Kant klart isärhåller de tvenne naturerna och naturnödvändigheterna i naturen — materiens och livets.

Hos de fysikalisk-kemiska företeelserna finnes ingen sådan utveckling av anlag, som Kant anser vara kärnan uti människans historia. Men en sådan utveckling finnes hos de biologiska (zoologiska och botaniska) naturföreteelserna. Naturnödvändigheten uti människans historia kan således icke vara de fysikalisk-kemiska företeelsernas mekaniska eller materiella naturnödvändighet, utan måste vara de biologiska naturföreteelsernas evolutionära naturnödvändighet.

Men vad visste Kant och hans tid om denna senare? Nästan intet.

Karaktäristiskt i detta avseende är ett yttrande av Kant uti hans 1784 skrivna recension över Herders *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*. Där¹ heter det på tal om tillvaron av en uppåtstigande utvecklingskedja av arten inom organismernas värld: ”blott en förvantskap dem” (arterna) ”emellan skulle kunna innebära en filosofisk *tanke* — — — men denna vore så oerhörd, att förnuftet bävar tillbaka för den — —.”

Evolutionist är man först, då ”förnuftet” icke känner sig hemma annorstädes än just i denna förvantskapstanke. Däremot visste Kant och hans tid icke så litet om den förra, den materiella eller fysikalisk-kemiska naturnödvändigheten.

Det är därför icke så underligt, att Kant, trots sin snillrika och delvis så djupt sanna. kunskapskritik, befinner sig ute på gungande grund, då han, i sin avhandling av 1784 om historieforskningen, använder sådana uttryck som: ”människans naturanlag”, ”naturen vill”, de medel som naturen betjänar sig av”, ”historien är ett förverkligande av naturens dolda plan”, ”naturbestämd utveckling” av ett framtidssamhälle o. s. v.

Ur den fysikalisk-kemiska naturens och naturnödvändighetens synpunkter äro dessa talesätt absolut meningslösa. Inom den naturen finnas inga ”anlag”, ingen ”vilja”, inga ”medel”, intet ”förverkligande av en plan”, ingen ”utveckling”. Dock var Kants hela vetenskapsuppfattning

¹ Kant, *Werke* (Hartenstein). Bd IV, s. i80. 75

av sådan art, att det låg honom närmast, att med natur och naturnödvändighet, i vetenskaplig bemärkelse, förstå materiell natur och materiell naturnödvändighet. Och då han detta *icke* gör, menar han icke längre någonting strängt vetenskapligt, helt enkelt därför att det saknades honom de biologiskevolutionistiska förutsättningarna att så göra.

*

Härom vittnar Kants avhandling om historiefilosofien. Då man jämför inledningen och avslutningen, upptäcker man en egendomlig och motsägelsefull duplicitet uti Kants användning av begreppet ”natur”. I inledningen framhålles, att ”de mänskliga handlingarna” äro ”bestämda enligt allmänna naturlagar, lika väl som varje annan naturföreteelse”. I avslutningen däremot sättes likhetstecken mellan begreppet ”natur” och begreppet ”försyn” för att framhäva nödvändigheten av antagandet, att det i människans historia finnes en utveckling fram mot fullkomlighet.

Med detta sista resonemang förhåller det sig på följande sätt. Kant påvisar i argumenteringen till den nionde av de i det föregående anförda ”satserna”, att man i världshistorien kan spåra en fortskridande ”förbättring av statsförfattningen”. I sammanhang härmed skymtar för honom ”en trösterik blick in i framtiden”, uppenbarande ”människosläktet, huru det likväl äntligen arbetar sig upp till det tillstånd, i vilket alla de anlag, som naturen nedlagt hos människan, kunna fullt utveckla sig och människan kan uppfylla sin bestämmelse här på jorden”. ”Ett sådant *rättfärdigande* av naturen,” fortsätter Kant — ”eller rättare av *försynen* — är ingen oviktig bevekelsegrund för att välja en viss synpunkt för världsbetraktelsen. Ty vad hjälper det att prisa och till betraktelser anbefalla skapelsens vishet och härlighet i det förnuftlösa naturriket, då den del av den högsta vishetens skådeplats, som innehåller ändamålet med allt detta — mänsklighetens historia — skall förbliva en oupphörlig invändning mot tron på en sådan vishet — — —?”¹

”Naturen” är således ett förnuftstyrt, enligt en plan sig utvecklande helt, inom vilket existerar dels ”naturriket”, som är ”förnuftlöst” och behärskat av ”allmänna naturlagar”, samt dels människan med hennes förnuft och fria vilja samt hennes historia, vilken, trots människornas egen vrånghet och omedvetenhet om planmässighet i sin utveckling, likväl i stort sett måste antagas följa ”en regelmässig gång”, ”ledas av en naturavsikt” och slutligen resultera i ett tillstånd av social fullkomlighet.

Det finnes således tvenne slag av ”naturlagar”. Dels de, som känneteckna varje naturföreteelse och således även de mänskliga handlingarna, som äro ”företeelser” (*Erscheinungen*) liksom alla andra företeelser. Samt dels de utvecklingslagar, som känneteckna naturen såsom ett helt (i bemärkelsen tillvaron som ett helt) och således även den del av naturen, som utgöres av människosläktets historia.

De förra naturlagarna hava sitt ursprung i människans intellektuella kunskapsförmåga och få icke anses existera utanför denna, ute i naturen (i ordets transscendentia mening). De senare naturlagarna äro oss i det allra närmaste obekanta och förefalla ytterligt oklara för vårt förstånd. Vi snarare *tro* på dem än ha *kunskap* om dem.

Detta synes mig vara kontentan av Kants försök att spåra naturlagar och lagbundenhet i historien. Försöket synes mig i det stora hela ha gått i rätta riktningen, men uppvisa tvenne gapande luckor. Den ena av dessa är frånvaron av varje tanke på en brygga mellan naturlagarna av första slaget (det intellektuella) och av senare slaget (det evolutionära). Den

¹ *Idee zu einer allgemeinen Geschichte*, s. ”56.

andra luckan består uti frånvaron av varje tanke på en verkligt vetenskaplig behandling av utvecklingens företeelser eller väsen. Den senare bristen torde vara en följd av den förra och av att denna har en dogmatisk, okritisk grund.

Emellertid är det nu klart, att Kant ingalunda menade, att världshistorien uppvisar en mekanisk naturnödvändighet eller materialistisk lagbundenhet. Han menar, att världshistorien ledes av ett övermänskligt förnuft. Men han lämnar oss i sticket, då vi anhålla att bliva bragta ett steg närmare en vetenskaplig förståelse av detta faktum. Kant kan icke göra ett allvarligt försök i denna riktning, tack vare sin kunskapsteori — som i vissa huvuddrag är riktig så långt den går, men som Kant dogmatiskt begränsar till ett alldeles otillräckligt omfång.

*

Jag har här blott velat visa, att genom Kants kunskapsteori är i varje fall den kunskapsväg spärrad, som skulle kunna tänkas leda fram till en vetenskaplig psykologi och sociologi, vilka icke begränsa sig till att iakttaga individernas yttre ”erfarenheter” och deras intellektuella utrustning för att göra sådana erfarenheter”.

Är man icke belåten med en sålunda begränsad (högst underligt begränsad!) psykologi och sociologi, måste man medge, att det icke duger för vår tids sociologer att ropa ”*zurück auf Kant*” — såvida de icke inskränka sig till att därmed avse behovet att sent om sider tillägna sig vissa elementer i Kants kunskapsteori, som utan tvivel borde vara all vetenskaps grundval. Jag menar särskilt principen, att våra sinnesförmimmelser och våra ur dem härledda begrepp icke få uppfattas såsom exakta duplikater av de yttre tingen.

Dock måste redan i denna punkt mot Kant invändas, att han förbisett möjligheten och sannolikheten av, att vi i våra sinnesförmimmelser, och således i vår ”erfarenhet” och vetenskap, förefinnas så väl elementen av de yttre tingens innersta väsen (drag av det de äro som ”ting i sig själva”) som ock elementer av vårt eget sovrande, ordnande förstånd. Det var åter ett stycke ren dogmatism, att Kant förnekade detta genom att *absolut* tillbakavisa tanken, att vi kunna veta något om eller att i vår kunskap ingår något av ”tingen i sig själva” .

En djupare trängande, en genom evolutionistisk forskning och evolutionistiskt tänkande riktad kunskapsteori skall leda till en helt annan ståndpunkt Denna Kants berömda negation innebär nämligen vid närmare påseende den underliga paradoxen, att medvetandet producerar kunskap eller vetenskap, endast då det direkt kommunicerar med något som icke är medvetande, eller såmedels indirekt kommunicerar med andra medvetanden eller med sig självt; men att medvetandet absolut icke kan producera kunskap eller vetenskap, då det direkt kommunicerar med sig självt uti självmedvetandet och uti dettas stegring till planmässig, skärpt introspektiv iakttagelse.

Är det klara självmedvetandet i dess former av minnen och av individens medvetande om sina egna känslor, begär och värderingar ingen kunskap? Vad är då kunskap? Är ej denna kunskap snarare själva grundelementet i all annan, yttre, sinnlig och begreppsmässig kunskap? Hur vore ett högre samhällsliv möjligt, om vi ej kunde lägga vår introspektivt vunna kunskap om vår egen känsla och vilja till grund för våra omdömen om andras känslor och vilja? Hur kunde vi över huvud, utan sådan självkunskap, ha någon kunskap alls om, att de andra ha känslor och en vilja, till skillnad från stockar och stenar, som vi antaga sakna känslor och vilja?

Att tro, att Kants kunskapsteori öppnar oss en väg fram till den vetenskapliga uppfattningen av samhällslivets grundfakta och totalitet, det är den rena förvillelsen. Någon sociologi kan man icke kunskapsteoretiskt grunda enbart på Kants ”kritik av förnuftet Men man kan ej

heller undvara Kants kunskapsteori och criticism såsom ett element uti den för sociologien nödvändiga och tillräckliga kunskapsteorien och criticismen. Kant är här visserligen icke fulländaren, men han är förberedaren.

10. Kant och materialismen.

Att samhällets och kulturens historia är en *utvecklings*historia, det har Kant klart utsagt i sitt sociologiska program av 1784. Men om denna utvecklings mest utmärkande kännetecken och faktorer och lagbundenhet har han så litet av särskild och precis innebörd att meddela, att vi näppeligen kunna medgiva, att han lyckades i sitt uppsåt ”att finna en ledtråd till en sådan historia”.¹ Hans teori om kunskapens väsen och den psykologiska forskningens möjligheter är så beskaffad, att den alldeles omöjliggör ”finnandet av denna ledtråd”, då det är fråga om ett vetenskapligt ”finnande” och en vetenskaplig ”ledtråd”.

Felet är, som vi sett, att Kants teori om kunskapens väsen, trots alla kritiska och strängt vetenskapliga avsikter och resultat, innehåller ett rent dogmatiskt element. I formellt avseende består denna dogmatism uti Kants tro, att han, vid sitt försök att övervinna den metafysiska dogmatismen, uti sin egenartade analys av förnuftet och erfarenheten funnit ”den enda återstående vägen” och att han på den vägen verkligen ”lyckats övervinna alla villfarelserna”.² Reellt sett består dogmatismen däruti, att människans kunskapsförmåga eller intellektuella verktyg och dess arbetsmetoder av Kant uppfattas såsom en gång för alla givna och oföränderliga — sålunda saknande ett *evolutionärt samband* med själslivet i övrigt samt saknande en egen, ännu fortgående *evolution*.

Kants evolutionsbegrepp, t. ex. sådant det förekommer i hans sociologiska iakttagelser och spekulationer, kom härigenom att sakna det oumbärliga ankarfästet i hans kunskapsteori — d. v. s. blev ovetenskapligt och ställt utanför hans enhetliga tankesystem. Och i djupaste sammanhang härmed kommo även hans psykologi och etik och hans uppfattning av samhällslivets grundfakta att i sina mest fundamentala delar stå kvar på det för-kritiska (mer eller mindre ”metafysiska”) stadiet, i stället för att höjas till realistisk, kunskapskritiskt grundad vetenskap. Härom torde åtskilliga av de satser ur Kants verk, som jag ovan anført, tillräckligt klart vittna.

*

Orsaken till denna det Kantska tankesystemets onekliga vetenskapliga ofruktbarhet inom just själsvetenskapernas område synes mig sålunda i själva verket vara den, att Kants teori om kunskapsförmågans och vetenskapens väsen mynnar ut i satsen, att ”tingen-i-sig-själva” äro oåtkomliga för vetenskapen. Med denna berömda tes ha visserligen de fysikalisk-matematiska vetenskaperna fått en fast och för dem utomordentligt väl anpassad grundval — ehuru satsen kanske slutligen icke ens för dem skall visa sig som den allena saliggörande. Men genom samma tes är själsforskningen dömd att vara antingen ingen vetenskap alls eller att, så långt det går, vara vetenskap allenast genom tillämpning av de fysikalisk-matematiska vetenskapernas metoder och grundbegrepp.

Nåväl, skall man kanske invända, skulle icke detta senare alternativ vara gott nog?

Visserligen vore detta alternativ gott nog, om det vid en fullt fördomsfri och tillräckligt djupgående eller noggrann undersökning av å ena sidan de fysikalisk-matematiska och å andra

¹ *Werke* (Hartenstein), Bd IV, s. 144.

² *Kritik der reinen Vernunft* (företalet till första uppl.), Kehrbach, s. 8. 83

sidan de psykiska vetenskaperna visade sig, att dessa båda vetenskapsgruppers forskningsföremål äro varandra innerst inne så lik a, att ett enda kunskapsteoretiskt postulat och en enda undersökningsmetod, nämligen de för de fysikalisk-matematiska vetenskaperna lämpade, passa alldeles lika väl för båda.

Att så är, kan man icke veta *a priori*. Den som här icke ens anar ett problem eller icke vill erkänna detsamma tillvaro, då den demonstreras, är i detta stycket ännu ett offer för den ”dogmatiska slummer”, ur vilken Kant ju skall ha slutgiltigt väckt oss.

En massa själsvetenskaplig (psykologisk, social, kulturell) forskning kan helt visst bedrivas enligt sinnesförmimelsevetenskapernas postulat och metoder, helt enkelt därför att undersökningsmaterialet delvis verkligen är av utvärtes och materielik beskaffenhet. Individens själsliv har sin fysiologiska sida; samhällsliv och kultur uppvisa avhängighet av naturförhållanden och kristallisera själva ut i fasta organisationsformer och i varaktiga tekniska anordningar och produkter.

Men det är väl att märka, att härmed ha själsvetenskaperna ännu icke nedträngt till sitt egentliga forskningsföremål — själslivet självt, sådant det rör sig och växer hos de enskilda, hos nationerna och raserna. Och att nedtränga dit är för vetenskapen omöjligt enligt sinnesförmimelsevetenskapernas postulat och metoder och enligt Kants kunskapsteori — är ”omöjligt” därför att det enligt denna senare finnes egentligen blott en vetenskap, nämligen sinnesförmimelsevetenskapen (dit jag nu räknar även kunskapsteorien), och därför att *sjäslivet självt*, till skillnad från dess yttre betingelser och dess yttre produkter, hör just till dessa ”ting-i-sig-själva”, som enligt Kant äro ovetbara.

Vi få på detta sätt, tack vare Kant, en själsblind själsvetenskap — d. v. s. en sinnesförmimelsevetenskapligt ensidig och ofullständig själsvetenskap — d. v. s. en materialistisk själsvetenskap. Och vid sidan av densamma iakttaga vi dels mer eller mindre rotlösa (kunskapsteoretiskt rotlösa) försök att grunda en verklig själsvetenskap samt dels en rik produktion av rent ovetenskapliga spekulationer om själslivet, samhället och kulturen.

Utmed dessa tvenne linjer — den materialistiska linjen och det fantastiska psykologiserandets linje — förlöper filosofiens, psykologiens och samhällsforskningens utveckling efter Kant, såsom välbekant är.

*

Möjligen kan nu invändas, att det icke är självklart, att vi uti individernas själsliv ha att söka ett av Kants ”ting-i-sig-själva”, samt att jag använt uttrycket ”materialistisk” på ett icke blott ovanligt, utan obehörigt sätt.

Vad Kants egen ståndpunkt beträffar, synes det mig fullt klart, att hans egen definition på dessa ”företeelser” (*Escheinungen*), som, härledande sig ur sinnesförmimelserna, utgöra legitima föremål för kunskap och vetenskap, vore alldeles meningslös, om ”företeelserna” icke vore att anse som produkter av tvenne faktorer, vilka båda äro ”ting-i-sig-själva” — nämligen en inre och en yttre faktor, en jagfaktor och en icke-jagfaktor. Kants ”företeelse” är enligt definitionen just det, som uppstår, då tvenne ”ting-i-sig-själva” påverka varandra, av vilka det ena är en människas psyke, medvetande eller ”förnuft” (resp. den utgrening av ”förnuftet”, som Kant kallar ”förstånd”).

Dessutom synes mig, att det för varje psykolog, såvida han ej är dogmbunden på ett eller annat sätt, måste vara omöjligt att undgå att fråga sig, huruvida icke hans eget tänkande, kännande och viljande inre, hans egen psykologiserande psyke, hans eget ”jag”, som han

introspektivt umgåtts med sedan medvetandet började klarna i barnaåren, är just ett av tillvarons otaliga, oändligt olikartade ”ting-i-sig-sjelva”. Samma fråga framträder med nödvändighet för etikern och sociologen såväl som för kunskapsteoretikern och, om han är blott en smula psykologiska lagd, även för naturforskaren.

Hur kan vetenskap om samhälle och kultur vara möjlig, ifall vetenskap om individens själsliv är omöjlig — utom för så vitt som det blir fråga om sinnesförnimmelserna, deras logiska bearbetning och de fasta metoderna eller formerna för denna bearbetning? Kunna psykologer, sociologer, kulturforskare och etiker nöja sig med att som sitt vetenskapsmaterial betrakta uteslutande de yttre sinnesförnimmelserna — såsom naturforskarna göra och måste göra? Skillnaden är ju den, att psykologer, sociologer, kulturforskare och etiker i sitt eget inre, oberoende av sinnesförnimmelserna, uppleva psykologiska, sociologiska, kulturella och etiska fakta (som således äro erfarenheter, ehuru ej i Kants ensidigt ”yttre” bemärkelse), under det att en kemist aldrig i sitt eget medvetande upplever svavelsyran eller en mineralog svavelkisen eller en zoolog kängurun annorledes än såsom omedelbar sinnesförnimmelse eller som minne av en sådan.

Detta hos mig, som tänker, minnes, värderar, strävar, är icke en sinnesförnimmelse — lika litet som detta något, vilket ”utifrån” verkar sinnesförnimmelserna, självt kan gälla såsom en sinnesförnimmelse.

Nu kan jag ju *avstå* från att teoretisera om, vad som utgör det ”transscendentia korrelatet” för sinnesförnimmelser. Därav följer kanske ingen praktisk olägenhet — ehuru väl en, om ock ej alldeles näraliggande, teoretisk sådan. Däremot kan jag absolut icke avstå från att uppfatta mitt eget inre som ett hela livet igenom föränderligt och dock enhetligt något, vilket tänker, tänker sig självt, minnes, drömmer, värderar, längtar, strävar o. s. v. Denna uppfattning är där, varken jag vill eller ej.

Den är, med åsidosättande av Kants terminologi, en *kunskap*, som jag icke kan undgå eller bortresonera. Precis på samma sätt som fallet är med min kunskap om svavelsyran, vilken råkat droppa resonera ned på min hand och nu, vare sig jag vill eller ej, kemiskt sönderdelar min hud, tills jag praktiskt använder denna obehagliga kunskap för att anordna en handling, som avlägsnar svavelsyran, hudupplösningen och svedan.

*

Nu har jag naturligtvis här icke förbisett, utan endast, för att undvika vidlyftigheter, underlåtit att alltför mycket framhålla, att för Kant vetenskap är möjlig såväl beträffande kunskapsförmågan (”förståndet”) som *kunskapen*. Härmed menar Kant, som självklart är, att dessa två äro kunskapsteoretiskt av *samma natur*. En viss kunskap är en speciell och övergående anpassning i ”förståndet”, framkallad av ett yttre ”ting-i-sig-sjelvt”. Kunskapsförmågan är den allmänna och varaktiga anpassning av ”förnuftet”, varigenom detta gjort sig lämpat att emottaga dylika påverkningar utifrån.

Studera vi nu de till grund för alla Kants ”kunskaper” liggande sinnesförnimmelserna närmare, finna vi, att det städse ingår fysikalisk-kemiska elementer i dem. Den psykologblinde forskaren säger därför, och med visst fog från sin skeva ståndpunkt, att de intet annat äro än fysikalisk-kemiska fenomen. Med ”materiella” fakta menar jag, enligt allmänna språkbruket, just de fysikalisk-kemiska. Och allt, som, enligt vetenskapen, *särskilt utmärker* just denna klass av fakta, kallar jag ”materiellt” samt vetenskapen om dessa företeelser för materievetenskapen eller den materialistiska vetenskapen. Alla begrepp och åskådningar, som äro särskilt utmärkande för denna vetenskap (eller grupp av vetenskaper),

äro de i egentlig, i djupaste mening *materialistiska* begreppen och åskådningarna.

Grunderna för min uppfattning, att sinnesförmågelserna icke uppvisa enbart fysikalisk-kemiska drag, utan dessutom helt annorlunda beskaffade egendomligheter, har jag framlagt i ett tidigare arbete.¹ Denna andra grupp av egenskaper hos sinnesförmågelserna kallar jag för den psykiska eller själsliga, därför att den är egendomlig för själslivet eller medvetandet som ett helt. I det anförda arbetet har jag också sökt visa, att ingen på erfarenhet grundad begreppsskillnad kan uppställas mellan "själ" och "medvetande" och "liv". Endast i medvetandets kännetecknande drag påträffa vi "själens" eller "livets" kännetecknande, särskiljande drag. Men här menas med "medvetande" naturligtvis icke enbart ett klart själsmåedvetande och ett till mänsklig nivå stegrad medvetande. Medvetandets grader äro lika många som livsformerna i växt- och djurrikerna.

Det fysikalisk-kemiska är således det livlösa i tillvaron. Materiellt eller livlöst blir detsamma. Kärnpunkten i denna teori är iakttagelsen, att tillvaron, enligt erfarenheten, uppvisar icke en likartad serie av fakta, som den "naturvetenskapliga materialismen" påstår, utan *tvenne*, djupt olikartade serier av fakta — materiens serie och medvetandets eller, med andra ord, det livlösas och det levandes.

Materia och medvetande äro således tillvarons båda grundfaktorer och all vetenskaps båda grundfakta.

Inom medvetandet (eller psyke eller själen) är kunskapsförmågan (eller Kants "förstånd") den materialistiskt anpassade delen eller det för kommunikering med materien anpassade organet. Sinnesorganerna äro de materiella inrättningar, som kunskapsförmågan betjänar sig av för kommunikeringen utåt. Kunskapsförmågans egen inre organisering eller byggnad (Kants "kategorier", begreppen o. s. v.) är den materialistiska anordning inom medvetandet självt, som visar oss, att det ingalunda finnes någon oöverstiglig klyfta mellan materia och medvetande, utan att det snarare måste existera en högre enhet bakom båda.

Denna iakttagelse är av största betydelse för all vetenskap och filosofi. Den innebär nämligen, att kunskapsförmågan, "förståndet", intelligensen, just där för att den enligt erfarenheten kan giva oss en för praktiska ändamål tillräckligt sann eller verklighetstrogen bild av de materiella förloppen och tingen, måste vara mindre lämpad eller delvis nästan oförmögen att giva oss en lika sann eller verklighetstrogen bild av själslivet självt inom dess *icke-intellektuella* områden. Vi äro sålunda på förhand varnade mot faran uti en ensidigt intellektualistisk psykologi, filosofi, sociologi, etik och kulturvetenskap.

Denna fara är varken mer eller mindre än den, att vi, genom att identifiera hela själslivet med förståndslivet eller genom att söka vetenskapligt inpressa hela själslivet uti intelligensens begrepp och kategorier; erhålla en *falsk* bild av själslivets egendomligheter eller totala förlopp. Bilden är falsk genom att vara *materialistisk*, ty den avbildade verkligheten är till sitt väsen grundolik det materiella. Den kan icke verklighetstroget beskrivas med materialistiska (d. v. s. enbart intellektualistiska) termer.

Det exempel, som klarast belyser denna fara av en materialistisk-intellektualistisk psykologi och livsvetenskap, är att hämta uti utvecklingslärans historia.

Det begrepp "utveckling", som i vår tid långsamt och mödosamt arbetar sig fram, tack vare psykologisk, biologisk, sociologisk och annan livsforskning, visar sig, efter hand som det mer

¹ *Sociologi*, del 1 och del II 89

och mer avslöjar sina innersta egendomligheter, vara helt olika alla andra begrepp, som vi igenkänna såsom tillhörande vår kunskapsförmågas äldre och mest karaktäristiska utrustning. Vi måste här tänka på Bergsons och icke på Spencers utvecklingsbegrepp.¹ Alla rent intellektualistiska begrepp äro av den art, att de tillskriva verkligheten en oföränderlighet eller en förut bestämd föränderlighet, som livsföreteelserna enligt erfarenheten i grunden alls icke uppvisa. Den gamla teorien om växt- och djurarernas oföränderlighet är betecknande för detta förhållande. Desslikes matematikens sätt att vetenskapligt beskriva en rörelse genom att "upplösa" den uti ett oändligt antal stillastående uti olika lägen i rummet. Likaså det gamla berömda filosofiska dilemmat: "antingen kausalitet eller ock teleologi". Likaså Kants teori om tiden såsom allenast en form för tänkandet.

En verklig utveckling är fullständigt bestämd varken genom förut existerande orsaker och betingelser eller genom en förut existerande plan eller avsikt eller målsättning. En verklig utveckling är ett tidsförlopp, fyllt av en kontinuerlig nybildning, således omöjlig att förutsäga, vare sig enligt kausalitets- eller finalitetsprinciper. En verklig utveckling är den klaraste motsättningen till ett materiellt ting eller ett materiellt förlopp.

*

Med "materialistisk" menar jag alltså icke någon särskild teori om "kraft och stoff" eller om "atomerna" och deras senast upptäckta beståndsdelar, utan allenast den uppfattningen, att det i tillvaron icke finnes andra än fysikalisk-kemiska och med dem fullt ensartade fakta samt att sjäsliv, samhällsliv och kultur således med nödvändighet äro underkastade samma lagar eller samma typ av lagar, som vi upptäcka i den fysikalisk-kemiska delen av tillvaron.

Materialismen är *monism*, materialistisk monism. Min uppfattning är visserligen också monism, men på ett plan, från vilket forskaren och tänkaren klart och tydligt ser *dualismen* mellan livlöst och levande, materia och sjäsliv.

Denna dualism synes mig vara den enda verklighetstrogn grundvalen för psykologi och sociologi såväl som för filosofi och etik.

Däremot framgår av det sagda, att jag såsom överklig alldeles förkastar den mycket vanliga och i gängse föreställningssätt djupt rotade dualismen mellan "sjäslivet" och "naturen". Om man med "naturen" menar hela naturen, och icke blott de fysikalisk-kemiska företeelserna i naturen, innebär begreppet "natur" ingen motsättning till begreppet "sjäsliv", och ej heller "naturvetenskap" till "sjäslvetenskap", ty det finnes sjäsliv, medvetande redan i naturen. Människans säregna form av medvetenhet är en vidare utveckling av medvetenheten i naturen. I anseende *här till* finnes det en oerhörd *gradskillnad* mellan människa och natur, men alls icke vad jag menar med en väsensskillnad. En sådan väsensskillnad ser jag blott mellan det livlösa och det levande.

*

Det var Kants utomordentliga förtjänst, att genom sin oerhört skarpsinniga analys av kunskapsförmågan bringa det här diskuterade, urgamla och för all samhälls- och kulturforskning absolut grundläggande problemet, det om förhållandet mellan sinnesförnimmelsekunskap och självmedvetandekunskap, uti ett nytt läge, innebärande en ojämförligt högre grad av klarhet och vetenskaplighet, än som någonsin tillföre uppnåtts.

Därför började just omedelbart efter Kant på nytt och på ett högre vetenskapligt plan, med

¹ Jmfr min *Sociologi*, del IV, s 580-623.

stegrad kraft och beslutsamhet den urgamla söndringen och kampen mellan s. k. ”idealister” och s. k. ”materialister”, mellan s. k. ”metafysiker” eller ”romantiker” och s. k. ”realister” eller ”naturalister” — för att icke anföra en rad andra välkända slagord. Kant blev indirekt ”metafysikens” så väl som ”realismens” pånyttfödare, men ingalunda grundläggaren till en sådan den filosofiska klarhetens och fridens æra, som han själv synes ha väntat. Vad *kunskapsteorien* beträffar, kom den in i dödvatten efter Kant. Först i våra dagar har den kunskapsteoretiska forskningen tagit så stark fart, att man kan börja märka, att vi verkligen röra oss avgjort vidare från den punkt, där Kant lämnade problemet.

Denna det vetenskapliga tänkandets utveckling efter Kant synes mig sålunda vara en nödvändig följd av det skick, varuti Kant lämnade det kunskapsteoretiska problemet. Och det torde nu vara klart, vad jag i det föregående menade med den ”själsblinda” eller *materialistiska* själsvetenskap, som fick ny fart efter Kant vid sidan av ett kunskapsteoretiskt rotlöst, mer eller mindre fantastiskt psykologiserande eller, i sämre mening, metafysiskt spekulerande på själsvetenskapernas område.

11. Hegels historiefilosofi.

Hegel börjar sina föreläsningar över ”världshistoriens filosofi” med en indelning av historieskrivningen i ”ursprunglig”, ”reflekterad” och ”filosofisk” historia. Ut i den första tillhöra de skildrade händelserna och den skildrandes uppfattningssätt samma andliga nivå.¹ den andra tillhör historieskrivaren ett annat andligt utvecklingsstadium än det skede eller folk, vars historia han skriver. Den filosofiska historieskrivningen, slutligen, utmärker sig därigenom, att historieskrivaren ”behandlar” den historiska verkligheten ”såsom ett material och sålunda icke lämnar denna sådan den är, utan omordnar den enligt tankens krav, konstruerar historien *a priori*, som man säger”.

Detta kan nu, fortsätter Hegel, förefalla som stridande mot historieskrivningens ändamål, att troget återgiva händelserna. Så är dock icke fallet. ”Den enda tanke, som utgör filosofiens tillskott, är den blotta förnuftstanken, d. v. s. tanken att förnuftet behärskar världen och att det således måste ha gått förnuftigt till i världshistorien.” Detta är visserligen ”en förutsättning”, vad historien beträffar, men icke i filosofien, som ”genom sin spekulativa forskning” *bevisar*, att förnuftet är ”allt naturligt och andligt livs” ”substans”, ”oändliga makt”, ”oändliga stoff” och ”oändliga form”.

Sådant skall ”resultatet” av den filosofiska historieforskningen bli. Men detta resultat skall uppnås på ”empirisk” väg. ”Det måste sålunda framgå först ur den filosofiska betraktelsen av världshistorien, att det gått förnuftigt till i densamma, att hon är världsandens förnuftiga, nödvändiga gång — — —.”²

Med det förnuft, som ”härskar i världen och desslikes i världshistorien”, få vi icke förstå en ”intelligens”, ett ”med självmedvetande utrustat förnuft”, ty visserligen äro de oföränderliga lagarna för solsystemets rörelser ”dettas förnuft”, ”men varken sol eller planeter ha ett medvetande härom”. Naturen ”är en utveckling av förnuftet”, är en ”ur förnuftet frambragt organisation”. Däremot står principen om förnuftets herravälde över världen, naturen så väl som historien, uti överensstämmelse med den religiösa läran, att ”den gudomliga försynen leder allt som händer i världen”, ty ”den gudomliga försynen är i anseende till sin vishet

¹ *Werke*, utg. av E. Gans m. fl., bd IX, Berlin 1837, s. 3. Dessa föreläsningar hölls vid Berlins universitet åren 1822-1831 (företalet, s. XX).

² *Op. cit.*, s. 11-13.

oändlig makt, som förverkligar sina ändamål, d. v. s. världens absolut förnuftiga ändamål. Förnuftet är det alldeles fritt sig självt bestämmande tänkandet”.¹

Men det är väl att märka, att försynen måste anses verka i varje ögonblick och i varje existerande enskildhet, alldeles som naturlagarna. ”Vi måste göra allvar av att utforska försynens vägar, medel och verkningar i historien, och vi måste hänföra dessa till förnuftsprincipen”.² Men vi få ej ha några förutfattade meningar om, vad detta ”förnuft” i verkligheten är, utan vi måste vara redo att upptäcka det.

Att fråga efter förnuftet i världen ”är detsamma som att fråga efter världens slutliga ändamål”.³ Härvid är först att besinna, att världshistorien tillhör det andliga området. ”Världen omfattar den fysiska och psykiska naturen. Den fysiska naturen griper, även den, in i världshistorien — — —. Men det väsentliga är anden och dess utveckling.” Således måste här ”förutskickas några abstrakta bestämningar beträffande andens natur”.

”Andens natur igenkännes lätt genom att jämföras med sin fullkomliga motsats, materien. Materiens väsen är tyngden, vilken blott är det att vara tung. Andens väsen däremot är friheten.” ”Alla andens egenskaper bestå blott genom friheten, äro blott medel för friheten, äro till blott för att söka och frambringa friheten.”

Materiens väsen är avhängighet av något annat, något utanför. Andens väsen är oavhängighet utåt, slutenhet inom sig själv (”*bei-sich-selbst-sein*”), och detta är frihet och är lika med självmedvetande, medvetande om sig själv, medvetande om att anden är och *vad* den är.

”I denna bemärkelse kunna vi säga, att världshistorien är framställningen av, hur anden kommer till medvetande om, vad han betyder i sig själv; och som grodden innehåller trädets hela natur — —, så innehålla redan de första spåren av anden virtuellt hela historien.”⁴ — — — ”Först de germanska folken hava i kristendomen kommit till medvetande om, att människan såsom människa” (utan hänsyn till ras, nation eller social ställning) ”är fri, att andens frihet utgör det centrala i människans väsen — — —.” ”Världshistorien är framåt-skridandet i medvetandet om friheten — ett framåt-skridande, som vi måste utforska i dess inre nödvändighet.” I frihetens väsen ligger ”den oändliga nödvändigheten” innesluten.⁵

Om friheten eller självmedvetandet sålunda är andens *ändamål*, vilka äro då *medlen* för uppnåendet av detta mål? Svar: människornas behöver och intressen, lidelser på gott och ont, av egoistiskt och av ädlare slag.

Härefter⁶ följer en massa synnerligen oklara och primitiva psykologiska och socialetiska spekulationer, vilka synas mynna ut i den föga överraskande satsen, att människoindividen måste betraktas både såsom ändamål och medel i världshistorien. Det är som Hegels geni svek honom, då han kommer in på det historiskt-konkreta området. Man förstår redan här, att hans ställning till hans samtids samhällsproblem måste ha varit allt utom ett klart hävdande av ”frihets”-kravet.

Nu uppställer Hegel frågan: i vilken ”gestaltning” eller i vilket ”material” förverkligas andens ändamål? Svar: i religion, i konst, i filosofi och — i *staten*. Med ”staten” förstås här närmast

¹ Op. cit., s. 14-16.

² Op. cit., s. 17.

³ Op. Cit., s. 19.

⁴ Op. cit., s. 20-21.

⁵ Op. cit., s. 22-23.

⁶ Op. Cit., s. 24-37.

den förnuftiga eller i egentlig mening sedliga, genom lagar bundna samhällsordningen, således den lagstadgade samhällsordning, som utgör ”förverkligandet av friheten”.¹ Äro statens lagar och inrättningar de sedligt rätta eller de förnuftiga och äro alla de enskilda statsmedborgarnas viljor likaledes förnuftiga, så finnes det ingen motsättning mellan statens lagtvång och den högsta friheten. Härvid synes det för Hegel icke komma an så mycket på medborgarnas ”övertygelse” om rätt och orätt som fastmer på deras plikttrohet. ”Sedligheten är plikten, den rättsvilja som ingått i ens eget väsen, blivit en andra natur, som man med rätta säger, ty människans första natur är hennes omedelbara djuriska väsen.”² Härefter följa några reflexioner över de olika statsförfattningarna, utmynnande i iakttagelsen, att dessa bilda ett organiskt helt med kulturen samt måste växla allt efter folkets andliga utvecklingsgrad.

Till slut talar Hegel om ”världshistoriens gång” — d. v. s. den historiska eller sociala och kulturella *utvecklingen*.

”Förändringarna i naturen, hur oändligt mångfaldiga de än äro, bilda blott ett kretslopp, som upprepar sig i det oändliga. I naturen händer intet nytt under solen. Blott i de förändringar, som äga rum inom det andliga området, framkommer något nytt.” Härigenom skiljer sig människan från naturen. Denna senare har ”en stabil karaktär”. Människan besitter ”*perfektibilitets*-driften”, vilken innebär att förändringen är lagbunden.

Denna ”princip”, säger Hegel, ”har av religionerna — — — och staterna mötts med ogillande” (”*ist über aufgenommen worden*”) — — — ”alldenstund dessa betrakta det som sin sanna rätt att vara statariska eller åtminstone stabila”.³ Hur Hegel ställer sig till detta ökända förhållande blir icke här klart. Dock tillfogar han, synbarligen såsom sin egen mening, följande märkliga reflexion, vilken jag omöjligt kan få att sammanstämman med ”frihetens förverkligande” såsom ”utvecklingens ledande princip” och ”slutliga mål” med ”bestämt innehåll”. ”I själva verket är perfektibiliteten nästan något lika bestämningslöst som föränderligheten över huvud Den är utan ändamål och slutmål. Det bättre eller fullkomligare, som den skall leda fram till, är något alldeles obestämt.”

”Vidare innebär utvecklingens princip, att en inre bestämning — — — förverkligas.” Denna ”formella bestämning” är ”anden, som har världshistorien till skådeplatsen — — — för sitt förverkligande”.

Nu gäller det att urskilja mellan utvecklingen i den organiska naturen och i människans själsliv. ”Även hos de organiska naturföreteelserna finnes en utveckling.” Deras tillvaro ”är icke en blott omedelbar, blott utifrån verkad, förändring”, utan är en förändring, som ”utgår från en inre oföränderlig princip — — —”.

Denna ”utveckling försiggår omedelbart, motsägelselöst, oförhindrat”.

Med anden är det dock annorlunda. Här träda medvetande och vilja emellan som utvecklingens förmedlare och på samma gång, ehuru delaktiga av andens väsen, såsom andens ”hinder”. Andens utveckling blir sålunda ett ”hårt, ovilligt arbete i kamp mot sig själv” och är ju dessutom riktad ”på ett mål med bestämt innehåll”, riktad på *frihetens* förverkligande, vilket är ”utvecklingens ledande princip”.⁴ Det tycks dock ställa sig litet svårt för Hegel att få den verkliga världshistorien att stämman med detta schema.

¹ Op. cit., s. 40-46.

² Op. dt., s. 46-47.

³ Op. cit., s. 51.

⁴ Op. cit., s. 52-53.

”Världshistorien är den från lägre till högre stadier framskridande utvecklingen av den princip, vars kärna är medvetandet om friheten” — en utveckling från naturtillståndets till frihetens stadium.¹ För det filosofiska betraktelsesättet lämpar det sig dock icke att räkna den egentliga historiens begynnelse förr än från och med statens uppkomst — således med utelämnande av urtidens statlösa samhällsliv, som tillhör ”förhistorien”,² vilket skede även utmärker sig därigenom, att det saknar historieskrivning.³

Granska vi ”världshistoriens gång” närmare, visar det sig att densamma är av ”dialektisk” natur.⁴ Det blir alltså nödvändigt, att i Hegels *Logik* utröna, vad han menar med ”dialektik”, för att hans historiska eller sociologiska utvecklingsbegrepp skall kunna stå klart för oss.

Innan jag övergår härtill i nästa kapitel, vill jag inskjuta några anmärkningar till de punkter i Hegels historiefilosofi, som här refererats.

*

Hegels grundtanke, att förnuftets lag är ledtråden i världshistorien, utforrar frågan, huruvida han icke sned ”förnuft” menar något, som kommer begreppet ”intelligens” eller ”förstånd” alltför nära. Visserligen förnekar han, att han menar en ”intelligens” i betydelsen ”ett med självmedvetande utrustat förnuft”, men härmed är begreppet ”intelligens” icke fullt bestämt. Intelligens är förmågan att *tänka*, och denna förmåga är bevisligen hårt, om ej absolut, fjättrad vid *sinnestörelserna* och deras mekanism.

Därför är det åtminstone tvetydigt och väl också i grunden falskt att säga, att ”förnuftet är det alldeles fritt sig självt bestämmande tänkandet”. *Vad* tänkes? Materien eller själslivet självt? Det blir två olika slags ”tänkande”. Hegels begrepp ”tänkande” är ej nog verklighetsfördjupat och är därför behäftat med en oklar, skev ”idealisering”, som tillskriver det egenskaper, vilka det blott svagt besitter, men förbiser egendomligheter, som äro i högsta grad förhärskande och på samma gång i högsta måtto försvåra uppgiften att ”filosofera” över ”historien”, över ”utvecklingen”, över ”andens kamp att förverkliga sin frihet”.

Jag misstänker, att Hegels ”förnuftsprincip”, honom själv ovetandes, är starkt bemängd med ren materialistisk ”intelligensprincip”. Det finns en annan skillnad mellan planetrörelsernas lagar och ”andens” förnuftslagar, än den, att de förra äro omedvetna för planeterna. Och denna skillnad skulle närmast ligga i Hegels begrepp ”fri”, ”frihet”, om dessa vore tillräckligt materialismfria.

Detta torde de dock icke vara. Ty Hegel binder fast sitt förnufts- och frihetsbegrepp vid ändamåls- eller finalitets- (*Zweck-*, *Ziel-*)begreppet och bekänner sig till läran, att allt som sker i andens värld, är på förhand, en gång för alla, givet uti det ”oändliga förnuftet” eller ”den gudomliga försynen”, som ”förverkligar sina ändamål”, eller så att säga materialiserar sig, i världsförloppet och speciellt i världshistorien. Världens utveckling och världshistorien få således karaktär av uppförandet av skådespel, som redan äro av evighet skrivna, innan de uppföras, vilket är ren materialism. Verklig utveckling eller ”frihet” innebära, att ”skådespelet” ”författas” eller skapas absolut samtidigt med, att det ”uppföres” eller gestaltas i materiens värld, och att icke ens ”idéen” till detsamma någonsin existerat förut ens hos ”den gudomliga försynen” själv.

¹ Op. cit., s. 54.

² Op. cit., s. 58-59.

³ Op. cit., s. 60.

⁴ Op. cit., s. 63.

Det hjälper icke, att Hegel försäkrar, att "andens natur" är "den fullkomliga motsatsen till materiens" och att dess väsen är "frihetens" i motsats till "tyngdens" (*mekanismens*, vore väl tydligare). När han säger, att "redan de första spåren av anden" (i världshistorien) "virtuellt innehålla hela historien", och då jag med detta uttryck jämför hans nyss anförda upp 103

fattning, måste jag komma till slutsatsen, att han icke insett, att en utveckling enligt en "plan" eller med ett "slutmål" i grunden är ett lika mekaniskt eller materialistiskt begrepp som den mekaniska kausaliteten. Vare sig de en gång för alla givna "orsakerna" bestämma allt som skall hända (så att jag ur en fullständig kunskap om dem kunde räkna mig till, vad som inträffar vid vilken kommande tidpunkt som helst), eller framtiden är given genom en plan eller ett mål, så är den ju redan nu given, bunden och icke fri. D. v. s. världssituationen är enligt det teleologiska eller finalistiska systemet lika ofri, mekanisk, materialistisk till sin natur, som enligt fysikens kausalitetsprincip.

Jag säger icke, att Hegel alltid eller konsekvent är en materialist (särskilt sociologisk eller "historisk" materialist), utan att vilja det eller veta det. Men han är det i alla de för "historiefilosofien" djupast avgörande tankevändningarna. Och han är det, därför att han, liksom Kant, icke misstänker, att den egentliga och avgörande materialismen i tänkesätten eller i teorierna ligger begravnen uti tänkandets eget väsen, som är materialistiskt så väl som andligt, och att materialismen hos tänkaren således kan övervinnas endast genom en längre gående kunskapskritik än den kantska. Likväl var Hegel, som vi i det följande skola se, med långt mera energi än Kant ute på spaning efter det sanna utvecklingsbegreppet, som är materialismens verkliga negation.

*

Vad Hegel nu i inledningen till sin historiefilosofi tillägger om statens väsen avslöjar stor sociologisk oklarhet och primitivitet. Han ser, att staten, såsom social organisation, är syntesen av en myckenhet socialt och kulturellt liv, och han idealiserar staten icke minst på grund härav och naturligtvis med rätt. Men det staten från alla andra sociala organisationer särskiljande monopolet på den starkaste fysiska tvångs- eller våldsutövningen får alls icke det kritiska beaktande, som det erfordrar, och får på ett mycket okritiskt sätt sin andel av idealiseringen. Hegels statsbegrepp är därför icke allt igenom något kritiskt och verkligt vetenskapligt statsbegrepp, utan allt igenom ett traditionellt och blandat begrepp, som lämnar den sociologiskt avgörande skillnaden mellan stat och samhälle oklar.

Särskilt anmärkningsvärt är det icke alltför djupsinniga framhållandet, att statstvång och medborgarfrihet harmoniera förträffligt, då både stat och medborgare äro absolut "förnuftiga" eller sedliga.

Mot en sådan konstruktion skulle jag vilja invända, att det vore svårt att inse, att statens och lagens tvångsmakt hade något berättigande alls under sådana idealiska förhållanden. Men staten försvinner ju (lämnande det tvångsfria samhället kvar), då tvångsmakten försvinner. Och hur går det med statstvångets sedlighet, då staten icke är så alldeles "förnuftig", utan utnyttjar sin tvångsmakt i en massa mycket oförnuftiga och alls icke sedliga syftens tjänst?

Det "begrepp", som Hegel förbinder med ordet "stat", upphäver sig självt, då staten i den yttre verkligheten motsvarar sitt begrepp, och innebär en "idealiserande" förvanskning av sanningen, då det är fråga om den stat, som existerat, existerar och kommer att existera i den yttre verkligheten. Hela det egentliga stats problemet, eller problemet om tvångets nödvändighet i samhällslivet, blandas bort uti ett starkt statspatos — om än icke i ett sådant av den mest utpräglade preussiska sorten.

*

”I naturen händer intet nytt under solen,” säger Hegel, då han deducerar sitt historiska utvecklingsbegrepp. Var då icke arternas utveckling något nytt i naturen? Denna utveckling tycks Hegel dock sakna begrepp om. Han talar åtminstone här endast om groddens ”utveckling” till fullfärdig organism — vilken process är en rekapitulation av en redan timad artutveckling, men i sig själv alls icke någon egentlig utveckling.

Sammanhanget mellan den människan utmärkande ”perfektibilitetsdriften” och hennes utveckling är mycket oklar, liksom sagda ”drift” själv.

Värdefullt är dock hos Hegel påpekandet, att ”de organiska naturföreteelsernas tillvaro icke är en blott — — — utifrån verkad förändring”, utan att den är en förändring, som ”utgår från en inre — — — princip — — —”. Det kan således ej vara fråga om, att betrakta organismen blott som en passiv mottagare av verkan från yttre krafter, såsom en maskin är det. Hos organismen finnes en självständig aktivitet, som saknas hos blotta mekaniska anordningar. Likväl förefalla naturorganismerna relativt mekaniska vid jämförelse med den förnuftigt handlande människan. Detta svalg mellan natur och människa får dock, som vi sett, hos Hegel alltför godtyckligt vidlyftiga proportioner.

12. Hegels dialektiska teori.

Man har betecknat Hegels filosofiska åskådning och system såsom en ”absolut idealism” och en ”idealistisk utvecklingslära”, och i allmänhet anses det för alldeles avgjort, att ”idealismen” inom den nyare filosofien nått sin kulmen med Hegel, liksom den gjorde det inom den antika filosofien med Plato.

Vad man än i övrigt må mena med ”idealism”, så står det dock fast, att man med detta uttryck vill beteckna den fullständigast möjliga motsatsen till ”materialism”. Är det svårt att få ett stadigt tag uti ”idealismens” begrepp, så kunna vi alltså få någon hjälp genom att först fastställa ”materialismens”. Denna uppgift synes det vara betydligt enklare att lösa på ett slutgiltigt sätt, därför att det materiella har sin tyngdpunkt på ett yttre, objektivt område, under det att det ideella eller ideologiska är något inre, subjektivt. Enighet bör således, enligt sakens natur, bli lättare att uppnå angående materialismens än angående idealismens verkliga innebörd.

Den filosofiska materialismen utgår ju, som jag redan framhållit, från sinnesförmimmelserna och de sinnliga föreställningarna och påstår, att den bakom dessa liggande yttre verkligheten (materien i sig själv) är det enda som existerar och att sinnesförmimmelserna, föreställningarna, tankarna, minnena, känslorna, viljan, allt liv och medvetande i grunden intet annat äro än ytterst komplicerade materiella fakta, liksom vatten och fallkraft äro ytterst enkla materiella fakta.

Vad är då den ”absoluta idealismen”, om den fattas såsom materialismens fullständigaste antites? Den måste vara läran, att liv eller medvetande (sinnesförmimmelser, föreställningar, tankar, minne, känsla, vilja o. s. v.) är det enda som existerar, samt att de materiella tingen och förloppen blott äga en skenexistens eller sekundär tillvaro såsom ”bilder” eller ”reflexer” eller något dylikt, producerade av livet, medvetandet eller ”anden”.

Nu är ju att märka, att båda dessa påståenden äro rent metafysiska konstruktioner och att hela denna antites materialism-idealism störtade samman, om en fördjupad erfarenhet tvunge oss att erkänna tillvaron av ett tredje, ”materie” och ”ande” överordnat, båda omslutande faktum.

Med dessa frågor vill jag dock icke uppehålla mig nu.

I stället vill jag starkt betona, att "idealismens" begrepp helt och hållet ändrar gestalt, allt efter som man med Hegel gör *tanken* eller med Schopenhauer gör *viljan* eller med någon annan idealistisk filosof gör *känslan* eller slutligen gör livet eller medvetandet i sin *totalitet* till materiens motsats och till tillvarons sanna kärna eller "substans". Denna iakttagelse är av yttersta betydelse, då man, såsom jag, anser det bevisligt och bevisat, att tanken uppvisar drag, som i högsta grad överensstämmer med materiens egendomligheter, under det att känsla och vilja icke i närmelsevis samma grad uppvisa dylika materiella drag. Blott en fullständig parodi på en "idealistisk" filosofi kan komma till stånd på grund av antagandet, att just tanken och dess lagar avslöja för oss tillvarons och särskilt "andens" absoluta väsen. Allra minst förtjänar en sådan filosofi att kallas för "absolut" idealism.¹ Och det blir mer än tvivelaktigt, om en sådan filosofis "idealistiska utvecklingslära"² är någon egentlig utvecklingslära alls.

Det är med dessa förutsättningar, som jag går att granska Hegels "dialektiska" teori, vilken tjänade honom som en utvecklingsteori och bottnar uti hans tänkare- eller logikerfördom, att "anden", materiens motsats, är tanke.

*

Grundargumentet hos Hegel är mycket enkelt. Filosofi är tänkande. Filosofi är för Hegel det högsta jämte religionen — vägen till sanningen i ordets "högsta bemärkelse".³ Således är det i vårt tänkande vi finna just detta, som mest avgjort kännetecknar oss såsom tillhörande andens rike i motsats till materiens. Hegel säger detta sitt avgörande "således" på följande sätt.

"Filosofien kan i första hand allmänt bestämmas såsom tänkande betraktelse av föremålen. Men om det är riktigt (och det lär väl vara riktigt), att människan skiljer sig från djuret genom tänkandet, så är allt mänskligt därigenom och allena därigenom mänskligt, att det åstadkommes genom tänkandet. Då likväl filosofien är en egendomlig art av tänkande, nämligen det tänkande, som leder till kunskap, begreppsmässig kunskap, så finns det en olikhet mellan det filosofiska tänkandet och det allmänna mänskliga tänkande, som gör människan till människa. Denna olikhet sammanhänger därmed, att den i tänkandet grundade, specifikt mänskliga egendomligheten hos medvetandet i första hand icke framträder i tankens form, utan som känsla, åskådning, föreställning — i former, som såsom sådana äro olika tänkandet som *form*."⁴

Hegel opponerar sig nu mot den "gängse fördomen" att det skulle finnas en djup motsättning mellan känsla och tänkande, tack vare vilken "religionen och religiositeten icke väsentligen skulle ha sin rot och sitt centrum i tänkandet". Att Hegel här — trots sanningen, att känsla och tänkande av en verklighetstrogen psykolog omöjligt kunna skiljas helt och hållet från varandra - dock är inne på en betänklig väg, synes ha föresvävat honom själv, alldenstund han nu bemödar sig att öppna en möjligast vid klyfta mellan två slags tänkande, det "reflekterande", som är ett tänkande över tankar, känslor, föreställningar, och det tänkande, som varit med och "producerat" eller "bestämt och genomträngt" våra religiösa, rättsliga och sedliga känslor och föreställningar. Denna senare art av tänkande måste finnas, ty "människan har religion, rätt

¹ Såsom Ludwig Feuerbach gör 1843 i sina Grundsätze der Philosophie der Zukunft (Sämmtliche Werke, Bd. II, Leipzig 1846, s. 302).

² Harald Höffding, *Den nyere Filosofis Historie*, Köpenhamn 1904, s. 131.

³ Hegel, *Werke*, Bd. VI, Berlin 1840 (*Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, del I, *Logik*), s. 3. Dessa föreläsningar började Hegel 1818.

⁴ Op. cit., s. 4.

och moral blott därför, att hon är ett tänkande väsen”.¹

Här hade väl legat nära till hands att se efter i historien, huruvida det icke varit förnämligast de egentliga tankeelementerna i religion, rätt och moral, som regelmässigt i varje tidsålder gjort dessa så förgängliga, under det att snarare de tankeoklara känslö- och viljeelementerna uppvisat den sanna evighetsprägel. Detta faller Hegel dock icke in, ty han har nu en gång fått för sig, att det är ett egentligt tänkande av någon sort, icke fantasiens flykt, känslans djup och viljans makt, som är ”det mänskliga hos människan”. Naturligtvis kan han undvika en del härav följande absurditeter genom att hålla begreppet >filosofiskt” tänkande tillräckligt oklart eller elastiskt och särskilt genom att göra tänkandets förhållanden till sinnesförmimmelserna, känslan och viljan svävande eller icke tillbörligt differentierade — men mot de djupaste villfarelser, som måste följa ur falska grunduppfattningar, kunna sådana tvivelaktiga logiska operationer med nödvändighet alls icke hjälpa.

Då vi nu i den omedelbara fortsättningen erfara, att ”filosofien sätter tankar, kategorier eller, närmare bestämt, *begrepp* i stället för föreställningarna” och att ”föreställningarna över huvud kunna anses såsom bilder för tankarna och begreppen”,² så måste vi ju känna oss styrkta i vår uppfattning, att tänkandet för Hegel är det primära, essentiella i tillvaron och särskilt på ”andens område”, och att han icke anser, att tänkandet är något med materialitet bemängt och därigenom något sekundärt inom livets och medvetandets sfär.

Observerar man, hur nära Hegel ställer det filosofiska *tänkandet* och *förnuftet* intill varandra såsom väsenslika, skall det följande framstå som en bekräftelse av vad hittills anförts.

*

Filosofiens innehåll är *verkligheten*, och med verkligheten förstås det innehåll, som ”frambringats och frambringas inom den levande andens område och utgör världen, medvetandets inre och yttre värld”. Det omedelbara medvetandet om detta innehåll kallar Hegel för *erfarenheten*. Verkligheten är det varande förnuftet och filosofien är det om sig självt medvetna förnuftet. Därför måste sann filosofi överensstämma med verkligheten och erfarenheten. Följaktligen kan man säga, att ”vad som är förnuftigt, det är verkligt, och vad som är verkligt, det är förnuftigt”³ — en sats, som man klandrat, därför att den kan missbrukas (eller med rätt brukas?) till försvar för sociala verkligheter, vilka innebära, att orätt och omoral härska i rättens och sedlighetens namn. I varje fall en sats med egendomliga konsekvenser, då det visar sig, att i Hegels filosofi är detta förnuftigt-verkliga en av tanken enligt ett materialistiskt schema konstruerad verklighet, som uppvisar den mest djupgående brist på överensstämmelse med livets och medvetandets säregna art av verklighet.

I detta sammanhang är en kort, men absolut avvisande anmärkning mot den ”kritiska filosofien” av intresse. Hegel förklarar (utan att nämna Kants namn), att det är ”orimligt” att betrakta kunskapsförmågan som ett ”instrument”, som låte vetenskapligt undersöka sig beträffande sin användbarhet, innan man använder det, såsom det låter sig göra med ett materiellt instrument. ”Kunskapandet kan man ej undersöka annorledes än genom att kunskapa.”⁴ En sats som alla ensidigt intellektualistiska kantianer gjorde väl i att noga begrunda och söka vederlägga — om de kunna.

¹ Op. cit., s. 5.

² Op. cit., s. 6.

³ Op. cit., s. 9-10.

⁴ Op. cit., s. 16.

Att Kant lyckades komma ett avgörande steg framåt på kunskapskritikens väg, beror naturligtvis därpå, att han utgick ifrån, att kunskap är lika med sinnesförmåga-kunskap, och att han därför i själva verket, ehuru han ej inser det, har att göra med just den sidan av den mänskliga kunskapsförmågan, vars säregna drag gör den likartad med ett materiellt instrument. Dessutom skymtar ju hos Kant ständigt en annan kunskapsförmåga (ehuru han ej kallar den så), än den som är föremål för hans analys.

*

Hegel förhärdat sig emellertid i sitt uppsåt att skapa en filosofisk monism, uti vilken tänkandet är enhetlighetens kärna. "Tänkandet" är "andens högsta innerlighet". Genom tänkandet "kommer" anden "till sig själv i ordets djupaste bemärkelse, ty tänkandet är hans princip, hans oblandade tillvaro i sig själv" ¹ ("Selbstheit"). Men nu upptäcker Hegel också, att "det härvid händer att tänkandet invecklar sig i motsägelser, d. v. s. förlorar sig i tankarnas fasta icke-identitet, och sålunda förfelar att uppnå sig självt, utan fastmera stannar bundet vid sin egen motsats."

Det finns ju två slags tänkande hos Hegel. Det blott "förståndsenliga" och det "filosofiska"! Vår filosof har därför icke väl upptäckt, att hans intellektualistiska monism leder in honom i "motsägelser", förr än han är redo med metoden, den "dialektiska", att "övertvinna" dessa. Och nu kan Hegel ledigt utföra det konststycke, som han fann "orimligt", då det erbjöds honom i form av Kants kunskapskritik. Det går nu mycket väl för sig, att "tänkandet — — — i tänkandet självt utför upplösningen av sina egna motsägelser".

*

"Insikten, att tänkandets egen natur är dialektik, att det såsom förstånd måste råka in i sin egen negation, motsägelsen, denna insikt utgör en väsentlig del av logiken."²

Vår filosofiske monist måste, ehuru han vill uppbygga en intellektualistisk monism, grunda sin logik på erkännandet, att han ingen vart kan komma utan intellektualistisk dualism. Den ena sortens tänkande är "förståndsmässigt" och "förlorar sig i tankarnas fasta icke-identitet", som utgör tankens "egen motsats". Den andra sortens tänkande söker och finner räddningen ur detta trångmål genom att skaffa sig anslutning till "andra tillvarelseformer som känneteckna anden".

Om jag får våga en översättning från hegelianskan, skall detta helt enkelt heta, att det hos oss finnes dels en kunskapsförmåga, som producerar tankar av en typ, som vi återfinna i vår kunskap om de materiella tingen, deras "fasthet" eller kvalitativa och kvantitativa bestämdhet och beräknelighet, samt dels en annan kunskapsförmåga, som har öppen anslutning till själslivet i övrigt, känsla och vilja, och som måste anlitas för att "upplösa" den förstnämnda kunskapsförmågans materialistiska konstruktioner, då det visar sig, att dessa alls icke stämma med verkligheten, vilket alltid inträffar, då vi med våra tankar fördjupa oss i livets och medvetandets, särskilt människolivets, säregna företeelser (samhället och kulturen).

*

Den intellektualistiska (eller kunskapsteoretiska) dualismen tränger igenom hos Hegel liksom hos Kant, men mera målmedvetet hos Hegel än hos Kant. Vad som vill fram i dagsljuset uti Hegels filosofi är *utvecklingstanken*. Skall denna komma till någon klarhet uti en filosofi, som

¹ Op. cit., s. 17.

² Op. cit., s. 17-18.

påstår, att allt i grunden är tanke, måste begreppet ”tanke” sprängas i tu stycken, varav det ena gör rättvisa åt erfarenheten om tänkandets ”fasthet” eller materialitet och det andra inkorporerar något av livet i själslivet, d. v. s. tar upp i sig det som är utveckling, tillväxt, nybildning i tillvaron. Om människotanken icke själv är ett stycke utveckling, kan den aldrig beskriva eller tolka utvecklingen — liksom den icke kunde beskriva eller tolka materien, om den icke hade något gemensamt med materiens väsen.

Tänkandet måste ha två *dialekter*. Eljes rår det icke med att tänka en verklighet, som är endels materia (livlös) och endels medvetande (levande). Ordet dialektik, i bemärkelsen logikens eller tänkandets konst att tänka verklighetstroget och att upptäcka och rätta tankar, som icke äro verklighetstrogn, måste således beteckna en tankekonst utefter tvenne linjer. Den ena är de ”fasta” begreppens eller snarare kvantitets- och materiebegreppens linje. Den andra är kvalitetsbegreppens och utvecklingsbegreppens linje.

*

Vi vända oss alltså till Hegels logik för att erhålla närmare kännedom om hans uppfattning av *utvecklingens* väsen och förlopp.

Det förståndsmässiga tänkandet är den tankeverksamhet, som ger sitt innehåll ”det abstrakt allmännas form”, vilken står i motsättning till den konkreta verklighetens oändligt skiftande säregenheter.¹ i Förståndet ”skiljer och abstraherar” och får därför uppbära förebråelsen att vara ”hårt och ensidigt”. Men förståndstänkandet är icke tänkandet över huvud ; dess tanke-resultat är icke något slutgiltigt, ”utan snarare något ändligt och, närmare bestämt, av den art, att det slår om i sin motsats” (*”in sein Entgegengesetztes umschlägt”*), ”då det drives till sin spets >).¹

”Det *dialektiska* momentet består däruti, att sådana ändliga bestämningar upphäva sig själva och övergå i sina egna motsatser.”²

”Rätt uppfattad är dialektiken förståndsbestämningarnas, tingens och allt det ändligas sanna natur. Reflexionen innebär närmast, att man går ut över ett begrepps isolerande bestämningar och anknäver förbindelser med andra begrepp, men i övrigt låter isoleringen förbli i sin giltighet. Dialektiken däremot är ett immanent nedbrytande av begreppets isolering, varigenom förståndsbestämningarnas ensidighet eller begränsning framträder som det den är, nämligen dessas negation. Allt ändligts väsen är att upphäva sig självt. Det dialektiska utgör således den levande kraften i det vetenskapliga framåtskridandet och är den princip, genom vilken allena immanent sammanhang och nödvändighet komma in uti vetenskapens innehåll, varförutan i denna princip allena ligger en sann, icke blott yttre, lyftning av människoanden över det ändliga.”

”Att riktigt uppfatta och känna det dialektiska är av största vikt. Ty detta är över huvud all rörelses, allt livs, all verklig verksamhets innersta princip. Likaså är det dialektiska själva själen uti all sann vetenskaplig forskning. Inför vårt vanliga medvetande förefaller det som en blott billighet att icke stanna vid de abstrakta förståndsbestämningarna — i enlighet med ordspråket: leva och låta leva — man låter det ena gälla och även det andra. Djupare sett är dock det ändliga icke blott begränsat utifrån, utan det ligger i dess eget väsen att upphäva sig självt och att övergå i sin egen motsats”.³

¹ Op. cit., S. 147-148.

² Op. cit., s. 151.

³ Op. cit., s. 152.

”Dialektiken — — — går ut på att betrakta tingen i sig själva, varvid sålunda de ensidiga förståndsbestämningarnas ändlighet framgår.”¹

”Hur mycket förståndet än plägar spjärna emot dialektiken, så kan denna dock ingalunda anses vara för handen enbart för det filosofiska medvetandet, utan det, varom här är fråga, existerar snarare även i allt annat slags medvetande och i den allmänna erfarenheten. Allt, som omger oss, kan betraktas som exempel på det dialektiska. Vi veta, att allt ändligt är föränderligt och förgängligt i stället för att vara något fast och slutgiltigt. Detta är intet annat än det ändligas dialektik, varigenom detta, då det i sig självt är sin egen motsats” (”*das Andere seiner selbst*”), ”drives ut över det, som det ändliga i ett givet moment är, och slår om i sin egen motsats.”

”Vi tala om en stundande världsdom och tillkännage därmed en uppfattning av dialektiken som den allmänna oemotståndliga makt, inför vilken intet, hur säkert och fast det än må tro sig självt vara, förmår bestå.” Liksom på religionens område, så gäller dialektiken även för ”alla särskilda områden och gestaltningar inom den naturliga och andliga världen — t. ex. vad beträffar himlakropparnas rörelse”. ”En planet befinner sig nu i en given punkt av sin bana, men som ting i sig befinner den sig även uti en annan punkt av banan, och förverkligar detta sitt eget 'annorstädes' genom att röra sig till den andra punkten.”

”Det är samma princip, som bildar grundvalen för alla övriga naturprocesser, och varigenom naturen drives ut över sig själv. Vad beträffar dialektikens förekomst i den andliga världen och särskilt på det rättsliga och sedliga området, så behöva vi här blott erinra därom, huruledes enligt allmän erfarenhet ytterligheten av ett tillstånd eller en handling plägar slå om uti sin motsats. — — —” T. ex. *summum jus summa injuria*, ”varmed utsäges att den abstrakta rätten, då den drives till sin spets, slår om uti orätt. Likaledes är det bekant, att i politiken de båda extremerna anarki och despotism bruka framkalla varandra.”²

Dialektiken är icke steril skepticism eller negativism. ”I det att dialektiken har det negativa till sitt resultat, så är dock detta, just såsom resultat, tillika det positiva, ty det innehåller det, varur det resulterade, såsom upphävt i sig” (”als aufgehoben in sich”) ”och existerar icke utan detta.” Dialektikens resultat är således det 'positivt förnuftiga'.³

*

Jag gör nu ett språng i Hegels Logik för att med ett par citater åter erinra om den centrala idéen uti Hegels begrepps filosofi, vilken blivit kallad för en ”absolut idealism” och en ”idealistisk utvecklingslära”.

”Den sanna kärnan i nödvändigheten är således friheten och den sanna kärnan i substansen är begreppet — — --.”

”Begreppet är sålunda den sanna kärnan i varat och väsendet — — —” och omvänt har begreppet utvecklats sig ur varat såsom ur sin grund.” ”Denna sida av förloppet kan betraktas såsom ett fördjupande av varat i sig självt, vars inre blivit avslöjat genom denna utveckling, och detta kan betecknas såsom det fullkomligares utveckling ur det ofullkomligare.”⁴

*

¹ Op. cit., s. 153.

² Op. cit., s. 154-156.

³ Op. cit., s. 157.

⁴ Op. cit., s. 310-311.

Att Hegels filosofi, liksom varje stor filosofers verk, uppbäres av en genialisk intuition om tillvarons djupaste väsensdrag och om gränslinjerna mellan det väsentliga och det oväsentliga, det kämpande och det hindrande uti människolivets, det skall ingen bestrida, som något fördjupat sig i hans delvis svårtolkade och hart när oöversättliga arbeten.

Hegel har en intuition om tillvaron som något väsentligen rörligt och blott oväsentligen eller skenbart orörligt eller ”fast”. Och han söker bevisa rörlighetens tillvaro, just där den synes vara som minst för handen, nämligen hos begreppet. Men härvid har han näppeligen i det stora hela haft ett lyckligt grepp och handlag. Icke minst kanske genom att, på det sätt han gör, i diskussionen inblanda termen ”det ändliga”, vars sanna innebörd är just det som skall belysas och bevisas, men av Hegel tycks tagas såsom något givet eller självklart — männe såsom långods från teologien?

En sådan konstruktion, som den ovan anförda beträffande planetens *rörelse*, avslöjar såsom i blixtljusbelysning Hegels och ”begreppets” oförmåga att beskriva rörelsen såsom det den är, nämligen något fortvarande, något i tiden oavbrutet utsträckt, och icke som ett språng eller ett *hoppande* från punkt till punkt. Vad som sker *under* språnget, ut i själva loppet, få vi ej en aning om. Men just det är rörelsen.

Hegels dialektik är en *språnglogik*, och det är för en evolutionist därför ej trösterikt att erfara, att ”det är samma princip, som ligger till grund för alla — — naturprocesser” och allt som sker ”i den andliga världen”. Med exemplet om *summum jus summa injuria* och om anarki och despotism *lockt man keinen Hund vom Ofen*, åtminstone icke i det tjugonde århundradet.

Låt oss nu, i belysning av det föregående, se litet närmare, hur det står till med Hegels ”dialektik”.

Det förståndsmässiga tänkandet är enligt Hegel *icke ett stillastående* vid en gång vunna begrepp, utan ett fortskridande från begrepp till begrepp. Detta fortskridande är emellertid av ytterst egendomlig beskaffenhet. Det försiggår i trenne tydligt skilda tempi. Begreppet ”uppstår”. Begreppet ”drives till sin spets”. Begreppet ”slår” nu ”om i sin motsats”. Varefter det nya begrepp, som sålunda >,uppstått”, i sinom tid genomlöper samma slags förändring.

Detta är ingenting annat än ett försök att uti intellektualistisk-materialistiska termer avfatta en beskrivning på en *utveckling*. Termernas olämplighet för uppgiften faller bjärt i ögonen. Termerna äro stela, orörliga; de äro ”hårda”, ”fasta”, förståndsmässiga begrepp. Med dem skall utvecklingen, som är det mjuka, oavlåtligt flytande, sig förändrande, beskrivas.

Det blir en stelbent, rapsodisk beskrivning. *Förändringen*, som omöjligt kan inpressas i de för beskrivningen använda begreppen, eftersom dessa äro ”fasta”, trollas fram för läsaren eller åhöraren genom rena ordkonststycken, ord utan verklighetshalt, kort och gott ord utan mening.

Eller skulle det vara möjligt att inlägga en verklighetstrogen, sann mening i uttrycken: ”driva ett begrepp till sin spets” eller ”ett begrepp slår om i sin motsats”? Låt oss komma ihåg, att det är fråga om de ”hårda”, ”fasta” förståndsmässiga begreppen och intellektualistisk-matematisk-materialistiska teoremer av typen ”A är A” eller ”2 x 2 = 4” eller ”lejonet är en art inom kattsläktet” eller ”en varas värde bestämmes av mängden för dess produktion socialt nödvändigt arbete”.

Hur är det möjligt att ”driva” begrepp av sådan eller närsläktad typ ”till sin spets”? Vad skall man tänka sig under frasen, att ett sådant begrepp ”slår om i sin motsats”?

Nog kan man tänka sig det begrepp, som är ”spetsen” på ett annat dylikt begrepp. Och nog kan man tänka sig det begrepp, som är ”motsatsen” till ett annat dylikt begrepp. Men därom är ju alls icke fråga nu. Det gäller att tänka ”drivandet” till ”sin spets”, rörelsen dit, utvecklingen dit. Det gäller att tänka själva ”omslåendet” i motsatsen, rörelsen eller utvecklingen, som leder fram till motsatsen. Om denna rörelse ger oss Hegels ordbilder ingen minsta aning; men de kunna villa bort oss, så att vi tro oss ha fått en verklighetstrogen beskrivning eller teori, då vi blott fått till bästa innehållstomma eller meningslösa ordkombinationer.

*

Emellertid är det viktigt att påpeka, att Hegels dialektiska formel är till sitt logiska väsen identisk med matematikerns metod att ”upplösa” en kurva uti ett godtyckligt stort antal godtyckligt små räta linjer, samt med den vetenskaplige mekanikerns metod att beskriva en rörelse från punkten A till punkten B genom att beskriva ett godtyckligt stort antal lägen (fasta punkter) på rörelse banan mellan A och B.

I ena fallet har man med raka linjer som termer sökt beskriva en linje, som ingenstädes är rak. I andra fallet har man med orörliga punkter som termer försökt beskriva det faktum, att den kropp, som rör sig mellan A och B, intet enda minsta tidsmoment saknar rörelse.

Logiskt-intellektualistiskt äro dessa beskrivningar de bästa som kunna bjudas. Men logiskt-verklighetstroga eller, kort och gott, sanna äro de absolut icke. Helt enkelt därför, att intellektulismens termer enligt sitt väsen äro oförmögna att beskriva rörelse och utveckling enligt dessas väsen. Det blir blott en skral översättning, som kan vara ytterst värdefull, absolut outhärlig, för praktiskt bruk, men dock omöjligt kan tillfredsställa filosofens sanningskrav.

*

Vad Hegel beträffar, kommer nu till den försvårande omständigheten, att han betraktar så väl det ”förståndsmässiga” som det ”förnuftiga” tänkandet, deras väsen och lagar, såsom identiska med tillvarons innersta väsen och lagbundenhet över huvud.

Jag menar icke, att detta är en i alla delar lika falsk teori, utan endast att Hegel icke skiljer mellan de yttre och inre verklighetsområden, där förståndslagarna ha sina ”transscendenta” motsvarigheter, och de yttre och inre verklighetsområden, där detta icke är fallet, och där vi därför få se till, att en annan sida av vår kunskapsförmåga (Hegels förnuft” i något fördjupad uppfattning) får göra tjänst.

Hegels dialektik är en otymplig blandning av ”förstånds”logik och ”förnufts”logik och är därför lika värdelös på det materiella som på det psykiska (eller evolutionära) verklighetsområdet. Inom det materiellas (livlösas) område är det meningslöst, emedan utan motsvarighet i verkligheten, att tala om, att ”någonting drives till sin spets” och ”slår om i sin motsats”. På det psykiska området av tillvaron ha dessa termer en erfarenhetsenlig motsvarighet, men termerna ge ingen aning om det enda väsentliga uti denna verklighet, nämligen själva ”drivandet” och själva ”omslåendet” så som rörelse eller utveckling. En utvecklingstanke utan egentligt utvecklingsbegrepp!

Således ingen verklig utvecklingstanke alls, utan blott ett trevande försök att nå fram till en sådan, och en fara för forskningen, om detta försök uppfattas som en lyckad lösning av problemet.

*

Hegels filosofi är ingen ”absolut idealism”, ty den är väsentligen någonting av en helt annan

art, än "idealism" är gjord av, nämligen *intellektulism*. Men Hegels filosofi är icke heller en "absolut intellektualism", ty den hegelska dialektiken är en söndersprängning av den absoluta intellektualism, om vilken man ännu kan tala vad Kant beträffar. Resultatet hos Hegel är en intellektualistisk evolutionism, således ingen "idealistisk evolutionism", utan en hybridartad teori.

Denna säger oss, att utvecklingen är en egendomlighet hos *tänkandet*, då däremot uttrycket "idealistisk evolutionism", om jag får inlägga i det, vad som synes mig en rimlig mening, skulle betyda, att utvecklingen är en egendomlighet hos det själsliga eller hos livet över huvud. Sedan blir det en annan fråga, hur tänkandet förhåller sig till det själsligas och utvecklingens totalitet — d. v. s. hur mycket själslighet och utveckling, som finnes hos tänkandet, och vad som i övrigt är att finna där. Anar man icke, att detta "övriga" är materialitet, så blir skillnaden mellan "idealism" (varmed jag nu menar psykologism) och intellektualism visserligen oklar, och man faller då lätt för frestelsen att uppfatta Hegel som en alldeles extrem "idealist" — något som han nog själv också ansåg sig vara.

*

Hegels "dialektik" erbjuder sig precis lika bra och lika illa till verktyg åt den, som vill försöka en krasst materialistisk livs- och samhällsförklaring uti form av en skenbar evolutionism, som åt den, som vill marschera utefter ensidigt "idealistiska" linjer, men saknar blick för resultaternas torftighet och skevhet. Vad Hegels dialektik däremot alls icke duger till, det är skapandet av en verklighetstrogen evolutionistisk teori genom ett troget aktgivande på den psykiska verklighetens egendomligheter och genom ett verklighetstroget isärskiljande av tillvarons (t. ex. samhällslivets) sant materiella och sant evolutionära drag.

Det sorgfälliga studiet av utvecklingsförlopp i naturen och samhällslivet har ådagalagt, att dessa ingalunda i regel (om ens i grunden någonsin) uppvisa just den formen av katastrofism eller "språng", som låter beskriva sig såsom ett "drivande till sin spets" av en viss egendomlighet och dennas "omslående uti sin motsats". Ett "drivande" och ett "omslående" iakttaga vi. Men ej i den hårda, rapsodiska, "luftsprånglika" form, som Hegels dialektik anger. Utan i stället uti den sanna rörelsen s, den verkliga inre utvecklingens mångskiftande former.

En falsk revolutionstro måste bli frukten av Hegels dialektik, då den tillämpas vid studiet av samhällsutvecklingen. Det uppstår en tro på katastrofartad revolution, ett samhällsordningens "omslående i egen motsats", som samhällsutvecklingens immanenta lag.

Dessutom innebär samma dialektik en uppfordran till sociologisk materialism. Ty om samhällslivet rör sig med nödvändighet "dialektiskt", måste detta bero därpå, att samhällslivets former hava den "fasthet", inre stelhet, principiella orörlighet, materiella livlöshet, som utmärker de "förståndsmässiga" begreppen, vilka "dialektiken" ju närmast avser.

13. Begreppen "idealism" och "materialism" hos Feuerbach (början av 1840-talet).

Hegels dialektik och historiefilosofi fingo sin slutliga gestaltning på 1820-talet, således icke långt före den store filosofens död 1831. Ur massan av hans lärjungar utväljer jag Ludwig Feuerbach, emedan denne, uti den materialistiska historieuppfattningens historia, utgör den viktigaste förbindelselänken mellan Hegel och Marx. Feuerbach kom 1824 till Berlin för att höra Hegel. I sinom tid arbetade han sig upp ur det tillstånd av kritiklöst "Hegelei", som utgjorde periodens filosofiska mod i Tyskland, och utgav 1839 en *Kritik der Hegel'schen*

Philosophie, 1842 *Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie* och 1843 *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*, vilka alla innebära grundandet av en självständig, gent emot Hegel kritisk filosofisk ståndpunkt. Mest uppseende, såsom banbrytare för en ”materialistisk” filosofi i Tyskland, väckte han dock genom sin 1841 utgivna bok *Das Wesen des Christenthums*.

”Hegel har” — säger Feuerbach i sin *Kritik*¹ — ”skjutit de naturliga grunderna och orsakerna åt sidan, vilka utgöra den genetisk-kritiska filosofiens grundvalar. — — — Om naturen — — — uppfattas på rätta sättet, såsom det objektiva förnuftet, så är hon enda rättesnöret för såväl filosofien som konsten. Det högsta i konsten är den mänskliga gestalten — — — det högsta i filosofien är det mänskliga väsendet. — — — Fåfång är därför all spekulaton, som strävar ut bortom naturen och människan; lika fåfång som den konst, som vill ge oss något högre än den mänskliga gestalten och därför ger oss blott karikatyrer. — — — Filosofien är vetenskapen om verkligheten i dess sanning och totalitet. Men *naturen* (i ordets mest universella betydelse) är summan av all verklighet. — — — Det är falskt att uppfatta naturen såsom stående i motsats till den etiska friheten. Naturen har icke blott byggt upp en sådan materiell verkstad som magen, utan även ett sådant tempel som hjärnan. Blott den fantastiska friheten, men icke den förnuftiga friheten, strider mot naturen — — —.”

I Feuerbachs *Reform der Philosophie* heter det helt kategoriskt: ”den som icke ger upp den hegelska filosofien, har icke heller vänt sig ifrån teologien” ”Den hegelska läran — — — är blott det rationella uttrycket för den teologiska läran, att naturen är skapad av gud, att det materiella i tillvaron är skapat av ett immateriellt, d. v. s. abstrakt väsen.” ”Den hegelska filosofien är teologiens sista tillflykt, sista rationella stöd.”²

”Det sanna förhållandet mellan tänkandet och tillvaron är blott detta: tillvaron är subjekt, tänkandet är predikat. Tänkandet kommer ur tillvaron, men tillvaron kommer icke ur tänkandet.”³

”Människan är självmedvetandet.” Att skilja självmedvetandet från människa och behandla det som något självständigt, jämte människan, är ”en abstraktion utan realitet”.⁴ Detsamma gäller ”rätten”, ”viljan”, ”friheten” o. s. v., då, dessa begrepp lösslitas från sitt nödvändiga sammanhang med människans totala, odelbara väsen.⁵

”Filosofien måste åter förena sig med naturvetenskapen och naturvetenskapen med filosofien. Denna, på ömsesidigt behov och inre nödvändighet grundade förening blir varaktigare, lyckligare och fruktbarare än den hittillsvarande mesalliansen mellan filosofi och teologi.”⁶

I *Philosophie der Zukunft* äro följande satser karaktäristiska.

”Den nyare tidens uppgift var att förverkliga och förmänskliga gud, att förvandla och upplösa teologien uti antropologi.”⁷

”Den hegelska dialektikens hemlighet är slutligen blott detta, att den negerar teologien genom filosofien och filosofien genom teologien.” Allt blir omkullkastat och slutligen, tack vare

¹ *Sämtliche Werke*, Bd. II, Leipzig 1846, s. 230-232.

² Op. cit., s. 262.

³ Op. cit., s. 263.

⁴ Op. cit., s. 265.

⁵ Op. cit., s. 267.

⁶ Op. cit., s. 267.

⁷ Op. cit., s. 269.

negationen av negationen, blir allting återställt på sin gamla plats.¹ I stället för att verkligen komma framåt, går Hegel i cirkel — synes Feuerbach mena.

”Det verkliga i sin verklighet eller som verkligt är det verkliga såsom objekt för sinnena, är det sinnliga. Sanning, verklighet, sinnlighet äro identiska. Blott ett sinnligt väsen är ett sant, ett verkligt väsen. Blott genom sinnena kan ett föremål sägas vara givet i ordets sanna bemärkelse, icke genom tänkandet *i sig självt*.” Det verkliga finnes blott, där ett verkande väsen och ett motstånd mot detta existerar. Begreppet objekt eller föremål är ursprungligen blott begreppet ett annat ja g, som påverkar mitt jag.²

”Den gamla filosofien hade till utgångspunkt satsen: jag är ett abstrakt, ett blott tänkande väsen, kroppen hör icke till mitt väsen. Den nya filosofien däremot börjar med satsen: jag är ett verkligt, ett sinnligt väsen, kroppen hör till mitt väsen, ja, i sin totalitet är kroppen mitt jag, mitt väsen självt.³

”Otvivelaktigt, omedelbart sant är blott det, som är föremål för sinnena, åskådningen, förnimmelsen.”⁴

*

Feuerbachs reaktion mot Hegels s. k. ”absoluta idealism” (d. v. s. intellektualistiska metafysik) är således alls icke någon materialism i bemärkelse av en kraft-och-materia-lära, för vilken allt i tillvaron i sista hand intet annat är än materiella smådelar uti rör els e. Feuerbach synes ej intressera sig för dylika spekulationer, utan nöjer sig med att påstå, att naturen har frambragt anden, icke tvärtom, och att det kroppsligt-sinnliga hos människan utgör hennes sanna, verkliga väsen, under det att naturen ”utgör människans basis”. Slutligen är det endast ”det mänskliga väsendet”, som intresserar Feuerbach. ”Sanning är varken materialism eller idealism, varken fysiologi eller psykologi, sanning är blott antropologi — — — ”⁵

Och med det ”sinnliga” förnimmandet har Feuerbach icke hänsyftat enbart på de yttre sinnesförmimmelserna, utan även på det faktum, att vi med känslan förnimma våra egna känslor och att vi förstå känslor, även då dessa tillhöra andra människor. Det finnes en medkänsla. ”Icke blott det yttre, utan även det inre, icke blott kött, utan även ande, icke blott ting, utan även jag, är föremål för sinnena.”⁶ Hos Feuerbach omfattar det sinnliga förnimmandet således även den introspektiva erfarenheten om våra egna känslor, önsknningar, minnen, fantasier o. s. v. Till det ”sinnliga” hör således all erfarenhet, yttre och inre.

*

Betydelsefulla, ehuru outvecklade sociologiska momenter i Feuerbachs filosofi äro hans framhävande av du-medvetandet såsom en grundbeståndsdel uti människans självmedvetande och hans starka betonande av *kärleken* som det centrala eller egentligt mänskliga i människans väsen.

”Hos den enskilda människan, tänkt såsom isolerad, existerar varken människans sedliga eller intellektuella väsen. Människans väsen existerar blott uti människornas inbördes gemenskap, i

¹ Op. cit., S. 301.

² Op. cit., s. 321.

³ Op. cit., s. 325.

⁴ Op. cit., s. 326.

⁵ Op. cit., s. 362 (Wide, den Dualismus von Leib und Seele, Fleisch und Geist).

⁶ Citerat av Fr. Alb. Lange, *Geschichte des Materialismus*, uppl. 1887, s. 432. Jag har ej i Feuerbachs verk lyckats återfinna detta ställe.

människans enhetliga existens tillsammans med andra människor — en enhetlighet, som dock stödjer sig blott på den reala skillnaden mellan jag och du.” ”Ensamhet är ändlighet och begränsning; gemenskap är frihet och oändlighet. Den isolerade människan är människa i ordets vanliga mening. Människan tillsammans med andra människor, enheten av jag och du, är gud.”

”Den sanna dialektiken är icke en den ensamme tänkarens monolog med sig själv, utan är en dialog mellan jag och du.”

Utan samhällsliv intet mänskligt liv. Duet är en nödvändighet för jaget. ”Intet väsen, det må nu heta människa, gud, ande eller jag, är, ensamt med sig självt, ett sant, fullkomligt, absolut väsen”; — — — ”fullkomlighet existerar blott uti väsenslika väsens för ening, enhetliga liv. Filosofiens högsta och sista princip är därför människans enhetliga liv med människan.”¹

”Den nya filosofien stödjer sig på kärlekens, känslans sanning. I kärleken, i känslan över huvud, erkänner varje människa den nya filosofiens sanning. Den nya filosofien — — — bejakar i och med förnuftet vad varje människa — den verkliga människan — bekänner i sitt hjärta. Denna filosofi är det till förstånd förvandlade hjärtat. Hjärtat vill inga abstrakta, inga metafysiska eller teologiska, utan *verkliga*, sinnliga föremål och väsen.” ”Om den gamla filosofien sade: det som icke är tänkt, det existerar icke; så säger den nya filosofien: det som icke är älskat, icke kan älskas, det existerar icke.” ”Men icke blott subjektivt, utan även objektivt är kärleken tillvarons kriterium — sanningens och verklighetens kriterium. Där ingen kärlek finnes, finnes ingen *sanning*. Blott den är något, som älskar något. Att intet vara och intet älska är identiskt. Ju mer någon är, desto mer älskar han, och omvänt.”²

Den sociala verkligheten är således en grundbeståndsdel i all verklighet — den mänskliga verkligheten, ty någon annan existerar icke för Feuerbach. Sann filosofi är sociologi och omvänt. Utan sociologisk forskning och tänkande, intet framträngande till de djupaste sanningarna om tillvarons väsen och lagar.

De unga filosofer, som kommo under Feuerbachs inflytande, måste, om de förstodo honom någorlunda rätt, bli icke blott materialisten, (eller rättare ”naturalister”), utan även rent psykologiskt och sociologiskt väckta och förpliktade.

Något klart betonande av materiella eller ekonomiska förhållanden såsom avgörande faktorer i samhällslivet kan jag därmed icke upptäcka hos Feuerbach. De idéer, han möjligen haft åt det hållet, torde ha varit blott helt embryoniska. Vad han yttrat i denna riktning kan, som jag strax skall visa, näppeligen tolkas som någon föraning om den ”materialistiska historieuppfattningen”.

*

Feuerbach var intet skarpsinnigt och systematiskt huvud. Men hans filosofiska intuitioner voro genialiska och inneburo i mycket en hälsosam och nödvändig reaktion mot den hegelska filosofiens intellektualistiska ensidigheter. Sin styrka har Feuerbach dock på det religionsfilosofiska området — såsom redan av det anförda torde framgå. Det var hans Wesen des Christenthums, som gjorde det djupaste intryck på hans samtid och inom vida kretsar uppfattades som det förlösande ordet ur det läge, som filosofien i Tyskland iråkat efter Hegels död.

¹ Op. cit., s. 344-345 (*Philosophie der Zukunft*).

² Op. cit., s. 324-325. Att så många ord äro satta med spärrad stil, är en egendomlighet, som jag vid översättningen ansett mig böra kopiera från Feuerbachs originaltext.

Jag tror att det även i vår tid skall vara få, som, tillräcklig frihet från såväl ”idealistiska” som ”materialistiska” fördomar förutsatt, skola kunna genomläsa Feuerbachs religiösa trosbekännelse, utan att erhålla ett starkt och stundom inspirerande intryck av att befinna sig i kontakt med en religiöst rikt begåvad ande. I varje fall bör Feuerbachs obestriddliga ärlighet och allvar omöjliggöra, att ens de, som måste anse hans ståndpunkt för övervunnen, förneka honom ett aktningsfullt bemötande. Då flera av de verk, som jag redan anfört, äro senare än *Das Wesen des Christenthums* och därför innehålla många av detta arbetes huvudtankar, kan jag här inskränka mig till några få antydningar om Feuerbachs sätt att bryta med all teologi och att ersätta den med en ”antropologi”. som hans tyska samtida kallade för ”materialistisk”.

”Religionen, åtminstone den kristna, är människans förhållande till sig själv eller rättare till sitt eget väsen; men detta förhållande är här uppfattat som ett förhållande till ett annat väsen. Det gudomliga väsendet är dock intet annat än det mänskliga väsendet eller, bättre sagt, människans väsen, då man bortser från den individuella, d. v. s. verkliga, kroppsliga människans begränsning och subjektiverar, d. v. s. betraktar och dyrkar abstraktionen såsom ett annat, ett från människan skilt, eget väsen. Alla det gudomliga väsendets kännetecken äro därför det mänskliga väsendets kännetecken.”¹ Det är således icke gud som skapat människan, utan människan har skapat gud enligt sitt eget beläte - i enlighet med det gudomliga i sitt eget beläte. Ty det kunde intet gudomligt finnas hos gud eller annorstädes i människans föreställningsvärld, om det ej funnes hos människan själv.

”Religionen är människans tvedräkt med sig själv. Hon föreställer sig gud som det henne själv motsatta väsendet. Gud är icke, vad människan är. Människan är icke, vad gud är. — — — Men människan målar i religionen blott sitt eget hemliga väsen. Det måste således bevisas, att denna motsats, denna tvedräkt mellan gud och människor, varmed religionen har sin begynnelse, är en människans tvedräkt med sitt eget väsen.”²

Guds kärlek till människan är kristendomens medelpunkt och på samma gång det ”oemotsäglichaste beviset” för religionens rent mänskliga ursprung såsom en klyvning uti människans självmedvetande och ett tillbedjande av det gudomliga hos människan, betraktat såsom något utanförstående, men dock genom kärleken människan tillhörigt. Inkarnationsläran bevisar långt mer om guds människodom, än den kristna teologien vill medge.³

Men det är icke den genom individualistiska stämningar och åskådningar artificiellt isolerade och stympade människosjälen, som skapar religionen, utan människans artmedvetande, hennes medvetande om människosläktet som ett levande helt. ”Medvetandet om gud är intet annat än medvetandet om släktet” — denna sannings erkännande utgör ”en vändpunkt i historien”.⁴

Feuerbachs ”mänskliga väsen” eller ”människa” blir dock mycket abstrakt ur etnografiska och sociologiska synpunkter, trots hans erkännansvärda strävan att rent psykologiskt och fysiologiskt konkretisera och försinnliga, vad teologien och Hegel förflyktigt till rena begrepp utan kött och blod. *Das Wesen des Christenthums* slutar med en erinran med anledning av nattvardens sakrament. ”Hunger och törst förstöra icke blott människans fysiska, utan även hennes andliga och moraliska kraft. De beröva henne mänskligheten, förståndet, medvetandet.” Livet som sådant har religiös betydelse. ”Heligt vare därför brödet och vinet och

¹ *Sämtliche Werke*. Bd VII (1849), s. 40-41.

² Op. cit., s. 65.

³ Op. cit., s. 95-96.

⁴ Op. cit., s. 361.

även vattnet! Amen.”¹

Här finnes, mitt i äkta religion, visserligen också en ytterst allvarligt menad ”social materialism” — d. v. s. en djup övertygelse, att människan kan tillgodose sitt andliga väl blott på grundvalen av en god ordning för allas materiella behovtillfredsställelse.

III. Den naturvetenskapliga materialismen i de i 8:de och i 9:de århundradena.

14. Den naturvetenskapliga materialismen i senare hälften av 1700-talet.

Med orden, ”materialismen är lika gammal som filosofien, men icke äldre”, inleder Fr. Alb. Lange sin förträffliga *Geschichte des Materialismus*. Det vill säga, att den västerländska mänsklighetens intellektuella pionärer, grekerna, så snart de hunnit växa ifrån sina äldsta, animistisk-teologiska, slutligen rent antropomorfistiska uppfattningar om tillvarons väsen och härskande makter, börja leta efter en objektivt nödvändig och *enhetlig* världsförklaring samt därvid stöta på *dualiteten* kropp och själ, livlöst och levande, materia och ande. Alldenstund båda dessa måste erkännas existera, erbjuda sig omedelbart tvenne enhetliga världsuppfattningar.

Enligt den ena är allt materia. Livet och- själsfunktionerna äro blott mera tillfälliga och komplicerade gestaltningar av det livlösa. Enligt den andra är tanken, idéen, anden, livet det enda ursprungliga och städse egentligen existerande. Materien måste förklaras som ett slags mer eller mindre skenbar eller förgänglig produkt av den andliga verksamheten. Den förra, materialistiska, teorien antar redan hos Demokritos² gestalten av en atomlära, d. v. s. en teori, att världen består av eviga, otaliga och oändligt olika atomer uti oavslutlig rörelse, genom vilkas lagbundna föreningar allt uppstår. Den senare, spiritualistiska, teorien utbildas redan av Platon³ till en teori om, att de abstraktaste begreppen eller idéerna utgöra tillvarons sanna grundsubstans — enligt schemat: ju abstraktare andligt, desto verkligare eller väsentligare och oförgängligare är fenomenet.

Nu kan ju invändas, att dualiteten liv— livlöst erbjuder tänkaren även tvenne andra utvägar fram till en enhetlig världsbild. Man kan antaga, att tillvaron ned i djupaste grunden är denna dualitet — d. v. s. att materia och själ äro eviga och självständiga fakta och som sådana utgöra världen och världsförloppet. Man kan också antaga, att det bakom de två bekanta står en tredje, obekant, och att tillvaron ytterst är just denna tredje okända, vars blott tillfälliga manifestationer utgöras av materia och medvetande.

Inslag av dessa tvenne åskådningar förekomma ju i den västerländska filosofiens historia. Men det är obestridligt, att de ledande systematikernas stora flertal mer eller mindre ensidigt sökt sig fram utefter linjer, som kunna betecknas såsom antingen materialistiska eller spiritualistiska. Vanligen har det varit de mindre andarna förbehållet att hålla sig på en mer eller mindre oklart angiven medellinje mellan de två ytterlighetsriktningarna.

Slutligen finnes ännu en femte metod för en principiellt klar, filosofisk behandling av dualiteten liv-livlöst eller materia - medvetande. Den är agnosticisms; d. v. s. består uti

¹ Op. cit., s. 370-371.

² Född omkr. 460 f. Kr. i Abdera, en ionisk koloni i Trakien.

³ 430-348 f. Kr. i Athen.

förnekelsen av möjligheten att uttala ett vetenskapligt grundat omdöme om så väl materiens som livets egentliga väsen. Vi komma ej längre än till våra kunskaper om materien och livet, och dessa kunskaper äro till sin natur oförmögna att nedtränga till ”tingen i sig själva” eller till tillvarons egentliga grund. Den högsta typen för denna skeptisk-agnostiska tankelinje är ännu alltjämt Kants ”kritik”. Råa eller mera primitiva former uppvisar ju denna riktning så väl som de fyra andra.

*

Vårt sysslande i det föregående med Kant, Hegel och Feuerbach innebär således att vi, ur våra sociologisk-kunskapsteoretiska synpunkter, stiftat bekantskap med en agnostiker med spiritualistisk dragning, en radikal spiritualist och en oklar antispiritualist, vars s. k. materialism snarare består i tron på, att all naturen är något andligt, än att den är något blott materiellt.

Att vi sålunda ännu ej sett en skymt av den urgamla äkta materialismen, i trots av att den hade en ny blomstring, särskilt i Frankrike, som kulminerade just under senare hälften av 1700-talet, således under och strax före det skede, varmed vi hittills sysselsatt oss, det beror alltså icke därpå, att den radikala materialismen ännu icke var uppfunnen, utan blott därpå, att 1700-talets slut och 1800-talets början i Tyskland behärskades av en reaktion mot materialismen, vilken reaktion utmynnade i det mest storslagna spiritualistiska filosofisystemet efter Platon nämligen Hegels. Men sedan kommer också, från mitten av 1800-talet, i Tyskland en ny materialistisk flodvåg — närmast en reaktion i sin ordning mot den hegelska perioden, men dessutom en konsekvens av naturvetenskapernas starka, imponerande utveckling just från och med 1800-talets andra fjärdedel.

Det vore likväl, som Lange framhåller,¹ alldeles falskt att betrakta denna nya materialism såsom uteslutande alstrad av den modärnaste naturvetenskapen. Den uppvisar även ett organiskt sammanhang med de tidigare yttringarna av filosofisk, naturvetenskapligt mindre djupt grundad materialism. Detta sammanhang består närmast uti en anknytning till det i 8:de århundradets franska materialister, vilka i sin ordning stodo i viss avhängighet av det 17:de århundradets mer eller mindre inkonsekvent materialistiska filosofer, särskilt Descartes och Hobbes.

Denna den nutida naturvetenskapliga materialismens partiella historiska samband med de 17:de och 18:de århundradenas, och därmed med alla de tidigare skedenas, delvis rent metafysiskt och delvis på mycket lösa naturvetenskapliga gissningar grundade materialism, är ett faktum, som icke saknar sin betydelse, då det gäller att bedöma den modärna materialismens anspråk på att vara alldeles ren från metafysiska arv och besmittelser och att vara intet annat än kvintessensen av ren vetenskap, ren naturvetenskap.

Några korta erinringar om den modärna, naturvetenskapliga materialismens så väl tidigare som senare gestaltningar äro i detta sammanhang tillfyllest, alldenstund jag här främst vill giva en antydning om beskaffenheten av den filosofiska atmosfär, uti vilken en sociolog med tysk-fransk-engelska intellektuella förbindelser levde på 1840—50-talen.

*

Bland 1700-talets materialistiska skriftställare i Frankrike skall jag till en början något uppehålla mig vid den intelligente, vetgirige och modige läkaren Julien de la Mettrie (eller

¹ *Geschichte des Materialismus*, uppl. 1887, s. 422.

Lametrie) som Lange¹ förklarade vara ”icke blott den extremaste, utan även den till tiden förste bland de franska materialisterna”, och om vilken Höffding säger, att han är ”den egentlige grundläggaren av den franska materialismen i det 18:de århundradet”.² Lametrie levde mellan 1709 och 1751. Bland hans skrifter är särskilt att framhålla det 1745 utgivna arbetet *Traité de l'âme* samt det 1748 publicerade, icke minst genom sin utmanande titel uppseendeväckande verket *L'homme machine*.³

”Själens väsen hos människan och djuren,” säger Lametrie, ”är och skall alltid vara lika okänd som materiens eller kropparnas väsen. Ja, ännu mer, den genom abstraktion från kroppen skilda själen är att likna vid den utan all form tänkta materien — d. v. s. är alldeles otänkbar. Sjel och kropp hava blivit gjorda tillsammans i samma ögonblick — — —. Den som vill studera själens egenskaper, bör således först utforska de egenskaper, som tydligt framträda hos de kroppar, vilkas aktiva princip själen är.

— Härav följer, att det icke finnes några säkrare vägvisare än sinnena. Dessa äro mina filosofer.⁴

Ehuru vi icke hava någon föreställning om materiens väsen (*essence*), kunna vi icke undgå att erkänna tillvaron av de egenskaper hos materien, som våra sinnen upptäcka hos den.”

Lametrie skiljer emellertid i förbigående mellan ”utsträckningen” och ”passiviteten” eller ”trögheten”, som den ena sidan av materiens väsen, samt dennas ”olika tillstånd” eller ”olika modifikationer”, som den andra aktiva sidan. Vad denna senare beträffar, uppvisar den i sin ordning tvenne huvuddrag: materiens rörelsekraft (*puissance motrice*)⁵ och materiens förnimmelseförmåga (*faculté sensitive*).⁶

Då det gäller att bevisa, att förnimmelsen hör till materiens grundegenskaper, liksom utsträckningen och rörelsen göra det, polemiserar Lametrie mot Cartesii påstående, att djuren äro blotta maskiner — d. v. s. äro kroppar med rörelse, men utan förnimmelseförmåga.⁷ Att förneka djuren psykiska egenskaper, likartade med våra egna, det kan Lametrie absolut icke vara med om, ty ett sådant antagande strider direkt mot ojävig erfarenhet.⁸ Äro djuren maskiner, så måste i begreppen maskin och materia ingå de psykiska egenskaperna. Och Lametrie beslutar sig till sist, om ock ej utan viss tvekan och vissa förbehåll, för denna uppfattning.

”Vi känna hos djurkropparna blott materien, och vi iakttaga förnimmelseförmågan blott hos dessa kroppar — Men det måste öppet erkännas, att vi icke veta, om materien omedelbart besitter förmågan att förnimma, eller om materien blott äger förmågan att förvärva denna egenskap genom de modifikationer eller former, som materien kan antaga, ty det är en sanning, att förnimmelseförmågan icke framträder hos andra kroppar än organismerna.”⁹

”Avhandlingen om själen” slutar¹⁰ med följande, sammanfattande teser. ”Inga sinnen, inga idéer.” ”Ju mindre sinnen, desto mindre idéer.” ”Ju mindre uppfostran, desto mindre idéer.” ”Utan sinnesintryck, inga idéer.” ”Själen beror således väsentligen på de kroppsliga organen, med vilka hon bildas, växer och avtar ”

¹ Op. cit. s. 271.

² H. Höffding, *Den nyere filosofis historie*, Bd. I, s. 478.

³ Jag citerar ur Lametries *Œuvres philosophiques*, ny upp'. Berlin 1774, Bd. I. och II.

⁴ *Traité de l'âme*, *Œuvres*, Bd. I, s. 53-54

⁵ Op. cit., s. 57-61.

⁶ Op. cit., s. 62-69.

⁷ Op. cit., s. 67.

⁸ Op. cit. s. 72.

⁹ Op. cit., s. 68-69.

¹⁰ Op.cit., s. 185.

Själen är i sig ingenting aktivt, utan blott ett namn för en hopning av utifrån kommande intryck.

*

Vi äro således beredda på, att Lamettrie med sin bok *L'homme machine* icke åsyftar att bevisa, att människan är en maskin i den nutida vetenskapliga mekanikens bemärkelse, utan snarare i enlighet med en mekanik, som ej ryggat tillbaka för medgivandet, att det i en symaskins hjul och hävstänger kan existera ett anlag till den förnimmelselförmåga eller psykism, som vi förefinna i sin högsta utveckling hos människan och i lägre utveckling hos djur och växter.

Lamettrie inleder sin ”mekaniska människa” med några allmänna iakttagelser över materialismens ställning i filosofiens historia.

”Jag reducerar till två systemer filosofernas försök att förklara människans själ. Det första och äldsta är materialismens system, det andra är spiritualismens ” — ”De metafysiker, som påstodo, att materien väl kunde besitta förmågan att tänka, hava icke givit något dåligt vittnesbörd om sin egen intelligens.”¹ — ”Endast erfarenhet och iakttagelse böra leda oss i vår undersökning om förhållandet mellan själ och kropp hos människan”; och det är ”hos de läkare, som tillika varit filosofer”, som vi böra hämta de nödiga kunskaperna.² Lamettrie finner på detta sätt, att ”de olika själstillstånden alltid hava sina motsvarigheter uti kroppens tillstånd”.³ Människokroppen är intet annat än en i vissa stycken egendomlig och finare, mer komplicerat inrättad djurkropp Blott vi avskudda våra fördomar, inse vi, att ”idioten eller dumbomen är ett djur i mänsklig form, och att den livliga, kloka apan är en liten människa i annan form samt att slutligen det absolut beror på olikheter i organisationen, om ett högt organiserat djur, som man undervisat i astronomi, skulle kunna förutsäga en solförmörkelse — —”.⁴

Alla djurkroppar, människokroppen således icke undantagen, äro maskiner, kunna mekaniskt förklaras, så snart vi tillräckligt noga känna deras byggnad och funktioner. ”Vi kunna således djärvt draga slutsatsen att människan är en maskin och att det i hela världsalltet icke finnes mer än en enda substans i olika modifikationer. Det är icke en hypotes — — — eller en fördom eller ens det rena förnuftet, som leder fram till denna uppfattning Jag skulle aktat mig att följa ens denna senare vägvisare, som jag anser så föga pålitlig, om icke mina sinnen, bärande så att säga en fackla, kastat sitt ljus över förnuftet och förpliktat mig att följa dess anvisning. Erfarenheter har vittnat för förnuftet, och på detta sätt har jag kunnat förena förnuft och erfarenhet.”⁵ Den egentliga vägvisaren är den fysiska vetenskapen.

Nu skola med all sannolikhet de flesta nutida naturvetenskapligt bildade materialister, som utan förberedelse läsa *L'homme machine*, antaga, att Lamettrie anser själslivet vara av rent mekanisk eller fysiskalkemisk natur. Så är dock ingalunda fallet.

”Allt är fullt av själ i universum”, säger vår materialist:⁶ amen, invänder man, stenarna, klipporna, metallerna o. s. v. synas dock icke äga några förnimmelser. Vilken följdriktighet! Ut i den fullständiga medvetlösheten äro hjärnan och nerverna lika okänsliga mot eld och mekaniska ingrepp som diamanten och kiselstenen. Men icke dess mindre finnes själen kvar i den bedövade hjärnan och flyger icke bort förr än med döden. Skulle det kanske icke hos de enklare kropparna kunna existera ett tillstånd, som vore absolut och konstant lika med en fullkomlig bedövning?”⁷

¹ Op. cit., Bd I, s. 285.

² Op. cit., s. 288-89.

³ Op. cit., s. 298.

⁴ Op. cit., s. 353.

⁵ Op. cit., s. 356.

⁶ I arbetet *Les animaux plus que machines*; op. cit., Bd II, s. 78.

⁷ Op. cit., s. 79.

Det saknades Lamettrie ännu en klar vetenskaplig insikt uti de djupare olikheterna mellan den levande eller medvetna och den livlösa materiens sätt att förhålla sig. Han kunde därför, utan att tro sig bryta mot erfarenhetens lärdomar, tillskriva den livlösa materien ett djupt omedvetet, liksom i bedövning försjunket eller ytterst rudimentärt själsliv och på detta sätt komma fram till en teori om full enhetlighet uti tillvarons väsen. Men den utvägen är stängd genom nutidens fysikaliska och psykologiska forskningar och skulle i varje fall näppeligen numera kunna godtagas som *materialism*. Lamettries teori innebär snarare en klar panpsykism — d. v. s. ett slags spiritualism. Dock var det otvivelaktigt en god tanke, att skilja mellan det permanent avdomnade medvetandet och det tidvis mer eller mindre klarvakna samt att skilja mellan det blott ytterst svagt utvecklade och det mer eller mindre högt utvecklade medvetandet. I detta som i så mycket annat, som snuddade vid den biologisk-psykologiska utvecklingsläran, visade sig Lamettrie besitta en genialisk intuition.

Med hans materialism var det tvärtom. Han var psykolog och ingen mekaniker och anade egentligen icke, vad som väsentligen utmärker den livlösa materien. Då han säger, att människan är en maskin, menar han någonting mycket harmlöst, ty han är ur stånd att rätt, d. v. s. utan psykiska tillägg, känneteckna en verklig maskin.

*

Karaktäristisk för de franska 1700-tals-materialisternas tendens att snarare förändliga materien än att materialisera anden är Denis Diderots¹ uppfattning. I hans finna vi av 15 okt. 1759 följande uttalande i dialogform.²

”Har ni någonsin allvarligt tänkt på, vad det egentligen är, att leva? Har det någonsin fallit er in, att en varelse aldrig kan övergå från tillståndet att vara icke levande till tillståndet att vara levande? En organism växer eller avtar, dör eller vilar sig, men, om han lever blott genom sig själv, tror ni då, att någon förändring, vilken som helst, skulle kunna ge honom liv?”

”Det förhåller sig icke med livet som med rörelsen. Livet är något annat. En kropp i rörelse stöter mot en annan kropp, och denna senare kommer i rörelse. Men hejda eller påskynda en icke levande kropp, öka hans storlek eller minska den, organisera den, d. v. s. ordna dess delar som ni behagar; om kroppen är icke levande, så skall den fortfara att vara icke levande uti den ena situationen så väl som uti den andra.”

”Att antaga, att man, genom att vid sidan av en icke levande kropp lägga en, två eller tre andra icke levande kroppar, kan bilda ett system av levande kroppar, det synes mig vara att göra sig skyldig till en ren orimlighet. Om partikeln A lagd till vänster om partikeln B icke hade något medvetande om sin tillvaro, saknade förmimmelser, vore absolut trög och död, men hela systemet skulle få liv, självmedvetande, självförmimelse, därför att A nu lägges till höger om B, i stället för förut till vänster; det kan aldrig vara möjligt! Vad betyder här höger och vänster? Finns det i rummet någon skillnad på höger och vänster? Det är klart, att förmimelse och liv ej kan bero på sådant.”

”Förmimelsen och livet äro eviga. Det, som lever, har alltid levat och skall alltid leva. Den enda skillnad jag kan upptäcka mellan det levande och det icke levande är, att jag för närvarande lever massvis, och att jag om tjugu år, sönderdelad i molekyler, skall leva i smådelar.”

Molekylerna äro sålunda, ehuru i enklare form, redan som sådana utrustade med förmimelse och liv. Men det förblir likväl oklart, hur den av molekylerna uppbyggda organismen får sitt enhetliga självmedvetande. Måne sociologien kan sprida ljus över det problemet? Diderot framkastar här frågan, utan att på allvar söka besvara den.

¹ 1713-1784.

² *Mémoires, correspondance et ouvrages inélits de Diderot*, Paris 1830, Bd I, s. 166-168.

*

Ett försök att giva detta slags materialism större begreppsskärpa och systematisk hållning förefinna vi i det digra verket *Système de la nature*, som utkom 1770 och blivit kallat för den franska 1700-tals-materialismens ”bibel”.¹ Till stor del inspirerat av Diderot bär detta, huvudsakligen av baron P. H. Holbach² författade verk i väsentliga punkter prägeln av ett framsteg uti verkligt materialistiskt tänkande utöver Lamettrie och Diderot själv. Holbach tar ut det avgörande steget, att fränkänna materien förnimmelseförmåga och att tolka denna senare såsom bestående uti en rörelse hos materiens smådelar, en rörelse, vilken blir märkbar i den säregna formen av förnimmelse och medvetande eller liv, då de materiella smådelarna ingå vissa, mycket komplicerade kombinationer.

”Man har gjort falska distinktioner mellan den fysiska människan och den moraliska människan. Människan är en rent fysisk varelse. Den moraliska människan är intet annat än den fysiska, betraktad under en viss synvinkel, d. v. s. relativt till något av dessa sina handlingssätt, som i sin ordning bero på människans egendomliga organisation. Denna åter är ju naturens verk. Och äro icke människans rörelser och handlingssätt fysiska företeelser? De äro, liksom viljan och tanken, — — naturliga verkningar, nödvändiga följder av människans egendomliga mekanism och av de påverkningar, som människan mottar från sin omgivning.”³

”Det är enbart rörelsen, som upprättar en förbindelse mellan våra organer och tingen utanför eller omkring oss — — — och sätter oss i stånd att döma om deras egenskaper — — —.”⁴ Rörelserna äro av två slag: yttre, massrörelser och inre, molekylarrörelser. Till denna senare klass av rörelser höra de fysiologiska företeelserna och även människans ”intellektuella förmågheter, hennes tankar, passioner, vilja”.

Alla rörelser äro antingen verkade utifrån eller spontana, d. v. s. verkade inifrån kroppen eller organismen själv. Men i grunden finns det blott utifrån verkade rörelser. ”Det finns inga spontana rörelser hos kropparna i naturen, alldenstund de oavbrutet verka på varandra och alla förändringar härröra från synliga eller osynliga orsaker.” ”Människans vilja är på ett osynligt sätt determinerad genom yttre orsaker, som framkalla förändringar i densamma. Vi tro, att viljan bestämmer sig själv, därför att vi se varken den orsak, som determinerar honom, eller det sätt på vilket viljan reagerar eller det organ som viljan närmast sätter i rörelse.”⁵

”Om man frågar oss, varifrån materien kommit, svara vi, att den alltid existerat. Om man frågar oss, varifrån rörelsen i materien kommit, svara vi — — —, att materien av all evighet haft rörelse, alldenstund rörelsen är oskiljaktig från materiens väsen — — —.”⁶

”En varelse med intelligens är en varelse, som tänker, vill, handlar, för att uppnå ett mål. För att kunna tänka, vilja, handla som vi, måste den varelse, det är fråga om, besitta organer och behov liknande våra.” Därför är det orimligt att påstå, att naturen styres av en intelligens, ty naturen som ett helt saknar dylika organer.⁷ Intelligensen är uteslutande egendomlig för organiska varelser, d. v. s. varelser som äro sammansatta på visst sätt.⁸

Att hos människan föreställa sig en immateriell substans, skild från hennes kropp, är en orimlighet, därför att denna själ eller ande enligt erfarenheten står uti växelverkan med vår materiella

¹ Jag citerar originalupplagan av 1770 i två vol., med London som föregiven tryckort och Mirabaud som föregiven författare.

² 1723-1789.

³ *Système de la Nature*, Bd I, s. 2.

⁴ Op. cit., s. 12-13.

⁵ Op. cit., s. 15-16.

⁶ Op. cit., s. 26.

⁷ Op. cit., s. 66.

⁸ Op. cit., s. 68.

organism, och det som står ut i växelverkan med materia måste självt vara materia.¹ Uti rörelsen i hjärnan hava vi att söka förklaring till våra olika själstillstånd och själsförmögenheter.² Det, som vi kalla för vår själ, är något rent materiellt.³

Några ”idéer”, som ha sitt ursprung inuti själen själv, finnas icke, ej heller några ”medfödda idéer”. Antagandet att sådana existera, innebär en tro på en lucka i tillvarons allmänna kausala lagbundenhet. Ingenting inträder i själen på annat sätt än genom sinnena.⁴

”Människan är icke fri i något ögonblick av sitt liv. Hon ledes med nödvändighet vid varje steg av de verkliga eller inbillade värden, som hon tillmäter de föremål, vilka väcka hennes begär.”⁵ ”Hos människan är friheten intet annat än den nödvändighet, som är innesluten i henne själv.”⁶

Detta är, enligt mitt förmenande, *äkta* naturvetenskaplig materialism. Då däremot Lamettries synes mig vara ganska oäkta. Jag kan därför icke instämma med Lange uti omdömet, att Lamettrie är den ”extremaste, av de franska materialisterna på 1700-talet. Denna beteckning torde snarare tillkomma Holbach och hans tyska grundlighet.

15. Den naturvetenskapliga materialismen under 1800-talet.

Att mer eller mindre konsekventa materialistiska åskådningar städse väckt uppståndelse inom teologiska och andra dogmtroende religiösa kretsar är en naturlig sak. Dels därför, att varje materialism, om än så ofullkomligt materialistisk, vänder sig mot sin egen tids mest utpräglade spiritualistiska åskådningar, således mer eller mindre öppet också mot den härskande religionens, vilken vanligen är den krassaste och mest föråldrade form av spiritualism inom samhället för tillfället. Dels ock därför, att materialistiska strömningen ofta framsprungit direkt ur ett växande behov att avskudda den teologiska dogmatismens ok och att predika öppen revolt mot detta.

Kommer härtill, att det städse funnits spiritualistiska åskådningar även utanför den laghånade religionens område, är det icke förvånande, att varje ny flodvåg av vetenskaplig materialism måste ha mötts med ett så allmänt och starkt motstånd inom samhället, att uppfattningen om de materialistiska lärornas egentliga innebörd därigenom betydligt grumlats uti de allmänna föreställningssätten och stundom till och med inom vetenskapen. Särskilt är det iögonfallande, att så väl materialisterna själva som deras motståndare i stridens hetta ofta föreställt sig de framlagda materialistiska läroarna såsom vida mer radikal- eller äktmaterialistiska, och sålunda genom en djupare klyfta skilda från den spiritualistiska uppfattningen, än de i grunden voro eller ens kunde vara enligt de fysikaliska vetenskapernas ståndpunkt vid tillfället i fråga.

Man besinnade icke — varken bland materialisterna själva eller bland deras motståndare — att halten av äkta materialism uti en materialistisk världsteori är strängt beroende av den vid tillfället uppnådda positiva *kunskapen* om de materiella tingens och processernas verkliga kännetecken och sanna väsen över huvud. Materialisterna voro intet undantag från regeln, att en entusiastisk banbrytare gärna tror sig ha kommit närmare slutmålet (om ett sådant över huvud kan anses existera), än han verkligen gjort. Och, enligt en annan psykologisk lag, föreställde sig hans motståndare, att han gått längre i förfärande ”radikalism”, än han verkligen gjort. Båda förlorade ur sikte, att materialismen har en gräns uti vår kunskap om

¹ Op. cit., s. 90.

² Op. cit., s. 116.

³ Op. cit., s. 156.

⁴ Op. cit., s. 163-165.

⁵ Op. cit., s. 203.

⁶ Op. cit., S. 221.

materien, samt att okunnighet om eller förbiseende av denna gräns alltför lätt förleder materialisten att pådyvla den livlösa materien egenskaper, som den enligt erfarenheten alls ej besitter och som närmast, fast ovetandes, äro hämtade ur det *spiritualistiska* idéförrådet, samt därför totalt *förfälska* de materialistiska begreppen!

Det är på detta sätt vi med inre nödvändighet erhålla en så oklar och med spiritualism bemängd materialism som den franska i de flesta fall var under det 18:de århundradets senare hälvt. Allt under det att denna materialism just i sina mildare former oftast utskrikits som alldeles förfärande materialistisk!

För de sociologer och andra forskare, som arbetade ännu så sent som på 1840-talet, fanns det emellertid ingen annan vetenskaplig materialism att tillgå. Men bristen avhjälpes nu mycket hastigt, nämligen under 1840- och 50-talen.

*

Bristen avhjälpes genom ett nytt stort framsteg uti fysikalisk vetenskap, d. v. s. uti kunskap om materiens väsen. Detta framsteg bestod uti upptäckten av energiens oförstörbarhet och energiomvandlingarnas fasta kvantitetsförhållanden. Mekanisk rörelse kan förvandlas uti elektricitet, denna uti värme, detta värme uti kemisk energi, denna åter i värme och detta värme åter i mekanisk rörelse av samma kvantitet som den ursprungliga — frånräknat den tekniskt oundvikliga, men mätbara, spridningen (”förlusten till omgivningen av energi (mest i form av värme) under omvandlingarnas lopp.

Här var ett framsteg i materiekunskap, motsvarande den genom Lavoisier¹ förberedda samt av Proust,² Richter,³ Dalton,⁴ Berzelius⁵ och andra genomförda upptäckten av de fasta kvantitetsförhållandena vid alla kemiska processer, varigenom de kemiska elementernas fulla stabilitet eller evighet då syntes vara bevisad, och varigenom åtminstone den ponderabila materiens oföränderlighet som sådan (eventuellt oberoende av en del kemiska elementers beständighet) kunde anses styrkt.

Det var läkaren och fysikern Robert Mayer,⁶ som 1842 och 1845 först⁷ i vetenskaplig form framförde erfarenhetsatsen, att det vid de fysikaliska, kemiska och fysiologiska förvandlingarna lika litet går energi som materia förlorad. Som alla mycket stora upptäckter hade även denna svårt att tränga igenom, och dess allmänna vetenskapliga erkännande torde först med 1860-talets ingång ha varit ett fullbordat faktum.

Vill man, före energilagans och kvantitetskemiens upptäckande, söka ytterligare en likvärdig epok i materiekunskapens historia, måste man gå tillbaka till den forskning uti de mekaniska rörelselagarna, som börjar med Kopernikus⁸ och över Bruno,⁹ Kepler¹⁰ och Galilei¹¹ leder fram till Newton¹² samt resulterat uti, vad man vanligen kallar för *Galileis fysik* i motsättning

¹ 1743–1794.

² 1755–1826

³ 1762–1807

⁴ 1766–1844

⁵ 1779–1848.

⁶ 1814–1878.

⁷ Självständiga medupptäckare äro Helmholtz (1821–1894) och Joule (1818–1889) samt kanske fler.

⁸ 1473–1543

⁹ 1548–1600.

¹⁰ 1571–1630.

¹¹ 1564–1642

¹² 1642–1727.

till Aristoteles'. Det är i intimaste anslutning till studiet av sådana etapper uti materievetenskapens historia, som den naturvetenskapliga materialismens historia måste studeras.

Måhända de sista årtiondenas ljus- och elektricitets- samt radioaktivitetsforskningar utgöra inledningen till en ny period i vår kunskap om materien och därmed också till en ny period i den naturvetenskapliga materialismens historia.

*

För att ytterligare belysa, i vilket oklart och primitivt stadium den naturvetenskapliga materialismen befann sig ännu på 1840-talet, vill jag nu erinra om den tyska materialismen, vars egentliga blomstring börjar ungefär 1850 och, med någon avmattning efter 1880-talet, fortsätter till århundradets slut. Även här finnes en hel del inkonsekvens kvar i form av oklart motiverade eller alldeles omotiverade medgivanden åt spiritualistiska åskådningar; men man märker samtidigt tydligen, att det bakom den materialistiska världsuppfattningen nu ligger vida klarare och grundligare kunskaper om den livlösa materiens egendomligheter än någonsin tillföre. Och särdeles intressant är att iakttaga, hur denna den naturvetenskapliga materialismens inre klarhet och konsekvens otvetydigt är uti tilltagande även inom denna period, mellan Ludvig Büchners¹ *Kraft und Stoff* av 1855 och Vilhelm Ostwalds² *Die Energie* av 1908.

Ludvig Büchner, som var praktiserande läkare och en tid universitetslärare, hade redan vid sin doktorsdisputation 1848 försvarat satsen, att ”den personliga själen är otänkbar utan sitt materiella substrat”, samt blev, särskilt genom Jakob Moleschotts³ skrift *Der Kreislauf des Lebens* (1852) intresserad för uppgiften, att skriva ett verk, som i populär form någorlunda allsidigt framställde den naturvetenskapliga materialismens teorier i deras tidsenliga gestaltning. I företalet till den i sådan avsikt skrivna boken *Kraft und Stoff*,⁴ vilken under nära ett halvt århundrade kunde kallas för den tyska materialismens ”bibel”, anföras några ord av Ludvig Feuerbach — en omständighet, som på ett välkommet sätt erinrar oss om, att med Büchner fortsätter i viss mån den intellektuella utvecklingslinje, som från Hegel över Feuerbach leder in i den konsekventa materialismen.

”Det finns ingen kraft utan materia och ingen materia utan kraft. Den ena av dessa är lika litet tänkbar ensam för sig som den andra. Om vi lösgöra dem från varandra, sönderfalla de i tomma abstraktioner och begrepp, som blott tjäna till att åskådliggöra två sidor eller sätt att te sig, som utmärka ett och samma (oss till sin egentliga natur obekanta) väsen hos tingen. Kraft och materia äro därför i grunden samma sak, blott betraktad ur olika synpunkter. I den sinnliga världen känna vi intet exempel på en materiepartikel, som icke vore begåvad med krafter eller vore verksam genom dessa. Ja, vi måste vid närmare eftersinnande inse, att materien som sådan alls icke vore i stånd att göra ett intryck på våra sinnesorganer. Materien kan detta blott förmedels de med densamma förbundna eller i densamma verksamma krafterna.”⁵

Här är en uppenbar tvetalan. Ena gången låter det strängt monistiskt. ”Kraft och materia äro i grunden samma sak, blott betraktad ur olika synpunkter.” Andra gången klingar det klart dualistiskt. ”Materien som sådan” är oförmögen att göra intryck på våra sinnesorganer och behöver till den ändan vara ”förbunden” med krafter eller liksom hysa dylika, vilka äro

¹ 1824-1899.

² Född 1853.

³ 1822-1893.

⁴ Jag citerar den 19-de upplagan av 1898.

⁵ Op cit., s. 3.

”verksamma i” materien.

Vad är då materien?¹ På den frågan kan jag hos Büchner icke finna något svar. Jag tror icke, att han någonsin klart har ställt sig denna fråga. Men den är högst nödvändig, för att vi skola få fram, vad vi verkligen mena med detta ord. Ty om vi finna, att vi ingenting kunna mena med ordet, måste vi ju ögonblickligen absolut avstå från att använda det.

Men hur är det med ”massan” och ”ponderabiliteten”? Bevisa ej de, att det finns en materia, en ponderabil materia? Visserligen. Men vad är ”massa” och ”ponderabilitet” eller ”tröghet” och ”tyngd” annat än kraftförhållanden, energetiska företeelser?

Helt annorlunda står det till med begreppet *kraft* (varunder Büchner i första hand förstår det-samma, som numera benämnes *energi*).

”Noggrant uttryckt,” säger Büchner,² ”måste man definiera kraften såsom ett verksamhetstillstånd eller som en rörelse hos materien eller de minsta materiepartiklarna eller ock som en förmåga härtill eller ännu noggrannare som ett uttryck för orsaken till en möjlig eller verklig rörelse — vilket dock allt intet ändrar i sak. Det kan lika litet existera en kraft utan materia som ett seende utan synapparat eller ett tänkande utan tankeapparat.”

Här äro mycket olika saker sammanblandade. ”Kraft” och ”rörelse” äro enligt det strängaste språkbruket (i mekaniken som vetenskap) samordnade begrepp. Men det finns så många andra ”krafter” (d. v. s. energier eller energiarter), om vilka vi alls ej veta, att de äro ”rörelse”. T. ex. ljus, elektricitet, kemisk affinitet och t. o. m. värme. Vi uppställa blott hypotesen, att dessa också äro rörelse — nämligen hos hypotetiska ”smådelar av materien” (molekyler, atomer o. s. v.). Men om dessa ”smådelar” veta vi i grunden ingenting annat, än vad vi veta om de energier, som vi hypotetiskt tolka som ”rörelse” hos sagda hypotetiska ”smådelar”. Summan av argumentet är, att vi verkligen absolut känna ”krafterna” (energiarterna) och deras omvandlingar i varandra; men att ”materien”, som dessa krafter skulle ”bo” i eller vara ”förbundna” med, att denna materia, som ej skulle kunna ”verka” på våra sinnen utan dessa krafter, att den blott är en dimmig hypotes, slutligen blott ett tomt ord, utan nödvändighet för vetenskapen och filosofien.

Men har ej Büchner rätt i, att det ”lika litet kan existera en kraft utan materia som ett seende utan en synapparat”? Jo, visserligen. Men vad är vunnet för detta argument om kraft och materia, därmed att man kallar ”synapparaten” för ”materia” eller jämför den med denna senare? Allt, vad vi veta om synapparaten, upplöser sig uti energetiska processer, ”krafter”; att dessutom säga, att den är ”materia”, är ett alldeles innehållslöst eller vetenskapligt överflödigt tal, och är ett argument i en cirkel, då man vill bevis a, att begreppet ”materia” är *likvärdigt* med, lika nödvändigt som begreppet ”kraft” (eller energi).

Materialismen måste sålunda rätteligen vara en ”kraft”ism eller, bättre, en *energetism*, en teori att allt är energi och energiomvandling i fysikens och kemiens bemärkelse. I grunden är det detta, som en tänkare som Büchner menar, så till vida som hans mening verkligen är klar, och så till vida som han över huvud är en konsekvent materialist. För att 163

detta skall vara fallet, fordras emellertid, att han bestämt menar, att liv eller medvetande är ett slags ”kraft” eller en art av energi, som uppstår ur de andra energiarterna, på samma sätt som var och en av dessa ur var och en annan av dem.

*

¹ Büchner använder det tyska ordet *Stoff*

² Op. cit., s. 8.

Det synes mig vara tvivel underkastat, huruvida Büchner alltid varit fullt klar och konsekvent i denna avgörande punkt. Men det finns obestridligt hos honom argumenter och uttryck, som innebära en verkligt materialistisk ståndpunkt. I kapitlet om ”uralstringen” (av levande väsen) säger han till slut följande:

”Naturen utgör blott en enda, ingenstädes genom utfyllbara luckor avbruten kedja av besläktade företeelser. Av egen kraft frambragte hon, på ena eller andra sättet, den första levande materien och de första livsformerna; av egen kraft lät hon dessa utveckla sig allt högre — — —.”¹

Om uttrycket ”av egen kraft” här noga stämmer med föregående satsen, så betyder det, att liv och rörelse eller liv och kemisk affinitet äro besläktade företeelser, och att någonstädes någon gång livsprocesser uppstått ur fysiska och kemiska processer.

Att antaga, att vissa mycket små, i världsrymden på ljusstrålarna och annorledes ringdansande, ytterst primitiva organismer äro evig a, det är däremot att ”bryta” naturens ”kedja” och att antaga tillvaron av två ”kedjor” i stället för en; och sådant är icke materialism, utan en dualistisk naturalism. Büchner är emellertid anhängare av uralstringsteorien och antar t. o. m. att den fortgår ännu eller skall kunna på artificiell väg åstadkommas, då vi fått insikt i de rätta metoderna.²

Det måste dock framhållas, att Büchner ofta, och särskilt då han talar om tanken och medvetandet, använder det mångtydiga uttrycket ”natur” på ett sätt, som skulle kunna leda tanken på en dualistisk teori av nyss antydd eller snarlik art, om icke ett antagande i denna riktning jävades av andra Büchners uttalanden.

Sålunda säger han i kapitlet om ”tanken”: ”tänkandet kan och måste därför anses för en särskild form av den allmänna naturrörelsen” (*der allgemeinen Naturbewegung*), ”vilken är lika karaktäristisk för de centrala nervelementernas substans, som — — — ljusrörelsen är för världsetern eller de magnetiska företeelserna för magneten. Därför är intelligensen eller tanken icke själv materia, utan blott materiell i den betydelsen av ordet, att tanken är ett materiellt substrats manifestation, från vilket substrat tanken är lika oskiljaktig som kraften från materien. Tanken är med andra ord en egendomlig yttring av ett egendommeligt materiellt substrat, liksom värme, ljus elektricitet äro oskiljaktiga från sina substrat.”³

*

Här ha vi åter den oklara dualismen mellan det ”egendomliga materiella substratet” och dess ”egendomliga yttringar”, liksom det funnes någon möjlighet att skilja mellan detta ”substrat” och dessa ”yttringar”. Men bortsett därifrån, är det ju klart, att ”den allmänna naturrörelsen” lika väl kan uppfattas spiritualistiskt som materialistiskt och i bägge fallen vara utgångspunkten för en strängt monistisk världsförklaring. Lika väl, som jag kan utgå från den fysikaliska rörelsen i naturen och säga, att livet i naturen är samma slags rörelse som den fysikaliska, lika väl kan jag utgå från livet och medvetandet i naturen (och hos människan, som genetiskt tillhörande naturen) och påstå, att den fysikaliska rörelsen i naturen är samma slags rörelse som den vitala eller psykiska.

Att t. ex. Moleschott insåg detta, framgår av ett hans yttrande, som citeras av Höffding.⁴ ”Ensidigt 'materialistiskt' är detta blott för den, som kan föreställa sig materia utan kraft eller kraft utan materiell bärare. Jag hade fullt klart för mig, att man kunde vända om hela föreställningssättet. Då all

¹ Op s. 177.

² Op. cit., s. 176.

³ Op. cit., s. 296. 165

⁴ *Den nyere filosofis historie*, Bd. II, s. 503. Cit. ur Moleschotts *Lebenserinnerungen*, 1859.

materia är bärare av kraft, är kraft- begåvad eller genomträngd av ande” (' *geistesdurchdrungen*'), ”kan man lika väl kalla teorien för en idealistisk åskådning.”

Då det i naturen finnes så väl levande som livlös materia, så väl psykiska företeelser som fysikalisk- kemiska, kan man enbart med termen ”natur” omöjligt tydliggöra, huruvida man är materialist eller vitalist, allra minst då man bekänner sig till det slags monism, som består däri, att man erkänner tillvaron av blott ett slags företeelser i naturen — antingen blott av den psykiska typen (då är man vitalist) eller blott av den fysiska typen (då är man materialist).

Det egentligen avgörande här är varken materialismen eller vitalismen, utan monismen, som tvingar oss att välja mellan dessa bägge teorier. Detta på samma gång som den eventuellt avspärrar oss från möjligheten att vara materialister, vad de materiella företeelserna beträffar, och vitalister, då det är fråga om livet eller medvetandet — samt, slutligen, monister av ”högre ordning” genom uppfattningen, att medvetande och materia hava ett gemensamt ursprung.

Materialismens kamp är i själva verket, enligt historiens vittnesbörd, icke i främsta rummet en kamp för egentlig materialism, utan en kamp för naturalism mot supernaturalism och en kamp för monism mot den dualism, som på de materiella företeelsernas område vill skilja mellan kraft (energi) och materia som tvenne väsensolika fakta. I båda dessa bataljer har materialismen, enligt mitt förmenande, rätten på sin sida och har också segrat.

*

Striden för och mot *monism* en är dock icke slut härmed. Det finns en annan och fullt real dualism, en annan än den blott inbillade dualismen mellan kraft och materia, inom det materiella gebitet. Detta är dualismen liv—materia (eller liv—livlöst) eller medvetandet—energiarterna. Materialisterna ha haft den svagheten, att icke kunna inse, att man kan vara fullt fri från så väl supernaturalism (eller spiritualism) som det förra slaget av dualism, under det man likväl, med stöd av erfarenheten, ser sig tvungen att bekänna sig till det senare slaget av dualism.

Frågan gäller här blott, huruvida erfarenheten visar, att psykiska företeelser uppstå ur materiella och huruvida, om så ej klarligen synes vara fallet, psykiska och materiella företeelser över huvud äro på det sättet art lik a, att uppkomsten av de psykiska ur de materiella synes möjlig eller rimlig. På dessa frågor tror jag, att den djupare trängande fysiska och psykiska samt kunskapsteoretiska forskningen tydligt svarar nej. Den materialistiska monismen är då vetenskapligt ohållbar — liksom dess tvillingbroder, den vitalistiska monismen av antisupernaturalistisk typ, vilken vi så ofta finna representerad inom det ”materialistiska” lägret, utan att detta där tycks väcka alltför mycket uppseende eller lust till mothugg.

Men klart är, att förvirringen blir stor, då materialisten förebrår den nu nämnde liv—materia-dualisten att han är en kraft—materia-dualist och supernaturalist eller spiritualist och metafysiker — allt under det att kritikern-materialisten i hög grad saknar de psykologiska och kunskapsteoretiska insikter, vilka äro oundgängliga för en vetenskapligt välgrundad uppfattning av de psykiska (eller vitala) företeelsernas avgörande egenskaper.

Vad Büchners förhållande till psykologiens grundfrågor beträffar äro följande drag karakteristiska.

I kapitlet om tanken framhåller han¹ gentemot Karl Vogt,¹ att dennes beryktade jämförelse mellan

¹ Op. cit., s. 296.

leverns avsöndring av galla och hjärnans tankeproduktion är olämplig, därför att gallan är ett syn- och vägbart ämne, under det att tanken icke är ett ämne utan en verksamhet. I den egentliga principfrågan är Büchner dock ense med Vogt.

Det nästa kapitlet, om medvetandet, börjar på följande sätt.² ”Om, som i föregående kapitel visats, hela vårt själsliv uppbygger sig steg för steg av ofta upprepade, genom intryck från den yttre världen framkallade förnimmelser, så gäller detta på samma sätt om medvetandet eller 'vetandet om tillvaron' och särskilt om självmedvetandet, vilket i grunden icke är annat än totalsumman av våra förnimmelser eller en hopning, en sammanlänkning av i minnet fastlagda erinringsbilder.”

I kapitlet om ”livskraften”³ anför Büchner ett uttalande av professor Matteucci, enligt vilket ”den levande organismen är en maskin, såsom ång- eller elektricitetsmaskinen, d. v. s. ett system, i vilket de kemiska frändskaperna — — oavbrutet alstra värme, elektricitet och muskelarbete”. ”Han kunde,” säger nu Büchner, ”hava tillfogat: 'och andligt arbete'. Ty då vi veta, som redan tidigare visats, att all psykisk verksamhet i sista linjen är härledbar ur förnimmelseelementet (liksom all kroppslig organisation sammansätter sig av elementet 'cell'), så utgör den levande organismens högsta verksamhet icke heller den något undantag från den allmänna regeln. All organisk materia är förnimmelse förmögen. Varje levande kropp är förnimmande.”

Det enligt min mening förtjänstfulla draget i denna livs- och själsteori ligger däri, att liv och medvetande uppfattas som i grunden samma företeelse.

När Büchner kommer fram till spørsmålet om ”den fria viljan”, blir hans determinism dock icke fullt så radikal, som det synes mig, att man har skäl att vänta. Han talar om ”tre stora grupper av inflytelser”, som ”mer eller mindre behärska människans vilja och sätta bestämda gränser för dennas göranden och låtanden”. Dessa äro individens organism med dess ärvtligheter, hans uppfostran och hans omgivning.⁴ Senare heter det: ”sålunda kan ingå, som blickar djupare in i frågan, förneka, att antagandet om en så kallad fri vilja hos människan så väl i teorien som i praktiken måste inskränkas inom de trångaste gränser — — —”. ”Vårt hela liv — — — är sammansatt av nödvändighet och frihet.” ”Människan är fri, men med bundna händer. Hon kan icke komma ut över en bestämd, henne av naturen satt gräns. Men inom dessa, av naturlagarna utstakade gränser kan hon visserligen till en viss grad bestämma sig själv, så till vida som ändamålsenligare föreställningar segra över oändamålsenligare, eller förstånd och överläggning över medfödda eller in-vanda drifter och begärelser eller över ögonblicksstämningar. Ju högre andligt utvecklad och bildad en människa är, desto starkare är också hennes vilja och desto större hennes ansvar — — —.”⁵

I detta resonemang torde mången anhängare av teorien om viljans frihet kunna intolka sina egna föreställningar. Och jag tror, att mången radikal determinist skall vända sig bort med besvikelse från slik ”oklarhet”.

*

Jag förbigår nu de med Büchner samtida tyska materialisterna — så väl de något äldre som de något yngre och således även biologen Ernst Haeckel⁶ och hans monism, enligt vilken det existerar varken ande eller materia, i ordens vanliga mening, utan blott ett något, som på en gång är bådadera, en monism, som dock starkt lutar åt den vitalistiska monismen, enligt vilken allt är besjälat och har en psykologisk (i st. f. strängt materialistisk) förklaring.

Det återstår då blott att tillfoga några ord om Vilhelm Ostwalds ”energetik” för att

¹ 1817-1895.

² Op. cit., s. 304.

³ Op. cit., s. 438.

⁴ Op. cit., s. 466.

⁵ Op. cit., s. 470-471.

⁶ Född 1834.

komplettera bilden av den tyska materialismen, sådan den utvecklade sig under 1800-talet, särskilt under dettas senare hälvt.

Ostwalds populärvetenskapliga arbete *Die Energie* av 1908, som jag här närmast vill följa, vittnar genomgående om, att vi denna gång ha att göra med en genialisk naturforskare som i grund och botten är förtrogen med den fysikalisk-kemiska vetenskapens metoder och rön och även själv på ett epokgörande sätt bidragit till att vidare utveckla dessa metoder och att öka dessa rön. Man lär hos Ostwald hundra gånger mer om materialismens materievetenskapliga fundament än hos de allra flesta naturvetenskapliga materialister, t. o. m. då dessa själva äro naturforskare. Tack vare denna Ostwalds grundliga naturvetenskapliga skolning och tack vare den omständigheten, att han är med uti den nyaste, hittills högsta utvecklingen av materievetenskapliga insikter, blir den reala behållningen av studiet av Ostwald lika stor, vare sig man kan följa honom i hans materialistiska världs- och livsteori eller ej.

Ostwald har hunnit fram till den punkt, där begreppet ”materia” (såsom sidoordnat begreppet kraft eller energi) blir alldeles överflödigt eller sämre än en död vikt uti den terminologiska utrustningen, en källa till oklarhet och förvirring. Redan i mitten på 1890-talet uttalade Ostwald den meningen, att ”energi” och ”materia” icke äro likartade och likaberättigade begrepp. Begreppet ”materia” bör ersättas med begreppet ”materiella faktorer”. På detta sätt ”blir begreppet materia mer och mer upplöst, och de kvarblivande resterna av begreppet visa sig utgöra de förhandenvarande energiernas extensitetsfaktorer”.¹

Hos energierna upptäcka vi intensitetsföreteelser och extensitetsföreteelser. Tillvaron av de förra bevisas genom sådana fakta, som värmets strålning eller rörelse från en kropp eller ett ställe med högre till en kropp eller ett ställe med lägre temperatur. ”Varje energiform strävar att övergå från ställen, där den har en högre intensitet, till ställen, där den har en lägre intensitet.” Intensiteterna äro emellertid ”alls inga storheter i ordets vanliga bemärkelse”. Sålunda gäller icke den allmänna additionslagen ($a - h = 2 a$) för intensiteterna. Det är ingen klar mening i att säga, att en temperatur är dubbelt (eller 2 gånger) så stor eller hög som en annan.²

I motsats härtill äro extensitetsfaktorerna just de företeelser hos materien, vilka i ordets strängaste bemärkelse äro storheter eller äro av rent kvantitativ art De äro godtyckligt delbara och obetingat adderbara och det är ytterst lätt att mäta extensitetsfaktorerna — t. ex. massan, som är rörelse-energiens extensitetsfaktor.³ På samma sätt förhåller det sig med extensitetsstorheterna vikt och volym (”Raumerfüllung”). Men massa, vikt och volym äro de grundegenskaper, som vanligen tillskrivas ”materien”. Och begreppet ”materia”, såsom skilt från begreppet ”kraft”, har man erhållit därigenom, att man oklart eller klart föreställt sig, att massa—vikt—volym kunde vara ett slags egenskapslöst ”substrat”, vid vilket den ena eller andra av materiens kända egenskaper kunde ”häfta” eller vari dessa egenskaper kunde ”bo”.

Inser man orimligheten, d. v. s. det absolut erfarenhetsvidriga, uti denna föreställning, så inser man också nödvändigheten att slopa materiebegreppet (såsom skilt från energibegreppet) och att bibehålla enbart energibegreppet. Det enda vetenskapliga är således att beskriva de fysikalisk-kemiska förändringarna såsom energi förändringar.⁴

Så långt synes allt vara gott och väl. Men nu kräva även andra fakta än de fysikalisk-kemiska beaktande från vetenskapens sida — nämligen livets, själslivets, samhällslivets fakta. Äro dessa också att betrakta som energier, då vi fastlagt begreppet energi genom att låta det

¹ *Die Energie*, s. III.

² Op. cit., s. 103-104.

³ Op. cit., S. 112.

⁴ Op. cit., s. 112-126.

beteckna sådana fakta som massa, tyngd, volym, rörelse, värme, ljus, magnetism, elektricitet, kemisk affinitet?

En annan fråga! Är det slut med möjligheten att vetenskapligt utforska och förklara livet (d. v. s. i minst lika hög grad ”förklara”, som man kan vetenskapligt förklara de energetiska företeelserna), om det visar sig, att man icke kan erfarenhetsenligt uppfatta livet såsom ytterligare en art av energi? Är vetenskapen slut, där fysik och kemi sluta? Alla äkta materialister måste på denna fråga svara med ett obetingat ja. Detta ja är ett kriterium på äkta materialism, liksom ett ja till svar på den första frågan är ett annat kriterium på äkta materialism.

Vad Ostwald beträffar, bejakar han den första frågan på ett sätt, som han tror utgöra en väsentlig avvikelse från ”materialismen”, med vilket uttryck han menar den äldre naturvetenskapliga materialism,¹ som ännu icke fullt kommit ut ur kraft—materia-dualismen och fram till en rent energetisk materialism. Att denna senare intet annat är än det nyaste, av materievetenskapens senaste framsteg betingade utvecklingsformen av materialismen själv tycks icke vara Ostwald fullt klart.¹ Detta synes mig dock icke ha bort legat långt borta från hans tankar, då han strax förut framhållit den betydelsefulla skillnaden mellan den äldre, rent mekanistiska materialismen och den senare materialism, som kunde stödja sig, utom på en högre utvecklad fysik (med dess elektricitetslära o. s. v.), även på en fullt vetenskaplig kemi.

Emellertid anser Ostwald, att det är viktigare och lättare att tolka själslivet som ett slags energi än som ett slags materia, därför att ”energibegreppet är vida mer omfattande än materiebegreppet” — vilket enligt mitt förmenande är en fullkomlig illusion.

”Svårigheterna att förmedla mellan ande och materia, berodde blott” (!) ”därpå, att materiebegreppet var oändamålsenligt bildat, i det att det omfattar blott en del av den oss bekanta fysiska verkligheten. Det finns skäl att hoppas, att det på ett passande sätt vidare utvecklade begreppet energi, inom vars ram faktiskt all fysisk verklighet är innesluten, även skall kunna bringas i ett klart förhållande till andens begrepp. — Detta förhållande tror jag mig böra uppfatta så, att de andliga processerna låta uppfatta och tyda sig såsom energetiska på alldeles samma sätt som alla andra processer. Mellan andliga och mekaniska processer skulle ungefär samma skillnad och samma likhet existera som mellan elektriska och kemiska processer.”²

Att den levande djurkroppen, och således även den levande människokroppen, är ett stycke materia och en fysikalisk maskin samt ett fysikaliskt-kemiskt laboratorium framhålls av Ostwald och förnekas naturligtvis av ingen. Att vi hos alla levande kroppar iakttaga massor av rent energetiska processer och att dessas oavbrutna kretslopp utgör en absolut oundgänglig betingelse för livets fortvaro äro lika solklara som obestridliga fakta.

Ostwald frågar sig nu, om det icke möjligen hos organismerna, särskilt de högre, existerar någon säregen *energiart*, vilken kan anses utgöra själslivets grundfaktum.

Han finner denna nya energiart och kallar den för nervenergien och ”lämnar därhän, huruvida det här är fråga om en energiart, som helt och hållet skiljer sig från de andra fysiska” (!) ”energierna, eller om det blott är fråga om en särskild kombination av bekanta energier — — —”.³ Vidare erinrar Ostwald därom, att ”alla sinnesintryck framkalla processer i nervledningarna” (varvid just Ostwalds ”nervenergi” framträder) samt att ”en stor del av nervledningarna för till hjärnan samt att varje sinnesapparat där har sitt centralställe, av vars regelmässiga verksamhet sinnesapparatens inre funktion är avhängig”. ”Fysiologien har på ett obestridligt sätt visat, att det vid andlig verksamhet försiggår något i hjärnans sinnescentra, som helt allmänt kan betecknas som *energiförbrukning*. Av

¹ Op. cit., s. 143.

² Op. cit., s. 144.

³ Op. cit., s. 145.

vad slag den ifrågavarande energien är, veta vi visserligen icke; men då densamma även framträder i de nervösa apparaterna, kunna vi kalla även den för nervenergi eller allmän *psykisk* energi — — —.” Källan till denna psykiska energi är av kemisk art — såsom fysiologien visar.¹

Härpå följer den avgörande punkten i Ostwalds argumentering.

”Det finnes intet, som hindrar,” säger han,² ”att de psykiska företeelserna omedelbart uppfattas som nervenergetiska företeelser. Ty för begreppet energi fordras i allmänhet intet annat, än att företeelsen är en mätbar storhet, som är underkastad lagen för omvandling utan förlust eller ökning; men i övrigt kan den uppvisa varje grad och art av mångfaldighet. Och det frnns således ingen principiell betänklighet mot att antaga tillvaron av en energiart av nervenergiens mångfaldighetskaraktär. Som grund härför är att anse det från alla håll medgivna faktum, att ingen andlig process försiggår utan motsvarande” (!) ”energiförbrukning. Frågan är således blott den, skola vi betrakta de andliga processerna som företeelser, vilka stående utanför orsakslagen, blott beledsaga energiförändringarna i nerverna och de nervösa centralorganerna, eller kunna vi identifiera de andliga processerna med dessa energiförändringar?”

”Allt talar för, intet emot denna identitet,” menar Ostwald.

Huruvida Ostwalds nervenergi existerar eller ej som en särskild, men *äkta* energi, d. v. s. som en i andra verkliga energiarter, enligt kvantitetslagen omvandlingsbar energi, och omvänt, det är för argumentet alldeles likgiltigt. Frågan är blott den, huruvida de ”psykiska processerna” enligt erfarenheten äro av den beskaffenhet, att de ö v er huvud kunna ”identifieras” med en *energiart* vilken som helst — under fasthållande av det energibegrepp, som den fysikalisk-kemiska erfarenheten ger vid handen. Det är dock alldeles klart, att de fysiska vetenskaperna icke ens amma räckta till för att besvara denna fråga — såsom Ostwald tycks i det närmaste föreställa sig vara fallet — utan att de psykologiska vetenskaperna nu hava precis samma rätt att bli hörda. Om vi påstå, att A (= psyke) kan identifieras med B (= ”nervenergi” = en äkta energiart), så är det ej nog att känna B:s egendomligheter i grund och botten. Vi måste lika grundligt känna A:s. Detta behövs ovillkorligen för ”identifieringen”. Vi måste ställa en grundlig psykologi vid sidan av en grundlig energetik och se till, om vi då lyckas ”identifiera” de båda. Men det har Ostwald alls icke försökt i det arbete, varom nu är fråga. De hans senare skrifter, som i någon mån kunna tolkas som försök i den riktningen, synas mig närmast bevisa, att denne utmärkte fysiker i hög grad saknar de nödiga psykologiska kunskaperna och insikterna. Det är ju intet mot allmän erfarenhet stridande, att en kunnig och snillrik fysiker icke behöver vara en närmelsevis lika kunnig och begåvad psykolog.

Det förefaller mig särskilt, att Ostwalds egen synnerligen intressanta framställning av entropilagen³ borde hava gjort honom mycket tvivlande beträffande möjligheten av den ifrågasatta ”identifieringen”.

Men tydligt synes mig vara, att Ostwald har förtjänsten att ha bragt den naturvetenskapliga materialismens teori fram till en formulering, som näppeligen längre lämnar något övrigt att önska vad klarhet och materievetenskaplig sakkunnighet beträffar.

IV. Den sociologiska materialismen före Karl Marx.

16. De kommunistiska utopisternas, särskilt Platons och Mores,

¹ Op. cit., s. 152-153.

² Op. cit., s. 153-154.

³ Op. cit., kap. 6.

ställning till den sociologiska materialismen.

Uti min analys av Kants och Hegels ”historiefilosofi” och ensidigt intellektualistiska kunskapsteori samt Feuerbachs ”antropologiska” reaktion mot Hegels supernaturalism har jag, som i inledningskapiteln an gavs, närmast haft i ögonsikte att klargöra arten av de teoretiska inflytelser, vilka under 1830-40-talen måste påverka en filosofiskt och samhällsvetenskapligt intresserad yngre akademiker i Tyskland, sådan som den sociologiska materialismens främste målsman, Karl Marx. Enahanda har avsikten varit med skildringen av den naturvetenskapliga materialismens utveckling efter 1750. Dock med den skillnaden, att jag, för att få denna del av bakgrunden till min tavla fullständig med ens, fortsatt skildringen ända fram till det närvarande ögonblicket. Härmed har också vunnits en klarare belysning av det betydelsefulla faktum, att den naturvetenskapliga materialismen, ehuru lika gammal som filosofien och naturvetenskapen själva, undergått en snabbare och djupare utveckling än någonsin just under tidrymden från och med den marxiska historiematerialismens uppkomst på 1840-talet, vadan denna senares avhängighet av den förra blir ett än mer invecklat problem, än det enligt sakens natur redan eljest skulle vara.

Jag går nu att avsluta skildringen av den vetenskapliga eller teoretiska miljö, i vilken marxismen uppstår, genom att framhålla några av de mest iögonfallande och allmänvetenskapligt betydelsefulla ansatserna till sociologisk materialism före Marx — d.v.s. ansatser till en samhällsuppfattning, enligt vilken de ekonomisk-materiella företeelserna äro de primära faktorerna uti samhällets och kulturens gestaltning eller utveckling. Härvid, liksom då det gällde den naturvetenskapliga materialismen, skall jag göra mitten av 1700-talet till min egentliga utgångspunkt. Dock icke utan en mera detaljerad hänvisning till tidigare tänkare, än som var nödvändig i det förra fallet. Inom de humanistiska vetenskaperna är ju sambandet mellan antiken och nutiden av vida mer omedelbar och aktuell art än på det naturvetenskapliga området.

*

Det låter sig icke bestridas, att åtskilliga sociologiska idealskildringar, s. k. ”utopier”, innehålla mycket av största vetenskapliga värde. Att detta är möjligt beror naturligtvis därpå, att samhället är en sida av människan själv och hennes livskamp. Den som djupt förstår människoindividens, har därmed mycken insikt i samhällets väsen. Och den som grundligt känner sin egen tid, har därmed en hel del vetande om alla tider. Vad geniet här iakttar, deducerar och konstruerar kan besitta en underbar faktisk sanningshalt ehuru denna i regel icke är bevisbar utan stöd av annan forskning. Skillnaden i dessa avseenden mellan samhällsvetenskap och naturvetenskap är påtaglig och i hög grad karaktäristisk. Naturen är den objektiva verkligheten, som människan ej kan lära känna introspektivt och som ej omgestaltar sina inre förhållanden, därför att människan önskar och vill det.

Bland utopister står Platon,¹ Sokrates'² lärjunge, långt framom alla andra. Och bland hans många efterliknare når ingen högre än engelsmannen Thomas More,³ vars 1516 publicerade verk *Utopia*⁴ givit sitt namn åt hela denna klass av halvt vetenskapliga, halvt fantastiska skildringar av idealsamhällen.

¹ Levde i Athen, 427-347 f. Kr.

² 469-399 f. Kr.

³ 1478-1535.

⁴ Ordet synes vara uppfunnet av More och uppfattas vanligen såsom betydande ”ingenstädes”, men kan delvis ha en annan härledning och betyda ”god-plats” eller ”gott land”.

Platons dialogiserade avhandling om "Staten" söker visa, hur denna skall vara organiserad för att förverkliga rättvisan, d. v. s. för att vara idealet av ett samhälle enligt Sokrates, vilken framställs såsom ledaren av diskussionen. Detta ideal av samhällsorganisation är enligt Platon omöjligt utan egendomsgemenskap. Han måste förneka och avskaffa privategendomen för att kunna konstruera en samhällsordning, på vars rättvisa, sundhet och hållbarhet han skall kunna tro. I denna uppfattning har More och många andra utopister följt honom - även sådana, som, i likhet med More och Platon själv, alldeles icke voro försvurna åt kommunistiska eller socialistiska teorier, innan de stodo inför uppgiften att uppdraga grundlinjerna av idealsamhällets organisation.

Dessa utopisters tankegång har uppenbarligen varit den, att intet idealsamhälle är tänkbart utan en idealisk anordning av egendom, inkomst, arbete och konsumtion, samt att detta ideal för det ekonomiska samhällslivet måste innebära, att privategendomen vore ersatt genom samhällsegendom. Och här synes det mig vara viktigt, att vi icke låta det ekonomiska samhällsidealets kommunistiska gestaltning bortskydda det faktum, att ett ekonomiskt ideal över huvud uppställs och att det spelar en fundamental roll uti den sociala idealkonstruktionen. Detta är huvudsaken. Att det ekonomiska idealet tagit formen av kommunism har blott sekundär betydelse. Det gäller att observera, att ett idealsamhälle utan idealisk ekonomi eller utan angiven ordning för ekonomien är en bild av en byggnad, som synes sväva på intet, i stället för att tryggt vila på en solid och vacker grundmur. En utopi, vilken, såsom Francis Bacons¹ "Nya Atlantis",² saknar uppgifter om samhällets ekonomiska konstitution, gör ovillkorligen ett ofärdigt eller osubstantiellt intryck i trots av rikedomerna på detaljer om tekniska och kulturella inrättningar. Nu är det ju dessutom fallet, att Bacon lämnade sin "Atlantis" såsom fragment.

Sedan Platon i första boken av "Staten" låtit Sokrates bevisa, att lyckan är möjlig för den enskilde endast tillsammans med rättvisan eller ett rätt handlande och en rättvis behandling, visa sig i början av andra boken Glaukon och Adeimantos visserligen övertygade härom i sak, men ingalunda genom Sokrates' argumenter, utan snarare av obetvinglig instinkt. Att lämna saken i detta skick vore icke sokratiskt. Sokrates tillgriper därför nu en annan bevisningsmetod för sin etiska tes. Om våra ögon icke förmå urskilja en sak, där den förekommer i smått, må vi uppsöka ett område, där den förekommer i större skala.

"Om rättvisan anstår den enskilde, så är den väl icke mindre nödvändig för en hel stat; ty en stat är dock av större betydelse än en enskild; och måhända finna vi det lättare att igenkänna rättvisan, då vi studera den uti ett helt samhälles större förhållanden. — Om vi kunna föreställa oss, hur en stat uppstår, skola vi också se rättvisan och orättvisan uppstå uti honom. Och genom att betrakta det som vi söka uti dess uppkomst, skola vi lättare upptäcka dess sanna kännetecken.

"Nåväl," säger nu Sokrates, "en stat uppstår dock, därför att den enskilde icke är i stånd att i allo sörja för sig själv, utan har många behov. Någon annan orsak har icke grundandet av en stat. Om således på detta sätt den ene tar den andre till hjälp för än det ena än det andra behovets tillfredsställande och om vi ha många behov och om vi församla många sådana hjälpare och kamrater till ett bofast samhälle, då kalla vi ett sådant samfund för en stat.

"Envar ger sålunda något åt de andra och mottar något från dem och anser att det är bäst så, och därmed har, i vår undersökning, staten uppstått. Men det är tydligt, att det är våra behov

¹ 1561-1626.

² Skriven mellan 1614 och 1617.

som skapa staten.

”Det första och viktigaste behov, som måste tillfredsställas för att uppehålla livet och tillvaron, är näringsbehovet. Och det andra är bostadsbehovet. Och det tredje behovet av kläder och dylikt.

”Hur skall nu staten kunna sörja tillräckligt för anskaffandet av så många ting? Uppenbarligen därigenom att den ene medborgaren är jordbrukare, den andre byggmästare, den tredje skomakare o. s. v. Därför måste den minsta tänkbara stat bestå av åtminstone fyra eller fem män (med var sitt yrke). Det blir dem fördelaktigare att dela yrkena mellan sig, än att alla utöva samtliga yrken, ty de äro av naturen olika varandra, olika lämpade för olika yrken. Och dessutom producerar specialisten lättare och bättre än den, som bedriver alla möjliga yrken.¹

Det är nu lätt för Platon att visa, att redan det blotta ekonomiska samhällslivet kräver ett stort antal yrkesgrupper, isynnerhet då man antar, att medborgarna icke nöja sig med ”sund enkelhet” i materiellt avseende, utan hänge sig åt allehanda lyx i mat och dryck, bostäder och kläder.

När han sålunda blivit färdig med samhällets materiella behov, ”förstorar” han staten genom att taga med i räkningen kulturen och dess yrkesspecialister — lärare, konstnärer, skådespelare o. s. v.

Såsom en följd av ekonomisk utveckling och folkökning inställer sig behovet av vidgat territorium — och därmed är kriget ekonomiskt motiverat och således också ”krigshantverket” och dettas utövare, statens ”väktare” eller ”beskyddare”. Att dessa måste vara kraftiga och modiga är klart. Likaså att de måste besitta ett utvecklat rättfärdighetssinne för att icke mot de andra medborgarna missbruka sina fysiska maktmedel. Härtill erfordras en rätt uppfostran och bildning — åt vilket spörsmål Platon ägnar slutet av andra och större delen av tredje boken.

”Uppfostrare” och ”krigare” stå varandra socialt mycket nära hos Platon, ehuru de förra äro statens egentliga ledare samt rättvisans väktare inom samhällslivet, under det att krigarna huvudsakligen äro dessa härskande visers hjälpare och exekutorer. Verkligheten skymtar här fram på ett egendomligt sätt mellan raderna i idealkonstruktionen. De verkliga härskarna i staten äro krigarna, icke de visa och rättfärdiga. Därav Platons stora bekymmer för krigarnas uppfostran till sådan dygd, att de icke, likt dåliga fårhundar, må slita sönder och skada dem de äro satta att vakta och skydda.² I denna nöd tar Platon sin tillflykt till ett ekonomiskt radikalmedel. Han avskaffar privategendomen och t. o. m. det privata familjelivet, på det att hans ”härskare” och ”krigare” icke må kunna falla för frestelsen att föredraga enskild makt och rikedom framför det allmännas väl och rättfärdighetens seger uti samhällslivet.

Motiveringen för denna djärva tanke är, liksom tanken själv, av stort intresse för forskaren uti den sociologiska materialismens historia.

”Ja,” säger Sokrates-Platon,³ ”den rätta bildningen behövs ju, för att krigarna skola hålla fred sinsemellan och skola öva mildhet mot sina skyddslingar, näringsidkarna. Men, bortsett från denna bildning, synes det vara förnuftigt att fordra, att deras bostäder och övriga egendom

¹ Jag citerar en tysk översättning av G. Hess (Stuttgart, Spemann), bd. I, s. 79-83. För att spara på utrymmet har jag utelämnat upprepningar m. m. mellan de citerade satserna. För att tydliggöra de sålunda förkortade citaterna har jag med spärrad stil tryckt de ord, på vilka tonvikten synes mig särskilt bör läggas.

² Op. cit., s. 153.

³ Op. cit., s. 154.

skola vara så inrättade, att dessa icke hindra dem (väktarna-krigarna) att vara möjligast dugliga och icke förleda dem att förgå sig mot andra medborgare.” En sådan kraftig etisk verkan kunna således, enligt idealisten Plato, ”bostäder och annan egendom” åstadkomma!

”Låt oss se till,” fortsätter Platon, ”om de icke törhända måste leva och bo på följande sätt för att bli så som de böra vara. I första rummet skall ingen besitta förmögenhet utöver det allra nödvändigaste. Vidare skall ingen äga en bostad eller ett förrådsrum, uti vilket icke vem som helst har rätt att inträda. De livsmedel, som måttliga och tappra krigshjältar behöva, skola de enligt lagen erhålla av sina medborgare såsom lön för det skydd de giva dem samt i sådan mängd, att de årligen varken få något övrigt ej heller lida någon brist. De skola intaga sina måltider gemensamt, såsom soldater på lägerplatsen, och skola föra ett gemensamt liv. — — — Dem ensamma bland statens alla medborgare skall det icke vara tillåtet att beröra eller giva och taga guld och silver eller förvara det i sina hus eller låna ut det mot ränta eller att dricka ur guld- och silverkärl. Ty om krigarna förvärvade egna jordbesittningar och hus och pengar, skulle de bli förvaltare och jordbrukare i stället för väktare och skulle bli sina medborgares fientligt sinnade behärskare i stället för deras bundsförvanter. De skulle tillbringa livet hatande och hatade, bespejande och bespejade och skulle oftare och intensivare frukta den inre än den yttre fienden och skulle, liksom staten som ett helt, snart komma fördärvet nära.”

Då Adeimantos invänder (i början av fjärde boken), att dylik egendomslöshet och kommunism omöjligt kunna göra dessa krigare och samhällsskyddare lyckliga, svarar Sokrates, att det icke är fråga om att göra en särskild samhällsklass särskilt lycklig, utan snarare att göra hela staten möjligast lycklig, men att det för övrigt alls icke är uteslutet, att en sådan samhällsklass skulle finna sig lycklig i ett sådant läge.

Här gäller det, menar Platon, att klart bestämma, hur krigareståndets lyckoideal måste vara beskaffat, för att det skall bli sin samhällsuppgift troget. ”Vi få icke tillskriva väktarna ett lyckoideal, som skulle göra dem till allt annat än väktare över rättvisan i samhällslivet” och som skulle driva dem till att utnyttja sin makt ”för att skaffa sig rikedomar och leva i överflöd” och sålunda ”grundligt fördärva hela staten”.

Således: Plato säger visserligen icke rent ut, som en senare utopist (Proudhon), att ”egendom är stöld”, men han säger med övertygelse och eftertryck, att privategendom skapar tjuvar, rövare och samhällsfördärvare, och att den därför är ett gift, som absolut icke får inympas på de medborgarelager, som ansvara för lagarnas innehåll och efterlevnad.

”Med de *övriga* samhällsklasserna” — jordbrukarna, hantverkarna, köpmännen, konstnärerna o. s.v. ”är det däremot icke så noga,” menar Plato. ”Ty om skomakarna bli odugliga och korrumperade och låtsas vara något, som de icke äro, så löper dock staten icke därför någon fara.”¹ Platon lämnar i själva verket oklart, huruvida kommunismen skall utsträckas till samhällets ekonomiska funktionärer av högre och lägre grader, av intelligensarbetande och kroppsarbetande typ, eller huruvida det är tillräckligt att reservera egendomslösheten såsom ett slags adelsmärke för de lagstiftande, lagskipande och lagtillämpande stånden eller kasterna.

Här gapar klyftan mellan antikt och modärnt samhälle. Vi ha, på goda grunder, fått en annan respekt för det ekonomiska arbetet än antikens filosofer kunde besitta. Vi kunna ej med Platon drömma om att genom ett nästan slutet kastväsen skilja de näringsidkande medborgarna från dem, som skapa, övervaka och genomdriva samhällsordningen, och vi kunna icke ett

¹ Op. cit., s. 157.

ögonblick inbilla oss, att en sund samhällsordning är möjlig med ett korrumpert och på orättfärdighet grundat näringsliv. Den store antike tänkarens okänslighet på denna punkt förvånar oss — t. o. m. då vi närmare studerat dess reala, sociala grunder. Så mycket märkligare måste synas oss vara makten av den sociologiska intuition, som drev Platon till att låta idealsamhället börja med den ekonomiska arbetsdelningen och växa till en krigarstat genom ekonomisk expansion samt tvang honom att upphäva privategendomen för de samhällsklasser, i vilkas händer han ville lägga skapandet och bevarandet av rätt färdigheten uti samhället och människolivet.

Att Platon såsom vetenskapsman var övertygad om, att staten i verkligheten uppstått ur familjen, icke ur ekonomisk arbetsdelning och ekonomiska avtal, torde vara otvivelaktigt. Vad som, i trots härav, kommer fram i hans idealkonstruktion är en allmän, rent teoretisk insikt om de ekonomiska samhällsförhållandenas grundläggande betydelse för det politiska och kulturella (framför allt etiska) samhällslivet.

Detta är ännu icke "historiematerialism" i marxistisk mening. De ekonomiska begreppen och de sociala evolutionsbegreppen äro ännu alltför omogna hos Platon, för att han skulle kunna konsekvent tänka sig en rent ekonomisk samhällsevolution såsom den originära eller oberoende variabeln i all samhällsevolution. Men det är underbart nog att iakttaga, att erkännandet av ekonomiens fundamentala betydelse uti samhällsevolutionen bryter fram med elementär kraft uti en samhällsteori, som kanske mer än någon annan är mättad med genialisk insikt uti den dunkla frågan om sambandet mellan etisk och social utveckling eller "fullkomlighet". Någoting mäktigare än Platon och hans idealism, verklighetens egen logik, har kommit den store antike tänkaren att, så långt detta var historiskt möjligt, giva sin upphöjda auktoritet åt en sociologisk grundåskådning, som skulle börja mogna först 2,200 år senare i ångfabrikernas samhällen.

*

Plutarkos' skildring av den genom Lykurgos i nionde århundradet före vår tideräkning utförda omvälvningen av socialförhållandena i den spartanska staten stödjer sig väsentligen på ett verk om Sparta av Xenophon, Sokrates' lärjunge. Om möjlig påverkan från Platons Stat kan jag icke yttra mig. Omöjlig är den ju icke, då Plutarkos, som skriver i slutet av första århundradet efter Kristus eller något senare, citerar Platon och då det är tydligt, att han låtit sin egen samhällsförbättrande fantasi spela ganska fritt omkring Lykurgos' mytiska gestalt och omkring Xenophonos knappast mindre mytiska uppgifter om Spartas ekonomiska och politiska inrättningar. Vi ha här väsentligen att göra med en "utopisk" samhällsskildring, ehuru Xenophon och Plutarkos nog själva trodde på verkligheten av åtminstone en del av det de här berättade.

Det för forskaren i historiematerialismens historia intressanta draget i denna äldsta utopi (som så måste betecknas, ehuru Platon var den äldste egentlige eller fullt medvetne utopisten), är det starka framhävandet av ekonomisk a reformer såsom fundamentalt betydelsefulla för hela den spartanska kulturens vidare gestaltning samt dessa ekonomiska reformers inriktning på ett bekämpande av privategendomen och dess sociala verkningar.

Sedan Plutarkos skildrat, hur Lykurgos förbättrat regeringen genom att insätta en senat såsom medregent vid sidan av konungarna, fortsätter han på följande sätt. "Ett andra och djärvare politiskt företag av Lykurgos bestod däri, att han genomförde en ny fördelning av jordegendomen. Han förefann nämligen en fruktansvärd förmögenhetsolikhet bland medborgarna. Staden var överfylld med fattiga, som saknade jordbesittning, och rikedom

var samlad i händerna på ett fåtal. Lykurgos beslöt därför att utrota dessa onda, som heta högmod, avund, girighet och lyx samt de ännu mer djupgående och olycksdigra samhälls-sjukdomar, som heta fattigdom och rikedom. Han övertalade därför spartanerna att upphäva all äldre jordegendomsfördelning och att införa en ny sådan, genom vilken de skulle erhålla alldeles lika mycket jord vardera och skulle bli likställda i sina levnadsförhållanden. Om de vore ärelystna, måste de nu söka utmärka sig framom varandra genom dygd, alldenstund ingen annan social skillnad längre kunde finnas dem emellan än den, som uppstår genom värdnaden av låga handlingar och hedern av goda. Hans förslag genomfördes. Han utdelade nio tusen jordlotter åt invånarna i Sparta och trettio tusen åt de övriga invånarna i Lakedämonien. — — — — Varje jordlott kunde årligen producera 70 skäppor¹ spannmål för varje man och 12 skäppor för varje kvinna samt vin och olja i proportion. Detta ansågs tillräckligt för hälsa och fysisk styrka, och mera gällde som överflödigt.”²

”Härefter försökte Lykurgos att dela även den rörliga egendomen bland spartanerna, för att utplåna allt sken av olikställighet. Men det visade sig snart, att de icke kunde fördraga att få sina personliga ägodelar direkt tagna ifrån sig; och han slog därför in på en annan väg, så att han genom slughet lyckades besegra deras egendomsbegär.” Lykurgos avskaffade guld- och silvermyntet och ersatte det med järnmynt. Han förbjöd tillverkning av och handel med lyxartiklar samt förbjöd sådana yrken som ”sofisternas”, de vandrande spåmännens och de på liderligheten spekulerande krogvärdarnas. Han påbjöd, att medborgarna skulle intaga sina måltider gemensamt under enkla och frugala former. Och han ordnade ungdomens uppfostran så, att den skulle bli en systematisk träning till kraft och måttlighet och villighet att tjäna och underordna sig det allmänna.

*

Uti Thomas Mores ”Utopia” finnes något av samma oförgängliga modärnit och eviga aktualitet som uti Platons ”Stat”. More lever dessutom i ett samhälle, Henrik VII:s och Henrik VIII:s England, som står vårt eget närmare än Platons Grekland, dock utan att i alltför hög grad sakna viktiga jämförelsepunkter med detta senare. Höra vi Platons röst visserligen klar och imponerande, men dock i ett stort fjärran, så förefaller det däremot som More talade i nästa rum om sociala bekymmer, vilka i mycket äro våra egna. De ha icke förlorat i betydelse, därför att vi fått över OSS en ofantlig mängd nya, nästan ännu mer svårartade.

Mores verk skiljer sig nämligen från Platons därutinnan, att det, vid sidan av idealskildringen, ger en realistiskt målad bild av det samtida samhällslivet, med kraftigt understrykande av dettas ekonomiska och rättsliga missförhållanden. Mores vetenskapligt värdefulla skildring av det sociala England omkring 1500-1515 ger oss själva typen av Platons ”fördärvade stat”, uti vilken de lagstiftande, lagskipande och landsförsvarande stånden korrumpierats genom privategendom och i sin jakt efter rikedom och enskilda fördelar förtrycka och utplundra de arbetande klasserna samt därigenom skapa både en ”inre fiende” och en ödesdiger inre svaghet uti samhällskroppen. More underlåter icke att påminna om ett uppror i västra England, som några år tidigare ”undertryckts genom en stor nedslaktning av de stackars människor, som deltagit i det”.³

Han kritiserar med synnerlig skärpa de stora engelska jordägarnas privatekonomiskt

¹ Å omkring 36 liter?

² *Plutarch's Lives*, i Langhorns engelska översättning (London, Warne), vol. I, s. 30-31. Med ”man” förstås här en familjeförsörjare och hans familj.

³ Mores *Utopia* i Henry Morleys *Ideal Commonwealths*, 4:de uppl. London 1889, s. 60.

självklara, men för den kroppsarbetande lantbefolkningen fördärvliga taktik att förvandla såväl allmänningar som odlad jord till betesmarker för växande fårahjordar i privat ägo. ”Man kan säga, att fåren på detta sätt, ehuru de av naturen ha ett mildt lynne, uppsluka människorna och beröva icke blott byar, utan även många småstäder deras invånare.”¹ Befolkningen måste nämligen till stor del utvandra från de av jordherrarna sålunda behandlade distrikterna; ty dels skadades menige man genom förlusten av gammal rätt till bete på allmänningarna och dels fördrevos de från sina arrendegårdar, då dessa icke längre skulle ägnas åt åkerbruket, och dels förlorade de arbetstillfällena som lönarbetare, då fårahjordarnas skötsel krävde vida mindre folk än åkerbruket gjort.

Vad under då, om upprosandan sprides och landsbygden börjar vimla av arbetslösa och av tiggare och landstrykare, som slutligen bli farliga för den allmänna säkerheten? Det var den gamla historien, som upprepats mångfaldiga gånger även på det industriella området, att det togs hänsyn blott till de få ägandes, men icke till de många egendomslösas ekonomiska intressen, när en omläggning av produktions sättet genomföres.

More uttalar sig ytterst pessimistiskt angående möjligheten för en klarseende kännare av samhällets lyten att förmå statsmännen och furstarna att vidtaga just de reformåtgärder som voro mest av nöden, ty statsmän och furstar, antyder han, äro vanligen i grunden av samma ull som de rovgiriga och hänsynslösa jordherrarna.² Inte ens en smula förnuft och humanitet i rättskipningen finns det utsikt att inom rimlig tid få genomförda. More är särskilt upprörd över den förfärliga hårdhet, varmed sådana tjuvnadsbrott, som fattigt folk har tillfälle att utöva, bestraffas. På hans tid, liksom ett par århundraden senare, ”hängde man tjuvar så flitigt, att det stundom kom tjugi på en galge”, utan att likväl tjuvarnas antal minskades. Vilket icke heller var så underligt, då ”intet straff, hur strängt det vara må, kan avhålla den från att stjäla, som omöjligt kan finna annat sätt att uppehålla livet”. Men ”enkel stöld är icke ett så svårt brott att det skulle få kosta en människa livet”;³ ”det vore vida bättre att träffa sådana sociala anordningar, att var och en kunde förtjäna sitt uppehälle”.

De, som tro, att de fattigas armod är nyttigt för samhället, misstaga sig mycket.⁴ Motsatsen är fallet. Fattigdomen förnedrar sina offer och försvagar samhället.

Den sociala fattigdomen, de stora, kroppsarbetande massornas fattigdom är ren social orättvisa. ”Ty vad är det för rättvisa däruti, att en adelsman, en guldsmed, en bankir eller någon annan, som antingen icke arbetar alls eller i bästa fall sysslar med saker, som icke gagna det allmänna, skall leva uti stor lyx och glans på vad som så illa förvärvats, under det att en fattig arbetare, en forman, en plogkarl, en smed, som arbetar hårdare än de osjäliga kreaturen och utför ett arbete så nödvändigt, att intet samhälle kunde bestå ett enda år utan detsamma, förmår förtjäna blott en så mager utkomst och måste föra ett så eländigt liv, att de vilda djuren ha det bättre? — — — Är det icke en både orättvis och otacksam regering, som slösar med ynnest åt så kallade gentlemen — — men alls icke bekymrar sig om dessa plogkarlar, gruvarbetare, smeder, utan vilka samhället icke kunde existera?”

”Jag kan vid min salighet icke se annat, än att de regeringar jag känner intet annat äro än sammansvärjningar av de rika, som, under förevändning att sköta det allmännas

¹ Op. cit., s. 64.

² Op. cit., s. 58—60, 72-74.

³ Op. cit., s. 61 och 67.

⁴ Op. cit., s. 80.

angelägenheter, blott vårda sina enskilda intressen.”¹

Det är orätt att tala om ett samhälle (”*commonwealth*”, i det äldre språkbruket liktydigt med ”gemensamt” eller ”allmänt” ”väl”), då var och en blott söker sin egen välgång i form av rikedom (”only seeks his own wealth”).²

På botten av det stora allmänna samhällsproblemet — problemet om den förnuftiga och rättfärdiga organisationen av samhället — finna vi det ekonomiska samhällsproblemet, problemet om fattigdom och rikedom. Fattigdomen måste utrotas.

Vad är då fattigdomens djupaste orsak? Privategendomen, svarar More. Han förnekar icke, att människorna äro olika, att många äro svaga, andra ondskefulla, andra lata, andra dugliga, andra härsklystna o. s. v. Men han menar, att privategendomen är just den sociala institution, som enligt sin natur och enligt människans natur, måste alstra fattigdom och elände för de många och rikedom och godtycklig social makt för fåtalet. I denna punkt synes Platon ha påverkat honom, och det lönar sig att lyssna till argumenteringen.

”Om jag skall rent ut säga min mening,” förklarar han, ”måste jag öppet erkänna, att jag icke tror att ett folk kan bli rättvist styrt eller vara lyckligt, så länge som det finns någon privategendom kvar och så länge som penningen är alltings måttstock. Rättvisan är omöjlig, därför att allt det bästa i livet skall tillfalla de sämre karaktärerna. Lyckan är omöjlig, därför att det mesta av livets goda skall tillfalla ett fåtal, som icke i allo lyckliggöres därigenom, under det att alla de övriga överlämnas åt fattigdom och elände. — — — Det skall sålunda inom nationen uppstå två människoslag, som äro i behov av ett slags utbyte av livslott sinsemellan. Å ena sidan de onyttiga, med sin girighet och sitt osociala sinnelag. Å andra sidan de hederliga och blygsamma medborgare, som med sin oavlåtliga flit gagna mer det allmänna än sig själva.

”Således drar jag slutsatsen, att livets goda icke kan bli rättvist och förnuftigt fördelat bland medborgarna och att världen icke kan bli lycklig, så länge privategendomen finnes kvar. Så länge skall den största och bästa delen av mänskligheten nedtyngas av brist och materiella omsorger.”³

Nu anför More själv invändningen, att egendomsgemenskapen skall döda flit och företagsamhet genom att taga bort möjligheten till enskild vinst och genom att möjliggöra arbetsbördans övervältrande på andra. Hans svar på detta argument är en detaljskildring av det på egendomsgemenskap och allmän arbetsplikt grundade idealsamhället Utopia.

*

Sir Thomas More var en av Englands skickligaste och mest framskjutna jurister under de första decennierna av 1500-talet. Han blev rådmän i London, parlamentsledamot, riddare, kunglig rådsherre, minister, underhusets talman, ambassadör vid flera viktiga tillfällen samt lordkanslär 1529 efter Wolsey.

Hans lysande karriär slutade med en anklagelse för högförräderi, då han vägrade att erkänna ogiltigheten av Henrik VIII:s äktenskap med Katarina av Aragonien. Sex dagar efter rättegångens början blev han avrättad, i juli 1535. Författarens av ”Utopia” huvud satt länge uppspikat över porten till *London bridge*, vid sidan av de grövsta missdådares. Av särskilt

¹ Op. cit., s. 163-164.

² Op. cit., s. 162.

³ Op. cit., s. 85-86.

kunglig nåd fick hans dotter slutligen låta nedtaga och begrava det.

More skrev sin "Utopia" under påverkan av Platons Stat och som en protest mot det sociala England under de första Tudorerna. Den yttre anledningen till fabeln fick han genom Amerigo Vespuccis 1507 publicerade skildring av sina resor till den Nya världen. More synes 1514 eller 1515 ha varit i Flandern som ambassadör och därvid skrivit eller avslutat sin bok. Han inleder denna med att berätta, huru han, vid ett temporärt avbrott av förhandlingarna i Brygge, beger sig till Antwerpen, och där träffar samman med en man, som varit med om trenne av Vespuccis fyra amerikaresor. Denne främling hade slutligen på egen hand företagit en resa till okända trakter av den Nya världen och hade därvid råkat komma till landet *Utopia*, där han stannade fem år, studerande detta lands sällsamma sociala inrättningar. Det är denne främlings bittra kritik över Englands och andra länders usla socialförhållanden och underbara skildring av Utopias samhällsliv, som More säger sig ha nedskrivit.

Boken skrevs på latin och trycktes i Löwen 1516 under uppsikt av ingen mindre än Erasmus av Rotterdam, som livligt intresserade sig för det snillrika verket, vilket, som han sade, avslöjade de politiska missförhållandenas sanna orsaker. "Utopia" blev hastigt mycket populär i politiskt frisinna kretsar. Men i England kunde boken icke tryckas under Henrik VIII:s regering. Anspelningarna på de engelska missförhållanden voro alltför obeslöjade. En tysk översättning utkom 1524, en italiensk 1548, en fransk 1550 och en engelsk först 1551.

Efter Mores odödliga verk — som dock i vissa väsentliga delar är en efterbildning av Platons Stat — har varje social idealskildring blivit kallad för en "utopi" och varje idealisering av det mänskliga samhället för "utopism".

*

Utopia är en stor ö med tjugufyra stora, välbyggda städer och det mest blomstrande jordbruk. Ingen bor varaktigt vare sig i stad eller på landet, ty det är nödvändigt att alla medborgare bli förtrogna med båda formerna av arbete och kulturliv. Alla äro jordbrukare och alla äro skickliga i ett industriellt yrke. "Samhällsförfattningens förnämsta uppgift är att reglera arbetet i enlighet med det allmännas behov samt att åt alla medborgare skänka så mycken fri tid, som de behöva för att utveckla sig själsligt, ty det är häri man ser livets lycka."¹

Ingen får besitta privategendom. Därför finns ingen ofred mellan medborgarna. Ingen får undandraga sig sin andel av det produktiva arbetet. Därför finns ej den själsliga korruption, som lättja, skenverksamhet och parasitism avföda. Arbetet ledes av de offentliga myndigheterna.

Straffet för brott mot den allmänna arbetsplikten är slaveri. Icke ens dödsstraffet saknas i Utopia. More, den praktiskt förfarne juristen och statsmannen, trodde sig veta både när dödsstraffet, såväl som andra straff, borde och icke borde ifrågakomma. Detta beror på beskaffenheten eller värdet av den samhällsordning, som strafflagen har att värna, och på brottets farlighet för denna samhällsordning — synes han mena.

Men arbetsdagen är blott sex timmar lång i Utopia. Mer behövs icke, då alla arbeta och arbeta enligt en väl genomtänkt, gemensam plan samt arbeta icke för tom lyx och onödigheter, utan blott för allas sunda materiella behovtillfredsställelse. Att få god tid övrig från det materiella arbetet för kulturens värv är för More huvudsaken.

Utopias sociala författning är mycket sorgfälligt utarbetad och uppvisar många intressanta

¹ Op. cit., s. 101.

drag, som jag icke här kan dröja vid. Men dess *a* och *o* är tanken, att en sund och rättvis och orubblig ekonomisk grundval göres behov, och att det eljes icke kan finnas något sådant som sundhet och rättvisa inom något område av samhällslivet. Det är denna principiella sociologiska materialism, som är utopiens kärna. Sedan må problemets konkreta lösning, medels kommunism, vara ett misstag — eller ett genidrag — det hör icke till saken i detta sammanhang.

Att sir Thomas More var en av de många rättrådiga, som under Henrik VIII miste livet på schavotten, är en erinran därom, att det etiska patos, som frambragt ”Utopia”, tillhörde en man, vilken var lika trogen sin övertygelse, då det gällde att handla rätt under farliga yttre omständigheter, som då det var fråga om att tänka rätt och att oförskräckt nedskriva farliga tankar. More står i världshistorien icke ovärdig vid sidan av den som ”ungdomens förledare” och undergrävare av samhällets religiösa grundval avrättade Sokrates' trognaste lärjunge, ”Statens” djupsinnige författare.

17. Vicos sociologiska system.

Vid en undersökning såsom den föreliggande är det naturligtvis i hög grad frestande att söka nå möjligaste fullständighet genom att utsträcka analysen till alla de forskare, vilka ur ena eller andra synpunkten kunna betraktas såsom banbrytare för de teoretiska åskådningssätt, vilka utgöra föremålet för vårt intresse. Att här falla för en sådan frestelse vore liktydigt med att skriva en litteraturhistoria över all samhällsforskning och samhällsteori, som direkt eller indirekt, klart eller oklart tillskriver det ekonomiska samhällslivet ett fundamentalt inflytande på det totala samhällslivets utveckling och på kulturens gestaltning. Denna uppgift har otvivelaktigt sin stora betydelse för sociologien och återstår ännu att lösa. Men den föreligger icke här för mig, då jag i denna del av detta arbete i huvudsak begränsat min uppgift till att analysera den litteratur och de vetenskapliga strömningar, vilka bevisligen eller antagligen, omedelbart eller medelbart påverkat den socialistiska historie-materialismens främste märkesman. Urvalet av auktorer blir därför beroende på, vad vi känna eller måste antaga beträffande den intellektuella atmosfär, i vilken Karl Marx levde, samt blir dessutom till stor del en den personliga uppfattningens sak, varvid den ene anser såsom relativt oviktig eller egentligen icke hithörande en forskare eller tänkare, vilken en annan bearbetare av problemet av något skäl betraktar som synnerligen betydelsefull.

Med de redan gjorda undantagen för Plutarkos, Platon och dennes lärjunge More, den store socialistiske och sociologiskt materialistiske utopisten, förbigår jag nu alla äldre sociologiska tänkare, även 1600-talets engelska ryktbarheter, tills jag kommer fram till det 18:de århundradets politiserande sociologer och nationalekonomer, främst de franska eller franskspråkiga. Bland dessa senare sparar jag det största namnet, Rousseau, till ett särskilt kapitel för att här närmast ägna några ord åt en hans föregångare inom den allmänna samhällsforskningen, den sociologiska systematikens grundläggare.

Jag menar den egendomliga och intressante italienaren Giambattista Vico,¹ vilkens digra verk *Principij di una scienza nuova d'intorno alla commune natura delle nazioni* av år 1725 med rätta utpekats såsom den modärna sociologiens förebud, men däremot blott svagt bidrar till historiematerialismens utveckling.

Vico ville grunda en ny vetenskap, och denna skulle ha till föremål ”folkens gemensamma natur”. Detta senare uttryck är ju något dunkelt eller vagt primitivt — liksom Vicos

¹ 1670-1744. Födelseåret uppgives olika. Jag följer hans självbiografi, tryckt 1747.

terminologi och stil i övrigt, vilka äro syditalienskt frodiga, men stundom föga tillmötesgå kravet på klar, fast begreppsbildning.¹

”Hittills har vetenskapen” (Vico kallar den för ”metafysiken”) ”tagit i betraktande den gudomliga försynens vägar uti naturens rike. Nu är det meningen att vi skola höja oss till en betraktelse över dess manifestationer uti människoandens eller samhällens och nationernas värld”. Med dessa ord börjar Vico inledningen, som han ägnat åt ”verkets idé”. Den ”gudomliga försynen” är för Vico lika med tillvarons sammanhang, lagbundenhet. Han vill således grunda en vetenskap om lagbundenheten, sammanhanget uti människoanden, samhällenas, folkens liv. Det är denna inre och nödvändiga ordning uti folkens och samhällenas tillvaro och förändringar, som han anser vara det gemensamma hos dem, deras ”gemensamma natur”. Den ”nya vetenskapen” har sålunda till föremål allt som är en inre och gemensam egendomlighet för allt mänskligt samhällsliv — vilket ju också är den moderna sociologiens definition.

Denna nya vetenskap ”påvisar, huruledes gud leder den genom syndafallet i orättfärdighet sjunkna människan, leder henne, genom hennes egna behov, ut ur den djuriska isolering, i vilken den enskilde ursprungligen befinner sig, fram till ett samhälleligt liv, varigenom människan allena kan höja sig till egentlig mänsklighet, ty dennas grundvillkor är en social natur”.²

Här framlyser ju rätt klart, att idéen om en *utveckling* av människans eget väsen upp till socialitet och till allt högre socialitet skall bliva den röda tråden i Vicos sociologi ; och termen ”behov” väcker hopp om, att människans materiella natur och hennes växelverkan med naturen för ekonomiska syften skall få sin tillbörliga plats i sociologiens system. Denna förhoppning bekräftas i viss mån redan på de närmaste raderna, där Vico fortsätter med en del reflektioner om jordens första uppodling. ”Alla forntidens hedniska folk börja med en Herkules; ty denne är den heros, som först slungar in facklan i urskogen och därigenom rödjer den för odling samt sålunda avslutar naturtillståndets lag- och sedeslösa era. — — — Kornet, som sås i den nyröjda urskogen, är världens första guld; och därför kallas denna, jordbrukets första period för den gyllene tidsåldern, i vilken åren räknas efter skördarna.”

*

Vico finne, att folkens och samhällenas historia uppvisar trenne universella utvecklingsperioder, vilkas universalitet har sin grund uti ”likformiga idéer” och ”gemensamma motiver” hos alla folk och icke däruti, att alla andra folk direkt eller indirekt kopierat ett enda föregångsfolk.³ Dessa samhällets och kulturens tre första utvecklingsskeden betecknar Vico som ”gudarnas ”heroernas” och ”människornas” tidsåldrar.⁴

I den första, primitivaste förhärskar en urkraftig, gudaboren fantasi i människornas själsliv. Och fantasien spelar icke minst livligt kring det materiella, ekonomiska livets företeelser, som föreställas såsom levande, gudomliga väsen. ”Åkrarna voro de första altarne åt gudarna.”⁵ ”Gudarna gingo då omkring på jorden-” ”Himmelen var ej längre bort än på bergstopparna”⁶

¹ Då det italienska originalet icke stått till mitt förfogande, har jag måst nöja mig med en tysk översättning av W. E. Weber (Leipzig 1822), som kanske delvis är medansvarig för många uttrycks oklarhet.

² Op. cit., s. 1.

³ Op. cit., s. 114 (Bok I, kap. II. Om elementerna.)

⁴ Op cit., s. 31 och 691.

⁵ Op. cit., s. 14.

⁶ Op. cit., s. 3.

och regerade välsignelsebringande i dalarna och på slätterna.

Himmelen, olympen, gudavärlden höjer sig allt högre upp över jorden under den andra, den heroiska tidsåldern, som behärskas av ett otyglat, storvulet känsloliv och en aldrig senare åter uppnådd episk diktarkraft. Men människolivet självt, menar Vico, hade då heroiska proportioner, och "hjaltesagorna voro äkta skildringar av sådana heroiska personer och heroiska seder, som alla folk under sitt barbari haft att berömma sig av". Homeros är en fyndgruva för sociologen.¹

Efter heroernas period, som är de aristokratiska republikernas tid, följer "människornas tidsålder, i vilken medborgarne lära sig inse, att deras gemensamma människonatur gör dem väsentligen lika; och under vilken period därför först uppstå republiker på folkfrihetens grundval och slutligen monarkierna, vilka båda — . — — utgöra formerna för de humana författningarna".² Det är denna "humanism, som i socialt och kulturellt avseende skiljer "människornas tidsålder" från "heroernas" barbariska nävrättsförhållanden. Förnuftet har nu mognat, så att det kan börja övertaga ledningen uti människans sociala utveckling. De eviga krigen kunna nu avbrytas genom fredsfördrag.³

*

Denna Vicos periodisering av världshistorien, som jag icke här kan återgiva i alla dess många kuriösa detaljer, är en intressant föregångare till och kanske förebild för Saint-Simons och Comtes periodsystemer; och den innebär, att Vico klart uttalar den grundläggande sociologiskt-historiska sanningen, att germanfolken efter Kristi födelse genomlevde ungefär samma sociologiska perioder, som de antika folken genomlevat före Kristi födelse; vadan vi här ha att göra med en "upprepning av ett naturnödvändigt utvecklingsförlopp" och icke med en fortsättning av samma utvecklingsförlopp tvärs över den germanska folkvandringstiden och det germanska barbariet.⁴ Varmed Vico naturligtvis icke förnekar övertagandet av vissa arv, främst kristendomen.

Till det vicoska periodsystemets förtjänster hör, som av det föregående torde märkas, dock icke något betonande av en materialistisk sociologis principer. Ty då skulle ekonomiens utveckling framlyst som grundval för periodindelningen. Nu är denna däremot rent "idealistisk", d. v. s., som Vico själv säger,⁵ att den "genast från begynnelsen utgår från en de mänskliga idéernas historia."

Är Vico icke historiematerialist, så har han dock tagit ut ett betydelsefullt steg fram mot en realistisk, med idel mänskliga realiteter räknande sociologi, uti motsats till det slags sociologisk "idealism", som hämtar vetenskapens material till stor del ur myternas, de religiösa dogmernas och de haltlösa metafysiska konstruktionernas överkliga värld.

Emellertid finnas, såsom redan framhållits, hos Vico åtskilliga detaljer, som äro av visst intresse för historiematerialismens historiker. I det kapitel, som är särskilt ägnat den nya vetenskapens metod,⁶ heter det t. ex på följande sätt. "För att upptäcka dessa mänskliga förhållandens natur skrider denna vetenskap till en sträng analys av de mänskliga tankarna, så till vida som dessa gälla de mänskliga behoven och fördelarna i samhällslivet, vilka utgöra

¹ Op. cit., s. 6.

² Op. cit., s. 32.

³ Op. cit., s. 30.

⁴ Op. cit., s. 801-803.

⁵ Op. cit., s. 3 och s. 92.

⁶ Op. cit., bok I, kap. IV.

de båda ständigt strömmande källorna till folkens naturliga rättsordning — — —.”¹ Samhällsvetenskapen skall taga fatt på de mänskliga sociala åskådningarna och motiverna uti dessas verklighet och ursprung och skall söka sig tillbaka ända till ”de första människor, som började tänka mänskligt, men icke till de filosofer, som först reflekterade över de mänskliga idéerna”.

Det låter sig icke förneka, att man på de vägar, som Vico utpekar, måste komma fram till en materialistisk (ekonomistisk) sociologi — om dennas princi: per över huvud överensstämma med verkligheten. Det teologiska inslaget i Vicos tankegång utgör intet hinder, ty ”guds försyn” är för Vico intet annat än tillvarons inre lag.

18. Rousseaus sociologiska teori av år 1753.

Företalet till sin avhandling om den sociala olikställighetens ursprung och grunder börjar Rousseau² med följande ord. ”Det synes mig, att den nyttigaste och minst uppodlade av alla mänskliga vetenskaper är vetenskapen om människan själv — — —. Därför anser jag ämnet för denna avhandling vara ett av de intressantaste, som filosofien har att uppvisa.”

Samhället är nämligen uti sina olikställighetsinstitutioner långt från att vara sådant vi måste önska det. Dessa sociala anordningar snarare dölja och fördärva än framhäva och förverkliga människans sanna väsen. ”Då vi med lugn och opartisk blick betrakta det mänskliga samhället, tycks detta i första rummet icke uppvisa något annat, än att de mäktige förtrycka och att de svaga förtryckas. Sinnet uppreser sig mot de förras hårdhet; och man måste beklaga de senares förblindelse.” Här härskar den blinda slumpen, vilken låter somliga födas till makt och privilegier och andra till förnedring och rättslöshet. Först då man bortser från dessa tillfälligheter, ”denna lösa sand, som överhöljer samhällsbyggnaden, kan man upptäcka dennas oförgängliga grundvalar och lära sig att vörda dessa”.

Bakom den tillkonstlat upphöjda eller tillkonstlat förnedrade samhällsmänniskan existerar den naturliga människan såsom en frisk kärna innanför ett murket och illa tilltygat skal. ”Utan ett allvarligt studium av människan själv, hennes naturliga egenskaper och deras utveckling skall det aldrig lyckas oss att uti den för handen varande sociala verkligheten urskilja, vad den gudomliga viljan har skapat och avsett och vad människan själv har ställt till.”³

För att lösa problemet om den sociala olikställighetens orsaker och grunder vill Rousseau tillämpa en egendomlig forskningsmetod, som står den sociala utopismen synnerligen nära, på samma gång som den är klart medveten om sin hypotetiska natur. Han vill skriva den politiska samhällsordningens ”hypotetiska historia” (*l'histoire hypotétique des gouvernements*). Rousseau vill ”av människans natur” (sådan den ursprungligen var och i grunden alltid är) ”och av hennes naturomgivnings beskaffenhet draga slutsatser om, huru det mänskliga samhället hade kunnat gestalta sig, om människan förblivit överlämnad åt sig själv”,⁴ i stället för åt högre makter. Detta måste ur religiös synpunkt vara tillåtet, ehuru ”religionen befäller oss att tro, att Gud velat att människorna skulle vara socialt olikställda, sedan han själv dragit ut dem ur naturtillståndet”.

Det ”hypotetiska” uti Rousseaus historiekonstruktion synes således bestå dels däruti, att han bortser från den religiösa trosartikeln, om att Gud är den sociala olikställighetens orsak, samt

¹ Op. cit., s. 191-192.

² *Discours sur l'origine et les fondemens de l'inégalité parmi les hommes*. Först publicerad 1753. Jag citerar en upplaga tryckt i Amsterdam 1762. Jean Jacques Rousseau föddes 1712 i Genève och dog 1778.

³ Op. cit., s. 9 och 10

⁴ Op. cit., s. 10 och 16.

dels däruti, att han konstruerar fram ett schema för det mänskliga samhällets verkliga förflutna historia, för att låta detta historiska schema klart belysa, vad som enligt hans övertygelse utgör de ursprungliga ("naturliga") och i grunden oförstörbara, allena väsentliga grundegenskaperna uti människosjälens, relativt till de andra själsdrag, som faktiskt gjort samhället till detta eländiga ståndssamhälle, som Rousseau så väl kände till.

Det synes mig vara uppenbart att Rousseau trodde, att människan en gång levat i ett naturtillstånd av ungefär den art, som han skisserar. Han säger det uttryckligen¹, och intet annat torde vara möjligt, då han absolut förutsätter, att människans "goda" sociala egenskaper äro hennes egentligen ursprungliga såväl som hennes mest fundamentala och varaktiga sociala egenskaper. Rousseaus utopism ligger just uti denna optimistiska tro, som gör människans begär att förtrycka och brutalt utnyttja medmänniskan till en sekundär, förvärvad, mera ytlig och därför måhända genom en moralisk ansträngning relativt lätt bortarbetad social egenskap.

Rousseauismen är så till vida en egendomlig gestaltning av den starka tro på människans sociala perfektibilitet, som utgjorde ett huvuddrag i Robert Owens socialistiska tankesystem och i själva verket, i den ena eller andra formen, går igen uti varje avart av utopisk socialism så väl som utopisk liberalism. Rousseau säger, att människan, så länge hon stannar i relativt primitiva livsförhållanden, är god nog att kunna leva ett fredligt och moraliskt liv. Owen säger, att hon genom lämplig uppfostran och omgivning lätteligen förvärvar en god social natur. Rousseau och Owen äro ense om, att människans sociala elände blott beror därpå, att hon hittills ej förstått att undvika vissa fördärvliga anordningar och att utbyta dem mot vissa andra, förnuftiga sociala livsformer.

Den sociala utopismens egentliga kärna ligger i denna tro på möjligheten att erhålla ett oförgängligt idealsamhälle genom att enligt förnuftets krav bygga om det gamla samhället ungefär så, som man bygger om ett gammalt hus. Vad beträffar tron på människans obegränsade sociala perfektibilitet, så låter den utan tvivel diskutera sig, ehuru icke i den form som Rousseau gav den. Illusionen om människans ursprungliga sociala godhet har etnologien förstört. Men Rousseaus idéer äro böjliga och svävande. Då han med den "naturliga" människan åsyftar en oförstörbar beståndsdel av godhet och sundhet i människonaturen på alla dennas utvecklingsstadier, blir han perfektibilist i ordets bättre, icke ovetenskapliga, icke utopiska mening.

*

"Jag menar," säger Rousseau,² "att det inom människosläktet finnes två slag av olikställighet. Det ena slaget kallar jag för det naturliga eller fysiska, därför att det är av naturen. Det består uti individernas olikheter i ålder, hälsa och kroppskrafter samt själsförmögenheter. Det andra slaget kan man kalla för moralisk eller politisk olikställighet, därför att den beror på ett slags överenskommelse och är grundad på eller åtminstone bekräftad genom medborgarnas samtycke. Denna senare olikställighet består uti de olika privilegier, som några åtnjuta på andras bekostnad, och som göra att de äro rikare, mer hedrade, mäktigare än andra och t. o. m. kunna förmå dessa att åtyda sig.

"Det är ingen mening uti att fråga efter den naturliga olikställighetens orsaker, ty svaret ligger givet redan i själva det använda ordet. Ännu mindre rätt har man att spörja, om det finnes något inre sammanhang mellan de två slagen av olikställighet. Ty detta vore att fråga, om de

¹ Op. cit., s. 17.

² Op. cit., s. 13.

som befalla nödvändigtvis äro bättre människor än de som måste lyda, och huruvida kroppens och andens styrka eller dygden och visdomen alltid förefinnas hos människorna i proportion till deras makt och rikedom — — —.

”Vad är det således egentligen fråga om i denna avhandling? Det är fråga om att uti utvecklingens förlopp angiva det ögonblick, då rätten undanträngdes av våldet, då naturens ordning undanträngdes av lagstiftarens bud — — —.”

Sedan själva avhandlingen inletts på detta sätt, är första kapitlet ägnat åt reflexioner över människans naturtillstånd. Det utmärker sig enligt Rousseau genom frånvaron av samhällsliv och t. o. m. genom frånvaron av starkare anlag för samhällsliv. Rousseau är här innerst inne extrem individualist och instinktiv anarkist.

”Hur det nu än må hänga ihop med samhällets uppkomst, så faller det dock i ögonen, i huru ringa grad naturen har bekymrat sig om att binda människorna vid varandra genom ömse-sidiga behov eller genom att underlätta ett språkligt utbyte dem emellan. Vi se, hur litet naturen har åtgjort för att förbereda människornas sammanslutning i samhällen; och vi se, hur liten andel naturen har uti allt detta, som människorna åtgjort för att smida sig samman med sociala länkar. Det är i själva verket omöjligt att förstå, varför en människa uti detta urtillstånd skulle haft större behov att associera sig med en medmänniska än med en apa eller en varg, eller, om vi dock antaga att detta behov förefunnits, vilket motiv, som skulle förmått den föreslagne mänskliga kamraten att vara med om associeringen, eller, om vi slutligen medgäve även denna möjlighet, hur de båda människorna skulle kunnat göra upp det nödiga avtalet.”¹

”Det synes vara tydligt, att människorna i detta tillstånd, som icke innebär något slags moraliska band mellan dem eller pålade dem några plikter gentemot varandra, kunde vara varken goda eller onda, kunde hava varken dygder eller laster, så vida vi icke använda dessa ord i fysisk” (i stället för i social) ”bemärkelse — — —,”²

Detta hindrar icke Rousseau att i den omedelbara fortsättningen tillskriva människan i naturtillståndet en del ädla, om ock primitiva, moraliska egenskaper, som i själva verket äro av social art, ehuru människan har dem gemensamma med många djurarter. Rousseau framhåller föräldrakärleken och medlidandet bland dessa moraliska egenskaper, som enligt honom existerade före samhällets uppkomst.

Naturtillståndet hade emellertid, med alla sina stora fördelar, ett fel, nämligen att vara oförenligt med människans fortsatta själsutveckling. Och det är för övrigt nu hög tid, att vår socialfilosof förbereder sig för det djärva språng, som skall föra honom över från naturtillståndets psykologi till civilisationens sociologi. Han är skyldig oss en teori för samhällets uppkomst, en teori, som anger, var vi ha att söka samhällslivets fundamentala fakta, den egentliga begynnelsepunkten uti den ändlösa och hart när outredbart hopslingrade sociala kausalitetskedjan.

”Sedan jag bevisat,” fortsätter Rousseau sålunda, ”att olikställigheten knappt är märkbar i naturtillståndet och att dess verkningar äro nästan inga, återstår mig nu att uppvisa olikställighetens ursprung och framsteg under människoandens vidare utveckling. Sedan jag visat, att perfektibiliteten, de sociala dygderna och de andra själsförmögenheter, vartill hos naturmänniskan förefunnos anlagen, aldrig kunde utveckla sig av sig själva och att för en sådan utveckling erfordrades en tillfällig samverkan av flera främmande orsaker, som aldrig

¹ Op. cit., s. 47.

² Op. cit., s. 49.

kunde uppstå av sig själv och utan vilken naturmänniskan för alltid blivit kvar i sitt urtillstånd, återstår mig nu att taga i betraktande de olika tillfälligheter” (*”les differens hazards”*), ”som kunnat fullkomna det mänskliga förståndet och på samma gång komma släktet att urarta, tillfälligheter, som gjort människan elak, under det de gjort henne sällskaplig, och slutligen fört människan och världen från så avlägsna förhållanden ända till det läge, som vi nu finna framför oss.”¹

”Jag medger att, då de händelser, som jag nu skall beskriva, kunnat tilldraga sig på flera olika sätt, det endast är på grund av gissningar” (*”des conjectures”*), ”som jag kan träffa mitt val. Men å andra sidan äro dessa gissningar att anse som goda skäl, då de äro de sannolikaste, som sakens natur medgiver att man kommer till, och då de äro de enda medel för sanningens upptäckande, som erbjuda sig. De slutsatser, som jag skall draga av mina gissningar, äro därför icke i sig själva blotta gissningar, ty det vore omöjligt att på de grundsatser, som jag nyss fastställt, uppbygga ett annat system, som ej ledde till samma resultater som mitt och som ej skulle tillåta mig att draga samma slutsatser, som jag nu skall draga.”

Med andra ord, Rousseau medger, att den teori, som han nu skall framställa, är en blott hypotes. Men han menar, att den är en god, med ”sakens natur” överensstämmande arbetshypotes, och att man i varje fall, om man akcepterar hans utgångspunkt, teorien om naturtillståndet, ej skulle kunna uppställa någon annan teori, ur vilken Rousseau icke skulle kunna draga de konsekvenser, till vilka han nu faktiskt kommer. Men i själva verket tornar ju Rousseau sålunda den ena hypotesen på den andra. Ty ”naturtillståndet” är icke heller något annat än en ”gissning” eller hypotes, med egendomliga brister, som jag strax skall närmare belysa.

*

Vilken är nu enligt Rousseaus teori, den fundamentala orsaken till att samhället uppkom, där det förut fanns endast människor i naturtillstånd? På första raderna av avhandlingens andra kapitel (den omfattar blott två kapitel) formulerar han denna teori uti följande ord, som otaliga gånger utgjort texten för så väl revolutionspredikningar som lärda diskussioner.

”Den förste, som inhägnade ett stycke jord och djärvdes säga, detta är min egendom, samt fann människor nog enfaldiga att tro honom, var det civiliserade samhällets sanne grundläggare. Hur många brott, krig, mord, hur mycken misär och fasa hade icke den man sparat människosläktet, som ryckt upp gårdsgårdstörarna ur jorden eller fyllt igen gränsdiket och sagt till sina medmänniskor: tagen er i akt för att lyssna till denne bedragare; ni äro förlorade om ni glömma, att jordens frukter tillhöra alla och att jorden själv tillhör ingen.”²

”Sådant var eller måste ha varit uppkomsten av samhället och dessa lagar, genom vilka de svaga erhöillo nya bojor och de rika ny makt, den naturliga friheten för alltid förstördes, egendomens och olikställighetens system för all framtid blev fastställt samt en slug usurpation förvandlades till en oåterkallelig rätt och varigenom för ett fåtals fördel hela människosläktet allt framgent blev underkastat arbete, slaveri och elände.”³

Rousseau skyndar att tillfoga, att en lång själslig och social utveckling slår en brygga över avgrunden mellan det av honom förut skildrade naturtillståndet och privategendomens proklamerande; men han vidhåller, att denna utveckling fortfarande tillhör naturtillståndets

¹ Op. cit., s. 65 och 66.

² Op. cit., s. 2

³ Op. cit., s. 92.

stadium, och att detta senare således icke slutar förr, än den enskilda jordegendomen och därmed samhället i egentlig mening uppstår.

Sedan vår filosof sålunda, icke utan en del allmänna socialhistoriska insikter, men dock även i ej ringa mån ur djupet av sitt eget medvetande, konstruerat fram privategendomen uti människans historia, är det honom naturligtvis icke svårt att på ett mycket plausibelt sätt utmåla samhällets vidare utveckling fram till *l'ancien régime*s lysande elände. Vi behöva icke följa honom i detaljerna här. För oss är det uteslutande av intresse, men också av så mycket större intresse, att iakttaga, med vilken styrka Rousseau gång på gång betonar egendomens och de ekonomiska förhållandenas enorma samhällsbildande och samhällsrevolutionerande makt. Han märker, att han funnit ”de vises sten”.

Samhället, *la société*, är för Rousseau anno 1753 helt enkelt den sammanslutning människor emellan, vilken betingas av privategendomen, blir oundgänglig genom privategendomen och växer med privategendomens utveckling.

Det är sålunda först med privategendomen som samhället i egentlig mening uppstår! En övermåttan djärv teori och en av den sociologiska forskningens senare i mångt och mycket vederlagd teori; och likväl en för vetenskapen i allra högsta grad fruktbringande teori, vars sanningshalt visserligen icke står att finna utan stor möda, men som, en gång sovråd och rätt formulerad, helt visst skall utgöra en av historiefilosofiens eller sociologiens oförgängliga hörnstenar. Men dit ha vi knappast ännu fullt hunnit fram, mer än halvtannat sekel efter Rousseaus avhandling.

Rousseau hade verkligen uti djupet av sin mäktiga sociologiska intuition hittat en skärva av ”de vises sten”. Det var en flik av den ”materialistiska historieuppfattningen”, som här skymtat för den store schweiziske tänkarens inre syn.

*

Rousseau var redan en mogen man på något över 40 år, då han skrev sin avhandling om den sociala olikställigheten. Likväl är den full av oklarheter och självmotsägelser, som jag i min kortfattade analys snuddat vid, utan att söka vare sig att överskylla eller att särskilt framhålla dem. Det är icke dessa, ett genialiskt brushuvuds flyktigheter, som jag här vill dröja vid. Mig intresserar här blott de fasta grunddragen i avhandlingens tankebyggnad.

Rousseau är övertygad om att logikens lagar också äro den yttre verklighetens lagar, i detta fall således människoutvecklingens och samhällsutvecklingens lagar. Genom att resonera fullt logiskt, menar han, måste han komma tillbaka till historiens verkliga utgångspunkt (”naturtillståndet”) och kunna från denna åter härleda sig ned till det närvarande historiska läget. Han säger väl ej i klara ord, att logikens lagar äro historiens lagar, men det synes mig vara obestridligt, att detta är det ena slaget av lagbundenhet i människans historia, som hos Rousseau finnes såsom förutsättning för en vetenskaplig behandling av historiens problem (i detta specialfall den sociala olikställighetens problem).

Uti undersökningens fortgång får Rousseau fram den psykiska och sociala utvecklingen, vars inre nödvändighet han erkänner, på samma gång som han talar om tillfälligheter såsom avgörande faktorer eller momenter i denna utveckling. Att privategendomen upprättades och att våldet därigenom undanträngde naturrätten och att sålunda över huvud samhället uppstod (sådant Rousseau menar det), allt detta synes ha fallit utanför tingens egentligen lagbundna eller ”naturliga” förlopp, och förefaller därför såsom någonting kausalitetslöst eller åtminstone vid sidan av den normala kausalitetskedjan liggande.

Fördelen med detta dualistiska resonemang är, att privategendom, våld och samhälle framstå som människosläktets tillfälliga förvillelser, som blott behöva upptäckas och avsvärjas, för att allt skall bli gott igen genom ett återvändande till "naturtillståndet" eller snarare till människotillvarons normala logik eller normala system.

Olägenheten med resonemanget är, att den vetenskapligt tänkande icke kan ge sig till freds med en teori, som gör så viktiga företeelser som privategendom, våld och samhälle till tillfälligheter eller tillfälliga förvillelser uti människans eljes rationellt ordnade historia. Rousseau har själv medgivit, att naturtillståndets enkla förhållanden en gång med nödvändighet måste avlösas av mer komplicerade anordningar människorna emellan.

Är det icke uppenbart, att privategendom och våld och det på dem grundade samhället äro nödvändiga faktorer i denna nödvändiga vidare utveckling av människans livsordning? Och är det ej uppenbart, att dessa faktorer ha sina rötter djupt nere i "naturtillståndet", djupt nere i människans väsen, sådant det alltid varit, eller åtminstone sådant människans väsen städse uppenbarat sig inför den historiska, prehistoriska och etnologiska forskningen?

Särskilt måste den modärna sociologen revoltera mot Rousseaus teori, att människan i "naturtillståndet" eller människans innersta väsen saknar sociala anlag och drifter. Med en dylik teori är ingenting vunnet för en kulturpsykolog och sociolog, ty för dessa forskare existera icke "människan", förrän det tvåbenta, människoliknande djuret börjat utveckla de sociala förmögenheter, på grund av vilka kultur och samhälle allena kunna växa fram.

Trots den rent intuitivt vunna ansatsen till en "materialistisk historieuppfattning" fattas det således rätt mycket uti Rousseaus sociala teori, för att den skall tillfredsställa vårt kausalitetskrav. Men vi få icke glömma, att felet icke nödvändigtvis behöver ligga uteslutande uti Rousseaus brist på konsekvens och insikt vid uppdragandet av den sociala kausalitetens och utvecklingens grundlinjer. En felkälla kan även förefinnas hos oss själva, så till vida som vi framträda med falska krav på samhällslivets kausalitet och lagbundenhet, d. v. s. föreställa oss dessa annorlunda än de i verkligheten äro — tilläventyrs uti analogi med naturlagarna.

Eller måste samhällsutvecklingens lagbundenhet vara av samma art som lagbundenheten i naturen? Så vitt jag kan se, är denna frågeställning eller något motsvarande icke att finna uti Rousseaus här diskuterade avhandling.

19. Från Montesquieu till Condorcet.

Åtskilliga andra av 1700-talets politiska filosofer ådagalägga, liksom Rousseau, en gryende förståelse för de ekonomiska förhållandenas fundamentala betydelse för politikens, rättens och hela det övriga samhällslivets gestaltning. Men, liksom Vico höjer sig över dem alla såsom sociologisk systematiker, står Rousseau långt framom alla andra såsom sociologisk psykolog. När dessa tvenne se tingen i deras totalitet, uppfatta de andra blott brottstycken av verkligheten.

Detta gäller till och med ett så universellt anlagt och detaljrikt verk som Montesquieus¹ *De l'esprit des loix*,² som diskuterar allt mellan himmel och jord på statsvetenskapens och juridikens områden, däribland också lagstiftningens förhållande till lyxen och kvinnans ställning,³ till statens finansväsen,⁴ till slaveriet,¹ till handeln,² till penningssystemet³ och till

¹ 1689-1755.

² 1748.

³ Bok VII.

⁴ Bok XIII.

befolkningens storlek,⁴ men likväl icke tränger fram till en uppfattning av det ekonomiska samhällslivet som ett egenartat helt, vilket bör ses uti sitt förhållande till rättsordningen och kulturen, betraktade såsom tvenne andra totaliteter. Själva begreppet folkhushållning eller ekonomiskt samhällsliv saknas ännu hos Montesquieu, och han kommer aldrig längre än till mer eller mindre spirituella och ofta rent aprioristiska reflexioner över den rätta legislativa behandlingen av den ena eller andra nationalekonomiska företeelsekomplexen.

Många av dessa reflexioner äro visserligen av stort intresse, icke minst som antydningar om den riktning, i vilken det politiska och ekonomiska tänkandet nu definitivt börjat röra sig.

”Om folkens fattigdom” säger Montesquieu följande. ”Det finns två slags fattiga nationer. Det ena slaget har blivit fattigt genom regeringens hårdhet. Sådana folk äro oförmögna av nästan alla dygder, ty deras fattigdom utgör en del av deras politiska underkastelse. De andra folken äro fattiga blott därför att de föraktat livets bekvämligheter eller ännu icke lärt känna dem. Dessa nationer kunna utträtta stora ting, ty deras fattigdom utgör en del av deras frihet.”⁵

Montesquieu skattar högt handelns civilisatoriska inflytande. ”Den naturliga verkan av utrikeshandeln är att leda till varaktig fred. Två nationer, som hava handelsförbindelser, bli ömsesidigt beroende av varandra. Om den ena har behov av att sälja, har den andra behov av att köpa. Alla förbindelser grundas sålunda på ömsesidiga behöver. — Men om handeln förenar nationerna, är det icke därför sagt att den enar de enskilde — — —.”⁶ Montesquieu menar, att ”handeln” (eller snarare en intensivare ekonomisk samfärdsel över huvud) tenderar att ”kommercialisera” alla samhällslivets förhållanden på bekostnad av äldre tiders vackra seder och dygder. Men det blir samtidigt en fastare ordning för den fredliga samlevnaden inom staterna.

Montesquieus solidaste bidrag till en materialistisk sociologi är emellertid det starka betonandet av naturförhållandenas och klimatets inflytande på samhällsordningen. ”Om det är sant, att intelligens- och känslolivet uppvisa ytterst starka avvikelser i olika luftstreck, så är det tydligt, att rättsordningen bör vara anpassad enligt de sålunda bestämda intellektuella och emotionella egendomligheterna hos invånarna.”⁷

*

Detta drag i Montesquieus sociologiska åskådning har måhända bidragit till att leda in Johann Gottfried Herder⁸ i liknande tankebanor. För Herder, liksom för Vico, består problemet uti att sammanfatta mänsklighetens hela historia under några få synpunkter, och, olikt Vico men i överensstämmelse med Montesquieu och vida ensidigare än denne, söker Herder uti de yttre naturförhållandena det grundfaktum, som förklarar på en gång människorasernas och de mänskliga samhällenas likheter och olikheter samt leder oss fram till en rätt uppfattning av människans plats i tillvaron. Herders *Ideen zur Geschichte der Menschheit*⁹ är ett stort anlagt försök att fatta natur och samhälle såsom ett sammanhang, utan att därför förbise det hos människan, som gör henne snarare till naturens fortsättning än till ett led såsom alla de andra uti

¹ Bok XV och XVI.

² Bok XX och XXI.

³ Bok XXII.

⁴ Bok XXIII.

⁵ Bok XX, kap. III (Del II, s. 162 i uppl. av 1749, Genève).

⁶ Bok XX, kap. II.

⁷ Bok XIV, kap. I.

⁸ 1744-1803.

⁹ 1784.

naturförloppet.

Många äro de uppslag till sociologiska idéer och undersökningar som på detta sätt komma fram — särdeles beträffande ”andens” oavhängighet av ”materien” — men man har hos Herder, liksom hos alla andra mera ensidiga sociologiska miljöteoretiker, dock slutligen en känsla av, att de mer eller mindre taga för givet, vad som mest behöver belysas, nämligen samhällets egenskap av rent psykisk företeelse, och ägna huvudparten av sin uppmärksamhet åt samhällets levande och livlösa omgivning, som dock, hur mycket vi än må studera dess inverknings på samhället, likväl aldrig kan avslöja dettas innersta och mest fundamentala hemligheter. Dessa uppdagas blott genom ett omedelbart studium av samhället självt, av människans sociala psyke själv.

Att den enskildes beteende i samhällslivet bestämmas av hans personliga och icke minst av hans rent *materiella* intressen och att dessa privatintressen gestalta sig olika och få helt olika inflytande på samhället, allt efter som den enskilde uppfostras på det ena eller det andra sättet och allt efter som samhällets organisation och förhållanden driva in hans privatintressen uti den ena eller andra riktningen — det är den tes, som Claude Adrien Helvetius¹ företog sig att bevisa i sitt arbete *De l'esprit*.²

Resonemanget grundar sig på en naturvetenskapligt materialistisk psykologi, enligt vilken våra ”idéer” helt och hållet bestämmas av våra sinnesintryck och av minnet, och enligt vilken ten god uppfostran” förmår bestämma den enskildes idéer för livet genom att ”i de ungas minnen inpräglade, vissa lärar samt genom att ”utfinna de säkraste medlen att upptända deras ärelystnad och hängivenhet”.³

Det beror således enligt Helvetius väsentligen på samhällsordningens och uppfostrings-systemets beskaffenhet, hurdana medborgarna äro till sin sociala natur och i sitt beteende som medborgare. Det kommer an på samhället att ”intressera” medborgarna uti uppgiften att vara goda medborgare — och icke tvärtom, som så ofta är fallet. ”Lagstiftarens hela konst består således uti att tvinga människorna, förmedels deras självintresse” (eller ”le sentiment de l'amour d'eux-mêmes”) ”att alltid vara rättvisa gentemot varandra.” ”Det är således endast genom goda lagar, som man kan producera. (”former”) ”dygdiga medborgare”.⁴ ”Människorna äro födda varken goda eller onda, men redo att bli vare sig det ena eller det andra, allt efter som ett allmänt intresse enar dem eller gör dem till varandras fiender.”⁵

Härutav hade ju kunnat bliva en materialistisk sociologi, om det med kraft och klarhet bevisats, att de ekonomiska privatintressena i ett på privategendom grundat samhälle äro de fundamentala, samhällsbevarande eller samhällsupplösande intressena, allt efter som samhällsordningen betingar att det så skall vara för den ena eller den andra gruppen av medborgare i den ena eller andra situationen. Så långt går icke Helvetius — synbarligen av brist på nationalekonomiska ”idéer” — men han pekar rätt tydligt ut vägen till historiematerialismen för den, som trängt djupare in i de socialekonomiska spörsmålen än han själv.

*

Vår uppmärksamhet, ehuru det här måste bli blott i förbigående, förtjänar bland 1700-talets

¹ 1715-1771.

² 1758, Paris, i tre delar, utan författarnamn.

³ Op. cit., bd. III, s. 252.

⁴ Op. cit., bd. I, s. 359-60.

⁵ Op. cit., bd. I, s. 362.

sociologer även Condorcet¹ för sitt året efter hans död, 1795, utgivna arbete *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*. Vad han upplevat av den stora revolutionen, har hos honom rotfäst övertygelsen, att "vi närma oss en av människosläktets stora brytningstider". Och han fortsätter: "vad kan ge oss en bättre föreställning, om vad vi ha att vänta, vad kan vara oss en säkrare vägledare i dessa motsedda förändringar, än en översikt över de revolutioner, som förutgått och förberett den nu pågående."²

"Om det finns en vetenskap, som möjliggör att förutse människosläktets framsteg och att leda och påskynda detta, så bör historien om de framsteg mänskligheten redan gjort, vara den vetenskapens främsta grundval."³

Condorcet förkunnar, med stöd av en naturvetenskapligt grundad psykologi,⁴ att det mänskliga samhällets och den mänskliga kulturens förgångna historia uppvisar en regelmässighet eller en lagbundenhet, som möjliggör, att vi till en vetenskap sammanfatta hela förloppet. Han stödjer sig på naturvetenskapernas förmåga att upptäcka lagar, som gälla för framtida händelser lika väl som för förflutna, för att bevisa att socialvetenskapen måste kunna uppnå liknande resultat. "Den enda grunden för vår tro på naturvetenskaperna är denna idé, att de kända eller okända allmänna lagar, som reglera företeelserna i världsaltern, äro nödvändiga och oföränderliga. På vad grund skulle vi kunna antaga, att denna princip icke äger samma tillämpning, när det gäller utvecklingen av människans intellektuella och moraliska förmögenheter, som då det är fråga om naturens andra företeelser?"⁵

Condorcet är dessutom fast övertygad om, att människans framåtskridande och obegränsade perfektibilitet äro de grundfakta, som vi upptäcka, då vi söka efter hennes historias lag. Han vill icke erkänna, att "framåtskridandet av denna perfektibilitet" kan varaktigt hindras av någon makt i världen eller att dess fortskridande har annan gräns "än fortvaron av det världsklot, till vilket naturen har hänvisat oss."⁶

Vår sociolog gör under loppet av sin historiska undersökning den iakttagelsen, "att det stundom finns en mycket stor skillnad mellan medborgarnas legala och faktiska likställighet". De kunna vara lika inför lagen, men likväl uti det verkliga sociala livet vara i hög grad olikställda. "Denna sociala olikställighet har tre huvudsakliga orsaker: dels olikheterna i inkomst och dels olikheterna i socialt avseende mellan den, som har inom sin familj ärvtlig inkomst eller förmögenhet, och den, vars inkomst icke varar längre än hans eget liv eller snarare icke längre än han förmår arbeta, samt slutligen olikheterna i uppfostran."⁷

Denna iakttagelse, gjord under den stora franska revolutionens första år, är av största intresse ur så väl teoretisk-sociologiska som praktisk-politiska synpunkter. Den innebär i praktiskt avseende en sanning, vilken det borgerliga samhället ännu i dag vägrar tillbörligt, fullt erkännande — nämligen sanningen, att den politiskrättsliga likställigheten mellan medborgarna icke är någon fullständig eller egentlig social likställighet alls, så länge den på ärvtlig privategendom grundade olikställigheten i ekonomiskt avseende och vad uppfostran beträffar finnes kvar. I teoretiskt avseende innebär Condorcets sats, att vi uti de ekonomiska samhällsförhållandena hava att söka mer fundamentala sociala faktorer än uti de politiska och rättsliga.

¹ 1743-1794.

² Op. cit. (originalupplagan), s. 19.

³ Op. cit., s. 17.

⁴ Op. cit., s. 1-3.

⁵ Op. cit., s. 327-328.

⁶ Op. cit., s. 4.

⁷ Op. cit., s. 339.

Således åter en vink åt den, som tilläventyrs går havande med historiematerialismens idé.

20. Merkantilismen såsom den nationalekonomiska vetenskapens förberedare.

De tänkare och forskare, vilkas teoriers mer eller mindre direkta och tydliga samband med en grundtanke i en materialistisk eller ekonomistisk sociologi jag hittills sökt belysa, hava varit kunskapsteoretiker, etiker, statsmän, politiska historiker och teoretiker och allmänna samhällsteoretiker. Ingen av dem har haft det ekonomiska samhällslivet till sitt speciella forskningsföremål. Dock är det självklart, att de för framträdandet av historiematerialismens idé nödiga kunskaperna och tankeriktningarna sannolikt skola förefinnas snarare hos en historiskt och sociologiskt intresserad nationalekonom än hos någon annan samhällsforskare. Det är ju också en av den nationalekonomiska teoriens och historieforskningens stormän, som sökt giva historiematerialismen dess första strängt vetenskapliga formulering och bevisning.

Om historiematerialismens förhistoria måste sökas uti vissa skeden av filosofiens och statsvetenskapens historia, så är början av dess egentliga *historia* dock näppeligen att vänta, förrän den nationalekonomiska vetenskapen hunnit utveckla sig till full självständighet och målmedvetenhet. Och detta ägde icke rum förrän i mitten av det 18:de århundradet.

*

Om vi bortse från det nationalekonomiska teoretiserandet i antiken, såsom tillhörande en annan kulturcykel än vår germanska, finna vi visserligen åtskilliga mycket betydelsefulla ekonomiska teorier redan i medeltiden hos de stora teologiska tänkarna; men detta är strödda iakttagelser och generalisationer, vilkas samhörighet inom ett särskilt, dem allena tillhörigt kunskapsområde ännu icke upptäckts. Arbetet med denna upptäckt — upptäckten av de nationalekonomiska företeelsernas egenart och samhörighet — fortskrider under det medeltida feodala och lokalt splittrade hushållningssystemets upplösning på 1400-talet och under dess omvandling under de 16:de, 17:de och 18:de århundradena till en, av den växande statsmakten mer och mer reglerad, hela nationella områden omfattande hushållning.

I denna uppväxande, i sitt förhållande till statsmakten slutligen väsentligt ofria nationalhushållning spelar den inrikes och utrikes handeln, särskilt den senare, rollen av utvecklingens mäktigaste rent ekonomiska pådrivare. Detta naturligtvis icke minst sedan, under 1400-talets sista årtionde, upptäckten av sjövägen till Indien och den Nya världen västerut börjat att totalt omkasta Europas stora handelsvägar och efter hand med en i världshistorien intill våra dagar enastående våldsamhet stimulerade och spred intresset för långväga sjöfart och handel på stora distanser. Det är därför med goda skäl, som detta viktiga skede i den europeiska hushållningen blivit kallat för det merkantilistiska — allra helst som det i regel var fallet, att såväl den ekonomiska politiken som den ekonomiska teorien under denna period i främsta rummet tog utrikeshandelns inverknings på folkhushållet i ögonsikte.

Detta skede, som börjar med 1500-talet, sträcker sig, i politiskt avseende, med ett par årtionden ända in i det 19:e århundradet. Men det nordamerikanska frihetskrigets början 1775, samt den franska revolutionens utbrott 1789, äro betydelsefulla tecken till, att den merkantilistiska politiken redan i mitten av 1700-talet börjat överleva sitt existensberättigande och att den skulle leda till revolutioner, om den ej på de fredliga reformernas väg avlöstes av ett nytt, friare system för det ekonomiska samhällslivets organisation och legala reglering.

Bland periodens mera betydande ekonomiska teoretiker saknas visserligen icke verkliga

vetenskapsmän, såsom sir William Petty¹ och Antonio Genovesi², men flertalet av dem voro köpmän och statsmän, som gjorde inlägg av rent praktisk syftning uti dagens politisk-ekonomiska stridsfrågor och icke drömde om, att deras argumenter för eller mot en viss statlig reglering av utrikeshandeln, penningarörelsen, industrien, sjöfarten, kolonialväsendet eller ut- och invandringen utgjorde byggnadsstenar, varav en ny vetenskap i sinom tid skulle sammanfogas. En framgångsrik, vetenskapligt avgörande systematisering av merkantiltidens ekonomiska idéer och teorier kom aldrig till stånd. Den närmaste approximationen härtill torde ha varit Genovesis *Lezioni di Commercio ossia di Economia Civile* av 1765³; men det är att märka att i vetenskapligt, ehuru ännu icke i praktiskt-politiskt avseende, merkantilismens tid då redan var ute. Dess närmaste arvtagare inom teorien, fysiokratismen, hade redan i slutet av 1750-talet börjat sitt vägrödningsarbete för den annalkande liberala nationalekonomien. Och långt dessförinnan hade ekonomiska skriftställare i England börjat göra propaganda för större frihet åtminstone åt utrikeshandeln.

*

Ett nationalekonomiskt vetenskapligt system kunde icke uppstå, förrän det fanns en nationalekonomisk praktik och förrän det börjat otvetydigt visa sig, att denna praktik, det ekonomiska samhällslivet inom nationalstatens ram, i grunden pådrevs och reglerades av egna, rent ekonomiska drivkrafter, oavhängigt av statens ingripande förmedels tull-lagstiftning, industrireglementering, koncessioner, privilegier o. s. v. Sedan denna upptäckt gjorts, var dock icke blott nationalekonomien given såsom självständig vetenskap, utan i och med detsamma ännu något mer, nämligen impulsen att jämt öra denna nya samhällsvetenskap med den äldre samhällsvetenskapen, den som hade statens och rättsväsendets historia och väsen till föremål.

Denna jämförelse mellan ekonomisk och politisk vetenskap, mellan ekonomiskt och politiskt-rättsligt samhällsliv blev framtvingen just av den ytterligt intima sammanblandning av ekonomi och politik eller rättsordning, som utmärkte merkantilismen. Då det socialhistoriska läget nu, i senare hälften av det 18:de århundradet, var sådant, att denna sammanblandning måste minskas eller på vissa områden alldeles upphöra och det ekonomiska livet sålunda måste delvis frigöras och överlämnas åt sig självt, låg frestelsen synnerligen nära för de teoretiska förkämparna för denna utomordentligt djupgående samhällsreform att i tanken gå ännu ett steg längre.

Om ekonomiskt och politiskt-rättsligt samhällsliv äro tvenne väsentligt olika arter av samhällsliv och om ekonomien kan leva sitt eget liv oberoende av staten, måste vi då ej fråga oss, vilketdera av dessa är det ursprungligare och för allt samhällsliv och all kultur betydelsefullare? Och var det icke i denna brytningstid, i denna absolutismens och merkantilismens samt de feodala kvarlevornas undergångsperiod, i denna den nationalekonomiska vetenskapens uppkonstperiod en mycket närliggande tanke, att ekonomien är det primära och rättsordningen det sekundära uti samhällslivet?

Jag kan icke annat se, än att situationen 1750-1850 med oemotståndlig makt pressade fram en sådan problemställning samt lika avgjort disponerade för ett för ekonomiens prioritetskrav inom samhällsevolutionen gynnsamt svar.

Åtminstone är det ovedersägligt, att, betraktat ur den historiematerialistiska teoriens synpunkter, det nationalekonomiska, politiska och vetenskapliga tillståndet i Västeuropa under

¹ 1623-1687.

² 1712-1769.

³ Jmfr Aug. Oncken, *Geschichte der Nationalökonomie*, Leipzig 1902, s. 241.

detta skede utgör den gynnsammast tänkbara miljön för uppkomsten av just den materialistiska historieuppfattningen. Och det kan ju icke vara orätt att på denna teoris historia söka tillämpa dess egna principer för all vetenskaplig utvecklings avhängighet av den sociala, speciellt och i sista hand den ekonomiska utvecklingen.

Att på historiematerialismens upptäckande och upptäckare tillämpa den gammalmodiga och ”idealistiska” stormansteorien, i stället för denne upptäckares egen teori, vore ju också liktydigt med att på förhand principiellt taga parti mot honom i stället för att iakttaga den tillbörliga opartiskheten, så länge undersökningen ännu icke hunnit avgiva något positivt resultat i ena eller andra riktningen.

*

Jag vill ur dessa synpunkter framhålla såväl några av merkantilismens karaktäristiska drag som de mest framspringande punkterna uti fysiokratismens och smithianismens teorier.

De feodala småväldenas sammanslagning till mer eller mindre enväldigt styrda storstater på huvudsakligen nationell grund må ha haft djupt liggande ekonomiska orsaker. Därom vill jag icke yttra mig här. Tydligt är, att företeelsen även haft mäktiga politiska orsaker och att dessa varit nog starka att under lång tid inom de nya enhetsstaterna göra statsmakten till hushållningens förmyndare och slutligen till dess tyrann. Det är måhända tvistigt, huruvida detta förmyndareskap var en nödvändighet för nationalhushållningens konsolidering. Att det hade sina goda fiskaliska skäl, d. v. s. var nödvändigt för statsmaktens konsolidering och absolutismens utveckling, kan däremot icke betraktas som tvivelaktigt.

För statsmaktens centralisering och för de nu uppstående krigs- och ämbetsmannahärarnas organisation och underhåll samt, icke minst, för dynastikrig, erövringskrig och hovhållning eller hovlyx krävdes, att övergången från medeltidens natural hushållning till penninghushållningen påskyndades. Stadsmakten måste söka främja ansamlingen inom landet av pengar såsom omsättningsmedel och kapital. Hade man guld- och silvergruvor i eget land, gällde det att exploatera dessa så långt de räckte, eller eljes att, enligt Spaniens exempel, skaffa sig kolonier, där dylika funnos. Ett tredje och mera universellt användbart medel erbjöd sig av sig självt och utpekades särskilt av engelsmannen Thomas Mun' i hans före 1628 skrivna, 1664 publicerade skrift *England's treasure by foreign trade*. Det bestod däruti, att man drev upp en stark utrikeshandel, så ordnad, att den bragte in i landet mera pengar (ädlä metaller), än den tog ut ur landet — d. v. s. uppvisade en ”gynnsam” betalningsbalans på grundval av en ”gynnsam” handels balans eller ett importvärdet överskjutande exportvärde.

Detta konststycke låter sig ju utföra både genom en forcerad utförsel av råämnen, om landet har sådana av för utlänningen begärlig art, som ock genom stark industrivaruutförsel. Tydligt är den senare metoden både den mer allmänt tillämpliga och den mer inbringande — ty man förtjänar därigenom mera på att ”arbeta för utlänningen” — samt den på längden tryggaste.

På detta sätt blevo industriens och utrikeshandelns uppdrivande merkantilismens verkliga grundprinciper; under det att läran att ”pängar äro rikedom” utgjorde en tämligen oväsentlig teoretisk förvillelse, som snart nog genomskådades av de mer klarseende — t. ex. redan på 1660-talet av sir William Petty. Det egentligen karaktäristiska för merkantilismens statskonst i ekonomiskt avseende är, att den med både förnuftiga och oförnuftiga medel sökte påskynda industriens och exporthandelns samt sjöfartsnäringens utveckling samt sökte hindra sådan import och sjöfart, som skulle ökat konkurrensen för den inhemska industrien och sjöfarten samt skulle medfört utförsel av reda pengar.

Detta statsförmyndareskap var tvivelsutan i många länder mer bra än dåligt till en tid; men i sinom tid blev det med nödvändighet mer dåligt än bra i alla länder. Då folkhushållningen vuxit sig stark nog att stå på egna ben, blevo de statliga ledbanden hinderliga och direkt farliga snaror, som det nu var ett livsvillkor att befria sig från.

.*.

Den avgörande upptäckten av detta dilemma göres först i England och strax efter i Frankrike i mitten av 1700-talet. Hur härvid närmare tillgick är icke här platsen att skildra; lika litet som jag kunnat ens antyda detaljerna av merkantilismens uppkomst och tillväxt i den ekonomiska utvecklingens dåvarande tvenne huvudländer, England och Frankrike. I själva verket utvecklade sig merkantilismen icke alldeles utefter samma linjer i England som i Frankrike; och åt denna avvikelse mellan de båda länderna måste jag här ägna några ord, emedan den allena förklarar, varför reaktionen mot merkantilismen fick ett annat kynne i England än i Frankrike och varför den nya nationalekonomiska teorien, d. v. s. den nationalekonomiska vetenskapen själv, startar med en helt annan lärobyggnad i det senare landet än i det förra.

Den engelska merkantilismen slog tidigt in på andra vägar än Frankrike och den merkantilistiska handelspolitiken i allmänhet, vad beträffar lagstiftningen om in- och utförsel av *spannmål*. Enligt normalt merkantilistiskt recept skulle spannmålsutförseln vara förbjuden eller åtminstone starkt hindrad genom exporttull samt spannmålsinförseln vara fri eller t. o. m. gynnad genom särskilda fördelar eller lätnader för importörerna. Detta för att möjligast nedtrycka födoämnespriserna i det egna landet och därigenom minska industriens produktionskostnader samt sålunda öka dess konkurrenskraft vid export till främmande länder.

England stod ännu på 1500- och 1600-talen ganska långt efter det kontinentala Väst Europa i industriell utveckling och behärskades i ekonomiskt såväl som politiskt avseende av de stora jordägare, som härstammade från eller avlöst den medeltida jordadeln. Dessa stora engelska jordägare voro huvudsakligen ull- och spannmålsproducenter och eftersträvade tidigt en handelspolitik, som skulle öka jordbrukets exportmöjligheter och samtidigt möjligast höja och stabilisera dessa produkters priser på den inhemska marknaden. Detta mål vanns därigenom, att för det engelska jordbrukets produkter tillämpades en tull-lagstiftning av en art, som merkantilismen eljes reserverade för industriens alster.

Redan på Elisabets tid (1571) frigavs spannmålsutförseln i England. År 1660 började en tulllagstiftning, som genom införseltullar skulle försvåra spannmåls införseln; och år 1689 började man lagstifta för att genom utförselpremier gynna spannmålsutförseln. Allt i avsikt att hindra spannmålspriset i England att i följd av överproduktion eller införsel sjunka under vissa nivåer. Denna tullpolitik, som upprätthölls ända in i det 19:de århundradet, indrog jordbruket i det "skyddssystem", som merkantilismen eljes reserverade åt industri, handel, sjöfart och kolonisation. Detta i motsats särskilt till den franska merkantilismen, som lämnade jordbruksnäringen utanför det handelspolitiska skyddssystemet.

Kritiken av merkantilismen i mitten av det 18:de århundradet fick därför med nödvändighet en annan inriktning i England än i Frankrike. I det förra landet ivrade man mot merkantilismen, därför att den var fientlig mot utrikeshandelns och industriens frihet och utveckling, detta senare icke minst genom att hindra den fria handeln med livsmedel och skapa ett monopol för de engelska jordbrukarna. I Frankrike däremot klagades det över att industri och handel överskattades och oskäligt gynnades på jordbrukets bekostnad. De engelska anti-merkantilisterna kämpade för frihandel och industriens väl. De franska antimerkantilisterna gjorde *jordbrukets* rätta uppskattande och höjande till medelpunkten uti sin ekonomiska

frihetslära.

I England avlöser industriliberalismen omedelbart merkantilismen. I Frankrike uppträder fysiokratismen (jordbruksliberalismen, som man kunde kalla den) såsom en länk mellan merkantilismen och den industriliberalism, som skulle komma även i detta land.

21. François Quesnays sociologiska och nationalekonomiska grundtankar.

Om vi, såsom jag här gjort, låter termen ”merkantilismens period” utgöra beteckningen för den långa övergångstiden mellan det feodala och det nutida samhället (näringsfrihetens och privatkapitalismens samhälle), kommer den, som vi sett, i det stora hela att omfatta de 16:de, 17:de och 18:de århundradena, under vilka å ena sidan den politiskt enhetligt organiserade nationalstaten och å andra sidan den privatkapitalistiska nationalhushållningen uppväxa och steg för steg utveckla sig fram till det stadium, där sedan, från och med det 19:de århundradet, den nutida samhällstypen tar vid.

Den nationalekonomiska vetenskapen förberedes under denna, den nationellt organiserade privatkapitalismens förberedelsetid. Och när denna vetenskap i senare hälften av 1700-talet vinner klarhet om sina uppgifter, kan den privatkapitalistiska konkurrenshushållningen redan klart skönjas såsom den gestaltning av socialekonomien, vilken är bestämd att helt eller delvis ersätta merkantilismens regleringssystem och halvt feodala hushållningsformer. Vi bevittna därför att den spirande nationalekonomiska vetenskapen kämpar mot merkantilismen och för ett kapitalistiskt friare hushållningssystem samt att den mognande nationalekonomien blir vetenskapen om den privatkapitalistiska konkurrenshushållningen i typisk gestaltning.

Härmed är icke sagt, att en systematiskt genomförd socialekonomisk vetenskap icke hade varit tänkbar redan under ett tidigare skede av det ekonomiska samhällslivets historia. Men den hade blivit vetenskapen om det då existerande ekonomiska samhällslivet och hade därför med nödvändighet ägt vissa drag samt saknat andra, som, lika nödvändigt, utmärka kapitalist- eller näringsfrihetssamhällets nationalekonomiska vetenskap. Varje fullständig eller systematisk socialekonomisk teori är ett extrakt ur det ekonomiska samhällslivets historia, med huvudvikten lagd på det ekonomiska skede, uti vilket teorien avfattas. Medeltidens ekonomiska teoretiker måste taga hänsyn till kyrkolära och kyrkolag, och merkantiltidens ekonomiska teoretiker måste räkna med den politiska absolutismen och statsregleringen av näringslivet, alldeles som näringsfrihetens ekonomiska teoretiker måste utgå från, att näringslivet i huvudsak är fritt från religiös, etisk och legal reglering, samt i stället väsentligen regleras av de enskildas fria företagsamhet och fria konkurrens samt egendoms- och föreningsfrihet.

Fråga vi efter tidpunkten för den nationalekonomiska vetenskapens uppkomst, måste vi sålunda först göra klart för oss, huruvida vi mena vetenskapen om näringsfrihetens ekonomiska samhällsliv eller vetenskapen om ett tidigare socialekonomiskt utvecklingsstadium. Mena vi det förra, blir frågan relativt lätt att besvara.

Bland de forskare, som före Adam Smith,¹ således före 1776, då hans *Inquiry into the nature and causes of the Wealth of Nations* publicerades, gjorde försök till grundläggande och systematiserande undersökningar av det på privategendom och näringsfrihet grundade

¹ 1723-1790.

ekonomiska samhällslivet, nämnas vanligen följande: sir William Petty¹ (*Discourse on political arithmetik*, 1671, och *Political anatomy of Ireland*, 1672); Bois. guillebert² (*Le détail de la France*, 1695 eller 1697); Richard Cantillon³ (*Essai sur la nature de la commerce en général*, 1755); François Quesnay⁴ (*Tableau économique*, 1758, och *Le droit naturel*, 1765) samt sir James Steuart⁵ (*An inquiry into the principles of political economy*, 1770).

Att bland dessa, eller ett ännu större urval, söka utpeka den modärna nationalekonomiens sanne grundläggare synes mig vara ett ovetenskapligt företag, emedan innebärande ett försök att finna det rätta svaret på en falskt ställd fråga. En stor vetenskap har med nödvändighet många grundläggare, som i flertalet fall emottagit avgörande impulser från föregångare eller samtida så väl som från den verklighet, som utgör vetenskapens föremål. Mig synes dock, att bland nationalekonomiens grundläggare äro Quesnay och Smith de, vilka trängt djupast ned uti avgörande principfrågor och samtidigt sökt systematiskt omfatta det största möjliga gebitet. Avgörande här är dessutom deras betydelsefulla samband med historie-materialismens utveckling.

*

Sedan Gournay⁶ i Frankrike populariserat sir Matthew Deckers⁷ och andra engelska reformvänners kritik och blivit ledare av en starkt liberaliserande merkantilistisk skola, framträder François Quesnay med en i grunden ny nationalekonomisk åskådning, utarbetad till ett system. Detta system är från sin sociologiska sida fullständigast framställt i avhandlingen *Le droit naturel* av 1765 samt i sina nationalekonomiska detaljer utarbetat i trenne verk, vilka utgöra oskiljaktiga delar av ett enhetligt helt.⁸ Dessa äro: *Questions intéressantes sur la population, l'agriculture et le commerce* samt *Maximos générales du gouvernement économique d'un royaume agricole* och *Analyse du tableau économique*, alla publicerade första gången år 1758. Då denna sistnämnda publikation, *Le tableau économique*, är den mest bekanta och diskuterade delen av Quesnays verk samt av de flesta, sannolikt även av Marx,⁹ uppfattats som en fullständig, om ock högeligen koncentrerad, framställning av Quesnays nationalekonomiska system, är det viktigt att påpeka, att *Le tableau* blott är en del av ett större helt och rätt begripligt endast såsom sådan. Och på samma sätt som Adam Smiths nationalekonomiska *Wealth of Nations* av 1776 kräver att teoretiskt belysas av hans socialfilosofiska *Moral sentiments* av 1759, så fordrar också Quesnays nationalekonomiska system att ses ur de allmänna sociologiska synpunkter, som angivas uti samma tänkares filosofiska verk *Le droit naturel*. Visserligen tillkom detta sju år senare än *Questions*, *Maximos* och *Tableau*; men detta historiska faktum rubbar icke det logiska förhållandet mellan de fyra verken.

*

Det egendomliga för Quesnays *Droit naturel* är, att den gör det fundamentala draget av människornas ekonomiska mellanhavanden till grundläggande faktum uti allt samhällsliv — vilket ju är sociologisk materialism, såsom jag, i överensstämmelse med marxismen, fattar

¹ 1623-1687.

² 1646-1714.

³ 1680 (?) - 1734.

⁴ 1694-1774.

⁵ 1712-1780.

⁶ 1712-1759.

⁷ 1679-1747. Decker var född holländare.

⁸ Aug. Oncken, *Geschichte der Nationalökonomie*, Leipzig 1902, s. 393.

⁹ Friedrich Engels, *Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft*, 5:te uppl. 1904, s. 263-270. 247

detta uttryck.

”Vad är människans naturliga rätt?” frågar Quesnay, och svarar: ”Människans naturliga rätt kan i största allmänhet sägas vara hennes rätt till de ting, som erfordras för hennes behovstillfredsställelse.” Och han tillägger: ”Innan vi göra människans naturliga rätt till föremål för vår undersökning, är det nödvändigt att iakttaga människan själv med hennes olika kroppsliga och andliga förmögenheter samt uti hennes olika förhållanden till andra människor. Om man ej utför denna undersökning, innan man söker härleda varje särskild människas naturliga rätt, blir det omöjligt att ens bestämma varuti denna rätt består. — Det är därför att de underlåtit att på detta sätt tränga ned i problemets grunder, som filosoferna bildat sig så olika och t. o. m. motsägelsefulla uppfattningar om människans naturliga rätt.”¹

På ett annat ställe säger Quesnay: ”Samhällets form beror således mer eller mindre på de nyttigheter, som var och en äger eller kan äga och som envar vill tillförsäkra åt sig som sin egendom.” Att trygga privategendomen är en samhällets grunduppgift, ty därigenom möjliggöres ett mer eller mindre fullständigt förverkligande av ”den naturliga rätten”. ”Sålunda då människorna ställa sig i beroende eller snarare i skydd av positiva lagar och en uppfostrande myndighet, utvidga de därigenom i hög grad sin förmåga att utnyttja egendomsrätten; och i följd härav stegra de ävenledes i hög grad det praktiska värdet av sin naturliga rätt” (*leur droit naturel*), ”i stället för att inskränka denna.”²

Den faktiska rättsordningen är således outhärlig för att förverkliga den ”naturliga rätten”, och den gör detta i första rummet³ genom att trygga privategendomen såsom grundval för det ekonomiska samhällslivet. Det är blott i bekräftelse härav, som Quesnay längre fram säger, att ”den första av de positiva lagarna, den fundamentala positiva lagen är den, som upprättar en offentlig och enskild undervisning om den naturliga ordningens lagar, vilka utgöra den högsta regeln för all mänsklig lagstiftning och medborgarnas uppförande i alla borgerliga, politiska, ekonomiska och sociala förhållanden”.⁴

Människans naturliga rätt till medlen för sin behovstillfredsställelse existerar i och med det mänskliga samhället, men aldrig utanför detta. Då vi förutsätta samhället, förutsätta vi också denna rätt, som är rättvisans grundfaktum. ”Om man frågar mig, vad rättvisan är, svarar jag, att den är en naturlig och absolut bjudande regel, vilken erkännes av förnuftet och bestämmer på ett otvetydigt sätt vad som tillhör eller tillkommer en själv och andra.”⁵

Quesnay synes mena, att ”den naturliga rätten” i lika mån berättigar alla människor att tillägna sig naturens fria gåvor, samt att ”varje människas naturliga rätt i verkligheten reducerar sig till den mängd nyttigheter, som hon kan skaffa sig genom sitt arbete”.⁶ ”Människorna kunna icke,” säger han i en annan skrift, ”utan att handla mot den naturliga ordningen och mot det egna förnuftets bud, förvägra varandra den mängd av nyttigheter, som enligt den naturliga rätten tillkommer var och en,” och denna är ”den mängd av nyttigheter, som är nödvändig för uppehållet”.⁷ I detta sammanhang talar han om ”människornas omåttlighet och ursinniga begär att härska över varandra”.⁸ Det är i själva verket mycket underligt, att Quesnay kunnat

¹ Auguste Oncken, *Œuvres économiques et philosophiques de F. Quesnay*, Frankfurt och Paris 1888, s. 359-363.

² Op. cit., s. 373.

³ Op. cit., s. 375.

⁴ Op. cit., s. 375.

⁵ Op. cit., s. 365.

⁶ Op. cit., s. 366.

⁷ Op. cit., s. 755.

⁸ Op. cit., s. 756.

drömma om, att bland dessa ”omättliga” och ”härsklystna” människor den enskilda äganderätten till jord och andra av naturen anvisade produktionsmedel skulle kunna förenas eller harmonieras med vars och ens rätt att använda naturen som produktionsmedel och med vars och ens rätt att åtnjuta åtminstone ett existensminimum av livets nödtorft.

Quesnay var i varje fall icke okunnig om den oerhörda klyfta, som skilde den faktiska samhällsordningen och människans faktiska ekonomiska och sociala drifter från denna ”naturliga” ordning och denna ”naturliga” rättvisa, som han uppställer som ideal. Felet var, att han trodde att detta ideal blott behövde ”upptäckas” och ”inläras”, för att människorna skulle förvandla sig från de ekonomiska och sociala rovdjur, som de bevisligen äro, till ett slags fabelväsen av rent förnuft.

I och genom detta sitt anhängareskap av de ”natur-rättsliga” teorierna är Quesnay utan allt tvivel en utopist. Han tror att människan besitter ett ”förnuft”, som skulle kunna klart avgöra, vad som i samhällslivet rätteligen tillkommer den ene och den andre, så att en idealisk samhällsordning, den enda naturliga, sunda och rätta, därigenom skulle kunna uppstå. Men Quesnay är lika obestriddlig en sociologisk realist; ty han erkänner den regelmässiga tillvaron hos människan även av andra ”motiver”, ”som det upplysta förnuftet icke alltid kan erkänna vara rättvisa”;¹ och han menar, att avvikelserna mellan den verkliga och den rätta samhällsordningen äro att tillskriva dessa andra motiver. Men han erkände ingalunda, att dessa felaktiga och dåliga eller oförnuftiga sociala motiver behöva vara förhärskande eller behöva spela en avsevärd roll alltid eller överallt, ty han trodde, att Kinas samhällsordning och historia bevisade motsatsen.²

Vad som, trots det starka inslaget av verklighetssinne hos Quesnay, förstärker mitt intryck av utopism hos honom, är hans absolut avvisande hållning mot utveklings tanken. ”Rätt” och ”orätt” äro till av evighet eller allt sedan världens skapelse. Sätt in ”rätt” i stället för ”orätt” i ett stycke verklighet, t. ex. i ett samhälles rättsordning, så finns sedan ingenting vidare att göra än att vidtaga skyddsåtgärder mot återfall i ”orätt”. Någon utveckling av ”rätt” och någon utveckling från ”rätt” till ”orätt” känner Quesnay icke till. Den rätta samhällsordningen, t. ex. i Kina, är ”en till sitt väsen stabil” samhällsordning.

”Man tror alltför allmänt,” säger Quesnay,³ ”att staternas rättsordningar icke kunna ha annat än övergående former; att allt här på jorden är överlämnat åt obeständigheten; att staterna ha sin början, utveckling, nedgång och undergång. Man hänger sig till den grad åt denna åskådning, att man åt den naturliga ordningen tillskriver alla den av regeringarna producerade ordningen. Kan denna orimliga fatalism hålla stånd inför förnuftet? Är det icke, tvärtom, tydligt att de lagar, som utgöra den naturliga ordningen, äro eviga och oföränderliga, och att de av regeringarna framkallade ordningarna icke äro annat än brott mot dessa gudomliga lagar?”

Le droit naturel och *l'ordre naturel* äro sålunda hos Quesnay termer, som beteckna en typiskt utopisk samhällsuppfattning — d. v. s. tron att människoförnuftet kan ange, hurudan den fullkomliga samhällsordningen skall vara beskaffad, samt tron att denna kan förverkligas när vi blott vilja, samt tron att den är oföränderlig, då den en gång kommit till stånd.

Quesnay var Ludvig XV:s livmedikus och hade till stor del den av giftskräck hemsökta madame Pompadours tro på hans läkarekonst att tacka för sitt inflytande hos konungen och

¹ Op. cit., s. 366.

² Quesnay, *Despotisme de la Chine* (1767); Op. cit., s. 563

³ Op. cit., s. 660.

sin sociala ställning. Det var således ej underligt, att han i sina skrifter ytterst försiktigt berörde ”oordningen” inom det samtida Frankrikes samhällsliv och att han, så vitt möjligt, publicerade anonymt eller rent av i hemlighet. Det var ej heller annat att vänta, än att han, den kunnige och berömde läkaren, av sin tids naturvetenskap och särskilt läkarevetenskap skulle föranledas att betrakta samhället som en färdig och oföränderlig organism, vilken kunde vara frisk eller sjuk, men hos vilken det icke kunde vara tal om olika, lägre eller högre utvecklingsstadier.

Då vi medgiva, att Quesnay i vissa avseenden var en stor realist i sin kritik av det faktiska socialekonomiska tillståndet, på samma gång som vi framhålla, att han var en stor utopist i sin uppfattning av den ”naturliga ordning”, som borde ersätta den faktiska ordningen, få vi således icke förbise, att denna Quesnays realism dock ur vissa viktiga synpunkter var mycket litet realistisk till sin beskaffenhet. Han missuppfattar den positiva sociala verkligheten lika grundligt, som han missuppfattar den sociala reformens eller det sociala framstegsidealets väsen. Han är visserligen sociologisk materialist i sin grundåskådning; men den realism, som otvivelaktigt kan ligga uti en sådan uppfattning, går till stor del förlorad genom frånvaron av blick för utvecklingens faktum — icke minst genom frånvaron av blick för sammanhanget, det nödvändiga utvecklingssammanhanget, mellan de faktiska socialförhållandena och de bättre eller högre socialförhållanden, som vi kunna motse och arbeta för.

Quesnay hjälper oss icke på minsta sätt att förstå, hur den sociala verkligheten kunnat eller måst bli ett så övermåttan dåligt förverkligande av den ”naturliga ordningen”. Detta är hos Quesnay ett underverk, analogt med syndafallets sorgliga underverk i bibeln. Men varför ha de europeiska folken, och icke kineserna, råkat ut för detta sociala syndafall? Det hade dock varit värdefullt för oss européer att få veta detta.

Som ett lika stort underverk förefaller upprättandet av ”den naturliga ordningen” där, varest den sociala oordningen nu faktiskt härskar. Man kan naturligtvis tro på detta underverk, om man är så disponerad. Men Quesnay förfogar icke över det minsta vetenskapliga maktmedel, som skulle kunna tvinga oss till eller binda oss vid en sådan tro.

*

Quesnays försök till en ekonomisk samhällsuppfattning uppvisar ännu en fundamental svaghet. Vi upptäcka denna genom att studera hans nationalekonomiska teori, sådan den är framställd i hans tre ovannämnda skrifter (*Questions*, *Maximes* och *Tableau*). Om denna teori hava redan 1767 tvenne Quesnays lärjungar använt det uttryck, fysiokrati,¹ som sedan blivit den allmänna beteckningen för det quesnayska lärosystemet.

Tvenne självständiga skäl göra det synnerligen lämpligt att beteckna Quesnays teori såsom den, vilken uppfattar ”naturens herravälde” såsom fundamentalt betydelsefullt inom samhällslivet, särskilt inom det ekonomiska samhällslivet. Det ena skälet är sociologiskt och består i den viktiga roll, som Quesnay tillskriver ”den naturliga ordningen” (”l'ordre naturel”) uti samhällslivet med hänsyn till dettas ”sundhet” och ”osundhet”. Det andra skälet är national ekonomiskt och består uti den fundamentala betydelse för den nationalekonomiska produktionen, som Quesnay ansåg all råämnesproduktion och särskilt jordbruket besitta.

Inom ingen ekonomisk produktionsart är människan mer avhängig av de givna naturförhållandena än inom råämnesproduktionen. Är det denna, som övar bestämmande inflytande på all ekonomisk produktion i samhället, så kan man med skäl säga att denna be-

¹ Oncken, *Geschichte der Nationalökonomie*, s. 335.

härskas av "en fysisk nödvändighet"¹ eller av naturens makter. En sådan nationalekonomisk teori blir en teori om naturens herravälde, genom råämneproduktionen (särskilt jordbruket), över hela det ekonomiska samhällslivet.

Är nu dessutom ekonomien att anse som en primär faktor i samhällslivet, så komma vi fram till en sociologisk materialism, som icke stannar vid att vara en ekonomisk samhällsuppfattning, utan bakom denna döljer en rent naturvetenskaplig samhällsteori — d. v. s. en teori om natur förhållandena som omedelbara faktorer av fundamental betydelse uti samhällslivet. Kalla vi detta för sociologisk materialism, så är det en sådan av helt annan innebörd än den ekonomiska samhällsuppfattning, som jag avser med termen sociologisk materialism. Hos Quesnay finnas på en gång elementer av nationalekonomisk och av naturvetenskaplig materialism uti samhällsuppfattningen.

*

Quesnays rent nationalekonomiska grundtanke är den, att det är blott naturen och alls icke människan, som ökar de ekonomiska värdena i ett samhälle. Denna, hos en nationalekonomiskt okunnig naturvetenskapsman ursäktliga, men hos en nationalekonomisk fackman och banbrytare häpnadsväckande orimlighet uttalar Quesnay i flera av sina arbeten — dock, liksom fallet var då det gällde de naturrättsliga doktrinerna, utan något försök till bevisning. Den skenbara självklarheten i en rad av påståenden får vara bevis nog.

De artiklar, med vilka Quesnay bidrog till den stora encyklopedien, innehålla på samma gång de tidigaste och i många avseenden de klaraste formuleringarna av hans ekonomiska grundteorier. Särskilt är artikeln Grains, som kom in i den 1751 utgivna VII volymen av encyklopedien, märklig. Den innehåller, bland mycket annat, fysiokratismens nästan hela system av "grundsatser för den ekonomiska politiken".

Den första av dessa grundsatser påstår, att "det industriella arbetet icke ökar välståndet, vilket inledningsvis förtydligas på följande sätt. "Jordbruksarbetet," säger Quesnay, "ersätter de kontanta utgifterna, betalar kroppsarbetaren, skänker jordbrukaren en vinst och producerar dessutom en inkomst åt fastighets- (eller jord-)ägaren. De, som köpa industriens produkter, betala de kontanta produktionskostnaderna, kroppsarbetarnas ersättning samt fabrikantens vinst; men det industriella arbetet producerar ingen behållning utöver detta. — Sålunda se vi, att alla utgifter, som nedläggas på betalning av industriprodukter, härleda sig uteslutande från jordägareinkomsten; ty det arbete, som, i likhet med industriens, icke producerar något överskott, kan existera endast på bekostnad av dem, som köpa detta arbetes produkter.---- Den industrielle producenten förbrukar lika mycket som han producerar genom sitt arbete. — Det existerar därför ingen ökning av välståndet genom den industriella produktionen, ty det värde, varmed dennas produkter överstiger råmaterialalets, representerar blott priset på de livsmedel, som industriarbetaren förbrukar."

"Den källa, ur vilken människorna hämta sina livsmedel, är också alla de ekonomiska värdenas ursprung."

"Befolkningen kan således ökas blott i samma mån, som nettobehållningen av jordbruket ökas."²

"Regeringens förnämsta uppgift bör således vara att vaka över att jordbrukets nettobehållning upprätthålles och ökas. — Medlen härtill bestå uti handelns frihet och uti skydd för

¹ Oncken, op. cit., s. 335.

² *Oeuvres de Quesnay*, S. 233-234.

jordbrukarens välstånd. Om dessa villkor icke uppfyllas, måste statens inkomster, befolkningen och industrien förintas.”

”Jordbruket producerar två slags värden, nämligen jordägarnas årliga inkomst och jordbrukets egna produktionskostnader. — Jordägareinkomsten bör årligen utgivas av jordägarna för att komma alla medborgare till godo och för att giva staten sina inkomster.”¹ — Skatterna måste naturligtvis läggas på jordägareinkomsten — eftersom den är den enda verkliga nettobehållningen av nationens arbete — samt framför allt icke på jordbrukarna eller jordarbetarna, ty därigenom skulle man ju strypa hönan, som allena förmår lägga de gyllene äggen.

Quesnay menar således, att människans arbete visserligen ”producerar värde”, men dock icke mera värde än som motsvarar värdet av de nyttigheter, som förbrukas av människan i och för hennes arbete. Plus och minus, värdeproduktion och värdeförstörelse äro lika, vad människans arbete beträffar.

Vill människan genom sitt arbete ernå mera värde, än hon vid arbetet förbrukar, måste hon låta naturen arbeta åt sig — såsom fallet är med jordbruket, där de fysiologiska processerna hos växter och djur ”arbeta” vid den plöjande och sående människans sida. Även vid gruvbrytning tillägnar sig människan produkter av naturens ”arbete”.

Dessa Quesnays ekonomiska grundtankar återfinna vi i hans *Maximes* och i hans *Tableau*.

”Må regering och folk aldrig förlora ur sikte, att jorden är den enda källan till välståndet, och att det är jordbruket, som mångfaldigar detta.”² ”Nationen sammansätter sig av tre sociala klasser: den produktiva klassen, den *ägande* klassen och den *oproductiva* klassen. Den *produktiva* klassen är den, som genom jordens brukande varje år återföder nationens rikedomar.” — — — Försäljningsvärdet av denna produktions frukter ”anger värdet av nationens årsprodukt”. ”Den *ägande* klassen består av monarken, jordägarna och uppbärarna av tiondena. Denna klass underhålles av jordbrukets avkastning eller nettoprodukt, som årligen utbetalas av den produktiva klassen,” sedan denna avdragit sina produktionskostnader. ”Den *oproductiva* klassen utgöres av samtliga medborgare, som äro sysselsatta i andra yrken och tjänster än jordbruket och vilkas utgifter betalas av den produktiva klassen samt av den *ägande* klassen, vilken senare i sin ordning får sina inkomster från den produktiva klassen.”³

*

Det är svårt att fatta, att något nationalekonomiskt och teoretiskt skäl förmått Quesnay att skilja ut jordägarna från den *oproductiva* klassen och att hedra dem med den något dunkla beteckningen den ”*disponibla*” klassen. De politiska och praktiska skälen för att så göra voro naturligtvis så mycket kraftigare på Quesnays tid. Alltnog: det finns enligt hans teori blott en samhällsklass, som är i stånd att mer än försörja sig själv. Det är den klass, som insamlar naturens gåvor; ty dessa kunna flöda så rikligt, att de mer än betala insamlarens underhåll. Denna klass ställer årligen överskottet av naturens gåvor till hela nationens förfogande. Hantverkare, industriidkare, detaljhandlare och grosshandlare samt varutransportörer äro alla ekonomiskt *oproductiva*, emedan de endast förädla eller förflytta råämnesproduktionens (inklusive jordbrukets) alster.

Quesnays ekonomiska produktionsbegrepp är uppenbarligen rent naturvetenskapligt och krasst materialistiskt. För honom äro producenter blott de, som ur naturens sköte lösgöra de

¹ Op. cit., s. 237.

² Op. cit., s. 331 (*Maximes*, III)

³ Op. cit., s. 305-309. *Analyse du tableau économique*, inledningen.

materiella ting, vilka äro eller kunna bli nyttigheter för folkhushållet.

Särskilt imponeras han av det faktum, att man i jordbruket skördar mer nyttig materia än man sår. Därför ger jordbruket i dubbel mening ett "nettoöverskott". Ur en gruva extraherar man blott vad som där finnes av nyttig materia. I jordbruket ökar man däremot mängden av nyttig materia, utöver den mängd som naturen "frivilligt" producerar.

Att ställa in detta underliga produktionsbegrepp uti ett tillbörligt samband med begreppen "nytta" och "värde" har Quesnay icke försökt. Försöket hade misslyckats och hade lett till upptäckten, att det nationalekonomiskt sett icke existerar någon annan produktion än produktionen av nytta eller värde. Det skulle visat sig, att *all* verksamhet, som är *nödvändig*, för att en i folkhushållet efterfrågad nyttighet skall komma till stånd som materiellt ting samt erfordras för att den skall bli *förfogbar* för den person, som behöver den, måste erkännas vara en produktiv verksamhet, ett produktivt arbete. Således är industriidkarens, köpmannens och transportörens arbete produktivt, lika väl som jordbrukarens eller gruvarbetarens. Konsumenten får ej det bröd eller de skor han behöver, förrän mjölnare, bagare, garvare och skomakare förädlat jordbrukarens spannmål och hudar och dessutom en del handlande förmedlat överförandet av produkterna från en producent till en annan och kanske även från den siste producenten till konsumenten.

Quesnay är ej blind för, att industri och handel producera i viss mening. Men han tror, att det finns en *kardinalskillnad* mellan den produktionen och jordbrukets (eller råämnesproduktionen). Och denna skillnad definierar han som en skillnad mellan "produktiv" och "oproduktiv" ("stéril").

*

Såsom en första reaktion mot den i Frankrike härskande merkantilismens underskattning av jordbrukets nationalekonomiska betydelse och mot den i jordbruket arbetande befolkningens utarmning genom skatter, tionden och feodala pålagor var Quesnays genialiskt ensidiga partitagande för jordbruket utan tvivel i högsta grad välgörande. Då härtill kommer, att Quesnay på ett övertygande sätt gendrev de grövsta, specifikt merkantilistiska irrlärorna beträffande nödvändigheten av ett statsförmynderskap över näringslivet, var hans plats given såsom den store vägrödjaren för den nu, i teorien åtminstone, snart frambrytande ekonomiska liberalismen. Ehuru Quesnay ville, att den franska merkantilismens ensidiga industriprotektionism skulle ersättas med en rätt stram agrarprotektionism enligt engelskt mönster, blev han en banbrytare för frihandelsläran.

Quesnay startar nämligen, ehuru han icke själv fullföljer, den ekonomiska tankegång, som måste föra fram till uppfattningen, att det ekonomiska samhällslivet är ett slags "naturprocess" med sina egna drivande "krafter" och reglerande "lagar", vilka leda till lycka för de enskilda och harmoni för samhället, då de helt lämnas åt sig själva — detta i skarpaste motsättning till såväl den medeltida som den merkantilistiska uppfattningen av det ekonomiska samhällslivets väsen.

Det var Quesnay som gjorde begreppet "natur" dominerande inom nationalekonomien och i dess grundteorier inarbetade naturalistiska och materialistiska föreställningar, på samma gång som han mer än någon före honom bidrog att höja nationalekonomien till en självständig vetenskap. Med all rätt umgicks Adam Smith med tanken att tillägna Quesnay sin *Wealth of Nations*.¹ Och med all rätt kunna vi betrakta Quesnay som en föregångare såväl till den

¹ Dugald Stewart, *Account of the life of Adam Smith* som inledning till en 1799 utgiven upplaga av *Essays on*

sociologiska materialismen som till den nationalekonomiska liberalism, som i praktiken, om också ej i teorien, tenderar att göra det ekonomiska samhällslivet till allt samhällslivs och all kulturs icke blott grundval, utan även ledare och behärskare.

22. Smith och Bentham. Liberalismens individualistiska teori och materialistiska praktik.

Adam Smiths förste biograf, Dugald Stewart,¹ framhåller, att Smith redan åren 1749 och 1750 i Edinburgh samt under de första åren av sin verksamhet som professor i moral philosophy vid universitetet i Glasgow, således åren 1752 och 1753, föreläste grunddragen av den nationalekonomiska teori, som han först 1776 publicerade uti dess definitiva och systematiska utgestaltning i sin *Wealth of Nations*. Och samme auktoritet omnämner ett i hans ägo varande manuskript av år 1755, vari Smith, för att skydda sin prioritetsrätt, redogör, bland annat, för ”många av de viktigaste teorierna i *Wealth of Nations*”.² I detta uttalande klagar Smith över, att ”statsmännen vanligen betrakta människan såsom material för ett slags politisk mekanik”. ”Det fordras dock föga mer,” säger han vidare, ”för att höja ett folk från barbariet till den högsta grad av välstånd, än fred, lindriga skatter och en dräglig rättskipning, i det att allt det övriga kommer av sig självt enligt tingens naturliga förlopp.”

Då Quesnay icke publicerade sitt system förrän 1757, måste Smiths varma beundran för vissa av dennes läror ha sin grund uti en spontan överensstämmelse dem emellan. I själva verket tillskriver Smith Quesnay mera vittgående ekonomiska frihetsidéer, än denne verkliga bekände sig till, och tar dessutom bestämt avstånd från Quesnays agrarprotektionism och allmänna överskattning av den agrariska produktionens värde för folkhushållet.

Med Smith börjar icke den modärna ekonomiska vetenskapen själv, men väl en ny period i dess historia — den liberalistiska och individualistiska perioden. Han är denna periods lärofader, liksom Quesnay är den närmast föregåendes. Och liksom denne senares ”skola” alls icke troget följde i mästarens fotspår, allt under det att han i massor av ”eloger” höjdes till skyarna, så finns det också betydelsefulla differenser mellan Smith och redan hans äldsta lärjungar och beundrare. Detta hindrar dock icke, att det är av det djupaste teoriehistoriska intresse att studera vissa av Smiths nationalekonomiska grundtankar; ty om dessa också icke alltid ha kopierats av hans efterföljare, så ha de dock alltid inspirerat dem och äro att betrakta som impulser till de kommande tidernas såväl ekonomiska praktik som ekonomiska teori.

*

Vad beträffar sammanhanget mellan Smith och historiematerialismen, så är detta i själva verket icke av teoretisk, utan av praktisk art. Jag har icke kunnat finna några spår av en ekonomistisk samhällsuppfattning hos författaren av *Moral sentiments* och *Wealth of nations*.

Det förra arbetet är ett stycke generell socialpsykologi av stort intresse för den modärna sociologen. Dess grundtanke är, att vi icke kunna passivt eller blott intellektuellt iakttaga andra människors fysiska och psykiska tillstånd, känslor, åtbörder, ord och handlingar. Vi uppleva dessa uti mer eller mindre intensiva egna känslor och impulser, som i viss mån efterbilda de känslor och begär, som vi iakttaga utanför oss.

philosophical subjects by the late Adam Smith, s. LXVII. Quesnays död redan 1774 hindrade fullföljandet av Smiths avsikt, då hans *Wealth of Nations* ju ej utkom förrän 1776.

¹ Op. cit., s. XCVI och C.

² Op. cit., s. XCIX.

Detta ofrivilliga upplevande av kopior av andras själstillstånd kallar Smith för ”sympati” och betraktar det som grundfaktum uti allt samhällsliv. Men han menar här med ”sympati” icke enbart ett välvilligt medkännande av andras känslor, utan någonting mera generellt och neutralt. Uti Smiths rent sociologiska sympatibegrepp spelar den ofrivilliga efterhärmingen en mer fundamental roll än den goda viljan gentemot nästan. Visserligen önska vi vanligen, att medmänniskorna skola känna smärta över vår smärta och glädjas över vår glädje i stället för motsatsen eller i stället för att vara likgiltiga; men vi äro icke alltid redo eller i stånd att härutinnan bete oss mot andra såsom vi vilja själva bli bemötta.

Smiths *Moral sentiments* är huvudsakligen en etik, en teori om hur det borde vara, men även en sociologi, en teori om hur det är i samhällslivet. Hans mening är, att etik-budet om välvilja mot nästan vinner ett stöd genom påvisandet, att vi i stort sett faktiskt icke kunna annat än uppleva varandras sorger och fröjder eller andra, utifrån förnimbara sensationer. Vår natur är sådan. Den är social.

Vilket allt synes mig vara en sanning med mycket viktiga modifikationer — särskilt då det gäller personer tillhörande andra samhällsklasser, andra nationer eller andra raser. Då visar sig, att vår förmåga av passivitet eller likgiltighet är mycket stor, och att ondskan ofta ligger närmare till hands än välviljan, då vi av en eller annan anledning övergå till ett aktivt förhållande mot en sådan, utanför vår egen sociala sfär stående medmänniska. Och vad skola vi säga om konkurrenters beteende mot varandra i vanliga fall? ”Sympatien” med den segrande konkurrenten plägar icke vara livligare än sympatien med den besegrade.

Jag måste tillstå, att då jag betraktar Smiths *Moral sentiments* som sociolog, icke som etiker, får jag mer beundran för författarens älskvärda, människovänliga sociala kynne än för hans sociologiska skarpsblick och djupsinne. Det var visserligen ingen svärmare för ”järnhårda” ekonomiska kamp-för-tillvaro-lagar, ingen fanatisk ekonomisk individualist och profitkalkylator à la mr Gradgrind,¹ ingen tillbedjare av den kemiskt sympatifria konkurrensen, som skrev denna bok. Och detta är av mycket stor betydelse för bedömandet av den allmänna sociala meningen med Smiths ekonomiska frihetsidéer. Men å andra sidan tar sociologen Smith icke nog hänsyn till de sympatinegerande egenskaper, som ligga på botten av människans sociala natur, vid sidan av de uti sympati grundade egenskaperna. Samhällslivet visar dock alltför tydligt, att vi i mycket viktiga fall (såsom uppfostran av ungdomen, behandling av brottslingar och ordnandet av de kroppsarbetande, tjänande klassernas sociala läge) hava oändligt svårt att verklighetstroget uppfatta andras själsliv och livsbehover och att med god vilja handla emot dem därefter. Det hade icke funnits slaveri, livegenskap och en modärn arbetarefråga, om icke människor alltför gärna behandlade andra som mekaniska verktyg snarare än som levande likar.

*

Då jag nu går att med några ord framhålla de uttalanden i *Wealth of Nations*, vilka klarast belysa Smiths ekonomiska frihetsidéer, sker detta, som jag nyss nämnt, icke därför, att jag kan upptäcka något direkt teoretiskt samband mellan Smiths sociologiska åskådning och historiematerialismen. Det sker därför, att den faktiska gestaltningen av det ekonomiska samhällslivet i det modärna produktionssättets föregångsländer, särskilt England, under genombrottsskedet (således från 1700-talets senaste decennier till 1800-talets mitt) starkt påverkats av de ekonomiska teorierna hos Adam Smith och hans skola samt utan tvivel starkt påverkat historiematerialismens främste målsman Karl Marx, under hans arbete med dennas utformning.

¹ Charles Dickens ojämförliga fabrikskildring *Hara times*.

Den ekonomiska frihet, som Smith uppställer såsom idealet, blir verklighet långt fullständigare än han vågat drömma om. Smith tror själv, att han sitter och skildrar ett Utopia. ”Att vänta sig,” säger han i IV boken på tal om merkantilsystemets restriktiva handelspolitik, ”att handelsfriheten någonsin skulle återställas i Storbritannien är lika orimligt som att tro, att ett Oceana eller Utopia någonsin skulle upprättas här i landet. Icke blott allmänhetens fördomar, utan, vad värre är, många enskildas privatintressen stå oemotståndligt hindrande i vägen.”¹ Och, som naturligt är, blir förverkligandet av hans teori i många stycken någonting helt annat, än han själv drömt om. Men detta hindrar ingalunda, att det kom till stånd en överraskande trogen överensstämmelse mellan det tidigare liberala samhällets ekonomiska konstitution och de smithska och smithianska idealerna.

Jag menar naturligtvis icke, att samhället omkonstruerades enligt Adam Smiths idéer, som man bygger om en fabrik efter nya, modärnare ritningar. Men han hade, i långt högre grad än han själv trodde, ägt förmågan att i vissa huvuddrag förutse, hur den ekonomiska friheten skulle gestalta samhällslivet, och han hade i den teori, som innehöll detta förutseende, formulerat de ekonomiska grundföreställningar, som noga passade inom det nya samhällskicket och som i högsta grad voro ägnade att vägleda statsmän, nationalekonomer och företagsledare uti deras strävan att påskynda och rationalisera den fortskridande ekonomiska omvälvningen och att lämpa lagstiftningen efter det ekonomiska samhällslivets nya krav.

På detta sätt kom det, att Adam Smith, utan att han själv kunde ana det och i trots av att hans sociala lynne och strävan voro allt utom materialistiska, blev den förste och störste *förkunnaren* av de ekonomiska grundprinciperna för ett samhällsliv, som i högre grad än någonsin tillföre uti mänsklighetens historia förverkligade den sociologiska materialismens, den ekonomistiska historieuppfattningens teori och sålunda gav denna ett reallt stöd av enastående beviskraft. Det är ingen tillfällighet, utan ett faktum som noga stämmer med historiematerialismen själv, att denna sociologiska teori mognar till full vetenskaplig klarhet just i det av den ekonomiska utvecklingen starkast och ensidigast behärskade skedet av det mänskliga samhällets historia. Och det är icke heller någon tillfällighet, att Karl Marx på samma gång var historiematerialismens fulländare och ännu intill denna dag den störste kännaren och kritikern av såväl den smithianska teorien som av den nya, ”frihets”älskande kapitalistklassens innersta ekonomiska tankar och begär.

*

Svagheten uti Smiths ekonomiska frihetsideal är, att han konstruerar och formulerar det såsom den positiva sidan av sin kritik av merkantilismens orimliga och fördärvliga vordna legala restriktioner för det ekonomiska samhällslivet. Smith ser och fattar icke stort mera av den ekonomiska individualism och *laissez-aller*, som han predikar, än vad som utgör motsättningen till merkantilismens krassaste tvångsmetoder. Men han använder mycket generella talesätt, som, då de läsas och utnyttjas sedan merkantilismen redan var en övervunnen ståndpunkt, måste få en innebörd och tillämpning, som han alls icke tänkt på. Hade han själv trott på merkantilismens grundliga nederlag, skulle han helt visst ha tänkt och skrivit något försiktigare om den ekonomiska frihetens välsignelser. Men *Wealth of Nations* är en väldig agitationsskrift (mot merkantilismen) lika väl som ett väldigt stycke systematisk teori.

Smith agiterar för företagsledarnas handlingsfrihet och för fri konkurrens dem emellan. Men han anger icke, hur konkurrensen mellan dem skall kunna förbli fri och öppen, om de ha frihet att reglera och upphäva den. Och han synes icke märka den himmelsvida skillnaden i ekono-

¹ *Wealth of Nations*, uppl. 1793, vol. II, s. 206. 269.

miska och sociala *verkningar* mellan frikonkurrens i arbetsgivarevärlden och i arbetare världen. Man kan ju säga, att det intill 1775 och t. o. m. ända intill 1790 saknades erfarenheter eller tillräckliga erfarenheter om frikonkurrensens verkningar i den nya industriella stordriftens arbetsmarknad. Men raka motsatsen gäller om hans skola mellan 1790 och 1850; och ändock var den mer ensidig i sin tro på frihetens välsignelser än Smith själv.

”Var och en,” säger Adam Smith på tal om merkantilistiska import hinder för varor, som kunna produceras i inlandet,¹ ”anstränger sig ständigt för att utfinna den fördelaktigaste användningen av det kapital han förfogar över. Det är visserligen sin egen fördel, han har i ögonsikte, och icke samhällets. Men hans strävan att gagna sig själv leder honom helt naturligt, eller snarare med nödvändighet, att föredraga den användning av kapitalet, som är fördelaktigast för samhället.” Här är det sålunda fråga endast om kapitalets fria användning. Och slutsatsen är alltför rätlinig och optimistisk att kunna erkännas såsom pålitlig ens då det gäller endast en så relativt enkel sak som kapitalets fördelning genom fri företagsamhet mellan inlandet och utlandet.

Smith argumenterar sig emellertid fram till slutsatsen, att denna kapitalfördelning måste bli idealisk genom företagsledarnas och kapitalägarnas fulla, men dem av merkantilismen förmenade handlingsfrihet. ”Som varje enskild,” säger han till slut, ”sålunda strävar så mycket han kan både att sysselsätta sitt kapital i hemlandets näringsliv och att leda detta näringsliv så, att det må producera största möjliga värde, så följer därav att varje enskild med nödvändighet arbetar på att göra hemlandets årliga ekonomiska produktion så stor han kan. Visserligen är det vanligen fallet, att han varken avser att befordra det allmänna bästa eller vet i hur hög grad han gör detta. Han strävar blott efter den för honom själv tryggaste möjliga kapitalplaceringen, då han nedlägger sitt kapital i inhemska produktion. Och då han leder denna så, att den producerar största möjliga värde, eftersträvar han blott egen vinst; men i detta, liksom i så många andra fall, ledes han av en osynlig hand att befordra ett intresse, som han icke bekymrar sig om. Ej heller skadar det alltid samhället, att han icke intresserar sig för dess bästa. Genom att blott eftersträva sitt eget bästa, befordrar han ofta samhällets på ett vida mer effektivt sätt, än fallet skulle vara, om han verkligen avsåg att främja det.”²

Smith antar här, att produktionen av största möjliga summa av bytesvärden i ett land är lika med produktionen av största möjliga välstånd. Han förbiser, att välståndet möjligen kan höjas och bytesvärdesumman minskas därigenom, att massor av alltför lågt avlönade medborgare erhålla en inkomstökning på bekostnad av de alltför stora inkomsterna och deras användning för att underhålla en stor produktion av ytterst dyrbara lyxartiklar. Dessutom räknar Smith icke här med möjligheten, att den utländska kapitalplaceringen kan bli lika trygg eller ännu tryggare än den inhemska. Hur ofta ha icke storkapitalister hotat att flytta sitt kapital ut ur landet, då arbetarörelse och arbetarelagstiftning i hemlandet syns dem där minska vinstchanserna och öka risken relativt till förhållandena i vissa främmande länder? Och vilken modärn nationalekonom eller statsman skulle för herrar trustkungar och centralbanksledare vilja predika, att de böra möjligast radikalt bortse från alla andra intressen än det egna kapitalets? Smith förutsåg ej det ur frikonkurrensen, genom fri organisation framgående producentmonopolet och dettas tyranni över konsumenter, lönarbetare och smärre företagsledare. Han tänkte blott på merkantilismens legalt privilegierade monopolister och deras samhällsskadlighet.

¹ *Wealth of Nations*, uppl. 1793, vol. II, s. 177 – 178.

² Op. cit., vol. II, s. 181.

Att Smith var beredd att avpruta på frihetskravet, då detta kunde visas vara socialt nödvändigt och rättvist, bevisas bäst av hans samtycke till de engelska navigationslagarna, som gävo inhemska rederier ett mycket effektivt skydd mot utländsk konkurrens, och hans förord för införseltullar på accispliktiga varor.¹ Härtill kommer, att han icke avvisar tanken på tullkrig som medel att vinna frihandel samt att han inser nödvändigheten, då frihandel införes, att taga hänsyn till de dittills skyddade näringarnas behov av en rimlig övergångstid.²

Söm ett annat exempel på Smiths villfarelse, beträffande den ekonomiska frihetens verkningar, kan anföras, att han tror, att det finns en ”naturlig” eller normal och sund ordning för kapitalets fördelning mellan de olika produktionsarterna och att den ekonomiska friheten måste framkalla denna, vilken består däruti, att ”den större delen av kapitalet i varje växande samhälle i första rummet ägnas åt jordbruket, i andra rummet åt industrien och först i sista rummet åt utrikeshandeln”. Det är blott statens ingripande i utvecklingen, som kan förklara, att kapitalanvändning ”tvingats in” på andra, ”onaturliga” vägar, varigenom handel eller industri fått försteget framför jordbruket.³ Smith väntade sig således alls icke, att näringsfrihetens och frihandelns införande i hans eget fädernesland skulle ha till verkan jordbrukets radikala undanträngande till förmån för industri och handel.

Denne store nationalekonomiske teoretiker förkunnar, att den oinskränkta näringsfriheten och den oreglerade konkurrensen äro grunddrag uti det enda ”naturliga” och sunda ekonomiska samhällstillståndet. Detta är hans tro, därför att han anser sig på deduktiv väg såväl som genom hänvisning till historien kunna bevisa, att kapitalets frihet och fri-konkurrensen måste medföra vissa verkningar, vilka han noga anger och vilka han betecknar som ”naturliga” och goda. Nu vill det sig emellertid icke bättre, än att den faktiska utvecklingen efter Adam Smiths död på talrika, fundamentalt viktiga områden av det ekonomiska samhällslivet har bevisat, dels att helt andra än de av Smith väntade verkningarna av frikonkurrensen inställa sig, och dels att verkningar, som han föreställt sig såsom välgörande, i själva verket äro skadliga och därför måste av samhället motarbetas eller hindras.

Om Smiths tankar hade blivit ledda in på historiematerialismens vägar, är det visserligen osäkert, huruvida han skulle varit med om att erkänna den ekonomiska utvecklingen såsom självständigt fundament för all annan social och kulturell utveckling, men det är intet tvivel underkastat, att han skulle ha sagt, att en fri ekonomisk utveckling leder till det bästa möjliga ekonomiska samhällstillstånd. ”Alltså till det bästa möjliga fundamentet för all den övriga sociala och kulturella utvecklingen,” skulle då en historiematerialist, som tillika vore smithian, ha kunnat tillägga och känt sig styrkt i sin historiematerialistiska tro, på samma sätt som Smith själv genom sina optimistiska föreställningar om frikonkurrensens verkningar styrktes i sin tro på dennas ”naturlighet” och åtminstone delvisa förverkligande.

*

I sin kritik av fysiokratismen — som han kallar för ”*the agricultural system*” — vänder sig Smith mot denna lära, för så vitt som den vill ersätta industriprotektionismen och handelsmonopolen med agrarprotektionism, i stället för att avskaffa all protektionism. ”Upprättandet av fullkomlig rättvisa, fullkomlig frihet och fullkomlig likställighet är det mycket enkla medlet för att på det effektivaste sättet tillförsäkra den högsta möjliga grad av

¹ Op. cit., vol. II, s. 192-197.

² Op. cit., vol. II, s. 199-204.

³ Op. cit., vol. II, s. 80-81.

välstånd åt alla tre klasserna”¹ — d. v. s. åt jordens odlare, jordens ägare och de industriella och kommersiella kapitalisterna och företagsledarna. ”Det kan aldrig vara i dessa senares intresse,” försäkras Smith, ”att ekonomiskt förtrycka de två andra klasserna.” Därför är det orätt att låta staten inskrida till jordbrukets förmån medels handelspolitisk restriktion, såsom Quesnay ville, lika väl som det är orätt att kalla industri och handel för ”oproductiva”.²

”Utrikeshandelns fullkomliga frihet skulle vara det allra effektivaste medlet att i sinom tid förskaffa dem” (de övervägande agrariska nationerna) ”alla de industrier och all den egenhandel, som de behöva och känna stort behov av att få”³ — fortsätter Smith uti rätt skarp motsättning till den ekonomiska historiens lärdomar såväl före som efter hans egen tid.

Han sammanfattar sitt argument på följande sätt. ”Enligt detta liberala och humana system” — Smiths eget, nämligen — ”består därför den fördelaktigaste metoden för ett agrariskt folk, som vill skaffa sig inhemska hantverkare, fabrikanter och köpmän, däruti att den fullständigaste handelsfrihet medgives åt alla andra nationers hantverkare, fabrikanter och köpmän. Härigenom höjes värdet av det förstnämnda folkets agrariska överskottsproduktion och det uppstår sålunda en kapitalansamling hos detta folk, tack vare vilken detta i sinom tid med nödvändighet får alla de hantverkare, fabrikanter och köpmän, som det har behov av.”⁴

Trots dessa det fysiokratiska systemets brister anser dock Smith, ”att det kanske är den närmaste approximation till sanningen, som hittills framställts inom den nationalekonomiska vetenskapen”, icke minst därför att Smith hos Quesnays lärjungar, om också icke hos denne själv, finner att systemet ”framställer den fullkomliga friheten som det enda effektiva medlet att göra nationens årliga produktion så stor som möjligt”.⁵

Efter att sålunda i detalj ha skipat rättvisa mellan merkantilismen, fysiokratismen och sitt eget ”system”, avslutar Adam Smith hela denna undersökning om nationalhushållningens frihet och ofrihet med följande ryktbara principförklaring.

”Sedan sålunda alla systemer att ingripa gynnande eller hindrande i det ekonomiska livet blivit övergivna, inställer sig av sig självt den naturliga frihetens självklara och enkla system. Varje enskild skall, så länge han icke våldför sig på rättvisans lagar, lämnas fullkomligt fri att söka sin ekonomiska fördel på det sätt som behagar honom och att bringa sin ekonomiska duglighet och sitt kapital uti konkurrens med varje annan individs eller samhällsgrupps. Staten skall vara fullständigt fritagen från en plikt, som den icke kan söka fylla utan fara att begå otaliga misstag och som ingen mänsklig kunnighet eller visdom någonsin skulle sätta honom i stånd att uppfylla på ett tillfredsställande sätt. Jag menar plikten att övervaka de enskildas ekonomiska verksamhet och att leda den in i de för samhället gagneligaste riktningarna. Enligt den naturliga frihetens system har staten blott tre skyldigheter, som visserligen äro av stor betydelse, men enkla och fullt fattliga för envar. Nämligen för det första skyldigheten att skydda samhället mot våldsutövning från andra, oberoende samhällen. För det andra skyldigheten att så vitt möjligt skydda varje medborgare mot orättvisa eller förtryck från varje annan medborgare eller skyldigheten att upprätta en god rättskipning. Och för det tredje plikten att inrätta och upprätthålla vissa offentliga arbeten och institutioner, som enskilda personer eller organisationer aldrig kunna starta eller vidmakthålla, därför att vinsten ej skulle

¹ Op. cit., vol. III, s. 13. Jmfr s. 41.

² Op. cit., vol. III, s. 21-27.

³ Op. cit., vol. III, s. 15.

⁴ Op. cit., vol. III, s. 27.

⁵ Op. cit., vol. III, s. 27-28.

täcka kostnaderna för den enskilda företagsamheten, under det att sådana företag däremot kunna vara mycket vinstgivande för samhället som ett helt.”¹

Då staten således likväl har några viktiga uppgifter även uti ”den naturliga frihetens” ekonomiska system — nämligen militär- och polisuppgifterna och uppgiften att utöva den för enskilda icke tillräckligt vinstgivande, men för samhället som ett helt nödvändiga och vinstgivande ekonomiska och kulturella företagareverksamheten — måste staten förfoga över inkomster, som i huvudsak torde behöva tagas från folkhushållet. Vetenskapen om statens hushållning blir således en nödvändig del av vetenskapen om folkhushållningen, och Smith övergår därmed i V. boken till finansvetenskapen.

Det måste ju medgivas, att den individualistisk a ensidigheten inom den äldre ekonomiska liberalismens system näppeligen kan formuleras på ett mycket krassare sätt än Adam Smith gjort i denna sammanfattning av sin teoris kvintessens. Denna individualisms ohjälpliga sociologiska bristfällighet består tydligen däri, att den låtsas som alla ekonomiskt aktiva medborgare vore fullt kompetenta och väl utrustade företagsledare eller någonting därmed jämnstarkt. Detta är nationalekonomi för emanciperade kapitalister, liksom Förenta Staternas och den första franska republikens konstitutioner äro politik för emanciperade kapitalister.

Smiths ”naturliga” system förbiser väsentligen det naturligaste av allt det faktiska i samhället, nämligen den oändliga mångfalden av oändligt skilda grader av ekonomisk kraft (att producera, företaga, kontraktera och konkurrera) hos jordägare och jordlösa, hos stora och små jordägare, hos kapitalägare och kapitallösa, hos stora och små kapitalister, hos intelligensarbetare och kroppsarbetare, hos väl uppfostrade och illa uppfostrade medborgare, hos yrkeslärdade och olärdade kroppsarbetare, hos män, kvinnor och barn, hos starka och svaga individer, hos friska och sjuka, hos unga och gamla, hos vita, svarta, gula och röda människor, hos germaner, romaner, slaver och judar, hos engelsmän och spanjorer, tyskar och svenskar o. s. v.

Med all skyldig vördnad för Smiths geni och ädla väsen, är det omöjligt att återhålla anmärkningen, att det ligger ett drag av sublim *Bourgeoisborniertheit* på botten av hans teori om den ”naturliga friheten”. Det var även på hans tid nästan oförlåtligt att icke ens ana, att det ur folkvandringens, feodalismens, religionskrigen, absolutismen, dynastikrigen och merkantilismens framgångna samhällets människomaterial var tillräckligt ojämnt i ekonomisk kraft, för att den, enligt jordägares, kapitalägares och företagsledares behov tillskurna ekonomiska friheten ofelbart skulle leda till hela befolkningslagars nedtrampande, deras fysiska och psykiska, ekonomiska och moraliska bankrutt uti kampen om arbete och bröd.

Jag tror icke, att Smith och hans likatänkande kunna helt försvaras med argumentet, att deras sociologiska ensidighet och blindhet voro historiskt oundvikliga drag, oberoende av dessa storborgerliga klassfördomar, som i varje fall voro mindre framträdande hos Smith än hos de flesta av hans lärjungar.

Detta motbevisas av det faktum, att den modärna socialistiska teorien framträder kort efter den individualistiska liberalismens uppkomst — icke blott såsom en nödvändig reaktion mot liberalismen och ett välbehövt försök att komplettera dennas svaga sociologiska system, utan framför allt som ett självständigt sociologiskt-ekonomiskt teorisystem. Och det är inom den socialistiska vetenskapen, som den materialistiska samhällsuppfattningen uppstår ur det intellektuella behovet att finna de djupast liggande orsakerna till just den faktiska sociala olikställigheten. Denna olikhet i medborgarnas ekonomiska kraft, som är hela samhällslivets

¹ Op. cit., vol. III, s. 42-43.

grundfaktum, men som av den ”naturliga frihetens” nationalekonomer och politiker betraktades och behandlades som en helt oväsentlig detalj uti en samhällsbyggnad, vilken, omdanad enligt ”frihetens” principer, skulle en gång för alla erhålla den ekonomiska ”harmoniens” sköna och lugna grundlinjer.

De stora socialistiska teoretikerna fortsätta den vetenskapliga undersökningen just på den punkt, där Adam Smith och hans främsta lärjungar avbröt o den för att sätta sig ned och drömma om statsingripandets eviga överflödighet och om eviga ”ekonomiska harmonier” — mitt uti det kapitalistiska privatkrigets och den kapitalistisk-proletäriska klasskampens samhälle.

*

Jag kan därför icke bättre belysa den historiska nödvändigheten av den socialistiska teoriens framträdande än genom att citera några rader av den individualistiska liberalismens främsta praktisk-filosofiska och politiska auktoritet omedelbart efter Adam Smith — nämligen Jeremy Bentham.¹ Han hade redan 1798, eller något tidigare, skrivit en *Manual of political economy*, som, enligt hans eget tillkännagivande, skulle behandla nationalekonomien som en ”konst”, under det att Smith hade behandlat den som en ”vetenskap”.² Denna uppfattning av *Wealth of Nations* är ju mycket skev; men Benthams mening är väl, att han vill utan vidare i huvudsak acceptera Smiths uppfattning av det ekonomiska samhällslivets grundlagar och faktiska gestaltning, under det han betraktar som sin egen uppgift att fördjupa den på dessa teorier grundade ekonomiska politikens principer. ”Vetenskapen får sitt rätta värde,” säger han, ”då den ställes i det praktiska livets tjänst.”

Bentham, utilitetsfilosofen *par excellence*, börjar med att konstatera, att ”i varje gren av lagstiftning bör, enligt utilitetsprincipen, det avsedda ändamålet vara att vid den givna tidpunkten producera maximum av lycka inom det ifrågavarande samhället”. Då det är fråga om ekonomisk lagstiftning, gäller det således att avgöra, ”i vilken mån produktionen av maximum av lycka främjes genom produktionen av maximum av välstånd och maximum av befolkning”. Vi måste avgöra, huruvida de åtgärder, som avse att producera maximum av lycka, äro förenliga med de åtgärder, som avse att producera maximum av välstånd och befolkning, och vilkendera gruppen av åtgärder, som bör ha företrädet. Dessutom måste avgöras, huruvida målen bäst uppnås genom de enskildas fria verksamhet eller genom statens ingripande.

Bentham anger omedelbart sin ståndpunkt till detta sista spörsmål. ”Den allmänna regeln”, säger han, ”är, att staten ingenting bör företaga och icke bör försöka företaga någonting” på det ekonomiska samhällslivets område, ”om icke något särskilt skäl föreligger”. Statens princip skall här vara: ”håll dig stilla.”

”Det finns tvenne huvudskäl för denna överksamhetsprincip. Det första är, att statens ingripande på det ekonomiska området vanligen är onödigt. Hela samhällets välstånd sammansätter sig av de olika medborgarnas välstånd. Att öka varje sådan del av samhällets välstånd är i allmänhet föremål för varje enskilds ständiga omsorg. I regel vet ingen så bra som du själv, vad som är till din förmån; och ingen är heller benägen att med sådan iver och ihärdighet främja ditt bästa som du själv. Det andra skälet för statens överksamhet gentemot det ekonomiska samhällslivet är, att statens bemödanden i denna riktning med största

¹ 1748-1832.

² *The works of Jeremy Bentham*, Part IX, Edinburgh 1839, s. 33.

sannolikhet skola visa sig vara icke effektiva eller rent av skadliga. Den enskilde ägnar sina affärer mer uppmärksamhet, än staten kan ägna dem, och skall därför sannolikt finna de bättre utvägarna för att öka sitt välstånd. Härtill kommer, att statens ingripande i sig självt är ett ont, därför att det innebär ett band på den enskildes fria självverksamhet, ett band, som förorsakar obehag eller lidande,” d. v. s. motsatsen till den lycka, som bör eftersträvas.

”Lidande är den regelmässiga beledsagaren av förnimmelsen av sådan frihetsinskränkning, så ofta den erfares. — Utan att producera sådant tvång och därigenom sådant lidande — — — — kan statens ingripande knappast äga rum.”¹

Benthams uttryckssätt äro här mer ordrika än precisa, men det synes mig icke kunna vara något tvivel om, vad han egentligen menar i detta sammanhang — så till vida som han över huvud har en fullt klar mening och ej fastnar i tvetydiga fraser.

Bentham utgår från tron, att varje tvång (*coercion*), som ej upphäver ett tvång eller lidande, är eller förorsakar ett obehag eller lidande (*pain*), och att all frihet att göra som man behagar är eller skänker lust eller lycka (*pleasure, happiness*). På grund av detta antagande bevisar han, att lagstiftningen eller statsingripandet, som otvivelaktigt alltid i sista hand är tvångsutövning, utom då därigenom endast en tvångslag upphäves, alltid, utom i detta fall, måste producera lidande eller minskning av lycka.

”Varje lag,” säger han, ”som icke består i det totala eller delvisa upphävandet av en tvångslag” (*”coercive law”*) ”är i sig själv en tvångslag.”²

Att man med en så absolut orealistisk lagteori och sociologisk tvångsteori drives hän mot konsekventast möjliga individualism och största möjliga approximation till anarkism, är ju en självklar sak. Motstycket till denna verklighetsfrämmande lag- och tvångsteori iakttaga vi hos Bentham i den sociologiska frihetsteori, som intet annat är än omvändningen av tvångsteorien och således utsäger, att den sociala friheten, den lagliga rätten att handla efter behag, dels är och dels medför just den sociala lycka, som det kommer an på.

I verkligheten finnes intet sådant konstant sammanhang mellan socialt tvång och lidande och mellan social frihet och lycka (i bemärkelse av motsatsen till lidande). Den egentliga lyckan är motsättningen varken till det sociala tvånget eller till lidandet. Ej heller är den egentliga friheten eller ens den egentliga sociala friheten oförenlig med en massa legalt tvång. Vi måste, i motsats till Bentham, säga, att det är alldeles omöjligt och falskt att av det obestridliga faktum, att varje lag är en tvångs lag, ett tvång med statsmakten bakom, draga slutsatsen, att den måste minska medborgarnas egentliga frihet eller egentliga sociala frihet eller egentliga lycka eller förorsaka dem något obehag eller lidande alls.

Bentham rör sig i en cirkel. Han definierar socialt tvång såsom det, vilket är eller förorsakar lidande, och social frihet såsom det, vilket är eller skänker lycka. Sedan drar han slutsatsen, att det legala tvånget måste möjligast undvikas, därför att det alltid innebär en förlust av lycka.

Det är den sociologiska deduktionen, som här, liksom hos Smith, får ersätta ett mera ingående studium av den sociala verkligheten. Denna senare visar, att ökat socialt tvång ofta är ett outhärligt medel för uppnåendet av större social frihet och lycka och att det sålunda är ett rent nonsens att ens som allmän regel inom sociologien uppställa frihet och tvångsmässigt, legalt statsingripande såsom antiteser och att sortera ”lyckan” tillsammans med frånvaron av

¹ Op. cit., s. 33.

² Op. cit., s. 34.

statsingripande samt de sociala och moraliska lidandena tillsammans med statens ingripande i det ekonomiska samhällslivets ”naturliga” gång.

I företalet till första upplagan av *A fragment on government* (1776) tillkännager Bentham, att ”vägledningen för sociala reformer” och ”måttstocken för rätt och orätt” i samhällslivet bör sökas uti principen: ”största möjliga lycka för största möjliga antal människor”.¹

Detta, kanske första gången av Cesare Beccaria,² i hans 1764 utgivna ”Avhandling om brott och straff” begagnade uttryck synes mig vara oklart genom formeln ”största möjliga antal” människor — åtminstone, då man, såsom vid lagstiftning i regel måste vara fallet, tänker sig principens användning begränsad till en enda nation, ett enda samhälle. Är det icke nog att säga: ”största möjliga lycka för alla” eller ”för hela samhället”?

Vad ligger det egentligen för en tanke bakom orden ”största möjliga antal människor” inom ett visst samhälle? Skola somliga medborgare uteslutas, eftersom man ej rent ut talar om alla medborgare? Jag måste erkänna, att jag på dessa frågor icke kan finna något annat svar, som gör principen tjänlig för ett demokratiskt regeringsprogram, än det, att vi skola eftersträva största möjliga välbefinnande och lycka för alla — absolut alla medborgarna i samhället.

Detta är ju på samma gång ”största möjliga antalet”, men det är en orimlig platthet att särskilt framhäva detta — såvida man icke verkligen vill ange, att man önskar samla ”lyckan” i hög inom somliga samhällslager, för att låta andra erhålla proportionsvis mindre eller ingen lycka alls. Men detta är ju en odemokratisk tanke, som väl ej kan ingå i en av demokratiens grundprinciper.

Saint-Simon var i detta stycke den klarare tänkaren, då han uttalade, att ”ett politiskt samhälles organisation skall uppfylla villkoret, att åt alla individer, som bilda detsamma, förskaffa den största möjliga summa av lycka”.³

En annan oklarhet upptäcka vi hos denne Benthams sociala lyckoprincip, då vi fråga oss, hur den logiskt eller reellt förhåller sig till Benthams extrema individualism eller, med andra ord, till den fundamentala betydelse i samhällslivet, som han tillskriver den rent individualistiska lyckoprincipen. Enligt Bentham är den enskilda en *pleasure* och *pain*, lust och olust förnimmelse räknemaskin, som noggrant inrättar och bör inrätta sina handlingar så, att lustförnimmelserna bli maximum och olustförnimmelserna minimum för honom som individ. Hur kan därav ”den största lyckan för det största antalet” uppstå?

Bentham föreställer sig, att detta i allt väsentligt sker helt automatiskt. Då alla enskilda sträva efter största lycka var för sig, så förverkligas ”den största lyckan för det största antalet”, En enkel och elegant lösning av det matematisk-sociologiska lyckoproblemet, vilken har blott ett fel, nämligen att den totalt jävas av den sociala verkligheten. Till denna verklighet hör nämligen, att åtskilliga medborgare finna sin lycka genom att beröva andra medborgare deras lycka, och att samhället som ett helt, genom statsmakten eller lagstiftningen som sitt verktyg, regelmässigt ser sig nödsakat att korrigera den sålunda uppkomna lyckofördelningen, på det att den ej måtte bli så ojämn, så avlägsen från största-lyckan-för-största-antalet-idealet, att samhällets tillvaro hotas. Detta skedde, som bekant, även sedan man någon tid experimenterat med Benthams individualism eller Manchesterskolans *laissez-faire*.

¹ Op. cit., Part 1, s. 227. ”The greatest happiness of the greatest number.”

² 1735-1794.

³ *Opinions littéraires, philosophiques et industrielles*, Paris 1825, s. 158. Sid. 25-160 i detta anonyma samlverk äro av Saint-Simon, det övriga av lärjungar.

Hur skall lagstiftaren vid sådana tillfällen kunna bryta med den benthamska individualismen, som ju bör vara samhällslivets grundlag? Hur slå en brygga mellan denna och principen, att åtminstone lagstiftaren skall sätta det allmänna intresset högre än sitt enskilda intresse? Ty att lagstiftaren det måste göra, erkänner Bentham. Men han visar icke, hur det är möjligt, att vissa enskilda, lagstiftare kallade, kunna eller få så fundamentalt avvika från den allmänna regeln, vilken utsäger, att människorna äro individualister och att de böra så vara, därför att det främjar ”största lyckan för största antalet”.

Bentham förnekar sig själv, d. v. s. sin principiella individualism, då han supponerar icke individualistiska lagstiftare. Hemligheten är naturligtvis, att Bentham i grunden icke har plats för någon lagstiftning alls. Men han måste resonera om den för att ej komma i en komprometterande konflikt med verkligheten. Resonemanget blir dock en klar inkonsekvens eller fundamental brist på inre sammanhang med systemet i övrigt.

23. Smithianismen samt Godwins och Owens reaktion mot densamma.

Det är icke här platsen att giva en skildring av de faktiska sociala och ekonomiska förhållandena i de västeuropeiska kulturländerna, framför allt England, under skedet 1775-1850 eller så omkring. Talrika sådana, ur olika synpunkter och med användande av olikartat material utförda undersökningar och beskrivningar existera. Jag har själv ägnat åtskilliga år åt studiet i British Museum av otryckta och tryckta dokumenter, belysande de engelska lönarbetarnas öden och dessas nationalekonomiska och politiska orsaker under denna enastående omstötningsperiod och har i ett större ekonomisk-historiskt arbete infogat denna specialundersökning.¹

Den nu, efter de engelska uppfinningarna på 1760-80-talen och senare, för första gången av en obegränsat utvecklingsduglig maskinteknik och naturvetenskapligt grundad teknik understödda industriella stordriften lösgöres från alla feodalismens, skråväsendets, koncessionssystemets och merkantilismens band och över huvud från all legal reglering. De industriella företagsledarna hade fria händer. De voro fria att anordna produktionen kommersiellt och tekniskt alldeles efter behag, d. v. s. med hänsyn till absolut intet annat mellan himmel och jord än de gynnsammast möjliga profitkalkylerna. Och deras lönarbetare voro absolut fria att arbeta ihjäl sig på hur kort tid som helst och under vilka fysiska och moraliska förhållanden som helst samt med vilka verkningar på familjeliv och avkomma som helst. Så snart ett arbetarbarn eller fattighusbarn kunde stå på benen, från fyra och fem års ålder, åtnjöt det friheten att arbeta 14 timmar om dagen eller mer i de osundast tänkbara fabrikslokaler och under det oavbrutna uppfostrande inflytandet av uppsyningsmannens svångrem. En frihet, som producerade orkeslösa invalider uti 20-årsåldern, och ända in till våra dagar lämnat kvar den fysiska degenerationens märke på hela klasser av engelska kroppsarbetare. Arbetarkvinnorna åtnjöto icke blott friheten att leva sitt liv i fabriker så intensivt, att ingenting blev kvar för hemlivet; de voro också fria att mer än halvnakna arbeta hur mycket som helst hur djupt som helst nere i kolgruvor och liknande, sann kvinnlighet främjande, underjordiska arbetsplatser.

Detta var den underbara tid i det mänskliga samhällets historia, då särskilt den frie engelsmannen åtnjöt friheten att på vad sätt som helst och med vilka biverkningar som helst

¹ Mina *Studien zur Geschichte der englischen Lohnarbeiter mit besonderer Berücksichtigung der Veränderungen ihrer Lebenshaltungen*, Bd II, Stuttgart 1904. Detta band behandlar uteslutande perioden 1760-1830, fabriksystemets genombrott och dess första ekonomiska och sociala verkningar.

för samhället, utom direkt stöld och direkt mord, göra sitt kapital så vinstgivande som möjligt. Att på tio eller femton år bestjäla en arbetareindivid på totalt hela hans arbetskraft var tillåtet. Och att på ännu kortare tid mörda honom med förgiftad fabriksluft var också tillåtet. Ty detta var faktiskt enormt vinstgivande — därom kan icke tvistas. Vinstgivande, vill säga, för den enskilde kapitalisten-företagsledaren; men mindre för samhället som ett helt, som i fattighus, sjukhus och fängelser skulle taga hand om den förfärande mängden av mänskligt avfall vid den härligt snabba profitbildningen.

*

Det var Adam Smiths lärjungar förbehållet att såsom höjden av fullkomlighet av mänsklig ekonomi prisa detta produktionssystem ! Dessa underliga ekonomiska iakttagare och logiker tjusades till den grad av kapitalets frihet att mala grova profiter ur mänskligt kött och blod, att de rakt icke märkte eller bekymrade sig om, att lönarbetarens frihet var strängt begränsad till galärslavens fria val mellan hungersdöden och fortsatt slaveri av precis den typ, som höga vederbörande i sin suveräna frihet behagade föreskriva.

Jag är visserligen mycket långt från att vara någon beundrare av den ofta personligt ned-sättande och kränkande vändning, som Karl Marx och Friedrich Engels givit sin polemik mot vetenskapliga motståndare. Men detta beklagliga fel synes mig aldrig förklarligare och ursäktligare, än då Marx svänger sitt sargande gissel över den oreglerade kapitalismens vetenskapliga försvarare under det 19:de århundradets tre eller fyra första årtionden. Deras stundom goda insikter i vissa drag av det ekonomiska samhällslivet äro lika obestridliga som defekterna i deras insikter och fattningsgåvor, då det gäller att förstå den egendomslöse kroppsarbetarens ekonomiska och sociala läge och att vetenskapligt förklara massornas tilltagande fattigdom och nöd mitt uti den ekonomiska tidsålder, som de flesta av dem prisa för sin utomordentliga stegring av de ekonomiska produktionskrafterna.

Bakom Malthus¹, Ricardos², M'Cullochs³, Seniors⁴ och många mindre storheters olikartade teoretiska ensidigheter, som alla tjänade att rättfärdiga det för arbetsgivarna bekväma och lukrativa låt-gå-systemet, döljer sig en allmänmänsklig eller kanske rättare sagt moralisk defekt — en påtaglig förkrympning av social känsla och sociala vyer. De sakna till den grad sociologisk universalitet och etisk lyftning, att deras, såsom allmängiltiga och opartiska menade teorier i regel förvridas till billig advokatyr för den bestående, groteskt orättfärdiga och oekonomiska, delvis ärftliga hopningen av makt och rikedom på ett håll och vanmakt och fattigdom på ett annat håll inom befolkningen.

Typisk för denna andliga torra bland den fria modärna kapitalismens äldre nationalekonomer är prästen Robert Malthus, som med olympiskt (eller kristligt?) lugn proklamerar, att det i sista hand icke finnes något annat medel mot det härresande fattigdomselände han bevittnade, än att övertala de fattiga att gifta sig just så sent och ha just så få barn, som intensiteten av vars och ens fattigdom krävde, samt att för övrigt leva i kyskhet.

Fattigdomens orsak är nämligen, enligt Malthus, överbefolkning bland de fattiga — icke överbefolkning inom nationen som ett helt, ty man kan icke tala om överbefolkning inom de samhällsklasser, som ha tillräckliga inkomster för att hålla även de största familjer i välstånd. Låt de fattiga minska sitt antal just så mycket som behöves, för att de för dem förfogbara livs-

¹ 1766-1834.

² 1772-1823.

³ 1789-1864.

⁴ 1790-1864.

medlen skola räcka till åt dem, och det finns ingen fattigdom mer. Så enkel är den saken.

*

Malthus' argumentering är ju välbekant. Den fick sin krassaste formulering i den första upplagan (1798) av *An Essay on the Principle of Population*. Här synas honom hindren för människans ekonomiska framåtskridande vara ”oöverstigliga”¹. Fortplantningsförmågan hos människan är oändligt mycket mäktigare än jordens förmåga att frambringa föda åt människan.² Den ohämmade folkökningen fortskrider i geometrisk progression, under det att födan ökas blott i aritmetisk³. Följaktligen hämmas folkökningen genom brist på föda, vilket är liktydigt med fattigdom, eller genom laster.⁴ Fortplantningsinstinkten är så stark, att vi inom alla samhällen måste räkna med en ständig strävan att öka folkmängden. ”Denna strävan tenderar ständigt att nedpressa de lägre samhällsklasserna i ett nödläge och att hindra någon större och varaktigare förbättring av deras sociala tillstånd.”⁵

Fattigdomen förorsakas således enligt Malthus av en kollision inom alla samhällen av tvenne naturförhållanden: människans fortplantning och naturens födoämnesproduktion. ”I dessa mina antaganden”, säger Malthus⁶, ”förutsätter jag icke någon gräns för jordens produkter. De må tilltaga beständigt och ökas utöver varje uppgiven mängd. Men folkökningen fortskrider ständigt i vida snabbare progression.” Denna åskådning kan jag, av brist på utrymme, icke här underkasta kritik, utan vill, för argumentets skull, låta den gälla, hur ytlig och falsk och beroende på otillräcklig kunskap om verkligheten den än synes mig bevisligen vara. Slutsatsen blir likväl då blott den, att folkökning kan vara en allmän orsak till fattigdom. Men det är icke genom Malthus' argumentering uteslutet, att fattigdomen kan ha även andra orsaker och att dessa äro de enda verkliga orsakerna, i det att ett givet folk under ett givet skede faktiskt tillräckligt inskränker folkökningen, men ändå hemsöker av fattigdom inom vissa samhällsklasser.

Uti talrika historiska ögonblick har fattigdomen bevisligen haft sådana andra orsaker och alls icke den av Malthus framdragna — i det att krig och pest plötsligt och i oerhörd grad minskat befolkningen, utan att ens momentant borttaga fattigdomen.

Den mer generella frågan blir då den: varför består icke hela samhället av fattiga, varför fördelar sig icke fattigdomen likmässigt, då det över huvud finnes fattigdom i ett samhälle? Varför finns det fattiga och rika samhällsklasser? Varför är fattigdom och rikedom i stor utsträckning ärftliga inom vissa samhällsklasser?

Det är betecknande för det vetenskapliga temperamentet hos nationalekonomerna av typen Malthus—Ricardo—M'Culloch—Senior, att Malthus viker ur vägen för denna fråga eller kanske knappt riktigt anar, att den existerar. Att de fattigas fattigdom förorsakas av deras klena ekonomiska begåvning samt deras lättja, slöseri, slarv och laster är ju en visserligen både ytlig och skev, men dock för frikonkurrensens nationalekonomer synnerligen nära liggande förklaringsgrund, som ock ända intill våra dagar av dem flitigt utnyttjats. Men man

¹ Ed. 1798, s. 7.

² S. 13.

³ S. 14.

⁴ S. 15 och 16.

⁵ S. 29. Då uppl. av 1798 icke stått till mitt förfogande, har jag här citerat efter Palgraves *Dictionary of Political Economy*, vol. II, London 1900. Jag har i det sista citatet spärrat några ord.

⁶ I den sista, av honom själv reviderade upplagan av *Principles of Population*. Jag citerar en upplaga av 1890(?), London, Ward, Lock & Co., med inledning av G. T. Bettany. S. 7.

förstår, att särskilt Malthus icke med alltför stort eftertryck kan betona denna rent mänskliga fattigdomsorsak, ty den kan ju blott alltför lätt fördunkla hans egen enkla naturlag, som säger, att fattigdom finnes i ett samhälle, därför att man där, jagad av en naturdrift, fortplantar sig fortare, än naturen tillåter människan att producera föda.

*

Emellertid var denna ”naturlag” icke Malthus' upptäckt. Hos Adam Smith t. ex. läsa vi följande.¹ ”Varje djurart förökar sig naturligen i proportion till sina existensmedel, och ingen djurart kan föröka sig utöver den gräns, som dessa sätta. Men i det civiliserade samhället är det *endast bland det lägre folket*, som näringsmedlens knapphet kan sätta en gräns för människosläktets vidare förökning; och detta kan ske endast därigenom, att en stor del av de ur de lägre klassernas fruktsamma äktenskap framgångna barnen gå en tidig död till mötes.”

Den gode Smith erkänner med större öppenhet än Malthus, att den ”naturliga” födoämnesknappheten verkar ”endast bland det lägre folket”. I enlighet med sitt optimistiska kynne framhåller han dock, att svälten slår ihjäl ”det lägre folkets” överflödiga barn, icke att den pressar ned hela klassen i nöd utan återvändo. Men Smith är nästan lika tyst som Malthus beträffande spörsmålet, varför det över huvud finns ”lägre folk” och varför inte hela samhället likmässigt känner verkan av folkökningens tendens att överflygla födoämnesproduktionen.

Hemligheten är, att Smith liksom hans lärjungar, de individualistiska nationalekonomerna, utan spår av särskild eftertanke eller lust till kritik akcepterade det bestående stånd- eller klass-samhället sådant det var. Att detta okritiska avstående från djupare utforskning av en vital samhällsfråga tydligt står i strid mot nationalekonomens uppgift som samhällsforskare tycks lika litet ha fallit den store kritikern av merkantilsystemet som hans tidigare och senare lärjungar in. Smiths *brist på allt djupare forskareintresse* inför spörsmålet om orsakerna till samhällets, särskilt ur ekonomiska synpunkter så häpnadsväckande klassförhållanden synes mig klarligen belysas av en anmärkning sådan som den följande.

”Helt visst,” säger han, ”kan icke ett samhälle vara blomstrande och lyckligt, då de vida flesta av dess medborgare äro fattiga och eländiga. Det är dessutom blott rättvisa, att de som producera livsmedel, kläder och bostäder åt hela nationen skola hava en sådan andel av deras eget arbetes produkter, att de kunna någorlunda tillfredsställande livnära, kläda och hysa sig själva.”²

Smith vore belåten, om nationens notoriskt i fattigdom levande majoritet vore ”tolerably well fed, clothed and lodged”. Men nyss har han talat om ”equity”. Och vore detta equity? Den frågan bekymrar honom icke. Han berör hela spörsmålet med lam och ligkiltig hand — och det är denna sociala stämning, som djupast karakteriserar hela hans skola, således åtminstone fram till John Stuart Mill.³

*

Man upptäcker, att de allmänna' bytesvärde- och prislagarna reglera arbetslönerna — d. v. s. enligt utbud och efterfrågan på arbetskraft. Smith föreställer sig, att arbetslönens (reallönens) storlek omedelbart och snabbt påverkar arbetarnas giftermåls- och barnfrekvens och därmed utbudet på arbetskraft. ”På detta sätt,” säger han, ”är det som efterfrågan på människor, liksom efterfrågan på varje annan vara, nödvändigtvis reglerar produktionen av människor;

¹ *Wealth of Nations*, ed. 1793, vol. I, s. 121. Jag har här spärrat ett ställe i texten.

² Op. cit., vol. 1, s. 119.

³ 1806-1873. Hans *Principles of political economy* utkom 1848.

påskyndar den, då den fortgår för långsamt, och hejdar den, då den fortgår för hastigt.”¹

Detta är ju själva typen av flack liberal optimism på det fattigdoms- och löneteoretiska området. Malthus kopierar teorien, men ger den, enligt sitt lynne, en mera pessimistisk anstrykning. ”Om vi äro allvarliga i vår åstundan — — — att väsentligt och varaktigt höja de fattigas villkor, så måste vi förklara för dem situationens verkliga beskaffenhet och visa dem, att det enda sättet att höja arbetets pris består däri, att man minskar utbudet på arbetskraften, samt att de själva, såsom ägare av denna senare vara, äro de enda, som ha makt att göra detta.”²

Denna teori kan vid ett ytligt påseende förefalla mycket vetenskaplig — ehuru ett par små omständigheter äro förbisedda; såsom den, att människor alls icke kunna och böra produceras såsom varor, enligt ”lagen för utbud och efterfrågan”, ty ”produktionen” av människor är ingen varuproduktion och människor är o inga varor. Men, även om så vore — förefaller det icke märkvärdigt, att endast en klass av medborgare, nämligen de egendomslösa kroppsarbetarna med minimum av uppfostran eller alls ingen uppfostran, skall behöva reglera sin produktion enligt prislagens bud, för att undgå hunger och elände? Varför icke även de besittande samhällsklasserna? Och varför ha somliga egendom och andra icke? Skulle det vara möjligt, att egendomen är ärftlig?

Är det ”naturen” eller människan, samhällsorganisationen, som bestämmer, hur mycket födoämnen som produceras för ett visst samhälle och hur mycket av denna totala produktion, som ”står” till de egendomslösa och kroppsarbetande klassernas ”förfogande”? Det är ju en nationalekonomiskt självklar sak, att i ett samhälle med många medborgare i *ärftlig fattigdom* nödvändigtvis produceras mindre mängder vanliga födoämnen, än eljes kunde vara fallet — helt enkelt därför, att dessas fattigdom medför en mycket reducerad effektiv efterfrågan på just de vanliga födoämnen. Hur skola vi då kunna veta, vad ”naturen” verkligen kunde tillåta ett sådant fattigdomsförpestat samhälle att producera inom födoämnesbranschen ?

Malthus och hans anhängare sakna, i ännu högre grad än Adam Smith, blick för den sociala fattigdomens rent sociala orsaker — sådana som krig, slaveri, livegenskap, klass-skillnad, ärftlighet av rikedom och makt och av fattigdom och vanmakt, lagstiftning till de egendomslösas och tjänandes nackdel, kapitalägarens makt över den kapitallöse, konkurrensens reglering till de besittande och ledande klassernas fördel och de egendomslösas och tjänandes nackdel, o. s. v.

*

Jag har dröjt så länge vid Malthus och har anfört hans första formulering av sin befolkningslära, därför att denna kom till stånd såsom en gensaga mot den kritik över såväl ekonomisk samhällsorganisation som ekonomisk teori (särskilt hos Adam Smith), som William Godwin³ offentliggjorde 1793 under titeln *Enquiry concerning Political Justice*. Med detta arbete börjar nämligen den långa serien av målmedvetna angrepp mot det modärnt privatkapitalistiska, storindustriella konkurrenssamhällets egendomsordning och ekonomiska organisation samt mot dessas vetenskapliga försvarare, de liberala nationalekonomerna. Vad dessa framför allt sakna, nämligen en stark vilja att tränga till botten av fattigdoms- och egendomsfördelningsproblemen och att bekämpa fattigdomen, även om det skulle innebära en kamp mot den bestående samhällsordningens ekonomiska grundvalar, denna oböjliga forskarevilja

¹ Smith, op. cit., vol. 1, s. 121-122.

² Malthus, op. cit., s. 460.

³ 1756 -1836.

och detta sociala mod finna vi hos Godwin. Motsättningen mellan honom och Malthus är symbolisk. Det är framför allt en motsättning mellan ett revolutionärt socialt patos och ett konservativt.

”Det stora misstag som hr Godwin gör sig skyldig till alltigenom i sitt arbete,” säger Malthus¹ i sin kritik av Godwins *Political Justice*, ”är att göra mänskliga institutioner ansvariga för nästan alla laster och allt elände, som känneteckna det borgerliga samhället. Politiska institutioner och den härskande egendomsordningen äro enligt hans mening orsakerna till allt ont och alla brott som vanära mänskligheten. — — — Men sanna förhållandet är, att, ehuru mänskliga institutioner synas vara och i själva verket ofta äro de ögonskenliga och mest framspringande orsakerna till mycket socialt ont, så äro de dock i verkligheten obetydliga och ytliga orsaker i jämförelse med de djupare rotade orsaker till sociala missförhållanden, som härröra ur naturens lagar och människans drifter.” En likmässig fördelning av egendom och arbete, sådana som Godwin föreslår, skulle icke varaktigt öka välståndet, utan stegra folkökningen, och därmed reducera den ökade befolkningen till samma ekonomiska elände som utmärker den närvarande — menar Malthus.

Men, kunde man fråga, varför vill då icke Malthus försöka med Godwins och sina egna metoder samtidigt? Ty det är ju klart och erkänt, att Malthus' metod ensamt blott förevigar fattigdomen — låt vara i dess genom de fattigas ”malthusianism” förmildrade former. Men i sådan ”radikal” riktning vandra Malthus' tankar aldrig. Han är fullt belåten med en ”samhällsförbättring”, som blott består i en ”klok” reglering av proletariatets fortplantning och som i sin halvhjet och principiella konservering av all bestående orättfärdig olikställighet lämnar Godwins passionerade indignation fullständigt oberörd.

För Godwin är ”egendomsordningen slutstenen i den politiska rättvisans byggnad”.² Den sociala rättvisan fordrar en likmässig fördelning av egendomen. Framför allt därför att det sociala förhållandet mellan besittande och egendomslösa, mellan rika och fattiga verkar moraliskt fördärvligt på båda parterna. Härsklystnad och nedlåtenhet på ena sidan och slavsinne och avhängighetskänsla på den andra. Dessutom, rent ekonomiskt sett, därför att de besittande, vare sig de själva arbeta eller ej, genom sin egendomsrätt bliva parasiter på de egendomslösa och arbetande massorna.

”All rikedom, särskilt den som erhållits genom arv, är att uppfatta som inkomst genom en sinekur, vars verkliga arbetsbörda övervältrats på arbetare och näringsidkare, under det att sinekuristen förbrukar sin inkomst i lättja och lyx. I verkligheten är den genom arv förvärvade förmögenheten blott en belöning för lättja, en väldig årsränta som användes för att kvarhålla mänskligheten i råhet och okunnighet. — De fattiga förbli okunniga av brist på fri tid; och de rika äro betalade för att bli likgiltiga för bildning och kultur, ehuru alla dess hjälpmedel stå dem till förfogande. — Hopningen av rikedomarna på få händer gör de rika själlösa och låter de stora massorna nedtryckas av ekonomiska omsorger.”³

Det är icke gott för människan, menar Godwin, att vara befriad från allt arbete och alla omsorger för sitt uppehälle. Men det är lika litet till båtnad för henne att tvingas till för mycket arbete och alltför pinande omsorger för sin utkomst. En verkligt ekonomisk egendoms- och arbetsordning existerar först, då fåtalets rikedom och de mångas fattigdom

¹ Op. cit., s. 307-308.

² Jag citerar ur den tyska översättningen av boken om ”Egendomen” i Godwins *Political Justice*, vilken återfinnes i Georg Adlers *Hauptwerke des Sozialismus*, Heft. 2, Leipzig 1904, s. 20. 301

³ Op. cit., s. 31-33.

utrotats. Då först kunna brott och okultur, ofred och hat försvinna ur samhället och högsta måttet av frihet för alla förverkligas. Rikedomens anhopning hos ett fåtal är frihetens, liksom kulturens och den förnuftigt ordnade ekonomiens största hinder.

Att i ett samhälle med sådan egendomsordning och sådan ekonomisk och politisk organisation som det närvarande råda de fattiga att minska sin förökning är icke att angripa fattigdomens verkliga orsaker i det nu bestående samhället, utan att söka bot för ”svårigheter, som ännu ligga i ett oöverskådligt fjärran”, ty ”tre fjärdedelar av den beboeliga jordytan äro ännu obegagnade”, och ”de redan bebodda trakterna äro ännu i stånd att upptaga en oberäknelig folkökning.¹ Att ”befolkningen” just nu kan sägas ”pressa på existensmedlen” beror på samhällets organisation och egendomsordning, icke därför att folkökningen vore för snabb under alla möjliga sociala förhållanden, menar Godwin.

Sådan är i sina huvuddrag Godwins samhällskritik. Den söker tränga ned till samhällslivets och samhällslytenas ekonomiska fundament och kompletteras genom antydningar om en ny ekonomisk såväl som politisk samhällsordning. Denna skall, enligt Godwin, fördela både egendom och politisk makt lika bland alla myndiga medborgare enligt ett möjligast individualistiskt och anarkistiskt schema.

Bakom Godwins revolutionära samhällsteori ligger den psykologiska uppfattningen, att människan i allt väsentligt är sådan i moraliskt och socialt hänseende, som hennes uppfostran och sociala miljö tvinga eller locka henne att vara — dålig eller god, lat eller idog, högfärdig och brutal eller demokratisk och human allt efter de härskande yttre livsförhållandena. Hennes perfektibilitet är obegränsad, men förverkligar sig icke utan nödigt stöd i de yttre, särskilt ekonomiska och politiska livsförhållandena. Det vore således alldeles bakvänt, att först vänta på idealiska människor för att sedan få en idealisk samhällsordning. Vi måste starta med att omdana samhällsordningen i den rätta riktningen; då förbättras människorna av sig själva steg för steg under inflytande av sin bättre ekonomiska och politiska miljö.

I dessa sociologiskt fundamentala åskådningar — ehuru icke i sina individualistisk-anarkistiska sympatier — är Godwin en föregångare till sin store landsman Robert Owen,² banbrytaren för den modärna arbetarskyddslagstiftningen och det engelska folkskoleväsendet samt, ehuru på en omväg, för den framgångsrika formen av kooperativrörelse, konsumentföreningarna.

Såsom stor fabriksägare blev Owen i stånd att genom långvariga och i hög grad framgångsrika sociala experimenter i stor skala bevisa, att svåra former av fysisk, moralisk och ekonomisk urartning inom arbetarbefolkningen kunna totalt hävas och ersättas med sundhet och relativt välstånd — utan att den reformen organiserande arbetsgivaren behövde bli ekonomiskt lidande relativt till sina konservativa kamrater och konkurrenter. Owens mönsterfabrik i New Larnark gav 1819, d. v. s. 19 år efter det att Owen övertagit ledningen, åt sina aktieägare 12½ % utdelning; och Owen fasthöll principiellt vid ett minimum av 5 % utdelning såsom bevis på hans ”filantropiska” idéers ekonomiska bärkraft.³

Owen var, i motsats till Godwin, övertygad socialist, och han förhöll sig likgiltig gentemot de politiska förhållandena och organisationsfrågorna. Samhällets ekonomiska omorganisation, uti stordriftens och Kooperationens tecken, var för honom det enda väsentliga. Hade ekono-

¹ Op. cit., s. 72.

² 1771-1858. Owens viktigaste verk äro *A new View of Society*, 1813, och *The Book of the new moral World*, 1836-1844.

³ Palgraves *Dictionary of Political Economy*, vol. III, art. Owen, s. 48.

misk demokratism och samverkan en gång blivit samhällets grundval, skulle allt annat, de moraliska, kulturella och politiska förhållandena, vända sig till rätta, så att även samhällets politiska organisation slutligen bleve demokratisk eller stödd huvudsakligen på de kroppsarbetande massorna.

Owen var radikalare än Godwin i sin sociologiska materialism eller ekonomistiska samhällsuppfattning.

Men han underskattade de politiska reformerna såsom vägbrytare och medel för framsteg i den ekonomiska demokratismens riktning. Människan var för Owen, i ännu högre grad än för Godwin, en rent passiv substans, som formar sig på gott och ont i enlighet med omgivningen, och framför allt enligt de alldagliga materiella och ekonomiska förhållandenas tryck eller påverkan. ”Det var för honom en självklar sak, att en förnuftig uppfostran och ett gynnsamt ekonomiskt läge med samma säkerhet måste frambringa förträffliga människor, som bestämda mängdförhållanden av givna kemiska elementer bilda bestämda nya föreningar.”¹ En mera materialistisk psykolog och sociologisk teoretiker och mera idealistisk social praktiker än Robert Owen har näppeligen funnits. Därjämte var han en fridens man och en man med starkt sinne för social auktoritet — trots sin teoretiska och, delvis praktiska, demokratism.

24. Saint-Simons ekonomistiska sociologi.

Hos Godwin och Owen möta vi visserligen i klar utprägling tanken, att egendomsrätt och ekonomisk organisation äro samhällets och kulturens fundament, men utan allt historiskt eller verkligt *vetenskapligt* historiskt perspektiv. De söka efter den enda ”naturligt” eller ”absolut” rättvisa och rätta ordningen för samhällslivet — vilket är att leta efter Utopia. I deras syn på samhällsreformen eller samhällsrevolutionen saknas insikten om en från lägre till högre, från primitivare till fullkomligare tillstånd framskridande utveckling av samhället, liksom fallet var med ”naturrättens” och ”upplysningstidens” tongivande socialfilosofer. Liksom dessa voro våra båda engelska socialreformatorer oförmögna att vetenskapligt förklara, varför deras sociologiska upptäckter icke för länge sedan varit gjorda och förverkligade och varför de just nu skulle kunna eller bära förverkligas. Härutinnan är dock Owen något bättre ställd än Godwin; ty Owen räknar som social reformator mycket realistiskt med just det efter 1770-talet uppvuxna fabrikkssystemets organisatoriska egendomligheter.

Att redan nu, omkring 1820, hava uppfattat detta och den nya formen av privatkapitalism över huvud som ett övergångstillstånd uti en ständigt fortskridande ekonomisk samhällsutveckling är Henri de Saint-Simons² betydelsefulla vetenskapliga förtjänst, vid sidan av hans klara insikt uti det ekonomiska samhällslivets fundamentala betydelse relativt till alla andra former av samhällsliv. Några anföranden ur ett par av Saint-Simons talrika, men till innehållet icke synnerligt varierande skrifter³ skall belysa denna den underlige och märklige mannens epokgörande betydelse uti historiematerialismens historia eller, åtminstone, i dess långa, nu i början av det 19:de århundradet slutande förhistoria.

*

¹ H. Herkner i art. Owen i *Handwörterbuch der Staatswissenschaften*, 3:dje uppl., Bd. VI, s. 970.

² 1760-1825.

³ Jag citerar ur tre källor: (*Œuvres de Saint-Simon et d'Enfantin*, Paris 1865-78 i 40 band; *Œuvres de Saint-Simon*, utg. 1832 av Olinde Rodrigues, Paris 1841; och *Opinions littéraires, philosophiques et industrielles*, utan angivande av författare eller utgivare, Paris 1825. I denna sistnämnda publikation äro endast sid. 25-160 av Saint-Simon, det övriga av några hans lärjungar.

Saint-Simon framträdde icke som socialreformatorisk skriftställare förr än 1817, d. v. s. först vid 57 års ålder, sedan han, mer som reflekterande åskådare än som aktiv deltagare, genomlevat både den stora franska revolutionens och det Napoleonska skedets överväldigande sociala stormar. Han hade haft rikt tillfälle att iakttaga, hur mycket och hur litet de radikalaste förändringar av samhällets rent politiska organisation ingripa uti de stora folkmassornas dagliga livsförhållanden, i deras ekonomiska samhällsliv och deras kulturliv. Han kunde icke längre tro på de blott politiska omvälvningarnas allena saliggörande kraft.

Han hade icke heller någon anledning att föreställa sig, att de stora omvälvningarnas tid var slut, därför att Frankrike och det övriga Europa hunnit igenom skedet 1789-1815. Samhällena voro ännu i jäsning; och ehuru de ekonomiska samhällsfrågorna i mycket ändrat karaktär sedan 1789, var situationen dock ännu 1820 av samma krisartade typ som 1789. Här, just på det ekonomiska livets område, återstod ännu en revolution att vänta, att förbereda och att främja.

I ett prospekt av 1819 till en samling ”Essaier över den politik, som passar för det XIX århundradets människor” utlovar Saint-Simon att bevisa, ”att de n sociala kris, i vilken världens mest upplysta nationer för närvarande befinna sig, icke skall fullständigt nå sitt slut, förr än i det skede, då politiken skall behandlas, studeras och läras enligt samma metoder som fysik, kemi och fysiologi i vår tid.”¹

Det mycket intressanta, så vitt jag kan finna, 1817 eller 1818 författade verket *Catéchisme politique des industriels* innehåller redan ett helt program för en materialistisk (ekonomistisk) historie- och samhällsuppfattning.² På frågan, om han icke i sin framställning av de närvarande ekonomiska samhällsförhållandena i själva verket går långt utöver det närvarandes gränser, svarar Saint-Simon med fetstil: ”se här mitt svar i två ord: den epok, i vilken vi nu leva, är en övergångsepok”.³

Då uppstår frågan, hur framtiden skall gestalta sig i politiskt avseende för de samhällsklasser, som Saint-Simon benämner *les industriels*. Härpå svarar han med stor klarhet och ansenlig utförlighet, sedan han i det föregående angivit, att med ordet ”*industriel*” skall förstås ”en människa, som arbetar för att producera eller för att till de olika samhällsmedlemmarnas förfogande ställa ett eller flera materiella medel att tillfredsställa deras fysiska behov eller smakriktningar”.⁴ Med ”*industriels*” menar Saint-Simon således alla klasser av verkliga, oumbärliga producenter inom det ekonomiska samhällslivet: jordbrukare, jordbruksarbetare, hantverkare, fabrikanter och fabriksarbetare, transportörer till lands och vatten, detaljhandlare och grosshandlare o. s. v.

I en 1819 författad agitationsskrift, vanligen kallad ”*Parabole de Saint-Simon*”,⁵ erhålla vi ytterligare ett bidrag till belysningen av det för Saint-Simons hela samhällsuppfattning grundläggande begreppet ”*industriel*”. Han ber här läsaren besinna, vad det skulle innebära för det franska samhället att i ett ögonblick förlora: ena gången tre tusen av sina främsta ekonomiska producenter, forskare och konstnärer, och andra gången hela massan av prinsar och prinsessor, hovfunktioner, högadel och lågadel, stora jordägare, kyrkliga, militäriska och juridiska dignitärer, i allt trettio tusen personer.

¹ *Œuvres* (1865-78), vol. XIX, s. 190. Jag har framhävt ett par ord genom spärning.

² Återfinnes hos Rodrigues, uppl. 1841, s. 1-240.

³ Op. cit. (Rodrigues), s. 46.

⁴ Op. cit. (Rodrigues), s. I.

⁵ Avtryckt i senare delen av Rodrigues' upplaga, s. 71-80.

Denna sista förlust skulle absolut intet väsentligt rubba i det franska folkets hushållning, militärväsen, samhällsliv eller kultur; och de trettio tusen granna sociala parasiterna vore utomordentligt lätta att ersätta, om man så behagade. ”Det finns ett stort antal fransmän, som lika bra skulle fylla uppgiften att vara konungens bror som *Monsieur* eller att vara prinsar som *Mgr. le duc d' Angoulême, Mgr. le duc d' Orleans, Mgr. le duc de Bourbon* o. s. v.

Men de tre tusen forskarna och konstnärerna och ledande och utförande arbetarna inom jordbruk, industri och handel ”äro de mest väsentligt produktiva av alla fransmän, äro de som giva nationen de viktigaste produkterna och leda de viktigaste arbetena, så att dessa bliva produktiva för kultur och hushållning. De utgöra det franska samhällets verkliga blomma och äro de nyttigaste av alla medborgarna. De, framför alla, främja nationens ära, kultur och ekonomiska framåtskridande. Nationen skulle bli en kropp utan själ i det ögonblick, då den förlorade dem. Landet skulle ögonblickligen sjunka ned på ett lägre civilisationsstadium och skulle komma att stå tillbaka för sina medtävlare, — — — — ty förlusten skulle icke kunna gottgöras på mindre än en människoålder.”

Saint-Simon anmärker särskilt i en not,¹ att han bland dessa nationens främsta producenter inräknar ett proportionerligt antal av jordbrukets, industriens och handelns ”biträden och arbetare”, lika väl som arbetsgivare eller företagsledare. Mellan dessa tvenne grupper av ekonomiska funktionärer framhäver han icke någon skillnad i graden av social nytta. Däremot är det tydligt, att i hans allmänna argumenteringar de ekonomiska producenterna komma att spela en mera fundamental roll än de vetenskapliga och estetiska. Att dessa senare äro produktiva, anser Saint-Simon vara självklart. Men ekonomien är grundval för kulturen och spelar rent kvantitativt i nationens liv den ojämförligt mest dominerande rollen. Då Saint-Simon skall angiva, vilken av de stora sociala klasserna, som är den ”nyttigaste av alla” och därför bör få främsta platsen i det rätt organiserade samhället, talar han uteslutande om ”les industriels”, de ekonomiska producenterna i ledande och tjänande ställning.

”Den enda samhällsklass,” säger han² i den 1818 författade skriften *Vues sur la propriété et la législation*, ”hos vilken jag önskar se en tillväxt av politisk strävan och politiskt mod, den enda hos vilken denna strävan vore nyttig och detta mod vore nödvändigt, är, i allmänhet talat, den ekonomiskt produktiva klassen. Ty dess särintressen harmoniera fullkomligt och enligt sakens egen natur med det allmännas intressen. Det är med insikt i denna sanning, som jag med all makt omfattar de ekonomiska producenternas sak och betraktar denna klass som civilisationens sanna medelpunkt och stöd.”

Han råder därför också dessa produktiva klasser att undvika att politiskt beblanda sig med samhällsklasser, vilkas intressen icke äro deras egna — en tanke, som, liksom hela tankegången i övrigt, starkt erinrar om vissa av marxismens ledande ekonomiska och politiska principer.

*

”De ekonomiskt producerande eller arbetande medborgarne”, som Saint-Simon finner politiskt och socialt undanskymda av adel, prästerskap, militär, jurister och ämbetsmän, ”skola upphöja sig själva till samhällets främsta sociala klass”. De skola stifta lagarna och sköta regeringen och skola inordna befolkningen i en social rangskala, som skall vara uppbyggd i enlighet med de olika sociala funktionernas betydelse för och i produktionen.

¹ Op. cit., del II, s. 75.

² Op. cit. (Rodrigues), förra delen, s. 360.

”Sådant skall oundvikligen det slutliga resultatet bliva av den nu pågående revolutionen. Och när detta resultat uppnåtts, skola samhällsfred och allmänt välstånd vara fullt betryggade, och framåtskridandet skall fortgå så snabbt som över huvud är möjligt — — —.

”Sådan är min uppfattning om den ekonomiskt produktiva klassens och samhällets framtid. Se här mina grunder för denna uppfattning.

”Lo. En blick på samhällets förflutna historia har visat, att den produktiva klassen ständigt tilltagit i betydelse, under det att de andra samhällsklasserna ständigt gått mer och mer tillbaka i verklig social betydelse; och vi böra härav sluta, att den ekonomiskt produktiva klassen bör sluta med att konstituera sig själv som den viktigaste av alla.

”2:o. Det sunda förnuftet tvingar var och en att tänka på följande sätt. Då människorna alltid strävat efter att förbättra sin lott, så ha de i själva verket alltid haft en tendens att upprätta en samhällsordning, inom vilken den med det nyttigaste arbetet sysselsatta samhällsklassen skall vara den mest ansedda, och samhället skall slutligen med nödvändighet också uppnå detta mål.

”3:o. Arbetet är källan till alla dygder. Det nyttigaste arbetet bör vara mest ansett. Sålunda har både gudomlig och mänsklig sedelag utpekat den ekonomiskt produktiva medborgarklassen att spela den främsta rollen i samhället.

”4:o. Samhället är sammansatt av individer. Utvecklingen av det sociala förståndet kan icke vara någon annan än utvecklingen av det individuella förståndet i större skala.” Därför skall, liksom vid individens uppfostran, det fysiska tvånget minskas vid mogenhetens annalkande, och samhället mer och mer kunna undvara de militäriska institutionerna för att mer och mer kunna koncentrera sina krafter på de administrativa uppgifterna. ”Men för dessa äro de ledande och organiserande ekonomiska producenterna bäst utrustade och skola därför med nödvändighet få i uppdrag att leda samhällets öden.”¹

Detta insättande av de produktiva eller arbetande klasserna uti högsätet i samhällsbyggnaden ”är den viktigaste politiska åtgärd, som det kan vara fråga om, och skall giva oss grundvalen för hela den nya samhällsorganisationen. Denna åtgärd skall avsluta revolutionen och skall giva folket kraft att motstå alla nya stormar.”²

*

Saint-Simon vill icke ha sina reformidéer förväxlade med ”liberalismen s”, sådan han kände och förstod dessa senare. Han föreslår termen ”industrialism” för att beteckna den samhällsordning, som föresvävar honom.³ Denna term bör, som vi sett, översättas med ”produktivism” eller ”ekonomism”, d. v. s. en på det produktiva arbetets ledarroll uppbyggd samhällsordning.

Vad är då ”liberalismen”? Detta betydelsefulla spørsmål besvarar Saint-Simon i sin *Catéchisme politique des industriels* genom att söka bevisa, att det i Frankrike på hans tid existerade en mellanklass (”une classe intermédiaire”) mellan den feodala adeln och de verkliga producenterna (”entre les nobles et les industriels”⁴). Liberalismen är den för denna sociala mellanklass kännetecknande ekonomisk-sociala och politiska åskådningen eller

¹ Op. cit. (Rodrigues), förra delen, s. 47-50.

² Op. cit., s. 9.

³ Op. cit., s. 205-210.

⁴ Op. cit., s. 39.

”ideologien”, som Marx skulle ha uttryckt det. Och denna ”mellanklass” skiljer Saint-Simon från *les industriels* eller producenterna genom att kalla den för *les bourgeois*. Liberalismen är bourgeoisiens samhällsideal, liksom ”industrialismen” eller ”produktionismen” är producenternas eller de verkligt producerande och arbetande samhällsklassernas sociala ideal.

Det var icke Saint-Simon, utan en av hans lärjungar, Pierre Leroux,¹ som införde ordet ”socialism” uti saint-simonismen. Leroux använde det som antites mot ”individualismen”; som det uppgives första gången 1838. Ett par år efter började ordet ”socialist” att användas för att beteckna ”de moderna samhällsreformatorerna”.² Det behövdes emellertid blott, att vi utbytte Saint-Simons term ”industrialism” (som genom det nutida språkbruket blivit omöjlig att använda så som Saint-Simon gör) mot termen ”socialism”, för att ”socialism” och ”liberalism” skulle redan hos Saint-Simon komma i väsentligen samma motsättningsförhållande, som de två termerna ha i våra dagar, särskilt inom socialdemokratien.

*

Saint-Simon söker härleda begreppet ”bourgeois” genom en strängt historisk utredning av det franska samhällsskickets gestaltning intill hans egen tid (omkr. 1820).

Gallernas avkomlingar avskuddade sig det slaveriets ok, som romarne pålagt dem och utvecklade sig till en fredlig och idog nation. Den frankiska erövringen av deras land bragte dem i ny avhängighet och gjorde frankerna till deras feodala herrar. Men gallernas avkomlingar fortsatte, även såsom frankernas livegna, att utgöra huvudmassan av *les industriels*, den ekonomiskt producerande samhällsklassen i landet. Först hade den frankiska adeln överledningen av den ekonomiska verksamheten, men under och efter korstågen övergick även denna ledning mer och mer till gallerna, av vilka många nu kommo i tillfälle att friköpa både sig själva och sin jord och att övergå till hantverk och statsliv.

Vid Ludvig XI:s tillträde till regeringen (1461) fanns det i Frankrike, utom den militäriska adeln och deras livegna bönder, en ”industriell” klass, som bestod av jordägare-jordbrukare, fria hantverkare och köpmän.

Ludvig XI allierade sig med denna, galliska, samhällsklass för att upprätta och betrygga kronans supremati över den frankiska feodaladeln. Efter två hundra års kamp mellan krona och adel, hade denna senare blivit en hovadel och hade alldeles upphört att deltaga i ledningen av den ekonomiska verksamheten, vilken ledning nu helt och hållet övergått till *les industriels, les Gaulois*. ”Adeln upphörde härmed att hava någon som helst positiv betydelse i staten, emedan den upphörde att vara folkets ledare i dess dagliga arbete.”³

”Innan *les industriels* uppstod som särskild samhällsklass, fanns det blott tvenne klasser i samhället: den som befallde och den som hade att lyda. *Les industriels* intogo en ny ställning. De sökte icke bli herrar i staten; men de ville icke heller blott lyda. De Bingo fram steg för steg, slutande avtal än med sina överordnade, än med sina underordnade. *De erkände ingen annan herre än den kompromiss, som försonar kontrakterande parters intressen.*”⁴

Nästa steg i den sociala utvecklingen var uppkomsten av en omfattande kredit- och kapitalhushållning, som, koncentrerad hos *la classe industrielle*, gav denna ”en pekuniär makt, som vida översteg vad alla de andra samhällsklasserna tillsammans besutto, själva regeringen icke

¹ 1797-1871.

² Se Palgrave's *Dictionary of Political Economy*, artikeln *Socialism*.

³ *Œuvres* (Rodrigues), förra delen, s. 26 och s. 17-25. Spärrat här av mig.

⁴ Op. cit., s. 26-27. Spärrat här av mig.

undantagen”.¹ Men kronan fortsatte att låta landets regering och administration besörjas av *les classes non industrielles*. Och följden härav var statsbankrutt. ”En nation, som blivit väsentligen *industrielle*, fortsatte att styras av en väsentligen feodal regering.”²

Är nu icke denna ”*classe industrielle*” identisk med ”*les bourgeois*”? Ingalunda. Det finns en ”mellanklass” mellan *les industrielles* och *les classes non industrielles*. Denna mellanklass uppvisar tre underavdelningar. Den första av dessa utgöres av de jurister, åt vilka den frankiska adeln överlämnat att fullgöra adelns gamla juridiska funktioner. Den andra består av ledarne uti utvecklingen av den nya militäriska tekniken. Den tredje bildas av oadliga kapitalister, som köpt adelsgoods eller delar av dylika och därigenom fått övertaga en del av de vid sådan jord rättsligt fasthängande adliga prerogativerna; men de äro icke odlare, endast jordägare.³

Före revolutionen av 1789 sökte denna mellanklass skydda det arbetande folket mot adelns förtryck och utsugning; och det var denna mellanklass som pådrev och först ledde den stora revolutionen samt arbetade på att få den gamla adeln utrotad genom halshuggning eller landsförvisning. ”Härigenom blev mellanklassen efter 1789 samhällets främsta klass; och det är synnerligen intressant att iakttaga, hur den betedde sig, sedan den fått högsta samhällsmakten i sina händer.” Den gjorde en bourgeois till konung och förvandlade sina egna ledande revolutionsmän till hertigar, grevar o. s. v.; upprättade nya fideikommissar och, ”med ett ord, återupprättade feodalismen för sin egen räkning”.

”Det kan icke bestridas, att *les bourgeois* på många sätt gagnat *les industriels*. Men numera förtryckas dessa senare av bourgeoiserna och adel tillsammans.”⁴ Samhället är lika upp- och nedvänt som någonsin. Det blir icke rätt vänt, förrän *les industriels* äro samhällets högsta och ledande klass, vilken lydigt tjänas av jurister, militärer och kapitalister eller kreditförmedlare.

Det är nu icke svårt att förstå, huruledes Saint-Simon får fram en principmotsättning mellan ”liberalismen” — ”bourgeoisens” samhällsåskådning, teorien för dess sociala intressen - och ”industrialismen”, det arbetande folkets uppfattning av samhället och sina sociala intressen. Principmotsättningen är uttryck för vad Saint-Simon ansåg vara en klar och tydlig social klasskillnad och klassmotsättning.

Men å andra sidan är det klart, att Saint-Simons klassklyvning icke fullt motsvarar den marxistiska teoriens. Denna låter sin stora sociala klassklyfta gå tvärs igenom Saint-Simons ekonomiskt producerande eller arbetande samhällsklass — skiljande ledande ”kapitalister” från lydande ”proletärer”, arbetande ägare från arbetande icke-ägare, för att göra dessa senares, framför allt de egendomslösa, för lön tjänande kroppsarbetarnes ekonomiska läge i det moderna samhället till sin teoris centrum.

*

Spörsmålet om denna olikhet mellan Saint-Simon och Marx leder mig in på frågan om Saint-Simons ställning till privategendomen och produktionens organisation.

I en redogörelse för huvudpunkterna i avhandlingen *Vues sur la propriété* sätter Saint-Simon följande tvenne i främsta rummet.

¹ Op. cit., s. 32.

² Op. cit., s. 37.

³ Op. cit., s. 40-42.

⁴ Op. cit., s. 43.

”1:o. De lagar, som reglera äganderätten, äro de viktigaste av alla. De utgöra samhällets grundval. De lagar, som bestämma maktfördelningen och maktutövningen inom staten, äro till sin natur endast sekundära.”

”2:o. Äganderätten bör vara så avfattad, att ägarna pådrivas att göra sin egendom så produktiv som möjligt.”¹

De följande fem punkterna redogöra endast för de skattepolitiska och konstitutionella reformer, genom vilka Saint-Simon trodde sig kunna få fram en garanti för all produktiv egendoms, d. v. s. all jords och allt kapitals, nationalekonomiskt rätta användning.

”Den viktigaste frågan att bringa till sin lösning är enligt min mening den, huru egendomsrätten bör vara beskaffad, för att samhället som ett helt skall åtnjuta största möjliga fördelar, så väl vad fri het som välstånd beträffar.”² Ty historien visar, att ”den lagstiftning, som bestämmer regeringens former och maktsfär icke är så viktig och icke har så stort inflytande på folkens välfärd, som den vilken reglerar egendomsrätten och dess användning”.³ Saint-Simon förebrår den stora revolutionen, att den ”aldrig ur generella synpunkter diskuterat egendomsrätten och ej heller sökt utforska, hur den bör vara ordnad för att bäst gagna nationen som ett helt”, utan nöjt sig med att avskaffa adelns och kyrkans ekonomiska privilegier, upphäva skråväsendet, proklamera näringsfriheten o. s. v. ”*La declaration des droits de l'homme*, som man betraktat såsom lösningen på den sociala frihetens problem, är i verkligheten intet annat än en offentlig formulering av problemet.”⁴ Hur problemet skall bliva verkligen löst står ännu i vida fältet. Icke lyckas det genom att tillskriva samhällslivets politiska former den främsta betydelsen, då denna i grunden tillkommer egendomsordningen och produktionens organisation.

Lagstiftaren skall, med hänsyn uteslutande till hela samhällets gagn och välfärd, fastställa, vilka de nyttigheter äro, som få vara privategendom, samt på vad sätt de enskilde få förvärva egendom och hur de få använda densamma, ”ty rätten till enskild egendom kan grundas endast på det allmännas gagn av denna rättighets användning å de enskildes sida, och detta gagn för det allmänna kan växla från tid till tid”.⁵ Huvudsaken härvid är, att de verkligen producerande och arbetande medborgarna politiskt och ekonomiskt bliva samhällets herrar och därmed få väldet över alla som mer eller mindre framgångsrikt söka föra en ekonomiskt parasitisk existens.⁶

Med andra ord: samhällsförfattningen skall i främsta rummet vara ett värn för producenterna och den samhällsnyttiga produktionen samt blott i andra rummet, d. v. s. så till vida som producenternas och produktionens intressen det kräver, ett värn för privategendomen.

”Principen 'respekt för produktionen och producenterna' synes mig vara oändligt mycket fruktbarare än principen 'respekt för egendomen och ägarna'.”⁷

”Eftersom hela mänskligheten har ett gemensamt mål och gemensamma intressen, bör varje medborgare betrakta sig i sina sociala förhållanden uteslutande som medlem av en

¹ Op. cit., s. 248.

² Op. cit., s. 258. Jag har här spärrat några fler ord än originaltexten.

³ Op. cit., s. 257.

⁴ Op. cit., s. 259.

⁵ Op. cit., s. 266.

⁶ Op. cit., s. 274.

⁷ *Œuvres de Saint-Simon et d'Enfantin*, vol. 18, s. 186. Detta uttalande av 1817 gäller närmast Smiths och Says polemik mot merkantilismen.

organisation av arbetare. — — — Politiken är således, i få ord sagt, vetenskapen om produktionen — — —.”¹

Det är således obestridligt, att Saint-Simon klart och bestämt uttalar tanken, att egendomsrätten är föränderlig och måste rätta sig efter produktionens organisation, vilken i sin ordning har den största möjliga samhällsnytta till rättesnöre, samt att privategendomen således icke är en evig och absolut rätt, utan med nödvändighet föränderlig i enlighet med de mera djupgående förändringarna i produktionens och samhällets organisation. Men jag kan icke finna, att Saint-Simon själv härur dragit några mera vittgående konsekvenser beträffande privategendomens inskränkning. Detta blev förbehållet hans skola – saint-simonisterna. Här var han, liksom på så många andra områden, snarare den som utstakade de nya tankelinjerna än den som själv följde dem fram till extrema konsekvenser.

Saint-Simons lärjungar *Enfantin*² och *Bazard*³ sammanfattade sina doktriner i ett den 1 okt. 1830 daterat, till franska deputeradekammarens president ställt brev. Principbekännelsen har följande lydelse:

”Saint-Simons lärjungar tro på människornas naturliga olikhet och betrakta denna olikhet såsom basis för all sammanslutning, såsom samhällsordningens oundgängliga grundval. Allt de begära är, att alla ärftliga privilegier, utan undantag, skola avskaffas. Följaktligen fordra de, att det största av alla dessa privilegier, rätten att överlämna egendom som arv, skall upphöra. Ty följderna av egendomens ärftlighet är, att åt sluppen överlämnas fördelningen av sociala fördelar bland medborgarna och att nationens stora flertal överlämnas åt okunnighet, fattigdom och förnedring. Vi fordra, att alla arbetsmedel, jord och kapital, vilka nu äro utdelade bland enskilda ägare som deras egendom att taga och giva i arv, skola förenas till en social fond och att denna fond skall utnyttjas enligt associationens principer och under ledning av en hierarki, så att varje medborgare skall erhålla sina arbetsuppgifter enligt sin förmåga och sin inkomst enligt sitt arbete.”⁴

Om Saint-Simon, vad egendomsprinciperna beträffar, stannade halvvägs på den väg fram till socialismen, som han själv utpekade, så är det dock icke tvivelaktigt, att hans sociologi är rent *produktionistisk*. Han ser i produktionens organisation enligt olika systemer alla de olika samhällsordningarnas egentliga fundament. Vilket i varje fall är en djupare och fastare grund för en ekonomistisk (eller ”materialistisk”) sociologi än någon teori om egendomsordningens primära sociala betydelse.

Men hur ställer sig Saint-Simon till spørsmålet om människans förhållande till sin egen sociala utveckling? Är han ”determinist” eller ”voluntarist”, ”materialist” eller ”idealist”?

Frågan motiveras särskilt därav, att det i Saint-Simons kynne otvivelaktigt finnes ett aristokratiskt grunddrag. Han tänker sig icke folkets hela massa, utan endast de därtill ”värdigaste” såsom ledande utvecklingen framåt till en bättre ordning än den närvarande samt såsom framtidssamhällets egentliga organisationsmakt och auktoritet. Har Saint-Simon då föreställt sig, att dessa ledare enligt sitt godtycke forma samhällets framtid?

Detta förnekar han uttryckligen. Han har ju tolkat Frankrikes historia väsentligen såsom den gallisk-frankiska sociala klassmotsättningens historia, bakom vilken en rent socialekonomisk

¹ Op. cit., vol. 18, s. 188.

² 1796-1864.

³ 1791-1832.

⁴ Ur *Enfantins* arbete *Doctrine de Saint-Simon* 2 vol. 1830-32, vol. i. Se *Palgraves Dictionary*, artikeln Saint-Simon.

utveckling är att skönja. Men vid sidan av denna senare löper, enligt Saint-Simon, en rent intellektuell utveckling.

”Denna fundamentala revolution,” säger han om undergången av feodalismen och *l'ancien système*, ”har alltså skapat två nya makter i samhället, *la force industrielle et la force scientifique*, som allt sedan sin uppkomst och genom sitt själva ursprung för all framtid varit bestämda för en dubbel uppgift, nämligen att vara den gamla samhällsordningens fiende och att vara elementet i en ny samhällsordning — —

”Det vore helt visst orimligt att föreställa sig, att det gradvisa uppbyggandet av det nya samhällsskicket skett under ledning av vetenskapsmännen, konstnärerna och producenterna i enlighet med en på förhand uppgjord och sedan troget följd plan. Civilisationens utveckling har aldrig någonsin försiggått på det sättet — d. v. s. enligt den metoden, att en genialisk man uppfinner samhällsutvecklingens plan och att massorna sedan utföra denna plan. Sådant är i själva verket enligt sakens natur alldeles omöjligt; *ty den lag, som behärskar människoandens framsteg, härskar också över samhällets*.¹ Människoindividerna äro intet annat än verktyg relativt till denna utvecklingens lag. Ehuru denna kraft har sitt ursprung hos oss, står det lika litet i vår makt att undandraga oss dess inflytande eller att behärska dess verkningar som att efter vårt godtycke ändra den rörelsekraft, som ursprungligen kom vår planet att rotera omkring solen.

”Endast de sekundära verkningarna kunna vi ändra. Allt vi förmå är att lyda denna utvecklingens lag, som är vår sanna försyn, och att därvid göra oss noga reda för kausalförhållandena och för den riktning, som utvecklingen följer, i stället för att låta oss i blindo drivas framåt. Och, i förbigående sagt, är det just uti ett sådant insiktsfullt följande av samhällsutvecklingens lag, som vår tids stora socialvetenskapliga framsteg ligger.

”Men är det icke, det oaktat, tillåtligt, för att starkare framhäva det inre sammanhanget i utvecklingen, att hypotetiskt tala om människans planmässiga ledning av samhällsutvecklingen, då vi inom samhällslivet iakttaga en serie av händelser, som förlöpa på samma sätt, som om de människor, vilka medverkat uti den, hade ingripit enligt en på förhand uppgjord plan? Att så göra vore ju blott att följa bruket inom de fysiska vetenskaperna och att därvid mindre, än inom dessa sker, avvika från verkligheten. Ty inom dessa vetenskaper fingerar man, att till och med den oorganiska materien har avsikter och följer invecklade planer — allt för att så mycket klarare framhålla företeelsernas totala sammanhang. Dessutom finns det, vad konsekvenserna beträffar, en stor likhet mellan å ena sidan en oundviklig nödvändighet, som förorsakar en serie av händelser, och å andra sidan en plan, som leder dem. Vi skola se, att de utvecklingslinjer, som den nya samhällsordningen hittills följt, med nödvändighet bestämts av dess elementers läge vid densamma uppkomst.”²

*

Saint-Simon ger här klart till känna, att han är determinist, men icke en materialistisk, utan en psykologisk determinist. Han föreställer sig, att en ”*impulsion primitive*” och en ”*loi supérieure*” behärskar ”*les progrès de l'esprit humain*”; och ”*les hommes ne sont pour elle que des instruments*”. Denna överindividuella lag för människoandens utveckling kan individen studera, som han studerar en fysisk naturlag, och kan, liksom på det fysiska området, åstadkomma ”sekundära verkningar” genom att använda sådana kunskaper och genom att

¹ Icke spärrat i originalet.

² Ur Saint-Simons skrift *L'Organisateur*, publicerad 1819-1820. (*Œuvres de Saint-Simon et d'Enfantin*, vol. XX, s. 117-120.

”lyda” den sålunda upptäckta lagen.

Denna psykologiskt deterministiska uppfattning av samhällsutvecklingen inpräntar Saint-Simon ytterligare i en not till den citerade texten,¹ i det han polemiserar mot ”antikens lagstiftare och filosofer”, som genom sina systemkonstruktioner ville ”föreskriva” samhällsutvecklingen dess plan i stället för att ”underordna” sina ”systemer” under de faktiska sociala utvecklingslagarna. Men detta misstag var mycket ursäktligt och naturligt, ty i antiken ”stod människan ännu alltför nära civilisationens början för att hava kunnat iakttaga, att civilisationen har en utvecklingsgång och för att hava kunnat upptäcka dennas egenart samt, ännu mer, för att hava kunnat konstatera, att denna utveckling ligger utanför våra verkningssmöggheter”.

”Denna sanning,” fortsätter Saint-Simon, ”kunde upptäckas allenast *a posteriori*, icke *a priori*. Med andra ord, samhällsvetenskapen kunde bli en vetenskap endast på grundval av iakttagelser, och det kunde icke existera hithörande iakttagelser, förr än civilisationen redan existerat en mycket lång tid.”

Nu kan det ju förefalla, som Saint-Simon, genom att göra sin sociologiska determinism psykologisk i stället för naturvetenskapligt materialistisk, hade alldeles kommit bort från en ekonomisk tolkning av samhällsutvecklingens kausalitet. Så är dock ingalunda fallet. Han fortsätter nämligen sin ovan citerade argumentering på följande sätt.

”Den plan, som producenterna följt allt sedan den feodala ofrihetens upphöjande för att steg för steg giva samhället den organisation, som bäst passade dem, har varit följande. De ha uteslutande sysslat med att påverka naturen för att modifiera denna så mycket som möjligt på det för människosläktet fördelaktigaste sättet; och de ha icke sökt att påverka människorna annorledes än för att förmå dem att medverka uti denna allmänna påverkan på naturen.

”Sådan är i få ord den metod, som vetenskapsmännen och producenterna utan undantag tillämpat allt från begynnelsen, i det de förra gjort till sitt enda mål att studera naturen för att känna henne, och de senare att tillämpa denna kunskap för att tillfredsställa människornas behov och begär.

”Denna metod var så vis, att det hade varit omöjligt för forskarna och producenterna att finna en bättre, om det hade stått i deras makt att härvid allt sedan begynnelsen handla enligt en på förhand uppgjord och fritt diskuterad plan.”²

*

Saint-Simons social-evolutionistiska grundtanke är således den, att människoanden icke är oföränderlig, utan stadd i en lagbunden utveckling, vars art och förlopp de enskilda människorna, med sina uppfinningar, idéer och planer icke förmå ändra eller bestämma. Snarare är de enskildas själsliv att likna vid vattenpartiklarna i en mäktig ström. De följa med i strömmens fåra, än lugnt och trögt, än oroligt och snabbt, än åt höger, än åt vänster, allt efter vattenmängdens växlingar och fårans beskaffenhet och riktning; men var för sig bestämma de icke rörelsens fart eller riktning; de kunna snarare sägas reflektera den.

Vi iakttaga, menar Saint-Simon, att den *överindividuella*, av egen kraft och enligt egna lagar växande människoanden genomlöper en serie av utvecklingsstadier, som äro åtminstone potentiellt gemensamma för alla folk. Några uppnå de högre stadierna tidigare än andra; andra

¹ Op. cit., vol. XX, s. 118.

² Op. cit., vol. XX, s. 120-121.

folk hinna gå under, innan de nått fram till de högre stadierna. Dessa stadier av allmän andlig mogenhet och allmän världsåskådning betecknar Saint-Simon — kanske efter Turgots exempel och åtminstone indirekt under påverkan från Vico — såsom det teologiska, det metafysiska och det positivt-vetenskapliga. Ofta kallar han varje sådant stadium i människoandens växt och mognande för ”ett filosofiskt system”.

”Vi se besanna sig,” säger han på ett ställe,¹ ”den viktiga princip, som redan förnuftet ger vid handen och utan vilken man icke kan uträtta något stort och nyttigt i politiken,² nämligen principen, att varje samhällsordning är tillämpningen av ett filosofiskt system samt att det följaktligen är omöjligt att upprätta en ny samhällsordning, utan att förut hava grundat det nya filosofiska system, mot vilket denna samhällsordning svarar”.

Detta låter ju i hög grad ”idealistiskt” — i detta ords bemärkelse inom den filosofi, som ej känner utvecklingstanken, eller ej tagit den på allvar, och som tror, att de stora individerna ”göra” historien. Men så är det icke menat av Saint-Simon, såsom man finner vid närmare studium av hans verk.

Vidare iakttaga vi, säger Saint-Simon, att den enligt sina egna lagar växande människoanden genom studium av människans naturomgivning och genom att i hushållningens tjänst använda dessa *naturlunskaper* tid efter annan skapar en ny teknisk och organisatorisk grundval för det ekonomiska samhällslivet samt att därefter det övriga samhällslivet, såväl som det rent sociala idélivet, med nödvändighet måste ändra sig i enlighet med samhällets ändrade ekonomiska grundval.

*

Det synes mig, att Saint-Simon här har förutgripit de två egentliga grunddragen uti Marx' ”materialistiska historieuppfattning” — nämligen teorien om samhällsutvecklingens lagbundna fortskridande på grund av en överindividuell nödvändighet, d. v. s. oberoende av alla rent individuella ingrepp och personligt godtyckliga idékonstruktioner, samt teorien om den ekonomisk-tekniska utvecklingens prioritet inom den totala samhällsutvecklingen.

En senare fråga blir den, huruvida människoanden är en självständig faktor i den ekonomiska utvecklingen, eller huruvida människans ekonomiska viljande och handlande såväl som hennes ekonomiska föreställningar blott helt passivt reflektera de yttre förhållandena och deras förändringar.

Saint-Simon talar i denna punkt ett tydligare och från störande självmotsägelser friare språk än Marx. Han går icke ur vägen för det problem, som här ovillkorligen är det fundamentala, nämligen problemet, huruvida det hos människoanden finns en utveckling, som primärt är oavhängig av de ekonomiska produktionskrafterna, på samma gång som eventuellt en viss sekundär avhängighet av eller återverkan från dessa kan konstateras; eller huruvida avhängigheten av dessa är primär och fullständig? Saint-Simon säger klart, att han akcepterar det förra alternativet. Marx tiger eller invecklar sig i självmotsägelser, men synes till slut akceptera det senare. Eller har han kanske snarare gått tankevägar — de hegelska eller konträrt anti-hegelska — vilka aldrig låtit honom med full klarhet skåda problemet om en verklig och egenartad evolution av människans själsliv och denna evolutions förenlighet med en hög grad av påverkan från det ekonomiska livets sida.

Saint-Simons teori visar, att man kan befria sig från en ohistorisk (eller oevolutionistisk) och

¹ Op. cit., vol. XIX, S. 23, *L'industrie*, publicerad 1817.

² Eller samhällsvetenskapen? Min anm.

individualistisk (eller osociologisk) uppfattning av det mänskliga idélivet på en annan väg än den naturvetenskapliga materialismens och den krasst materialistiska psykologiens. Och han visar, att denna andra väg icke utesluter en materialistisk historieuppfattning eller ekonomistiskt evolutionistisk sociologi.

Marx blev slutligen Saint-Simon oändligt överlägsen som nationalekonomisk teoretiker och historiker samt såsom skolad vetenskaplig metodiker. Och Saint-Simon påvisar icke, huruledes de ekonomiska samhällsförhållandena återverka på de olika sociala klassernas idéliv, så att detta, särskilt inom sitt sociala område, i vissa avseenden blir en reflex av samhälls-ekonomiens organisation och samhällets klassbyggnad; vilket däremot Marx gör med oerhört eftertryck och den mest storartade framgång.

Den marxiska teorien har således sin obestriddiga och betydelsefulla överlägsenhet. Men den har en mycket svag punkt uti det otillräckligt motiverade och ensidiga framhävandet av det mänskliga idélivets rent automatiska eller mekaniska avhängighet av samhällsordningens och, i sista hand, av ekonomiens gestaltning. Och denna skillnad mellan Marx och Saint-Simon är viktig. Ty den utgör skillnaden mellan en sociologisk materialism (Marx' nämligen), som synes vara oklart grundad på en naturvetenskapligt materialistisk uppfattning av människosjälens, och en sociologisk materialism (Saint-Simons), som är lika deterministisk (eller anti-”idealistisk”) och lika avgjort ekonomistisk som Marx' teori, men klart säger ifrån, att den betraktar människosjälens utveckling som ett självständigt och egenartat förlopp, icke som en blott reflex av den naturvetenskaplig-teknisk-ekonomisk-sociala utvecklingen, såsom Marx synes göra.

*

I den marxiska sociologien är, vad den närvarande epoken i samhällsutvecklingen beträffar, ”proletariatet”, den egendomslösa, för lön tjänande, kroppsarbetande, stora massan av befolkningen en central faktor såväl uti den nuvarande samhällsordningens mognande till undergång som uti den kommande samhällsordningens nybyggande. Finnes något härtill motsvarande hos Saint-Simon?

Vi ha redan sett, att han inser, att ”det politiska samhällets organisation måste uppfylla villkoret att åt varje medborgare tillförsäkra den största möjliga lycka”, och att detta är på en gång ”den viktigaste och den i utförandet svåraste uppgift, som människan kan ställa sig”.¹ Svårigheten ligger framför allt däri, att det gäller att ”upprätta sociala institutioner, som ha till ändamål att öka den talrikaste samhällsklassens välstånd”.

Denna ”talrikaste samhällsklass” var hos Quesnay och t. o. m. hos Smith skjuten långt i bakgrunden av det stora socialekonomiska reformprojektet. Det framgår icke av deras skrifter, att vare sig Quesnay eller Smith uppfattat arbetarefrågan som ett socialekonomiskt specialproblem och grundproblem, vars lösning man måste kunna antyda, om man gör anspråk på att angiva, hur en sund och stark eller harmonisk ekonomisk samhällsordning skall vara beskaffad – i motsats till merkantilismens upp- och nedvända värld. Saint-Simon var med om ett senare skede, då merkantilismens dagar voro räknade och den ekonomiska liberalismen redan hunnit visa sitt kynne. Vi ha därför rätt att av honom vänta ett tydligare språk uti arbetarefrågan — i trots av att han, dess värre, i alltför ringa grad var nationalekonom.

”Två villkor äro oumbärliga,” säger han, ”för att den sociala organisationen skall kunna anses omfatta de viktigaste institutioner, som äro av nöden för att höja proletariatets läge.” Saint-

¹ *Opinions littéraires, littéraires et industrielles*, Paris 1825, utan författarenamn, s. 158.

Simon använder således uttrycket ”proletärer” för att beteckna ”samhällets lägsta klass”.

”Å ena sidan är det nödvändigt, att de medborgare, som utgöra samhällets lägsta klass, hunnit upp till ett så högt civilisationsstadium, att det blir möjligt att göra dem till delägare i produktionen” (”les admettre comme sociltaires”); ”och för att detta skall vara möjligt, är det ett oundgängligt villkor, att de äro i stånd att administrera egendom.

”Med andra ord, det erfordras, att en revolution av egendomsförhållandena gör ett stort antal proletärer till besittare av egendom, så att de, genom att på ett skickligt sätt produktivt använda denna, erfarenhetsmässigt bevisa, att de besitta de egenskaper, som erfordras för att de i den nya samhällsordningen skola kunna inorganiseras såsom delägare.

”Denna erfarenhet har man redan gjort under den stora revolutionen, och den har varit en fullständig framgång för proletariatets anspråk — — —

”Det andra villkoret är, att det upprättas en överledning av samhällets angelägenheter, uti vilken allt vårt högsta vetande tillgodogöres för att tjäna det allmänna bästa — — — och för att upprätta en samhällsorganisation, som möjligast gynnar utvecklingen av alla medborgares goda och samhällsnyttiga anlag.”¹

Dessa rader utgöra sammanfattningen av en synnerligen märklig, ofullbordad avhandling med titeln *De l'organisation sociale*. Den börjar med en ”jämförelse mellan intelligensens utveckling hos individen och hos släktet” och påvisar därefter, att ”det franska proletariatet visat sig vara fullt förmöget att administrera egendom” och att, ”då proletariatet sålunda hunnit lika långt i fundamental civilisation som de besittande klasserna”, ”det bör stiftas en lag, som gör proletärer till delägare i produktionen”.

Saint-Simon menar, att det franska folket nu (1825) har ”barndomen” och ”ynglingatiden” i sin andliga utveckling bakom sig. Det är denna relativa andliga mognad hos hela nationen, som ytterst möjliggör ”proletariatets” upphöjelse till ”förvaltare av egendom”. Vilket för övrigt revolutionsskedet efter 1789 redan bevisat. Men det närvarande falska förhållandet mellan gouvernement och administration, mellan politisk maktutövning och ekonomisk producentverksamhet måste omkastas. Nu är det en icke producerande klass, som regerar över en producerande. Denna senare måste taga ledningen även över regeringsarbetet. Eljes kan detta icke bli skött så som det måste, för att möjligast väl tjäna produktionen och det allmänna bästa.

Denna omkastning måste äga rum hastigt och omedelbart — såsom liknande omvälvningar hittills i regel ägt rum.²

*

Motsättning mellan denna Saint-Simons uppfattning om proletariatets emancipation och Marx' motsvarande teorier är iögonfallande. Saint-Simons försök till vetenskapliga utredningar krympa ihop till ett intet vid jämförelse med Marx' underbara analys uti *Das Kapital* av det moderna produktionssättets inre byggnad och liv och av proletärens roll i det väldiga, världshistoriska skådespelet. Marx söker visa, hur den moderna kapitalismens livsprocesser med rent mekanisk nödvändighet en dag skola ha omöjliggjort systemets vidare fortvaro och samtidigt skola ha gjort proletariatet till den nu härskande klassens enda arvtagare samt till hela samhällets befriare från slaveri under oansvariga politiska och ekonomiska makthavare.

¹ Op. cit., s. 159-160.

² Op. cit., s. 138, 141-142.

Men för den, som icke helt överantvarat sig åt Marx' säregna utgestaltning av den materialistiska samhällsuppfattningen, återstår ändock ett tvivel, även om allt annat i Marx' komplicerade revolutionsteori skulle godtagas (något som jag ingalunda vill påstå vara möjligt ens för den, som tror på hans historiematerialism). Detta tvivel gäller det genom "expropriatorernas" plötsliga "expropriation" helt hastigt i den politiska och ekonomiska maktens högsäte insatta proletariatets intellektuella, praktiska och moraliska *duglighet* för det nya värvet, vilket, trots alla försök att mekaniskt tolka samhällslivet, måste tänkas bestå uti en oerhört krävande organisations- och administrationsverksamhet. Har proletariatet enligt Marx den härför nödiga andliga utvecklingen och träningen?

Marx talar ju om en tilltagande "*Verelendung*" och hopning av ekonomiskt betryck och social vanmakt inom proletariatet. Sådant kan väl tänkas skapa förtvivlade gatukämpar, men icke begåvade, mogna, tränade utövare av ekonomisk och politisk makt.

Det är på denna punkt, som Saint-Simon bjuder en förnuftig grundtanke. Samhällsutvecklingen för e den nya sociala revolutionen, menar han, måste vara sådan, att den innebär proletariatets såväl som hela nationens andliga mognande samt särskilt proletariatets praktiska träning för den nya samhällsordning, som skall innebära alla producenters upphøjelse till socialt myndiga medborgare och till ledare av samhällets ekonomi och politik.

Men det är att märka, att Saint-Simons teori om människoandens självständiga evolution står såsom bakgrund till hans teori om proletariatets andliga mognande för de sociala uppgifter, som dess fulla sociala emancipation skall innebära. Detta är en hjälp, som Marx' teori principiellt och absolut utesluter.

I trots av att han föreställer sig samhällsutvecklingen såsom i sista hand avhängig av en självständig andlig utveckling inom ett folk eller en ras eller en kulturkrets, betonar Saint-Simon, som vi redan sett, med stort eftertryck, att "den politiska vetenskapen kan upphöjas till de positiva vetenskapernas rang, d. v. s. att den kan underkastas samma metod som den, vilken användes inom de fysiska vetenskaperna", eller med andra ord att samhällsvetenskapen kan "bedrivas på samma *sätt* som fysik, kemi och fysiologi".¹

Skola vi härav draga slutsatsen, att Saint-Simon föreställde sig, att människans självständiga andliga utveckling är en företeelse av alldeles samma art och väsen som de fysiska och kemiska företeelserna? Därtill synes mig ingen anledning föreligga. Han menar uppenbarligen endast, att vi nu besitta en så rik fond av sociologisk erfarenhet och sociologiska *fakta* från de mest skilda folk och tidsåldrar, att en strängt på erfarenhet², i motsättning mot obestyrkta hypoteser eller gissningar³, grundad samhällsvetenskap nu är möjlig. Jämförelsen med fysik och kemi är hos Saint-Simon blott ett sätt att kraftigt framhålla sociologiens karaktär av äkta vetenskap, men utsäger icke, att han betraktar samhällslivet som i grunden varande intet annat än en samling av ytterst komplicerade fysisk-kemiska företeelser.

Några spår av verklig naturvetenskaplig materialism har jag icke kunnat upptäcka i Saint-Simons sociologiska skrifter. Hans fysikalisk-kemiska kunskaper torde näppeligen hava varit tillräckligt grundliga och omfattande för att giva en bärkraftig grund till en naturvetenskapligt materialistisk sociologi. Snarare tyder ett sådant yttrande som det i *L'organisateur*⁴, att Saint-Simon i sin tids fysikaliska vetenskaper förefann en vana att tala om en "planmässig" anord-

¹ *Oeuvres*, vol. XIX, s. 190. Jag har här spärrat vissa ord.

² *Op. cit.*, vol. XVIII, s. 100.

³ *Op. cit.*, vol. XIX, s. 189.

⁴ *Oeuvres*, vol. XX, s. 119-120.

ning av den livlösa materien och att han ogillade detta språkbruk, men fann det mindre olämpligt, om det användes inom *socialvetenskapen*: ”Man avlägsnar sig då mindre från verkligheten”, säger han.

Men det gäller dock för Saint-Simon även denna gång blott att finna en metod att ”möjligast klart framställa en komplex av företeelser”. Han söker snarare efter en lämplig liknelse än efter tingens innersta väsen. Vetenskaperna om den livlösa materien voro ännu vid Saint-Simons död ganska primitiva, och han var själv till sin vetenskapliga läggning alls ingen fysiker, utan en starkt utpräglad psykolog och sociolog.