

NATURLIG RET

PÅ GRUNDLAG AF ÆKVIVALENT KOMPENSATION

EN MORAL- OG RETSFILOSOFISK UNDERSØGELSE

AF

SEVERIN CHRISTENSEN

(originaludgave 1907)

www.grundskyld.dk

Efter originaludgaven 1907
ved
Per Møller Andersen
www.grundskyld.dk

INDHOLD

FØRSTE KAPITEL

Retfærdighed.

To opfattelser af det retfærdiges væsen. – το δίκαιον og beslægtede begreber. – Suum cuique, en universel tanke. – Tendensen til kvalitativ og kvantitativ kompensation har dybe rødder i den ubevidste, organiske natur. – Regenerationen i plante- og dyreverdenen. – Hos højere dyr bøder nervesystem og hjerne på vævenes ringere regenerationssevne. – Hævnens forudsætninger og dens rolle; den fjendtlige kompensation. – Den fredelige kompensation; handelens betydning for retfærdighedsideen, – Definition af det retfærdige. – Gengæld, etymologisk. – Er retfærdighed et apriorisk eller et legalt-afledet begreb? – Eksempel (Totemismen) på hvorledes samlivets praksis skaber gengældsformer. – Etymologien af udtrykket "ret" og beslægtede ord samt af deres korrelater. – Lader retfærdighedsprincippet sig logisk begrunde? – Gængse forvekslinger af det retfærdige med det legale, med det hensigtsmæssige, med lige fordeling og humanitet, med forpligtelse.

ANDET KAPITEL

Om skyld.

Den lovede kompensation. – Etymologi af "pligt" forskellige forfatteres opfattelse af dette begreb. – Vanskeligheder ved at anvende det i moralfilosofien; mere adækvat som centralt etisk begreb for udtrykket "skyld". – Skyld, etymologisk. – Hvorledes opstår erkendelsen (eller følelsen) af skyld? – Teorier byggede på undersøgelser og refleksioner angående præhistoriske forhold. – Hobbes' anskuelse om oprindelsen til obligation; kritik af hans teori om alles krig mod alle. – Hvilken social organisation har været den primære, familien eller andre sammenslutninger? – To forskellige drivfjeder til social organisation. – Handelens faser. – Kreditsystemet. – Kontrakten. – Realkredit og personal kredit. – Hvorledes kan det forklares, at selvplågede bånd overhovedet respekteres? – Udredning af beslutningens psykologi er ikke tilstrækkelig til at forklare skyldfølelsen; den er væsensforskellig fra følelsen af afhængighed såvel af andre som af sig selv. – Er respekten for kompensationsretten medfødt eller tillært, sammensat eller usammensat? – I hvad udstrækning kan erfaringen fastslå et princip som fundamentalt samlivsvilkår? Mere end en almindelig begrundelse kan ikke nås. – Skyldbegrebets indhold. Hvad

or lovet? ("Løfter" til sig selv, kvasikontrakter, ubestemmelige kontrakter, løfter aflagte under mekanisk tvang, under kompulsiv tvang, reservatio mentalis, fejltagelser, svig, tilbagekaldelse). – Gaver. – Skyldighedsberegninger. – Den etiske forholdslov. – Gælder sætningen "impossibile nulla est obligatio" på det moralske område? – Vurderingen af ikke-materielle værdier. – Overfor hvem gælder forpligtelsen, og hvem angår overhovedet det uetiske overgreb? – Hvem er etisk ansvarlig? – Striden mellem determinisme og indeterminisme er de etiske grundproblemer uvedkommende, – Tilregnelighed i juridisk forstand, et praktisk, social-politisk begreb; "partiel tilregnelighed". – Etisk tilregnelighed. – Ueberrettede anvendelser af begrebet skyld.

TREDJE KAPITEL.

Moralsystemernes videnskabelighed.

Er det et rigtigt princip at betale sin skyld? – Hvad vil rigtighed sige; gives der noget almenrigtigt? – Det etiske grundprincip kan kun påberåbe sig hypotetisk rigtighed. – Er skyldighedsprincippet det eneste rigtige princip at lægge til grund for moralen? – Definition af det etiske. Hovedfordringen til et videnskabeligt etisk princip er, at det udtrykker et empirisk fastslået rigtigt middel til et alment formål. – Gives der talrige slige principper, og som Buckle påstår, af evig uforanderlig karakter, eller har den historiske skole ret? Begge overser noget væsentligt. – Kort antydning af de krav, der må stilles til videnskabelige etiske systemer. – Gruppering af etiske systemer. Hovedafdeling A: gruppen a, de, der til formål væsentlig har ego (med hedonistisk målestok), – gruppen b, (samme formål med energistisk målestok); kritik af en af gruppens moderne tilhængere (Friedrich Paulsen). – Gruppen c, altruisme med lyst som målestok; kritik af velfærdsmoralen, specielt af Høffdings etik. – Gruppen d, altruisme med energistisk målestok (perfektionisme, evolutionisme, biologisk etik); indvendinger mod denne retning. – Hovedafdeling B: de på indre kriterier hvilende systemer (den apriorisk-intuitive etik); Kroman: "Begrebet det etiske"; Starcke: "Etikkens teoretiske grundlag".

FJERDE KAPITEL.

Ækvivalensetikken.

Til dennes fortrin hører, at der er påviselig kausalsammenhæng mellem formål og handleprincipper. – Den historiske analyse som hjælpemiddel for denne påvisning. – Er den slående lighed mellem

distante folkeslags sociale erfaringer at forklare ved imitation? – Gengældstanken hos Jøderne. – Kristendommens forsøg på at forvanske den (til inverts komensation) løber mod en mur og taber sig i kompromis. – Spredte eksempler på gengældsretten hos forskellige folkeslag. – Endnu et fortrin ved ækvivalensetikken er, at den viser hen til et almenbetydningsfuldt formål. – I hvad udstrækning kan det etiske formåls almene karakter fastslås? – Det kan med grund opstilles som et formål, der har rapport til alles interesse, men ikke som et højeste livsprincip for alle. – Hvorvidt kan "fornuftigheden" af etisk contra uetisk levevis diskuteres? – Berettigelsen af moralpædagogik.

FEMTE KAPITEL

Motiver til etisk handlen.

Betinges handlingens etiske karakter af motivets art? – Praktiske krav dikterer os at koncentrere vurderingen etisk-uetisk om det tilsigtede objektive mål og til at resignere med hensyn til motivudforskningen. – Adskillige moralfilosoffer gør et bestemt motiv til afgørende betingelse for handlingens etiske karakter. – Hobbes, Cumberland, Hume, A. Smith er eksempler herpå. – Etiske eller uetiske motiver kan kun optræde som formålsmotiver. – Egenkærlighed som etisk motiv; to anskuelser herom: enten at den ikke er mulig som etisk motiv, eller at den er det eneste mulige motiv (Helvetius). – Har altruismen eneret som etisk motiv? Gives der motiver, som står i intimere forhold til handlingens etiske karakter end andre? – Samvittighed. Forskellige definitioner med vidt forskelligt indhold. – Er samvittigheden andet end en forkrøblet overlevering af en i arten opstået dom? (Paul Rée: Die Entstehung des Gewissens). – Samvittighedshandlinger (stricte); psykiske forudsætninger for sådanne. – Instinktet i samvittigheden.

SJETTE KAPITEL

Moralens område.

Kort definition af det moralske. – Er der trang til nye systemer? – Hvilke krav må der stilles til en videnskabelig moralfilosofi? – Hvorvidt man ved videnskabelige begrebsdannelser skal føle sig slavebunden af sprogbugen eller lægge vægten på naturlig afgrænsning. – N. Bangs bestemmelse af moralbegrebet. – Kritik af dette begreb, gående ud på, at det ikke refererer sig til noget almenvigtigt formål, ikke er håndterligt, ikke fuldtud konsekvent og ikke fyldestgørende omfatter alle etiske problemer. – For begrebsbestemmelsens skyld er omtalen af Kants system (ligesom af Bangs) opsat til dette sted. – I

pligtbegrebets bestemmelse og i fastsættelsen af det som væsentligt for moralen vil den Kant'ske moralfilosofi have sit blivende værd. – Svagere står den, når det gælder moralens begrundelse og dens praktiske anvendelse. – Pligtbegrebet er overhovedet ikke sufficient til at dække det etiske. Hverken pligt (stricte) eller skyld er primære etiske begreber. – Begrebet "berettiget eje" er logisk om end ikke historisk, don primære etiske forestilling, hvorpå alle andre bygger. Uden at besidde begrebet "etisk ret til eje" er det umuligt at give svar på hvad overgreb vil sige.

SYVENDE KAPITEL.

Deduktioner (Speciel etik).

Positiv angivelse af ækvivalensetikens indhold. – Do umoralske handlinger falder i to hovedgrupper. 1) negative (undladelser eller forsømmelser) og 2) positive (overgreb). – Har man pligt til aktivt at hævde sin ret? – Virkelige og tilsyneladende pligtkollisioner. – Sætningen "hensigten helliger midlet" trænger til fortolkning. – De specielle regler i de fleste etikker er ikke strengt logiske deduktioner. – At levere en systematisk fremstilling af den specielle etik falder udenfor dette arbejdes plan. Derimod gennemgås et bestemt paradigma udførligere for at vise, hvorledes opgaven formentlig bør opfattes. – Hertil vælges nogle af de problemer, der knytter sig til ægteskabet. – Ægteskabet må betragtes under synsvinklen: ubestemmelige kontrakter. – Hovedsynspunktet er: hvad kan betragtes som udtrykkelig eller stiltiende lovet, og overfor hvem gælder forpligtelserne? – Af moralske emner, der sædvanlig udførligt diskuteres i etiske lærebøger, fremhæves problemerne om konsangvine forbindelser, om monogami contra polygami, om løse eller faste forbindelser. – Skilsmisser. – Mandens souverænitet. – ægtefællernes ejendomsforhold.

OTTENDE KAPITEL.

Retten og statsmagts forhold til ækvivalensprincippet.

Retten er de i en stat gældende tvangsnormer. – Er denne definition udtømmende? – Enkelte juristers forsøg på at tildele retten en etisk opgave. – Giver der et konstant fællestræk i rettens indhold? – Selv om det findes, karakteriserer det ikke lovgivningen i dens helhed. – Forskellige lovgivningssynspunkter. – Ækvivalensprincippet lader sig ikke totalt udelukke fra retsgebetet. – Kampen mellem de forskellige indflydelser på lovgivningen belyst gennem retshistorien. – Bogstavelig jus talionis afløses af værdierstatning. – Indskydelsen

af en mægler. – Statsmagten som temporær og som permanent institution. – Erstatning og bøde. – Fredløshed som middel til at indskrænke blodhævn. – Fredus til kongen. – Statsmagten indskrænker aktivt selvtægten. – Den går mere direkte løs på forbryderen, skelner mellem culpa og dolus. – Legemsstraffe, motiverne til deres indførelse. – Når kan man begynde at tale om straf? – Gængse straffeteoriers ensidighed. – Er straf simpelthen gengældelse? – Straffens udvikling går i retning af det bevidst opportune, bort fra hensynet retfærdig-uretfærdig. – Dette fremgår af de moderne pædagogiske, "humane", individualiserende straffemetoder. – Ligeså af tendensen til mere og mere at overse den krænkede ret. – Hvorvidt denne tendens har udsigt til at blive enerådende i straffen, så at ækvivalensprincippet helt går ud af spillet. – Definition af straffen. – Alene kriminalstatistikken er vejledende for overvejelsen af mulige ændringer i straffelovgivningen, alle andre hensyn er vildledende. – Begrebet forbrydelse.

NIENDE KAPITEL.

Rettens og statsmagtens forhold til ækvivalensprincippet.

(Fortsat).

Statsmagt contra societas. – Statsmagtens oprindelse, ikke ved social kontrakt men ved organisk differentiation mellem herskende og beherskede. – Hvorledes afføder magt ret? – Hvorvidt man skylder retssætningerne ubetinget lydighed? – Spiller statsmagtens form i så henseende nogen rolle, eller den omstændighed, at man selv har taget aktiv del i retssætningernes tilblivelse? – Kan en betragtning af statens kredit- og debetside føre til det resultat, at vi skylder staten ubetinget lydighed? – Individ contra stat. – Problemet i "Kriton". – Retsfølelse. – Jus naturale i historien, specielt i romerretten. – De to hovedelementer i rettens væsen. – Folkeretten. – To ikke tilbørligt sondrede retninger i den positive lovgivning: 1) arbitrære lovbestemmelser med subjektive formål og 2) konstante, universelle, normgivende lovbestemmelser, der går ud på at regulere almene sociale interesser. – Etisk kritik af lovgivning og politik. – Legal og etisk ejendomsret. – Retten til eje som etikkens basis.

TIENDE KAPITEL.

Fremskridt i moral og lovgivning.

Fremskridt i ekstensitet og intensitet. – Moralpædagogikkens opgaver. – Kan der som helhed påvises etisk fremgang gennem historien? Troen på fremtidig etisk fuldkommenhed. – Bedømmelsen af bestemte historiske epokers moralske standpunkt. – Eksempel, hentet

fra panterettens historie, på etisk fremgang indenfor et begrænset tidsrum.

FØRSTE KAPITEL

Retfærdighed.

I opfattelsen af det retfærdiges væsen kan skelnes to hovedretninger, der hver især har haft deres talsmænd lige fra oldtiden til vore dage. Den første hævder, at begrebet er afledet af autoritative bestemmelser og derfor nødvendigvis må følge disses svingninger; den anden, at det bygger på en vurdering ud fra permanente forhold, uafhængige af autoriteter og andre efemere faktorer.

Blandt de antikke tilhængere af den første retning kan nævnes Aristippos, der ikke anså noget for at være retfærdigt, moralsk godt eller ondt af naturen, men alene på grund af lovbud og sædvane, og Karneades, der som støtte for sin mening påberåbte sig de samme argumenter, der høres den dag i dag: lovene er forskellige i de forskellige lande, i alle stater foranderlige, menneskenes meninger om rettens natur ganske uensartede. I nutiden Paul Rée¹: retfærdighedsfølelsen er noget sekundært, en følge af statens straf, en slags historisk kunstprodukt. Handlinger, som staten truer med lidelser, bliver derved til »uret« og »forbrydelse«; der danner sig deraf den opfattelse, at visse handlinger »fortjener« lidelse. Hvilke handlinger, er snart sagt ligegyldigt, vurderingsvanen betegner efter omstændighederne hvilken som helst handling som »uret«.

Når vi i dette skrift slutter os til den anden hovedopfattelse, vil vi til at begynde med søge støtte derfor i en retshistorisk kendsgerning, nemlig den gennem århundreder i Rom førte kamp mellem den positive lov og jus naturale. Ved den græske filosofis indflydelse nåede man her til den erkendelse, at der gaves en over rum og tid hævet absolut og eneste ret, som kun højst ufuldkomment gav sig udtryk i den positive nationale ret. –

Hvorledes så disse græske frøcorn ud, som overførte til Italien skulle spire så frodigt i den romerske jordbund, at de i løbet af få århundreder førte til en retsfilosofisk opblomstren, der er uden side-stykke?

Det græske δίκαιον (det retfærdige) betegnes af de ældre filosoffer som en del, ganske vist en meget væsentlig del, af det sammensat-

¹ Die Entstehung des Gewissens, Berlin 1885.

te hele, der kaldes det etiske. Dette kaldes *ἀγαθόν, χαλόν, χαλόν καί χαλόν* (det gode, skønne, det skønne og gode). Hvad er *δίκαιον*?

Efter Pythagoras¹ er det: *τό αυτιπεπουθόζ άλλω*, gengældelse, dvs. summen af den opførsel, der er udtrykt i gengældelse efter talion-princippet, hvor der tilstræbes lighed mellem den aggressive og den repensive handling. Den retfærdige gengældelse er den, der ydes med samme quantum og quale. Denne begrebsbestemmelse er beslægtet med Aristoteles', når han kalder *δικαιοσύνη* et *των ἀριθμων πάθοζ*, et i tal givet forhold.

Sokrates har et begreb: *ἀγραφοι νόμοι*, uskrevne love, som gælder overalt, ikke blot i Grækenland, men også blandt fremmede. Der til regner han, at børn ærer deres forældre o.a., men navnlig den lov at gengælde velgerninger, andre har vist os. Den beskaffenhed, en lov som denne har, at overtræderne straffes af selve konsekvenserne af deres forseelse, giver den i hans øjne en så særegen Karakter, at den »røber en højere lovgiver end mennesket«.

Aristoteles: *δικαιοσύνη* er den etiske ordning, at enhver får sit. Nærmere beset vil dette enten sige 1) en regulering af fri fordeling mellem borgerne, af vurderede goder, eller 2) erstatning af differenser opståede i forretninger, hvad enten den sker frivilligt eller imod deltagernes vilje.

1) er et geometrisk forhold $A/B = 2/4$; bogstaverne betegner personer, tallene kvanta af goder: 2 kvanta goder forholder sig til hinanden som de personer, hvorpå goderne beregnes. Personens værdighed, *ἀξία*, er målestokken for vurderingen. Da det ved en sådan proportion fremkomne kvantum beror på et rigtigt mål, er det tillige et *μέσον* (midterste mål) mellem for lidt og for meget og således (eftersom *μέσον* er det etiske begreb hos Aristoteles) et *δίκαιον*.

2) er derimod et aritmetisk forhold; her kommer ikke personens værdighed i betragtning, alle gælder de lige meget. Idet nemlig, som følge af en forretning eller et delict, forholdet mellem to personer bliver således, at den ene har for meget *ἀγαθόν* og for lidt *χαχόν*, slet (altså gevinst), og den anden omvendt et tab, så er på begge sider *μέσον* at søge mellem overskuddet af *ἀγαθόν* og *χαχόν*, og det sam-

¹ Kilder: Xenophon's Erindringer om Sokrates, 4. bog. Voigt: Die Lehre vom jus naturale æquum et bonum und jus gentium der Römer. Leipzig 1856. Aristoteles: Nikomacheiske Ethik, 8. og 9. bog. Diogenes Laërtios: Filosofiske historie.

lede μέσον mellem gevinst og tab er δίχαιον. Det består altså i en genoprettelse af det forrige ἀγαθόν og χαχόν. Men til forskel for Pythagoræerne, der krævede gengældelse af det kvalitativt lige, fordres her kun gengældelse af den tilsvarende værdi: χαί ἀναλογία.

Aristoteles skelner nu φυσικόν δίχαιον, den ret, der uafhængig af vilkårlighed overalt har samme gyldighed, og νομικόν δίχαιον, det bud, der er kaldt til live af utilitetshensyn og hviler på positive sætninger.

Parallelt med disse delinger har han: γεγραμμένον og ἀγραφον, skrevet og uskrevet, og ἴδιον og κοινόν, national og universel ret.

κοινόν er naturens bud (κατά φύσιν)

Endnu et Aristotelisk begreb: ἴσον (det lige) har betydning for os, idet det deraf afledede substantiv ἰσότης bliver det romerske æquitas, det vigtigste begreb i jus naturale.

Først var hos Aristoteles ἴσον det samme som μέσον, men fik senere ændret betydning, idet det nemlig ikke som ellers, hvor talen var om ἀγαθόν, blev middelmålet mellem menneskets ekstreme drifter, men det midterste kvantum af to in concreto givne størrelser, altså ikke subjektivt og psykisk, men objektivt og tingligt. Herved begrundes en væsensforskel mellem ἀγαθόν i almindelighed og det specielle δίχαιον, og nu glider ἴσον over fra betydningen af det tredje kvantum mellem to andre til at betegne ligheden af to kvanta, således at det enten opfattes som et kvantum, der tildeles i lige mål, eller som et i mål ubestemt kvantum, der i lige grad tilstås alle gennem loven.

Cicero har grebet den senere betydning, han har ikke i Aristoteles' ἴσον anerkendt hint oprindelige kendetegn for retten, at den dannede det fra begge ekstremer i lige grad fjernede midtpunkt, men som det alle ligeligt tilkommende. Retten må herefter karakteriseres som en norm, der dels tilkender alle det samme, dels alle noget på samme måde. Hermed bliver ἴσον udtryk for et særligt princip i retten, nemlig lighed af det kvalitative og kvantitative, som retten tildeler, eller af modaliteten, hvorefter retten tilkender noget, d.e. ligheden af retssubjekterne for loven. I denne betydning erklærer Cicero retten for et æquum eller par og tillægger den æquitas eller æquabilitas.

Aristoteles' retfærdighedsbegreb betegner et stort fremskridt fra Pythagoras, han opgiver det rå talion-system, idet han som udlignende middel overfor retskrænkelser foreslår penge, uden dog nærmere at udtale sig om, i hvilke tilfælde penge kunne komme til anvendelse, og på hvilken måde slige handlinger skulle udlignes, hvis vurdering i

penge var stødende for den græske folkekarakter. Hans teori nærmer sig det standpunkt i den germanske oldtid, hvor penge var udlig-ningsmiddel for alt, selv for mord.

Hverken Pythagoras': giv enhver hvad han har givet dig! eller Aristoteles': giv enhver noget, der svarer til hvad han har givet dig eller du har frataget ham! udtømmer rettens væsen. Supplementet: giv enhver sit, efter hvers fortjeneste! (som også findes hos Stoikerne) kommer ikke til sin ret, fordi begrebet ἀξία, den personlige for-tjeneste, hvorpå den proportionelle fordeling skulle baseres, ikke når til udvikling i oldtiden. Selv Aristoteles når ikke videre end til den i statsforfatningen givne politiske vurdering af personen.

Vi vil forbeholde os i et senere kapitel at forfølge disse tankekims overflytning til romersk jordbund og give en nærmere udvikling af jus naturale. Det er foreløbig nok til vort behov at konstatere, at grækerne havde øje for den mærkelige kendsgerning, at der dels gaves eet retsmateriale, som til alle tider og hos alle folk var det samme, dels et andet, forskelligt hos de forskellige folk. Det har forholdsvis mindre at sige, at grunden til denne væsensforskel mellem φύσει δίκαιον (den græske naturet) og den positive lovgivning indhyllede sig i tåge for dem, så at den omstændighed, at hin øjensynlig præge-des af højere magter end nationen og lovgiverne, for dem blev ensbe-tydende med, at det var Guds egen lov.

Men når det ovenfor hed, at retshistorien leverede vidnesbyrd om, at retsbegrebet ikke kunne være et af positiv ret afhængigt og afledet begreb, var det ikke blot meningen at pege på det faktum, at græske og romerske filosoffer var af en anden opfattelse. Der kan leveres positiv bevisførelse for, at disse filosofiske tanker har virket skaben-de og befrugtende på lovgivningen. Således skaffer kravet om en ret-færdig kompensation sig lidt efter lidt luft i den forbenede romerske lovgivning, f.eks. ved at bryde de engang for alle fikserede erstatnin-ger og ved at tvinge lovgivningen ind på hensyntagen til de individu-elle konkrete forhold. Når de 12 tavlers love fikserer erstatningen for et fældet træ til 26 asser, lader den senere lovgivning dommerens udmåling få et vist spillerum, hvorved den kommer i nærmere relati-on til den virkelige værdi. (Se Kap. 9). Det er altså så langt fra, at den positive lovgivning er skaberen af hvad der anses for ret, at abstrakte filosofiske retsbegreber tværtimod gang på gang har grebet korrige-rende ind i den positive lovgivning.

Abstrakte! Dog er de vel ikke grebne ud af luften, thi i så fald ville også vi stå uden forklaring på det faktum, der allerede slog grækerne: at de var universelle og gjaldt for alle tider. Er der da ingen forklaring nærmere end den, at det er guddommelige tanker? Leder deres almengyldighed os ikke til at undersøge, om de skulle være udsprungne af en allestedsnærværende naturtendens?

I kort begreb kunne man, overensstemmende med de græskromerske filosoffer, bestemme det retfærdige som det princip, der yder lige erstatning for lige ydelse, og enhver efter sin fortjeneste (*sum cuique*); det er altså et begreb, der hviler på kvalitative og kvantitative vurderinger.

Denne trang til kvalitativ og kvantitativ kompensation har i virkeligheden dybe rødder i den animalske natur, ja viser langt tilbage til den ubevidste organiske verden. Går man til bunds i hvad der ligger i begreber som erstatning, reparation eller regeneration i den organiske verdens vil man måske der finde et vink til forståelsen af det længe uforklarede faktum, at forestillingen om det lige (lige for lige) har tiltvunget sig en så fremragende og universel plads i de menneskelige samfundsforhold¹.

De første spirer til udligningstrangen må søges i de organiske, bevidstløse væv i planter og dyr. Tilføjes der et organisk væsen en læsion, går der straks kræfter i gang med at udbedre tabet. Går f.eks. ved beskadigelser vævsdele tabt, regenereres de, og i almindelighed des lettere jo mindre kompliceret vedkommende væv er. Planterår lukker sig ofte meget fuldkomment, hele lemmer regenereres hos lavere dyr. Deles dyr som infusionsdyrene tværs over i to dele, vokser hver del for sig ud til et helt nyt dyr; selv langt højere organiserede dyr som søstjerne og regnorme kan præstere det samme. Skærer man en arm af en søstjerne, vokser den hurtigt ud igen, ja en afskåren arm kan blive til en hel ny søstjerne. Højere oppe i dyreriget er regenerationsevnen mindre udviklet, hos salamanderen regenereres både lemmer og hale, hos fisken kun halen, hos mennesket mindre stykker af huden (enkelte indre organer har dog regenerationsevne²). Det har sin interesse at følge et stykke udbedringsarbejde i det enkelte:

¹ Om Regeneration og Podning af Dyr af Th. Mortensen (Det nye årh. 1905). Th. Billroth: Die allgemeine chirurg. Pathologie etc. Berlin 1887.

² Angribes rygraden af tuberkulose og hensmuldrer på enkelte punkter, opfører organismen til gengæld på den sindrigste måde stræbe piller og buer for

Pådrager man sig f.eks. et sår på armen, hvorved der fremkommer et substansstab, foregår der følgende: først opstår fra karrene en blødning, der efterhånden standses ved koagulation; bl.a. som følge af koaglerne i de blødende kar opstår der forhøjet tryk i de tilgrænsende kar, og der siver da en forøget mængde blodserum ud gennem deres vægge; denne serum blander sig med lymfen fra de ved læsionen åbnede bindevævsspalter, og denne blanding lægger sig som en gelé dækkende hen over hele sårfladen. En del af overfladen går nu til grunde på grund af tilstopningerne i de små kar med koaguleret blod. Men nu sker der en sand folkevandring af runde vandreceller ud i sårrenden, også vævscellerne og karvæggens celler formerer sig ivrigt. Nogle vandreceller blandes med sårsekretet og bliver skyllede væk, men stadig optræder nye og danner indenfor gelélaget et tæt lag af celler. Imidlertid udvikler der sig inde fra de små kapillærer talrige udløbere, der trænger frem mod sårfladen; de danner slynger, med konveksiteten rettet mod sårfladen, og vokser ind i cellelaget; derved opstår en ernæring af dette lag, det bliver til det såkaldte granulationsvæv, som ikke er andet end de rigeligt vasculariserede cellenydannelser. Enhver af disse slynger skyder sig på grund af loven om den mindste modstand ud mod overfladen, så at hulheden fyldes mere og mere. Hvis der nu ikke kommanderes holdt! på et eller andet trin, ville der i stedet for en hulhed dannes en i det uendelige voksende fremhvelvning. Det mærkelige er, at granulationerne, såsnart de har nået hudens niveau, normalt stræber at standse deres vækst og giver plads for overhuden, der fra sårrendene aflægger et dække over dem. Man antager, at en del af cellerne vandrer tilbage til karrene. Sikkert er det, at en anden del af dem henfalder ved omdannelse til fedtstof. Hovedsagen er, at substansstabt udfyldes og påny dækkes med overhud. De nydannede væv er til at begynde med enklere i deres bygning end de, de restituerer; først senere differentierer de sig, men enkelthederne herved har ingen betydning i denne sammenhæng. Vi har kun villet fremdrage dette som et yderst smukt eksempel på den måde, hvorpå organisk væv søger erstatning for lidt overlast. Denne uvilje mod at lide tab og tendens til at dække dem, der er lidt,

at afstive bæreevnen. Truer hjertets pumpeevne med at svinge på grund af mekaniske hindringer for blodomløbet, kompenseres dette misforhold efterhånden ved vækst af hjertemuskulaturen. Særlig interessant er hos legemlig vanføre overproduktionen af selvfølelse, en ren sjælelig kompensation.

som kan forfølges helt ned i det ubevidste dyre- og planteliv, er en universel lov for alt liv; den modificeres, efterhånden som vi rykker op til højere livsformer, men der er ingen tvivl om, at vi i den fremdragne ubevidste tendens har spiren til de ejendommelige vilkår for bevidste organismers samvirken, vi her beskæftiger os med.

Hos organismer af højere rang betinger nervesystemet særlige og fuldkomnere måder at besvare en fjendtlig indgriben på. Nervesystemet bøder således på den mindre udviklede regenerationsevne, der muliggør smertefølelser, der har den opgave at råbe vagt i gevær! til hele organismen, det leder endvidere denne alarmering ind til et eller flere centra, således at hele organismen føler sig solidarisk med den angrebne vævsdel; det er i stand til at organisere bevægelser, der fjerner smertekilden. Det er ikke nødvendigt, at organismen skal besidde hjerne (bevidsthed), for at disse koordinerede reaktioner skal fremkomme. Hvis man fortrædiger en frø, hvis hoved er fjernet, gør resten af dyret flugtforsøg; anbringes syre på et af bagbenene, begynder frøen at afviske den, idet den gnider benene mod kroppen, og forhindrer man dyret i den pågældende bevægelse, tager den de andre ben til hjælp. Også hos varmbloedige dyr foretages under bevidstløshed slige afværingsbevægelser, mod nålestik f.eks., lukning af øjnene ved berøring af øjeæblet. Det er underordnede centra i rygmarven, hvorfra hele denne virksomhed udgår.

Det er dog først ved hjælp af hjernen, at de højere dyr bliver i stand til at tilfredsstille erstatningstrangen og hævde deres intakthed overfor omgivelserne i nævneværdig grad. Først hjernen medfører evne til at foretage aktive angreb, til initiativ overhovedet, til at gøre erfaringer, til at beregne, hvorfra faren næste gang truer, til at forebygge angreb, f.eks. ved på forhånd at lamme modstanderen og gøre ham afmægtig, så at muligheden for fornyede angreb mindskes, eller endog til at bevare indtrykkene og danne forsætter, således at disse angreb kan opsættes til belejlig tid, til at knytte forskellige affekter på hensigtsmæssig måde til den lidte overlast og til de fattede forsætter. Affekter som raseri og vrede kan være organismen nyttige våben, de giver utvivlsomt individet en fysisk styrke og et mod, det under rolige forhold aldeles ikke er i besiddelse af. Dette bekræftes noksom af den daglige erfaring og til overflod ved de sygelige sindstilstande, hvor de dominerer sygdomsbilledet. Under maniakalske tilstande kan tilsyneladende ganske svage kvinder levere næsten utrolige fysiske præstationer, og beviset for deres ekstraordinære højde leveres

prompte af den samtidige afmagring og bagefter følgende afspænding. At affekterne kan løbe blindt og skade i stedet for at gavne, nægtes ikke; derfor er det en endnu fuldkomnere tilstand, når de kan båndlægges og reguleres af overordnede centra.

Fra vrede og raseri er der endnu et trin til den affekt, der spiller den største rolle for den fulde forståelse af retfærdighedsbegrebet, nemlig hævnfølelsen. Undflyr angriberen, er raseri og vrede ganske afmægtige i og for sig. Hævnen forudsætter evne til at bevare den lidte tort i erindringen, til at fastholde dens kilde og til at danne et (lystbetonet) forsæt om at oprette denne tort ved et indgreb i modstanderens magtsfære. Hævnen viser bagud til den rent animalske tendens til reparation, i sine mere reflekterede former leder den over til retfærdighedsfølelsen. Alt som mennesket udvikles i intelligens og kultur stiger dets behov, dets interessesfære udvides, jeget er ikke blot det kvantum, der rummes indenfor overhuden, det omfatter alt hvad jeg har (hvad jeg betragter som ejendom); et organisk væsen at så høj rang som kulturmennesket føler enhver indgriben i dette udviklede jeg som en virkelig vunde, der skal bødes: der bliver derfor flere og flere muligheder for kollision med omverdenen, flere og flere sårbare punkter, og stadig mere at hævde. Men for at holde skridt dermed må også de midler, der anvendes, udvides og skærpes: organismen kan ikke indskrænke sig til defensiven, til opretholdelse af det, der allerede haves, den må træde aktivt, ja profylaktisk, op og udtænke sindrige foranstaltninger til offensiv generobring af det tabte, genoprettelse af integriteten. Man ser da også hos primitive folk hævnen gennemløbe alle faser fra den blindeste impulsivitet til de mest gennemreflekterede og raffinerede former.

Mod denne sammenstilling af hævntrangen og den rent aprioriske biologiske naturtendens til kompensation kunne man indvende, at hævnen jævnlig skyder over målet, den medfører ofte modstanderens fuldstændige ødelæggelse, ender ikke med at genoprette den forstyrrede ligevægt, men bringer altfor ofte vægtskålen til at slå over til den modsatte side. Denne indvending mod parallellen må dog falde bort, når man har iagttaget, hvorledes den ubevidste helingsproces af et sår lige så ofte skyder over målet, således at der som følge af den altfor livlige nydannelse kan dannes en granulationsvulst, hvor der før var en hulhed; at der i begge analoge tilfælde eksisterer en tendens til at genoprette den tidligere tilstand lader sig ikke benægte. Hævnen har i sine primitive former endnu så meget af en uvilkårlig

reaktion i sig, at dens udøver uden altfor smålig beregning af det rette mål styrter blindt løs på sin modstander; men der er ikke tvivl om, at formålet: at genoprette, at afbalancere tabet, er den dunkle drivende tendens. Og efterhånden som reflektionen tvinger sig ind, bliver lige for lige et mere og mere bevidst princip. Affekten trænges så vidt i baggrunden, at skaden nærmere kan blive besigtiget, der anlægges numeriske vurderinger af den og derved grundlag for en nøjagtigere kompensation. Fra at være et impulsivt reaktionsfænomen hæver den genoprettende hævn sig i sin reflekterede form til at anerkendes som et sundt retsprincip og som et uundværligt led i den sociale funktion. Eksempelvis kan fremhæves, at hævnens intime sammenhæng med den almindelige retsfølelse rentud forudsættes i de gamle danske provinsiallove. Jydske lov sammenstiller ganske drab af hævn og drab af nødværge – i modsætning til drab på sagesløs mand, d.e. erkender, at den ved vold fremkaldte oprejsning er et in se retfærdigt krav. Hvad der kan anses for genoprettelse, lader sig, særlig ved speciel åndelig overlast, ikke objektivt bestemme. Den åndelige overlast beror på organisk beskadigelse af hjernedele, og de midler, der kræves til deres reparation, er individuelt forskellige og forskellige i hvert tilfælde. Derfor det uberegnelige i hævnens former.

Hidtil er kun omtalt den ene af retfærdighedsprincippet's rødder, den ved magt fremtvungne kompensation, den fjendtlige, af hævnfølelse udsprungne kompensation. Den bunder, som vi har grund til at tro, dybt i det vegetative og beror på organismens uvilje til at lide tab, på dens heftige attrå efter at hævde integriteten af et bestemt område, den anser for sit (et udtryk man vist også tør bruge om det ubevidste). Umiddelbart fører denne tendens ikke til retsprincippet; begrebet en retmæssig hævn kan kun opstå som bevidst reflektion over den uforholdsmæssige retorsions skadelighed overfor et fortsat socialt samliv; den aldeles bestemte kvantitative udprægning, en retmæssig hævn har, er utænklig uden denne forudsætning. Fra det vegetative dyb skyder de dunkle interesser op med ubønhørlige krav, det er refleksionens sag at tilse deres tarv ved at gennemarbejde og drage lære af erfaringen.

End vigtigere for forståelsen af retfærdighedsbegrebet er den på aftaler eller stiltiende overenskomster hvilende, fredelige kompensation. Hidtil har der kun været tale om genoprettelse af tab, men der gives en anden kompensation, ikke mindre betydelig som social faktor, den går ud på at udligne modtagne fordele. Den opstår udpeget al

erfaringen som eneste mulige betingelse for social samvirken, den har for så vidt samme rod som den fjendtlige kompensation: utilbøjeligheden til at lide tab indenfor et vist område og er den praktiske udformning af denne tendens overalt hvor det gælder fredeligt fællesskab: skal en fredelig udvekslen af værdier finde sted må det ske efter ækvivalente hensyn, hvis tab på nogen af siderne skal undgås og gensidig fordel opnås (dette er kun en tilsyneladende modsætning som vi snart skal se); men den forudsætter som let ses en højere organisation end den reparative kompensation og kan ikke følges så langt tilbage i livsformernes trinrække.

Den fredelige kompensation vil opstå, såsnart der i et samfund visser sig fælles opgaver, uløselige for den enkelte, f.eks. fælles forsvar eller brobygninger o.sl., der er i alles interesse, eller mere begrænsede fællesinteresser, der kræver tos eller fleres samvirken (fostbrødre-lag, gilder). Måske er det dog handelen, der leverer os det mest stor-slåede eksempel på princippets virkeliggørelse, handelen har floreret længe før staternes tilblivelse, og der er næppe tvivl om, at byttelysten ved siden af hævntrangen har været den faktor, der tidligst har banket retfærdighedens ide ind i menneskeheden.

For at en handel kan komme i stand, skal begge parter se deres fordel derved; uden at dette bliver muligt, ingen drivende kraft. For køberen A skal $A + x$ (varen) være $> A + y$ (pengene), for sælgeren B derimod $B + y$ være $> B + x$; efter transaktionen vil begge parter føle sig berigede, dvs. subjektivt set har det ikke været en transaktion af ækvivalenser, tværtimod, hvis det var så, at x subjektivt var $= y$, ville handelen aldrig være kommet i gang. Ækvivalensen ligger i den objektive vurdering, en vurdering af genstandens bytteværdi eller værdi i handel ogandel, ingenlunde noget vilkårligt, men en vurdering, erfaringen lidt efter lidt bundfælder i bevidstheden og som varierer fra tid til anden; netop fordi den ikke beror på subjektivt lune, muliggør den en for begge parter subjektive behov faktisk eller tilsyneladende fordel ved omsætningen. Objekter, der i forretningslivet anslås til lige værdi, kaldes fungible. Da der kun findes et meget begrænset antal sådanne, lettes omsætningen enormt ved indskydelsen af et medlem, der kan graderes fint og er nogenlunde konstant, nemlig pengene. Herved opnås en høj grad af værdilighed, hvorfor Romerne også betegnede dem som certum. Af det sagte fremgår de objektive lighedsvurderingers uhyre mission i det sociale samliv. Ligesom det har sin uhyre betydning at udfinde genstandes retmæssige ækviva-

lens, således også den løn, der må anses for at være retfærdig for et præsteret arbejde. Og det tyder på sunde samfundsforhold, når lønnen ikke bevæger sig for langt udenfor det for begge parter ækvivalente; det er af største vigtighed for erhvervslivet, at ingen udefra forstyrrende magter får lejlighed til at trykke lønnen ned under målet, men lige så sikkert er det galt, når den bliver uproportionalt stort. Den målestok, vurderingen går ud fra, kan ingen anden være end arbejdets eller produktets proportionale værdi for samfundshusholdningen. Under hvilke politiske eller sociale forhold en sådan vurdering bedst fremmes, er et spørgsmål for sig, som ikke her kan behandles; hovedsagen er at pege på at det er en livsbetingelse for et samfunds trivsel at målingen foretages så eksakt – så retfærdigt som muligt, sker dette ikke fyldest, vil i længden alt initiativ til mønstergyldigt arbejde falde bort.

Således viser altså en nærmere betragtning af livets krav, såvel det rent vegetative som det socialt organiserede, at det princip, de græske filosoffer betegnede med navnet *δίκαιον* besidder en af tidsforholdene upåvirket levedygtighed. Som grunddraget i retfærdighedsbegrebet fandt vi hensynet til ækvivalensen, og vi definerer da det ret retfærdige som det princip at afveje ydelse og gengæld, således at hensynet til ækvivalensen iagttages; deraf afledes den retfærdige holdning overfor flere: hvis alle har ydet det samme, bliver de ækvivalente modpræstationer lige store, har de ydet forskelligt, tilmåles de proportionalt. (*sum cuique*).

Skønt retfærdigheden er et begreb, der er grundet på forestillingen om lige værdier, har det dog intetsomhelst med den teoretiske »menneskelige lighed« at gøre, således at den skulle gå ud på forskelsløst at tildele alle og enhver det samme. Dette er blot en af de talrige misopfattelser af retfærdighed) Retfærdigheden skærer så langt fra alle over een kam, at den tværtimod begynder med at vurdere de enkeltes uligheder d.e. uligheden i deres ydelse eller forseelse; svarende hertil tildeler den dem absolut set ulige mål A/B. Hvor den sætter lighedstegn vil man altid på den ene side finde den individuelle ydelse. Det til ækvivalens bedst svarende danske ord er gengæld. I erstatning ligger (efter P.E. Müllers danske synonymik), at den tabende hensættes i ganske den samme tilstand, som han var i før tabet, gengæld kan ske på utallige måder (*καί ἀναλογίαν*, Aristoteles). »Den retskafne Mand vil således ofte kunne få lejlighed til at gengælde, hvor han ej var i stand til at erstatte.« »Gælde«, gelten udtrykker

værdilighed (bornholmsk: gælde noget igen = levere noget lånt tilbage), også i den intransitive anvendelse: den mønt gælder for = er værd så og så meget. Stammen er geld (tidligere gelt) penge. Penge betegner den ting, der udligner værdien. De ældste anvendelser af udtrykket (géltnan, kéltnan, gildan) går tilbage til den hedenske gudstjeneste; med takofret gældede manden Gud det vederfarne gode tilbage, med sonofret det begåede onde.

Anvendelse af udtrykket gengæld i forretningslivet er kun en enkelt side af dets samlede funktion; derfra har det bredt sig til alle de andre områder af menneskelivet, hvor princippet er rådende; bruges blandt andet også om den i moralske forhold gældende udligning.

Vi har nu samlet nogle forudsætninger for at bedømme det spørgsmål, der opkastedes i begyndelsen af kapitlet, hvorvidt begrebet det retfærdige var at opfatte som et apriorisk begreb eller som sekundært, afledet af den positive lovgivning. Er man nødt til at give Rée ret, når han i tilslutning til ovenstående citat siger: »antag, at et rov ikke ledsages af den sociale dom: lidelse er den følge, der sømmer sig. Da ville man vel søge at opnå skadesløshed, måske også gengældelse i egoistisk betydning, hævn, men man ville aldrig få den ide: gerningen fortjener i sig selv lidelse som gengældelse aldeles bortset fra vor personlige overlast. Det synes mig på forhånd at lyde endnu usandsynligere, at man skulle »få den ide«, at gerningen i sig selv fortjener pinlig gengældelse, fordi lovgivningen eller andre påstår, at den fortjener det. Logisk synes det ganske umuligt at komme fra det ene til det andet. Vurderingen retfærdig – uretfærdig er dannet langt forud for stat og lovgivning, sandsynligvis er handelssamkvemmet en af de vigtigste kilder til dens opståen. Det objektive ækvivalens for en vare, den rette pris, fastsættes ikke af autoriteter – deres rolle synes langt snarere at være den at forvanske vurderingen; den fikseres lidt efter lidt af erfaringen; en handel kan ikke opstå uden forestillinger om det rette vederlag; sælger man sit arbejde, sin tid, vil der ligeledes findes empiriske ækvivalenser, der er de rette. Men det er ikke blot kvantificeringen af kompensationen, erfaringen fastslår, den kan lige så vel uden autoriteters mellemlid fastslå »den ide at visse ting fortjener gengæld!« Hvad menes med fortjener i denne sammenhæng? Når A. låner B. en genstand, fortjener denne handling gengæld dvs. at tingen leveres tilbage, eller anden erstatning. Koncisere udtrykt vil det sige, at B skylder A gengæld. Skulle det være umuligt for B at anerkende skyldighedshensyn uden hjælp

fra autoriteter? Uden her nærmere at gå ind på skyldighedsbegrebets genese (som omtales i næste Kap.) kan dog så meget foreløbig betragtes som sandsynligt, at forretningslivets praksis med dets krav til kredit lige så vel ville kunne skabe selve det princip at respektere skyldigheder som bestemmelsen af, hvad skylden i det konkrete tilfælde kvantitativt og kvalitativt rummer. Overhovedet kunne ydre autoriteter aldeles ikke bringe en sådan sanktion i stand; indre respekt for princippet kan kun tilvejebringes ved egne erfaringer om dets virkninger. Tænker vi os princippet oprindeligt sanktioneret på handelsområdet, vil det derfra kunne brede sig til livets andre områder, og man vil her og der, også i åndelige forhold, finde handlinger, der forekommer en at fortjene gengæld enten af ondt eller godt. Når kredit- og skyldighedsforhold først er anerkendte som en praksis værd at tilegne sig, ville man logisk lige så vel deducere sig selv i skyld til en anden som det modsatte forhold, og slutningen: jeg fortjener straf for den og den gerning! trænger da lige så lidt til autoritativ støtte for at kunne drages som: Du fortjener straf! Som vidnesbyrd om at retfærdighedsprincippet ikke er legalt afledet kan fremdeles anføres, at retfærdighed er et udtryk, som bruges om objekter, der hverken er eller nogensinde har været indenfor juraens rækkevidde. Siger man f.eks. det er uretfærdigt at give det ene barn mere end det andet, når de begge har været lige artige, kan her jo ikke være ment ret i juridisk forstand; det ligger i sagens natur, at lovbestemmelser ikke en gang med nogensomhelst virkning kunne være brugte om slige forhold.

I jus naturale har vi et eksempel på, hvorledes princippet om ækvivalens, afklaret og bevidst ved de græske filosofers tænkning, forlængst anerkendt i livets praksis, nedefra søger at arbejde sig op i et højt kultiveret folks lovgivning. Vi skal som modstykke anføre et eksempel på, hvorledes det samme princip lige så naturnødvendigt skyder op af samlivsforholdene hos de primitiveste folk i verden og der skaffer sig en lige så ubetinget respekt: På grund af personlige egenskaber eller lokale forhold var der indenfor Centralaustraliens stammer opstået uensartethed, idet nogle med forkærlighed jagede Kænguru, andre Emu etc. Der opstod altså en arbejdsdeling, enhver jæger tillagde sig vedkommende dyrs vaner, gjorde sig i sin fantasi til et med dyret (der kaldes hans totem¹). Kængurujægeren blev Kængurumand eller Kænguru, han troede, at han og dyret var af eet

¹ J.G. Frazer: Totemism, Edinburgh 1887.

blod, descendenter af en fælles forfader. Nu opstår Totemismen ved en for stammen hensigtsmæssig udformning af kræfterne i forskellig retning: hvis kun kænguruklanen skulle jage og spise Kænguru, ville stammens øvrige klaner blive forfordelte, idet deres adgang til nydelse af vedkommende næringsmiddel begrænsedes. Derfor indrettes Totemismen således, at det bliver kænguruklanens opgave at skaffe det fornødne kængurukød, men den må kun jage dyret, netop ikke spise det. Stammens forsyning med næringsmidler kommer således til at hvile på et kooperativt system; idet hver enkelt klan stiller sin fangst til hele stammens rådighed, kommer den til at nyde godt af samtlige øvrige klaners fangstudbytte. Forbuddet mod at spise sin egen totem er altså en praktisk gengældsregel, udviklet af hensyn til hele stammens velvære. Under almindelige forhold jager naturmennesket hensynsløst, men i egne, hvor næringsmidlerne er få, bliver en sådan fremgangsmåde truende og medfører naturnødvendigt regler som de nævnte. Her er ikke tale om tvang eller ædelhed, det er fornuftig beregning: idet totemmanden giver afkald på en enkelt slags føde, sikrer han sig til gengæld en mængde anden slags«. Og en slig samfundsordning kan opstå hos mennesker, der er så lidt åndeligt udviklede, at de er uden kendskab til det seksuelle forholds betydning for forplantningen. Der kan ikke være tvivl om at retfærdighedssansen er så vågen hos en totemmand som hos nogen civiliseret dvs. at han dybt vil føle det urigtige i ikke at yde gengæld, f.eks. spise kængurukød, hvis han er kængurumand, og heller ikke kan det efter det ovenstående være tvivl underkastet, at denne følelse oprindelig er nedlagt i ham ved fornuftig, om end ikke fuldt bevidst, beregning af stammens levevilkår. At hans religion støtter sagen ved at erklære, at hvis han spiser forbudt kød, vil hans magiske opfordring til frugtbarhed ikke blive fulgt, er ganske åbenbart et langt senere fænomen, religioners og loves betydning for slige sociale grundforhold er ikke at nyskabe, kun at fastslå de sædvaneregler, der allerede forefindes givne af erfaringen. Således har f.eks. de mosaiske udskiftningsbestemmelser ikke for første gang set lyset i lovbogen, de har længe forud eksisteret som sædvaneret. Man ser tværtimod, at overalt hvor religionsstiftere vover sig ud med forskrifter, der vil forsøge på at rette ved den fundamentale regel om ækvivalens, går det galt; forgæves lagde den kristne religions stifter sin autoritet i vægtskålen for at ændre princippet lige for lige til betal ondt med godt. Det var ganske spildt, ækvivalensprincippet lod sig ikke anfægte, end ikke i de lande, der

erklærede sig for kristne. Sligt burde dog vække til eftertanke, når man så stærkt vil fremhæve autoritetens enevældige betydning for retfærdighedsidens opståen og form.

Ligesom forestillingen om at kompensere en fordel indprentes af selve livsforholdene, således også den at gengælde en uret. Det er en kendsgerning, at man finder den til alle tider, i alle lande, og langt forinden der er begyndt nogen codificering af lovbestemmelser. Australieren giver oprejsning for en forbrydelse ved at tillade det krænkede individ at tilføje sig lansestød i en eller anden legemsdel, i armene, lårene, læggene, i henhold til beskadigelsens beskaffenhed. Tanken om gengældelse dræber alle andre hensyn, derfor anser Australieren sig for berettiget til at hævne et drab ved at myrde et eller flere individer af morderens stamme; om hævnen just rammer den skyldige, har ikke synderlig betydning. Det viser, at afskrækkelsen etc. spiller en langt ringere rolle end tanken om at opnå ligevægt i det indbyrdes magtforhold, oprejsning.

Undersøger man den oprindelige betydning af »ret«, finder man¹, at det ligesom de tilsvarende *recht*, *right* betyder det lige; ordene kommer af *regere*, at bestemme retning, *richten*, at rette; *rectum* er det lige, det strakte (modsatningen er *wrong* = *tortuos*). *Dirigere* fører på samme måde til *directum*, *diritto*, *droit* i de romanske sprog. *Lafargue* mener, at forestillingen om retfærdighed er affødt af nødvendigheden af at dele jorden; forestillingen om den lige linie hænger da sammen med trangen til at danne lige store dele, på den tid, da der foretoges periodiske omfordelinger af jorden.

Også *æquus* betyder lige, både det horisontale og det tilsvarende store (f.eks. *poena æqua peccatis*,) dernæst billig, overensstemmende med den naturlige ret (fordi billighed især viser sig deri, at den ene ikke får noget fortrin for den anden). Sml. på engelsk *equal* og *equity*. Efter *Hobbes* betyder *equity* at tildele *equal things to equals*. Man udviser *equity* mod to parter, når man ingen favoriserer, når man viser sig *equal* imod dem.

De gamle Ægyptere har i deres hieroglyffer betegnet retfærdigheden med deres enhedsmaal, *albuemålet*. Det græske *ῥόμος* kommer af et *verbum*, der betyder at dele. Vil man have yderligere vidnesbyrd om, at retfærdighedsforestillingen i sin oprindelse hænger sammen

¹ E. Jessen: Dansk etymologisk ordbog. Kbh., 1893. Ihering: *Der Zweck im Recht*. Leipzig 1893.

med matematiske begreber om lighed og ulighed, kan man supplere den ovenstående undersøgelse med de anførte begrebers korrelater: Grækerne havde f.eks. begrebet Pleonexia, ønsket om at tilrane sig mere end der tilkommer en; dette udtryk henviser altså specielt til det uforholdsmæssige. Hesiodos taler i »Sysler og dage« om »den krogede dom« og om Edsgudinden, der steder i kval de mennesker, der ikke »tildeler det lige«. Englænderne har wrongdoing, wrong = tortuos, det snoede. Tyskerne verktirzung, afkortelse, forfordeling; sigter til et mål, der ikke fuldtud er fyldestgjort.

I følge P. E. Müller er den retfærdig, som giver enhver hvad der gyldig kan fordres. Hvorledes opfatter den danske synonymiker forholdet mellem det legale og det retfærdige? »Kan der være en ret udenfor loven?« spørger han. »Vistnok. Men kan der være en ret imod loven, når vi sætter en god lov? Ret kan i een henseende siges at være imod loven, i en anden henseende efter loven, eller måske rettere i al almindelighed udenfor loven« - Han slutter således: 1) det er en unøjagtig talemåde, at loven giver nogen ret til at handle på en vis måde, den giver ham kun ret til, dvs. gør ham berettiget. 2) Intet er ret, fordi det står i loven; men loven befaler, at det skal anses for ret. Det, som er efter loven? kaldes rigtigere lovligt. Berettiget er den, som har ret til.

Her pointeres så tydeligt som muligt rettens¹ og retfærdighedens alegale karakter: hvad der er ret er ikke afhængigt af lovene, behøver hverken at være for dem eller imod dem, det er et med juraen inkommensurabelt begreb. Hvad det positivt er, får vi ikke fyldestgørende besked om: »retfærdig er den, som giver enhver mand, hvad der gyldig kan fordres«, dette svarer nogenlunde til suum cuique; men den bestemmelse at retten, der anføres pag. 446(???), at »det er ret, som stemmer overens med almindelige begreber og følelser om det anstændige og passende«, er absolut ubrugbar, thi der gives ikke almene begreber om disse ting; desuden er det en sammenblanding af heterogene ting, som man ikke skulle vente i en synonymik. Det anstændige og navnlig det passende er jo bestemmelser, der væsentlig har med den ydre opførsel at gøre.

¹ Der bør dog gøres opmærksom på, at substantivet ret også har fået betydning af det juridiske "at gå rettens vej". På samme måde bruges både recht og right synonymt med lov. Men det er som anført ingenlunde stammens oprindelige betydning.

Af den kendsgerning, vi mener at kunne uddrage af alt det forudgående, at retfærdighedsbegrebet ikke er et på autoritative domme hvilende begreb og derfor nødtvungen svingende med disse, uden nogen fast kerne, men at der tværtimod findes et for alle tider fælles, aldeles konstant moment deri, nemlig ligheds og ulighedsvurderinger, har man undertiden ladet sig vildlede. Læren om lige og ulige størrelser behandles jo abstrakt i matematikken og logikken, og da det altså har vist sig, at de om menneskelige samlivsforhold handlende praktiske discipliner, juraen og moralen, også får brug for det lige, det ulige og proportionale, har man ment at selve retfærdighedsprincippet lod sig logisk begrunde som princip. Dette er øjensynlig en misforståelse; der vil aldrig kunne føres noget matematisk eller logisk bevis for en sætning som: når man køber for en Krone, bør man betale med en Krone. Hvis ikke den grundsætning i forvejen ad anden vej er godkendt, at man kommer i skyld og derfor skal betale, altså hvis man ikke i forvejen netop har præmisserne givet til den sætning, man skal bevise, kan man ingen deduktion præstere. Men med den nævnte grundsætning som antagen forudsætning kan man ganske vist logisk eller matematisk komme til det resultat, at man bør yde 1 Kr. og ikke 50 øre eller 2 Kroner. Det er derfor meget overdrevent med F. Dahn at tale om »rettens identitet med logikken«. Princippet: det er rigtigt at yde lige for lige når man ikke ind til med formelle våben som de logiske eller matematiske (eller m.a.o. »rigtigheden«, der her tales om, er ikke af matematisk eller logisk art); retfærdighedens vægtskål er et unyttigt instrument i hænderne på den, der ikke i forvejen er overtydet om det rigtige i at anvende den; men en sliig overbevisning kommer man ikke til ved at betragte vægtlodderne.

Derfor er heller ikke en slutning som denne: det er urigtigt, hvis Du ikke leverer noget lånt tilbage, altså er det også urigtigt, hvis Jeg ikke leverer noget lånt tilbage, i denne almindelige form nogen logisk slutning eller, som man har kaldt det, en analogislutning; thi hvad der er rigtig opførsel af dig (i mine øjne) behøver ikke at være det samme som eller analogt med hvad der er rigtig opførsel af mig. Som sætningen lyder vil man forstå noget forskelligt ved urigtigt de to gange det bruges, betydningen vil afhænge af hvem jeg er og hvem du er. En slutning vil kun kunne drages, når det ad anden vej er fastslået, at lige for lige er et rigtigt princip overfor formål, der anerkendes af begge de pågældende; i så fald er ingen redning logisk mulig for det

standpunkt at lade subjektet være undtaget fra anvendelsen af princippet, selv om det er nok så ubehageligt. Da må princippet på grund af sin formale objektive karakter nødvendigvis præge sig også i domme over handlinger, der subjektivt føles ganske forskellige fra dem, hvor det er mig, det går ud over.

Det retfærdige deler den for næsten alle moralske grundbegreber fælles vanskæbne at blive vagt defineret, hvorfor det også frejdigt sammenblandes med alt muligt andet. En oversigt over de hyppigste forvekslinger turde derfor være på sin plads til yderligere befæstelse af begrebet.

Det vi først støder på, 1) forvekslingen med det legale, har vi allerede behandlet. Det er påvist, med selve sprogbrugen som støtte, at en ting ikke principielt er retfærdig, fordi den er lovbeftet. At den in casu kan være det, forsåvidt den går ud på at fyldestgøre ækvivalensfordringen, er en sag for sig. En straf f.eks. kan være retfærdig, når den yder fuld erstatning og oprejsning. Men hvor ofte sker det ikke, at en mand ikke kan føle sig tilfredsstillet ved den oprejsning, domstolene skaffer ham for en krænkelse, og i sin nød må tage sig selv til rette? (satisfactio er det udtryk, Anders Sunesøn bruger om forsoning ved bøder etc.) Mulig er staten, forsåvidt den har sine specielle formål (fred og orden for enhver pris) for øje, nødsaget til at tage for lidt hensyn til enkeltmands krav på oprejsning – synspunktet for det retfærdige kan dog ikke anlægges anderledes! Vi må dog tilføje: fordi der ydes den krænkede vederlag, behøver man dog ikke strengt følge princippet om identisk compensation øje for øje og tand for tand; det kan efter omstændighederne være fyldestgørende at forlange f.eks. tand for øje, vederlagenes ækvivalente værdi er det, det kommet an på, og deres form retter sig derfor efter det, der har kurs i tiden; i fortiden er det at gøre modstanderen fysisk afmægtig det eneste fyldestgørende, i nutiden kan det moralske nederlag eller det pengetab, han lider (eller den krænkede nyder godt af) være lige så værdifuldt som erstatningsmiddel.

Men selv om en lov ikke er retfærdig i den forstand, at den fuld- tud tilfredsstiller kompensationskravet, kan den derfor indeholde det retfærdige moment, at den tager hensyn til den proportionelle lighed: selv om en legal autoritet f.eks. ikke giver fuld oprejsning for et overfald, kan den tage følgende retfærdige hensyn: for det første idømmelse af ens straffe ved ens forseelser, for det andet idømmelse af straf kvantitativt proportionel med forseelsen; for det tredje kan den

specielle domsafgørelse være en korrekt syllogisme ud fra lovens præmisser (modsat dommervilkårlighed). Disse retfærdighedsmomenter har statsmagten, til trods for at den forfølger alle andre formål end at lade retfærdighed ske fyldest, dog i sin egen interesse ikke kunnet undlade at optage; et brud med disse principper – om man f.eks. tænkte sig, at loven tilmålte de største straffe ved de mindste forseelser – og hele statens velfærd ville geråde i den største fare: et bevis mere for hvor nøje kompensationsprincippet er knyttet til de mest elementære vilkår for samfundsliv. Men just fordi det må erkendes, at statens love har så mange andre ærinder – i bedste fald angår de samfundets samlede vitale interesser, i værste fald deres private interesser, som i øjeblikket kan holde de andre nede (i intet af disse tilfælde er der tale om andet end hensigtsmæssighedsgrunde i al almindelighed eller rent egoistiske hensyn) – må en lovkritik, når den vil anlægge retfærdighedssynspunkter, holde sig indenfor en vis begrænsning. Hvad nytter det bebrejdende at stemple lovforslag som uretfærdige, når de aldrig har haft til hensigt at tilfredsstille retmæssige krav?

Dette er netop den anden forveksling, vi vil pege på, ikke den mindst hyppige, at slå det retfærdige i hartkorn med 2) det hensigtsmæssige, det samfundsnyttige, det biologisk heldige eller endog med det subjektivt tiltalende, hvad enten det går ud på at fremme ens materielle interesser eller ens idealer.

Et slående eksempel herpå er den brug, der jævnlig gøres af »retfærdighed« til forsvar af politiske voldshandlinger. Således antager Ihering, at revolutioner kan retfærdiggøres af deres resultater: »de appellerer til historiens uomstødelige tribunal«. Men hermed kan jo fornuftigvis kun menes, at udfaldet viser, at beregningen om en succes slog til, at modstandernes styrke m.m. var rigtigt jugeret, at tidspunktet var rigtig valgt osv., endvidere kan historien muligvis fastslå, at den nye tilstand var et socialt fremskridt (hvorvel et tribunal, der på tvingende måde beviser slikt, kun eksisterer i fantasien). Alt dette har imidlertid ikke det fjerneste med retfærdiggørelse at bestille, en virkelig retfærdiggørelse ville bestå i på objektiv måde at dokumentere, at overgrebet var forskyldt ved tilsvarende faktiske overgreb i fortiden; kan dette bevis ikke føres, må revolutioner, tyranmord etc. give afkald på denne specielle art begrundelse. Det er ingen virkelig retfærdiggørelse, Brutus leverer, når han (Shakespeare: Julius Cæsar) udtaler, at vel har han aldrig set lidenskab kue Cæsars fornuft, men

han er bange for, at det klare solskin vil udklække snogen i ham, og dette må forebygges: »og da det, han er, kan ikke rigtig give striden farve, så smyk det sådan ud: det, som han er, vil, når det end forøges, vende til et farligt overmål«. Derfor må han som slangeægget dræbes i skallen. En virkelig retfærdiggørelse ville kun beråbe sig på de overgreb, han allerede havde begået, pege på, at der allerede var noget at kompensere, og ikke nøjes med den mulighed, at der kunne blive noget. »For Romas frelse dræbte jeg min bedste ven«. Et ophøjet mål, der, – bortset fra retsbegrundelsen – afgiver det fortræffeligeste motiv! Men beviset er vanskeligt at føre, og Roma bliver let til skalkeskjul for private ønsker.

Beslægtet hermed er den tankegang, der retfærdiggør underkuelser af en fremmed nation med den hensigt at råde bod på visse uheldige forhold indenfor denne nation (f.eks. hørtes det jævnlig, at Børnes oligarkiske forfatning afgav berettigelse for Englænderne til at tilintetgøre deres selvstændighed. I Tyskland er den tankegang almindelig, at polakkers og danskes formentlig lavere kultur berettiger til tvangsgermanisering osv.)

3) Vi kommer dernæst til forskellige fordrejninger af selve kompensationsprincippet, de falske kompensationer.

For at forstå hvad disse, de mest skæbnsvangre af alle misforståelser, går ud på, vil vi resumere hvad det ovenfor opstillede retfærdighedsbegreb rummer:

Det er retfærdigt at yde + 1, når man har modtaget + 1. altså gengæld af det samme quantum og quale, enten af tingen selv (et lån) eller som ækvivalent vederlag i arbejde, tjenester, penge etc.

Endvidere at yde - 1, når man selv har fået - 1 (dvs. er berøvet + 1), altså tage noget stjålet gods tilbage eller erhverve et ækvivalent efter talion-princippet, eller andet fyldestgørende ækvivalent.

Hvis A. og B. ialt har ydet + 6, er det retfærdigt, hvis de har ydet lige meget, at give dem hver 6/2.

Hvis A. har ydet + 2, B dobbelt så meget, er den retfærdige kompensation således $A/B = 2/4$. Hvis det fyldestgørende ækvivalens for 2 er i Kr., bliver det for B's vedkommende 2 Kr. Den lighed, der her ved bliver tale om, er altså ingen absolut lighed mellem A. og B. (det lyder trivielt, men er dog, som vi skal se, næppe nogen overflødig bemærkning) men en proportionel lighed mellem A's og B's arbejdsydelse eller indsats og den ækvivalerende løn $2/4 = 1/2$.

Man kan med Hobbes skelne commutativ justice – hvor lige gengæld ydes, som i handel etc. – og distributiv justice, hvor der ydes hver mand κατά την ἀξίαν dvs. mere til den, der har gjort sig mere fortjent.

Dette er i væsentlig overensstemmelse med det aristoteliske princip¹, der også i Roms storhedstid anerkendtes af de romerske jurister; også de gik ud fra lighedens grundsætning som det ledende synspunkt, men den indre relative, geometriske, der målte enhvers andel i societas efter hvad han bidrog, ikke den ydre, absolutte, aritmetiske, altså ikke ideen om de enkelte individers abstrakte lighed. Først i den romerske forfaldstid dukker pludselig en ny tankegang op: omnes homines natura æquales sunt. Menneskene er født lige, og retfærdig kompensation må bestå i atter at hidføre denne lighed, der er gået tabt i livets løb. Man ser, at ideen om det lige er der, en ide om kompensation som retfærdighed ligeså, men hvilken forvrængelse i anvendelsen! Sætningen optages i den nyere tid med begærlighed af Rousseau, passerer derfra over til grundlæggeren af De Forenede Staters konstitution, tilbage til Frankrig, hvor den spiller en dominerende rolle blandt principperne fra 1789, og er den dag i dag meget levedygtig i de fleste liberale hoveder. Lad os da se hvad der ligger deri. Vi er efter Rousseau »født frie« og »født lige«. Hertil bemærker Huxley med rette: Hvis dette betyder, at alle nyfødte børn er politiske nuller ... har vi intet derimod; men betyder det, at alle børn er fødte med lige muligheder for at blive faktorer i sociale organisationer – borgere i Rousseaus forstand – da er det det mest forbløffende falskneri, der nogensinde er fremsat af nogen politisk spekulant. Blandt børn findes der herskernaturer, som vil blive mægtigere end resten og gøre sig adlydte uden andres adkomst ved deres medfødte anlæg. Blandt børn opstår i deres organisationer og deres lege dette forhold ganske spontant uden nogetsomhelst tryk ude fra og uden vold og svig, der opstår af sig selv »politisk ulighed« ene og alene som følge af de medfødte ulige evner. Den, der på grund af manglende erfaring i barnekamret, nærer mindste tvivl herom, kan undersøge forholdet

¹ Sml. Aristoteles' Statslære I Del: "Hvis nemlig en eller nogle enkelte i åndelig overlegenhed og politisk dygtighed i så høj grad hævdede sig over alle andre, at disse ikke kunne komme i nogensomhelst sammenligning med dem, da ville sådanne unægtelig blive uretfærdigt behandlede, hvis de sattes i lighed med andre mennesker".

hos planter, han vil da se, at der gives enkelte individer, der er fødte til at herske over andre af samme art, kæmpeegene er f.eks. ekseptionelle individer, som har medfødte anlæg til at udvikle sig større og mægtigere end de andre. Det vil da let ses, at det er en kolossal misforståelse af det sociale kompensationsprincip, om man deraf mener at kunne udlede beføjelse til at applanere uligheder, frembragte af den ubevidste natur, man ville i grunden med samme ret kunne finde motiv til at sløjfe alle jordens bjerge og fylde dalene dermed. Hvis den større medfødte evne har sat et individ på herskertronen uden svig eller vold, er der intet at kompensere, overfor naturens varieringstilbøjeligheder er det lige så unyttigt som urimeligt at tale om retfærdighed. Hvis han gør fyldest i sin stilling, er det tværtimod et brud på suum cuique, om han med vold fjernes.

Denne forfalskede ligheds side, den applanerende »kompensation«, er dog ikke tilstrækkelig til at forklare os dybden af den uklarhed, der råder i moderne liberales retfærdigheds sideer. Alt hvad der kaldes det humane, og som også nyder godt af navnet retfærdigt, er et ekstrakt af flere plumrede bestanddele; foruden den nævnte ligheds side har det en kraftig tilsætning af kristelige tankegange. Den interessanteste af disse er forsøget på at indføre invers kompensation, dvs. der blev stillet det krav til menneskenaturen, at den ikke blot passivt skulle finde sig i overgreb uden at kræve gengæld, men endog, paradoksalt nok, direkte hjælpe og belønne angriberen. Altså yde + 1, når man selv havde fået - 1. Skønt disse krav, som venteligt var, aldrig formåede at trænge igennem, blev de dog, autoriserede som de var, stående i bevidstheden som uopfyldte fordringer og har som sagt bidraget meget til at forvirre de politiske og sociale teoretikers tankegang.

Det er i høj grad nedslående at se hvorledes så at sige alle moderne politikere og socialøkonomer, radikalister, socialister, ja selv anarkister; der ellers på alle punkter gør sig til af at være pionerer for det nyeste nyt, endnu den dag i dag slæber rundt med retfærdighedsbegreber, der direkte nedstammer fra teologien; at se hvorledes iøvrigt sunde doktriner næsten helt drukner i de mest fladbundede humanitetsideer. Det forfladigende postyr, de medlidende gaver, er blevet eet med det retfærdige, man påberåber sig ganske vist ikke mere den kristelige åbenbaring og moral direkte, men man har beholdt moralens ånd, fikset formen op og kaldt den utilitarisme. Kaster man et blik på moderne lovforslag, partiprogrammer o.l., vil man finde dette bekræftet; hele gavelovgivningen er et talende vidnesbyrd derom. Er

ikke alle fremskridtspartier enige om at kalde krav om alderdomsfor-
sørgelse et retfærdigt krav? og desto mere, jo renere gaveprincippet
»det umiddelbare understøttelsesprincip«¹ bevares. Man stempler da
som retfærdig en lov, der nægter den flittige og sparsommelige, der
har samlet sig lidt, eller den, der endnu har lyst til at bestille noget,
den fastsatte hjælp, medens den dovne eller ødsle er selvskreven til
hjælpen. Mulig kan der findes andre begrundelser for en sådan lov,
men nogen compensation har den ikke sigte på. – En lovbestemmelse
om progressiv skat kan motiveres således, at det er et for staten nemt
og hensigtsmæssigt princip, når stigningen ikke er for stærk, at tage
pengene, hvor der er flest, endvidere ud fra det formål, de fleste radi-
kale vedkender sig, »at formindske den bestående økonomiske ulig-
hed«², den kan endelig være human overfor den, der ikke har noget,
men den kan ikke på nogen tænkelig måde bringes i relation til læren
om erstatning ækvivalent til ydelse. Thi da måtte princippet være:
enhver er yder til staten i det forhold han nyder af statens fordele;
hvorvidt dette princip er gennemførligt, vedkommer ikke den princi-
pielle drøftelse, heller ikke indvende man, at de store indtægter oftest
er tilvejebragte væsentlig ved særrettigheder og monopoler af en eller
anden art, hvad der bevirker, at de rettelig bør beskattes mere, thi
man kan ikke godtgøre, at de alle er det eller påvise i hvor høj grad. I
opfattelsen af forbrydelse og straf gør der sig ligeledes i nutiden ad-
skilligt gældende, der med urette stemples som retfærdige hensyn.
Her er ret en udstrakt tumleplads for humaniteten. Bestræbelserne går
mere og mere ud på at overse den krænkedes ret til oprejsning, i ste-
det for denne primære opgave ser staten sit væsentligste mål i at op-
drage og forbedre forbryderen³. Derfra de mange forsøg på at ændre
og mildne straffens nøjagtige kvantificering, derfra alle bestræbelserne
for at humanisere straffemetoderne, for at gøre flere og flere for-
brydere ansvarsfri etc.; hvilket alt sammen mulig kan være god poli-
tik, men intetsomhelst har med retfærdighed at skaffe. Det eneste ret-
færdsmoment, der findes i straffen, består netop i den proportionelle
tilmåling, og dog er det ikke ualmindeligt netop at finde forvansknin-
ger af denne stemplede som retfærdighed.

¹ Det radikale venstreprogram, vedtaget på landsmødet, Odense 1905.

² Se Note 9

³ "Omformning af straffesystemet til et forbedringssystem efter humane principper" (Af socialdemokratiets program 1906)

Undersøger man socialismen i dens nuværende skikkelse vil man finde såvel teorier som praksis mindst lige så forkludrede af disse gengangeragtige ideer. Og det til trods for, at den hviler på en kerne, der mere end noget andet system direkte er udsprunget af retfærdighedshensyn. Hvilken anden doktrin giver sig nemlig i kast med selve ejendomsproblemet ud fra ækvivalenshensyn, forkaster alle medfødte rettigheder til eje og anerkender kun dem, der kan legitimere sig ved personlig ydelse? Og dog får man næsten ikke øje på dette plastisk klare princip for lutter teologiske vildskud! Socialismen, der har opfundet hvad økonomisk retfærdighed vil sige, glemmer det igen i dagens hede og strid og lader sig af hensyn til sine tilhængeres særlige kår aftvinge de gamle plebejiske lokketoner: at retfærdighed vil sige, at alle bliver økonomisk ligestillede, at retfærdighed vil sige, at der ingen nød skal herske mere på jorden, at retfærdighed er en særlig beskyttelse af de svage, de ubegavede og de dovne. Derfor finder man ikke blot socialisterne i første række, når det drejer sig om at kæmpe for de ovenfor nævnte love og andre, der går i samme retning, men i ikke mindre grad end de andre partier tager de til orde for en udpræget klasselovgivning. I stedet for at pointere, at partiet er talsmand for en økonomisk teori, der ligeligt vil komme hele samfundet tilgode, hvorfor det måtte anses for naturligt, at mænd af alle samfundsklasser sluttede sig dertil, fremhæver de¹ kampen som en klassekamp; det drejer sig i første række om proletarerer, der à tout prix skal i vejret; folk af andre samfundslag, der nærer sympati for bevægelsen, mistænkeliggøres, »de savner den proletariske klassebevidsthed, som aldrig leder vild; i det lange løb kan arbejderklassen kun stole på sig selv«. Det der skal bygges på er da ikke såmeget retfærdighedsfølelsen, – der vel ikke kan anses for en bestemt stands privilegium – som et proletarisk instinkt, en utøjlet lidenskabelighed, avlet af undertrykkelse. Hvis ikke de socialistiske teorier bliver reviderede, og dette ukrudt grundigt rykket op, er det vel muligt, at bevægelsen kan resultere i de misfornøjedes rejsning, men den vil ikke bringe en varig, intelligent regulering af de økonomiske grundforhold, og mindst af alt vil den realisere retfærdighedsideer.

Endnu på et væsentligt punkt glipper de sociale teorier hvad den konsekvente gennemførelse af retfærdighedstanken angår. Man vil lægge mærke til, at medens de fleste socialistiske og anarkistiske for-

¹ Gustav Bang: Den socialistiske fremtidsstat. Kbh. 1903.

fattere er enige i det negative, at privilegier, fødsel m.m. ikke berettiger til ejendom, og det positive, at arbejde er den eneste retmæssige adkomst, er de ganske uenige, så snart det drejer sig om fordelingsprincipperne. Amerikaneren Edm. Kelly mener, at det er et uretfærdigt princip, at den, der af naturen er bedst begavet og altså kan udføre sit arbejde med mindst anstrengelse, modtager en større del af samfundets goder end den, for hvem arbejdet, grundet på hans ringere begavelse, er mere byrdefuldt. Han siger, at det er det hårde slid, tiden og arbejdsmængden, der skal opvejes. Rigtigt, men dog vel kun den del deraf, der ved at objektivere sig i arbejdsproduktet kommer andre tilgode. Det der »slår ind,« træthedsfænomenerne, sliddet har jo ikke denne egenskab, og selv om det virkelig skulle befindes at kræve kompensation, hvorledes skulle det da være muligt at måle og vurdere det? Arbejdsmængden kan kun i praksis måles ved at vurdere det produkt, der foreligger efter den og den tids forløb, ikke ved at undersøge de vanskeligheder eller ufuldkommenheder, den producerende har lidt under. En kompensation, der går ud på at yde en hurtig og en langsom arbejder det samme i timebetaling, vil i virkeligheden være en kompensation, som giver mere for det dårligere (thi alt andet lige vil det være fordelagtigere at få sit arbejde hurtigt udført end langsomt). Det ville være lige så ravgalt som at tilmåle den mindre forbyrder den større straf. G. Bang levner mulighed for gradvis stigning i forhold til dygtighed og energi, men tanken om fuld individuel kompensation er ham dog fjern (opfindere f.eks. skal pensioneres på livstid). Gizycki¹ tror overhovedet ikke, at en »skala for arbejdsvederlaget er nødvendig« ... »den økonomiske ligheds princip dvs. den fuldstændige afskaffelse af ethvert lønsystem er det eneste i sandhed retfærdige (sic!) og tillige praktiske princip.« Hvorfor? »Der gives nemlig intet arbejde, hvis udbytte kun skyldes det pågældende menneskes virksomhed alene«. Vi må huske på, at vi selv er vore forældres produkter osv. og »hvem kan udpege, hvad hver enkelt har bidraget med ånd eller hånd til denne eller hin del af den af nationen producerede rigdom?« Jo, den, der ikke helt har mistet sansen for individualiteter, kan virkelig udpege et og andet og vil ikke overse hvad denne udpegen betyder som psykisk motiv dvs. at det faktisk betyder noget for den enkelte, at netop hans indsats erkendes, og at

¹ Professor Dr. Georg v. Gizycki: Forelæsninger over social Ethik, overs. København 1895

erkendelsen giver sig objektivt udslag i passende kompensation derfor, og ikke f.eks. tilfalder hans »forældre«. Den hyppige henvisning til en anden menneskenatur end den, vi i øjeblikket kender, er meget mislig som argument; thi man har aldrig truffet en menneskestamme, hvis enkelte individer ønskede at være økonomisk eller i andre henseende ensartet situerede; trangen til at hæve sig op over hverandre er, som Hobbes siger, det mest fremtrædende ved menneskenaturen. Hermed må man endelig ikke forveksle det syn, man ofte har haft, at den lavest stillede del ønskede at blive ens med den højere stillede. Selv om midlerne til at hæve sig på andres bekostning varierer – det behøver ikke at være økonomiske – trangen er så vidt vi kan skønne uudryddelig, og det er tarvelig argumentation, til brug for en teori at konstruere en hel ny dyretype blot for ikke at komme i ulejlighed med anvendelsen. Blandt anarkisterne træffes en lignende tankegang. Krapotkin (»Erobringen af brødet«): »Vi kan ikke med kollektivisternes indrømme, at en godtgørelse, som svarer til de arbejdstimer, der ydes af enhver til rigdomsproduktionen, kan være et ideal« ... »individets fornødenheder må sættes højere end en tjeneste, han har gjort eller engang vil komme til at gøre samfundet«, altså: enhver efter sit behov! Jeg fremsætter blot denne anskuelse som dokument for min påstand om, at kompensationstanken slet ikke er gennemtænkt af de sociale reformatorer – her forlades den jo komplet ved fordelingen. Jeg skal iøvrigt ikke opholde mig meget ved alle de praktiske muligheder og inkonsekvenser, den indeholder: når den dovne dagdriver dog trods alt skal skilles fra den ufrivillige arbejdsløse, når med andre ord arbejde dog grovt skal kompenseres, blot ikke måles, hvorledes vil man da komme halvdriveri til livs; når arbejdets værdi og mængde er uafhængigt af lokkemidler, hvorfor da tvinge til arbejde ved unddragelse af eksistensmidler? når beboerne af hytter og rønner skal anbringes »i borgernes altfor rummelige lejlighed« – hvorledes skal man da forholde sig, hvis alle vil bo på solsidet, i Stockholmsgade? Hvorledes vil man måle individuelle fornødenheder, hvilken autoritet skal måle dem; eller hvis ingen som helst autoriteter anerkendes, har man da anden udvej end at stole på den enkeltes egen forsikring desangående? Hvorledes sikre sig, at tilstrækkelig mange resignerer i deres »behov«?

Dette skal ikke være en kritik af anarkismen i og for sig, men har til hensigt at vise de vanskeligheder, det medfører at forlade det ækvivalente kompensationssystem, som den nuværende sociale ord-

ning, hvor mangelfuld den end kan være, dog i al fald ikke helt har fået kvalt. I realiteten har Krapotkin heller intet andet at henvise til end fantasien om en anden mennesketype. At hungeren skulle være menneskets bedste spore til produktivt arbejde, har Krapotkin ret til at benægte, men deraf følger ikke, at den sanktion, der ligger i en nøje værdsættelse af den individuelle præstation skulle være uundværlig som spore; at det skulle være en universel regel, at selve anstrengelsen og vanskelighederne ved arbejdet i og for sig skulle være tilstrækkelig impuls, skylder han i høj grad beviset for. Hans forsøg på at vise, at princippet dog for så vidt er retfærdigt som værdien af menneskeligt arbejde væsentlig er ens, er næsten ikke til at tage au serieux: »når vi ser to personer, som begge arbejder år efter år flere timer daglig for samfundet på forskellige arbejder med samme lyst, kan vi sige, at i det hele taget er deres arbejde omtrent jævngodt! Med hvad ret vi kan sige det, får vi intet at vide om.

Jo mere man fordyber sig i alle disse forslag og betragtninger, der kunne forøges i det uendelige, jo mere klar bliver man over de kollektivistiske systemers ufærdighed. At de pågældende forfattere ikke har formået at tænke halvdelen af systemet – fordelingsprincipperne – igennem med den samme energi og konsekvens, hvormed de har afdækket den negative sandhed om de uretmæssige erhvervs måder, beror på deres hildethed i ældgamle underklasseråb på lighed og i religiøse sammenblandinger af barmhjertighed, medlidenhed etc. med retfærdighed. I stedet for at behandle de økonomiske teorier med kølig klarhed har de ladet sig beruse af den lidenskab, der vælder op af undertrykkelsen. Mangfoldige symptomer foruden de nævnte peger i samme retning; for blot endnu at nævne et par: kravet om fuldstændig afvæbning for enhver pris, påstanden om at krig af enhver art er en forbrydelse – en reminiscens af det kristelige: Stik dit sværd i balgen! Sand retfærdighed fordømmer ikke den, der med lige våben værger sig og sine, den fordømmer ikke principielt hårdhed i midlerne! Fremdeles den ganske ubeherskede kamp mod alt titel- og ordensvæsen. Heri ligger dog trods al naragtighed in concreto den ideelle kerne, at der kan gives kompensation i anden form end penge; hvorfor agte trangen til offentlig ros og anerkendelse ringere end pengebegærlighed, og hvorfor skal staten indskrænke sig til negativ kompensation, alene straffe, hvorfor ikke også anerkende og belønne! – Gennemgår man på denne måde den nyere tids sociale og radikalpolitiske doktriner, vil man overalt støde på en mængde spøgelse,

der ikke står godt til de moderne ting, de indeholder. Man kan ikke tænke sig disse systemer som pålidelige vejvisere ud i fremtiden, med mindre de atter skulle falde over kompensationsprincippet og virkelig gøre alvor af dets gennemførelse. Thi jo mere man forfølger dette principps økonomiske og politiske virkninger, des bedre vil man forstå, at det ikke er grebet ud af luften på må og få, opfundet af en spekulativ filosof i en ledig stund, men en virkelig livets lære, og derfor, rent og klart opfattet, i høj grad skikket til bevidst anvendelse som underbygning for nye livsformationer.

Retfærdighed! Skulle man dømmes efter brugen af ordet, måtte man tro, at det var det princip, der gennemsyrede verden. Kan nogen sinde en sag, den være politisk eller økonomisk, have udsigt til at trænge igennem, med mindre den bliver gjort til den retfærdige sag? Læs Kerkyraiernes tale hos Thukydidens, læs de nyeste folketingsforhandlinger, og se, om det ikke er dette argument, man i sidste instans tyer til for at sikre sig forsamlingens tilslutning: at man har retfærdigheden på sin side. Og dog, hvor ofte viste det sig ikke at være blændværk; det, der udskreges som retfærdighed, var velberegnet klogskab, smålig egoisme, eller det var måske hjertet, der flød over med sympati og medlidenhed! Man tør tro, at det smukke ord som oftest benyttes i naiv og ubevidst tillid til dets udstrækkelighed, thi når man ikke engang hos filosoferne har fundet enighed om betydningen, hvor kan man da egentlig forlange, at agitatorer skal vise selvbeherskelse i brugen; men af og til må det desværre også gøre tjeneste i bevidste, helt gemene falsknerier. Det er sikkert en fare for det offentlige liv, at slige ord har så løse fortolkninger, at menigmand ikke kan kontrollere deres misbrug.

4) Den sidste forveksling af begrebet, vi vil omtale, er mindre ondartet men ikke mindre forvirrende. Den går ud på, at uretfærdig opførsel skulle forudsætte, at man overfor andre mennesker implicit eller eksplicit havde bundet sig til at iagttage visse regler eller hensyn. Herefter skulle det ikke være nok, at man handlede uforholdsmæssigt, at man ikke respekterede ækvivalente mål, men måtte udtrykkelig have lovet det, før det kunne dømmes som retfærdigt. Noget sådant mener Huxley at der ligger i wrong-doing, og Hobbes siger om injury: en injury kan ikke tilføjes en mand, uden at der er oprettet kontrakt med ham. Derfor er der forskel på skade og uret. Thi hvis en herre befaler en tjener, som har lovet at adlyde ham, at betale en sum penge til en tredjemand, har tjeneren, hvis han ikke gør det,

skadet denne tredjemand, men uret (injury) har han kun tilføjet sin herre. Hvis de to englændere har ret i denne fortolkning, kan vi ikke betragte disse ord som synonyme med det, der på dansk må forstås ved uretfærdighed. Når man f.eks. taler om en uretfærdig lærer, vil hans uretfærdighed set fra et elevstandpunkt navnlig kunne vise sig på to måder (i overensstemmelse med det pag. 24 meddelte skema), dels kan de karakterer, han giver, absolut set undlade at ækvivalere med præstationerne, dels kan de (desuden) være partiske dvs. han giver forholdsvis mere for den ringere præstation. Der kan mulig være pædagogiske motiver forbundet med denne uækvivalente karaktergivning, men dette retfærdiggør den på ingen måde. Hvad det her kommer an på at lægge mærke til er imidlertid, at eleverne vil opfatte denne karaktergivning som i højeste grad uretfærdig – ja det er ikke ualmindeligt at netop dette forhold er grundlæggende for et menneskes retfærdighedsbegreber – uagtet der jo ikke i mindste måde er tale om, at lærerens opførsel indeholder et brud på nogen kontrakt eller overenskomst mellem ham og eleverne (Hobbes forudsætning.)

Selvom forholdet altså slet ikke hviler på gensidighed, kan der meget vel tales om uretfærdighed; her kommer det ikke an på løfte eller kontrakt men alene på vilkårlighed og tilsidesættelse af givne proportioner. Derfor har heller ikke Dahn ret i at slaven, der anerkender sit slaveri som legalt, ikke har følelsen af at være genstand for uretfærdighed, kun af at lide en ulykke. Dersom en slave, der gør sin pligt, tilsidesættes for en pligtforsømmende, er der ingen tvivl om at misforholdet mellem ydelse og belønning vil indgive ham ganske andre følelser overfor hans herre end dem, han ville skænke tagstenen, der ramte ham i hovedet. På samme måde kalder vi med rette den lov, der belægger svær skyld med lette straffe, uretfærdig, og dog har loven aldrig afgivet noget løfte; for at hin anskuelse skulle være rigtig, måtte alle vi, hvem den går ud over, have været med i den kontrakt, hvoraf den var fremgået. Men nu er love aldeles ikke fremgæede af kontrakter, de er og har altid været magtsprog og opretholdes med magt. Uretfærdighed er altså et videre begreb end den specielle form for uret, der refererer sig til et bestemt forudgået løfte: denne kalder vi brud på en forpligtelse. Retfærdighed – uretfærdighed, der udtrykker forholdet til den ækvivalente kompensation overhovedet, er derfor udtryk, der kan bruges om hele det moralske område; pligt - pligtbrud refererer sig derimod kun til en specifik art kompensation, den lovede. Et mord vil man således ikke heldigst betegne

som en pligtstridig handling, thi heri ligger utvivlsomt forestillingen om en ækvivalent handling, der er undladt, skønt der fra fortiden lå begrundede krav på den. Men et mord er et positivt overgreb, ikke en negativ undladelse; det er ikke en tilsidesættelse af kompensation, men skaber først et krav derpå.

Medens altså en retfærdig handling meget vel kan tænkes uden forudgående løfte (f.eks. en tyv leverer det stjalne tilbage), kan en pligthandling ikke undlade at være retfærdig; den opfylder jo i fortrinlig grad lighedskompensationen, idet den bringer en opfyldelse i stand, der er absolut identisk med den på løftet støttede forventning. For udviklingen af den moralske følelse får denne specielle form en væsentlig betydning, hvad der nu nærmere skal eftervises.

ANDET KAPITEL.

Om skyld.

Der bør altså distingveres mellem den retfærdige og den pligtmæssige kompensation. Den første er det videre begreb, det samlede etiske område, der indeslutter den sidste. Begge slags opførsel går ud på at tilfredsstille kravet på ækvivalens, men den pligtmæssige opførsel har til formål et ganske specifikt ækvivalens, det lovede, det man har bundet sig til; da dette ækvivalens består i opfyldelse = løfte, vil pligtopfyldelsen altid medføre et absolut lighedsforhold; der bliver ikke som ved anden retfærdig opførsel tale om proportionalitet. Selv om en plighthandling sker fyldest ved at lønne proportionalt med ydelsen, er den kun pligt, forsåvidt man har bundet sig til slig proportionalitet; altså dog en simpel lighed, (udførelse = forpligtelse.)

Pligt skulle altså herefter være den (retfærdigheds-) handling man har bundet sig til (lovet) at udføre. Pligtstridig den handling, der overtræder dette hensyn. F.eks. kan det være retfærdigt at lønne et særlig godt arbejde udover det forlangte, men det er ikke pligt. (I almindelig sprogbrug finder man støtte for denne distinktion: en uretfærdig lærer er ikke det samme som en pligtforsømmende lærer. Hvis en fader belønner sine børn efter sympatier og ikke efter fortjeneste, vil man kalde ham en uretfærdig fader, men ikke let bruge ordet pligtforsømmende om ham).

Pligt kommer af plattysk plegen, tidligst med betydning overtage, besørg (på ansvarlig måde). Herkomsten ikke sikker, måske af lat. plico folder ind, hvoraf emploi. Ifølge Müller indbefatter pligt begrebet af den moralske forbindtlighed.

Hvis der var enighed om at holde sig til denne betydning af ordet pligt, som et forhold, der ved bånd er knyttet til fortiden, ville det være særdeles anvendeligt i etisk sprogbrug. Mon det er et ord, der i tidernes løb i den grad er overgroet med fremmede betydninger, at det næppe står til at redde; her nogle spredte eksempler:

Ihering skelner mellem pligt og forpligtelse, han mener, at der ikke består en pligt, når den forpligtede selv bestemmer indhold og mål for sin forpligtelse. F.eks. i en kontrakt. Kun når statens tvang føjes til, opstår en pligt.

P. Dahn mener i modsætning hertil, at man også kan tale om en købers, sælgers, lejers pligt, men hævder på den anden side også en »martyriets pligt«.

Clarke: Individets egen dom om det fornuftige i dets handlingers overensstemmelse med tingenes natur er den egentlige pligt.

Høffding: Allerede på individualitetens standpunkt ville der kunne tales om pligt. Thi i begrebet pligt ligger der i sig selv kun det formelle forhold mellem et lavere, mere begrænset, og et højere, mere omfattende hensyn, at dette sidste skal have forrang fremfor hint. Det er ikke let at se, hvorledes man vil kunne fastholde forskellen mellem pligt og fortjeneste. Selv den højeste opofrelse, et menneske kan øve, er hans simple pligt, når den under de foreliggende forhold virkelig er gavnlig og mulig.

Kroman: Samfundets berettigede krav til mig udtømmer måske end ikke sine etiske pligter mod samfundet. (Altså ikke korrelater).

Starcke: Vi forlanger det som en pligt af en mand, at han skal nære kærlige følelser for sin familie.

N. Bang: Pligt er de fordringer, jeg erkender at almenheden eller den offentlige mening nødvendigvis må stille ud fra synspunktet almenhedens vel.

S. Hansen: Mennesket har pligter mod menneskeheden. Det er ens pligt at spise; forsøg på at sulte sig ihjel vil med rette møde moralsk misbilligelse.

Da opfattelsen af pligt altså svæver langt bort fra det ene naturlige: det, hvortil man har forpligtet sig, og varierer fra det man tvinges til af staten gennem alle nuancer til den højeste opofrelse, synes der ikke mulighed for at bruge dette udtryk som stringent begreb i etikken. Mindre uklarhed og forvirring tror jeg at man ville få, ifald man resolut gik over til ordet skyldighed som betegnelse for det krav, der med etisk ret kan stilles. Ved skyld forstår man netop den værdi, A erkender at der tilkommer B fra A's side, enten udtrykkelig eller stiltiende lovet, som ækvivalens for en modtagen fordel eller som ækvivalens for et B af A tilføjjet overgreb. Det er altså et begreb, der udtrykker det samlede etiske område, der her foreslås som etisk grundbegreb, og ikke blot et substitut for pligt.

Dette udtryk har den fordel ikke at være i den grad mishandlet og forvredet som pligt; der er hverken i den alm. sprogbrug eller i juristernes terminologi (obligationsretten) så store variationer i opfattelsen af dets betydning, at det ikke skulle være tjenligere til eksakt an-

vendelse. Desuden er det vejledende i spørgsmålet om moralfølelsens genesis, det finder nemlig lige godt anvendelse i den oprindelige merkantile og obligationsretlige og i den afledede moralske sfære; på begge områder giver det en klar og fyldestgørende forestilling.

I følge P. E. Müllers danske synonymik hænger skyld sammen med at skulle. Skyldig er man både som den, der har gæld, og som den, der er ophavsmand til onde handlinger. Uagtet nogen vaklen i opfattelsen af forholdet mellem pligt og skyld kommer M. dog til den opfattelse, at skyldighed er noget mere koncist end pligt: det er enhver mands pligt at værne fædrelandet, men det er soldatens skyldighed i følge hans særlige stilling i staten. Det er skyldighed at adlyde loven, men det kan aldrig blive skyldighed at tale eller skrive imod loven udenfor den enkelte, det er pålagt. Pligt er det derimod for enhver oplyst og retskaffen mand, såfremt det er hans pligt at udtale hvad der kan bidrage til det almene bedste. Man ser da, at den danske synonymiker giver pligt den samme vage utilitariske betydning som de fleste andre, og til gengæld opfatter skyldighed som noget mere afgrænset, koncist. Foreløbig er det værd at notere, at en fagmand med fint sprogøre gør denne tydelige forskel, selv om hans begrebsmæssige bestemmelse af de to ord i skarphed lader adskilligt tilbage at ønske.

Skyld er sprogligt det samme som culpa. Schuld; gotisk skulan, gammelhøjtysk sculan = sollen, skulda, scolta = ich soll; derfra cult, sculd, scult, scholt = schuld. Det tyske sprog bruger schuld i dobbelt betydning, dels intransitivt at være skyldig (schuld, schulden), dels transitivt at have forskyldt (verschuldung). Det første betegner Romerne ved debere, det sidste ved culpa. (Dolus er forsætlig handling med et retsstridigt formål, culpa den af mangelfuld viljesanspændelse undladte anvendelse af de rigtige midler). Også på dansk har vi den dobbelte betydning af skyld, dels = gæld, dels = brøde; i begge tilfælde betegner det noget, der skal bødes eller sones.

Idet vi altså opfatter skyldbegrebet som et centralt begreb i moralfilosofien, vil det være vor næste opgave at efterforske 1) hvorledes en sådan erkendelse, at der under visse forhold tilkommer et menneske ækvivalens, opstår; 2) hvorledes ækvivalensen beregnes, og 3) skyldens nærmere forudsætninger og betingelser.

Hvorledes opstår erkendelsen (eller følelsen) af skyld?

De fleste forfattere, der har beskæftiget sig med de moralske følelsers genese, har haft en sær forkærlighed for at efterspore de præ-

historiske («primitive») folkeslags levevis i det håb der at finde enklere, mere overskuelige forhold. i én retning har disse undersøgelser haft betydning, idet de yderligere har bekræftet hvad man ad anden vej kunne sige sig selv, at der ikke gives medfødte moralske ideer, end mindre medfødte centrale tendenser til rigtige handlinger, der skulle realisere disse ideer; men noget positivt har de ikke ydet udover hvad en simpel betragtning af psykologien og sociologien lærer. Tværtimod, da forholdene i følge sagens natur er så lidt belyste, vildfarelserne så talrige og hypoteserne så overvejende, har de givet stødet til adskillige slet funderede samfundsteorier, ganske uvederhæftige konstruktioner, der ved at overføres i praksis har røbet deres løse oprindelse. (Rousseau).

Som type på en forfatter, der har bygget sine moralfilosofiske og politiske anskuelser på forudfattede og meget løst begrundede anskuelser om præhistoriske forhold kan anføres Hobbes, der dog netop ved sin dybtgående ensidighed fortjener interesse som en utrættelig og konsekvent opsporer af den ene side af sagen.

Hobbes¹ deler ikke de fleste forfatters mening, at mennesket er skabt for samfundsliv (born fit for society), Grækerne kalder mennesket et politisk dyr og på dette grundlag bygger de doktrinen om det civile samfund, som om der til bevarelse af freden og regeringen ikke var andet nødvendigt, end at folk enedes om at slutte visse indbyrdes overenskomster, som de så selv kalder lov. Det er dog indlysende, siger han, at intet menneske, siden det fødes som et barn, fødes skikket til samfundsliv. Nogle, måske især mænd, bliver det aldrig; man bliver skikket til samfund, ikke ved naturen men ved opdragelse. Nej, mennesket er en ren egoistisk skabning, der ikke vil nøjes med equal conditions med andre, men hvis inderste higen går ud på at hæve sig over andre og glæde sig ved deres uheld. »Vi søger ikke af naturen selskab for dets egen skyld men for at drage ære eller fordel deraf; dette er det primære, hint det sekundære.« . . . »Jeg håber, at ingen vil tvivle om, at hvis frygt var borte, ville menneskene af naturen langt grådigere drives til at opnå herredømme end samfund«. I frygten, som han nærmere bestemmer som et vist fremsyn om kommende ulykke, omsigtsfuldhed, ser han oprindelsen til samfundslivet. Frygten forleder nemlig ikke blot til at flygte men til at tage forholdsregler: to armeer, der frygter hinandens magt, parlamenterer ofte om

¹ Thomas Hobbes: Collected works.

fred. Sammenstød kan nemlig ikke undgås men er reglen, væsentlig fordi »mange mennesker har lyst til den samme ting, som de hverken kan nyde i fællesskab eller dele«. Den stærkeste må altså have det. Styrken giver ham natural right dertil; før menneskene havde forpligtet sig ved overenskomster, havde naturen givet dem alle ret til alt.

Men krig er en modstander af menneskets bevarelse; den der mener, at en slig tilstand – alles krig mod alle – er god for ham, modsiger sig selv. Således sker det, at man af gensidig frygt synes at det er hensigtsmæssigt at skaffe sig fæller (fellows). Fæller kan man få enten ved tvang eller godvilligt; ved tvang efter at have sejret i kampen mod dem. Men varig fred er i al fald noget naturen dikterer os at søge efter, fred, hvor man kan opnå det, hjælpetropper, hvor man ikke kan.

Af trangen til fred følger, at alles ret til alt ikke kan opretholdes, men at visse rettigheder overføres eller opgives. Den akt, hvormed to eller flere gensidig overdrager deres rettigheder, kaldes en kontrakt. I enhver kontrakt udfører enten begge parter øjeblikkelig hvad de kontraherer om, for såvidt der ingen tillid er indbyrdes. Men hvor der er givet kredit enten til en eller til begge, lover den betroede part after-performance, og denne art løfte kaldes en pagt (covenant). Viljen er nu ikke længer fri; overvejselsens stadium er tilendebragt, friheden til ikke-udførelse er ophævet. Hvor friheden ophører, begynder forpligtelsen (obligation).

Har Hobbes gennem denne udvikling løst forpligtelsens psykologiske problem? Nej, der mangler noget meget væsentligt; for det første har han overset de frivillige overenskomster, bytteoverenskomster, overenskomster om fælles opgaver etc., overset, at der gives andre psykologiske motiver end frygt, for det andet har han kun konsekvent ført udviklingen til et vist punkt og efterladt tvivl om det vigtigste: selv om man nemlig nok kan indse, hvorfor overenskomster indgås, har man ikke derfor forstået, hvorfra viljen til at holde dem kommer. Her er Hobbes vakkende og uklar. Etsteds siger han: for dem, der synes, at deduktionen af disse love (20 »naturlove«, han opstiller, hvoriblandt som nr. 2, at man skal holde sine kontrakter) er vanskelig, vil jeg sige, at affekter ganske vist hindrer et menneske i at nå erkendelsen af dem; men der gives ikke et menneske, som ikke undertiden er i rolig sindstilstand, og da er intet lettere at forstå end den regel at tænke sig i en andens sted og ræsonnere: quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris. Denne begrundelse, hensynet til den varige profit i stedet for den øjeblikkelige, udføres imidlertid ikke nærmere,

og et andet sted leverer Hobbes en begrundelse af hel anden art, nemlig en logisk, idet han påstår, at det er absurd ikke at holde givne løfter. Et brud på en akkord er en injury, og »an injury is a kind of absurdity in conversation as an absurdity is a kind of injury in disputation«, en absurditet af samme slags som dem, vi begår i skolen; begge beror på svaghed af sjælen. »Thi når man kontraherer om en fremtidig handling, vil man, at den skal gøres«. Vi kan overfor dette standpunkt henholde os til hvad der i Kap. 1. blev sagt om muligheden af at begrunde retfærdig opførsel logisk; det samme gælder tilfulde her; der er absolut intet logisk modsigende i at kontrahere just med den bagtanke, at man ikke vil udføre hvad man kontraktlig lover. Det princip, der skulle være forudsætningen for den logiske deduktion – personlig sanktion af skyldighedsforholdet – mangler.

Det viser sig også sluttelig, at Hobbes i virkeligheden ikke selv har den ringeste tiltro til nogen at disse begrundelser; ja hans mistillid til den almene tilstedeværelse af moralske grundsætninger, der skulle kunne afgive garanti for løfters opfyldelse, er så stor, at hans sidste udvej bliver den at påkalde statsmagten: hvis folk ser større fordel ved at bryde overenskomster, vil de forsættelig krænke dem; selv om lovene forstås, yder de intet menneske sikkerhed i deres praksis, den menneskelige naturs slethed er så stor, at menneskene ikke holdes til deres pligt alene af deres samvittighed; der er derfor intet andet at gøre end at overdrage magten til en hersker, der kan lovgive, dømme og straffe. Der er ingen tvivl om, at denne mistillid til de indre bindende kræfter i en overenskomst hænger noget sammen med det ensidige syn, Hobbes har på kontraktens indgåelse; som vi viste, anerkender han kun dem, frygten skaber; vi har positive udtalelser af ham, der antyder dette: i naturtilstanden (dvs. før der er love) udsætter begynderen sig altfor let for sin kontrahents slette vilje til at han tør indlade sig på den risiko at yde kredit, men i den civile stat, hvor der er en magt, som kan tvinge begge parter, må den, der har kontraheret om at udføre først, virkelig gøre begyndelsen, thi den grund, der fik ham til at frygte den andens vægring, ophører. Det er let at eftervise Hobbes' fuldstændige fejlsyn på dette punkt; kreditomsætninger har floreret længe før der var nogen statsmagt, der kunne gribe ind. Intet under, at han påkalder den samme magt til at våge over kontraktens indfrielse, som han anser for at være den, der skaber dem; hvis han havde kunnet tro, at det sociale samlivs interesser havde været vægtige nok i og for sig til at fremkalde frivillige overenskomster,

ville vel heller ikke den tanke have været ham så fjern, at der af denne samme naturlige jordbund kunne skyde psykiske kræfter op, der afgav tilstrækkelige garantier for deres overholdelse.

Overhovedet har der forlængst rejst sig talrige indsigelser imod Hobbes' »historiske« forudsætninger om alles krig imod alle i naturtilstanden. For det første er »naturtilstanden« og »primitive folk« relative begreber, hvorved man, når de fremsættes uden nærmere bestemmelse, ikke kan forstå noget fornuftigt; men selv om man giver sig til at granske et bestemt trin, f.eks. hulebeboernes liv, vil man finde tegn på tegn, der om støder Hobbe's antagelser, overalt vil man træffe spor af social organisation. Imidlertid tror jeg, at man kan spare sig hele denne omvej, fordi man ikke kan undgå at komme til det samme resultat, hvis man blot ser sig om i den levende natur og bruger sin eftertanke. I den »naturtilstand«, vi ser for vore øjne, er der ingen krig af alle imod alle. Hårdføre planter kan ved at bryde den skarpe vind danne et læbælte, bag hvilket andre kan trives; birk eller lærk plantet imellem bøgetræer hjælper disse i deres vækst. Under-skoven gavner højskoven ved at give ly for det nedfaldende løv, den bevarer tillige jordens fugtighed og gøder jorden, på hvilken højskoven står. Helotisme, Mutualisme osv. er eksempel på »samliv, der kan gribe dybt ind i de pågældende arters liv«. (Warming).

Ejendom af et bestemt territorium er et konstant faktum hos fuglene. Nabofamilierne praktiserer gensidig respekt for hinandens jagt- og fisketerritorier (Espinass). Skønt kendsgerningerne altså overdådigt viser, at der består sammenslutninger og samarbejde i naturen for at tilfredsstille forskellige behov, er der dog på den anden side ingen grund til at tro på en guldalder i fjerne tider, hvorfra vi er nedsunkne til vor nuværende tilstand.

Hume er den første, som gør stillingen nogenlunde sobert op; han mener, at hvad der må betragtes som givet er en vis portion selvished og en vis portion ædelmod, hvorfor en oprindelig fredstilstand er lige så utænkelig som en oprindelig krigstilstand; grunden til krig kan ikke bortelimineres, men lige så lidt grunden til sammenhold. Dette er vist utvivlsomt; selv om man går endnu længere tilbage i naturtilstanden end vore historikere og arkæologer, ikke blot tager hulebeboerne med men også gorillaen, som disse forskere ikke vil have noget at gøre med, ja selv om man betragter et så individualistisk dyr som tigreren, intetsteds finder man den rene krigstilstand; selv disse ville

dyr udfører mange hjælpsomme handlinger til bedste for en vis grad af fællesliv.

For det første har der, så langt vi går tilbage, altid eksisteret familieforhold såvel mellem mennesker som mellem gorillaer og tigre, organiske sammenhold, der ligger langt bagom ethvert ræsonnement; men lige så sikkert lader der sig eftervise forhistoriske sociale organisationer af anden beskaffenhed hos mennesket og mange andre dyrearter. Der har været megen strid om hvilken form for social organisation der har været den første. Spencer antager, at familien har været den første, dog at der forud for den rimeligvis har bestået en slags huslig kommunisme, under hvilken alene moderen følte sig knyttet til barnet. Muligvis er det rigtigt, men lige så mulig og lige så ubevislig er den antagelse, at der forud for familien har bestået andre sammenknytninger, at de »første« mennesker har levet i flokke ligesom de vilde elefanter og okser gør den dag i dag; det eneste sikre er, at disse spekulationer ikke fører os et skridt videre til forståelsen af de moralske følelsers genesis. Selv om det familiære samliv er det primære, er det ikke dermed givet, at det har haft størst betydning for udviklingen af disse følelser; tværtimod er det naturligt at antage, at i forhold, hvor sammenknytningen så at sige er rent organisk og naturnødvendig, behøver den i langt ringere grad at tage sin tilflugt til de sjælelige egenskaber, tillid, pålidelighed, ordholdenhed osv., der betinger den moralske opførsel, end i de løsere samkvem. I familien er egenskaber som frygt, underdanighed, autoritet, seksuel tilstrækning, animalsk moderfølelse fuldkommen tilstrækkelige til at bære fællesskabet, men disse følelser eller drifter står jo de moralske egenskaber ganske fjernt. Moderfølelse og elskovsfølelse fører til tvangs- og lydighedsforhold eller til sympati, og velviljesforhold men giver kun i ringe grad anledning til forpligtelser.

Det er da langt rimeligere at søge spirene til det moralske liv i de ikke-familiære samkvem. Den antagelse, at mennesket nogensinde eller nogetsteds skulle have eksisteret som isoleret enkeltvæsen, hører med blandt de mange fantastiske konstruktioner al forhistoriske perioder. Mennesket hører ikke til de dyr, der har været så godt udrustede med naturlige kampvåben eller fysiske kræfter, at det kunne tænkes at føre en isoleret tilværelse, alene hensynet til det fælles forsvar måtte gøre det nødvendigt at søge fællesskabsformer. Ved at slutte sig sammen kunne de første mennesker få bugt selv med en kæmpe som mammuten, og hvilken uudtømmelig rigdom på hjælpe-

midler frembød ikke en mammut, dens kød, dens tænder, pels, alt kunne bruges. De kunne rydde skove, bygge broer osv. »Den simpleste form for tilfredstillelsen af et behov er hos mennesket som hos dyret dets egen kraft. Men medens hos dyret behov og kraft dækker hinanden, er dette ikke tilfældet hos mennesket, og netop dette misforhold er det middel, hvorved naturen tvinger ham til at søge andre mennesker for at nå det mål, han alene ikke er voksen«. (Ihering). Man kan skelne to forskellige drivfjedre til social sammenslutning, den fælles frygt, frygten for ydre fjender, vilddyr osv. (det man her vil opnå er større tryghed og modstandskraft), og interessen, der i økonomiske eller andre positive formål leder til sammenslutning, fordi den anviser opgaver, der er uoverkommelige for den enkelte (fældning af træer, bygning af broer, vej anlæg etc.)

Hvilken af disse to faktorer har været den vigtigste organisatoriske magt? Vi har set Hobbes lægge overvejende vægt på den første, og nægtes kan det ikke, at den både er tidlig påfærde og virksom, ligesåvel som den den dag i dag er spillevende og en stadig ungdomsfrisk kilde til moralske overenskomster. Hele Europas, ja verdens ydrepolitiske forhold er beherskede af frygten; magter, der står rustede til tænderne, ledes af frygt for krigerske overgreb, hvis udgang ingen kan beregne, til at slutte forhåndsoverenskomster om forudseelige fremtidige tvistepunkter og til at forhandle om de nærværende i stedet for straks at slå til. Ikke desmindre er det en vildfarelse at opfatte krigen og krigsfrygten som den eneste eller blot som den vigtigste faktor. Sålangt vi overhovedet kan forfølge menneskeslægtens spor, træffer vi tegn på fredelig social samvirken; at hulebeboerne har haft regulære og stabile chefer, er notorisk efter de insignier, man har fundet; de har allerede kendt arbejdets deling. »Floderne i Dordogne løber i dybe kridtdale, hyppig med lodrette sider; små huler og grotter er hyppige i disse klippevægge, som i meget gamle tider er blevet beboede af mennesker, som har efterladt sig talrige vidnesbyrd om deres tilværelse. Da civilisationen steg, lod mennesket sig ikke længere nøje med de af naturen dannede ubekvemme tilholdssteder, han således forefandt; han udhulede selv kamre, og på sine steder ligner hele klippesiden en vokskage, idet den er fuld af døre og vinduer, der fører ind til rækker af kamre ofte i etager ovenover hverandre. « (Lubbock: Prehistorie times). Øjensynlig har der i denne bikube lige så lidt hersket krig af alle imod alle som i enhver anden bikube. Det har været fredelige føderationer, væsentlig forbundne ved kommerci-

el udvekslen. Der er ingen grund til at tænke sig vore forfædre som bloddrikkende tigre, det var fredelige jægere, lejlighedsvis fiskere. Tarde mener endogså, at det ikke er i det internationale forhold til fremmede stammer at spiren til forpligtelser skal søges, men at den må søges i det interne liv indenfor stammen; de har nødvendigvis måttet låne hverandre redskaber, våben, udveksle jorder, bytte skind, kort sagt gensidig tillid er vokset op som en elementær livsfornødenhed for stammens enkelte medlemmer. At handelssamkvem med fremmede stammer i begyndelsen måtte støde på megen modstand, er i sig selv muligt nok, og studerer man handelens forskellige faser, vil man blive overbevist om antagelsens rigtighed; de første former for kommerciel transaktion er nemlig ganske beherskede af den gensidige mistro hvormed de to fremmede stammer måtte betragte hinanden – et stadium, handelen med uberørte folkeslag den dag i dag ikke kan overspringe. Den »stumme handel« er væsentlig den samme hos Lapperne i nutiden som hos Karthagerne i oldtiden; hos de sidste foregik den efter Herodot på følgende måde: de bragte varerne til land (guldlandene omkring Niger), lagde dem der, gik igen ombord efter at have ladet en røg stige op. Indbyggerne kom på dette tegn til bredden, lagde guld ved siden af varerne og fjernede sig igen. Karthagerne kom nu ud og så om der var nok, i hvilket tilfælde de tog det. Var de ikke tilfredse, gik de igen i skibene og ventede; hine kom nu atter frem og lagde så meget guld til, at Karthagerne vare tilfredse. »Men ingen gjorde den anden uret« føjer Herodot til, »thi hverken berørte den ene part guldet, før det i værdi kom varen lig, eller de andre varerne, før hine havde taget guldet«.

Handelen er oprindelig tuskhandel og har fremdeles denne karakter hos alle indfødte stammer. Hos Germanere købtes grunde og de nødvendigeste ting, våben, kvæg og kvinder ved simpelt bytte, penge kendtes ikke. De fleste ældre love bestemmer tingenes værd i kvæg og får; i norden var koen værdienhed (også i Rom opstår pecunia af pecus). Andæmaneserne har overhovedet ingen pris på deres ejendele, da de intet laver for at sælge det. De betragter deres handelssamkvem som »foræringer«; den, der har anholdt om en ting, får den foræret, rigtignok i håb om gengæld. Der opstår derfor ofte stridigheder imellem dem beroende på, at den, der har fået en gave, ikke gengælder den så flot som giveren har ventet.

Jo mangesidigere arbejdsdelingen er, des vanskeligere bliver om sætningen af de forskellige brugsgenstande; man bliver da enig om at

tillægge visse genstande en bestemt værdi, ved hvis besiddelse man kan opnå alle øvrige byttegoder, »den almene vare«. Som penge har alt muligt tjent, frugter, perler, muslinger eet., i reglen den mest gangbare vare; først Fønicierne gav de ædle metaller indpas overalt.

På et senere stadium, når den gensidige mistro har fået lejlighed til at sætte sig, løber man den risiko at handle på kredit; (som overgangsform fra kontant handel til kredit kan man betragte den umiddelbare betaling af en brøkdel af beløbet, »at give på hånden«, en form, der stadig viser sig levedygtig hvor fuld tiltro ikke hersker); sandsynligvis har kreditten først bestået indenfor stammen, hvor trangten til lån tidligt måtte gøre sig gældende, om end der vistnok næppe er kommet synderlig fart i gældsforholdene, for overgangen skete til agerbrug; man låner ikke kvæg kun for at drive det på engen, men for at bruge det til arbejde eller til underhold under arbejdet.

Ved udviklingen af kreditforholdet bliver handelen urtypen på det moralske forhold og tillige den uhyre, alt overrørende skaber af moralske karakterer; det samme gælder de øvrige beslægtede overenskomster, lån, kontrakter, osv., der går ud på at udveksle ækvivalente værdier, og hvoraf handelen kun er en speciel form. Kontrakten har som bekendt spillet en umådelig rolle ikke blot for moralfilosofien men også for politiske teoretikere. Gang på gang er den hypotese opstillet, at statsdannelsen er sket efter ganske samme princip som de private overenskomster, man kalder kontrakter. Dette er man forlængst kommet bort fra, om end man næppe endnu er nået vidt nok i sin sondring mellem statsbegrebet, der i sit væsen er magt, og de forhold, der grunder sig på frivillige overenskomster (sml. Kap. 8 og 9) Vi vil her udelukkende behandle de reelle eksisterende former, det nytter ikke at underbygge en etik med konstruerede fantasterier som de i det 18. århundrede opstillede »sociale kontrakter«. Derimod må man have lov til at udvide begrebet så vidt, at man ikke indskrænker det til blot at betyde lovformelige skriftlige overenskomster, men således at enhver udtalt eller stiltiende overenskomst kommer ind derunder.

Hvorledes opstår en kontrakt? Vi antydede i kap. I forudsætningerne for en handel, lad os genoptage denne undersøgelse: når A. køber en hest af B. for 700 kr., må det være fordi hesten for ham har større værdi end de 700 kr., og når B. går ind på handelen, må det omvendte være tilfældet for hans vedkommende. Det er da øjensynlig den subjektive interesse, der sætter sagen i gang; hvis der ikke er ud-

sigt til, at begge parter efter processen føler sig berigede, vil der ingenting ske. Men hvor er ækvivalensen henne, det begreb vi stadig har betragtet som uundværligt ved alle retmæssige akter? Subjektivt eksisterer den åbenbart ikke, thi for A. er hesten > 700 kr. , for B. er 700 kr. > hesten; muligheden for de merkantile omsætninger beror da på, at der netop på basis af disse uensartede subjektive skøn kan danne sig en art objektive vurderinger, der lægges til grund på begge sider. Disse vurderinger, der dannes empirisk på grundlag af tilbuddets og efterspørgslens hidsighed, fastslår med minutøs nøjagtighed en hel skala af ækvivalenter. Konkurrencen bidrager som sagt i høj grad til at regulere den objektivt ækvivalente pris på en vare; på verdensmarkedet står der en række købere, hver med sin vurdering, ønskende at tilbytte sig et vist kvantum, på den anden side en række sælgere, hver med sin vurdering, ønskende at afsætte et vist kvantum. Den højst vurderende køber og den lavest vurderende sælger afgiver de ydergrænser, indenfor hvilke prisen må falde.

Det er altså denne dobbeltheden, den objektive ækvivalens og den subjektive vurdering, der betinger processens indledning. Falder disse to størrelser for langt fra hinanden, vil det kunne hindre handelen: et arvestykke eller en genstand, der for den ene part har betydelig affektionsværdi, kan derfor vanskelig blive genstand for salg, thi den subjektive værdi (affektionsværdien) er her så uforholdsmæssig i forhold til den objektive værdi, at der ingen udsigt er til at køberen vil stille et dertil svarende tilbud.

Den psykologiske forståelse af de kontrakter, der går ud på øjeblikkelig udførelse fra begge parter side, er hermed givet; forudsætningen er en konsensus af viljerne, der muliggøres ved at udvekslingen skønnes at fremme den subjektive interesse på begge sider; selv om den subjektive dom senere har forandret sig nok så meget, i selve handlingens øjeblik må denne konsensus være tilstede. Vanskeligheden begynder først, når det gælder forklaringen af den anden kontraktform, den der hviler på løfter om fremtidige ydelser; her er to nødder at knække, risikoen og problemet om viljens bundethed. Vi så, at Hobbes følte denne vanskelighed så stærkt, at han påtværs af al erfaring nægtede disse kontraktformer spontan opståen i »naturtilstanden«, og i al fald mente, at de uden en stærk statsmagt i ryggen ville føre en altfor usikker eksistens, til at de kunne spille nogen større rolle i praksis.

Sikkert er det, at den sidste form kræver flere forudsætninger, et højere kulturtrin end den første; denne er det primitive stadium, transaktionen kan foregå mand og mand imellem uden personligt bekendtskab på nogen af siderne; den har fundet sted mellem oldtidens uciviliserede stammer, og englænderne bruger den den dag i dag overfor indfødte stammer i Afrika. Den sidste form kræver derimod nøje kendskab til medkontrahenternes karakter, da tiltro til hans løfter, som her er nødvendig, ellers ikke kan opbygges. Uden tiltro ingen kredit.

Udtrykket credit stammer fra Romerretten. Ved credere forstår de romerske jurister overgivelse af en ting til en person med forpligtelsen at levere den tilbage. At betro en noget er det danske ord, der ganske dækker det, afledet, som man ser, af tro, der er den psykologiske forudsætning. På tysk findes udtrykket gläubiger (creditor).

Det er interessant at følge kredittens udviklingsgang i Rom. I førstningen kendtes den kun som overgivelse af en ting til faktisk besiddelse; der var da forpligtelse til at give den samme ting tilbage, og efter de gamle love kunne kreditor sikre sig denne ret ved voldsomt at skaffe sig den tilbage (eksempler herpå er (depositum, forpagtning, leje). Senere opstår kreditforhold, hvor kreditor intet reelt i øjeblikket modtager men blot får et retligt symbol på tingen. Her medfølger ikke forpligtelse til at tilbagegive den selvsamme ting men derimod en ligeartet ting. Denne form betinger en uendelig større tillid til skyldneren; kreditor er udelukkende henvist til sin formelle obligatoriske fordring, hvad der nødvendigvis må medføre usikkerhed (er der tale om f.eks. en ejendom, kan skyldneren jo straks overdrage den til tredjemand). Hele denne trafik hviler på eksistensen af fungible værdier og lettes navnlig ved pengenes mellemkomst.

Der kan skelnes mellem realkredit og personalkredit; den første baseres på materiel sikkerhed, den sidste på personlig tiltro. I forretningslivet spiller den første den overvejende rolle (credere har her en ren økonomisk betydning), i den moralske verden derimod har vi kun at gøre med personalkredit.

For at en kontrakt med after-performance kan komme i stand, udfordres altså – foruden 1) interessen, der er den drivende kraft i enhver overenskomst – som betingende faktor 2) den personlige tillid. Hvad går denne tillid nærmere beset ud på? På at medkontrahentens karakter er af den beskaffenhed, at han fra det øjeblik, han har indgået kontrakten, ikke mere føler sin vilje frit stillet overfor dette forhold

men bundet af den tagne beslutning, så at indfrielse ses som det eneste mulige udslag. Hvor denne frihed til ikke-udførelse ophører, begynder forpligtelsen.

Obligatio bruger Romerne om det forhold at binde sig fra skyldnerens side (ligere ob, binde sig overfor). Tilstanden som fremkaldes obligatum esse, bundethed, forbindtlighed.

Denne viljens bundethed til at udføre et fattet forsæt har man det danske ord pligtfølelse for, men da man som alt sagt løber fare for at misforstås hver gang man anvender dette ord, foretrækker vi under et at undersøge skyldfølelsen; det er et begreb, der rammer centrum såvel i den merkantile og den obligationsretlige sfære, hvor det er opstået, som i den afledede moralske; begge steder henleder det straks tanken på noget koncist, kvantitativt; og det udtrykker som ovenfor sagt ikke blot en erkendelse af de krav, man har bundet sig til, men af alle dem, der overhovedet med etisk ret kan stilles.

Spørgsmålet, det vanskeligste af alle etiske problemer, bliver nu: hvorledes op står skyldfølelsen?

Før vi går ind på dette, må vi undersøge under hvilke betingelser skyldfølelsen især opstår. For det første opstår den som sagt ved alle arter af løfter. Dog er der her endnu en nuance at være opmærksom på. Hvis jeg lover A. at møde ham i Grønningen i aften kl. 7 eller at give ham 10 kr. til det tidspunkt, har jeg hele dagen følelsen af at være i skyld til A., dvs. jeg erkender, at A. på grund af løftet ejer en fordring i mig, eller at jeg ved løftet formelt har afstået ham en rettighed over min person eller mine midler. Hvis jeg ikke opfylder løftet til den fastsatte termin, vil jeg imidlertid føle mig yderligere og med en anden nuance skyldig, idet jeg ikke blot stadig er i gæld for de lovede realia, men også har gjort mig skyldig i en forsømmelse, hvorved min gæld er vokset med det tab, jeg har tilføjet ved min svigten af løftet (den egentlige culpa). At være skyldig i eller have gjort sig skyldig i noget, f.eks. en forseelse, er imidlertid et uheldigt udtryk for at være ophavsmand. Dette har intet med den egentlige skyldfølelse at gøre. Denne vil i det anførte tilfælde kun være rent kvantitativt ændret (gælden føles større); at den synes kvalitativt en anden efter en fuldbyrdet forsømmelse eller brøde end i tiden mellem løfte og opfyldelse, skyldes accidentelle tilblandinger, som vi nedenunder skal se.

I alle tilfælde af løfttegæld, bortset fra det plus, der opstår ved løftets ikke-indfrielse, er følelsen af skyld i hælene på den manifesterede tilkendegivelse af skyldens eksistens eller af viljen til at kompensere.

Det er nu for det første åbenbart, at det ejendommelige ved skyldfølelsen ikke kan ligge i, at jeg har givet yderverdenen nogen magt over min vilje; dette kan føre til afhængighedsfølelse, ikke til skyldfølelse. Forudsætningen må være, at man i løftets øjeblik indgår det i den hensigt at holde det, at man føler sig bundet af sin egen viljesbestemmelse på dette tidspunkt (at indgå det i anden hensigt er ikke, som Hobbes siger, absurd, det kan meget vel motiveres, men blot ikke føre til skyldfølelse).

Hvorledes er sligt psykologisk muligt? ikke at båndene knyttes – det skal, hvad de fleste obligationsretskyndige også er enige i, interessen nok besørge. Men at slige selvpålagte bånd holder, selv under forhold, hvor interessen ikke synes at påkræve det, synes langt vanskeligere at forstå. Og dog behøver vi ikke at søge længere end til beslutningens psykologiske virkning overhovedet, for at finde de kræfter, der her er i bevægelse. I C. Lambeks »Udkast til en sjælelig bevægelseslære«, I. del, hedder det: Vi har ondt ved at frigøre os for vore forsætbetonede forestillinger, de ligger ligesom på spring i os, bedst som man går, dukker de umotiveret frem ... de binder noget af vor opmærksomhed. Så ofte vi går omkring mod formål indplantede i sindet, har vi kun halv interesse (oplægthed) for andre ting end dem, der modsvarer formålet«. Denne latente kraft, et forsæt har, forklarer Lambek nærmere som ophobet bunden energi; »det er stansningsomstændighederne, der bestemmer om en forestilling, næste gang den fremkommer, er forsætbetonet eller ej. Forsættet opstår processuelt set derved, at en forestilling stanser under opmærksomhedskoncentration. Populært hedder det, at overvejelsen havner i beslutningen. Under overvejelsen vejes forestillingernes energistyrke (efter deres forskellige sammenhæng med behagelige eller ubehagelige ting) mod hinanden. Den almindelige potentielle energi strømmer til det behageligste forestillingsensemble. Disse forestillinger får ligesom et eftertryk af opmærksomheden«. Med hensyn til de nærmere omstændigheder ved processen må iøvrigt henvises til Lambeks værk; pladsen tillader ikke at udrede hele mekanismen, så meget mere som vi, selv om vi forstår den til bunds, dog ikke derfor har fået det her omhandlede spørgsmål opklaret. Thi problemet er ikke opfyldelsens psykologiske mulighed; det er ikke løst med påvisningen af, at der findes reelle drivkræfter til at udgøre forsættet; at jeg føler mig tilskyndet på grund af et forsæt er ikke ensbetydende med den ejen-

dommelige psykologiske tilstand, at jeg føler det som min skyldighed at gøre det,

Det ejendommelige ved skyldfølelsen kan da hverken ligge i erkendelsen af at have udleveret sig på nåde og unåde udadtil, det ville være afhængigheds følelse, heller ikke i, at viljen er bundet af ens egen tidligere beslutning, det ville blot være en anden form for afhængighedsfølelse, nemlig afhængighed af mig selv i et vist moment, i så fald ville skyldfølelsen ikke være forskellig fra den psykiske spontane dragning mod udførelse, der følger på ethvert forsæt, jeg ville med andre ord have den samme følelse, om jeg havde svigtet mit løfte om betaling til en given tid og mit »løfte til mig selv« om at tage styrtebad i aften. Det ejendommelige ved skyldfølelsen er imidlertid den empirisk vundne respekt for skyldighedsforholdets junktion, for kompensationsretten; forsættet skal udføres, ikke fordi det engang er fattet, men fordi udførelsen under denne synsvinkel er rigtig opførelse; tilkendegivelsen af løftet for den anden skal respekteres, ikke fordi han derved har fået nogen magt over mig (f.eks. støttende sig på den offentlige menings vægt etc.), men fordi en sådan tilkendegivelse ved den derved vakte forventning skaber en rettighed, der ved indfrielse af løftet får sin compensation. »Løfter til sig selv« er ikke andet end en frase, fordi man ikke kan tildele sig selv rettigheder (ligeså umuligt som at trække sig selv ved hårene op af et morads).

Foruden ved løfter opstår skyldighedsfølelsen ved positive overgreb. Ved løftet går skyldighedsfølelsen ud på at opfylde et krav, jeg vitterlig har anerkendt og som støtter sig på denne manifesterede tilkendegivelse; ved deliktet hviler skyldfølelsen på den tavse anerkendelse af det krav på compensation, der er skabt ved min handling. Trods denne tilsyneladende forskel i skyldfølelsens karakter, hvor det drejer sig om lovet compensation eller ikke lovet, hviler den dog på det samme fundament, respekten for kompensationsretten; i begge tilfælde reagerer den på den kendsgerning, at jeg har gjort mig til herre over værdier, en anden har berettiget krav på at få kompenseret; respekten for løftet er kun en speciel form for respekten for principet i almindelighed.

At skyldfølelsen, som pag. 52 antydet, synes væsensforskellig i tiden mellem løfte og opfyldelse og efter en fuldbyrdet forsømmelse (løftebrud) beror på tilblanding af psykiske appendices, forskellige efter de vekslende omstændigheder, hvorunder den optræder. I tiden før løftets indfrielse, medens jeg endnu står som retmæssig om end

kun midlertidig indehaver af den værdi, jeg har tilkendt en anden, som simpel debitor, får skyldfølelsen den rolle at konstatere: den og den handling vil være i overensstemmelse med skyldighedsprincippet, dens virkning er påmindende, ansporende. Står jeg derimod efter forsømmelsen, som den, der har lagt hånd på kompensationsberettigede værdier, vil den konstatere: denne handling eller undladelse var et brud på det af mig sanktionerede skyldighedsprincip, nu er gælden bleven så og så stor; den rene skylderkendelse er ikke kvalitativt kun kvantitativt ændret. Den af principbruddet opståede logiske ulyst kan man måske rettelig benævne samvittighedsnag, essentielt hører den ikke med til skyldfølelsen; tilfældigt ledsagende affekter som skam, anger, sorg osv. er i endnu højere grad sekundære og uvæsentlige.

Nu må den fortsatte undersøgelse gå ud på at komme efter den nærmere beskaffenhed af denne respekt for kompensationsretten, der ligger til grund for skyldfølelsen i alle dens fremtrædelsesformer. Hvad er dens sjælelige elementer, hvor stammer den fra? Er den medfødt, er den tillært, er den sammensat eller usammensat?

Lambek (»Om sjæleligt arbejde og sjælelig bygning«) betragter den som hvilende på en almen psyko(fysio)logisk konstitutionsejendommelighed. Hvis en handling følger er ulystbetonede, behøver de begrundelse. De gør sig da stærkt bemærkede, og de kan ikke stå alene men må have energigivende bevægelser at støtte sig til for at holde sig oppe (som fremtidsprojekter); kommer de først efter handlingen, vil de virke deprimerende på erindringsforestillingen om den, (idet enhver forestilling om lidelse er tæringsbetonet¹, medmindre de afbalanceres gennem andre forestillinger. Hvis min handling medfører andres lidelse, er det denne forestilling, der trænger til begrundelse. Men forestillingen om andres lidelse kan ikke afbalanceres ved at træde i samtidighedsforhold til forestillingen om nydelser, jeg har eller opnår; at jeg nyder, kan ikke ved energimeddelelse forsone (afbalancere, styrke, bære) min forestilling om, at andre lider, så at denne forestilling bliver fri for sin tæringsbetoning. Den fordrer specifik afbalancering, ved forestillinger om lige så store lystvirkninger, goder, som de pågældende individer opnår gennem handlinger. Dette er noget, den handlendes egen forestillingsgang kræver.

¹ dvs. en betoning, der er modsat begærbetoningen; kan også kaldes anstrengelsesbetoning. En forestilling, der er tæringbetonet, kvæles af andre samtidige bevægelser, berøves opmærksomhed, berøves næring.

Hvis denne psykologiske teori er rigtig, er den først og fremmest en speciel bekræftelse af den i kap. I opstillede almindelige organiske lov, at ingen organisme vil tab; hvis denne lov var almen, måtte den også gælde for sjælelivet eller dets substrats vedkommende. En ulystelig forestilling er et tab for organismen, som denne på en eller anden måde må søge erstatning for. »Afbalancering med forestillinger om tilsvarende goder er et udtryk, der nøje svarer til den på andre områder påviste tendens til kvantitativ og kvalitativ kompensation. Kravet på kompensation for lidelser, tilføjede mig, har aldeles utvivlsomt fysiologiske rødder, bag om hvilke intet ræsonnement rækker.

Et andet spørgsmål er imidlertid, om dette også gælder skyldfølelsen, erkendelsen af andres kompensationsret, for lidelser tilføjede dem. Ganske vist har Lambek vistnok også ret i, at forestillinger om lidelse, tilføjet andre, spontant kræver afbalancering ved forestillinger om lige så store lystvirkninger opnåede gennem handlingen, og at forestillingen om andres lidelse ikke kvalitativt er forskellig fra forestillingen om egen lidelse, så at trangen til afbalancering også i dette tilfælde bliver et udslag af organismens modvilje mod tab; men spørgsmålet er, om den kræver den påståede specielle afbalancering: just der, hvor skaden træffer, må godtgørelsen anbringes«. Spørgsmålet er endvidere, hvor udbredt en sådan forestilling om andres lidelser er, hvor stor en rolle medfølelsen spiller ved folks hensynsløse handlinger; sæt at den kun findes i ny og næ, moralfilosofien er da interesseret i at påvise en bredere basis for skyldfølelsen end denne uberegnelige faktor; den vil opkaste det spørgsmål: kunne skyldfølelsen ikke tænkes opstået og virkende aldeles uden medfølelsens hjælp i et samfund af lutter beregnende egoister? Svaret herpå ville være afgørende, thi kan medfølelsen undværes til forståelse af skyldfølelsen, har den intet med dennes væsen at gøre, selv om den kan optræde sammen med den som motiv og incitament.

At medfølelsen eller forestillingen om andres lidelse virkelig konstant kræver den påståede afbalancering, må stærkt betvivles. De fleste mennesker formår ganske levende at forestille sig lidelsen af dyr, fiskning med medekrog, vivisektion osv., og bringer disse forestillinger i fortræffelig ligevægt ved tanken på nydelsen eller goder, de selv derved opnår, det falder dem ikke ind at søge anden afbalancering; at nægte dette ville være at gøre vold på al selviagttagelse.

Eller feder man kapuner eller Strasburgergæs på pinlig måde for at fornøje dem livet eller »forbedre dem«?¹

Hvis man indvender, at overfor mennesker er det dog et konstant forhold, at forestillet lidelse vil kræve de bestemte modforestillinger, svarer vi, at i så fald ligger det ikke i selve medfølelsens natur, forestilling om lidelse er af samme art, enten den gælder mennesker eller dyr. Hvis den reagerer anderledes på vort forestillingsliv, vækker andre modforestillinger, når vi står overfor mennesker end overfor dyr, må det være på grund af indskudte forestillinger. Det må være, fordi vi indser, at vi står overfor væsner, der har evne til at være led af et gensidighedsforhold, og som derfor kræver andre hensyn; af dette gensidighedsforhold har erfaringen lært at drage nytte, empirisk er nødvendigheden af at »afbalancere specifikt« bleven indprentet. (Hvor mennesker ikke anses for at være i besiddelse af sociale evner – som de antikke slaver i Aristoteles' bevisthed – vil forholdet være det samme som overfor dyrene).

Uden indskudt erfaring om samlivets tarv leder forestillinger om tilføjede lidelse ikke til forestillinger om kvantitativ godtgørelse. Derimod kan erfaringen uden medfølelsens hjælp føre til at anerkende afbalanceringen. Den inderste livsinteresse angives fysiologisk, organismen vil intet tab; dette er kompasset, hvorfra der ikke kan viges. Anvendt i det sociale samliv fører dette princip til anerkendelse af kompensationsretten, thi denne viser sig empirisk som den eneste form, hvorunder social samvirken kan foregå uden tab på nogen af siderne, den er altså livsnerven i mekanismen. Erfaringen går da i kort begreb ud på: organismen vil ikke tab, den vil deltage (uden tab) i den sociale samvirken, dette kan kun ske ved anerkendelse af kompensationsretten.

Det er ikke sandsynligt, at forestillingen om en kvantitativ godtgørelse ville præsentere sig som lægemiddel eller støtte for den tærende forestilling om tilføjede lidelse, medmindre det først var lært gennem erfaring eller opdragelse (andres erfaring), at ude i den objektive verden er denne art modvægt netop ganske nødvendig for at fjerne de ulystelige følger, man har frembragt og genoprette tidligere tillidsforhold mellem samvirkende individer. Hvis tilføjede ulykke i

¹ Henvisning til det tvungne valg mellem to ondt, handlingstvung (op. cit. Pag. 131-182) vil i disse tilfælde ikke kunne nytte.

samlivet kompenseredes ved egen lykke, ville forestillingsløbet antagelig tage en tilsvarende retning.

I forhold mellem mennesker indbyrdes er det heller ikke alle tilføjede lidelser, der kræver compensation. Nedsætter jeg mig ved siden af en konkurrent, tilføjer jeg ham lidelse; vinder jeg hans kunder ved bagvaskelse af ham, ligeledes, men kun i sidste tilfælde vil jeg føle mig skyldbetyngt. Denne distinktion kan ikke gøres ved (analogt med Lambeks' eksempel Pag. 135) at frakende mig ansvaret for lidelsen i første tilfælde, thi selv om man siger, at det er kunderne, der bestemmer hvem de vil gå til, måtte man jo gøre dem ansvarlige for den (lidelsen er dog tilføjet ved en handling, altså af nogen), og de føle sig kompensationspligtige, hvad der er endnu urimeligere. Den kan kun gøres ved hjælp af de af samlivets tarv afledelige empiriske grænsebegreber som «retmæssig ejendom», (det ved compensation erhvervede og derfor også compensation krævende naturlige ejendomsområde). Det er kun de lidelser, der krænker disse områder, der skaber skyldfølelsen; at den første lidelse i mine øjne ikke kræver compensation forklarer jeg – ikke ved at jeg ikke er ophavsmanden, hverken har set eller villet den – men derved, at den ifølge min empiriske indsigt i samlivets tarv intet overgreb er dvs. den gør ikke indgreb i noget, jeg betragter som hans retmæssige eje (en kunde er ikke en mands rette eje, noget han kan legitimere som sit¹, hvorimod det gode rygte er hvermands retmæssig tilkæmpede ejendom). Det er med andre ord ikke forestillingen om den tilføjede smerte i og for sig, der skaber skyldfølelsen, den opstår kun, når denne smerte vurderes som uberettiget tilføjet.

Skyldfølelsen bundet altså i interessen for det almenbetydningsfulde (alles tarv berørende,) formål: den teknisk fuldkomne sociale samvirken, og i interessen for at underkaste sig de fundamentale vilkår derfor; dens ytringsform, respekten for kompensationsprincippet, hviler direkte på hvad der empirisk er fastslået som sådanne vilkår.

Den kan ikke, for kort at resumere det foregående, forklares ved beslutningens almindelige psykologi, thi den er noget andet end afhængighed, kan af samme grund end mindre bero på den magt, der ved løftet er givet andre i hænde, den kan ikke være nogen medfødt sjælelig evne, thi den eksisterer ikke hos barnet forud for visse sociale erfaringer, den findes på dette stadium kun autoritativt og derfor

¹ Om retmæssigt eje se Kap. 9.

kun virkende i konkrete tilfælde, ikke abstrakt anvendelig, den kan ikke forklares som usammensat biologisk reaktion på visse depressive forestillinger (om tilføjede lidelser), thi den reaktion, der kaldes skyldfølelsen, opstår kun, når visse empiriske forestillinger associerer sig med hine. Tendensen til at kompensere egne tab er sikkert nok en umiddelbar naturdrift, hvorfor afværgning, hævn og fjendtlig gengæld direkte forklares ud fra medfødte anlæg; men den ejendommeligt farvede tendens til under visse forhold gøre indgreb i vor egen sfære – selv om dette indgreb er pålagt os af os selv – som kaldes skyldfølelse, trænger til nærmere forklaring. Det er en trang, der er presset ind i bevidstheden af det daglige livs erfaringer, ved langsom og intelligent fortolkning af erfaringens anskuelige sprog; konstante erfaringer slår tilsidst igennem og bliver fælleseje, derfor må det allerede på tidlige kulturtrin opdages, at de overmennesker, der i deres iøvrigt tågede impulsive bevidsthed formår at fastholde et løfte og et forsæt om dets overholdelse, eller som forstår at beherske deres drifter til at begå overgreb, har chancer i social henseende fremfor de øvrige¹. Disse regler, der i begyndelsen af den enkeltes og af folkernes liv indbankes autoritativt ved forskellige ydre midler, finder senere deres fornuftmæssige begrundelse. I dette øjeblik opstår den etiske videnskab, der bygger på, at disse – og ikke flere, ikke færre – er de aldeles konstante, uforanderlige samlivsvilkår, hvilket bekræftes ved, at de findes respekterede og indskærpede overalt og til enhver tid, medens alle andre regler for menneskelig opførsel skifter fra modsætning til modsætning. Og ud fra disse empirisk vundne maksimer udledes dernæst hvad retfærdig kompensation i de enkelte tilfælde er, ved en logisk analytisk proces.

Man kunne nu imod denne formodede oprindelse til skyldigheds-erkendelsen indvende: men når det hele altså dog løber ud på afhængighed af et princip, er dette så ikke en afhængighedsfølelse så godt som enhver anden følelse af bundethed overfor et forsæt, og er der

¹ Afgørelsen af, om den menneskelige sociale samvirken oprindeligt hviler på et følelsesgrundlag eller fornuftgrundlag har intet med dette spørgsmål at skaffe. Antagelsen af medfødte sociale følelser kan vel lette os forståelsen af mange overenskomsters indgåelse, men fører os ikke til at forstå hvorfra man har erkendelsen af, at de skal overholdes. Om intelligensen derfor alene er samfundsstiftende eller ej, er et spørgsmål, som vi lader ligge som de moralske hovedproblemer uvedkommende.

grund til at skille den fra respekt for andre selvfattede principper f.eks. det at tage styrtebad hver morgen? Jo, for det første er der god grund til at skelne bundetheden af en enkelt viljesbestemmelse og følelsen af afhængighed af et princip; af den enkelte viljesbestemmelse kan man føle sig som slave, den kan stå ret isoleret og umotiveret, overfor et livsprincip, der er vel funderet og udtryk for et centralt personlighedskrav, vil man ikke have denne følelse, ja man kan ikke bestemme frihed på mere fyldestgørende måde end som handlen i overensstemmelse med det centrale i ens væsen; at man i mindre vågne øjeblikke kan føle et sligt princip trykkende er ingen grund til at sammenstille det i vilkårlighed med en enkelt isoleret viljesbestemmelse. Hvad den indvending angår, at man ikke ville have grund til at adskille skyldighedserkendelsen fra respekten for andre principper, kan svares: nej, i deres væsen er der ingen større forskel, forudsat at de andre livsprincipper er lige så vel funderede, forskellen ligger i deres genstand, men er det ikke nok til at begrunde skyldighedsfølelsens særegne farve, at dens ledende princip kun beskæftiger sig med noget så specielt som de vilkår, der er strengt nødvendige for at samlivet med andre overhovedet kan fungere sikkert?

Et andet spørgsmål, man med fuld ret vil kunne kræve besvaret, er dette: når det hed sig, at respekten for kompensationsretten hviler på hvad der empirisk er fastslået som de fundamentale betingelser for social samvirken, hvorledes må dette så nærmere forstås? Med andre ord, i hvad udstrækning kan erfaringen fastslå noget om disse forhold?

Når det er hævdet, at erfaringen på aldeles tvingende måde fører til det opstillede livsprincip, må man være klar over, at længere end til en almindelig begrundelse af det kan man ikke komme, man kan vise, at en tilsidesættelse altid vil og må bringe forstyrrelse ind i selve fællesskabets funktion, at den uvægerlig vil rokke ved det tillidsforhold, det er bygget på – at denne kausale sammenhæng er ganske ubetinget.

Bruddet på et løfte har af konstante virkninger på social samvirken følgende: 1) løftegiveren mistros for fremtiden mere eller mindre af selve løftemodtageren; et fremtidigt løfte kan ikke bygges på personlig tiltro alene, men må kræve andre, reelle garantier, personalkreditte er med andre ord forspildt. 2) Løftemodtageren vil også let få mistro til andre, hans tillid er principielt rokket, derved forplanter kreditforstyrrelsen til videre kredse.

Mangelfuld kompensation i almindelighed (bortset fra løfte) har følgende virkninger: hvis et arbejde kompenseres over dets værdi, lider den kompenserende et tilsvarende materielt tab. Modtagerens forestillinger om objektive værdier forringes til hans fremtidige skade, da overkompensation ifølge sagens natur ikke kan opretholdes. Da det er fysisk umuligt at overkompensere alt arbejde (hvilket ville forudsætte eksistensen af uendelige værdier), må det uvægerlig medføre, at andre får for lidt vederlag. Interessen for at præstere de større værdier vil derved svækkes.

Hvis et arbejde underkompenseres vil arbejderen lide et tilsvarende materielt tab, hvilket skaber løshed i forholdet, idet han snarest vil søge hen hvor fuld kompensation bydes, eller hvis dette er umuligt som i adskillige fabriksfag, hvor prisen på arbejdet fikseres af en klike, vil det føre til fortsat krigstilstand mellem de to parter, altså netop til ophævelse af begrebet socialt fællesskab. Kun i en stærkt centraliseret og militært beskyttet stat kan det lykkes i længere perioder at holde de arbejdsydende nede på et vist minimum (særlig ved stærk beskyttelse af ejendomsprivilegier), men tilstanden kan ikke betegnes som tryk ligevægt.

Er denne overbevisning vundet, vil enkelttilfældene derigennem have fået deres begrundelse, nogen selvstændig begrundelse af disse, udover den logiske deduktion fra hovedprincippet, vil derimod ikke altid kunne leveres (som hvis man f.eks. ville kræve bevist, at denne ene uærlighed har skadet sin ophavsmand), men det er heller ikke nødvendigt og kan derfor heller ikke kræves, thi med den logiske sammenhæng med princippet er den specifikke skadelighed fyldestgørende påvist, det er jo nemlig aldrig påstået, at handlinger ikke skulle kunne have andre følger end dem, der vedrører tillidsforholdet, og at nogle af disse følger ikke skulle kunne regnes til de subjektivt fordelagtige.

Derfor reducerer den intellektuelle begrundelse sig til overfor den enkelte at påvise den kausale sammenhæng der er imellem efterlevelsen af princippet og visse bestemte fordele, der står i direkte forbindelse med det sociale fællesskab med andre mennesker. Det er ikke så, at moralfilosofien (begrundelsen) stiller ham et aldeles frit valg mellem forskellige tilværelsesformer og forskellige principper, thi socialt fællesskab er en fornødenhed, der ikke tillader unddragelse pr. ræsonnement, men den åbner ham lejlighed til at se og forstå den omtalte sammenhæng og lade denne forståelse gennemtrænge sit liv.

Hertil må vel enhver praktisk empirisk videnskab indskrænke sig: at påvise en grundregels almene gyldighed, f.eks. det er sundt hver dag at færdes i fri luft – uden at måtte høre for, at den ikke er fintmærkende nok til at kunne godtgøre de skadelige følger af en enkelt dags forsømmelse. De må og skal være der, hvis hovedsætningen er rigtig.

Det gælder for at bedømme dette spørgsmål ret og billigt at fæste opmærksomheden i den rigtige retning: hvis jeg mener at kunne bevise, at brud på samlivsprincipperne uundgåelig rammer samlivet direkte i dets sammenføjninger, er det ingen indvending, at man kan påpege andre følger i helt andre retninger, f.eks. en mulig materiel gevinst af et snyderi. Dersom jeg påstår, at ethvert skud af en kanon slider på denne, kan det ikke nytte, at man påpeger, at projektilet har haft de og de udmærkede virkninger, det, det her gælder om at komme på det rene med, er rekylens, tilbageslaget fra eksplosionen o.lign. Det er dette konstante forhold, undersøgelsen må gælde, ikke skudets vekslende virkninger i andre retninger. På samme måde er der ved enhver etisk handling et aldeles konstant tilbageslag på det samlivsforhold, den psykiske basis, den har relation til; rekylens virkninger vil vel ikke altid være direkte påviselige i det enkelte konkrete tilfælde, men de er der og vil ved tilstrækkelige opsummeringer bevise deres eksistens. – Efter at have defineret begrebet skyld og søgt at forklare dets herkomst går vi over til den nærmere undersøgelse af dets indhold.

Det er omtalt hvorledes begrebet er vandret fra de materielle værdiers område, fra de kommercielle transaktioners område til alle andre livsområder, også de åndelige. I forretningslivet spiller den upersonlige kredit (den reelle) den største rolle, men for de åndelige værdiers vedkommende – og en stor del moralske spørgsmål drejer sig om sådanne – er den personlige kredit udgangspunktet. Som følge af at omsætningen – thi på det åndelige område foregår der også omsætninger – sker mellem værdier, der ofte er særdeles vanskelige at vurdere nøjagtigt, hersker der større uklarhed og usikkerhed på det åndelige forretningsområde end på det praktiske. Man sjusker, gør sig ikke klart hvad man er skyldig, man er ikke nøjeregnende med småting, man kan indbilde sig selv, at man handler højsindet, hvor man simpelthen afdrager på gæld. Ikke sjældent er dette følgen af at man puster »pligterne« op til en fantastisk højde, til den »yderste opofrelse et menneske kan præstere«; det har den psykologiske virkning, at man sløves af de urimelige krav, man føler sig insolvent og

gør som alle insolvente folk, lader stå til. Uden tvivl vil både praktisk de menneskelige samlivsforhold vinde i tryghed, og teoretisk de etiske problemer vinde i klarhed, om man opfatter de moralske krav som kvantitativt målelige; det vil være vor opgave i det følgende at anstille nogle overvejelser over skyldighedsberegninger, en opgave, etikken hidtil har ladet ligge, men som sikkert har nok så megen betydning og kan stilles på nok så fast grund som mange af de specielle deduktioner man finder i håndbøgernes specielle del.

I de tilfælde, hvor ækvivalensen støtter sig til et løfte, bliver der først og fremmest at undersøge: hvad er lovet?

I obligationsretten¹ strides der om, hvorvidt viljeserklæringens retsskabende evne væsentlig skyldes den erklærendes bag erklæringen liggende vilje af det udtalte, eller om den skyldes den ved retshandelen hos den erklærendes medkontrahent virkelig eller muligvis vakte beføjede forestilling om og tillid til, at den erklærende vil det udtalte. Efter den første anskuelse (viljesteorien) skaber retshandelen kun ret, forsåvidt det erklærede stemmer med den erklærendes vilje i erklæringens øjeblik, efter den anden anskuelse (tillidsteorien) er den erklærendes viljesmangel uden retlig betydning, når den ikke var kendelig for medkontrahenten. Med andre ord ligger løftets bindende kraft i bogstaven eller i den opfattelse af loverens vilje, medkontrahenten efter alt det foreliggende må danne sig? Vi har allerede ovenfor taget stilling hertil, idet vi udtalte, at den ved løftet stiftede ret hviler på den forventning, der efter alt, hvad der vitterligt foreligger, må vækkes hos løftemodtageren. Nu er en løsreven sætning kun et af de mange symptomer på en viljesretning, der kan foreligge; der kan findes mange mindre vitterlige tegn, som giver ordlyden en anden farve (f.eks. manifest ironi). Det vil da stemme bedre overens med ækvivalensprincippet, om man beregner skylden kongruent med den virkelige vilje – såvidt man kan dømme derom – end med det tilfældige, løsrevne symptom, ordlyden udgør.

På den anden side er en ensidig handling fra dens side, der skal forpligtes, nok til at begrunde den på løftet hvilende skyld. Når dansk lov udtaler, at ikke blot kontrakter dvs. accepterede løfter men også tilsagn (uden accept) skal holdes, er den i dette tilfælde udtryk for en etisk regel, thi den moralske skyld hviler i endnu ringere grad end

¹ Se Jul. Lassen: Håndbog i Obligationsrettens almindelige Del. København 1892.

den juridiske på beviser; fordringen om accept ville være indrømmelse af, at skylden beroede på den medkontrahenten overdragne magt.

Efter alm. sprogbrug betyder et løfte en til en anden rettet og der ved til dennes bevidsthed kommen skylderklæring (Jul. Lassen); at love sig selv noget er derfor (ligesom pligter imod sig selv, »højere pligter«) urigtig sprogbrug, der leder til begrebsforvirring; løfter refererer sig til andre organismers bevidsthedsindhold, løfter til sig selv er blot et andet udtryk for forsæt. Et løftebrud mod andre kan derfor på ingen måde forsvares med henvisning til vigtigere løfter til sig selv; det er inkongruente ting. Ved »løftet« til mig selv binder jeg mig selv og kan løse mig selv; ved løftet til en anden overgiver jeg sløjfen i den andens hånd og kan kun frigøres ved dennes medvirkning eller ved at sønderrive båndet; det sidste ikke uden at krænke den andens rettighed.

Hvad der ovenfor blev sagt om ordlydens betingede betydning fører til, at man også må anerkende stiltiende løfter; thi selv om det er det almindeligste og i reglen forudsættes, at løftet tilkendegives i ord eller sætninger, hvis mening løses efter alm. sproglige regler, »det udtrykkelige løfte«, kan som sagt andre handlinger være fuldgyldige udtryk for en skyldnervilje: de stiltiende viljesbestemmelser eller »kvasikontrakterne«. At bestille varer har samme både retslige og moralske betydning som et løfte om at betale dem.

Af noget anden beskaffenhed er de overenskomster, man kunne kalde de ubestemmelige kontrakter, hvorved jeg forstår overenskomster om en kompliceret sag eller en række ydelser, hvis indhold ikke lader sig udtømme i kontrakten. Hertil hører tyendekontrakter f.eks. Man kan også regne ægteskabet med dertil. Hvis et tyende lover at tjene mig så og så længe for den og den betaling, er det umuligt for mig i alle detaljer at vide hvad der er lovet og hvad han altså skylder mig. Det er her nødvendigt at gå ud fra en gennemsnitsbestemmelse af begrebet¹, den der er gængse i tiden; denne har løftemodtageren ret til at betragte som minimum af hvad der er lovet; det kan forudsættes som stiltiende lovet, i det øjeblik løftegiveren ikke har reserveret sig udtrykkelig i løftet. Og denne på sin side har ret til at betragte gennemsnitsstørrelsen som maksimum for hvad han er skyldig, når han ikke i ord eller gerning har vakt forhåbning om mere.

¹ Det tekniske udtryk for sådanne i retsforhold normale pligter er *naturalia negotii*.

En hel række forhold kan gøre løfter juridisk ugyldige. Man vil finde, at det så at sige er de samme forhold, der gør dem moralsk ugyldige; i det hele er det interessant at se, hvor obligationsretten fremfor andre afsnit af retten slutter sig nøje til de etiske principper. (Om grunden hertil se nærmere kap. 10). Først og fremmest er løfter, der aflægges under mekanisk tvang, ugyldige. Man har forfattere, der mener det modsatte, således Hobbes. Han siger, at det er en universel regel, at løftet forpligter, når blot den lovede ting er lovlig. Har vi modtaget en velgerning, er vi forpligtede, endog overfor en røver. Motiveringen er karakteristisk for Hobbes. Hvis løfter, der påtvinges under dødsfrygt, nemlig ikke var gyldige, ville lovene, »de lovlige forpligtelser«, der også opstår ved et pres under frygt for gensidigt blodbad, være ugyldige. Lovgyldighed og moralsk skyldighed løber som sædvanlig ud i et for ham. Rigtigere er det naturligvis at opfatte sagen som J. Lassen gør: det kan overhovedet ikke siges, at der foreligger noget løfte, den tvungne har kun været et passivt middel. Skal et løfte være moralsk bindende, må det dog være en handling, men i dette tilfælde har ingen handling foreligget, i al fuld ikke fra løftegiverens side. Han har lige så lidt handlet, som den handler, der på en auktion giver et nik, fordi han lider af St. Veitsdans. Hvor talen derimod er om kompulsiv tvang, skilles etikken og juraens veje. Herved forstås tvang ved trusel om et onde; men moralen kan ikke godkende, at enhver trussel skulde gøre et løfte ubindende. Ganske vist gør ikke alle tilfælde af kompulsiv tvang et løfte retsgyldigt, lovgivningen fordrer, at det skal være ulovlig tvang (trussel om sagsanlæg betragtes f.eks. som lovlig tvang); men her kan moralen åbenbart ikke sætte grænsen, den må hævde, at kun i de tilfælde, hvor den kompulsive tvang faktisk i sine virkninger ligner den mekaniske deri, at den gør løfteafgiveren til et ganske passivt led og afskærer ethvert valg, mister løftet sin karakter af løfte. I samme grad som truslen levner mulighed for at vælge, i samme grad får løftet karakter af aktiv handling.

Løftegiveren binder heller ikke for de løfter, der overbringes i forfalsket tilstand. Overfor tvetydige erklæringer, der må vække tvivl hos modtageren om meningen, er løftemodtageren ikke beføjet til at fastholde en bestemt fortolkning men må søge nærmere besked. Her er etikken i nøje overensstemmelse med D. L. 5-1-1 og 2: »hvad der kun i følge omstændigheder, der i erklæringens øjeblik er ukendelige for den erklærende som fornuftig og kyndig mand, af modtageren kan indlægges i erklæringen som dens indhold, er ikke lovet og føl-

gelig ikke bindende. Englænderen, der byder four for en ting, er ikke pligtig til at betale mere, selv om sælgeren i tillid til sit leksikon (hvori der findes et fejltryk) mener, at four = 14. (Lassen). Alt dette ligger forøvrigt i de ovenfor givne definitioner af løftet, hvori udtrykkelig nævnes, at løftegiveren må være den direkte årsag til den ved løftet vakte forventning.

At løftegiveren er bundet, uanset om uoverensstemmelsen mellem vilje og erklæring er den erklærende bevidst, (f.eks. erklæringer, der er afgivne for at skuffe – *reservatio mentalis*) eller ikke (fejltagelser), ligger i, at løftets karakter ikke er udtømt ved forsættets psykologi, men at hovedvægten må lægges på vitterligheden. I alle de tilfælde, hvor viljesmanglen derimod på en eller anden måde gøres kendelig for løftemodtageren, er det ubindende.

Ved svig (transaktion hvilende på forsætlig urigtig angivelse) gøres et løfte i alle tilfælde etisk ubindende. Medens købmænds overdrevne anprisninger af en vare anses for at være uden retslig betydning, ville jeg ikke anse den kunde, som for en angivet pris køber en vare, der efter købmandens udsagn besidder de og de egenskaber, for at være moralsk bunden til at betale prisen, hvis udsagnet ikke holder stik; thi da er det faktisk en anden vare, han har lovet at betale den aftalte pris for. At varen derimod ikke svarer til kundens forventning, gør ikke løftet ugyldigt, forsåvidt sælgeren ikke har været årsag til denne fejlagtige forventning.

Tilbagekaldelse af et løfte kan kun ske, hvis den har standset løftet på vejen, eller den når samtidig med dette til adressaten.

Løftegiveren er ikke længer skyldig, hvis de objektive forhold, der er forudsætningen, og som løftemodtageren også må have godkendt som forudsætning, forandrer sig – hvis der f.eks. udbryder kopper på et aftalt mødested. – Derimod kan subjektive forandringer, skiften mening eller opdagelse af at visse kendsgerninger ikke forholder sig således som man havde antaget (*error in motivis*) ikke fri løftegiveren for skyld. Dersom f.eks. en anset mand uden forbehold afgiver det løfte at støtte en sag med sit navn, vil han ikke moralsk kunne fri sig for skyldighed til at indfri det ved at anføre forskellige omstændigheder, han ikke havde betænkt; en anden sag var det, hvis de fejlagtige forudsætninger støttede sig på svigagtig angivelse fra løftemodtagerens side. For sine egne fejltagelser må man bøde, en modsat regel ville, som Lassen bemærker, tilintetgøre al sikkerhed i samvirken.

Skaber gaver skyldighedsforhold? Hvis begrebet gave skal oprettholdes som noget for sig selv, kan det ikke skabe nogen art af skyld, hvad enten det er materielle værdier, tjenester eller andre værdier, der overføres. Det er unøjagtig sprogbrug, når det hedder: jeg skylder ham en gentjeneste (at skyldte genvisit er atter noget andet, er blot en følelse af afhængighed af vedtægt). Den ægte gave oprinder af en følelse, der er væsensforskellig fra den, der fører til løftet; den beror på individuel sympati, ytrer sig som spontan offervillighed uden vilkår, har netop sin særegne værdi i denne ubetingethed og taber sin karakter, hvis tanken om gengæld blandes ind. For modtageren stiller sagen sig tilsvarende: hvis han føler, at gaven tildeles med den mere eller mindre tydelige bagtanke, at der skulle gøres gengæld, da er han skyldig, når han modtager den, da den allerede har mistet sin gavekarakter. Føler han den derimod givet netop som gave, uden forbehold, da forringer han den uberettiget ved at modtage den under tilkendegivelse af at ville gøre gengæld eller ved blot i ringeste måde at vise sig afhængig eller trykket af gaven. Rene gaver er overmåde sjældne i verden, langt langt sjældnere end ordet bruges; kompensationsprincippet viser ikke mindst sin universelle magt ved næsten at kvæle gaver uden bagtanke; hvormange pct. af fødselsdagsgaver, julegaver etc. ville ikke bortfalde, hvis princippet om gengæld ikke sad og lurede i motiverne?

Selv hvor gaven modtages med renest sind, er det kun ganske naturligt, at både den selv og det sindelag, der har fremkaldt den, vil virke som motiv til en ganske bestemt holdning i modtagerens sindelag overfor giveren. Kompensationstendensen vil melde sig som en trang til gengæld, selv om denne trang med flid skjules. Men det er ukorrekt at påstå, at giveren har krav på gengæld, et krav, der i mindste måde ligner det, et løfte skaber; en trang bliver aldrig det samme som en skyld.

Den, der har udtalt, at det er saligere at give end at tage, har fint og rigtigt opfattet den rene gaves karakter; den virkelige giver vil som reaktion kun se glæde, ublandet glæde, enhver følelse af skyld, han ser blande sig deri, vil såre den følelse, hvoraf gaven er udsprunget. Er da ikke taknemmelighed et moralsk begreb mere? Er ikke alverden med rette enig i at laste utaknemligheden? Jeg mener, at taknemligheden er en altfor sart vækst til at gælde for allemandsnorm, vel at mærke den ægte taknemlighed. Taknemlighed i renkultur er en uvilkårlig reaktion i form af glæde over den velvilje, der

strømmer os imøde; den er ligesom blomstens svar på solskinnets, den vil ingenting, men kan ikke lade være at åbne sine kronblade, lykkelig og imødekommende. Solen forlanger ikke mere end at se blomsten åbne sig helt og fuldt for nydelsen. Hvis et vilkårligt moment blander sig i taknemlighedens ytring, kan det kun gå ud på at lægge sin glæde for dagen. Men altfor ofte har den en tilblanding af bevidst stræben efter at gøre gengæld. Da modtageren derved tilsigter at udligne gavens værdi, må han forudsætte et tilsvarende forbehold hos giveren, for at dette kan falde i god jord; men selv om den virkelig taknemmelige modtager kan ønske, om ikke at gøre gengæld, så dog at lægge sin glæde for dagen ved en ydende handling, er denne følelse dog aldeles forskellig fra skyldfølelsen, og han vil vogte sig for at dens objektive udtryk fremtræder som svar på giverens ydelse. Til virkelig taknemlighed og navnlig til at give den et adækvat udtryk hører finfølelse og takt, noget man ikke tør belemre almenneskelige krav som de moralske med.

At »givere« kræver tak er imidlertid lige så almindeligt som at modtagere lever i den forestilling, at gengæld kræves; derfor en så udbredt angst for at modtage gaver.

Der gives forhold, hvor man virkelig ikke har grund til at glædes over en gave, tværtimod! Man ønsker ikke at skyldes netop Hr. P. P. noget, som det hedder. I virkeligheden kommer man ikke til at skyldes P. P. noget, (med mindre denne har pointeret det, og så var det jo ingen gave), men da man nærer aversion imod ham, kan man ikke undlade at mistænke ham for, at han vil give med det forbehold, at man skal føle sig skyldig, eller vil give af sin overflod for at lade os føle sin overlegenhed. I begge fald opnår man netop ved hurtig og demonstrativ gengæld at få skyldighedsforhold og overlegenhed ud af verden med det samme.

Skyldighedsberegninger.

Den kvalitative og kvantitative beregning af den skyldige erstatning er let at foretage i de tilfælde, hvor der foreligger materielle vidnesbyrd om gælden, skriftlige kontrakter, løfter, gældsbeviser, etc. Det er en simpel lighedsformel $a=a$. Men i de allerfleste tilfælde, af moralsk skyld (dvs. den, der ikke tillige er juridisk eller kommerciel), er forholdet adskillig mere indviklet.

I en snæver vending beder B. A. om 100 kr. A. giver B. 50 mod løfte om en lignende gentjeneste ved lejlighed. Hvad er B. ham skyl-

dig? Ikke de 50 kr.; det lå jo i aftalen, at han ikke havde umiddelbart krav på denne sum, det, der skyldes, er en lignende gentjeneste ved lejlighed. Men hvilken værdi kan den takseres til – 50 kr.? Det kommer an på, hvorledes løftet om en lignende tjeneste skal opfattes. For at være sikker i sin skyldvurdering må modtageren helst få løftet nærmere bestemt; det kan betyde en sum, der er = den ydede, men det kunne også betyde en tjeneste, der betød det samme for den ene som for den anden, altså enten betyde den tjeneste, der halvvejs hjælper den modtagende ud af forlegenheden, eller det offer, der med hensyn til B's hele situation vil betyde det samme for ham som hint for A. I sidste tilfælde er det det objektive udslag af tjenstvilligheden, der skal gengældes. Hvorledes bliver erstatningen i dette tilfælde at beregne, med andre ord hvorledes findes den materielle størrelse, der udtrykker en »lignende tjenstvillighed«? For A's vedkommende var tjenesten (det objektive udtryk for tjenstvillighed) $x = 50/a$, hvor tælleren indeholder den numeriske værdi af det ydede, nævnerens a betyder A's totale ydeevne. Det bliver altså ikke tallet 50, der absolut set udtrykker tjenstvilligheden, kun relativt – i forhold til hans evne – kommer det i betragtning. Brøken vil ydermere i dette tilfælde angive den absolutte maksimalgrænse af hans tjenstvillighed (in casu), (når tjenstvillighedens yderst mulige grænse hos personen overhovedet er $a/a = 1$): han ydede jo ikke alt det forlangte, tjenesten var kun partielt fyldestgørende for B. Brøken udtrykker da: sålangt og ikke videre strakte hans offervillighed sig ved denne lejlighed! Ifald han havde afstået de ønskede 100, ville tjenstvillighedens objektive formel $100/a$ ikke angive den øverste maksimale grænse, ikke være tilstrækkelig for at slutte til den bagved liggende offervilligheds absolutte størrelse.

Skal nu skylden beregnes, vil det i første tilfælde ske ved at finde den størrelse, der svarer til det objektive udtryk for den viste tjenstvillighed.

Den kan altså udtrykkes ved en tilsvarende brøk: $y/b = 50/a$.

Er b B's ydeevne, bliver $y = 50 \times b/a$ dvs. den sum, der for B. betyder hvad 50 betød for A. Ved i givet tilfælde at yde A. y kr. har B. altså præsteret et tilsvarende udslag af tjenstvillighed. Det ses let, at den absolutte værdi af y stiger med B's ydeevne (jo større b ., des større y).

I det andet tilfælde, hvor det præsterede udslag af hans tjenstvillighed ikke så bestemt angav tjenstvillighedens absolutte maksimum,

men hvor man af brøken $100/a$ kun kunne aflæse: så og så langt strakte hans offervillighed sig den gang, den gik mindst til at præstere det ønskede men kunne mulig være gået til at opfylde endnu større ønsker, her vil skyld-beregningen ikke være fuldt så simpel; brøken $100 \times b/a$ vil nærmest betyde et orienterende minimum (så meget skylder jeg i al fald). Hvis dette ikke fyldestgør A's ønske, kan jeg ikke være absolut sikker på at have gjort min skyldighed ved kun at præstere dette, her vil mange andre faktorer, som vi ovenfor for simpelhedens skyld har holdt ude af vor skematiske opstilling, spille en væsentlig rolle. Lover jeg en »lignende tjeneste«, er forholdet mellem ydelse og ydeevne langt fra den eneste faktor, der er at tage hensyn til; alle manifeste tegn på imødekommenhed, trevenhed eller lunkenhed osv. kommer også i betragtning, thi også disse for modtageren kendelige udslag er for ham værdier, der lægger et plus eller minus til tjenestens størrelse og derfor må regnes med, når en modtjeneste loves og holdes. Naturligvis er det kun hvad der objektivt vises af slige følelsesudslag, der har betydning; den indre gnidningsmodstand spiller i gensidighedsforholdet ingen rolle, det er og må blive et rent indre anliggende; men uvilje, angst, der vises, sure ansigter, modstræbende miner osv., alt sligt forringer tjenestens værdi og influerer på den lovede ækvivalente gentjeneste.

Selv om man ved at opstille skemaer som dette kun kan nå at pille ganske enkelte af de elementer ud, der kommer i betragtning ved en skyldvurdering, selv om livets realiteter oftest er langt mere indviklede, kan man dog i al fald vise, at der er faste holdepunkter for en nøjagtig vurdering, så at den aldrig helt behøves at svæve i luften. At den kan være meget vanskelig, er ingen undskyldning for at lægge hænderne i skødet og tage det mindre nøje med det moralske opgør. Jo vanskeligere opgaven er, des ihærdigere må man være med at løse den, ellers står man en skøn dag og skylder så meget at det ville medføre konkurs, om det blev gjort op. Uordentlig regnskabsføring er vel ikke strafbar på andre områder end hvor det gælder penge; i moralsk henseende er den lasten, der er rod til alle andre, og moralen regner også med andre værdier end penge. Det gælder at se den objektive realitet, der ligger parterne imellem, en værdi, hvorom begge har en vis kvantitativ forestilling, om den end i reglen må savne den matematiske beregnings nøjagtighed. Uden tvivl får man sit moralske mellemværende til et medmenneske langt præcisere udtrykt, når man på denne måde søger at eftergå hvad begrebet skyld rummer, end ved

at gå ud fra begrebet pligt i dette ords gængse betydninger. Thi siger jeg f.eks., som det så ofte hedder, det er min pligt at give hvad min næste med rette kan kræve (ud fra almenhedens synspunkt), er vi først ved problemets begyndelse, bestemmelsen af dette hvad eller hvormeget der med rette kan kræves, er problemets kerne.

En stik modsat opfattelse af etisk skyldberegning finder sit udtryk i den såkaldte etiske forholdslov; den går ud på følgende¹: »hverken i henseende til evners og motivers art eller i henseende til deres grad er de forskellige individer ens, og en lov, der i kvalitativ og kvantitativ henseende ville fordre »det samme« af alle, ville altså faktisk netop fordre et højst forskelligt arbejde . . . skal der være lighed for den etiske lov, må der altså ikke fordres »det samme af alle« ... etisk set kan der være ydet et langt større arbejde og være vist en langt større selvbeherskelse af et menneske, der dog ikke når op til det gennemsnitsniveau, der tit forlanges, end af mangan, som med lethed fyldestgør den »sociale fordring«, men som til gengæld intet arbejde har gjort for at udvikle sine evner ... og skulle så alligevel hin etisk set stå under denne? ... den sande etiske lov må individualisere« etc.

Konsekvensen af forholdsloven må altså blive, at dersom vi af 2 personer forlanger, at de skal opfylde deres løfter, og sætter den etisk højest, der opfylder dem, er det muligvis en rent forkert vurdering, thi det kunne være, at denne har gjort det med stor lethed, medens den anden har gjort et stort »arbejde«, har vist langt større selvbeherskelse osv. for at drive det så vidt, at han var lige ved at få løfterne opfyldt, men ikke helt nåede det. Efter forholdsloven dømmes et menneskes etiske kvalitet efter samme princip, som hvis man ville dømme en dampmaskine, ikke efter den arbejdsmængde, den præsterede, men efter det spektakel, den gjorde, efter det antal gange, den måtte smøres og hvormange tons kul, den slugte. Nu kan man nok så meget hævde, at en dampmaskine er intet menneske, man kan fremhæve de indre brydninger og kampe, den utrættelige stræben som indre selvgyltige værdier hos mennesket, det er og bliver netop kun indre værdier, værdier, som unddrager sig menneskenes gensidighedsforhold og de krav, disse stiller. Og heldigt det samme, for hvorledes skulle vurderingen kunne nå ind til dem, hvorfra få et skøn over et menneskes anstrengelse uden netop i det objektive resultat, arbejdsresultatet. Den sande forholdslov er den etiske lov, der af enhver forlanger i

¹ B. Høffding: Etiske undersøgelser. Kbh. 1891.

forhold til hans løfte, hans forseelse; på denne måde »individualiserer« den, idet den ikke fordrer det »samme af alle«; men at bygge et samliv på kun at fordrer i overensstemmelse med den enkeltes etiske evne er umuligt; tænk om en bager kun måtte forlange 15 øre af dem, der med lethed fyldestgjorde den sociale fordring, og nøjes med 5 øre af dem, der trods selvbeherskelse havde svært ved det! Og det kommercielle tillidsforhold er opbygget af nøjagtig de samme elementer som tillidsforhold overhovedet. Individualisere i forholdslovens mening vil man gøre overalt, hvor det drejer sig om at opdrage mennesker; hvis kriminalister f.eks. kommer til det resultat, at det i første række er statens opgave at forbedre forbryderen, vil en individualiserende behandling være konsekvent, uanset hvilke krav retfærdigheden stiller; individualiserende behandling er nødvendig for forældre, pædagoger osv., men ligger ikke i de enkelte samfundsmedlemmers opgave overfor hverandre; hvad den enkelte i samlivet kræver som sin ret er ikke det, der er »middel og vej til udvikling af dens andens personlige ejendommelighed« (Høffding) – dette er og kan ikke være andet end hvers egen sag – men det objektive kvantum og kvaler, der, uden tab for den enkelte, tillige erfaringsmæssigt betinger en fortsat samvirken. (Sml. den individualisering, forholdsloven kræver med den, der i ovenstående skyldberegning anvendes for at komme til begrebet »en lignende gentjeneste«).

Princippet for den etiske skyldberegning er ikke at individualisere med hensyn til motiverne, den indre gnidningsmodstand etc., men med hensyn til det bevisligt foreliggende, og her er den i overensstemmelse med obligationsretten, vel at mærke hvor denne omhandler rene erstatninger, ikke bøder eller sligt, der smager af straf, thi her er opfattelsen ganske præget af de gængse straffeteorier, og straffen har overhovedet sit særlige udspring og formål, som dikteres af hensyn, der delvis er inkongruente med hensynet til den sociale samvirken. Når skyld ikke indfries efter aftale, kan der således efter dansk ret kræves den principale ydelse, men desuden erstatning for individuelt tab, der er lidt ved ikke-opfyldelse, f.eks. godtgørelse for afsavn (naturalopfyldelse plus opfyldelsesinteresse). Medens nogle forfattere har ment, at skyldneren skal erstatte fordringshaveren normaltabet d.e. det tab, der er en regelmæssig følge af en ikke-opfyldelse som den foreliggende, antages det dog gennemgående, at det er det individuelle tab, som fordringshaveren har lidt, der skal erstattes. »At der ikke skulle kunne tages hensyn til individuelle tab, nemlig af fastsæt-

telsen af fordringshaverens formue som den nu er og som den ville have været, dersom retsbruddet ikke havde foreligget, kun kan hvile på usikre gisninger, kan ikke være afgørende her. Bestemmelsen af et normalt tab er overhovedet umulig f.eks. ved personlige arbejdsydelser« (Lassen).

Hvis det er umuligt at yde erstatningen, må obligationsretten og moralen stille sig noget forskellig. Den positive obligationsret må tage sagen praktisk og opgive kravet, når det ikke længer nytter at stille det, ud fra synspunktet *impossibilium nulla est obligatio*. Hvis det viser sig absolut umuligt at yde det lovede (hvis det f.eks. er et *unicum*, der er tilintetgjort), lader den »pligten til at yde den ophøre«, men indfører i stedet en forpligtelse til »opfyldelsesinteressen« d.e. en ækvivalent pengeværdi. Er også dette umuligt, vil al ret og forpligtelse være ophørt, idet »en begrebsmæssig nødvendig betingelse for rettens eksistens er bortfalden«, hvormed må menes »wo nichts ist etc.«. Dog betragter retten altid en umulighed af at svare penge som en midlertidig umulighed. Først når umuligheden er given som definitiv, d.e. når skyldneren er død, og boet ingen midler indeholder, vedkender retsordenen sig umuligheden af at opfylde pengeforpligtelsen som ophørsgrund for forpligtelsen. Moralens, der ikke kender pligter skabte eller opretholdt af en statsmagt, kan naturligvis ikke lade de ydre praktiske hensyn være det afgørende for spørgsmålet om skyldens ophør; skylden vil hvile lige tungt på et menneske, selv om statsmagten (retten) letter ham for hans forpligtelse; etisk skyld viger ikke, med mindre et af to sker: opfyldelse eller eftergivelse (d.e. hvis kreditor selv tager skylden fra debtors skuldre, altså en gave fra kreditors side). *Ultra posse nemo obligatur* er på det etiske område en grundfalsk sætning, der her burde omskrives til det livsfilosofiske råd aldrig at forpligte sig over evne.

En af de største vanskeligheder, der møder en nøjagtig skyldberegning, er vurderingen af ikke-materielle værdier. I de moralske spørgsmål vil denne vanskelighed idelig dukke op, men også juristerne har følt den og livlig diskuteret den (bl.a. på 9. nordiske juristmøde).

De fleste talere på juristmødet erkendte, at man ikke kan indskrænke sig til at forlange pengetab erstattede, men de var også enige i, at en retfærdig orden ville berede staten mange vanskeligheder. Det oplystes, at i fransk ret har man fundet det billigt, at den skadelidende skal nyde oprejsning, lige så vel når skaden rammer hans følel-

ser direkte (soit en la blessant (la personne) dans ses affections legitimes), som når den er formidlet gennem indvirkning på hans formue. I Tyskland i det 17. århundrede betaltes »schmerzensgeld« i tilfælde af legemsfornærmelse: Der betrag des Schmerzensgeldes ist nach dem Grade des ausgestandenen Schmerzens zu bestimmen« (Preussisk Landret). Af nyere dato er følgende i tyske straffelov: når en ærekrænkelse medfører skadelige følger for den fornærmedes formue-somstændigheder og hele stilling, kan fornærmeren ved siden af straffen dømmes til at erlægge 2000 Thaler. Romerne var højt hævede over den lære, at en obligatio alene skulle gå på penge eller penges værdi, og englænderne yder under navn af exemplary eller vindicative damages satisfaction for private retskrænkelser også i tilfælde, hvor den fornærmede ingen økonomisk skade har lidt. De hænger sig ikke i ordet damages, men som Romerne bruger de penge ikke blot som erstatning men også som satisfaktionsmiddel, som oprejsning, kalder det derfor også compensation. Den danske straffelov erstatter kun ulempe, lyde og vansir« og prisgiver derved livets højeste interesser. I Norge er det ligeså. (»En mand offentliggør et brev, han har fundet, som adressaten har mistet. Hos os (d.e. i Norge) er man værgeløs overfor sligt«). Enhver i de skandinaviske lande vil kunne opregne i hundredevis af krænkelse, der ikke rammes af straffeloven (tænk på pressens daglige befamlen af private forhold), og selv om de af og til kan rammes, har den fornærmede dog i reglen ingen positiv fordel af at den skyldige lider straf, loven er desuden således indrettet, at den ikke blot ikke yder tilstrækkelig oprejsning, men den slår tillige den private hævn våbnet af hænde.

Forsvaret for denne urimelige tilstand føres både med teoretiske og praktiske våben, det hedder sig således, at smerte og pengeydelse er inkommensurable størrelser, den ene kan ikke dække den anden. Ganske vist, men det er der heller ikke tale om. Hvis A. slår B. med en stok, og B. føler sig tilfredsstillet med en pengeerstatning, er det den af pengene forvoldte glæde, der kompenserer den af slagene voldt smerte, det er uklarhed at sige, at det er pengene, der gør det, man kunne ganske med samme ret hævde, at det var glæden, der kompenserede stokken. Denne indvending mod erstatning af ikke-økonomisk skade gælder ikke, og ligesålidt den, at der gives værdier af den beskaffenhed, at de overhovedet ikke kan kompenseres med penge; hvis man overhovedet vil være så usentimental at indrømme, at penge så godt som altid og for alle er en værdi, vil man sikkert

komme til at tilstå, at stræben efter udligning med de midler, der rådes over, kommer retfærdighedens ideal nærmere end på forhånd at undlade alt, fordi man mistvivler om fuld dækning.

De vægtigste indvendinger er af praktisk art. På det nævnte møde udtalte f.eks. Lassen »man kan ikke forlange erstatning for lidelser, der beror på idiosynkrasi eller sygelighed eller i det hele taget på overspændte følelser. Der gives gamle damer, der elsker deres mopper, og skulle den, der dræber moppen, betale erstatning i forhold til den smerte, han forvolder, ville man komme til meget høje summer«. Ja, og dog er der ingen anden udvej, hvis man stræber efter på dette punkt at gøre retten til udtryk for det etiske krav. Hvad der etisk set er et overgreb, er ikke blot det, der rammer det økonomiske; dette område er blot en af de mange veje til sjælelige tab, her er det, skaden til syvende og sidst skal aflæses. Derfor går det etiske krav ikke blot ud på at erstatte det økonomiske, bytteværdien, men i lige så fuld udstrækning *pretium affectionis*. At summen af og til kan blive meget høj er ingen indvending mod at lade lovgivningen tage affære, det vil skærpe respekten for personlige værdier, lære folk at se berettigede interesser, hvor de nu ser »sygelighed og idiosynkrasi«. En vægtigere indvending er sagens store vanskelighed. Som Scheel på mødet påviste, kræves nemlig ved bestemmelsen af erstatning for ikke-økonomisk skade en dobbelt operation, først en bedømmelse af det skår i den skadelidendes livslykke, skaden repræsenterer, dernæst en bedømmelse af den betydning, penge har for den skadelidende (den skadelidendes formuesvilkår). Med rette fremhæves det, at dommervilkårlighed her mere end andetsteds vil komme til at gøre sig gældende (en dommer, der elsker hunde, vil se anderledes på den gamle dames sag end en, der ikke har den passion); endvidere, at det vil blive umuligt at afgøre hvem og hvor mange der i visse tilfælde skal have erstatning: hvis en fuld mand forstyrrer en teaterforestilling eller endnu mere en gudstjeneste, eller hvis en huslejer forsømmer at feje gaden (tænk på alle, der har passeret!).

Vi har allerede ovenfor bemærket, at vi ikke betragter disse vanskeligheder som uløselige, navnlig kan vi ikke gå ind på det suppose-rede absolutte kontrastforhold mellem økonomisk og ikke-økonomisk skade, som om kun hin kunne kompenseres med penge, denne ikke engang delvis, og den mærkelige konsekvens deraf, at skaden på de dyrebareste interesser i modsætning til de lettere beregnelige komplet skal stryges af regnebrættet. Men selv om man betragter vanskelig-

hederne som uoverkommelige, vil heraf i al fald kun fremgå, at sagen er uoverkommelig for staten¹. Selv om staten af opportunitetshensyn vil unddrage sig håndhævelsen af denne ret, vedrører det ikke den enkeltes etiske stilling, her er problemet ikke, om de ikke-materielle overgreb skal kompenseres, men blot hvorledes?

Ved overgreb, der er personligt krænkende, der berører den an-grebne eller hans nærmestes ære, gode navn og rygte eller lign., vil i reglen værdien af det krænkede være af så speciel art, at den kun kan vejes af den skadelidte selv. Men falder så ikke al objektivitet bort, er ikke alt prisgivet subjektivt lune, kommer vi da ikke helt til kort med vore skyldighedsberegninger? Ingenlunde, kun må vi for at løse spørgsmålet tage krænkelsen noget nærmere i øjesyn end det er sædvanligt. Hvis en mand bliver udskældt for bedrager, kan det i virkeligheden være meget forskellige ting, der trænger til compensation, det kan være såret forfængelighed, æresfølelse, kredittab; de tab der lides kan være enten materielle eller rent psykiske eller begge dele. Og dermed er det givet, at den skyldige erstatning må forme sig forskellig i de forskellige tilfælde. Medens det er let kvalitativt (om end ikke altid kvantitativt) at dække et økonomisk tab, er forholdet vanskeligere ved de sjælelige overgreb, der ofte synes inkommensurable med penge. Hvad vil overhovedet her erstatning sige, erstatning for krænket ære, krænket forfængelighed, for tilføjet sorg og savn? Åbenbart, idet vi søger tilbage til grundbegrebet reparation, restitutio ad integrum såvidt muligt. De sår, der er slået, skal hele, men hvorledes heler åndelige sår? Det er i højeste grad individuelt forskelligt, een får sin krænkelse lægt, idet han tænker på de ydmygelser, de nederlag, modparten må lide, den pengesum, han må afstå, en anden får først blodet kølet, efter at han med våben i hånd har krævet ham til ansvar. Er det derfor nødvendigt at opgive al objektivitet? Næppe, når man blot ikke, hvor talen er om åndelige lidelser, klamrer sig til den allerplumpeste form af jus talionis! Tildelingen sker ikke altid bedst ved homøopatiske medikamenter! Hvis A's hustru krænkes af

¹ Scheel, der iøvrigt er talsmand for erstatning af ikke-økonomisk skade gør sagen ufornødent indviklet ved også at foreslå erstatningssummen rettet efter forbyrderens formuesvilkår, med det argument at dette vil virke korrigerende. Med denne individualisering går han statens privatærinde. Moralsk skyld kan i hvert fald ikke vejes efter dette hensyn, den skyldiges korrektion.

B., er det ikke sagt, at det åndelige tab, der lides, bedst bødes ved nøjagtig kvalitativ gengæld fra A's side overfor B's hustru. For A. var sagen muligvis en æressag, men sæt, at B. ikke har ære i livet på dette punkt, hvad oprejsning skulle der da være for A. i den nævnte handling, som B. måske ville være komplet ligegyldig overfor; vil man ramme B., må det åbenbart være på et helt andet sted.

Skønt dette gør forholdet mere indviklet, og skønt det subjektive skøn nødvendigt får et vist spillerum ved udmålingen af det sjælelige tab og ved afgørelsen af hvad der i det givne tilfælde fremmer reparationen, kan vi dog ikke se rettere, end at dette ikke er ensbetydende med den rene vilkårlighed; alle har dog erkendelsen af, at der gives hævnende handlinger, der ved deres overmål, ved aldeles åbenbart at skyde over det mål, de har, at skaffe ligevægt tilstede, stempler sig som uforholdsmæssige, hvilket vil sige, at der på disse områder også gives noget forholdsmæssigt. Men det må indrømmes, at det. er umuligt for den ydre verden at trække grænsen skarpt op, kun den pågældende part har betingelserne for at træffe det rigtige mål. Denne omstændighed reducerer imidlertid ikke den etiske handlemåde til udslag af et subjektivt lune, thi hvorvel den, der vil handle etisk selv er den vejende og ingen anden, og det er i hans indre, at vejningen foretages, med størrelser, der alene er ham fuldt bekendte, kan han ikke vilkårlig ombytte måleprincippet lige for lige eller de objektivt justerede lodder med andre, selvvalgte.

Overfor hvem gælder forpligtelsen, og hvem angår det uetiske overgreb i det hele taget?

Det er af stor vigtighed at fastslå, at der ved bedømmelsen af en forseelses rækkevidde skarpt må skelnes mellem dem, det går ud over, og de andre. Det er meget almindeligt at destingvere mindre fint her, og i kapitlet om deduktionerne skal vi se, at dette giver anledning til opstilling af en mængde urimelige »etiske« krav, idet forhold, som kun berører f.eks. to mennesker indbyrdes, jævnlig opfattes som vedkom de hele samfundet eller menneskeslægten.

Det ovenfor anvendte udtryk »dem det går ud over« kan mulig trænge til nærmere forklaring. Ved 9. nordiske juristmøde var en af talerne betænkelig ved tanken om erstatning for sjælelig lidelse, hvis man ville tænke sig at erstatte alle lidelser, der fremkaldtes ved retsstridige handlinger. Han nævnte flere afskrækkende eksempler. Dyrplageri er en retsstridig handling; de fleste mennesker, der bliver vidne til en sådan f.eks. på offentlig gade, vil føle smerte derved; smerte-

fornemmelsen kan stige til ildebefindende, damer kan besvime, folk med hjertefejl mulig endog sætte livet til. Nu spørges, skal alle de mennesker, der står på gaden og føler smerte ved at se dyrplageriet, kunne sagsøge dyrplageren? Taleren kommer til det resultat, at der må søges en begrænsning, der kan vel ikke blive tale om at yde erstatning til andre personer for sjælelige lidelser end dem, mod hvem retsbruddet har været rettet.

Nu er det imidlertid een ting, hvorledes erstatningen praktisk lader sig ordne af domstolene, hvem det er praktisk for rettens udøvere at holde sig til (og dette spørgsmål måtte ganske naturlig interessere juristerne mest), en anden ting er den teoretiske påvisning af den etiske skylds samlede område; til at angive hele skyldens rækkevidde forslår ikke den ovenstående formulering: »dem mod hvem retsbruddet (direkte) har været rettet. «

Selv om det i praksis ville være nok så ugørligt at søge erstatning for alle de lidelser, der forvoldes tilskuere ved et brutalt overgreb, har de ikkedesmindre etisk krav derpå, så sandt som der af et villende subjekt er tilføjet dem forudseelig overlast. Hvis jeg i en skov overfalder et menneske med kårde i hånden, og spidsen af kården knækker af og rammer et andet menneske, der pludselig træder frem bag et træ, er jeg derimod ikke moralsk skyldig overfor dette menneske, thi denne begivenhed var ikke forudseelig som konsekvens af min handling, den lå ikke og kunne ikke ligge blandt de forestillinger, der influerede på min beslutning; og de muligheder, der ikke præsenterer sig, når man i tankerne følger handlingen så langt ud som mulig, får man ingen etisk relation til. Heller ikke, når jeg jager en tigger ud, og en tagsten på mit hus i det samme falder ned og dræber ham, skylder jeg erstatning for dette. Thi det er en krydsning af årsagslinier, jeg umulig kunne forudse, da jeg kun (højst) råder for den ene, dvs. i tankerne kan følge den et begrænset stykke; de betingelser, hvorunder den trådte ud i livet, kunne ikke være mig fuldt bekendte. De følger af handlingen, der unddrager sig beregning, er at betragte som rent fysiske, at lægge ansvaret for dem på noget subjekt er absurdt. En anden sag – i det anførte eksempel – hvis jeg i forvejen havde løsnet tagstenen lidt. Men hvis jeg derimod sidder i et større selskab og overfalder en mand med de platteste verbalinjurier, er jeg skyldig ikke blot overfor denne mand men overfor hele forsamlingen; thi den lidelse, jeg tilføjer dem sjæleligt, er – selv om det er en sidevirkning – dog en så øjensynlig konsekvens af min handlemåde, at jeg ikke kan

undgå at forudse og altså at ville den; betingelserne, under hvilken min handling kommer til at virke, har jeg i dette tilfælde lige for øjnene.

Vi kommer således angående skyldens rækkevidde til den opfattelse, at overgrebet angår (og restitutionspligten altså gælder overfor) alle dem, der er ramte af mit vilde overgreb enten direkte eller indirekte eller i lige forlængelse af min handlings konsekvenser, forsåvidt de kunne forudses (altså var virkelig vilde); derimod ikke dem, der rammes af uforudseelige konsekvenser eller af en tilstødende (såkaldt tilfældig indtråd) faktor – selv om denne ikke ville have haft skadelige følger uden netop som følge af en krydsning med den oprindelige vilde handling – når denne faktors indgriben hidrører fra en anden årsagsrække, der ikke har med min bevidsthed at gøre, og hvis sammenhæng med den første ikke hørte til de beregnelige muligheder.

Dersom A. befaler sit bud at betale en regning til B., og buddet i stedet for at betale solder pengene op – hvem angår da dette overgreb? Hæfter man sig ved ordet forpligtelse – som vi jo her opfatter som en snævrere del af det etiske område – må man hævde, at pligtbruddet er begået overfor A. alene, fordi han alene overfor ham har bundet sig til en vis handlemåde, hans forhold til B. er ikke stricte at betegne som et pligtforhold (også straffeloven har denne vigtige distinktion mellem almindelig forbrydelse og embedsforbrydelse). Går vi derimod ud fra det etiske hovedbegreb skyld, der indtræder ved ejendomsforbrydelse af enhver art, er det øjensynligt, at også B., der ligeså fuldt som A. rammes af en direkte og forudseelig konsekvens af buddets handling, har krav på restitution. Buddets handling hører ikke til den klasse uetiske handlinger, der overtræder en pligt, men til dem, der skaber en skyld.

En af de vigtigste følger af at man ikke har været altfor nøjeregnende med dem, et uetisk overgreb angår og dem, det ikke angår, har været opstillingen af de social-etiske systemer, hvorefter alle overgreb til syvende og sidst gøres til overgreb mod samfundet. Denne opfattelse kan egentlig kun begrundes ud fra et særegent metafysisk eller mystisk synspunkt, hvorefter samfundet er en art organisk væsen, hvis betydning som følge deraf står langt over hvilkensomhelst privat interesse; men det er dog sjældent, at samfundsetikerne tager konsekvensen af denne synsmåde fuldt ud. Hvis det i første række angår samfundets vel, at A. kalder B. misundelig eller bagvasker

ham, da måtte de konsekvent forlange, at samfundet som den krænkede part tager virksom affære, men dette finder man intetsteds foreslået. De henviser B. til den »offentlige mening«, og nu skulle man altså tro i den offentlige mening at finde et organ, der sørgede for tilstrækkelig oprejsning. Men er sligt muligt? Ville ikke den, der satte en agitation igang for at få A. offentlig afklapset, tværtimod møde almindelig misbilligelse som en, der på utilbørlig måde blandede offentligheden ind i sine private affærer. Den offentlige mening protesterer med rette mod at inddrages i sager, der væsentlig vedkommer den enkelte, dens støtte vil i slige forhold altid være illusorisk, henvisningen til den en frase. Bliver man snydt i handel, må man i 9 af 10 tilfælde selv tage affære, i det tiende retten; hvad ville og kunne den offentlige mening gøre? Henstille til mig om selv at passe bedre på –og jeg er vel også den nærmeste til det.

Hvem har man at henholde sig til? Med andre ord: hvem er etisk ansvarlig?

Som der er et objekt, må der være et subjekt. Dette, at der ved enhver viljeshandling kan udpeges et subjekt, er et praktisk behov af så stor en rækkevidde, at det ikke i fjerneste måde lader sig anfægte eller opholde af den evindelige strid mellem determinister og indeterminister. Næsten enhver mig bekendt moralfilosofi har ment at burde tage standpunkt til dette mere religiøse end filosofiske stridsobjekt; det kunne være ønskeligt, om det endelig en gang blev fastslået, at intet er moralfilosofien ligegyldigere end dette emne, at de etiske problemer afgøres højt oppe over de kæmpendes hoveder, og at det kun stiver moralfilosofiske meninger dårligt af, hvis man kæder dem sammen med den ene eller den anden af disse trosbekendelser, og lader dem stå last og brast med dem. Det er kun forsåvidt vi ønsker at påvise dette, at vi her overhovedet strejfer spørgsmålet.

Da etikken er en praktisk videnskab, der handler om pådragelse og restitution af skyld, og ingen psykologisk eller metafysisk videnskab, har i ansvarlighedsproblemet alene det punkt interesse, om der er noget bestemt villende væsen, man med ræson og med virkning kan henholde sig til som udgangspunkt for det skete overgreb. Om årsagsrækken ikke kan føres længere tilbage end til den villende hjerne, eller om denne atter kun er en art gennemgangsled for længere tilbage liggende impulser, er et spørgsmål, hvoraf etikkens anvendelighed ikke afhænger – gudskelov! For etikken er det tilstrækkeligt, om handlingen kan føres tilbage til en kilde, der er således indrettet,

at den væsentlig præger handlingens karakter som sin, inden den forlader den, et knudepunkt, der er i stand til psykisk at bearbejde de mulig kun forbipasserende impulser og som, hvad det især kommer an på, i denne bearbejdelse (overvejelse) kan optage de forestillinger, handlingens forudseelige konsekvenser medfører. Hvis subjektet ikke var således organiseret, at det var i stand til at fornemme et tilbageslag af sine handlinger og indrette sig efter disse konsekvenser, altså var påvirkeligt for motiver til at bøde hvad det havde forbrudt, ville der være lige så lidt anledning til at drage et blot villende, blot aktivt (men ikke fremadskuende) væsen til ansvar som den maskine, der hugger en finger af. At drage til ansvar vil i etisk sprogbrug ikke behøve at betyde mere end dette at anbringe overgrebet i det overvejende og villende psykiske centrum, man først støder på, når man forfølger årsagsrækken tilbage.

Derfor strider vor moralfilosofiske opfattelse ikke mod determinismen, da denne lærer, at viljen er afhængig af motiver, den ville kun kunne stride mod en lære, der hævdede, at viljen ikke kunne sættes i gang af motiver, men var automatisk. Stiller man sig på et deterministisk stade, kan man ikke etisk klare sig med en henvisning til at årsagsrækken lader sig forfølge bagud, ud af organismen igen og derved tro at skyde ansvaret fra sig; spørgsmålet om ansvaret er alene det: kan N. N. fralægge sig, at det var ham, der i dette tilfælde handlede? Hvis han ikke kan, må han finde det i sin orden, at der reageres mod et så væsentligt led i årsagsrækken som N. N., da det er den eneste reaktion, erfaringen har givet nogen mening. N. N. holder jo ellers ikke af at blive betragtet som indifferent passage for alle de produkter, han udskiller; de store og udmærkede ting, hans ånd »skaber«, betragter han dog i eminent grad som sine, når han gør det og ikke ønsker at gå glip af ros og anerkendelse for disse, kan han ikke, når han vil være konsekvent, nægte, at de uheldige handlinger lige så vel specielt angår ham, og dermed også den dadel og det krav på oprejsning, som nødvendigt må påfølge. Det er umuligt at indse, at denne betragtningsmåde ikke skulle kunne lade sig forene med hans deterministiske tro på, at han ikke har handlet helt uden årsager –f.eks. uden nogensinde at have spist.

Og heller ikke med indeterminismen geråder den i strid, hvis man derved forstår den videnskabelige indeterminisme, der indrømmer, at viljen i det mindste delvis bestemmes af motiver – og ikke den absolute indeterminisme (den »ingen forsker har gjort sig til talsmand

for« [Kroman]). Thi denne indrømmede partielle afhængighed af motiver muliggør dog i al fald nogen virkning af den art, vi tilsigter, når vi i praksis lægger skylden et bestemt sted. Til spekulationer over hvormeget der er årsagsfrit og hvormeget der er motiveret behøver man ikke at forfalde, det må være tilstrækkeligt, når erfaringen tydelig nok har godtgjort, at påvirkeligheden i al fald er stor nok til fuldtud at begrunde og opretholde den praksis at lade handlingens konsekvenser falde tilbage på den handlende.

Det er urimeligt når indeterministerne hænger sig i enkelte etiske termini som skyld, ansvar osv. med anke over at determinismen ikke kan give dem den indeterministiske betydning, de påstår nødvendigt ligger i dem for at det kan blive »virkelig skyld« etc. »Hvis et givet jeg under givne omstændigheder bestandig kun kunne reagere på een måde . . . må da ikke bestemmelserne skyldig-ikke skyldig glide sammen i bestemmelsen nødvendig?« spørger Kroman (Tænke og sjælelære). Aldeles ikke, hvis det at være skyldig er at være eller bevises at være ophavsmand til et overgreb, thi skønt et sådant jeg »med matematisk nøjagtighed ville gøre hvad der overhovedet var mulighed for«, og den møllevinge, der rammer en mand i hovedet, er underkastet de samme vilkår, og nødvendigheden for så vidt er fælles for dem begge, er der den væsentlige forskel, at jeget kan handle efter overlæg, møllevingen derimod ikke, jeget kan praktisk (dvs. med praktisk udbytte) drages til ansvar, møllen ikke, jeget er påvirkeligt af motiver, der udspringer af handlingens konsekvenser, møllen¹ ikke. Nødvendig og skyldig i denne betydning er altså langt fra sammenfaldende.

Og med hvad ret stemple denne betydning som forkeret? Med hvad ret indflette i skyldfølelsen en følelse af at have kunnet handle anderledes? Denne følelse er notorisk ganske fremmed for en mængde mennesker med udpræget skyldbevidsthed; når de siger til sig selv »det er min skyld« eller »jeg føler mig skyldig«, er det dem umuligt, selv om de går nok så dybt til bunds i sig selv, at opspore andet end erkendelsen af at det er dem, der har været de handlende, og at over-

¹ Heller ikke frugttræet er tilgængeligt for psykisk påvirkning (Kromans eksempel), og hvad tigeren angår, kan den nok påvirkes, men dens forestillingskreds er for snæver til at rumme begreber som kompensation – den mangler altså forudsætninger for et gensidighedsforhold, skyldanvendelsens nødvendige basis. Derfor kræver vi den netop ikke til regnskab.

trædelsen er kommet i stand ved denne handling. Og denne erkendelse er fuldkommen tilstrækkelig til at bære det etiske liv; en frugtbar skylderkendelse er den, der af det skete håber at uddrage motiver til et bedre udfald næste gang, håber at fremskaffe bedre handlingsvilkår, og des frugtbarere, jo fastere den stoler på, at disse motiver virkelig med deres fulde vægt vil fremtvinge handlingsudslag i etisk retning. En ufrugtbar skylderkendelse er den, der søger tilbage i sig selv og dog uden håb om at kunne forstå handlingen, – thi det, hvis virkende motiver man ikke øjner, er det uforståelige, – og den, der ikke engang tør håbe fast på virkningen af de motiver, handlingens konsekvens kunne hidføre; fast kan man nemlig ikke forlade sig på dem, når der trods alt, trods nok så energiske forsætter, kan knibes ud, kan »handles anderledes.«

Hvor akten kan føres tilbage til et subjekt, der i aktionsøjeblikket er af en så mangelfuld beskaffenhed, at man ikke kan tale om en egentlig viljeshandling, må ifølge ovenstående al etisk ansvarlighed falde bort.

Såfremt det nu var domstolenes opgave at besørge al etisk skyldsonet, måtte denne sjælsbeskaffenhed ene og alene danne kriteriet på det juridiske begreb tilregnelighed, og juristerne måtte i første række uddanne sig til duelige specialister i individualpsykologien. Faktisk har dommerne i lange tider ved en misforståelse opfattet deres opgave således og ivrigt søgt at udgranske hvert sindssygt individs særegne psykologiske tilstand, og, da de ikke har ment at kunne klare problemet alene, afæsket lægerne erklæringer derom. Lægerne har måttet svare på, om det eller det individ har sin forstands fulde brug, om evnen til at erkende en handling strafbarhed er ophævet eller formindsket, altså ikke om sygdom – ikke-sygdom, men om rene psykologiske fænomener, som en lægmand ville have lige så stor kompetence til at afgøre; i andre tilfælde har lægerne rent ud erklæret sig om tilregneligheden og dens »grad« uden at betænke, at den juridiske tilregnelighed aldeles ikke er et medicinsk problem. Intet under, at erklæringer af denne art måtte volde usikkerhed på den ene side og desavoueringer fra den anden side.

I nyere tid synes der at arbejde sig frem en naturligere grænsedeling mellem jurister og læger på dette felt. Samtidig med at domstolene opfatter deres opgave som rent praktisk, socialpolitisk: retssikkerhed ved de mest opportune midler! og forlader det doktrinært genoprettende talio-princip, bliver dommerne villigere til at låne læ-

gerne øre, når disse kræver at holde alle hjernesygge og visse hjerne-defekte (sindssyge og åndssvage) udenfor straffeområdet. Idet dommerne kun kalder den person juridisk tilregnelig, hvem det er formålstjenligt at straffe, bliver de ikke utilbøjelige til at indrømme, at retssikkerheden er mindst lige så godt tjent med den hospitalsmæssige forsorg for de syge som med at idømme dem temporære straffe; det irrationelle i denne fremgangsmåde bliver end mere evident, hvis straffens formål i følge de nyere teorier opfattes som det at indgive de straffede varige sociale egenskaber.

Det må bestemt fastholdes, hvis man vil forstå disse forhold, at denne de sindssyges unddragelse fra straffeområdet kun kan blive mulig hånd i hånd med en klarere opfattelse af det juridiske tilregnelighedsbegreb. Havde juristerne holdt fast ved det princip at tilregne alle dem deres overgreb, der kunne erkende deres handlings strafbarhed, eller ladet tilregneligheden rette sig efter – hvad der også er foreslået – om de var påvirkelige af straf eller ej (altså utilregnelig = ukuelig), ville det ikke have været muligt at argumentere for at holde de sindssyge etc. fri for straf, thi der er adskillige sindssyge, der langtfra er blottede for retsbevidsthed, ligesom der er mange, der både lader sig skræmme og kue. Hovedsynspunktet er, at retssikkerheden til syvende og sidst er bedst tjent med, at disse særegne objekter kommer ind under den forsorg, beskaffenheden af deres tilstand ifølge de kompetentes afgørelse kræver; dette vil langt sikrere føre til målet end en højst problematisk udsondren af enkelte sindssyge, hvis hele psykiske tilstand man dog, selv om de virkelig var delvis påvirkelige af straf, var inkompetent til at vurdere.

Ved denne ordning indtræder der klarhed og lettelse på begge sider. Lægerne bliver kun spurgt om det, de har forstand på: sygdom eller ikke-sygdom, og deres dom herom kan ikke desavoueres, og juristerne slipper på en bekvem måde af med den uløselige opgave at individualisere indenfor det patologiskes område.

Endnu er denne erkendelse dog ikke officielt trængt ind i vor strafferet. Man respekterer ikke sætningen: De sjælssyge er straffri, og følgen deraf er, at man heller ikke evner at skelne tilregnelig - utilregnelig på tilforladelig måde. Når man forkaster kriteriet patologisk afficeret eller organiseret - eller ikke i gerningsøjeblikket, og derved giver slip på det eneste praktisk brugbare kriterium, kommer man overfor et stort antal individers sjælsbeskaffenhed til at stå usikker og vover ikke den afgørende distinktion: tilregnelig eller utilregnelig,

bør straffes eller ikke straffes. I denne vånde har man længe hjulpet sig med et mærkeligt bastardbegreb, »den partielle ansvarlighed«, der gjorde dommerne den tjeneste at skærme deres samvittighed (partielt), når de mulig straffede en syg, og på den anden side sikrede, at ingen helt gik ram forbi. Som logisk begreb er partiel ansvarlighed et monstrum, thi enten har et menneske øvet det, man psykologisk forstår ved en handling, eller ikke, tertium non datur, herom kan der ingen uvished herske; der kan alene herske uvished om vurderingen. Begrebet partiel kan alene med mening bruges om dommerens reaktion, om det kvantum straf, man finder det formålstjenligt at tildele individet. Men ligeså lidt som den partielle ansvarlighed teoretisk lader sig begrunde, men må betragtes som en uklar undvigen, som et udslag af mistillid til de af juristerne fastholdte kriteriers anvendelighed, så lidt lader der sig begrunde nogen partiel tilregnelighed, selv om man fatter det i den rent praktiske betydning af rationelt straffeprincip. Thi netop overfor de individer, der her kommer i betragtning, de åndelig defekte og degenererede, vil straffen i reglen være mindre effektiv; fra et rent praktisk synspunkt måtte man altså, i stedet for at idømme dem mindre straf, idømme dem mere for at opnå normal effekt.

Hvis det skal lykkes lægevidenskaben at gennemføre sin ovenfor begrundede position og bevare den, er det imidlertid nødvendigt, at den samvittighedsfuldt afgrænser det gebet, den ønsker at være enehersker over, og nøje våger over, at der ikke derunder indsmugler sig tilstande, som ikke bevislig er patologiske, at den med andre ord ikke fabrikerer »sygdomme«. Det må forlanges, at den ikke uberettiget udvider sygdomsbegrebet, så at alt inddrages, der ikke svarer til gængse forestillinger om »det normale«; lægevidenskaben må gennem individualpsykologisk kundskab nå til klarhed over det normales uhyre spændvidde.

Denne resignation har man imidlertid ikke vist, da man opstillede begrebet moral insanity, et begreb, der med rette vakte juristernes og mange andres mistro; jeg tror, at lægevidenskaben ville befæste sin retmedicinske stilling ved resolut at indrømme, at det var en fadæse og tage det i sig igen. En moralsk sygdom kan ikke bevises at eksistere. Hvad må man fornuftigvis forstå ved en moralsk sygdom? En sygdom, der destruerer de specielt moralske evner og anlæg. Men gives der da sådanne specielt moralske evner? Ikke, hvis man derved tænker sig en evne, som er uundværlig for at en moralsk handling

skal komme i stand, og som kun har denne ene funktion. Den moralske handling kommer i stand ved en sammensat funktion, hvorved snart flere, snart færre virksomheder medvirker. Tænker man på det strengt nødtørftige maskineri, består det ikke i andet end evnen til at fælde en logisk dom, til at afgøre, om den tænkte handling er i overensstemmelse med visse let bestemmelige kriterier, endvidere evnen til overvejelse af disse forhold dvs. til at lade denne belysning af handlingen og visse af dens konsekvenser optræde som initiativ. Med andre ord, intet uden ganske almindelige intellektuelle evner. Tænker man på alt det, der kan medvirke til at frembringe en etisk handling, er der ingen grænser for de forskelligartede motiver, der kan optræde. At kalde en forstyrrelse af de intellektuelle evner for moralsk sygdom, selv om den har nået en sådan grad, at moralske domme ikke kan fældes, er imidlertid meningsløst, thi intelligensen har så utallige andre retninger at udfolde sig i end den moralske. Og ser man alle de motiver efter, der kan tilskynde til moralsk handling, gælder det om de fleste af disse, at deres hovedbetydning ligger i helt andre gebeter. Tag f.eks. ærgerrighed, selvfølelse og lign. En defekt af disse egenskaber ville ganske vist unddrage det moralske liv nogle impulser, men dette ville næppe være det område, hvor defekten mest ville mærke sin mand, altså ville man med urette kalde det en moralsk defekt. En undtagelse herfra danner den sindsbeskaffenhed, man kalder skyldfølelsen, eller interessen for at være indvævet i det sociale tillidsforhold. Dette motiv er ganske vist ingen nødvendig betingelse for at en moralsk handling skal komme i stand (sml. kap. 5), men det kan dog ikke nægtes, at det står i specielt intimt forhold til moralens formål. Hvis der lod sig påvise en sygelig defekt af denne særegne sindstilstand, kunne man indrømme berettigelsen til at opstille en moral insanity. Men det er just det, man ikke kan, man har ikke formået at opstille et eneste patognomonisk tegn på, at en forefunden defekt af den »moraliske sans«, interessen for det sociale tillidsforhold, virkelig er sygelig (thi man er dog ikke gået så vidt at påstå, at al moralsk defektuositet er sygelig). Tværtimod har man fundet, at tilstanden moral insanity har indtaget den urimelige særstilling blandt alle kendte sindssygdomme, at den kunne bestå i lange tider uden at afficere de øvrige sjælelige evner (intelligenssfæren navnlig) og uden nogensinde at gå over i demens. (Navne som folie raisonnante, folie lucide). Enkelte forfattere, der tror på moral insanity, har rigtigt erkendt det uholdbare i på trods af al erfaring at opstille en hjernesyg-

dom, der var i den grad lokaliseret, at den lod de intellektuelle evner uskadede, og har derfor fremsat den påstand, at der virkelig altid er intelligenssvækkelse til stede, men analyserer man omhyggeligt »sygehistorierne«, vil det vise sig, at det ikke holder stik, når man ser bort fra den specielle anvendelse af intelligensen i moralsk øjemed; en stor del af de pågældende har normal intelligens, ja over gennemsnittet. »Ingen kendelig uorden eller mangel af intelligensen eller erkendelse og ræsonnement« – »de kender begreberne, ved hvorledes de burde have opført sig, de har gode perceptive evner, god hukommelse, om end de trættes hurtigt i tankegangen og gør mange digressioner, ræsonnerer ensidigt« (dvs. egoistisk, angår altså retningen); om en patient siges der bl.a: »viser ingen forvirring, lærenem, udfører sit arbejde godt og fornuftigt, konsekvens i tankegangen, ingen forvirrede forestillinger«. Fremdeles: »intet ulogisk i ræsonnementet, intelligensen ganske usvækket«. Positivt fremhæves hos forskellige individer ting som: snildhed, god argumentering, stor fremstillingskunst, åndfuld, velbegavet, ret gode talegaver, vittig, hurtige indfald etc. (Piichard, Lykke). Når man står overfor individer som disse, hvor man dog kun, når man er meget hildet, kan tale om intelligenssvækkelse, med hvilken ret kan man da, i fald de røber umoralske tendenser, påstå, at de hidrører fra hjernesygdom? Hvorfor ikke påstå det om ethvert individ, der røber umoralske tendenser? Man har her opstillet det kriterium, at det var en medfødt tendens på degenerativ basis, men herved kommer man påtværs af den hævdvundne adskillelse mellem sygdom og anlæg til sygdom, som der ingen grund er til at forlade. Desuden er det umuligt at tænke sig, at man kan fødes med en så lokaliseret defekt som sygelig svækkelse af skyldighedsfølelsen. »Man kan fødes med en sund, udviklingsdygtig hjerne, og man kan fødes med en fejlagtig organiseret uudviklingsdygtig hjerne, altså svagsindet, men man fødes ikke demoraliseret«. ¹ Man fødes overhovedet ikke med skyldighedsfølelse eller interesse for tillidsforhold hverken i fuldbåren eller defekt tilstand, det er sindstilstande, der først opstår ved påvirkning eller erfaring, og det kan ikke antages, at der hører særlige organer til at rumme dem. »Lad være, at den »reizbare Schwäche«, som degenerationen oftest medfører, bevirker, at individets instinkter let træder frem . . . kun hvor der er fejlagtig or-

¹ Chr. Geill: Den moralsk afsindige og den fødte forbryder. Ugeskrift for Læger 1894.

ganisation af hjernen tilstede, og individet derfor af svagsindethed er ude af stand til at akkomodere sig efter samfundets love, kan man indrømme, at der er en medfødt sygdom tilstede.«¹

En stor del af de såkaldte moral insanity-patienter har vist sig at være imbecile, andre hører hjemme andetsteds i det psykiatriske system; hos alle disse, hvor de moralske forstyrrelser altså øjensynlig er rent symptomatiske, er det let at se, at de bærer navnet moralsk syge ganske med urette. At der bortset fra disse skulle gives syge, hvis eneste sygdomssymptom viser sig i en tendens til umoralske handlinger, kan ikke anerkendes; en sådan opfattelse kan historisk betragtes som en reminiscens af de gamle, nu helt forladte »monomanier«, reelt set er den en forvildelse ind på individualpsykologiens enemærker. En klarere opfattelse af, hvad »moralske evner« er, i forbindelse med større individualpsykologisk kundskab, (en bredere, mere fordomsfri opfattelse af alle de afskygninger, det normale rummer) vil ramme den sidste pæl gennem denne »sygdom«.

Moral insanity er blot et enkelt eksempel på opstilling af uberetigede sygdomme; man kan anføre adskillige lignende f.eks. en »impulsiv sindssygdom«, konstrueret over det enkelte symptom, at handlinger foregår impulsivt; former af psykopatia seksualis o.a. Alt slikt bidrager til at nedbryde tilliden til at lægevidenskaben nu også vil respektere de grænser, den selv har sat for straffens indgriben.

Hvad angår hjerneforstyrrelser, fremkaldte af toksiske stoffer, er det med rette fra alle sider billiget at regne beruselsens højeste grader for sygdom, men på den anden side er det sikkert juridisk formålstjenligt at gøre individet ansvarligt for den viljesakt, hvorved han hensætter sig selv i denne patologiske tilstand, i al fald, hvis han må have erfaring for at denne tilstand i og for sig medfører tilbøjelighed til retsstridig opførsel. Dette er ikke i strid med hovedprincippet: sygdom medfører straffrihed, thi ansvaret flyttes tilbage til tilstanden før »sygdommen«. Er han i denne tilstand sindssyg eller åndelig defekt, træder utilregneligheden i kraft; hvis ikke, må han tage de konsekvenser, rusen og dennes følger medfører, og bære dem som sine.

Vi har hidtil kun beskæftiget os med tilregneligheden som juridisk begreb, og fandt det klarest udtrykt således: hvem gør domsmagten i følge sine formål klogt i at drage til ansvar med straf, og hvem gør den klogt i at holde udenfor? Et helt andet begreb er den etiske

¹ Samme.

tilregnelighed, det etiske ansvar. Her gælder ingen statsopportune hensyn; foreligger der et etisk overgreb, spørges alene: hvem er op-havsmanden, og ansvaret tillægges den, hvem det så er, der kan bevi-ses at have været den handlende. Det eneste afgørende er, om der kan udpeges en i psykologisk forstand handlende, man kan »falde tilbage på«. Den, der er i stand til at optage og forarbejde (de mulig kun for-bipasserende) impulser og følge en handling ud i sine rimelige kon-sekvenser, ham betragter vi som i psykologisk forstand handledygtig. For dommeren er hovedspørgsmålet, om man skal gøre ansvar gæl-dende, moralfilosofiens interesse går kun ud på at konstatere hvor der er ansvar, ikke hvad det skal bruges til. Heraf bliver det indlysende, at den juridiske og den etiske ansvarlighed kommer til at dele indivi-derne efter ganske forskellige linier, Da alle psykiatere er enige om, at sindssygdом langt fra altid udslukker evnen til at skelne mellem godt og ondt, til at forudse konsekvenserne af handlinger, til at over-veje og beslutte, kan man ikke a priori gå ud fra, at sindslidelser (en bloc) frier for etisk skyld. Her kan man ikke undgå at individualisere. Er overgrebet følge af en virkelig handling (dvs. en fuldbåren proces af den art, der psykologisk kaldes handling) hos den sindssyge, har med andre ord sindssygdommen ikke udslettet handleevnen i denne forstand, da er der etisk ansvar og skyld; vurderingen sker altså ved en psykologisk undersøgelse, ikke ved en blot og bar psykiatrisk. Ad-skillige sindssyge forstår meget vel betydningen af et løfte og af en kontrakt (de har derfor også juridisk kontraktshabilitet); den civile ret synes også principielt at anerkende gyldigheden af enkelte sindssyges løfter og deres erstatningspligt for skadegørende handlinger¹; hvor sådanne psykologiske data er notoriske, har omverdenen holdepunk-ter nok til at fælde dommen etisk - uetisk handling og til at kræve personen til ansvar. Lige så lidt som man kan frakende slige sindssy-ge evnen til at handle etisk, når de kan gøre rede for deres handlings formål og indse dens normale rækkevidde, ligeså lidt kan man fra-kende dem evnen til at handle uetisk; og den, der forurettes af en så-dan sindssyg, må have ret til at stille valget mellem at drage ham til ansvar for den pågældende handling eller gøre skridt mod hans hand-lefrihed overhovedet. Om individet føler eller kan føle sig skyldig

¹ Lassen (Håndbog i obligationsrettens alm. del Kbh. 1892): "Der er ingen grund til at kræve de samme psykologiske forudsætninger for erstatningsan-svar som for strafansvar."

vedkommer ikke denne ydre bedømmelse; han kan have evne til at bedømme handlingens objektive forhold til skyldighedsprincippet og deraf bydende konsekvenser, uden at denne ejendommelige indre forudsætning er tilstede (samvittighedsafsøgelsen stricte, sml. kap 5).

Hvor det drejer sig om ikke-patologiske moralske undermålere (altså dem, der sorterer under moral insanity, degenerative tilstande, og andre ikke-patologiske depraverede), kan man naturligvis ikke anerkende nogen etisk uansvarlighed, heller ikke den partielle utilregnelighed kommer i betragtning ved den etiske vurdering. Dog har man netop villet gøre det sidste gældende. Ligesom juristerne forsøgte at individualisere ved hjælp af partiel juridisk utilregnelighed, således har Høffding med sin lære om moralens relativitet gjort en parallel bestræbelse på etikens område, idet han, påberåbende sig de moralske evners forskellighed, advarer imod at stille de samme krav til alle. At dette, at drage partielt til ansvar dvs. kræve brøkvis kompensation, imidlertid har lige så ringe beføjelse på det etiske som på det juridiske område, har vi pag. 74 givet grunde for. Indvendingerne er af lignende art som dem, der måtte fremføres imod juristernes brug af den partielle tilregnelighed, at der ikke gives objektivt betryggende holdepunkter for en praktisk brugbar bedømmelse af de pågældende psykiske faktorer, og at sikkerheden i de sociale relationer derfor ville lide altfor meget ved denne forlæggelse af vurderingens objekt. – Uagtet skyld som alt sagt langt fra er så misbrugt et ord som pligt, har det dog ikke kunnet undgå forskellige forvanskede opfattelser, rigtignok mest i tankeløse talemåder. Der pådattes enhver af os en utrolig mængde skyld, der intetsteds hører hjemme. Først og fremmest er vi (ligeegyldigt hvem vi er) i en dyb bundløs gæld til samfundet, den moderne Molok, dernæst til fædrelandet («sit fædreland skylder man alt»), til vore medborgere («næsten»), til vore forfædre, ja – man skulle forsværge det – til vore efterkommere. Det turde ikke være helt overflødigt at se lidt på disse fordringer.

Den vigtigste supponerede gældspost, skylden til samfundet, eller rettere staten, vil vi dog opsætte at behandle til et senere kap., hvor det fornemmelig vil blive vist, at spørgsmålet ikke kan afgøres summarisk.

Hvad vil det sige, at vi på forhånd må anses for at være i skyld til vore medmennesker (abstrakte medmennesker, vi ikke står i speciel relation til, »vor næste«)? Går man folk nærmere på klingen, vil det vise sig, at dermed menes, at hvis de er i nødstilstand eller trænger til

en eller anden hjælp, er det ens skyldighed at hjælpe (i det mindste til en vis grænse). Det synes at være den overvejende mening, at hvis den fra alle etiske lærebøger kendte mand plumper i vandet, er det ethvert menneskes skyldighed at trække ham op igen, hvis han på nogen måde kan. Dette stemmer ikke med vore gældstiftende betingelser, som er, 1) at man har modtaget noget af en anden under forudsætning af gengæld, eller 2) har forgrebet sig på en anden eller en andens¹. Misforståelsen hidrører fra en sammenblanding af skyldfølelse med humanitet og andre sociale følelser. Overalt, hvor man iøvrigt menneske og menneske imellem korrekt kan tale om skyldighed, vil man opdage, at det drejer sig om en af de to nævnte ting. I teatret er det min skyldighed at beherske min snakkesalighed så vidt, at de andre kan høre, endvidere at rejse mig og lade andre passere forbi, thi det hørte med til de stiltiende forudsætninger, hvorunder jeg selv fik adgang. Undertiden bruges ordet om undladelser af visse handlinger, der ville medføre et overgreb f.eks. det er min skyldighed ikke at gå i teater, hvis jeg har meget stærk hoste; det korrekte ville være at sige: at møde i teatret med stærk hoste er et overgreb, der medfører skyld.

Holder man sig til disse bestemmelser, vil grænsen mellem etisk og uetisk opførsel i praksis ofte vise sig at være forbavsende hårfin: det er min skyldighed (for at benytte denne mindre korrekte vending) ikke at stå op i parkettet, men hvis jeg er så høj, at en lille dame bagved ikke kan se, er det ikke min skyldighed at forlade bænkeraden eller lægge mig på knæ på gulvet. Hvis det derimod forholder sig, som det undertiden siges, at den højeste opofrelse kun er simpel pligt, ville disse handlinger vel ikke engang forslå stort.

At skylde et menneske at vige af på fortovet (ifølge »fortovsretten«) eller at skylde genvisit er ligeledes moralsk indifferente talemåder, der kun støtter sig til vedtægt.

Skylden til vore forfædre skal bero på, at vi af dem har modtaget alle kulturens gaver, de ideelle og de materielle; vi må derfor føle os solidariske med slægten, føle os i gæld til hele traditionen, alt det efterladte. Men det første nøgterne spørgsmål bliver da, er det mest godt eller mest ondt, det vi har fået at trækkes med? Har de efterladt

¹ Derfor kan man heller ikke fødes med moralsk skyld. Arvesynden er et forståeligt begreb, hvis man derved nøjes med at fastslå, at man ikke fødes fuldkommen, men det er meningsløst, i fald det går ud på, at man fødes med moralske forpligtelser.

os een god bog, er der til gengæld mindst hundrede elendige, der fylder op og mere eller mindre pånøder os sit bekendtskab. Vi anstiller det tankeeksperiment, om det ikke havde været langt bedre, om alle biblioteker var brændte, før vi kom til verden; ville livet ikke have fået et plus af friskhed, være evig ungt, medens vi nu føler os som oldinge allerede på skolebænken, og tænk på kunstnerne af enhver art, der kæmper deres forgæves kamp med alle de gamle »uopnåelige« mestre! Vi afgør ingenlunde sagen, men spørger blot: når man tager arven nærmere i øjesyn, er den så blot egnet til at skabe taknemlige følelser? Men ikke nok med at vore forfædre føder os gamle, de besværliggør os ofte nok positivt livet med deres »overleveringer«, deres lovgivninger, deres krige, deres statslån etc., som vi efterkommere skal bøde for. Tager vi forfædrene en bloc, bliver gælden til dem lidt tvivlsom; vi vedgår den ikke. Og dette sidste er hovedsagen, thi enten resultatet falder positivt eller negativt ud – uden sanktionering kan man ikke blive debitor, kun gavemodtager.

Hvis enkelte af de gamle udtrykkelig er virksomme eller resignerer til gavn og glæde for efterkommerne, kan det alene af den grund ikke være under forudsætning af kompensation, at der jo ikke er mening skabt i den tanke at yde kompensation til afdøde mennesker.

Serit arbores quæ alteri seculo prosient.

Javel, men gør de det under forudsætning af kompensation, kan de kun håbe at opnå den som levende, ikke som forfædre. En mærkelig talemåde, at vi står i gæld til Homer, fordi han skrev Iliaden. Rent bortset fra om han har eksisteret, må en gæld dog være noget, der skal betales – men hvorledes dog?

Skylder man efterkommerne noget? Det hævdes tit på fraseagtig måde, uden at man gør sig klart hvad dermed fornuftigvis kan menes. Der kan jo ikke være tale om, at de i almindelighed taget har noget positivt krav på os; vi kunne i så henseende henholde os til vittigheden: hvorfor skulle jeg gøre noget for mine efterkommere, de har jo ikke gjort noget for mig? – hvis skyldighedsforholdet var det eneste tænkelige motiv til at gøre noget for andre. Vi kan ikke komme i skyld til dem uden ved bestemte positive overgreb – hertil tør man henregne al slags uheldig slægtsarv, forsømmelighed med deres opdragelse o.lign. – men her er også just et af de punkter, hvor slægten står tilbage i ansvarsfølelse, og hvori en etik, der »blot« indskærper skyld, ikke let risikerer at måtte høre ilde for banalitet eller mangel på idealitet.

TREDJE KAPITEL

Moralsystemernes videnskabelighed.

Efterat have omtalt hvorledes man må tænke sig skyldfølelsen opstået vil vi behandle følgende spørgsmål: er det da et rigtigt princip, dette som skyldfølelsen dikterer os, at skyld skal betales, og er det det eneste rigtige princip at lægge til grund for moralen? Det er to ganske forskellige spørgsmål, der må besvares hvert for sig.

Et menneske kan være i besiddelse af en art instinktiv skyldfølelse (proppet i ham ad autoritativ vej, ved opdragelse, efterlignelses-trang etc.), uden at den er sanktioneret af hans intelligens. (Imidlertid er den ikke fra først af kommet ind i verden på denne måde, thi før autoriteter af blivende værd kan optræde, må de have erfaringer at støtte sig til). Men hos det tænksomme menneske kræver den eventuelt tilstedeværende skyldfølelse sin intellektuelle sanktion, kræver at blive klar skyldbevidsthed; han vil spørge sig: hvorfor bør da egentlig skyld betales? Dette bør har imidlertid sin særlige betydning, det kan ikke være et moralsk bør, thi i så fald var sætningen: man bør betale sin skyld en tautologisk sætning = man skylder at betale sin skyld. Det betyder: er det rigtigt at betale sin skyld? Men selv om man er klar over, at det ikke kan være sædelig¹ rigtighed, hvorom der er tale, kan sætningen forstås og bliver den forstået på forskellig måde. I korrekt tale bruger man ordet rigtig om den slutning, der er i logisk overensstemmelse med forudsætningerne, og den handling, der er overensstemmende med formålet; af retningen mod målet afhænger handlingens rigtighed. (Richtung-richtig). For at bedømme om det er rigtigt, logisk rigtigt at betale sin skyld er det altså uomgængelig nødvendigt at kende det formål, man tilsigter med at tilegne sig denne grundsætning, det etiske formål. Gives der da ikke noget, der er rigtigt i sig selv? ubetinget rigtigt? Kunne man ikke antage, at f.eks. det at spise og drikke var handlinger, hvis rigtighed ikke behøvede at godtgøres ved henvisning til et formål? Aldeles ikke, de hviler i det

¹ Det sædelige betragter vi som i sidste instans hvilende på en bevidst antagelse af en ad empirisk vej vunden maksime, der tyder: opfyld din skyldighed, trød ingens rettigheder for nær! den har intet andet at støtte sig på end den handlendes fri og tænksomme tolkning af det erfaringsstof, der foreligger om disse skyldighedsforhold.

mindste på forudsætningen om at livet skal opretholdes, og selv om et formål som dette, som man ikke kan forfølge længere bagud, er nok så universelt og alment anerkendt, kan der ikke være tale om at tillægge det nogen ubetinget rigtighed (en *contradictio in adjecto*); hvoraf følger, at man heller ikke kan kalde de på formålet rettede handlinger ubetinget rigtige.

Det er imidlertid almindeligt i daglig tale, når man drøfter rigtigheden af en grundsætning som den at betale sin skyld, at overspringe det ene led, overensstemmelsen med formålet, og mindre korrekt at gå over til formålets rigtighed; nu ville som sagt et formåls logiske rigtighed kun kunne godtgøres ved henvisning til et andet bagved liggende o.s.fr. tilsidst kommer man til et punkt, hvor logikken svigter. Dette har man ikke altid set, man har troet, at alle formål lod sig logisk begrunde, og specielt har man ment at kunne opbygge de etiske grundsætninger helt og holdent som logiske slutninger. En etisk dom er altid mere eller mindre latent slutningen af en syllogisme af følgende eller lignende udseende:

Når jeg har lånt et beløb af en mand,
skylder jeg ham dette beløb.
Jeg har lånt 100 kr. af N. N.
altså skylder jeg N. N. dette beløb.

Den etiske enkeltdom indeholder altså for så vidt logik, som den fremgår af en logisk deduktion, endvidere vil mulig 1. præmis, sanktioneringen af skyldighedsforholdet, kunne påvises at være logisk rigtig ud fra det givne formål: samlivsfunktionens uforstyrrede gang, og det empiriske kendskab til grundbetingelserne derfor. Men dermed er også for etikkens vedkommende logikkens rolle til ende, dette formål lader sig ikke igen begrunde som logisk rigtigt; vil man søge en særlig begrundelse for det etiske formål, må man opgive at tale om rigtighed, man må nøjes med at begrunde rigtigheden i at opstille det som videnskabeligt objekt ved at henvise til dets universelle betydning; man kan vise, at det ikke som så mange ideelle formål eller lykkeformål, man opstiller, kræver ganske individuelle forudsætninger, men at det har betydning for enhver, der vil være med i livskampen.

Spørgsmålet om det er rigtigt at anerkende skyldighedsforholdet reduceres således til en undersøgelse af, om det er overensstemmende

med det formål, vi forudsætter som givet¹: samlivsmekanis­mens trykke funktionering, og det besvares ved at godtgøre, at der består et konstant kausalt forhold mellem brud på skyldigheder og forstyrrelser i denne funktion. Vi når altså ikke længer end til en betinget rigtighed, men det må også være os nok, såsom der overhovedet intet ubetinget rigtigt gives i verden. På denne hypotetiske rigtighed bygges etikken, der handler om den opførelse, der er rigtig eller urigtig, når man har den sociale funktions fundamentale vilkår for øje; og selv om den ved, at denne rigtighed er stillet på en anderledes solid basis end alle de mange leveregler, ideelle principper² osv. der fremsættes, som kun har ganske individuelle livsmål at støtte sig på, glemmer den ikke, at også denne rigtighed til syvende og sidst er af hypotetisk art.

Kausalforholdet mellem skyldighedshensyn og social funktion er belyst i kap. 2., samtidig med at det fremhævedes, at man ikke turde forlange mere af et bevis for en sådan sammenhæng end hvad der strengt vedkom sagen, man kan hverken godtgøre eller modbevise den ved at drage slutninger om skyldighedshensynets virkninger på noget som helst andet forhold. I nærværende kap. vil det andet af de fremsatte spørgsmål, om skyldighedsprincippet er det eneste rigtige etiske grundprincip, blive underkastet en foreløbig undersøgelse.

For at afgøre dette må man have en definition af det etiske, man må vælge sine forudsætninger og prøve, om de kendte, af forfatterne opstillede, etiske principper, er i overensstemmelse med disse eller ej. En slig definition vælger man ikke på må og få, men (som nærmere påvist i kap. 6) ved at tage sit udgangspunkt fra det, der gennem tiderne konstant har hævdet sig som karakteristisk for den gruppe fænomener, man har behandlet under navn af etik eller moral; det har

¹ Selve formålets stilling beskæftiger vi os altså foreløbig ikke med.

² Slige forskrifter fremsættes i reglen under den prætentive form: du bør eller man bør! hvor det korrekt burde hedde: hvis du tilfældig interesserer dig for de fleste mulige menneskers velfærd, skal du i dette tilfælde gøre så og så, eller hvis du vil samfundets vel, skal du gøre dette; vil du derimod opnå størst mulig lykkefølelse, skal du gøre hint osv. Hypotetiske sætninger som disse, der støtter sig på særinteresser, der for vedkommende individ er hovedsagen, udslynges ofte ugenert på ganske ubetinget måde, som: du bør! Intet under, at disse sætninger kan komme til at indeholde de mest for­bavsende detaljer: man bør ikke duellere, bør ikke begå selvmord, osv., (se kap. om deduktioner).

været en broget række af heterogene ting, dog tør det forudsættes, at der har været berøringspunkter; hvad det da gælder om for en god definition er at finde en naturlig gruppering omkring den kerne, intet moralsystem helt har kunnet undvære.

Forud for alt går kravet om princippet videnskabelighed, hvad der in casu (se pag. 61 og i kap. 6) vil sige, at det er en empirisk fastslået rigtig vej til et alment formål. Kan da ikke noget eneste af de talrige moralske bud, love og forskrifter, der i seklernes løb er opstillede og fastholdte ved religiøs tradition eller videnskabelig autoritet påberåbe sig en lignende empirisk godtgjort rigtighed som skyldighedsprincippet? Når det hedder: Du skal ære din fader og din moder, du skal ikke bedrive hor, du skal (altid og under alle forhold) tale sandhed, du skal elske din næste, osv., lader disse detailsætninger sig da ikke ligeså vel begrunde som hin fundamentalsætning? Ikke overfor et alment og konstant formål som samlivsfunktionens uforstyrrede gang. De forfattere, der tillægger slige sætninger samme moralske vægt som princippet om skyldighedshensyn, har ladet sig vildlede af deres forholdsvise uforanderlighed. Således antager Buckle,¹ at det er evige love i slægt med naturlovene: »Der findes intet i verden, der har undergået så liden forandring som de store dogmer, af hvilke de moralske systemer er sammensatte. At gøre godt mod andre, at elske sin næste som sig selv, at tilgive sine fjender, at tæmme sine lyster og begæringer etc.; disse og nogle få andre er moralens eneste hovedbud; men de har været kendte gennem tusinder af år, og ikke en eneste prik eller tønddel er føjet til dem«. Hvis Buckle var gået noget længere tilbage end de par tusind år, der i slige forhold ingen rolle spiller, eller hvis han havde tænkt på andre end de civiliserede nationer, ville han have fundet, at der ikke gives et eneste af de nævnte dogmer, som ikke til et givet tidspunkt har haft lige det omvendte indhold. At gøre ondt imod andre, at hade sin næste, at hævne sig på sine fjender, at adlyde sine mindste lyster og begæringer – alt dette har til sin tid været mindst lige så holdbare dogmer som dem, Buckle kalder »Moralens eneste hovedbud«, og intet borger i den henseende for fremtiden. Tidligere var det moralsk at sætte børn ud, nu er det ikke blot umoralsk ikke at værne og pleje dem, men at forsømme deres åndelige udvikling; fosterfordrivelse anses nutildags ganske almindeligt for umoralske, og er der grænser for variationerne i de mo-

¹ H. Th. Buckle: Civilisationens historie i England.

ralske forskrifter angående blodskam? Det er næppe for meget sagt, at ethvert menneskeligt forhold gennemløber hele skalaen af hvad der overhovedet er muligt, og alt er til en given tid moralsk.

Man skal dybere ind, hvis man vil finde principper, der ubetinget trodser tidens tand. Ikke et eneste af de nævnte bud, uden at den nøjeste afhængighed af tids- og stedforhold kan påvises. Tag derimod en regel som denne: du skal holde dit ord, opfylde dine skyldigheder! Hvor langt man går tilbage i tid og civilisation, vil man ikke finde et samfund, indenfor hvilket brud på dette princip gælder som en dyd. Når Lubbock anfører enkelte stammer, der er »without moral sense«, godtgør han det kun ved at henvide til at mord, røveri o.lign. hører til dagens orden, han skelner ikke mellem egenskaber, der gør samlivet brutalt og egenskaber, der ville umuliggøre det; det skal sikkert holde hårdt at påvise et eneste samfund på jorden, hvor løftebrud anses som noget fortjenstfuldt.

At opfylde sine skyldigheder er en regel, der nyder en over sted og tid hævet anseelse, selv om måden veksler. Hvad synes mere diametralt modsat end den regel, der tilråder blodig hævn over en manddraber og den, der tilråder fredelig forsoning – og dog går begge op i skyldighedshensynet som i en højere enhed. Tid og sted medfører forskydninger i værdiansættelsen men ingen ophævelse af selve vurderingsprincippet. Når således en fjern tids mennesker kun tilfredsstilles ved blodig satisfaktion, men en senere tids mennesker modtager penge og afstår fra voldelig kompensation, ligger det i forskellig vurdering af personlig, legemlig prestige og økonomisk vinding. Men i begge tilfælde tages der lige pinligt hensyn til skyldforholdet. Denne historisk påviselige urokkelighed af lokale og temporære forholds magt kan kun bidrage til at styrke det indtryk, man vil have fået af princippet ufejlbarlighed i et universelt og konstant formåls tjeneste: vi står her ved et forhold, der betinger menneskelig samvirken som sådan; ligeegyldigt hvorledes de nærmere omstændigheder er, ligeegyldigt på hvad trin civilisationen befinder sig, fællesskabet vil ikke kunne eksistere under tilsidesættelse deraf. Noget sådant kan ikke påvises for de såkaldte moralbuds vedkommende, thi vi finder undtagelser fra dem alle selv i samfund, der befinder sig i den højeste florering, og som fører et udstrakt kooperativt liv.

Havde Buckle fået øje på dette princip, ville han have haft ret til at undre sig over moralens uforanderlighed, og han kunne trygt være gået så mange tusinde år tilbage i historien, han havde evnet; hvor

langt han var gået tilbage, og hvor langt ud til siderne – overalt ville han have truffet dette princip i virksomhed. Men da han kun har haft blik for de enkelte løsrevne moralbud, er det snarere til at undres over, og kan kun tilskrives, at han har indskrænket sig til de senere tidsrum, at ikke netop deres store omskiftelighed har været ham påfaldende. Så har den såkaldte historiske skole i etikken ganske anderledes fået fat på foranderligheden, i den grad, at den, hvorhen den vender blikket, kun kan øjne foranderlige moralbud og som følge deraf nægte, at der overhovedet gives nogen absolut karakter af sædelige sandheder uafhængigt af den historiske udviklingsgang. Hvad der er rigtigt, afhænger af formålene, siger den, og formålene skifter bestandig. Den overser, at der gives formål, der er biologisk bestemte og sammenvævede med slægtens tilværelseskår.

Hverken Buckle eller den historiske skole har derfor ret; begge fejler de ved en art kortsynethed, idet de kun fæster sig ved enkelte tilfældige moralbrokkers konkrete skikkelse og overser, at med de for alle tider uforanderlige formål kan der gives og gives der ligeså konstante handleprincipper, der erfaringsmæssig fører til disse mål, at såvel formål som midler fødes af alle samlivsformationer, selv de mest heterogene, i sted og i tid mest afvigende. Et sådant princip er det ækvivalente skyldighedsprincip; de konkrete sætninger er i bedste fald – når de ikke er ganske døgnagtige, af autoriteter udstedte dictamina – kasuistiske anvendelser af grundprincippet; disse må til forskellige tider naturligvis skifte udseende, da de beror på vejning af værdier, en vejning, der som alt sagt må falde uens ud, alt efter som de objektive værdier ændres eller de vurderende individer ser subjektivt forskelligt på dem.

Snarere ville da den få ret, der hævdede både moralens uforanderlighed og dens omskiftelighed. Det uforanderlige element er grundprincippet, de ved logisk deduktion deraf afledede sætninger indeholder det omskiftelige element.

Det vil vel næppe være fornødent at anføre mere, der taler imod, at disse spredte moralske bud med konkret indhold, der tid til anden dukker op dels i folkelig form, dels med autoritativt og religiøst stempel – dem Buckle hentyder til – skulle have noget konstant forhold til socialt samlivs eksistensvilkår eller overhovedet nogetsomhelst andet alment formål, med andre ord spille flere ord på at modbevise deres videnskabelighed.

Vi vil derfor gå over til de etiske sætninger, der findes ordnede i filosofiske systemer, og hvoraf en stor del – hvor forskellige de end er indbyrdes – udtrykkelig gør krav på at kaldes videnskabelige.

I kap. 6 angives nærmere de fordringer, der må stilles til sætninger af den art som de etiske, for at de med rette kan kaldes videnskabelige; vi indskrænker os derfor her til at nævne:

En videnskabelig sætning må være af almen natur, et led af en samlet forskning, og behandle ikke et løsrevet individuelt tilfælde, men et emne, der kan klassificeres indenfor en naturlig gruppe a: den gruppe af enkelttilfælde, hvoraf videnskaben uddrager sine generalisationer, må dannes af ting, der er naturligt sammenhørende.

Den må være almengyldig o: bevislig sand under alle forhold.

Den forskning, hvoraf den er led, må have almen, praktisk betydning for menneskelivet.

Man skelner mellem teoretiske og praktiske videnskaber. En teoretisk videnskabelig sætning må indeholde en almen sandhed, og den, der fremsætter den, må være i stand til at angive de veje, der konstant leder den logiske tænkning til den.

En praktisk videnskabelig sætning må indeholde et almenvigtigt formål og den, der fremsætter den, må være i stand til at angive handlingsveje, der konstant leder til det.

Almengyldigheden for en praktisk sætning vil altså sige formålernes almene betydning og midlernes almene tilgængelighed. Den teoretiske sætning må være almen opnåelig for tanken (under forudsætning af normalt konstruerede hjerner), den praktiske sætning må være almen praktikabel.

Herefter falder etikken nærmest ind under de praktiske¹ videnskaber. Og indenfor disse har den (som Stuart Mill viser i »System of logic.«) en særegen plads: »Whatever speaks in rules or precepts, not in assertions respecting matters of fact, is art; and ethics or morality

¹ Der er (f.eks. af S. Hansen: Etikens grundelse, 1903) anket over, at man har kaldt etikken en praktisk videnskab, da dog, siger han, etikken som enhver anden videnskab har både en teoretisk og en praktisk side. Han har da ikke indset, at det, til trods for denne ubestridelige sandhed, just er af praktiske grunde, at man gør denne sondring og finder det formålstjenligt at kalde den praktisk videnskab, fordi den overvejende beskæftiger sig med menneskers praksis. Som vi senere skal se stiller der sig måske særlige hindringer i vejen for at kalde S. Hansens etik »praktisk« videnskab).

is properly a portion of the art corresponding to the sciences of human nature and society... the method, therefore, of ethics, can be no other than that of art or practice, in general.« Nu er der i alle grene af praktisk virksomhed tilfælde, hvor individer er bundne til at rette deres praksis efter en forudopstillet regel (dommerne deducerer fra en given codex), medens der er andre, hvor en del af opgaven består i at finde den regel, hvorefter de skal styre deres opførelse. Således er kunsten stillet, og ikke anderledes etikken, der proponerer et formål og definerer det, videnskaben modtager det og betragter det mulig (hvis det er et videnskabeligt emne, c: med almenverdi¹ som et fænomen, der skal studeres. Videnskabens opgave bliver da at vise, at en vis fremgangsmåde, udførelse af visse akter, vil føre til målet.

Hvis det altså skulle vise sig, at de principper, man finder i de forskellige moralfilosofiske systemer, på væsentlige punkter svigter overfor denne opgave at lede individet ufejlbart og klart til det angivne formål, må man betragte dette som yderst betænkeligt for pågældende systems påståede videnskabelighed. Det kan da enten ligge i, at formålet er uklart i sig selv, eller i at det endnu ikke lader sig alment anskueliggøre, hvoraf følger, at det i tvivlstilfælde, hvor der må og skal handles, er umuligt sikkert at afgøre hvilke midler der fører til det eller bort fra det.

Da det er uoverkommeligt at tage stilling til alle eksisterende moralfilosofiske systemer eller blot at få de vigtigste med, nødes vi til at forsøge en gruppering af dem efter deres indhold og håber da, at de indvendinger, der gøres mod enkelte repræsentanter for hovedprincipperne, også med tilbørlig modifikation vil kunne rettes mod de nærmeststående anskuelse.

Om klassifikation af de etiske systemer har man aldrig kunnet opnå enighed, af den simple grund, at hver inddeler har lagt det for ham afgørende kriterium for det moralske til grundlag for inddelingen. Men da der gives omtrent så mange kriterier som forfattere, får man på den måde ganske forskellige og ret ufuldstændige skemaer. Der er således inddelere, der udelukkende bygger på det objektive formål, handlingen har (f.eks. Wundt.), men derved kommer de sy-

¹ For at være et videnskabeligt emne fordres blot, at objektet skal være af interesse for det hele og derigennem for enhver enkelt, det kræves ikke, at hver enkelt skal gøre det til et hovedformål. Således er andre videnskabelige emner stillede, og hvorfor stille større krav til det etiske?

stemmer til kort, for hvilke motiverne er det afgørende. Forholdet kompliceres derved, at mange systemer ikke er konsekvente i deres opbygning, men snart lægger hovedvægten på et ydre mål, snart på et indre kriterium. Jeg tror man gør rettest i at tage hensyn til begge disse forhold (motiver og formål) og tage sit første udgangspunkt fra denne væsensforskel. Men det er tvivlsomt, om uenighed kan undgås om, hvorvidt et eller andet system væsentlig tilhører den ene eller anden af disse to grupper. A. omfatter de systemer, der væsentlig bygger på ydre kriterier, B. de, der væsentlig bygger på indre kriterier.

A.	I. De, der til formål væsentlig har ego	a) med hedonistisk målestok ste gode.
	II. De, der til formål væsentlig har alter	b) energistisk målestok c: o fuldendthed og potenseret i det højeste gode.
		c) altruisme med lyst som m færdsморal, politisk etik.) d) do. med energistisk mål me, evolutionisme, biologi
	III. De, der til formål har en speciel relation mellem ego og alter, et bestemt funktionelt vekselforhold (skyldighedsetikken).	
B.	De på indre kriterier hvilende systemer (den apriorisk-intuitive etik): pligter der erkendes intuitivt ligesom matematiske formler.	

Mellem dem alle findes overgange repræsenterede i litteraturen, således Bentham mellem a og c.

Til A. hører bl.a. den kyrenaiske skole og Epikuræerne. Aristippos fra Kyrene lærte, at livets formål er lyksalighed, og den sande lyksalighed består i en mådeholden nydelse af øjeblikkets lyst. Fornuften lærer mennesket at vogte sig for lystens forstyrrelse og at træffe det rette valg mellem nydelser. Men denne lære hæver sig ikke ud over det individuelle, thi den leverer ikke og kan ikke levere nogen almen målestok for hvad der er de rette nydelser. Dette fremgår ikke mindst deraf, at skolens tilhængere går hver i sin retning, når de nærmere skal tolke mesterens principper: Aristippos selv lærte, at den legemlige lyst var målet og at foretrække for sjælen; Theodoros Atheist derimod lagde hovedvægten på sindstilstanden istedet for de fornemmelser, den ydre verden forårsagede; Hegesias frakendte alle

fornøjelser værdi, thi lyksalighed kan ikke realiseres, dertil er lykken for skuffende; han nærmer sig Epikuræernes formål at leve uden smerte og sorg; Annikeris docerede værdien af selvopofrelser og besværligheder og forsvarede venskabet (»ikke for fordelens skyld alene«). Man ser: et konsekvent system har skolen ikke drevet det til, den løber ud i en uløselig strid om den nærmere bestemmelse af lystens art, om den skal være momentan eller hele livet omfattende, åndelig eller legemlig, positiv eller negativ (c: smertefrihed).

Epikuræerne repræsenterer den antikke form for hedonisme, der udførligst betoner, at det der skal være norm for menneskelig opførelse, må være udsprunget af tendenser rettede mod menneskets lykke. De sædelige leveregler fremgår som erfaringer over værdien af de forskellige lyst- og smertefornemmelser. »Det er følelsen, hvorefter vi som efter en rettesnor kan dømme om alt, hvad der er godt«. (Diogenes Laertios: Filosofiske historie). Mennesket kan som fornuftigt væsen godt foretrække en fremtidig større lyst for en nærværende mindre. Heri udskiller Epikuros sig fra de af Kyrenaikerne der lærte, at lysten skulle søges i den øjeblikkelige nydelse.

Hvad det drejer sig om for kritikken af Epikurs lære som videnskabeligt moralsystem er ikke at påvise det betænkelige i at gøre den direkte stræben efter subjektiv lyst til centrum i en livsanskuelse, men om den umulige opgave på grundlag af kvalitative eller kvantitative lystvurderinger at opstille sætninger om menneskelig handlemåde, der skal kunne påkræve almen anerkendelse som gode eller dårlige, og som udadtil skal kunne kræves efterlevede. Hele denne bestræbelse er en gang for alle grundig aflivet af Hobbess, og det er derfor både umuligt og overflødigt at gøre det om: god og slet (good and evil) er navne, der er givet enkelte ting for at betegne hans tilbøjelighed og aversion, af hvem de gaves. Men folks inclination er yderst forskellig, og ofte roser og dadler den samme mand til forskellige tider den samme ting ... det kan ikke nægtes, at folk ... kalder de dårlige handlinger, der behager dem selv, for dyder. Epikuræismen og beslægtede lærer kan derfor aldrig blive andet end fremstillinger af idealer, der er fremgåede af de respektive filosofers individuelle smag, direkte udløbere af deres intensiveste personlige attrå, de kan ikke bringe deres vurderinger i noget forhold til et bestemt formulerbart formål af almenmenneskelig interesse. Blot en vurdering som den mellem en nærværende mindre og en fremtidig større lyst er det umuligt at give nogen sådan begrundelse. Det specifikt etiske, som

Epikuros kalder det ædle-skønne og det retfærdige, men som han ikke nærmere bestemmer, formår han da også kun ganske dogmatisk at sætte i forbindelse med sine livsanskuelser, idet han simpelthen påstår, at »dyderne efter deres natur er forenede med det behagelige liv, og det behagelige liv uadskilleligt fra dyderne«. (Diog. Laërt) Så gammel er denne hasarderede påstand, der idelig går igen i filosofiens historie, men aldrig belægges med skygge at bevis!

Som eksempel på gruppen B. kan nævnes Stoikerne, der opstiller som rettesnor »overensstemmelsen med naturen«. Følgende den lov, der råder i naturen, sætter de pris på utrættelig virksomhed og sætter ikke direkte lysten som mål, skønt den ofte af sig selv følger den dydige handling som en tilgift; det gode er viljen og handlingen selv. »Det sidste mål bliver derfor at leve i overensstemmelse med naturen, hvilket er at leve efter sin egen og efter tingenes natur i det store hele«. (Diog. Laërt.) Dyd er i almindelighed enhver tings fuldkommenhed.

Hvad det især skorter denne lære på er en konkret fremstilling af hvad overensstemmelse med naturen vil sige, og vel at mærke en fremstilling, der kunne have almen værdi. Den hæver sig ikke udover visse subjektive forestillinger derom (in casu: asketiske¹ idealer); en anvisning til at leve efter sin egen natur kan jo selvforståeligt heller aldrig blive nogen almen brugbar anvisning, såsnart den skal vove sig et skridt udover denne formelle maksime. Lige så lidt som der alment kan angives hvad der tjener mennesket til størst lyst, kan der opstilles almene regler for, hvad der fremmer dets naturlige vækst, det er i al fald for den allervæsentligste del et individuelt problem; og selv om det var muligt at finde nogle enkelte fællesregler, er der dog et spring herfra og til at begrunde dem som krav, andre havde noget med at gøre. Men just denne ejendommelighed kan en etisk sætning mindst af alt undvære; hvad der er ønskeligt danner ingen naturlig gruppe

¹ Stifteren Zenon fra Kittion hældede med hovedet til den ene side, var tynd af krop, havde et svagt legeme og få kræfter; han holdt sig fra gæstebud, var en sur vegetarianer (spiste friske figner, honning og brød ligesom Johannes den døber), elskede kun 1 à 2 gange en slavinde og kun for ikke at anses for at være en hader af kønnet. Epikuros derimod døde af sten (var altså formodentlig kødspiser). – Hvor meget lys kaster ikke Diogenes Laërtios med disse nøgterne facta over oprindelsen til de to filosofers systemer!

sammen med hvad mennesker må kræve af hverandre; fra det ene fører ingen nødvendig vej til det andet.

Til samme gruppe må Spinoza henføres: »ved godt vil jeg forstå hvad vi sikkert kender som et middel, der fører os nærmere til det mønster for menneskelig natur, vi anerkender – det om hvilket vi sikkert ved, at det er os nyttigt«. (Ethica). Prøven på denne fuldkommenhed er, »om evnen til at handle forøges eller formindskes«. Enhver eksisterer med naturens højeste ret ... derfor dømmer enhver med den højeste naturret hvad der er godt, hvad slet. ... Det er næsten ordret Stoikernes leven i overensstemmelse med naturen: »at handle af fornuft er ikke andet end at gøre hvad der følger af vor naturs nødvendighed« (Ethica). Målestokken er ikke det kvantum eller kvaler af lyst, handlingen skaffer, men om handlingen stemmer med de ideelle mønstre for menneskelig natur, man selv anerkender. Som kriterium på denne naturfuldkommenhed nævnes, om evnen til at handle forøges eller formindskes og, som det andetsteds hedder, om evnen til at reagere på mange måder udvikles, med andre ord fuldkommenhed vil sige et plus i væsensudfoldelse, såvel aktiv (handledygtighed) som passiv (sensoriets forfinelse).

Man ser, at her er dog i det mindste en objektiv gradering af det »naturlige« forsøgt, noget, der ganske lå over Stoikernes kræfter, men som er aldeles nødvendigt, når der skal gives en almen rettesnor for handling; thi hvad er »naturligt« vil man spørge, er ikke det ene så godt som det andet naturligt, er ikke det slette lige så naturligt som det gode? I lignende retning¹ går Leibnitz' etiske bestræbelser: Lykke

¹ Det er her stedet til at berøre den „moderne stoicisme“, der har set lyset i vor egen nyere litteratur, et fænomen, der endnu langt fra har vakt den opmærksomhed, det fortjener. Ved fysiske analogier og ved psykologisk selvgigttagelse, altså ved naturiagttagelse i videste forstand, søger den at udfinde regler for den livsførelse, der giver det største udbytte, og går i så henseende grundigere til værks end alle forgængere. Hos Ludv. Feilberg findes "naturen" omtalt næsten på hvert blad: opgaven er "at give plads for naturviljen ... at tage part i naturarbejdet". (Natur A. B. C. Tidskr. f. Åndskultur 1903). Men opgaven er fremdeles at finde en værdimålestok, "der skal vokse sig frem af sig selv gennem iagttagelser og kendsgerninger", thi når det, jeg kalder sjælelig lavt, kan stilles som det højeste af min nabo, uden at jeg har ret til at modsige ham, synes alt at høre op". Om det er lykkedes Feilberg at udrage virkelig objektive naturlove og derpå byggede praktisk brugbare leveregler kan ikke her diskuteres; hovedsagen for os her er at fastslå, at etik

kan ikke ligge i en absolut højeste nydelse (som tilhængerne af a hævder) men i en bestandig vækst. »Nouveaux essais «og »Von der Glückseligkeit« indeholder spirer til en lykkelære. Idealet er følelsen af fuldkommenhed, Erhöhung des Wesens.

Friedrich Paulsen kalder (i System der Ethik 1900) etikken for livskunstens teori eller den almene diætetik; dens opgave er at fastslå livets mål eller det højeste gode, die aufgabe der güterlehre er at fastslå den livsform, der fører til fuld udfoldelse af de legemlig-åndelige kræfter og rig deltagelse i alle menneskelige livssfærer. Kan den magte denne opgave på videnskabelig måde? Forfatteren indrømmer selv, at den kun delvis formår det, »en almenyldig bestemmelse af det højeste gode ved videnskabelig undersøgelse i den forstand, at anerkendelsen af den fundne bestemmelse skulle kunne demonstreres for enhver er ikke mulig eller kun såvidt som viljen har en fælles grundretning hos alle enkelte«. Dette påstår han imidlertid, at den har, ligesom der findes ensartede grundbetingelser for sundt liv; så at, selv om det højeste gode ikke nøjagtigt kan beskrives, kun fremstilles i skematiske omrids (hvorfor der ingen almenyldig moral in concreto kan gives), kan der dog i indskrænket forstand gives en almen moral byggende på disse ensartede grundbetingelser. Han nævner som eksempel, at ligesåvel som hygiejnen kan udtale, hvor meget fedt, kulhydrater osv. vi behøver, kan etikken udtale, at kønnene bør leve sammen for afkommets skyld. Hertil må bemærkes, at selv om det er muligt at opstille videnskabeligt begrundede regler om sjælelig diætetik eller social hygiejne, er og bliver de væsensforskellige fra etiske regler; hvis A. har lovet en årlig understøttelse til et socialt øjemed og til den fastsatte termin ikke kan præstere det, uden at hans familie lider savn, lader den hygiejniske begrundelse os ganske i stikken, hvis det skal afgøres, hvad etisk opførsel i dette tilfælde ville være; en etisk begrundelse er ganske inkommensurabel hermed.

er det ikke han har bygget. – I begrebet "sjælelig fylde" finder C. Lambek udtryk for den sjælelige grunddrift; hans litterære bestræbelser lader sig kortelig udtrykke i følgende linier (om sjæleligt arbejde og sjælelig bygning 1906): "Den sjælelige økonomi går ud på at give oplysning om, hvorledes menneskene skal få den størst mulige sjælelige fylde ud af de energier, der produceres i dem, hvorledes de med givne energimængder og under givne forhold skal opnå den største aktuelle sjælelige bevægelsesmængde". At disse påvisninger intet har med etik at gøre står ham selv ganske klart. (se 1. c. kap. Etisk begrundelse).

En følge af at etikken ifølge Paulsen ikke fyldestgørende kan beskrive sit emne er, at han må opgive alle absolutte etiske domme; for en englænder gælder en slags moral, for en neger en anden, mand, kvinde, kunstnere, købmænd har hver sin moral! Moralfilosofien står indenfor sit folk og sin tid og bestemmes af det herskende standpunkt, til forskellige tider gælder og må gælde forskellig moral; »måske var kætterbrandene, denne kirkens disciplinering nødvendig som overgang til en højere kultur og derfor retfærdiggjort af historien«.

Det skal vist være vanskeligt at opdrive en farligere og mere frastødende brug af ordet etik. Altså, hvis en klasse magthavere har en eller anden ide om hvad der er det højeste gode, hvad der er »højere kultur« (selv om det langt fra kan »demonstreres for enhver«), er det berettiget at øve enhver optænkelig art vold og grusomhed mod sine modstandere, hvis de tror det nødvendigt som overgang til den nye kultur og mener, at historien »måske« nok vil give dem ret. Vi har allerede i kap. 1. belyst beskaffenheden af denne »historiske retfærdiggørelse«, der handler på forventet efterbevilling flere århundreder frem i tiden og sandsynligvis aldrig får den. At kalde handlinger ud fra slige individuelle lyster etisk begrundede er en arg misbrug af navnet. Er dette det officielle Tysklands etik? Den er i al fald som skabt til at forsvare visse ydrepolitiske handlinger; eller lader tvangsforanstaltningerne mod de undertvungne folkestammer og deres sprog sig ikke på den skønneste måde etisk begrunde med henvisning til, at det er nødvendigt »som overgang til en højere kultur« for disse stakkels mennesker, hvem det er umuligt et demonstrere, at de derved bliver delagtige i »det højeste gode«? Historien (den tyske) skal måske nok engang retfærdiggøre det.

Som kuriøst paradigma på forfatterens metode skal endnu nævnes hans forsøg på objektivt at opstille »højere og lavere virksomheder«; han hævder bl.a., at det er »objektivt påviseligt«, at en lærer har en vigtigere funktion end en operasanger. (Formodentlig har dog en professor i filosofi den vigtigste af alle). På hvilken måde han på disse prekære områder tror sig sikret mod subjektive fejlslutninger, får man desværre intet at vide om.

Hovedindvendingen mod b-gruppen er, at den ikke tilstrækkelig sonderer, hvad der er tjenligt for et menneske (et uhyre vanskeligt problem), og hvad man under visse betingelser kan fordre af et menneske (et langt mere begrænset). Rådet: lader os være fuldkomne! – og anvisningerne dertil, og på den anden side sætningen: man skal

holde sine løfter! – og begrundelsen deraf vil altid vise sig at være for heterogene til at de kan indesluttet i een videnskab. Derimod kan man ikke frakende de formål, disse etiske systemer sætter sig, almen betydning; både er selvlykken genstand for en ganske universel stræben, og opstillingen af en fuldkommenhedslære vistnok en videnskabelig mulig opgave. Men endnu er denne sidste i sin barndom, der eksisterer kun få og spredte antydninger; knapt nok, at hver især kan finde sig tilrette efter dem, endsige opstille derpå begrundede krav til andre; graderinger af lykke og af fuldkommenhed er særdeles vanskelige ting at tumle med. Hermed er ikke sagt, at de etiske regler nødvendigvis må søge sig et formål, der ligger udenfor eller strider mod selvlykken eller fuldkommenheden, den etiske videnskab må som al anden menneskelig stræben og forskning til syvende og sidst bunde i noget livsfremmende; den må blot indenfor denne omfattende stræben søge sig sit specielle felt, vælge sig et objekt, hvis årsagsammenhæng med en bestemt art opførelse er så konstant og let at overse, at reglerne derom ikke kommer til at svæve i luften. Da disse regler har den ejendommelighed, at de møder os som krav udefra, er det naturligt, at de må blive uafhængige af den forskning, der har den rent individuelle levelære til gebet, de behøver derfor ikke at vente til denne får sagt sit sidste ord, kan heller ikke gøre det, de er tvungne til at søge sig et fundament på egen hånd.

Hvad c. angår (de systemer, der går ud på at skabe lykke udadtil), vil det ikke være ualmindeligt at træffe bristen på fast videnskabelig position delvis indrømmet af selve de pågældende systemers forfattere. Således hos Høffding. Hans etik har til formål at skabe »så stor en velfærd og fremgang for så mange bevidste væsner som muligt« (Etik, 2. udgave). »I den af uinteresseret og universel sympati betingede etiske følelse har vi et grundlag, hvis realitet er utvivlsom.« Men »om den vil blive et vurderingsmotiv, der en gang vil sejre hos alle, ved vi ikke, og vi behøver ikke at vide det«; og i en note tilføjes der: »netop deri (at et hvilketsomhelst vurderingsgrundlag udvikler sig sporadisk og successivt) ser jeg en begrænsning i etikens videnskabelighed«.

Dog er det næppe på dette punkt, at faren for velfærdsetikkens videnskabelige stilling ligger. Det kan ganske sikkert ikke forlanges af et videnskabeligt emne på andre områder, at den psykologiske interesse for det skal være den sejrende, den dominerende hos alle uden undtagelse; men ville det da ikke være urimeligt at stille en sådan

fordring til etikens genstand? Hvad man må forlange er at emnet er af almeninteressant art c: har betingelser for at ligge i enhvers interesseperspektiv; de særlige psykologiske forudsætninger, der skal til, for at det skal blive den herskende interesse, der tilsidesætter alle konkurrerende hensyn, må man i denne sammenhæng se bort fra. Det der først og fremmest er i vejen med velfærdsprincippet er netop dette, at det ikke omhandler et i denne forstand almeninteressant emne. Sammenligner man det f.eks. med interessen for den sociale funktions trygge gang, vil man se forskellen; selv om et menneske ikke rummer mindste sympati for andre eller interesse for deres ve og vel, og selv om han ikke personlig har den udprægede solidaritetsfølelse, der gør at han sætter samlivets uforstyrrede gang over andre hensyn, er man dog i stand til at vise ham, rent intellektuelt, hvilken betydning dette sidste hensyn har for hans liv, han kan bringes til at se, at selv om han ikke vil ofre noget af sit eget for dette formål, ville det være betænkeligt for ham, om det i sin helhed led skibbrud, et bevis for, at emnet har almen interesse; men en sådan påvisning er man jo aldeles ikke i stand til at føre for velfærdsprincippet vedkommende. Man kommer ikke et skridt videre end til den specifikke interesse, det udspringer af.

Indirekte tilstår Høffding velfærdsetikkens mangel på en fast videnskabelig stilling, når han erkender, at der gives andre systemer, som ikke kan afvises videnskabeligt; og denne tilståelse tillægger vi større betydning. Om den individualistiske »etik« udtaler han, at »standpunktet kan ikke omstyrtes ved ræsonnement«.

Dette er visselig sandt, men berettigelsen til at opstille det som videnskabeligt etisk system skulle gerne kunne omstødes ved ræsonnement, thi ellers bliver den ene etik så god som den anden, og det er dog vel et enestående syn indenfor videnskabernes række. Der findes ganske vist en udtalelse af Høffding gående ud på, at videnskabelig moral ikke er umulig (Pag. 7), men hvilken vej – undtagen ræsonnementets vej – gives der til at afgøre, om et system af sætninger er videnskab eller ikke? det er jo ikke nok, at de enkelte sætninger er logisk afledede af et eller andet formål; hvis dette formål ikke kan dokumenteres som almen-værdifuldt, bliver etiske sætninger ikke af større videnskabelig værdi end regler for frimærkesamlere. Vi ser da ikke rettere, end at Høffding, når han tror på muligheden af videnskabelig etik og ikke kan omstyrte de andre systemer, der konkurrerer om den videnskabelige æresplads, »ved ræsonnement«, dermed har

indrømmet, at det ikke er lykkedes ham at gennemføre den videnskabelige begrundelse af sit eget system, der måtte kunne kræves¹.

Det hænger sammen med Høffdings ejendommelige opfattelse af begrebet pligt (sml. kap. 2), at han ikke formår at anbringe det afgørende skel imellem den individualistiske og den videnskabelige etik. Thi han vil just, at der også indenfor den individualistiske livsanskuelse skal kunne tales om pligter, »da individet her tænkes at have sat sig formål, der peger ud over øjeblikket og ud over tilfredsstillelsen af en enkelt side af dets natur, kan der blive tale om en fordring, en skullen«. (Pag. 32). Denne mangel på distinktion mellem fordringer, der møder udefra med det omgivende livs krav, og de tendenser, der arbejder sig frem som resultat af en rent indre kamp mellem individuelle behov af højere og lavere rang, har i etikens historie hævnnet sig ved mange uklarheder i den etiske begrebsdannelse. At skulle noget fordi man har »lovet sig selv det«, eller fordi man vitterlig har lovet en anden det, er to så væsensforskellige ting, at den første kun kan betragtes som billedlig overførelse fra den sidste, endda som et dårligt billede.

At formålet for velfærdsmorale er et uvidenskabeligt emne, er altså tilstået, endnu før nogen har bestridt det. Interessen for velfærd for så mange som muligt kan man mangle, og man kan vedkende sig denne mangel uden at risikere kvaliteten som menneske.

Men dette er ikke den eneste ulempe ved velfærdsmorale som videnskab. Thi ved nærmere eftersyn viser den sig at være upraktikabel i sin anvendelse i de konkrete tilfælde. Den opgave, den sætter sig, at befordre andre væsners velfærd, lader sig ikke gennemføre, end ikke anwise. Hvad er nemlig velfærd? Det er »alt hvad der fører til tilfredsstillelsen af den menneskelige naturs trang eller dens hele omfang.« Men hvad A's naturtrang efter hele dens omfang går ud på er noget, der evindeligt vil forblive et x for B., der følgelig er afskåret fra at finde de handlinger, der går ud på at tilfredsstille den. Ja selv

¹ Forøvrigt er det mig ikke muligt at finde nogen konsekvent sammenhæng i Prof. Høffdings udtalelser om dette punkt. Pag. 88 siger han i modsætning til ovenstående, at der dog "gives højere standpunkter end individualismen". Hvorledes kan dette godtgøres uden ved ræsonnement? Hvorledes – uden ved ræsonnement – kan det endvidere godtgøres, "at den ikke kan gennemføres" eller vises "med hvor liden ret individualisten betragter sig som et isoleret og enestående væsen".

om A. ytrer en trang, hvad garanterer da B., at den er udtryk for det dybeste i hans natur, om det tjener til hans sande vel at få den tilfredsstillet; måske det end ikke står klart for ham selv. (»Med velfærd mener jeg »den sande lykke« eller den sande nytte. «Pag. 114). Velfærdsprincippet stiller overnaturlige fordringer i retning af at forfølge årsagsrækker, det kræver, at de enkelte øjeblikkes lyst og smerte skal vurderes i forhold til individets livshelhed og de enkelte individers lyst og smerte i forhold til slægtens livshelhed; vurderingen beror på, hvorledes handlingen griber ind i bevidste væsners liv og følelse. Dette er omtrent en ligeså umulig opgave, som om man ville kræve, at den, der kaster en sten i vandet, forud skal beregne samtlige fysiske virkninger, der som følge af kastet overføres til ethvert molekyle af vandet, ja den er vel endda umuligere, fordi det menneskelige sjæleliv er et langt mere kompliceret medium end vandet og mere utilgængeligt for efterforskning. Om en handling medfører et andet væsens velfærd, turde ikke med sikkerhed kunne beregnes i 1/1000 tilfælde.

Ligesom man ved stenkastet må indskrænke sig til at følge enkelte specielle årsagsrækker, således må man overfor menneskelig indgriben overhovedet lade sig nøje med at påpege nogle få overskuelige årsagsforhold, og man kan ikke foreskrive andre handlinger end dem, hvis konstante virkninger man er i stand til at eftervise og ikke motivere almindelige regler derom ud fra andre synspunkter end disse eftervisninger. Høffding har følelsen af sit systems svaghed i så henseende, han siger nemlig (Pag. 124.): »og den etiske kalkule vil aldrig føre til fuld sikkerhed«, men den udvej, han griber til for at bøde på denne usikkerhed, er fortvivlet: »velfærdsprincippet må udtrykkelig føre til betænkelighed ved at lade refleksion og overvejelse af grunde for og imod spille for stor en rolle, da derved den energiske og resolute handlen, der faktisk viser sig at være af så stor betydning, udelukkes«. Altså, da refleksionen over handlingens årsagsforhold ikke fører til sikker afgørelse, skal man resolut kaste overvejsen overbord og dristig kaste sig ud i instinktiv energisk handlen. Men er dette ikke en falliterklæring for systemet, at der ikke kan deduceres pålideligt ud fra dets grundprincip; det kommer i virkeligheden derved til at indtage en besynderlig mellemstilling mellem en moral of consequences og en intuitiv moral; i mangel af begrundede meninger tyes der til resolut fattede overbevisninger. Overbevisninger om handlinger, hvis rækkevidde ikke lader sig videnskabeligt kontrollere, er ik-

ke blot en meget uvidenskabelig men en for andre såre farlig ting. At princippet at udøve velfærd mod andre ud fra overbevisninger er en betænkelig samfundsfare, er ikke blot en ren og skær påstand men noget, historien kan dokumentere på sine mest blodige blade. Høffding nævner selv tre eksempler (Jesus, Servet, Kotzebue); de kan forøges i det uendelige. Som bekendt fandtes på revolutionstiden netop et velfærdsudvalg, der godt kunne have udledet sit navn og sin praksis fra velfærdsprincippet, og på en måde virkelig har gjort det, thi det nedstammer direkte fra Rousseau, der offentlig har vedkendt sig den velfærdside at gøre folk frie ved tvang.

Handlinger, der ikke har andet at støtte sig til end overbevisninger om universel velfærd, vil i reglen være ensbetydende med individuelt tyranni og terrorisme. Det ville være nyttigt, om man kunne gøre det indlysende, at når man »intet umiddelbart og ubedrageligt kendemærke på sandheden har på det etiske område«, hvilket omskrevet vil sige, at man intet ved eller kan vide om næstens velfærd eller vore handlingers indflydelse derpå, var der den udvej at afholde sig fra at beskæftige sig med disse emner og anlægge andre synspunkter for sin handlemåde. Men netop det vil velfærdspolitikkerne ikke: man skal lade andre mennesker føle hvor lavt de står, rive nationer ud af deres naturtilstand! (Ganske vist kun, hvor man er sikker på, at der ad den nye vej vil vindes en ny harmoni; men har ikke alle erobrer nationer været overbeviste derom!) Er det ikke i kraft af velfærdsprincippet – det kunne lyde paradoksalt nok – at indianerne nu omtrent er udryddede? – At der findes utilitarer, der dog er betænkelige ved en altfor kraftig udfoldelse af overbevisningen, fortjener at fremhæves (Hensel).

Utilitarismen har i det forløbne århundrede været overordentlig populær og er fra Benthams »greatest happiness« og Mills »forøgelse af summen af menneskeligt velfærd« løbet ud i talrige varianter, som der imidlertid ikke er anledning til at gå nærmere ind på, da ingen af dem har leveret det fornødne bevis for, at de formål, de forfægter, har almen interesse, snarere er de stiltiende gået ud fra det unødvendige i en sådan nærmere begrundelse. Men det kan aldrig nogensinde blive umiddelbart indlysende, hvorfor man bør forfølge disse mål, eller at det at forfølge dem er ensbetydende med hvad man bør gøre (ensbetydende med pligt). Ja selv om alverden sammensvor sig om at kalde disse ting for pligt og læren derom videnskab, ville det blive en ganske ufrugtbar viden, thi både ville det være ganske ugørligt at indrette

sin dagligdags handel derefter (på grund af den usikre deduktion), og man ville fremdeles være nødt til i livet at opretholde distinktionen mellem visse ting, der kan kræves og andre, der ikke kan (en ganske anden kategori). Der gives sikkert adskillige ting, om hvilke man med omtrentlig vished kan påstå, at de fremmer menneskelig velfærd in toto, store opfindelser, digterværker etc. men disse er da i reglen af den beskaffenhed, at de ikke kan gøres til genstand for krav. De fleste dagligdags handlingers forhold til menneskelig velfærd er ikke så simpelt, nogle gavner de, andre skader de, måske gavner og skader de den samme på en gang; om de forhøjer totallykken, hvem vil driste sig til at afgøre det?

Der findes indenfor denne gruppe allehånde gradationer, de videst gående fordrer den fuldstændige selvopofrelse. Således Comte med sin formulering: *vivre pour autrui*, Tolstojanismen m.fl. Disse altruistiske ideer stammer direkte ned fra den kristelige moral (selv om de strengt taget kan forfølges endnu længere tilbage); det ejendommeligste ved denne, dens paradoksale stilling til kompensationsprincippet er berørt i kap. I. En tankegang som den, der her slår os imøde, er kun forklarlig som et reaktionsfænomen, den kunne kun vinde magt i et folk, der var forpint af den formalistiske smålighed, hvormed princippet øje for øje og tand for tand i alle livets forhold praktiseredes; hvor man i opfattelsen af kompensationsloven endnu befandt sig på det primitive stadium at kræve en bogstavelig, identisk kompensation og endnu ikke havde fattet fordelene ved at indsætte den ækvivalente gengæld. Selv om det synes så, at ethvert folk majsommeligt må arbejde sig ud af den rå kompensationsopfattelse, var Jøderne dog ganske særlig bekendte for den stædighed, hvormed de ofrede værdierne på bogstavens alter (søndagsforbuddene m.m.); hos dette folk måtte kompensationsfordringen ende med at sprænge sig selv og slå over i sin karikatur. Men ekstremere, der hviler på en reaktiv stemning, har ingen udsigt til at bevare nogen livskraft; når den reaktive drivhusspænding har udfoldet sig, dør den hen igen af mangel på næring og varme, såsnart den plantes ud på friland. Hvis den da ikke forstår at akklimatisere sig! Men i denne henseende kan man ikke frakende kristendommen en vidunderlig evne. (Sml. kap. 4).

Hvad der gælder de andre utilitariske systemer, at de mangler almenmenneskelig basis, gælder i potenseret grad de altruistiske. Den psykologiske forudsætning angives i almindelighed i udtryk som: det er saligere at give end at tage. Men der er vist aldrig opstillet en mere

individuel sætning. Hvis A. B. og C. handler ud fra dette sindelag og giver 2 kroner ud, hver gang de anmodes om 1, og ikke kræver tilbage de kroner, de bestjæles for etc., er det aldeles givet, at disse kroner vil finde hen til en eller anden D., der med henrykkelse vil samle på dem ud fra den psykologiske forudsætning, at det er langt saligere at tage end at give. Ja, vi kan gå videre og påstå, at selve reglen, hvis den skal praktiseres, rentud kræver slige D'er, forudsætter, at ikke alle er lige uselviske, thi hvor skulle ellers A. B. C'erne blive af med deres gaver. Hvis altså forudsætningen virkelig var almen, ville reglen ophæve sig selv i praksis. At slige transaktioner kan forekomme, tør ikke benægtes, men at bygge socialt samliv på dem er ugørligt; de kræver særlig disposition såvel hos giver som hos modtager, en disposition, der ikke en gang kan fantaseres almen, før ordningen går i stykker. Hvorledes er en vejfarende under almindelige forhold stillet i fremmede egne? Kan det forudsættes, at han vil være glad ved at modtage frit herberge af hvemsomhelst, selv om alle var gennemtrængte af trangen til at yde ham det? Nej, just det, at man under slige forhold kan føle sig fri og uafhængig, beror på, at der bydes lejlighed til at yde noget for noget. Hvor der ikke er særlige betingelser for »gæstevenskab«, vil utryghed opstå på begge sider:

Den ene har ikke lyst til at modtage noget, og den anden vil – selv om han hørte til de salige givere – ikke tilbyde noget på bekostning af hins ydmygelse.

Vi må derfor betragte utilitarismen som i lige grad praktisk og teoretisk uholdbar. At lægge centrum for sine formål udenfor sig selv er ganske sikkert noget, der sporadisk er muligt og som af og til kan føre til store individuelle resultater i retning af handlekraft og livsfylde (resultaterne udadtil er langt mere problematiske). Men at udlede almengyldige krav af denne særlige disposition i karakteren har atter og atter vist sig at være en umulig opgave.

Vi vender os til gruppen d. De systemer, der tilhører den, synes nu i færd med at fortrænge de utilitariske; de nævnes allerede med mange navne, evolutionisme, biologisk, sociologisk etik og så fremdeles, har til grundlægger Spencer, og har talsmænd alle vegne. (Hos os S. Hansen: Etikens begrundelse. 1903).

I det nævnte arbejde formuleres det etiske således: »Den etisk rigtige handling er den slægtsbevarende eller livsfremmende handling. Etikens opgave bliver at udfinde hvilke handlinger der med rette kan betragtes som mest livsfremmende for slægten med andre

ord: dens opgave bliver at forfølge og forud beregne de menneskelige handlingers konsekvenser med hensyn til deres virkninger for slægtens beståen og udvikling.«

Med rette vender retningen sig kritisk mod lystetikerne, der ganske savner en objektiv målestok for sammenligning af forskellige lystfølelser; den viser, at Benthams forsøg på at måle styrke, varighed, vished og nærhed af lysten nødvendigvis måtte mislykkes som basis for alment begrundelige krav, hvorfor han da også måtte opgive det konsekvente individualistiske standpunkt og give sit system en tilsætning af utilitarisme (nemlig ved at tage hensyn til antallet af de personer, der får del i lystfølelsen).

Den biologiske retning mener til forskel herfra at have fundet det rette almengyldige grundlag i interessen for slægtens beståen og udvikling. Imidlertid synes godtgørelsen heraf at være noget mager; ligesom utilitarerne uden videre går ud fra, at the greatest happiness etc. er et selvfølgelig formål for alle eller dog for de højest udviklede mennesker, således tror biologerne, at enhver på forhånd vil godkende deres kæphest: slægtens beståen og udvikling¹: »da slægten består, medens individet forgår, er det en selvfølge², at slægtens livsudfoldelse og ikke individets principielt må være målet.« Men med et postulat som dette fælder man virkelig ikke den individualistiske lære. Det kan til nød vises, at interessen for de kommende slægters udvikling er en såre udbredt interesse, aldrig, at den kan forudsættes som almindelig, levende hos ethvert individ. Hvis forfatteren havde indskrænket sig til at godtgøre, at interessen for slægtens livsudfoldelse var så udbredt og betydelig, at evnen var videnskabelig behandling værdigt, kunne han ikke modsiges. Men han må modsiges, hvis han kalder en sådan videnskab etik, da den ikke ville egne sig som vejleder for udefra kommende krav.

Også i deduktionen støder denne teori på uovervindelige vanskeligheder. Metoden beskrives således: »man må studere menneskets fysiologi og psykologi i forbindelse med hans omgivelser eller nødvendige livsbetingelser for derudfra at drage slutninger eller: deducere lovene for rigtig handling ud fra menneskets fysiologi, psykologi og sociologi eller med eet ord: biologi. Vi er ikke blinde for vanskelighederne ved denne metode, men anden udvej gives nu engang ik-

¹ 1, c.

² Udhævet af mig.

ke.« Det er beklageligt, at forfatteren ganske har skudt den opgave til side at anskueliggøre os metodens gennemførlighed i praksis – vise os hvorledes vanskelighederne overvindes – ved at give os nogle prøver på dens anvendelse i konkrete livsforhold. De yderst sparsomme eksempler, han nævner, virker mildest talt ikke overbevisende. Hvorvidt en selvhævdende opførsel er berettiget eller ej, afgøres ved »om individet ved at hævde sig selv på bekostning af andre blev sat i stand til i fremtiden at tjene slægten mere end disse ville kunne gøre.« Hensynet til den forurettede kommer ikke i betragtning; således kan en feltherre f.eks. ofre tusinder af menneskeliv og dog måske handle etisk, fordi den sag, han kæmper for, i fremtiden måske vil gavne slægten mere end de enkelte individer, der er ofrede, ville have kunnet.« Vi får bare intet at vide om, hvorledes, når eller af hvem dette regnestykke kan gøres op, enhver handling har jo konsekvenser ud i det uendelige, hvem har autorisation til at sætte fingeren et bestemt sted i regnskabsbogen og sige: se så, nu gør vi op? Hvem kan overhovedet regne dette stykke ud, kan man dertil benytte nogen af de kendte regnearter? Fremdeles: står etisk handling ikke i forhold til etisk sindelag? Men hvorledes kan da konsekvenser, der først (højst) en gang i fremtiden kan gøres op, blive afgørende som handlingsmotive? Man vil se, den moderne etik, der ikke besvarer et eneste af disse spørgsmål, savner ikke en vis livsfarlighed! Vil ikke så godt som enhver vilkårlig handling kunne forsvares med en ubestemt henvisning til fremtiden; der kræves jo egentlig ikke andet af individet end en subjektiv overtredning om, at handlingen nok engang i fremtiden vil vise sig at have medført et biologisk plus. På hvad grundlag vil man kunne drages til ansvar, og hvem kan være sikker på, at hans liv in toto ikke udgør et minus i tilværelsen, og at han således, i stedet for selv at »handle«, ikke burde være et retmæssigt offer for »biologernes« livsfremmede udryddelser!

Pag 114¹ hedder det: om revolutioner, tyrannmord og lign. gælder det, at man må overlade afgørelsen til historiens dom; først; længe efter, når tilstrækkelige konsekvenser faktisk foreligger, kan man fælde en etisk dom. – Hvad er tilstrækkelige konsekvenser? Har man den dag idag tilstrækkeligt materiale til en almenyldig dom over Ludvig d. XVI's henrettelse? (fra et biologisk synspunkt!) eller når får man det? Vil ikke snarere dommen evindeligt forblive subjektiv?

¹ 1, c.

Man kunne fristes til at spørge forfatteren: på hvilket tidspunkt er handlingen etisk? Er den etisk i sit udspring, da den dog kun kan bygge på en løs sandsynlighedsberegning af forhold, der tidligst århundreder efter virkelig kan bedømmes, eller bliver den først etisk i det øjeblik regnestykket opviser facit og ophavsmanden forlængst er død? Det mest; tragiske ved »de tusinde menneskelivs opofrelse« turde måske være det, at en og anden af dem mulig gik i døden med en stille mistillid til feltherrens biologiske jugement.

Et andet eksempel må anføres: »en handling kan være etisk uden at stemme med sundhedslæren. Det er sundhedsfarligt at tage arbejde på mangan moderne fabrik; men hvis en arbejder i modsat fald må lade kone og børn sulte eller selv lide nød, bliver det ikke desto mindre en i høj grad etisk handling, selv om han dermed forkorter sit liv.« Hvorfor? Jo, fordi man foruden de nærmere fysiologiske handlinger og følger må tage de fjernere med og desuden anlægge det psykiske og sociologiske synspunkt. Det lyder enormt men kan man dermed på forhånd afvise den biologiske mulighed, at hans egen eksistens ville være slægtens til mere nytte end hans families? Er det ikke nok så sikkert i de fleste biologiske spørgsmål at stille sig som skibsføreren, Sokrates fortæller om; efterat han havde overført nogle passagerer fra Grækenland til Italien, gik han sagtmodig og grublende frem og tilbage på strandbredden og ville kun modtage en meget ringe betaling for overfarten, idet han jo ikke vidste, om han overhovedet havde udrettet noget nyttigt ved at lade dem komme levende i land.

Forfatteren mener, at den praktiske vanskelighed ved deduktion (som eksemplerne tilfulde har bevist) kun er et tidsspørgsmål; han vedgår den tildels, men mener, at den beror på, at fysiologi, psykologi og sociologi og de andre -logier endnu er for lidt fremskredne. Det turde dog være tvivlsomt, om større fremskridt i disse discipliner ville lette den konkrete etiske afgørelse; om det f.eks. synderlig ville fremskynde den endelige dom om Ludv. d. XVI's henrettelse; thi hvis denne eller andre etiske domme skal hvile på indsigt i handlingens totalvirkning på slægtens vitale fremgang, frygter vi for, at forøget viden blot vil medføre, at konsekvensernes ring vil udvide sig (subjektivt opfattet) et stykke, og at området for tvivl og uvished mindst vil vokse forholdsvis lige så stærkt som det overskuelige område. Det bliver blot at flytte, ikke at ophæve vanskelighederne.

Lad os tage et eksempel: A. skylder B. en sum penge. Det er notorisk, at B. sætter alle de penge, han kan disponere over, i en opiumskælder i London (for at nævne en anvendelse, om hvis biologiske skade der ikke kan være tvivl). A. ved ikke rigtigt, om han, da han står i begreb med at rejse til Amerika, forud skal klare den gæld eller slå en streg over den. For ikke at komme i konflikt med etikken henvender han sig med denne tvivl til en biologisk etiker, da han gerne ville have videnskabens sidste besyv, og den biologiske etik er ham anbefalet som den retning, der er mest up to date. Biologen forestiller ham (ved hjælp af en Pharinacologi), at jo flere penge B. har mellem hænder, des værre for menneskeslægten; betaler A. sin gæld, støtter han altså den skadelige virksomhed; han citerer Dr. S. Hansen, en af skolens autoriteter: »Mennesket har den pligt ikke at gøre hvad der kan hæmme menneskeslægtens liv«. A. indvender spagt: men er der ikke også noget artsskadeligt i at undlade at betale sin gæld? Medfører dette ikke en svækkelse af hele kreditforholdet? Og fremdeles, vil ikke specielt denne mand i fremtiden betænke sig på at låne penge ud til folk, der er i forlegenhed? Biologen: det må indrømmes, at begge handlemåder indeholder skadelige faktorer for slægtens liv; det kommer da an på hvilken af dem der vejer mest til. A: hvorledes kan man da beregne det? Biologen (efter at have lagt Pharmacologien til side og slået op forskellige steder i Salomonsen): ja – det kan man næppe svare ubetinget på på videnskabens og fysiologiens, sociologiens, psykologiens og pharmacologiens nuværende standpunkt, men såvidt vil man sikkert en gang i fremtiden komme. A: ja, men det er i overmorgen jeg skal rejse, og inden da må jo sagen afgøres! Biologen: ja så er der ikke andet for end at gøre hvad De selv antager vil gøre mindst fortræd, jeg kan skam i øjeblikket ikke afgøre det, men når jeg nu om nogle år har set konsekvenserne, gør jeg regnskabet op, og hvis fysiopsyko- osv. logierne til den tid er komne så vidt, at jeg nøje kan beregne totalvirkningen på alle de mennesker, handlingen angår (og her stoler jeg navnlig på phamacologien), skal jeg skrive til Dem ovre i Amerika og give Dem sikker besked, om deres handling ved den lejlighed var etisk eller ej.

Vi gør nu et spring over til hovedafdeling B., de systemer, der hævder, at den særegne etiske karakter kun afsløres, når man opsporer handlingens psykologiske udspring, således forstået, at der findes

ligesom et specielt sjæleligt organ, en speciel sindstilstand eller tanke- retning apriorisk givet og således beskaffen, at de handlinger, der udspringer derfra, eo ipso er de etiske, at kriteriet for etiske handlinger med andre ord er indre, intuitivt.

Lad os nærmere tage dette problem i øjesyn; hvad vil et indre kriterium sige? At en etisk dom ikke kan fældes uden ved en (indre) psykologisk proces, er en sandhed så simpel, at det åbenbart ikke kan være den, der sætter splid mellem filosofiske skoler. Det skillende spørgsmål er, om sammenligningsobjektet, målestokken, eller hvad man vil kalde det, som individet (psykologisk) benytter i sin vurdering, søges i objektive størrelser eller forhold i den omgivende verden, eller om det selv er af psykisk art, i skikkelse af en konstant subjektiv følelse eller forestilling. Om med andre ord den etiske dom, der udtaler, at den, der låner 500 kr., bør give 500 kr. tilbage, grunder sig på en almindelig psykologisk (ikke speciel) vurdering af handlingens konstante virkninger på visse ydre forhold (altså er empirisk afledet), eller om den grunder sig på følelser eller forestillinger, der konstant og apriorisk findes i den menneskelige sjæl, og som har den specialitet at reagere etisk og fungere etisk, umiddelbart at tilfreds- stilles ved etiske udslag og meddele sine handlingsudslag specifik etisk farve.

Et paradigma på en anskuelse, der hævder et indre kriterium, har vi herhjemme i Kromans: Begrebet »det etiske«: »det etiske bud må være et indre, den etiske lov må være mit væsens lov, den etiske vil- len en væsensvillen ... det er menneskets inderste blivende centrale væsen, der giver buddet eller stiller kravet til det mere overfladiske, vekslende, periferiske. Dette inderste centrale må da til en vis grad være ens hos alle ... det etiske beror på en klar forestilling om den rette handlens eget selvstændige og ubetingede værd som den med menneskeåndens dybeste krav stemmende og derfor sig selv og alt andet autoriserende«. Læren hviler altså på det uhyre postulat, at alle menneskers centrale væsen er ensartet bygget. Nu er det kun ikke rigtig klart, hvad der menes med denne matematiske bestemmelse; hvis det er som i geometrien, er centrum forholdsvis let at finde, når man kender periferien, men sæt, at det ingenlunde på forhånd er givet hvad der er periferi, så står man der. Kroman søger da at trække peri- ferien op, det er ikke det, der faktisk i øjeblikket står for mig som dybest tilfredsstillende, der uden videre er det etiske, thi jeg kunne bedrage mig selv ... det er ikke hvad mennesket i let gennemskuelig

kortsynethed selv regner for sit vel; selv om (her træffer man et velkendt etisk cirkusnummer) svinet og tåben skulle optræde med etiske prætensioner for deres tilbøjelighed, så byder den etiske lov os ikke at tage så direkte hensyn til slige tilbøjeligheder. Er det nu muligt herfra at finde det geometriske centrum? Kroman bestemmer det således, at det ikke blot bliver en eller anden formel evne eller elementær følelse, men en ganske speciel udformet sindsretning, der vil det »rette«, der umiddelbart siger mig, at der skal tages hensyn til medmenneskene, der vil samtlige følende væsners vel¹, der vil det i sandhed dybest tilfredsstillende, vil slægtshævdelse etc. etc. Måske er denne matematiske konstruktion rigtig udført, men nu er blot spørgsmålet det, om forudsætningerne er vel funderede, om der ikke bl.a. var den mulighed, at periferi og centrum er ombyttede.

Hvis der med rimelighed skal kunne tales om centrum og periferi i et menneske, tales om væsentligt (væsens lov, væsens villen) og uvæsentligt, kan der ved det første vel kun menes den faste organiserede bygning, i modsætning til det løse, påklistrede. Selv om dette indrømmes, kan der endda være delte meninger om hvad et menneskes væsen er (det hører ingenlunde til de letteste spørgsmål). Man kan opfatte det som den ubevidste naturgrund, det vegetative liv med de spontane medfødte anlæg, hang og tilbøjeligheder, eller man kan medregne de bygninger, livet føjer til på organisk vis, det der »indleves« i organismen, gennemreflekterede erfaringer, selvdannede anskuelser osv.; men hvad enten man regner dette med som væsentligt eller ej, vil man i forhold hertil betragte alt påklistret væsen, alt ikke organiseret såsom andenhåndsmeninger, indterpede autoritetsudsagn, det sidst lærte osv., som periferisk.

Hvis Kroman alene ved centrum tænkte på den vegetative naturgrund (Fejlbergs »naturselv«), kunne der måske være grund til at antage en vis ensartethed (det vil jo være urimeligt at nægte, at de forskellige mennesker har fælles artsmærker, også sjæleligt), tiltrods for at individualiteten allerede her er kraftigt på spil, men det gør han ikke, for han afgør ikke det etiske som det, der spontant vælder frem af det vegetative liv, men som det, der står som mest tilfredsstillende, som jeg i et og alt tænkte rigtigt, fik alle punkter med«, . . . det etiske er da netop det allermest gennemreflekterede. Centrum er ikke for

¹ Det "rette" og det, der tilsigter samtlige følende væsners vel, er dog allerede to væsensforskellige og delvis uforenelige tendenser.

Kroman den bygning, der spontant forråder sig i uvilkårlige udbrud, men den, der kommer til syne, når en gennemreflekteret handling optrædes. Men om disse bygninger er væsentlig ensartede, turde være end mere problematisk; eller har man ikke her arter som egoisten, den godgørende, tåben, svinet (det tobenede), allesammen indenfor den species homo sapiens, og med væsensforskellig bygning?

Når man karakteriserer nogen som tåbe eller svin (hvad enten det er fir- eller tobenet), så må det vel være, fordi man opfatter det tåbelige eller svinagtige som et konstant træk hos dem, noget der hører til deres væsen, man slutter det ikke af et enkelt »uheld«; det er et organiseret præg hos dem. Skal disse væsner handle ud fra deres væsensvillen, må resultatet blive en til gavns tåbelig eller svinsk handling. Hvorledes må nu Kroman konsekvent stille sig i sin vurdering af disse handlinger? Han må enten indrømme, at »sentra« er forskellige og ergo ikke etisk afgørende, det etiske kriterium må søges andetsteds, eller at de trods deres forskellighed ufejlbarlig præger deres handleudslag etisk, så at den tåbelige etc. handling blev etisk, fordi den var udslag af en væsensvillen¹, Tertium non datur. Dog dette tredje vælger Kroman: uagtet de har handlet ud fra hvad de (som tåber og svin) betragtede som deres sande vel, har de ikke handlet etisk, thi det kommer ikke an på »hvad de selv i let gennemskuelig kortsynethed regner for deres sande vel« – men hvad da på? Selv om de højt og helligt sværger på, at det var deres sandeste vel de havde for øje, at det var deres centrum, der fungerede, at de havde fået alle punkter med, de kunne øjne, det hjælper allsammen ikke; Kroman kasserer dette centrum og forlanger et andet. Med hvad ret han gør det, hvilke andre fordringer han stiller til det sande vel og de etiske handlinger, end at de (i følge ham selv) skal stå i forhold til et centrum er vanskeligt at se; efter hvilke kriterier det ene centrum skal kasseres til fordel for et andet, ligeså; hvem skal afgøre hvad der er

¹ Denne udvej vælger han mere konsekvent et andet sted, hvor han omtaler italienske røvere, der nedskyder deres medmennesker. De handler virkelig i overensstemmelse med deres centrale væsen, siger han, de har retfærdighed og pligtfølelse (kun at pligten hos dem har den lidt ejendommelige form at den dikterer at nedskyde sine medmennesker). Dette klarer dog ikke vanskeligheden, for vi får da det særsyn, at vi for at redde det "ensartede" centrum må lade pligt og retfærdighed betyde alt hvad det skal være! bl.a. mindre pinlig "omsorg for samtlige følede væsners vel."

deres »sande vel«, Kroman eller nogen anden? Men er det ham eller andre, ligger bestemmelsen udenfor individerne selv, er de jo uhjælpelig afskårne fra at handle etisk, thi at handle etisk kan jo (ifølge Kroman) kun ske ifølge indre afgørelse, ikke pr. autoritet. Den tredje udvej at benægte handlingens »centrale« karakter er altså ingen virkelig udvej, når man må ty til ydre vilkårlige kriterier for at kunne postulere et helt andet centrum bag »den mindre heldige ydre fremtræden«, de to enfants terribles desværre har.

Man vil se vanskeligheden ved selv at benytte denne rettesnor: når man ikke er sikker på, at det, man i sin mulige kortsynethed betragter som centrum, virkelig er centrum, ikke er sikker på, at det er ens sande vel, man tilsigter tiltrods for at man bestræbte sig for at få alting med, handler man så etisk ved at handle ud fra disse forudsætninger? nej, thi det kommer ikke an på hvad man i let gennemskuelig kortsynethed regner for sit sande vel. ... Men så må man vel henvende sig til en autoritet, der kan gennemskue det og bede ham ved hjælp af sine passere og sin langsynethed at finde centrum og ens sande vel? Nej, det går endnu mindre, thi i etiske spørgsmål skal man kun spørge sig selv; det kunne være, at hans konstruktioner førte til noget, der (ifølge ydre bestemmelser) var »ret«, men til gengæld lå ganske excentrisk i min bygning. Som hvis man f.eks. ville vise egoisten, at det rette og til ens sande vel førende var hjælpsomhed; det ville falde temmelig periferisk i hans sjælelige organisme. Ligeså den sultne tyveknægt, der så sit snit til at bemægtige sig noget brød; han vil sikkert opfatte buddet fra sit indre: Du skal stjæle! som noget uhyre centralt, og hvem skulle overbevise ham eller os om det modsatte?

Det lader til, at Kroman ved det fælles centrale især tænker på retfærdighedsideen:¹ »som det for selve tanken modsigende må uretfærdighed og ubillighed bestandig mere eller mindre foragtes«. Ja, hvis uretfærdig handlen skulle indeholde noget med logisk tænkning uforeneligt, da var problemet løst, da ville det indre kriterium være udisputabelt. Men så simpel er sagen ikke; at logikken i etikens tjeneste kun kan bruges til at deducere fra et ad anden vej erhvervet princip, er andetsteds påvist, og jeg tror ikke, at det kan afkræftes ved Kromans bemærkninger derom. Kan det egentlig siges at være en ulogisk tankegang, om et individ siger: jeg hylder uretfærdighed, om

¹ Skønt han også tror på en fælles væsensvillen, der går ud på samtlige førende væsners vel, slægtshævdelsen o. lign.

ikke af grundsætning, så dog lejlighedsvis, når det passer mig; det er ganske logisk, og dog har han hverken retfærdighed eller uretfærdighed til grundsætning.

Det er efter mit skøn en ganske uberettiget analogt, Kroman bruger som bevis i denne sag: »ligesom der af psykologiens lære om den menneskelige tænkning udspringer en speciellere lære om den rette tænkning: logikken, således udspringer der af psykologiens lære om den menneskelige villen en speciellere lære om den rette villen, etikken«. Såvidt jeg kan se er enhver logik (den af Kroman docerede iberegnet) dog kun en lære om den metodisk rigtige tænkning, en anvisning til at anvende tankens evne formelt korrekt. Logikken lærer os ikke (se Kromans tænke- og sjælelære) at tænke rigtigt i den betydning, at vi her finder regler for hvilke veje vor tænkning helst skal slå ind på for at opnå de rigeste og sikreste resultater, den arbejder med tomme former og lærer os blot hvorledes vi fra givne begyndelsepunkter med rette kommer videre. Analogien hertil måtte for viljens vedkommende blive en lære, der ikke angav viljen bestemte formål at slå ind på for at opnå de bedste personlige resultater – formålene måtte angives andetsteds fra – men blot viste os, hvorledes viljen teknisk rigtigt erobrer de givne formål, således at resultatet bliver overensstemmende med disse, med andre ord lærte at ville til gavn og ubønhørligt. En sådan lære vil ganske rigtigt være en gren af psykologien, etik kan den aldrig blive, og Kroman kan da heller ikke få den tildelt noget, der ligner etisk kvalitet, uden væsentlig at omkalfatre den under dens nærmere udformning. Det er allerede problematisk hvorvidt »den med menneskets inderste blivende væsen overensstemmende villen« er ensbetydende med en teknisk rigtig villen, om disse bestemmelser i grunden vedkommer viljens psykologi som sådan; viljen kan utvivlsomt fungere teknisk rigtigt ud fra forudsætninger, der står i direkte modstrid med menneskets »inderste blivende væsen. Ligesåvel som man kan bearbejde tåbelige udgangspunkter for tankerækker med fuldendt logik, således kan man fremme de usleste formål ved teknisk set fuldkommen viljesvirksomhed.

Ser man nærmere på hvorledes Kroman beskriver den opførsel, han kalder den rette, bliver det end mere øjensynligt at denne specielle art villen ikke direkte lader sig udlede af viljens psykologi. At »ville øjeblikket« er således ingen ret opførsel, uden som led; men hvorfor skulle en sådan villen ikke kunne fungere teknisk set ulasteligt (efter den alsidigste overvejelse, individet kan anstille, kraftigt,

rask og let i udførelsen)? at tale om logisk modsigelse går ikke (dette synspunkt er ovenfor tilstrækkeligt behandlet), etikken kan aldrig blive en lære om at udføre hvilke som helst logiske slutninger; og hvis formålet er dumt eller »primitivt«, kan dette jo kun vises ved at opstille fornuftigere formål, altså netop ved at udfylde den tomme ramme, en ren viljelære måtte nøjes med, med andetstedsfra hentede, reelle objekter (in casu en hensyntagen til fremtiden, der vel kan forandre viljens retning men ikke dens tekniske kvalitet). I stedet for at vise hvad der kan udledes af viljens natur som sådan, må Kroman altså for at få en overgang fra den teknisk rigtige til den etisk rigtige villen indføre en række ganske heteronome bestemmelser; foruden den nævnte: f.eks. hensynet til samtlige følende væsners tarv, det retfærdige osv. Rent dogmatisk hævdes, al den gerriges selvbekæmpelse, trods den værdifulde kamp mod sin øjebliksvillen, dog er uetisk, fordi den står i en dårlig sags tjeneste (er målestokken også her rent teknisk?), og hvor kommer det retfærdige fra, jo det (i al fald en stump) anbringes næsten ved et magtsprog i enhver menneskelig samvittighed, det må være der, fordi mennesket fundamentalt set er et tænkende væsen (atter denne udvej med logikken!).

Man ser også sluttelig, at Kroman ikke kan holde standpunktet at respektere den autonome væsensvillen, svinet og tåben kan ikke afgøre noget etisk, de kender ikke sig selv, de må tilkalde sagkyndige, hvem man må konsulere (Pag. 65. 1. c.) Da jo alt er relativt, måtte man dog vente at finde angivet i hvor høj grad man skal være kyndig for at kunne vinde etisk indsigt og for at få sin væsensvillen respekteret som etisk. Kan man uden ved et enormt postulat afvise den intelligente, der hævder den uretfærdige hensynsløse handling som overensstemmende med sit væsens villen (en Napoleon f.eks.), og kan man dømme hans handling som uetisk uden ved at putte et heteronomt retfærdighedsbegreb ind?

Analogien mellem etik og logik holder da ikke stik; at den så tit opstilles, turde ligge i det tvetydige i ordet rigtig. At tænke rigtigt er at tænke teknisk (logisk) rigtigt; taler man om rigtig opførsel, rigtige handlinger, underforstår man næsten altid villen i en bestemt retning, den man regner for den etisk rigtige, medens man burde forstå: villen i overensstemmelse med viljens love, fuldkommen villen. Af psykologien kan der altså kun ventes udledet en lære om den rette (= rigtige) villen, men ingenlunde nogen lære om den retfærdige villen.

Endnu blot et par ord for at belyse den praktiske anvendelighed af Kroman system. »Den etiske handling er ikke den, siger forfatteren, der faktisk i øjeblikket står for mig som den dybest tilfredsstillende, thi jeg kunne bedrage mig selv ... det er det, der ville stå for mig som det i sandhed dybest tilfredsstillende, om jeg i eet og alt tænkte rigtigt, fik alle punkter med, med den rette vægt og på den rette plads c: undgik enhver splidagtighed med mit fundamentale væsen. Billigere tør ingen gøre regning på at slippe ... thi ethvert menneske er anlagt på det højeste«. Det er i sandhed triste udsigter, thi hvem har så mulighed og vished for noget eneste øjeblik at handle etisk. Det er noget andet end en simpel skyldighedsberegning! her skal alle momenter af handlingen til forhør, og dens uendelige konsekvenser og sidevirkninger stævnes for mit »fundamentale væsen« som dommer. Hvilket enormt apparat! Kroman synes at betragte det som givet, at da Luther endelig bekvemmede sig til at rykke ud med Joakimsthaleren, havde han sin samvittighed helt på det tørre, men hvem borger for at han endda havde »fået alle punkter med«. Står man som han overfor en fattig, hvis nød man ikke komplet kan afhjælpe, er det vanskeligt at se hvilket kvantum det kan blive en samvittighedssag at stanse ved, skulle det ikke have været 2 eller 3 Joakimsthalere? Efter hvilket kriterium vil man afgøre det?

Selv om man går ud fra, at man er på det rene med hvad vort væsens inderste lov er, og at den netop indeholder de Kromanske bestanddele: kærlighed til samtlige følende væsner, retfærdighed og uegennyttighed, er det en gigantisk opgave derpå at måle alle livets små afgørelser. Kunne man endda stole på, at centrum var en fast enhed. Lad os tage et eksempel: var ikke brødtyvens handling udsprungen af menneskekærlighed, kærlighed til børnene derhjemme? Må tyven ikke betragte denne følelse som det centrale af det centrale? Men er det på den anden side ikke en for bageren skadelig handling, der i al fald ikke røber kærlighed til »samtlige« følende væsner, og kan den egentlig kaldes retfærdig? Også disse følelser er centrale hos ham eller skulle i al fald være det. Således kommer da centrum i splid med sig selv, der indtræder en pligtkollision af ejendommelig art, der ud fra systemet selv er uløselig, thi hvorledes dømme mellem to absolutte autoriteter; det er endnu vanskeligere end at afgøre hvilken at to stridende paver der er den rigtige.

Kromans etiske opfattelse viser tilbage til Shaftesbury: det gode og rigtige er den inderste kerne i vor natur; jo renere vi udarbejder os

af os selv, des klarere og bestemtere kommer det sædelige til syne. Da dette sædelige er den fuldenkte naturlige tilstand, så må dermed forbindes den højeste inderste tilfredshed. (Atter her optræder, som man ser, den aldrig beviste påstand, at sædelig bevidsthed og den højeste lykke er sammenfaldende; man må være glad, om man kan føre bevis for, at etisk grundlag og handlemåde er en af lykkens betingelser).

Til dem, der antager et subjektivt kriterium, hører endvidere Starcke. For at moralen kan få et system af almengyldige sætninger og leveregler, objektive domme i stedet for subjektive meninger, må undersøgelsen, siger han (Etikens teoretiske grundlag, Kbh. 1889), rettes mod den subjektive baggrund, på hvilken en vurdering af handlinger og motiver fortoner sig på den ejendommelige måde, som giver den karakteren af en sædelig vurdering. Målestokken, hvorpå vi skal foretage de objektivt gyldige sædelige vurderinger, søger han i en normal sindsmodtagelighed, en ganske bestemt sindsretning. Han forkaster med føje den historiske metode som vej til at finde kriteriet: at undersøge hvad mennesker hidtil har anset for at være moralsk fører ikke til at godtgøre rigtigheden af disse meninger. Denne undersøgelse kan vise os visse fælles store træk i al tidligere moralvurderingen ... »men noget bevis for at selve de fundne træk er rigtige, kan ad denne vej ikke skaffes«. Afgørelsen af om noget er »rigtigt« (c: etisk rigtigt) skal træffes ved hjælp af den nævnte sindsstemning, der til alle tider må have været den samme; »de psykiske kræfter, som må sættes i virksomhed for at en vurdering skal få karakteren af en sædelig vurdering, må til alle tider have været de samme«. Nærmere bestemt er det modtagelighed for agtelse og foragt; forfatteren finder nemlig at overalt, såvel under primitive som under civiliserede forhold, hvor mennesket affordres noget, hvis unkladelse medfører foragt, opfatter han det som en samvittighedssag. Han mener dog ikke, at det er med rette, det kaldes en samvittighedsfordring, thi det er ikke sagt, at denne foragt og den fordring, den avler, i sig selv er berettigede; han bestemmer nemlig samvittigheden, ikke som et motiv mellem andre, men som en dommer over motiverne, og spørgsmålet bliver derfor: er dette motiv (den foragt, der skaber fordringen) berettiget? Vi må længere tilbage. Den etiske dom beror ikke blot på det, der faktisk erhverver agtelse, men på det individet er overbevist om ville forskaffe ham hans medmenneskers agtelse, ifald de forstod

ham helt igennem, det kommer med andre ord an på, om det er virkelig agtværdigt (i hans øjne).

Men her er det først egentlig, at kravet på et kriterium bliver brændende, forekommer det os. Det næste og vigtigste spørgsmål må jo blive: hvad er da virkelig agtværdigt? hvorpå skal man da kende det agtværdige? Dette kan ikke atter besvares med en subjektiv vending, uden at man kommer ind i en ring; den angivne psykologiske forudsætning for etiske domme, modtageligheden for agtelse og foragt, kan vel reagere, når en handling faktisk møder foragt, men den kan umulig afgive noget kendetegn på, om en handling virkelig fortjener denne medfart. Psykologisk forudsætning er eet, kriterium et andet; vi kan med andre ord ikke komme udenom den opgave at søge objektive kendemærker på den opførsel, der normalt er egnet til at fremkalde agtelse (ifald vi godkender denne som psykologisk forudsætning), kendemærker, der vindes ved iagttagelse af den kausale sammenhæng ude i den empiriske verden. Fastholder man, at kriteriet skal søges udelukkende i det indre, må man kunne påvise ikke blot et organ for agtelsesfornemmelser men også et organ for det agtværdige.

At finde slige objektive kendemærker på det, der normalt (ifølge sagens natur) er egnet til at fremkalde den virkning, man ud fra givne psykologiske forudsætninger ønsker, har, mener vi, vist sig at være en gennemførlig opgave, og en opgave, der må lede til de rigtige etiske normer, hvis blot de antagne psykologiske forudsætninger er de rigtige. På vildspor kommer man derimod, om opgaven opfattes som Starcke formulerer den, at finde de handlinger, der er værdige til eller fortjener agtelse.

Først, fordi agtelse og foragt er bestemmelser af de psykologiske forudsætninger for etiske handlinger, som rammer lidt til siden. Agtelse og foragt er sindstilstande, der opstår også under forhold, hvor enhver vil indrømme, at etikken ikke har noget at gøre: agtelse, der kommer af at agte på, iagttage noget, nærer man (Ihering) overfor enhver værdi hos en person, der kommer til udtryk ved påagtning af ham, agtelse kan vises såvel karakteren som begavelsen, stillingen, alderdommen (de hvide hår); den, der handler dumt, taber i vor agtelse såvel som den, der handler fejlt, (og dog er det ingen pligt at være modig), derimod er det så langt fra at det geniale snyderi foragtes (vide Therese Humbert). En person, der holder en bedre tale, end jeg havde tiltroet ham, »stiger i min agtelse«. Går man altså ud fra ordets

dagligdags betydning, vil det, at en handling fortjener agtelse, ikke i særlig grad karakterisere den som etisk fortjenstfuld. (Dette erkender Starcke i grunden også, han indrømmer, (Pag. 373 1. c.) at ordet agtelse også bruges overfor den, der lægger en vis sum af dygtighed for dagen, den evnerige vilje, »agtelsen indeholder et element af beundring«) Men det er ikke blot ukorrekt at sige, at den etiske handling i særlig grad fortjener agtelse, den fortjener overhovedet ingenting. Den handling, der f.eks. opfylder en skyldighed, opfylder et positivt krav, men har intet krav at stille, kun den positivt uetiske handling fortjener noget, selv om dette noget ikke bedst eller fuldstændigst betegnes ved foragt. Agtelse er en tilgift, der langt snarere har forhold til det fortjenstfulde, det amoralske fremragende (»dyderne«), end til det etiske. Hvis en mand, der »kun« gør sin pligt, indkasserer agtelse, er det i grunden en tribut, der uretmæssigt tilfalder ham (måske ved tidernes ugunst, når der er dyrtid på pligtopfyldelse); idealet måtte være, at pligtopfyldelse ikke afstedkom større affekter. Man gjøre agtelse til så spagfærdigt et begreb man vil, et plus betyder den dog altid; men ganske vist, hvor man har en så ejendommelig opfattelse af pligt som Starcke, der forlanger som pligt af en mand, at han skal nære kærlige følelser for sin familie, er det kun ret og rimeligt at mene, at pligtopfyldelse må være egnet til at fremkalde intet mindre end agtelse.

For det andet, fordi det overhovedet må anses for at være ufuldkomnere at karakterisere en handling ved hvad den fortjener end ved at anføre hvori den består og hvad den går ud på. At kendetegne den ved hvad man anser for dens retmæssige compensation er en omvej, der tilmed kun giver et mere eller mindre mangelfuldt spejlbillede af hvad den er¹.

Lad os tage et konkret eksempel på må og få: der foreligger til afgørelse, om det er uetisk at begå fosterfordrivelse, når der med rimelighed kan ventes overførelse af tuberkuløs disposition? Fremgangsmåden er efter Starcke at undersøge hvad jeg er overbevist om vil skaffe mig mine medborgeres agtelse, ifald de forstod mig helt

¹ Denne indvending gælder kun udtrykket fortjene, hvis det skal tages bogstaveligt. Iøvrigt tyder pag. 379 på at Starcke, når han taler om de handlinger, der fortjener agtelse, i grunden har for øje det samme som vi satte som opgave at finde: det, man erkender efter sin natur at være skikket til at afvinde andre agtelse.

igennem. Hvis det nu var om den faktiske agtelse at gøre, ville jeg måske kunne slutte mig til retningen af den, hvis ganske analoge tilfælde var mig bekendte (og dog, hvad er analoge tilfælde? i det virkelige liv finder man intet $a = a$); men da jeg ikke bryder mig om den (thi betingelsessætningen er jo en antagelse imod virkeligheden), må jeg se at finde ud af hvilken handlemåde de i dette tilfælde bør agte. Men i det øjeblik jeg vil hævde, at andre mennesker bør agte dit eller dat, kan jeg kun gøre det ved at påvise den objektive værdi, der fortjener agtelsen som kompensation, hvad der objektivt gør den fortjenstfuld, ellers bliver kriteriet netop, hvad Starcke (Pag. 381) kalder det, ganske tomt, hvad jeg ikke kan se som noget fortrin.

Tager vi udtrykket: overbevisningen om den handlemåde, der vil skaffe mig mine medmenneskers agtelse, ifald de forstod mig helt ud, som omskrivning af: erfaringen om den handlemåde, der normalt vil skaffe mig mine medmenneskers agtelse – så kan også en sådan erkendelse kun nås ad empirisk vej, også dette viser hen til objektive kendemærker. Hans udtryksmåde er denne: » spørger man, om denne eller hin handlemåde er moralsk, da må man undersøge, om den rummer de psykologiske betingelser for at vække agtelse, «men det kan jo kun ske ved at konstatere hvilke objektive ejendommeligheder ved den, erfaringen har vist at stå i nødvendig kausalforbindelse med agtelse; dette er det primære.

Vi tror altså ikke, at påvisningen af en psykologisk baggrund kan fritage for den opgave at angive objektive kendemærker på de handlinger, der normalt er egnede til at sætte denne baggrund i aktivitet eller til at fremme de pågældende interesser.

Men hvilke vore anskuelser om disse forudsætninger end er, om man vil betegne dem som modtagelighed for agtelse og foragt (hvorved man da må gå lidt udenfor den sædvanlige betydning af disse ord), eller som i kapitel 4 som solidaritets følelse eller interesse for gensidige tillidsforhold, så har på den anden side Starcke utvivlsomt ret i den hovedpåstand, at etikken hviler på besiddelsen af et normalt sindelag af speciel art, og at alle forsøg på at grunde etikken historisk eller rent logisk nødvendigvis må strande. At forlange nogen logisk begrundelse af det etiske er en umulig opgave, moralens psykologiske forudsætning ligger bagom ethvert logisk ræsonnement.

FJERDE KAPITEL

Gruppe III. (Ækvivalensetikken).

Hvis man har indset det umulige i at aflede etiske handleprincipper af et intuitivt instinkt eller af et isoleret hensyn enten til ego eller alter, bliver der endnu den mulighed tilbage at søge grundlaget for det etiske kriterium i en ganske bestemt relation mellem ego og alter, nemlig den relation, der betinger et gensidig betryggende fællesskab. Hvad er forøvrigt naturligere, når det drejer sig om at finde normer for samliv, (og dette betragtes dog, trods al uenighed, næsten af alle som etikens hovedopgave), end at opsøge de fundamentale vilkår, der uløseligt knytter sig til selve fællesskabets natur; langt naturligere end at henvende opmærksomheden ensidigt mod ens eget eller næstens individuelle behov.

(Mon ikke en af grundene til de mange afveje, forskningen er vejet ind på, er den, at man har søgt kernen i »Du bør« i forhold, der lå selve dette begreb temmelig fjernt, at man har søgt efter et fællesprincip for en bunke ret tilfældigt sammenblandede konkrete Du bør'er af ganske heterogen art – hvad der let måtte føre til, at det centrale fællesprincip, man fik ud som facit, blev lige så vilkårligt – i stedet for at søge efter hvad der sprogligt ligger i det, at man overhovedet bør et eller andet, eller med andre ord hvad skyldighed i det hele taget vil sige, og fastholde et begreb, der logisk og naturligt slutter sig om den fundne gængse betydning).

Denne vej har det system, der i skemaet betegnes med tallet III, fulgt. De fortrin, det formentlig derved har vundet, kan angives således:

1.) Et formål af almen betydning. 2.) Påviselig kausalsammenhæng mellem formålet og visse regler, fremgangsmåder, opførsler. 3.) At slige regler lader sig specificere og udføre. 4.) At dette formål og det dertil førende princip virkelig er kernen i de forskellige tiders delvis meget varierende forestillinger om det etiske. (Den rigtige definition).

Om det sidste punkt, definitionen eller moralbegrebets grænser henvises til kap. 6, hvor den fastslås ved en kritisk sproglig analyse af de udtryk, der er enighed om at betegne som de mest karakteristiske for dette forhold. I kap. 7 (om deduktioner) nærmere til belysning om

det tredje punkt. Det er de to første punkter, der i nærværende kapitel skal berøres.

I. Kausalsammenhængen mellem formål og handleprincip

er ovenfor delvis behandlet (i kap. 2); der anførtes en del forhold fra det daglige livs erfaring, hvoraf man kunne se den intime sammenhæng mellem kompensationsprincippet og samlivets trykkefunktionering, samtidig med at der advaredes imod at vente, at erfaringen skulle kunne levere mere end en almindelig begrundelse (det er ikke sagt, at iagttagelsen er fintmærende nok til i det enkelte tilfælde at opspore virkningen). Hvor gør man bedst disse erfaringer?

Ikke ved at analysere de relationer mellem mennesker, der hviler på specielle betingelser, som familien o.lign. (der ofte med urette betragtes som det etiske forholds arnesteder), men tværtimod ved at undersøge hvad der er karakteristiske fællestræk for samliv under de forskellige vilkår, fra de mest primitive urtidssamfund til de mest kultiverede i nutiden, fra det, der plejes under størst mulig gensidig mistænksomhed i spæde og forsigtige former, til det vidt forgrenede og tillidsfulde. Man finder da, når man gennemgår dem, intet så vedholdende, så uundværligt princip som gengældsprincippet. Ved at forbinde sig med forestillingen om ækvivalens antager kompensationen en forfinet karakter og tillader alle de transformationer, nye kulturelle fremskridt kræver af de konkrete fænomener; selve princippet skydes aldrig til side i nogen levedygtig samfundsdannelse.

En støtte kan det daglige livs erfaring om dette årsagsforhold finde i den historiske analyse. For intuisterne er dette forargelig tale, thi de hævder, at historien vel kan vise os hvad der til enhver tid opfattes som sædelighed, men ikke levere os noget som helst fast holdepunkt, hvorudfra denne sædelighed kan bedømmes. Men dette er åbenbart kun sandt ud fra den intuistiske forudsætning, at det moralske udelukkende har til opgave at tilfredsstille et medfødt subjektivt instinkt; for dem kan der ingen anden målestok overfor historiske viljesakter gives end den, om de i handlingsøjeblikket var vedkommende en intuitiv samvittighedssag. Men den, der sætter moralens opgave i at nå et vist, fast objektivi formål, hævet over tid og sted, har derimod et middel i hænde til at vurdere de skiftende »moralstandpunkter« og vil i den historiske analyse se et hjælpemiddel til at finde de handleprin-

cipper, der konstant hævder sig som førende til det nævnte formål. For ham bliver hverken den historiske analyse alt, som for den historiske skole, der af de tilsyneladende inkommensurable historiske moralstandpunkter lader sig forlede til kun at anse etikken for en descriptiv videnskab, der blot er i stand til at forklare, hvad man til den og den tid har anset for at være moralsk (med andre ord reducerer den til at være en gren af etnografien) og til at angive, hvordan det er gået til, hvilke autoriteter eller andre efemere magter der har været på spil med at udvirke, at der i folks bevidsthed findes disse eller hine kuriøse domme om hvad der er ret eller uret; men den bliver heller ikke betydningsløs, som de mener, der forkaster den ganske og aldeles, fordi den ikke kan godtgøre nogen bestemt handlemådes »ubetingede rigtighed« c: nogen rigtighed i og for sig, uden forhold til et givet formål.

De følgende historiske eksempler vil, i al deres spredthed og tilfældighed, dog kunne give et indtryk (modsat Buckle's erfaring) af den ensartethed, hvormed der årtusinder igennem dømmes om fænomener, der af alle erkendes at stå kernen i det moralske nær, nemlig om den betydning, den gengældende handling, skyldighedsprincippet og dermed beslægtede forhold har for det sociale liv. De ville let kunne forøges i det uendelige, medens man ville have lige så let ved at vise, at ikke eet af de principper, der iøvrigt, enten det så er af lærde eller læge, er stemplede som moralske, har en blot tilnærmelsesvis så lang levetid. Samlede giver disse vidnesbyrd et fingerpeg; som beviser, hvert for sig, tillægger jeg dem ikke større betydning end dem, der vil kunne udledes af den mest dagligdags erfaring:

Efter den krogede dom edsgudinden iler med straffen,
skønt den sti er så listigen trang, hvor retfærdighed føres
bort af den gidsige mand, som fælder sin dom på en krogvej.
Selv hun følger med gråd gennem byer og folkenes våning,
hyllet i luft; og hun steder i kval de mennesker alle,
som hende nylig forjog, og ikke tildelte det lige.

.....

Hungeren holder sig ikke til den, som retfærdigen dømmes,
heller ej meen; trygt sysler de selv med det lystige gilde.

.....

Stedse det gode flourer for dem: på snækkerne aldrig
går de ombord; thi den frodige jord tildeler dem kornet.
Hine som sysler med frækhed så fæl, og med uselig udåd,

dem pålægges af Zeus, den vidtomskuende, gengæld.

.....

Fuldt fra din nabo du fange dit mål, og betale ham atter
just med målet du fikst, ja stærkere om du formår det,
at om du senere trænger dertil, du kan finde ham rede.
Intet du vinde ved svig! slig vinding er lige med skade.
Den, som har elsket dig, elsk! og den, som besøger dig, søg du!
Den, som har givet dig, giv! giv intet til den, som ej gav dig!

(Hesiodos: Sysler og dage. Oversat af S. Meisling Kbh. 1827).

Hesiodos indskærper videre, at det er tiltroen, den for samlivet
nødvendige tiltro det gælder at erhverve, men vær forsigtig med at
anbringe den:

"Både for lidt og for meget af tro har fordærvet så mangen".

I Zenophons »Erindringer om Socrates« lader han Socrates udta-
le:

»Usandhed, plyndring og bedrag er overfor fjender retfærdigt,
overfor venner bliver de samme ting uretfærdige.«

Lad os gøre et spring over til andre tider og egne:

Af »Den højes sang« (ældre Edda).

For sin ven skal ven man være
give gave ham for gave,
men for hån kun hån tilbage,
løn for løgn er løse ord.

For sin ven skal ven man være,
for ham selv og for hans venner,
men ej nogen mand skal være
venner med sin uvens ven.

.....

Er der én, som du tror ilde
og vil godt dog af ham nyde,

tænk så falsk, men tal kun fagert
giv for løgn kun løse ord!

End om den som Du tror ilde,
på hvis sind Du ikke lider
venlig skal du til ham smile
sige mer end just du mener,
lige ham for lige giv.

.....

Når ondt du fornemmer,
så tag det for ondt
og giv ej dine fjender fred!

Trods den store afstand i tid og sted, der skiller Hesiodos' og Ed-
daens miljø, er der en så forbløffende lighed i deres sociale erfaringer

og de udtryk, de meddeler sig i, at enkelte forfattere ikke har kunnet forklare sig dette på anden måde end ved gensidig påvirkning og imitation. Det er en lige så åndløs forklaring, som hvis man antager, at europæiske parasoller må være opståede ved imitation af de japanske, fordi begge har et skaft og ved ensartet konstruktion er indrettede til at skærme imod solen; man kan ikke tænke den simple tanke, at ensartede naturvilkår kan skabe parallelle reaktioner. Det er ganske tilsvarende med de sociale vilkår, overalt fremstiller et trygt fungerende samliv sig som et formål, der har almen interesse, intet under, at hovedmidlet og grundvilkåret for at tilvejebringe det »opfindes« på de mest adskilte lokaliteter, uden at de behøver at låne ideen fra hverandre. Udsprunget hovedsagelig af det kommercielle samkvem gennemsyrrer princippet om kvalitativ og kvantitativ udligning alle livsforhold, selv »retten« (den juridiske) må delvis drapere sig med det, den administrative magt kan ikke komme uden om det, de religiøse forestillinger lige så lidt, hedenske som kristelige. De nordiske guder er menneskets forbundsfæller, lidt højere stående ganske vist, men dog væsentlig ligemænd; al slags blot er en gave, som kræver gengæld, klogest er det derfor ikke at blote for meget, thi uvist var det altid, hvad man fik derfor¹. Også jødedom og kristendom er gennemsyrede af gengældetanken. Gud er en nidkær Gud, der hjemsøger med ubønhørlig gengældelse, al skyld skal inddrives. Blodhævneren kaldes Gud i den 9. Psalme, i den 94. Psalme lyder det pompøst:

Hævnens Gud! bryd strålende frem!

og i de menneskelige forhold gælder 2. Mosebog kap. 21: øje for øje, tand for tand, hånd for hånd, fod for fod, brændt for brændt, sår for sår, blåtslaget for blåtslaget ... og om en okse stanger en mand eller kvinde, så at de dør, da skal oxen visseligen stenes, og dens kød skal ikke ædes, men oksens herre skal være uskyldig (hvis den derimod plejede at stange, og ejermanden ikke passede på, skulle også denne dødes). Men dersom der bliver pålagt ham en bod, da skal han give løsepenge for sit liv ... dersom en okse stanger tjener eller tjenestepige, da skal der gives deres husbonde 30 sekel sølv, og oxen skal stenes. Og når nogen åbner en brønd og der falder en okse eller et asen i den, da skal brøndens ejermand betale derfor, han skal give penge derfor til deres herre, og det døde dyr skal han have. Og når en mands okse stanger en anden mands okse, så at den dør, da skal de

¹ C. Rosenberg: Nordboernes åndsliv. Kbh. 1878.

sælge den levende okse og halvere dens værd, og den døde skal de også halvere.

Eller var det vitterligt, at den okse plejede at stange, og dens ejermand ikke ville passe på den, da skal han visselig betale okse for okse, og den døde skal han have. Om gengældsretten hos jøderne se fremdeles 5. Mos. kap. 22; 2. Mos, kap. 22,2-3; 5. Mos. kap. 19, 16-21 o.fl. steder.

Vi har tidligere omtalt Jesu bestræbelser for at ændre denne tankegang, hvorledes de slog over i den inverse eller den kvalitativt modsatte kompensation; trods dette radikale brud kan han dog ikke helt befri sin forestillingskreds for de vante tankegange: det er kun hernede på jorden mellem mennesker indbyrdes at kompensationsloven kan ændres, i det store verdensalt må den opretholdes i sin gamle skikkelse; den guddom, fra hvem disse altopgivende, alttilgivende, overbærende regler for indbyrdes menneskelig opførsel stammer, praktiserer dem ikke selv, han lønner onde handlinger ikke med godt, nej med det ondeste af alt ondt, med det evig onde, og de gode med de højeste goder. På denne måde får vi det mærkelige resultat, at det forlanges, at menneskene skal indtage et højere moralstandpunkt end det er muligt for Guden. I betragtningen af Guds søns sendelse til jorden kommer modsætningen også frem. Selv er Jesus nærmest tilbøjelig til at opfatte det som en kærlighedsgerning af faderen, men i Pauli hænder bliver det hele til en konsekvent og tillige yderst spidsfindig kompensation: menneskenes syndeskyld vokser og vokser, al mulighed for at få den afbetalt mindskes dag for dag. Hvad kræver da Gudens retfærdighedsbegreb, ikke at lade nåde gå for ret uden videre, ikke at slå en streg over gælden uden kompensation (hvad der ville være overensstemmende med Jesu lære om de 7 gange 77 tilgivelser), nej han må have fuld oprejsning, derfor transporterer han gælden over på en anden debitor, på sin eneste arving, den skal inddrives, om ikke på den ene så på den anden måde. Denne retsforestilling befinder sig nøjagtig på samme trin som hin hos de primitive folk, hvor en mand har at undgælde, hvis en andens ko drukner i hans brønd.

Et forsøg som Jesus' på at vende op og ned på det allerfundamentale samlivsvilkår er blevet interessant ved at vise os, at hvor stort det end er anlagt, og hvor megen tiltro og autoritet dets ophavsmand end har vundet, så måtte det uhjælpelig strande som generel regel, det var og blev et paradoks, som livets krav overskyllede næsten i samme

moment, det dukkede op. Jo længere vi i tiden fjerner os fra ophavsmanden, des mere – kynisk kunne man sige opretholder kirken de to principper ved siden af hinanden, det ene i teorien, det andet i praksis, og det er ikke blot den katolske kirke, der lever på denne usunde tvetungethed (f.eks. forbyder rente, men modtager »gaver« i stedet for), og praktiserer en gennemført kompensation: penge for aflad, besøg af visse sanctuaria skaffer syndsforladelse i bestemt kvantum, overskuddet af gode gerninger modererer de provisoriske flammer i skærsilden¹ osv. osv., også den protestantiske kirke har meget specificerede priskuranter over hellige handlinger og deres udstyr, samtidig med at den på prækestolene forlanger af sine læge medlemmer, at de dog ikke i første række skal sørge for at gøre sig godt betalte. Hvad måtte resultatet heraf blive: at selv de lande og folk, der kaldte sig kristne, ikke i deres daglige liv beholdt blot den ringeste eftervirkning af lærerens hovedtanke; når han i kirken havde opbygget sig med den præstelige teori: I skal ikke sætte eder imod det onde; dersom nogen vil gå i rette med dig og tage din kjortel, lad ham og beholde kappen osv., steg der, ikke såsnart man var kommet udenfor kirkedøren, talrige reminiscenser fra folkedybet beroligende op i sindet: ja men der er dog et gammelt ord, der hedder: lige for lige, når venskab skal holdes, og Hwær ragher Ild at sijn Kaghe; hvo som wmgaaes met Wlffuæ han nymmer at tydhe; hwij scal jegh tagæ Thornæn aff anners Mandz Fodh och sætte i mijn?² Og man ræsonnerede ikke uden føje således: hvorfor autoriserer den kristelige stat så mange prokuratorer, hvis det ikke skulle være for at man kunne få sin kjortel igen? I de ældste østerlandske kirkelige forordninger om soning bliver der for et drab begået af hævn krævet en langt ringere bøde, end hvis det er øvet i vrede eller drukkenskab uden en sådan foranledning.

Vi fortsætter med nogle flere eksempler: når en beboer af Kings Mill øen ved Samoa havde været heldigere end sine naboer på fiskeri, omringede disse straks efter hjemkomsten hans kano og tog deraf så meget de lystede mod forpligtelse til at gøre gengæld. Det var umoralsk at nægte gengælden.

¹ E. Jessen: Religiøse illusioners historie. Kbh. 1904.

² Ordsprog. Af Peder Laales samling.

På Ny Zealand bestod fredsbetingelserne mellem krigsførende deri, at angriberne led et tab, som nøjagtig svarede til det, de havde tilføjet: liv for liv, sår for sår, ejendom for ejendom.

Talion, blodhævn er næsten universelle fænomener; de findes såvel hos Australiere som hos Eskimoer, Kamschadalere, Rødhuder osv. Australien giver oprejsning for en forbrydelse ved at tillade det krænkede individ at tilføje ham lansestød i en eller anden legemsdel svarende til beskadigelsens art. Mod tyveri øves der overalt gengældsforanstaltninger.

Iblandt Kukierne er gengældelsen så ubønhørlig fordret, at når et menneske er blevet dræbt af en tiger, falder hans familie i unåde, indtil de har skaffet sig oprejsning ved at dræbe og spise enten den skyldige eller en anden tiger.

Hundredevis af lignende eksempler fra de uciviliserede nationer kunne anføres; og hos de europæiske nationers forfædre finder man ganske tilsvarende forhold. De frankiske love dømte de børn, som ikke forfulgte deres fædres morder, til tab af fædrearven. Hvor stor en rolle den økonomiske kompensation spillede i de germanske stammers love er noksom bekendt, pladsen tillader ikke at anføre blot en brøkdel af de lange, umådelig specificerede priskuranter over enhver tænkelig nuance af molest (afhugger en mand pændens øverste rynker på en anden, 2 daler; for den næste rynke 4 daler. Skælder man nogen ud for en hare, 6 daler; for vulpicula (ræv), 3 daler. Kalder man en kvinde en h..., 45 gulddaler etc.).

Blandt de civiliserede nationer kan man finde adskillige ændringer i kompensationens forståelse og udførelse (om man vil en »højnelse af moralen«¹, men intetsteds vil man finde kompensationens væsen inverst fordrejet, så at tyveri lønnes, vold genoprettes ved at man vender den anden kind til, gaver medfører straf; tværtimod er selv højtciviliserede nationer længe om at afskaffe den identiske kompensation.

Den, der i Ægypten røbede vigtige planer, fik tungen skåret af. Den, der lavede falske penge, fik begge hænder afskåret. Voldtægt af fri kvinde straffedes med kastrering (i mangel af bogstavelig gengæld dog altså gengæld på corpus delictum).

¹ Om dette problem handler kap. 10.

Zend-avesta indskærper omhyggelig iagttagelse af overenskomster og kontrakter og straffer den, der forser sig derimod. Gengældsretten stod i Persien i fuld flor.

Fra det Bramanske Indien: hvilket lem en mand af lav herkomst end bruger for at slå en overordnet, skal dette lem slås af. Og følgende mærkelige form: hvis et individ som følge af en fornærmelse lem-læster sig, skal fornærmeren gøre ligeså.

Om gengældsretten hos Hebræerne se ovenfor.

Islam: Sjæl for sjæl, øje for øje, næse for næse, øre for øre, tand for tand. Gengældelsesrettens straf er foreskrevet os for mord. En fri mand for en fri mand, en kvinde for en kvinde. Den, som får sin broders tilgivelse, er forpligtet til at betale en bestemt sum, og han vil få en lempelig straf» (Sura II., 179).

De tolv tavlers love hævder gennemgående gengældsretten i dens primitive skikkelse, f.eks. Si membrum rupit, ni cum eo pacit, talio esto Men den senere Romerske retsudvikling leverer os et af de smukkeste eksempler på en transformation af den ånd, hvori gengældenden øves. (Se kap. 9).

Confucius: »Hvad skal man tænke om ham, som gengælder fornærmelser med velgerninger?« spørger en. Confucius svarer: »gør man så, hvormed skal man da betale selve velgerningerne?«

Confucius' ord egner sig til at slutte denne samling af vidnesbyrd, som motto; han siger ikke blot, at det er en urigtig fremgangsmåde at lønne ondt med godt, men han siger også hvorfor det er således. Hvad ville ellers følgen blive? Når alt kendes værdigt til belønning, falder så ikke dermed enhver vurdering, enhver rangforordning af menneskelige handlinger bort? Men kan et samfund bestå dermed; vil den enkelte år ud og år ind kunne vedblive med udelukkende at søge målestokken for sit værd indadtil; vil han ikke – han være nok så selvgyltig og selvbevidst – ende med at nages af skepsis og begynde at spejde efter objektive symptomer; og tager man med vold den naturlige reaktion på værdifuld aktivitet bort, vil hans initiativ da kunne opretholdes? Og den, der havde begået en urigtig handling, og følte den tynde på sig som skyld, hvorledes var det muligt, at han skulle føle sig lettet ved tillige at få en endnu tungere taknemlighedsbyrde at slæbe på? Hvilke konsekvenser man end forfølger af den tanke at vende op og ned på den kvantitative og kvalitative kompensation, det vil meget hurtigt blive åbenbart, at en nokså hårfin deviation fra den rigtige retning tåler samfundets følsomme mekanisme ikke.

II. Formålets almene betydning.

Hvad vil det sige at konstatere den almene betydning af en sag som den sociale mekanismes trykke funktion? At vise, at den har rapport til hvert eneste menneske. Opgaven er ikke at vise, at det etiske formål er vigtigere end alle andre for hvert enkelt individ; man kan endog gerne indrømme, at de fleste rent individuelle formål har så langt større betydning, f.eks. mange af dem, der fejlagtig er blevet opstillede som etiske, såsom interessen for den højst mulige personlige fuldendelse o.lign. Der sigtes kun til den opgave at vise, at formålet har sin rod i det fællesmenneskelige.

For at belyse hvad et i denne forstand alment formål vil sige kunne man anføre to forskellige synspunkter for pligtopfyldelse. Det ene grunder den etiske obligatio på sætningen: jeg vil ikke vanæres i andres eller egne øjne; det andet lyder: jeg synes det er synd, at min kreditor N.N. skal lide det tab! Synspunkter som disse kan ikke betragtes som andet end sideordnede motiver til den etiske handlen; det ene tillader rask væk at bryde løfter, når dette blot ingen vanære medfører, det andet, når det kan ske uden at personlige strenge skurrer; det ene appellerer til speciel ærekær disposition, det andet til specielle sympatier.

Hvis man derimod antog, at obligatio var grundet på hensynet til den almindelige kredit, ville der efter min mening foreligge et formål af en anden karakter, et formål, der kunne betegnes som almenvigtigt. Spørgsmålet er nu med hvad ret, og i hvad udstrækning man kan hævde, at det har en sådan karakter, og altså for så vidt egner sig til at opstilles som etisk formål.

Individet er et naturbestemt led af en social organisation; det ligger i enhver interessedeperspektiv at benytte sig af de andre led af denne organisation til sikring af de individuelle grænser (modvirke overgreb, tilsikre enhver sit udbytte, sikre ækvivalente udvekslinger), endvidere til at løse fælles, for den enkelte uoverkommelige opgaver, der eengang løste vil medføre et plus for samtlige medvirkende, hvilket dog atter kun sker, når den individuelle grænse (det rigtige forhold efter som før udførelsen) overholdes. Denne intime sammenvævning af den individuelle interesse, grænseinteressen, med fælles-

skabets mere omfattende formål anskueliggøres bedst ved betragtning af associationens måde at fungere på, sammenslutningen i foreninger af individer, der behøver hverandres medvirkning for at nå et fælles mål. Ligesom bytteoverenskomsten hviler denne overenskomst på den ækvivalente udvekslen, en vis brøkdel af det fælles arbejde kan som profit medføre en vis brøkdel af udbyttet; men i foreningsvirksomheden viser det sig tydeligere end andetsteds, at den fremmede interesse ikke kan lide, uden at min egen interesse lider, derfor er associationen ganske særlig skikket til at vende opmærksomheden bort fra det snævre egoistiske hensyn og til at opfatte enhver solidarisk optræden som ensbetydende med en vinding for jeget. Ethvert tab, der svækker foreningen, svækker den enkelte, et enkelt medlems løftebrud bringer usikkerhed ind over hele foreningens liv og lammer dens optræden udadtil; ethvert løfte som holdes, enhver hemmelighed der bevares, kommer det heles styrke tilgode. Interessen for den almindelige kredit og for fællesskabets funktion er derfor et og det samme.

Den ene side af associationens betydning er den styrke i aktionen udadtil, en samlet optræden medfører, den anden side er det værn, den yder de individuelle grænser (de subjektive magtområder); hvis den enkelte var ubegrænset mægtig, ville et grænsespørgsmål overhovedet ikke opstå, begrebet grænse ville ikke eksistere for ham; nu er mennesket ikke således stillet (og det kan ikke noksom betones, at det er en grov misforståelse at indbilde sig, at menneskene efter for-godtbefindende skulle kunne konstruere sig vilkårlige »fornuftige« formål uden hensyn til de naturbestemte livsvilkår), han føler kun altfor tydeligt ved hvert skridt, at han har en yderside, vendt udad mod det sociale miljø, at han så langt fra ubegrænset kan udvide sig, at det endog koster kamp at hævde hvad han har. Men samlivsfunktionens uforstyrrede gang og opretholdelsen af den individuelle grænse, det retmæssige område, er i virkeligheden to ting, der ikke er til at skille ad, det etiske formål sker netop fyldest ved en ækvivalent udvekslen, der i sidste instans bliver ensbetydende med bevarelsen af grænsen; thi når der tilsikres mig fuld valuta for hvad jeg har lagt ud eller præsteret af personlig fordel eller energi, bliver mit magtområde netop hvad det før var og min individualitetsgrænse er ikke forrykket. Idet den enkelte indenfor associationen er tro imod dens forudsætninger, opfylder løfter, ikke begår overgreb etc., arbejder han samtidig af al kraft på opretholdelsen af sit grænsegebet, i modsat fald vil

associationens magt som sådan og dermed dens evne til beskyttelse svækkes. Foreningsliv leder derfor som ingen anden erfaring til den overbevisning, at den tryghed, der nås ved at grænserne gensidig respekteres, det overskud af frihed og kraft, det medfører ikke at være tvungen til at stå på vagt til enhver tid, ikke er for dyrt købt med de ofre, foreningen kræver i retning af troskab mod forpligtelser, kort sagt den resignation, der af og til bliver brug for.

For så vidt tror jeg, at det kan godtgøres, at den almindelige kredit eller samlivets fuldkomne funktionering er et formål af større almen betydning end de to nævnte, som det uden vanskelighed kan vises at være en sag, der i almindelighed har interesse for enhver, uden at man behøver at forudsætte andet end en ganske almindelig evne til at gøre erfaringer.

Derimod tror jeg ikke det er muligt at finde tvingende argumenter overfor den, der ræsonnerende ud fra egoistiske nyttehensyn for sit vedkommende nægter at stille dette formål over alt andet, gøre det til sit højeste livsprincip, eller i al fald til et princip, der ubetinget skal have forrang, når det tørner sammen med andre hensyn. At finde en objektiv målestok, hvorpå man kan måle værdien af de personlige fordele, der flyder af at sætte dette formål i første række, og andre konkurrerende personlige fordele, vil rimeligvis altid blive en uløselig opgave; i samme øjeblik den løstes ville »Du bør« blive et kategorisk imperativ, rigtignok af en hel anden beskaffenhed end Kants, det ville blive et empirisk tvingende imperativ, kun utilgængeligt for åndssvage – men indtil da må man lade det beholde sin hypotetiske karakter.

Hypotetisk, og dog visende hen til et formål af væsentlig betydning for enhver – det er den etiske sætnings ejendommelighed! Til at godtgøre, at det er et formål, der har rapport til alles interesse, forudsættes blot almindeligt jugement over de mest dagligdags oplevelser, til at begrunde opstillingen af det som et livsprincip, der går forud for alle andre hensyn, hører noget mere.

Betragter man standpunkterne: gennemført etisk liv med eventuelt offer af alle personlige fordele, og: de personlige fordele i første række, er det indlysende, at nogen principiel begrundelse, der kan fremlægges menneske og menneske imellem, vil aldrig kunne opstilles. Dels lader det sig ikke overskue, hvad der kan vindes ved at følge det ene eller det andet af disse standpunkter, dels kan de personlige forudsætninger, hvorefter vurderingerne foretages, ikke meddeles;

alle forudsætninger for forståelse, enhver sammenlignende objektiv værdibestemmelse vil mangle. At begrunde den etiske levevis »fornuftigt« lader sig ikke gøre, thi det der er fornuftigt for den ene vil synes den anden det ufornuftigste af alt; de »livsfilosofier«, der mener at spænde også over etikken, må have den ejendommelighed, at de også rummer den valgte døds mulighed, thi den etiske vej kan gå tværs hen over det allerstørste individuelle formål, hensynet til liv og død, idet dens formål er ekstraindividuel.

Enhver etisk begrundelse må støtte sig på subjektive lykkeværdier, der ikke lader sig demonstrere eller meddele pr. ræsonnement; for at det etiske formål skal blive et første formål må individet gennem etisk praksis, gennem gentagne etiske oplevelser og erfaringer have vundet særlig kærlighed til det etiske formål.

Det etiske formål beror på den specielle interesse for at gælde (i egne og andres øjne) som et fuldtud dueligt led i den sociale mekanisme, speciel interesse for absolut trygge gensidige tillidsforhold; her kan man ikke nøjes med noget halvt, thi uden at formålet bliver hovedformål c: ikke tillader konkurrerende formål at fortrænge det, bliver individet ikke pålideligt. Et pålideligt led er ikke den, der kun i ny og næ, i feststemning tager hensyn til formålet, det er kun den, der ubrødelig fastholder det. Den solidaritetsfølelse, der har dette telos til ledende princip, kan ikke omgås ved ræsonnement, er ikke rigtig eller urigtig, er ingen klogskabsregel, thi en klogskabsregel er aldrig selv højeste princip. Interessen for gennem sine handlinger først og fremmest at skabe tillidsfuldhed er inkommensurabel for sammenlignende vurdering, interessen for at leve i denne sfære er af speciel art.

Det er en interesse, der er meget forskellig udviklet, men som dog intet normalt menneske er helt fremmed for. Den solidaritetsfølelse, der bærer det etiske tabs, adskiller sig iøvrigt fra hvad der i almindelighed forstås ved at være solidarisk med slægten og lign. udtryk. Hvis den gik ud på at have alt fælles, dele ondt og godt i alt osv., ville den næppe have de almene muligheder, den solidaritetsfølelse har, der kun er rettet mod selve samarbejdet, de fælles grænseopørgsmål.

Skønt det etiske formål altså ikke dikteres af klogskabshensyn, men for den etisk interesserede er et selvgældigt mål, der om det gælder kan blive gyldigere end at leve, er den etisk interesserede dog ikke afskåret fra at anføre adskilligt til gunst for den etiske levevis. For det første det, at formålet kan lægges åbenlyst frem som ledende

princip, medens den, der stiller det i anden række, ikke vil kunne vedkende sig denne rangforordning som princip. Thi enten måtte han da være ubegrænset mægtig, så at han kunne trodse sin rangforordning igennem overfor enhver modstand – men således er ingen stillet – eller han måtte af og til tage hensyn til det etiske formål, men dette ville ikke afvæbne modstanden, ifald han dog vedkendte sig det princip at stille det i anden række.

Den eneste mulige måde der gives at forholde sig på til det etiske princip, når det ikke stilles i første række, er at leve parasitisk af det c: benytte sig af den fordel, at det har så stor almen vigtighed at det gennemgående følges – medens man selv indretter sig ganske opportunt. At en slig levevis kan praktiseres og virkelig praktiseres er ingen indvending mod formålets almene betydningsfuldhed, thi den forudsætter den udtrykkelig; uden dette var den på forhånd umuliggjort. Men heller ikke dette princip lader sig gennemføre i åben færd; og dette kan man i al fald påvise som en ulempe, selv om standpunktets relative værdi alt i alt ikke lader sig diskutere.

Det parasitiske princip er altså et sådant, der med al mulig objektiv forståelse af det etiske formåls betydning opstiller et subjektivt egoistisk lykkeformål, hvorunder hint må underordne sig. Vi kan straks fastslå, at da parasitten netop lever og ernærer sig af, at andre konsekvent underkaster sig skyldighedsprincippet, ligger heri, at det i det mindste ikke vil kunne vinde nogen almen gyldighed, thi i det øjeblik det alment realiseredes, ville dets eksistensbasis være forsvundet. Derimod lader det sig ikke godtgøre, at det ikke til en vis grad eller for visse naturer skulle være realisabelt, lige så lidt som det lader sig gøre at veje de fordele, det medfører, imod de fordele, den etiske levevis byder på, det er inkommensurable størrelser, al statistik på dette område vil strande på de menneskelige individualiteters fuldkomne heterogenitet.

Af de personlige ulemper, der udspringer af et parasitisk livsprincip, er de ringeste måske de, der logisk fremgår som virkninger af socialmekanismens forstyrrelse, de er lette at få øje på, og det må forudsættes, at den, der med velberåd hu vælger denne livsfilosofi, kender dem og henholdsvis er parat til at affærdige dem, gå af vejen for dem eller trodse dem.

Mindre påagtede er de krav, denne praksis stiller til intelligensen, snarrådigheden og en uafbrudt åndsnærværelse. Den kan ikke ske under tryk og åben livsudfoldelse, den må gå fordulgt til værks, ty til

krinkelkroge og al slags udflugter, må »omgå« sandheden. At digte en fiktion, en løgn, der skal gælde for sandhed, er en tankeproces, der kræver mere evne og intelligens, end man i almindelighed antager; man ser hvor få mennesker der i virkeligheden forstår at lyve godt, lyve med anstand, så de vækker tiltro, lyve plausibelt, ikke for barokt og huske sin løgn, uden at tidens tand forvansker den i erindringen; og selv om dette lykkes, står de objektive fakta stedse som uhyggelige farer, der hvert øjeblik truer med at trænge sig ind og vælte hele korthuset. Gælder alt dette en enkelt løgn, gælder det i endnu højere grad den løgn, der omfatter hele personens væsen når han skal dissimulere sit oprindelige jeg, hykle gennemført; når han ikke blot har den og den bestemte ting at skjule, men positivt skal indgyde tiltro ved at anlægge og gennemføre en tillidvækkende maske. Hvor få udlærte skuespillere formår dette til gavn, og her er dog alt lagt til rette, medens den, der i livet skal »spille en rolle«, stadig må improvisere væsen og tale, alt efter de uberegnelige begivenheders krav. Stadig må han lægge sit centrum udenfor sig, se med andres øjne, anlægge andres synspunkter, som f.eks. politikerens, der i stedet for at udtale egne overbevisninger må opsøge vælgermassens gennemsnitsbehov.

Det kunne dog tænkes, at en natur, der levende havde forestillet sig alt dette, indvendte: »ja, vel koster det enorm anstrengelse og anspændelse at gennemføre det livsprincip, jeg har valgt, men dog er jeg ingenlunde overtydet om, at det ikke skulle kunne lønne sig. De materielle fordele derved er i al fald for mig ganske øjensynlige, og hvad det sjælelige angår: jeg ynder nu netop at leve i spænding, i risiko og fare, jeg holder mig spændstig ved denne åndelige gymnastik og tiltror mig selv åndskraft nok til at styre udenom farerne!«

Vi må overfor denne indvending gentage, at det at forsøge på at kuldkaste hans værdiberegninger – og da især beregningerne af materiel fordel – er ugørligt; etikken får slå sig til ro med, at det rimeligvis for en og anden vil kunne lykkes at krone sin uetiske levevis med hvad han kalder succes, og endog ganske utvivlsomt med materiel succes. Det etiske formål vælges ikke, fordi det lover et maksimum i denne retning; det må være nok at vise, at det ikke som sådant ligger i vejen for nogen art individuel livsudfoldelse eller ideal stræben. Men selv om den etisk interesserede ikke besidder angrebsvåben stærke nok til at rokke denne parasitiske indvending, er der dog atter her nogle svage punkter, han kan pege på. Når parasitten bygger alting op på sin altid vågne og klare ombevidsthed, kan han let komme

til at bygge på usikker grund, thi intet menneske er i stand til forud at sikre sig, at han hvert øjeblik i sit liv er på højde blot med sig selv, at han hvert givet moment har sjælekraft disponibel til at overskue en farefuld situation i hele dens rækkevidde. I et slapt øjeblik vil han overmandes og gribe fejl. Eller erindringen – om et tidligere held f.eks. – kan hilde ham. Det kan ske på flere måder. Den heldige begivenhed afsætter et erindringsbillede i hans sjæl; dette billede kan underbevidst fordrejes og forfalskes på mange måder¹, noget han langt fra er herre over; pludselig dukker det op i forvansket eller defekt skikkelse eller under lidt ændrede ydre omstændigheder, og leder ham på vildspor, fordi han benytter falske analogier. Slige farer lurer på den dristige pirat, fra det underbevidste sjælelivs ukontrollerbare dybder.

Som sagt, slige synspunkter kan vel benyttes af den etisk interesserede til at forurolige den med, der fra et parasitisk standpunkt vil angribe hans levevis; kun må man være klar over, at det er en diskussion om yderværkerne; muligheden af at gennemføre et parasitisk standpunkt og værdien deraf er udenfor diskussionsvidde. Selv om vi nok så meget holder på, at det etiske formål er et emne, der er videnskabelig forskning værd, fordi det er så betydningsfuldt i alles tilværelse, må vi blot ikke tro, at drøftelsen af standpunkterne, om det ene eller det andet skal sættes som hovedformål, kan føres ud fra nogen videnskabelig basis.

Noget bestemtere kan man dog nok udtale sig, hvis man tænker sig stillingen ved begyndelsen at en menneskelig eksistens, og der bliver spurgt: er det en fornuftig opgave at opdrage sig selv eller en anden til et etisk menneske. Med andre ord: er det en fornuftig pædagogisk opgave? Når man betænker, at den etiske karakter disponerer til at tilsikre enhver hans individuelle grænse og yder ham subjektivt spillerum uden principielt at give ham tab, kan man i sin almindelighed svare ja på spørgsmålet; for så vidt man ved pædagogisk kunst tilsigter at betrygge ungdommen livet (og det kan ikke nægtes, at opgaven og ansvaret ser anderledes ud for den, der skal handle med en umoden ungdom, end for den voksne, der selv står midt i livet), er det sikkert en pædagogisk opgave at skabe etiske karakterer, selv om

¹ "Bevidstheden er et flygtigt fænomen, nervevirksomheden består; der eksisterer resultater af mangt et hjernearbejde, hvor dette fuldstændig har unddraget sig bevidstheden." (Ribot: Sjælsevnernes arvelighed).

man må regne med muligheden af det etiske martyrium (thi dér ligger den etiske karakters fare). At det er »bedst at have samvittighed«, eller at den sædelige karakter er nyttig, dermed tror jeg ikke at pædagogikken kan begrunde sin beskæftigelse med etiske principper; det er den nærmere beskaffenhed af dette gode og denne nytte, det kommer an på. Og forsåvidt pædagogikken endvidere tilsigter at grunde principper og vaner, er det etiske princip det eneste, der kan komme i betragtning; at grundlægge et antimoralsk princip ville være en pædagogisk tåbelig opgave, og en opportun handlemåde lader sig overhovedet ikke vanemæssig indøve.

FEMTE KAPITEL

Motiver til etisk handlen.

Vi forlader undersøgelsen af det moralske kriterium efterat have fastslået som hovedresultat, at det måtte placeres i handlingen¹ i stringent forstand, og vender os til et problem, der foreløbig måtte udsættes, drøftelsen af de motiver, der fører til etiske handlinger. For enhver, der overhovedet anerkender objektive kriterier, vil det være øjensynligt, at en handling, der er rettet mod bestemte objektive mål, kan udspringe af højst forskellige personlige motiver. Her rejser sig nu en hel række spørgsmål: kan forskellige bevæggrunde give udslag, der alle må kaldes etiske, eller er handlingens etisk-uetiske farve nødvendigvis afhængig af motivets farve? Hvilke er de motiver (psykologiske), der erfaringsmæssig leder til etiske handlinger? kan der tales om etisk sindelag eller etisk personlighed, og hvad må man forstå derved?

Først må det fastslås, at en etisk handling, en handling, der går ud på at kompensere en skyld, nødvendigvis må have sit udspring i et menneskes sjæl, må have psykiske motiver, hvilke disse så end er; endvidere må den være psykisk motiveret netop hos det individ, der er i skyldforholdet. Den kan ikke nøjes med blot fysiske årsager: hvis jeg taber en krone på gaden, og en mand, hvem jeg skylder en krone, finder den, bliver hans minus 1 utvivlsomt neutraliseret, men jeg har ikke begået nogen etisk handling, fordi det overhovedet ikke er nogen handling af mig (lige så lidt som jeg, hvis en bøsse, jeg har i hånden, pludselig går af og dræber en eller anden forbigående, begår noget uetisk – jeg er jo ikke ophavsmand). Heller ikke begår jeg noget etisk, ifald A. betaler den krone, jeg skylder, thi vel får manden et hul

¹ En handling er, som ethvert udsnit af en bevægelse, kun en begrænset del af en uendelig årsagskæde, blot med den ejendommelighed, at den på et givet tidspunkt passerer en bevidst psykisk virksomhed (vilje). Handlingens begyndelse sættes naturligtst der hvor aktionen atter er i retning udad fra organismen; grænsen må derfor sættes, ikke mellem det psykiske og fysiologiske, men midt i det psykiske, således at psykiske motiver falder på den ene side af grænselinien, forsætbelastede forestillinger på den anden side, handlingssiden. Alene denne del af den sjælelige funktion kommer derfor i betragtning som objekt for etisk vurdering af en handling.

dækket, men skylden skaffes heller ikke her af vejen ved nogen handling af mig. Til de nødvendige betingelser hører, at den kompensati-on, der fuldkommes, er en handling sat igang i følge min intention.

Men til trods for at formålet nødvendigt må omfatte kompensati-onens realisation, hvis handlingen skal kaldes etisk, kan motiverne (drivfjedrene), forudsat at de overhovedet er psykiske, være yderst forskellige. Betaler jeg min gæld til en mand, ligger kriteriet i formål-et; om handlingen er etisk afhænger af formålets nærmere art, blandt andet om det er rent. Betaler jeg ham for at gøre ham tryk og for at indlede et større bedrageri, er handlingen uetisk, fordi den ikke tilsig-ter pligtopfyldelse, men føjer handlingen ind som led, som middel i en videregående handling. Det er dog særlig i de tilfælde, hvor formål-ets art har bibragt handlingen et absolut moralsk præg c: hvor handlingen tilsigter pligtopfyldelse og intet derudover, at det har sin interesse at notere de yderst forskellige personlige motiver: i eet til-fælde sympati med den pågældende, i et andet lyst til at udmærke sig, til ydre anerkendelse, håb om belønning, ære, ros, ræsonnement over den virkelige interesse, kærlighed til et eller andet ideal, i et tredje frygt for folks dom, for trusler, for lovens straf, for pengetab, skam-følelse, hensynet til folks agtelse, religiøse motiver etc. i det uendeli-ge. Spørgsmålet er altså: er der mening i at kalde handlingen mindre etisk, fordi den udspringer af det sidste end af de første motiver? Vi sætter igen her de praktiske hensyn i spidsen. Det er let nok at stille den fordring (og det er også ofte gjort), at en handling for at være etisk må have lutter etiske elementer i sit udspring, at ikke blot formål men motiver, sindelag, ja hele individet må være gennemtrukket med etik. Men idet vi fastholder, at etikken, om den skal være mere end psykologisk snurrepiberi, må være en praktisk lære med direkte sigte på frembringelsen af de bedst mulige betingelser for et godt fungerende samliv, ville vi finde det i uheldigt, ja dræbende for den at forlægge tyngdepunktet for det etiskes karakter til de psykologiske drivkræfter, der ganske ukontrollerbart skjuler sig bag de etiske handlinger. Selv om formålet også forudsætter sjælelig virksomhed, kan man dog, når det objektiverer sig i handling, anføre så mange positive kendemærker på dets karakter, at det individuelle i sjælelivet ikke kan påtrykke det nogen afgørende farve; just dermed bliver det muligt at vinde angrebspunkter for moralsk bedømmelse udefra, og dette er livsbetingelsen for praktisk moral. Hvor man derimod gør motivet til det væsentlige for vurderingen af etiske handlinger, vil spillerum-

met for den subjektive fortolkning blive så stort, at begrundede domme ikke kan fældes. Desuden fører denne betydning, man tillægger impulserne, også til skødesløs vurdering af dem, hvis man tror at kunne se bort fra det symptom, der tilkendegiver sig i udslagets kvantitet. Gør man f.eks. det altruistiske, opofrende sindelag til det for en handling etiske karakter afgørende, vil man ved ensidig søgen efter disse specielle motiver og uden at bekymre sig synderligt om den udadrettede del af handlingen (c: handlingen stricte) højt regnet nå til at formode deres eksistens, deres kvantitet lader sig knapt en gang gætte; overfor realia kommer man til at stå uden holdepunkt, og man vil ikke kunne undgå at glide ud i en forskelsløs udvisken af fortjenstligt og ikke fortjenstligt (simpel pligtopyldelse), en nuance livet ikke tåler at miste. Hvor er grænsen for det fortjenstfulde? det kan man ikke erkende af impulsens opbrusning, selv om man er vidne til den. Ud fra en synsmåde som denne bestemmes pligten jævnlige som det højeste et menneske kan præstere, fordi man er i forlegenhed med, hvor grænsen skal sættes. Hvis det f.eks. er det sympatiske sindelag der sættes som det afgørende, forledes man til at vurdere de mest partiske handlinger som de mest moralske, thi det er dem, der først ret bringer sympatien i kog, en rolig afvejen er der derimod de allerugunstigste betingelser for.

Man vil således se, at det er eminent praktiske krav, der tvinger os til at koncentrere vurderingen etisk-uetisk om det tilsigtede objektive mål. Man kan derfor ikke skarpt nok opfordre til at holde handling og sindelag ude fra hinanden, hvor det drejer sig om at bedømme en etisk handling udefra (c: en andens); disse domme kan nu en gang ikke undværes, og det gælder da om at søge holdepunkterne hvor de er at finde. Og her gælder det om at resignere med motivudforskningen, man må lære at indse, at det stykke sukker, der lokker handlingen frem, kan være fremstillet af meget heterogene og ikke altid lige ædle stoffer, med andre ord, at den etiske handling meget vel kan udspringe af motiver, der vel ikke ligefrem er uetiske, men som ikke har noget med moral at gøre, er amoralske. En anden sag er den indre vurdering, der også væsentlig har en anden funktion, da den udelukkende står i selvopdragelsens, den individuelle udviklings tjeneste; her er det just konfrontationen med hele personligheden det gælder.

At personbedømmelsen også har praktisk betydning i samlivet, afkræfter ikke betydningen af en nøje værdsættelse af den enkelte handling for sig uanset dens udspring. Jugeringen af den etiske ka-

rakter frembyder imidlertid så megen usikkerhed (man kan ikke sikkert slutte fra: plejer at handle moralsk – til moralsk principfasthed), at den i praktisk samkvem spiller en forholdsvis underordnet rolle. Selv den såkaldte personalkredit støtter sig mindre på troen på etiske kvaliteter end på social stilling, antagelsen af at moralske egenskaber som ærgerrighed, undseelse, medlidenhed osv.

At det er rigtigt ikke at lægge hovedvægten på motiverne får man i rigeligt mål bekræftet, når man gennemgår forfatterne. Man vil da finde opgivet et stort antal motiver, hvoraf hvert enkelt er det eneste, der er i stand til at føre til etisk handling. Men hvilket broget skue!

Vi har allerede ovenfor anført Hobbes som forfægter af den anskuelse, at moralen ikke kender andre motiver end egenkærligheden: vi søger ikke af naturen selskab for dets egen skyld men for at drage fordel deraf; dette er det primære. Han tør anses for denne retnings radikaleste talsmand, ja han går så vidt, at han nægter medfødte sociale tendenser hos mennesket. Derimod har han et vågent øje for dets egenkærlige færd, dets ubetvingelige trang til at tyrannisere andre; det kender ingen større fornøjelse, siger han, end at triumfere over næsten, med foragt, latterliggørelse o. lign. Alle mennesker har lyst til den samme ting, den stærkeste må altså have den. Skal et menneske overhovedet ledes til at opgive magt c: respektere rettigheder, må det være, fordi hans forstand siger ham, at det er en tarvelig fordel for alle at have ret til alt; det er nemlig faktisk det samme som at ingen har ret til noget. Det er da kun den oplyste interesse, den intelligent opfattede selvkærlighed, der for fredens skyld undgår forpligtelser.

Er nu de psykologiske motiver til alt, hvad der hedder moralsk opførsel, virkelig udtømte ved disse bestemmelser? Lad os foreløbig høre nogle andre forfatteres mening.

Cumberland hævder, at sociabiliteten er en egenskab, der er uadskillelig fra det menneskelige væsen og givet med den legemlige organisation, et oprindeligt anlæg i sjælen. Det naturlige er ikke krigstilstand, men de primitive mennesker nærer uvilkårlig velvilje mod hverandre. Det er dette, der er kilden til al moral.

Nu turde det vel først og fremmest kunne fastslås, at begge disse forfattere kan ikke have ret, egoismen og velviljen kan ikke begge være de eneste motiver til det sædelige. Nyere sociologiske forskninger har da også til fulde godtgjort, at ingen af disse meninger er rigtige. Hume har fået ret, når han udtaler, at man må regne både med selviskhed og ædelmod som oprindeligt givne anlæg; denne opfattel-

se udelukker den dobbelte fiktion af en guldalder og en krigersk naturtilstand. Det sidste er på forhånd umuligt, siger han, thi ethvert individ hører jo dog i det mindste til en familie. Skønt vi har begge disse drivfjedre at bygge på, er velviljen alene dog for svag til at opretholde grundlaget for retfærdigheden. Men mennesket er opfindsomt, og ingen opfindelse er så nærliggende og naturlig som retfærdigheden. Egoismen tæmmes til selvbeherskelse ved den indsigt, at den vinder mere ved disse indskrænkninger, end hvis vi lader den have frie tøjler.

A. Smith: det er kærligheden til det ærefulde, der er kilden til vor praktiske sædelighed osv.

Det viser sig ved gennemsyn af etikkens historie, at næsten hver forfatter fremdrager sit særlige motiv, som han gør bestemmende for handlingens etiske karakter. For os, som mener at have grund til at lade den være uafhængig af motiverne, har en sådan oversigt over systemerne væsentlig den interesse, at den letter os opsporingen af de faktiske motiver der findes, dermed indsigten i hvor væsensforskellige de er; derimod gør den os alt andet end overbeviste om, at den eller den har ret i specielt at fastslå sit motiv som det eneste saliggørende. Om der virkelig skulle være en rangforordning mellem dem, således at nogle i sig selv var mere egnede til at hidføre en moralsk handling, får foreløbig stå hen. Derimod er der ingen tvivl om, at hvis man går ind på at aflæse den etiske karakter i den udadrettede del af handlingen, vil der findes motiver, der står i intimere forhold til det specielle formål end andre; hvis en etisk handling står som den, der konstant er tillidbefordrende eller fremmede for andre særlige formål, er hensynet til netop disse konsekvenser et motiv, der kvalitativt står den etiske karakter nærmere end andre. På de fjernere stående motiver er tallet legio: hvis det under menneskehedens opdragelse har vist sig nødvendigt at knytte lokkemidler eller afskrækkende midler til det etisk-uetiske, er der jo ikke et eneste af disse, der ikke på et givet tidspunkt skulle kunne fungere som motiv; siger derfor motivet noget om handlingens karakter? Skulle der ikke være andre veje til f.eks. at opnå en belønning, eller ære og ros end en etisk handling?

De to motiver, der i etikkens historie har givet anledning til de hedeste diskussioner, er dem, man i reglen med dårlige navne benævner egoisme og altruisme. Det første er i reglen blevet bestridt som etisk motiv, det sidste overvurderet.

Det er klart, at hvis man ved egoisme forstår hvad man plejer, en uberettiget fremdragen af sig og sit på andres bekostning, altså forud belaster begrebet med et umoralsk element, kan det umuligt være motiv til moralsk handling.

Hvad vil det nemlig sige, at egoisme eller anden uetisk egenskab er psykisk motiv til en handling. Det vil sige, at forestillingen om den i aktivitet, om dens virkninger og følger lades med så stort et overskud af lyst, at den, tiltrods for at overgrebet mod andre føles, går over i forsæt. Når nu et forestillet formål virker som motiv, kunne det da ikke tænkes, at et uetisk formål løbende tilbage som uetisk motiv kunne bevirke en etisk handling?

Formål er den del af handlingens virkninger, der tilsigtes og altså kan overses; nu kan man ved enhver fuldt bevidst handling forudsætte, at de objektive virkninger ude i verden eller en del af dem har et perspektiv af subjektive virkninger bag sig, der reflektivt vender tilbage til individet sigtende mod dets tarv (handlingen udføres for et eller andet individuelt måls skyld); de objektive virkninger står da som en art middel til de subjektive. Den del af det tænkte virkningsperspektiv, der går tilbage på individet, kan nu ikke undgå at virke som motiv c: som een kraftkilde mere for handlingens realisation. Formålsmotiver har man kaldt disse cirkulerende psykiske motiver.

FIGUR¹

a. formålsmotiv.

b.c.d. andre motiver.

Det vil nu vise sig, at etiske eller uetiske motiver kun kan optræde som formålsmotiver. (Amoralske motiver behøver ikke at være det). Thi som vi har set, om psykiske motiver kan der ikke tales, med mindre der, forefindes klare forestillinger (med tilhørende følelsesbetoning), og forestillingen etisk-uetisk kan ikke opstå uden gennem en refleks fra en fungeret handling tænkte objektive følger. Uden dette ingen aktivitet fra den latente kraft, "loven og agtelsen for loven" besidder.

Hvis A. betaler sin gæld af etiske motiver, må det være, fordi han ser gældsforholdets naturlige virkninger og dets fortsatte beståen som værende i strid med de principper, han med selvagtelse vedkender

¹ Figuren ville ikke med. Beklager/pma

sig, og virkningen af den tænkte handling som overensstemmende med dem.

Den etiske farve får motivet direkte per contiguitatem fra formålet¹.

At en handling, der udspringer af et rent etisk formålsmotiv, nødvendigvis må få etisk karakter, er allerede umiddelbart indlysende, når man går ud fra, at kriteriet ligger i formålet. Gives der ingen undtagelse fra denne regel? Hvis A. stjæler for at betale sin gæld (og det forudsættes, at tyveriet er eneste middel til den lovede kompensation), er dette så ikke et eksempel på en uetisk handling motiveret af et etisk formål? Nej, vi kan ikke indrømme, at formålet er af ublandet etisk art; her er egentlig to formål, hvoraf det ene gøres til middel for det andet, men vi kan på ingen måde godkende den opfattelse, at det enes uetiske karakter kan sluges af det andets etiske karakter. En pligt-kollision lader sig, som vi ovenfor har set, ikke bedømme summarisk. Og det hjælper end ikke, om det indgår i formålet at dække tyveriet bagefter, thi at stjæle med den b hensigt at dække tyveriet er dog intet rent etisk formål.

En handling udsprungen af uetisk formålsmotiv får uetisk karakter. – Er denne regel også uomstødelig? A. betaler sin gæld til B. for at stjæle fra ham; er det da ikke en etisk handling at betale sin gæld? – Hvis en af de med gældens betaling tilsigtede virkninger forudsættes at være den, at B. bliver tryk og let at narre en anden gang, kan dette virkelig få A. til den pseudo-etiske handling at betale gælden – men kun, hvis han ser den som led i en større aktion. Dette formålsmotiv (tanken på det større kup) udvirker da ikke en selvstændig etisk handling men blot et middel til en mere omfattende uetisk.

En handling udsprungen af amoralsk formålsmotiv får etisk eller uetisk karakter. – Eksempel: At stjæle fra en rig for at skaffe en barmhjertighedsgave til de fattige. Her findes et formålsmotiv, der sætter sympatien, medlidenheden i bevægelse og fø-

¹ At formål, der overskues, kan fungere som motiver er ingen grund til at underkaste motiverne (ydre) etisk vurdering; vel er de kausalt sammenhængende med formålene, men der er intetsomhelst til hinder for at lade vurderingen slutte af på det sted, hvor det objektive formål drejer om og fortsætter sig i et subjektivt indre anliggende.

rer til et uetisk resultat. Endvidere: at betale sin gæld for at imponere Hr. X, et amoralsk formålsmotiv, der fører til etisk resultat.

Betale sin gæld af forfængelighed: dette motiv behøver ikke at stamme fra nogen bevidst vekselvirkning mellem tænkte følger og personligheden, er altså ikke et formålsmotiv, men dog psykisk amoralsk motiv, der fører til etisk handling.

Heller ikke udtrykkene egenkærlighed, selvkærlighed er fri for vurderende bismag, de kan ikke bruges om den moralsk neutrale omsorg for jeget. Som mere brugbare betegnelser kan anføres egotisme og det danske selvhævdelse; imidlertid er disse indifferente udtryk ikke tilbørlig trængt igennem. Måske vil man vende tilbage til Kants distinktion mellem *philautia*, eller velvillig omsorg for sig selv og *arrogantia*, tilfredshed med sig selv (*Eigendünkel*), hvorved Kant forstår en selvkærlighed, der er det lovgivende og ubetingede princip.

Havde man altid opfattet denne forskel, ville man sikkert ikke have set de mange forsøg på at udelukke selvhævdelsen fra de moralske motiver; tværtimod er det sandsynligt at man, når man skulle søge en impuls til at sætte viljen i bevægelse, viljen, der ikke lader sig flytte af hvadsomhelst, i første række ville være slået ned på den højst reelle og allestedsnærværende selvhævdelse.

Der har været lange tidsrum – hvad der tidligere er nævnt eksempler på – såvel i norden som i syden, hvor selvhævdelsen bredt og kraftigt gjorde sig gældende uden mindste undseelse. Henimod den kristne epoke begyndte den at få en krank samvittighed, og tegnet herpå blev, at den ikke længer ærligt turde bekendes, men det blev modesag at maskere den. Dog var, allerede inden den kristelige religion optrådte med sin voldsomme mistænkeliggørelse af den, jordbunden mange steder forberedt. Et eksempel på må og få fra Rom: det var skik og brug at gøre alt åndeligt arbejde aldeles gratis; det var en velvilje, der nød godt af smukke navne (*munificentia*, *beneficium*, *officium*), og som kun forpligtede den anden part til tak (*gratum facere* = *gratificatio*). Denne tjeneste, *munus* kunne fra den anden side besvares med penge, men det er da ingenlunde *merces* (som for varer eller legemligt arbejde), men »honor«, »honorarium«, en slags æresgave. – Hvad foranledigede nu Romerne til at gøre alt dette åndelige arbejde gratis? Uselviskhed? Ak nej, thi i stedet for penge flød der rigeligt med ære, anseelse, popularitet, indflydelse og magt. Ikke desmindre antog samtiden mere eller mindre, at motiverne var ganske uselviske.

Når egennyttens forklæder sig på denne og utallige lignende måder, er det intet under, at den ofte kan være svær at trække frem; og dog er den der så godt som altid; hvor man tror at se andre motiver, vil den i reglen sidde der som den drivende faktor i en ren og skær bytteforretning. Men den naive hob har blot ikke blik for værdien alle de fordele, den tilbyder sig, og antager godtroende, at den er vidne til et beneficium«.

I foreninger og korporationer, hvor den fremmede interesse flyder i den grad sammen med ens egen, at de ikke kan udredes fra hinanden, kan det ikke der, når man er hensynsfuld mod et medlem, opfylder sin pligt imod ham til det yderste på bekostning af egen bekvemmelighed, let få udseendet af, at man er besjælet af den varmeste interesse for ham, medens motivet i virkeligheden er det heles tarv og derigennem ens eget? Er handlingen mindre værdifuld derfor? Og er det ikke langt snarere beroligende at vide, at etiske handlinger kan fremmes ved motiver, der har et så fast og urokkeligt greb i den menneskelige natur? Mon ikke al mulighed for almen moral just ligger heri, må ikke al opdragelse til moral bygge på den samme kendsgerning, at det mest nærliggende, den fremsynte egotisme, er moder til almensansen?

Kroman hører til dem, der mener, at egotismen ikke kan optræde som motiv til etisk handling: »den simple, rent egenkærlige beregning, der lærer mig, at jeg skal tage hensyn til mine medmennesker, da disse i reglen vil betale mig med samme mønt igen, vil naturligvis ingensinde høre til det etiske. Der vil opstå et skin af almen handlen og ikke andet ... jeg vil kun tage hensyn hvor jeg ikke tør andet. ...«

Ordet naturligvis synes mig ikke tilstrækkeligt som argument. Thi det kan kun i denne sammenhæng anvendes ud fra den vedtagne forudsætning, at man opgiver alt hvad der hedder ydre etisk vurdering (c: bedømmelse af andres »almene« handlinger). Men når Kroman, foruden principielt at frakende handlinger oprundne af egenkærlige motiver navnet etiske handlinger, også vil nægte muligheden af at bygge konsekvent pligttopførsel på egenkærligheden, skylder han ganske beviset for denne påstand. At det nødvendigvis måtte medføre frafald fra pligten undtagen i de tilfælde, hvor man ikke turde andet, er imødegået i kap. 2. Det er der vist, at det kun kan være overfladisk tænkning, der lader sig forlede til at stirre sig blind på det enkelte tilfældes specielle følger og glemmer de aldrig udeblivende og aldrig

uvedkommende konsekvenser, der følger de uetiske handlinger som deres skygge.

De forfattere, der påstår, at selvhævdelsen er eneste mulige drivfjeder til menneskelige handlinger (altså også til sædelige handlinger), kan kun opretholde en sådan påstand ved at øve vold mod anerkendte sproglig-logiske begreber. Det gælder overalt om at fastholde dem i deres udtryksmåde, thi de bruger varierende udtryk, der langt fra er synonyme; snart siger de selvhævdelse, snart personlig interesse, snart egoisme. Personlig interesse, personlig nytte er Helvetius' betegnelser¹; »L'intérêt personnel est l'unique et universel appréciateur du mérite des actions des hommes ... on obéit toujours à son intérêts«. Spørgsmålet er blot, hvad forstår man eller hvad er der mening i at forstå ved personlig interesse. Hvis der kun menes, at alle vore handlinger udspringer af psykiske motiver hos den handlende person – og dette synes Helvetius virkelig at mene, thi han benytter et sted den vending derom: man viger kun for den stærkeste passion – bliver sætningen kun udtryk for den trivielle psykologiske sandhed, at det stærkeste motiv er det viljesbestemmende, og at handlinger, hvad de så går ud på, altid har deres rod i psykiske tilbøjeligheder hos den handlende person. Men dette strider ganske mod den gængse og rimelige brug af udtrykket »personlig interesse«.

Mere mening er der i at bruge det som udtryk for et modsætningsforhold indenfor den omtalte psykologiske selvfølghed, og opstille det som noget fra interesse for andre eller for det almene forskelligt. Denne distinction er ikke uvæsentlig eller uinteressant. Når Brutus ofrer sin søn for Rom, viger han ganske vist kun for den stærkeste passion, men denne passion har en sådan retning, at vi, foruden at den ganske vist er hans, udtrykkelig, vil bruge ordet personlig interesse om den; modsætningen står mellem en interesse, der umiddelbart har hans egen snævre person og hans personlige forhold til objekt, og mellem en interesse, som kun tilfredsstilles ad en omvej, der berører videre kredse. Når Helvetius udtaler: »Der er mænd, hvem et lykkeligt naturel, en levende attrå efter ære og agtelse indgiver den samme kærlighed til retfærdighed og dyd som menneskene almindelig har for storhed og rigdom. De handlinger, der er personligt nyttige for disse dydige mennesker, er de retfærdige handlinger og de, der stemmer med den almindelige interesse« – så foretager han i virke-

¹ Helvetius: De l'esprit. London 1758.

ligheden distinktionen, men den sproglige tilsnigelse består i, at man netop ikke kan kalde de sidstnævnte handlinger personligt nyttige,

Når en styrmand, fordi han ikke kan tåle at se et andet menneske i nød, springer i vandet efter ham fremfor at salvere sig, udfører han en pligthandling og går dog ikke efter et motiv, man kan kalde personlig interesse; selv om det tilfredsstillende ham mest at gøre det, har hans motiv dog en sådan retning, at det sprogligt må kaldes upersonligt, når det stilles ligeoverfor det at bringe sin egen person i sikkerhed. Uselvvisk eller upersonligt er motivet, når det er rettet mod formål, der kun middelbart angår det man plejer at kalde ens egen person.

At påstå, at alle motiver er af selvhævdende natur, er født nonsens. Det sker dog af og til, at folk ofrer livet for en sag; nu er det ganske vist sagt, at netop ved at vove sit korporlige selv redder man sit egentlige selv, sin egen sag, men her har vi åbenbart den samme sproglige begrebsforvirring; selvfølgelig sker en selvopofrelse som alt andet kun som følge af en subjektiv tilbøjelighed, af interesse for en sag, der ligger personen stærkt på sinde, men det »selv«, der bliver tilbage, når korpus er forduftet, vil næppe nogensinde få så høj en kurs, at det vil komme til at danne stammen i nogen gængse forestilling om selvhævdelse.

At egoistiske motiver (stricte) skulle være de eneste mulige motiver, er en ide så absurd, at der næppe behøves at tages hensyn til den. Endog H. vægrer sig ivrigt mod at misforstås derhen.

Også altruismen har man villet forbeholde eneret som etisk motiv, og det ikke blot således at man har frakendt alle handlinger, der ikke var udsprungne af altruistiske motiver, etisk karakter, men således at man tillagde det altruistiske motiv evne til nødvendigt at stemple sine handlingsudslag som etiske. Før man kan dømme herom, er det ikke overflødig at klargøre sig hvad altruisme er. I nogles mund har det fået en lignende konnotativ betydning som egoisme: den uegennyttige rosværdige opofrelse for andre. Andre bruger det i den indifferente betydning af et sindelag, der er rettet mod andres fordel, kærlighed til næsten, slægten, menneskeheden, universel sympati, selvforglemmelse; men man har ikke altid været opmærksom på, at begrebet så bliver en rummelig pose for forskellige, ja helt modsatte ting. Således er sympati for en person eller sag en positiv, aktiv sjælsbeskaffenhed, at handle af sympati sker under stærk optagethed, ensidig opmærksomhedsretning; selvforglemmelse derimod betegner ikke andet end det rent negative, at ombevidstheden ikke er vågen, at

reflektionen sover, medens de lavere centra (rygmarvscentra etc.), det underbevidste sjæleliv udfører arbejdet.

Men hverken den ene eller den anden af disse sjælelige tilstande er særlig egnet til at hidføre etiske afgørelser end sige, at de skulle være monopoliserede dertil. Sympati er forkærlighed, og så langt fra at denne disponerer til retfærdighed ved at stille de objektive værdier klart frem for bevidstheden, fortegner den den persons eller sags træk, den omfatter; den tenderer imod at yde ethvert elsket objekt udover dets sande værdi. (Dette betragter altruismen i reglen ikke som nogen større ulempe, men den glemmer da, at enhver forfordeling altid på indirekte måde går ud over nogen. Hvis en kritiker af sympati lader sig forlede til at tage urimelig blidt på en digter, overvurderer hans præstation, er man tilbøjelig til at tro, at det jo ikke kan skade nogen; men man glemmer, at han derved forskyder hele reliefet, at han er bankerot på superlativer, når han rigtig skulle bruge dem; han er da i virkeligheden ikke den rare mand, han anses for). Sympati medfører partiskhed, forfordeling i alle livets forhold, når den udfolder sig ukontrolleret, når den gøres til højeste princip. At den er nyttig under kontrol af andre principper, er en sag for sig; men altruismens forfægtere mener just, at den skal være ledestjernen. Om dens afarter medlidenhed etc. gælder noget ganske tilsvarende.

Heller ikke selvforglemmelsen har i sig selv betingelser for at gælde som selvskrevet etisk motiv. Thi til at handle etisk hører i al fald nogen omtanke; nu kan den selvforglemmende vel instinktmæssigt udføre en del opofrende, velvillige handlinger, fordi det ikke ligger i disses natur at kræve, at tanken om jeget og dets interessekreds er fremme i bevidstheden, overhovedet hviler de ikke på grænseforestillinger; en pligthandling derimod er altid interesseret, den, der tænker på at opfylde en pligt, kan ikke glemme sig selv, fordi hans opgave baserer sig på afgrænsninger, afvejninger, hvor hans interesse altid er den ene side af sagen. Som helt ureflekteret driftshandling kan en pligtopfyldelse næppe finde sted.

Om den ensidige sympati kan man sige, at den vel ikke er psykologisk umulig som motiv, i al fald sammen med andre motiver, men meget langt fra at være enerådende. Mere skeptisk må man stille sig overfor en anden art altruistiske følelser, hvis eksistens og betydning man også finder påberåbt, sådanne som kærlighed til menneskeslægten, almen sympati, interesse for alles velfærd etc. Det er selvfølgelig en mislig sag rentud at nægte slige følelsers eksistens ud fra en selv-

iagttagelse, der falder negativt ud. Men på den sikre side kan man være, når man hævder, at selv om de eksisterer –udenfor frasernes rige – er de, når man ser hen til den ærefrygt, der omgiver dem, i al fald mærkværdig ufrugtbar og betydningsløse for etikken. I det daglige livs handlinger er der jo på ethvert punkt relationer til den eller den konkrete person eller bestemte kreds; det gør, at velvilje bliver et lokaliseret og begrundet fænomen. Den, der »føler trang til at omfavne alle mennesker«, tør ikke tages alt for bogstavelig; det er en fra-seagtig udpyntning af en følelsekspansion og ikke bestemt til at gå over i virkeligheden. Og selv om en og anden gav os grund til at tro, at han nærrede en uinteresseret velvilje imod »alle mennesker« (c: imod menneskeheden som begreb), ville han få meget svært ved at overbevise os om denne velviljes betydning som handlingsmotiv; det ville sikkert være en stor raritet, om han kunne udpege os en enkelt bestemt handling, han ville finde anledning til at ændre af hensyn til alles velfærd, og om han fyldestgørende kunne bevise, at ændringen virkelig blev til alles velfærd. Ufrugtbar i højeste grad er denne lære om ubegrænsede pligter til alle sider helt ud i himmelrummet, den kan kun hos sine tilhængere virke bortledende fra de reelle konkrete pligter. Den påstand, at man aldrig kan gøre nok, at selv det højeste, man overhovedet evner at præstere, ikke er mere end simpel pligt¹, er sikkert i sin rod ganske usund. Den psykologiske virkning kan kun være den, at man til ingen nytte men til megen skade belemres med en permanent dårlig samvittighed: da man dog ikke kan overkomme alt, gør man slet intet.

At forsyne hele universet med sin velvilje er som fordring lige gold for yder og modtager – i reglen trækker man da også i land i de altruistiske etikker og forklarer, at netop dette sker bedst fyldest ved at koncentrere sig om de nærmeste, mindre kredse; men nogen motivering heraf såvelsom nogen kvantitativ bestemmelse af, hvormeget hver især skal have, finder man ikke. Hvis de fysiske love kan bruges om følelsens eksport (hvad man nu til dags påstår), må en udstråling af følelse til det uendelige rum eller så godt som uendelige menneskehav medføre en tilsvarende udvanding (sml. en spegesild, der

¹ I modsætning til den her fremstillede mening, at det påhviler den, der til-lægger en en pligt, at motivere sit særlige krav.

I modsætning til den her fremstillede mening, at det påhviler den, der til-lægger en en pligt, at motivere sit særlige krav.

lægges i en fersk dam; silden udvandes, og dammen bliver ikke kendelig saltere). Dertil kommer den tidligere omtalte ulempe, at just hvis det almindeligt anerkendes, at det er saligere at give end at tage, vil man ingen modtagere kunne opdrive.

Handlinger af begrænset sympati er forståeligere, fordi følelsen her kan næres ved gensympati, men kaster man sin følelse ud i det blå, hvor den samtidig med at udstråle i koncentriske ringe stadig må fortyndes indtil den subtileste æter, hvorfra kan man da vente de varmende refleksstråler, der efter energiloven sikkert er nødvendige, hvis ilden skal holdes vedlige. Også denne omstændighed, at virkningerne har tilbøjelighed til at gemme sig, gør den universelle sympati så yderlig problematisk som reelt handlingsmotiv. De damer, der strikker strømper til negerbørn omkring ækvator, kan vist ikke i længden næres af de tænkte virkninger af denne næsten universelle sympati; må de ikke af og til varme sig ved mere nærliggende og mindre ideelle reflekskilder?

En komplet psykologisk form har altruismen fået i budet: du skal elske din næste som dig selv. Thi rettes det til meget forfængelige personer, er det ultra posse; og rettes det til altfor selvkritiske individer, lyder det jo ganske ironisk eller bliver intetsigende.

Altruistiske følelser af forskellig art har sikkert overordentlig betydning som motiver til ideelle selvopofrende handlinger; for det etiske liv derimod spiller de næppe nogen større rolle, ja man kan vel sige, at uden dem ville det etiske samkvem stricte ikke se synderlig anderledes ud end med dem¹. Det er en udbredt anskuelse, at besiddelsen af følelser som de nævnte giver en høj grad af tryghed i livsførelsen, man har ligesom et højsindet instinkt, der ufejlbarlig vil sikre indehaveren at svæve højt oppe over skyldens grænser, hvorfor det er småligt, uværdigt, i livets store øjeblikke at beregne den med reguladetri. Hertil er dog at bemærke: er det ikke en indbildt tryghed, dette at tro, at man bestandig er højt oppe over grænsen, når man ingen som helst forestilling har om hvor den befinder sig. Det, at man ved

¹ pligtopfyldelse udfolder sig i meget fuldkomne former mellem modstandere, ja dødsfjender, når de blot respekterer hinanden. Således overholdes på det nøjagtigste i den Peloponnesiske krig aftaler og lejder mellem de krigsførende. Thukydidens siger V, 89: "det ved vi jo godt ... at om retfærdighed som rettesnor ved afgørelsen er der ved forhandling mellem mennesker kun tale, når begge parter kan øve lige stærk tvang."

hvor man er, hindrer tværtimod så lidt den mest idealistiske flugt, at det langt snarere giver den forøget sikkerhed og frihed. Men netop det at få at vide hvor man er tør man ikke kræve af den altruistiske etik; en af dens største ulemper er netop den at udviske enhver forskel mellem pligt og fortjeneste. Med sine idelige råb på eccelsior og sin stemplen af det mest fortjenstfulde som noget, der simpelthen kan forlanges, søger den at trække fortjenesten i støvet og forfladige alle kuperinger. Imidlertid vil den dog støde på uovervindelige hindringer såvel i livet som i sprogbrugen: hvis jeg af en eller anden grund betaler A. 1500 kroner istedet for de 1000, jeg skylder ham, har jeg – hvad enten motivet har været forfængelighed, sympati eller medynk – ikke opført mig mere moralsk, end hvis jeg var bleven stående ved de 1000 kr., som er alt, hvad moralen har at gøre med. De 500 kr. må stå for min egen regning i enhver henseende, de tilhører frihedens verden. Men hvis nogen kommer og vil fortælle mig, at det blot er min simple pligt, jeg har gjort, mener jeg at have grund til at blive fornærmet, og heri vil sprogbrugen give mig ret. Men denne forveksling, som livs praksis og sprogbrug er enige i at protestere imod, undgår den altruistiske moral ikke at plumpe i.

Selv om man ved sociologiens hjælp må indrømme, at de egoistiske tilbøjeligheder aldrig har været enerådende, men at der lige fra tidernes begyndelse har hersket »tokammersystem« : at der ved siden af har gjort sig selskabelige tilbøjeligheder gældende i familieliv og andre begrænsede kredse, er dette noget andet end hvad man undertiden hører, at det, der almindelig kaldes altruistiske følelser, skulle have primær rod i menneskenaturen. At der kan gives instinktiv trang til sammenslutning, velvillige, måske endog medlidende følelser på de laveste kulturtrin er dog væsensforskelligt fra, om der gives en almen medfødt trang til at opofre sig uegennyttigt. Utvivlsomt ville følelser af den art, om de opstod i tidlige epoker, belemres med den elendigste samvittighed.

Som ovenfor antydnet har man ikke blot forsøgt at gøre altruismen til eneste motiv for etiske handlinger men endogså villet hævde, at alt, hvad der udspringer af altruistiske motiver, eo ipso er etisk (selv om der iøvrigt kunne være grund til at fraskrive handlingen dette navn). Ja der gives forfattere, som, uagtet de har erkendt pligthandlingen som prototype for den etiske handling, dog har ment at burde ofre så stærkt til menneskekærligheden som motiv, at de anser den for istand til at forgyldte alt, hvad der udspringer deraf, med etisk

guld. Men der er allerede fremført så mange almindelige betragtninger til bedste for at aflede den etiske karakter af handlingstendensen og ikke af de motiverende følelser, at jeg næppe her behøver at tilføje noget om dette specielle motiv. Iøvrigt henvises herom til kap. 6.

Når det altså har vist sig, at hverken selvhævdelsen eller medfølelsen eller andre beslægtede motiver står i noget privilegeret forhold til den etiske handling, kunne man spørge: er der da ingen art motiver, hvorom dette kan siges? Jo, der gives virkelig visse formålsmotiver, som står i intimere forbindelse med handlingens etiske karakter end de nævnte. A. tager en ven i forsvar mod bagtalelse. Hvis han gør det af vrede, forfængelighed – eller lignende, står disse motiver handlingens etiske karakter fjernt, men hvis han gør det, fordi den tænkte handling realiserer hans principper om skyldighedens indfrielse, da er der en kontinuitet mellem tendens og motiv, der gør, at motivet får en særstilling, (hvilket andre unøjagtigt har betegnet som at tendens og motiv falder sammen). Medens andre motiver virker som en retlinet kraft, enten (f.eks. hvis man i det nævnte eksempel tænkte sig animositet mod en af bagtalerne som det drivende motiv) puffer bag på handlingen, eller drager den efter sig (sympati), kommer handlingen ved formålsmotiverne ind i en cirkelbevægelse, hvor en og samme kraft på en gang skyder på og trækker. Det kan ikke undgås, at der bliver en sjælden sluttethed og enhed i en sådan bevægelse.

Disse tilfælde, hvor den tænkte handling relation til skyldighedsforholdet er afgørende som motiv, må man indrømme en særstilling blandt de etiske handlinger; hvis samvittighed overhovedet var et anvendeligt ord, måtte det i nøjagtig sprogbrug forbeholdes dette forhold; men det er vist et umuligt forsøg at ville trække nye og strenge grænser for et så misbrugt ord.

For det første er udtrykket i almindelig sprogbrug tre- eller flertydigt: min samvittighed forbyder eller tilråder mig dette eller hint. – Jeg gjorde det med dårlig samvittighed, eller led af samvittighedsnag. – Have noget på samvittigheden. I første tilfælde er samvittigheden en indre myndighed med magt til at udstede ordrer. I det andet et eller andet følende organ. Det tredje er et tilfælde af den art, hvor betydningen er gledet helt ud af sit leje = at have noget på sinde. Fremdeles taler man om kunstnerisk samvittighed, logisk samvittighed osv., hvor udtrykket er benyttet til analogier på amoralske områder.

Forlader man den gængse sprogbrug for at se den filosofiske efter, bliver forvirringen snarest endnu større, så stor, at man ikke kan

undgå at blive forbavset. Hvorledes, spørger man sig selv, er samvittighed da ikke et af de højtideligste begreber, der eksisterer, indskærpes det ikke ethvert menneske fra barnsben af, at der gives ikke noget vigtigere i livet end samvittighedsfuldhed, noget mere skæbnesvangert end når samvittigheden sover? Hvorledes er det da muligt, at vi, når vi åbner de videnskabelige etikker for at blive retledede i hvad samvittighedsfuldhed går ud på, finder – ikke een pålidelig men hundreder pålidelige og ganske forskellige bestemmelser af hvad samvittigheden er. Kan det da gå an, at hvert menneske har sin private mening om hvad dens sande væsen er, og anser videnskaben ikke emnet for så vigtigt, at den i det mindste gider beskæftige sig så vidt med det, at den kunne oplyse os om hvad sagen drejer sig om.

Hos Høffding finder man (forskellige steder i »Etik« og Etske Undersøgelser«): »Samvittigheden er en *evne til følelser*¹ af forholdet mellem den momentane tilstand og den ved hensyn til livets helhed bestemte tilstand. *I denne følelse består vurderingen ...i videste betydning er samvittigheden en forholdsfølelse*, og forudsætter kun, at der i bevidstheden gør sig et forhold gældende mellem et centralt og et periferisk.« – Samvittighed er »den *følelse*, der faktisk bestemmer vore vurderinger«, – »men ingen følelse er ganske uden sammenhæng med *vilje og erkendelse*, og det er af vigtighed særlig at fremhæve dette for at forstå samvittighedens natur.« – »Det er et *slægtsinstinkt*, der virker i samvittigheden« – »den kan ytre sig som *drift*« (på et lidt højere stade, når formålet er bevidst), endelig – uden at miste drift eller instinktkarakteren – »udvikle sig til *praktisk fornuft*. Den antager på dette trin pligtfølelsens og retfærdighedsfølelsens karakter snart hengivelsens.« – Samvittigheden er den højeste *autoritet og lovgiver*.« – »samvittighedens form træder *enhver alvorligere overbevisning op*.« – »Samvittigheden er en *uinteresseret og universel sympati*.

Her finder man altså hos en og samme forfatter samvittigheden beskrevet som 1) følelse² (forbundet med vilje og erkendelse) 2) instinktiv, 3) drift, 4) fornuft (praktisk), 5) lovgivende autoritet, 6) summen af samtlige alvorlige overbevisninger, 7) interesseret og universel sympati. Selv om en del af disse beskrivelser vel ikke har

¹ Udhævelserne er af mig.

² Snart nærmere betegnet som forholdsfølelse, snart som pligtfølelse, retfærdighedsfølelse eller hengivelse.

til hensigt at levere udtømmende definition, kan man dog ikke undgå indtrykket af et særdeles proteus-agtigt væsen, og man undrer sig over trangen til at hæfte en fællesbetegnelse på så variable fremtoninger. Lad os i flæng anføre nogle flere samvittighedsdefinitioner.

Spinoza: »Samvittighedsnag er sorg (ulyst) ledsaget af forestillingen om noget, der er indtruffet imod vort håb.«

Kant: Vidunderlig evne i os til at udtale domme.

Fichte: »Samvittigheden er en følelse af overensstemmelse mellem vort sande jeg og vort virkelige jeg«.

Adam Smith: Samvittigheden er den upartiske tilskuer i vort indre c: vi sætter os i andres sted og ser med andres øjne på os selv, og spørger, om vi fra dens standpunkt kan billige vore handlinger eller ej. Men de tilfældige tilskueres dom er kun en første instans, som må korrigeres ved en ideal upartisk tilskuer, der vokser i os selv. (Den sædelige norm er et ideelt postulat).

Ihering: Samvittigheden har både en praktisk og kritisk funktion. Den gør undertiden i den kritiske godt, hvad den forsømmer i den praktiske. Det vil sige, den optræder snart som impuls snart som domstol over disse impulser.

Kirchmann: Samvittighed er det samme som agtelse for autoritetens bud; det er kun et andet ord derfor.

Fr. Paulsen: Samvittighed er det organ, hvormed pligten erkendes.

Starcke: »Samvittighed er ikke et motiv til handling men en dommer over motiverne« ... »er en magt, som giver sine domme en særlig art billigelse eller misbilligelse, og som under en ensartet form træder frem rettet mod en villende person på grundlag af objektet for hans villen. En rosen og dadlen viser samvittigheden sig som.« ... »Samvittighed, dommen over os selv, er helt igennem bestemt af, hvad vi ved, de andre kan agte hos os« ... »samvittighed opstår kun, hvor vi føler modtagelighed for agtelse og foragt.«

N. Bang: »Samvittighed er vel altid en enkelts samvittighed, men den er det almene i den enkelte; idet den enkelte taler i kraft af sin samvittighed, taler han som en tænkt eller virkelig almenheds repræsentant.«

S. Hansen: Samvittighed er etisk følelse, der særlig lægger sig for dagen overfor ens egne handlinger. Følelsen gør sig undertiden gældende med en kraft og umiddelbarhed i sjælen, som berettiger til at

betragte samvittigheden som et instinkt eller dog som båren af et instinkt.

Følgende skema lader sig opstille på basis af de omtalte beskrivelser; skulle man tage alt med, hvad etikens historie indeholder, ville det få en urimelig længde:

Hvad samvittighed er:

En følelse (forb. med vilje og erkendelse).
Et slægtsinstinkt.
En drift.
En praktisk fornuft.
Lovgivende autoritet.
Evne til at dømmе.
Upartisk tilskuer.
Både impuls og domstol.
Agtelse for autoriteten.
Et organ.
Rosende og dadlende dommer.
Det almene i den enkelte.
Uinteresseret sympati.
Alvorlig overbevisning osv.

Objektet for dens virk

Livshelheden, det centrale.
Pligten.
Det retfærdige.
Det ønskelige.
Det sande jeg.
Det ideelle.
Autoriteten.
Det agtværdige.
Det almene.
Størst mulig lykke.
Samfundets biologiske
Osv.

Grunden til en så enestående differens i opfattelsen af et begreb, enhver fører på tungen, ligger tildels i den stedse standende strid mellem moralteoriene; selvfølgelig må samvittighedsbegrebet rette sig efter den antagne teori. Men vi ville dog ikke få en slig stimmel af definitioner (navnlig ikke hos en og samme forfatter), hvis man rettede sin opmærksomhed på den samme psykiske proces; men nu er det så, at man snart piller et element ud, snart et andet (således, når man kalder samvittighed en følelse); snart bruger man betegnelsen om hele processen fra ende til anden.

Det kan ikke undre, at der gives folk, som bliver yderlig skeptiske ved en slig tingenes tilstand og som spørger: har vi da i det hele taget nogen specifik evne eller følelse etc., der fortjener et eget navn, samvittighed. Således Locke. Han påstår, at vi ikke oprindeligt besidder noget princip, af hvilket der med almenhed og nødvendighed fremgår vurderingsdomme og normer for egen og fremmed handlen. Vi har

simpelthen love, autoritære som den guddommelige og den borgerlige, og empiriske som den offentlige menings regler. Medfødt er alene evnen til at føle lyst og ulyst, og erfaringen uddrager nøjsommeligt den regel, at i det store og hele følger lyst den såkaldte sædelige vandel. I dette system bliver der ikke plads til nogen speciel samvittighed. Beslægtet hermed er Rée's anskuelse, at samvittigheden er en rent formel evne til at rose og dadle: »samvittigheden er en bevidsthed, der erklærer nogle handlinger for rosværdige, andre for dadelværdige«. Det er forståeligt, at en forfatter, efter al den gængse tro på mystiske medfødte evner til usvigeligt at foretage disse forskelligartede vurderinger, der tillægges samvittigheden, tilsidst spørger sig selv: hvor er den målestok, folk vurderer så sikkert efter, jeg finder den ikke i mig selv, gives der overhovedet nogen fast målestok for det agtværdige, for det ideelle, det samfundsnyttige og hvad andet samvittigheden befatter sig med? Er der andet end bevægelige mål at sigte efter, alt skifter jo i tidernes løb; det, der engang var nyttigt, bliver jo om 100 år skadeligt, og intet er nu godt, som ikke engang har været ondt? Men når der ikke gives faste målestokke, kan der ikke gives faste vurderinger. Der kan kun gives relative vurderinger på grundlag af det, tiden eller historien sporadisk fikserer som kriterium. Det eneste faste kan da kun blive den rent formelle evne til vurdering.

Det vil være sundt at følge en så radikal moralskeptiker i hans undersøgelser om samvittighedens natur; thi skulle det vise sig, at der ikke gives noget absolut nordpunkt i kompasset, men at alle vurderinger hviler på et af omstændighederne givet mål, da er etikken engang for alle reduceret til en blot og bar historisk videnskab. Skal samvittigheden hævde sig som brugbart begreb i en normativ etik, må den imidlertid, hvad den så end er, i al fald være mere end det blotte ekko af en autoritativ stemme.

I sit fængslende værk om samvittighedens opståen henleder Rée først opmærksomheden på den vurdering af medlidenhed, velvilje og mildhed, der finder sted på de lavere kulturtrin. Alt sligt betragtes som svaghed, og man anvender stor møje med at indgive ungdommen foragt derfor. Han har fuldstændig ret i heraf at drage den slutning, at filosofernes anskuelser om en intuitiv bevidsthed, der dadler grusomhed, roser velvilje, og som skulle findes hos alle mennesker, er falsk. Hvis man ved samvittighed forstår en sådan intuitiv bevidsthed, så er samvittighed noget ganske lokalt og temporært.

Det, vi kalder samvittighed, er efter Rée et produkt af følgende faktorer: 1) statens stempling af visse handlinger med love og straffe. Frygt for hævn, fælles fjender, fælles opgaver, fælles nød driver menneskene til gennem staten at give visse handlinger et eftertryk, der huskes. 2) Gudernes indgriben. »Først danner der sig på en eller anden måde vurderinger på jorden. Derpå gør disse en himmelfart, hvorfra de vender tilbage til jorden, helligere og derfor virksommere end forud«. Undertiden sker det, at Guderne kommer bagud for udviklingen, »de bliver til skandale for tidsalderen«. Så må de revideres. »Lovene er altså ikke, som de gamle mente, komne fra himlen, men komne tilbage fra himlen«. 3) Moralisters bud eller livsanskuelser. Blandt de ting, der bidrager til at smugle disse billigende eller misbilligende domme ind i den enkelte, fortjener Rée's påvisning af de såkaldte konnotationer den største interesse. Derved forstår han partiske ord, der kan deles i to halvdele, en saglig og en dømmende halvdel, (f.eks. grusomhed eller barmhjertighed indbefatter i vor nuværende opfattelse såvel noget objektivt som den dadlende vurdering af dette objektive). Disse to ting okkuperer samtidig barnets bevidsthed og smelter sammen til en samlet forestilling. Ser nu en således prægneret bevidsthed på grusomme handlinger, så kommer der ud, hvad der var kommet ind: uvilkårlig tildeles barmhjertighed ros og grusomhed dadel.

Medens Rée af alt dette er fuldt berettiget til at forkaste a priori domme, er så hans følgende slutning, at den sædelige dom overhovedet ikke er andet end den forkrøblede overlevering af en i arten opstået dom, lige så vel funderet? Hvad er det Rée har udredet? han siger det etsteds selv: hvorledes det kan være, at vi uvilkårlig føler velvillige handlinger som rosværdige, egoisme og grusomhed som dadelværdige«. Ja netop, han har forklaret hvorledes den i det 20. århundrede landläufige samvittighed har dannet sig, og det er al ære værd. Men derved er han langt fra trængt til bunds i samvittighedsdannelsen i sin helhed. At den sædelige dom ikke skulle have andre holdepunkter end den i arten tilfældigt opståede dom, bevises ikke ved at konstatere, om den historiske »samvittighed« snart kan sige et og snart det modsatte. Thi det kunne tænkes, at man ved at søge dybere nåede ned til principper, der i individernes samliv ligger bagom det grusomme og det milde og forklarer begge ytringsformer lige godt. Et sådant princip, der er hævet over alle tilfældigheder, har vi i ækvivalenstanken, der set i forhold til de ændrede kulturfænomener

vil løse mange tilsyneladende uforenelige modsætninger: mildhed afløser på mange punkter grumhed, fordi menneskeliv er i stigende værdi, og fordi pengeerstatning er en kompensation, der tilfredsstillende den vågnende sans for reelle værdier. Hverken love, guddomsord eller vismændsord skaber mildhed; de propagerer for den, når dens tid iøvrigt er kommet; enkelte geniale aner måske den nye tid lidt forud for de andre og vinder sig en berømmelse på deres anelser. Det skabende moment i samvittighedslivet har Rée slet ikke fået fat på, intet under da, at det centrale i hele etikken har skjult sig for ham, og han i samvittigheden kun formår at se et historisk fænomen: »vurderingsvanen betegner efter omstændighederne hvilken som helst handling som uret«.

»Handlinger, som staten truer med lidelse, bliver derved til »uret« og forbrydelse, hedder det videre. Meget rigtigt, dersom man tænker på lovenes dom, og rigtigt, hvis man tænker på de anskuelser, der ved konnotationer og andre Rée'ske midler er listede ind i vor bevidsthed, og som vi finder liggende parate i ubevogtede øjeblikke. Men hermed er dybden af det etiske livs væsen ikke loddet, thi det tænkende menneske har evne til at stille sig bagved sligt historisk bevidsthedsindhold, til at analysere og kritisere det. Hvor stor en autoritet og ærværdighed en anskuelse end melder sig med, det kan ikke fritage den for at stille til forhør hos intelligensen.

At der skulle gives et kriterium, hævet over alle tiders og egnes tilfældighed – denne tanke er Rée slet ikke nået til; de tilsyneladende diametralt modsatte vurderinger, de tilsyneladende diametralt modsatte tendenser skiftende mellem hævnlyst og medlidenhed forvirrer ham, så han ikke ser noget mæglende princip; hans grundfejl er, at han ikke har søgt ned til en tilstrækkelig bred empirisk basis for konstante interessers fremme; derved er den almengyldige målestok undgået hans opmærksomhed, den vi i forrige kapitler har påvist. Han må derfor nøjes med at konstatere bevidsthedens faktiske indhold af ekkoer, reminiscenser, historiske tankegange uden at have betingelser for at hæve sig over dem med nogen begrundet dom.

Hvis vi imidlertid tør gå ud fra, at der i foregående afsnit er anført tilstrækkelige data for eksistensen af et konstant kriterium, vil vi ved dets hjælp kunne komme til en samvittighed, der ikke »forsvinder som en skygge, så snart vi spørger, hvorfra den stammer«. Gående ud fra hvad der ovenfor blev sagt om formålsmotiver bestemmer vi da en samvittighedshandling som den (specielle form for etisk) hand-

ling, der er udsprunget af et etisk formålsmotiv. Det er almindeligt at finde etiske handlinger i almindelighed og samvittighedshandlinger slåede sammen; imidlertid tror jeg, at der er god grund til at skelne mellem handlinger, der blot objektivt fuldbyrder visse krav og handlinger, der søger indre begrundelse for disse krav; det vil være i største overensstemmelse med sprogbrugen at benytte samvittighed om disse sidste, siden vi næppe kan blive fri for dette udtryk.

Hvilke psykiske forudsætninger er nødvendige og tilstrækkelige for at producere hvad vi her betegner som en samvittighedshandling? Hvis A. før afrejsen til Amerika ønsker at klare sin gæld til B. med det motiv, at han ellers risikerer at blive ilde omtalt herhjemme, er betalingen en etisk handling, fordi den tilsigter at klare en objektiv skyld. Men den er ingen samvittighedshandling, hvis ikke det specielle formål at tilfredsstille sine principper om skyldighedsafgørelser optræder som afgørende motiv.

Forudsætningen er da 1) skyldighedsbevidsthed c: personlig sanktion af skyldighedsprincippet. Denne sanktion kan komme i stand ved en intellektuel overvejelse af princippet's konstante virkninger på forhold, der står i nær kontakt såvel med den personlige interesse som med enhver social tilbøjelighed og interesse¹. Der kan hertil knytte sig stærke følelser af de værdier, der kommer i betragtning. Den 2) logiske deduktion udleder det foreliggende forhold som et skyldighedsforhold. Som følge heraf erkender (eller muligvis føler) A. sig i skyld til B.

Hvis man ikke betaler til den fastsatte tid, vil der hos det samvittighedsfulde menneske indtræde et ubehag, der først og fremmest vil være af logisk natur. Bruddet på et princip, man selv har sanktioneret, vil primært føles som et logisk brud. Dertil kommer ubehaget ved tanken om de ved principbruddet fremkaldte nødvendige følger, de konstante objektive virkninger, det formåls skæbne, af hensyn til hvilke man har antaget princippet. Disse følelser vil udgøre kernen i det man kalder »samvittighedsnag«. Andre følelser, der ikke står i forbindelse med sagen (ubehag ved folks dom, medlidenhed osv.) kan optræde accidentelt, men manglen deraf gør ikke folk »samvittighedsløse«.

¹ Præcisere udtrykt: interessen for den teknisk fuldkomne sociale funktion; et sidste formål, der vel har rapport til alles interesse, men som ikke intellektuelt lader sig fastslå som hovedformål for alle.

Som nødvendige forudsætninger for samvittighedshandlingen finder man således kun intellektuelle vurderinger af visse interessehensyn; de viser sig ingenlunde at være af nogen specifik beskaffenhed, selv om de ganske vist beskæftiger sig med specifikke emner. Det er hverken nødvendigt at hidkalde mystiske eller autoritative magter for at forstå deres virksomhed. Samvittighedens dom er en logisk slutning af følgende udseende:

Af de og de grunde har jeg antaget det princip at betale skyldigheder.

Handlingen A. er en skyldighedshandling.

Altså skal jeg udføre handlingen A.

Man kan da med en vis ret kalde samvittigheden en dommer, om man absolut vil personificere den, tiltrods for at den som evne ikke er forskellig fra almindelig logisk evne.

Denne betydning slutter sig nær til betydningen af den overførte »kunstneriske samvittighed«, hvorved man forstår en vurdering af overensstemmelse eller ikke med de af individet sanktionerede kunstneriske principper. Kunstnerisk samvittighedsnag er på tilsvarende måde en følelse enten af logisk utilfredshed over at have svigtet princippet eller sorg over de følger, frafaldet må fremkalde, den værdiforringelse, princippet netop er sat til at forebygge.

Man har i analysen af samvittigheden i reglen tildelt instinktet en altfor stor rolle. Det eneste sted, hvor der er plads til det, er imidlertid ved formålssættelsen. Selve interessen for en pålideligt fungerende samvirken mellem mennesker kunne måske delvis være en medfødt tilbøjelighed; i al fald tør det antages, at mennesket fødes med spirer dertil i form af sociale tilbøjeligheder og ubevidste dragninger mod andre individer; der er næppe tvivl om at denne ubevidste tendens dunkelt angiver det etiske formål, om end bevidstheden sekundært mere bestemt udpeger og formulerer det.

Men det er i almindelighed ikke dette, man mener, når man taler om instinktet i samvittigheden; man påstår, at samvittighedsakten fra først til sidst skal kunne virke ubevidst, hele processen kunne forløbe instinktmæssigt. Dette kan man ikke ud fra nærværende anskuelse om de etiske problemer gå ind på. Thi da vi betragter enhver etisk dom som en nyhed, som et unicum (to tilfælde er aldrig ens, kan altså ikke vurderes skabelonmæssigt), kan der hverken være tale om, at individet kommer til verden med slige færdige domme, heller ikke kan der (Spencer) nogensinde tilegnes nogen ubevidst vanedannelse på dette

område. To væsentlige hindringer er der for barnet i at handle samvittighedsfuldt per instinkt; hvis det f.eks. stjæler med god samvittighed, ligger det måske dels i, at ejendomsbegrebet i sit væsen er for kompliceret et begreb til at være vuggegave – dets værdi kan kun opfattes som følge af modne ræsonnementer over dets funktion; kun erfaringen kan belære om hvad overgreb er, og hvorfor de er skæbnesvangre, kun den kan skabe skyldbevidsthed på dette område – dels i mangelfuld evne til korrekt deduktion; det ligger i den mangelfulde indtrængen i ejendommens væsen, at grænserne for mit og dit aldrig kan blive barnet fuldt ud klare; det når ikke længere end til autoritativ respekt og autoritativ grænsevurdering.

At der kan skjule sig noget instinktivt i de vageste forudsætninger for samvittighedens virken bliver således noget ganske andet end at indrømme, at den heltud kan fungere instinktmæssig. Tværtimod må man – også i overensstemmelse med navnet¹ – til en samvittigheds-handling stille den udtrykkelige fordring, at den hverken forløber helt eller halvt ubevidst.

¹ Det græske syneidesis betyder først selvbevidsthed. Det tyske Gewissen (Mitwissen) har ligeledes først haft almindelig teoretisk betydning. Det nedertyske samwitticheit (overs. af conscientia) betyder bevidsthed foruden samvittighed. Oldhøjtysk gewissen eller gewiszida (viden, erkendelse, først senere bevidsthed og samvittighed). Cit. efter Høffding: Etik. Nach bestem wissen und gewissen, efter bedste vidende (Mohr og Nissens ordbog).

SJETTE KAPITEL

Moralens område

Det moralbegreb, vi ifølge det foregående ledes til at opstille, bliver kortelig at udtrykke således: moralsk er den handlemåde, der går ud på at fyldestgøre de rettigheder, ækvivalensprincippet skaber, med andre ord pligthandlingen *stricte*; umoralske er de handlinger, der tilsidesætter disse rettigheder, hvad enten det sker negativt som undladelse – pligtforsømmelser – eller positivt som overgreb mod den på ækvivalensprincippet hvilende ejendomsret. For dette sidstnævnte begreb som overhovedet for moralbegrebets indhold vil der senere nærmere blive gjort rede. Nærværende kapitel vil nærmest beskæftige sig med moralens begrebsmæssige afgrænsning, til dels under form af en kritik af et par historiske opfattelser, der er vort eget moralbegreb temmelig nærbeslægtede.

Man kunne synes, at det var en ovenud tåbelig og halsløs opgave at ville belemre verden med et nyt moralbegreb i tilgift til den overdådige mængde allerede eksisterende; men vil man have bugt med den mistillid, verdslig moral til dato har måttet kæmpe med, gælder det åbenbart for moralfilosofferne om ikke at trættes, før man har fundet rigtige, det anerkendt eneste rigtige. Sålænge det ikke er sket, kan man ikke kalde denne skepsis uberettiget eller i al fald uforståelig. Ligesom man i medicinen væbner sig med mistillid, når man finder angivet 100 forskellige midler mod en bestemt sygdom, og opfatter det som sikkert tegn på, at ikke et eneste af dem er det specifikke, det rigtige, således vil overfloden af eksisterende moralfiler og moralbegreber betyde, at ingen af dem endnu er den videnskabeligt brugbare. Og på dette stadium i den etiske forsknings historie må man have overbærenhed og tålmodighed med de mange forsøg, der stadig gøres på at skaffe ørenlyd for nye og mere brugbare forslag. Ligeså anmassende det ville være, om man overfor det her foreliggende moralbegreb ville udråbe heureka, lige så falsk beskedenhed synes det derfor at ville være, om man holdt det tilbage, fordi man anså det moralfileriske grundproblem for endegyldig løst – som forholdene den dag i dag er, hvor hver forfatter møder op med sit nye system.

Kaster man et blik udover etikkens historie, vil man her langt sjældnere træffe det syn, man har i andre videnskaber, at forfatterne

vel jævnlig forkaster hverandres meninger, men at der dog gennem tidernes løb oparbejder sig en stedse mægtigere stamme af uomtvistelige og uanfægtelige sandheder – i etikken står der stadig en lige frisk og livlig strid om det mest elementære, om selve grundproblemerne, ja der hersker som i filosofiens første dage den vildeste uenighed om hvad etik er. Således går f.eks. modsætningen mellem to så diametrale standpunkter som den antikke hedonisme og det altruistiske ideal helt ned igennem tiderne, hver af disse anskuelser har sine repræsentanter mellem moralfilosofferne lige ned til den nyeste tid, selv om anskuelsernes form og motiver har gennemløbet enkelte modifikationer. Og hver især holder stift på, at kun hans lære er moral.

Hvis man ikke antog, at moralen havde noget med videnskab at gøre, eller nærede det håb, at den engang kunne erobres af denne, ville man kunne slå sig til tåls med, at således måtte det vel engang være, ja glæde sig over al den fylde og frodighed af individuelle meninger om alt mellem himmel og jord, der efterhånden har skaffet sig luft i de moralfilosofiske værker. Har man derimod den faste tro, at der til grund for moralen må findes en kerne, lige så konstant som adskillige andre, hvorpå videnskaber opbygges, kan man ikke slå sig til ro med dette kalejdoskopske virvar, men må søge en eller anden udvej. Og man spørger da sig selv, om man ikke ved at prøve de moralbegreber, man kender, på de fordringer, der overalt bør stilles til streng videnskab, kunne nå til en frugtbar kritik af dem og derved ledes i den rigtige retning. Man får unægtelig det indtryk, at der hist og her er slået betydelig af på disse fordringer.

Hvilke er disse fordringer? Et videnskabeligt emne må være alment c: behandle ikke et enkelt isoleret tilfælde men en klasse. Denne klasse eller gruppe af enkelttilfælde, hvoraf videnskaben uddrager sine generalisationer, må være naturlig begrænset og afrundet c: dannes af enheder, der er naturligt sammenhørende. De videnskabelige sætninger må være almengyldige c: bevislige, de må kunne sættes i logisk forbindelse alment anerkendte udgangspunkter. Man må hertil føje, at det emne, der skal undersøges, skal være af almen praktisk betydning for menneskelivet¹, om end det må indrømmes, at grænsen her ifølge sagens natur er flydende og langtfra altid respekteres.

¹ Emnet, "De percussione fenestrarum" (om at slå vinduer ind) kan således, skønt det i et tidligere århundrede er benyttet til opnåelsen af en videnskabelig grad, ikke kaldes videnskabeligt, selv om teknikken fuldtud kom til sin

Det er ganske naturligt, at de emner, der behandler naturgenstande, forholdsvis tidlig har kunnet ordne sig i velafgrænsede grupper. Anderledes med de videnskaber, der behandler de menneskelige åndsvirksomheder og de menneskelige handlinger, her er grænserne langt mere omtvistelige, og kommer vi til et emne som det foreliggende, der beskæftiger sig med handlinger udsprungne af en bestemt viljesretning (thi denne foreløbige bestemmelse af de etiske handlinger tør vi vel nok anticipere), har det vist sig allervanskeligst at få en klar og enstemmig klassifikation antaget. Der er selvfølgelig intet i vejen for at optage til videnskabelig behandling emner som de sympatiske, de altruistiske, de livsfremmende, de nyttige eller de fornuftige handlinger, og enhver af disse grupper ville kunne afgrænses meget logisk, men grunden til at ikke en af dem har kunnet hævde sig som dækkende den moralske handlingsgruppe er, at ingen af dem grupperer sig om noget enkelt princip, som der er enstemmighed om uomgængeligt at betragte som karakteristikon for det etiske – hvorom der dog, trods alle divergenser, holder sig nogenlunde konstante forestillinger, der hårdnakket søger efter fælles midtpunkt. Alene den gruppering vil have udsigt til at holde sig, der som kerne har et sådant princip, som intet filosofisk moralsystem og ingen folkelig forestilling om moral helt har kunnet se bort fra. Vi mener, at hvad det i første række kommer an på er at fæste opmærksomheden på det faktum, at der gives en art handlinger, man skylder at gøre, eller at der eksisterer en art forhold, der kan betegnes som rettigheder og berettigede krav.

Hvis denne forudsætning er rigtig, vil den etiske videnskab altså først få den opgave at bestemme hvilke disse handlinger eller rettigheder er, derunder specielt dvæle ved selve den ejendommelighed ved dem, at de kræves. Men til denne rent descriptive påvisning af at der gives pligthandlinger og forseelser her i verden kan moralfilosofien ikke indskrænke sig, thi sæt, at de rangerede f.eks. med de ceremonielle pligter ved hove, som kun er pligter, fordi de faktisk påbydes af den og den, og kun gælder for en begrænset kres – i så fald ville de være uværdige genstande for en videnskab at operere med. Det må godtgøres, at de etiske handlinger ikke blot har den ejen-

ret i afhandlingen. Det samme ville gælde en gymnastikteori skrevet ud fra den forudsætning, at det menneskelige legeme intet skelet havde. (Ruskin: Unto this last).

dommelighed, at de kræves, men også den ejendommelighed, at de må kræves, med andre ord, at kravene ikke har deres rod i autoriteters luner men er opvoksede af de menneskelige samlivsvilkårs naturlige jordbund. Moralfilosofien kan altså – ved siden af den deskriptive opgave – ikke unddrage sig en empirisk påvisning af, at det princip, der udgør det for den etiske handling ejendommelige, er en faktor af almengyldig betydning.

Et væsentligt bidrag til løsningen af den opgave at finde det centrale moralbegreb foreligger allerede i dansk litteratur (af N.H. Bang: Begrebet moral, Kbh. 1897); et dygtigt rydningsarbejde til at bane vej for en videnskabelig moralfilosofi er dermed gjort. Men jeg kan dog ikke betragte den løsning, Dr. Bang resulterer i, som definitiv; af denne grund, og fordi det er den af alle mig bekendte opfattelser, der står det i dette skrift forfægtede moralbegreb nærmest, optager jeg den til en mere udførlig kritik med den bagtanke derved tillige at få mit eget synspunkt så skarpt afstukket som muligt.

Pag. 5 i det nævnte skrift siger forfatteren: Hvor skal man lede (efter definitionen af begrebet moral)? Naturligvis i den almindelige sprogbrug, hvor ellers? men da den almindelige sprogbrug er fuld af flydende overgange, så at et ord successivt og umærkeligt kan foretage en rejse til egne, hvor det aldrig har drømt om at skulle nå hen, og da den videnskabelige brug af ordet fordrer en konstant betydning, hvorledes finder man da denne? ... »ved at udsondre de løse og tilfældige betydninger og fastholde den, som ordet har i de forbindelser, hvor det er udtryk for karakteristiske forestillinger, som det er værd at fastholde ved et eget navn«.

Den tankebevægelse, der må udføres for at finde et videnskabelig brugbart moralbegreb, falder da nærmere beset i følgende afsnit: vi ønsker at gribe det emne, der interesserer os, for at gøre det til genstand for videnskabelig behandling, men vi ved ikke forud aldeles koncist hvad det omfatter; vi har kun en ret dunkel forestilling om retningen, hvori det ligger, en retning, der vagt angives af den gængse benævnelse.

Det vi søger er da først og fremmest en definition, der giver os de fælles konstante kendemærker på en gruppe beslægtede handlinger, der betegnes med navnet moralsk. Og disse konstante træk findes ved en analyse af de faktisk eksisterende moralbegreber, hvad enten de hidrører fra den gængse populære sprogbrug eller fra videnskabelige systemer. Der kan nu ske et af to: enten finder man som resultat af

denne analyse en naturlig-beslægtet gruppe handlinger, hvis konstante fællesmærke er af den art, at man vil kunne bibeholde udtrykket moralsk derom og altså ophøje det fra en populær til en videnskabelig betegnelse, men det er også muligt, at resultatet af analysen bliver, at det gængse navn moral viser sig at dække over en mængde heterogene bestanddele, der ikke indbyrdes er forenelige ved noget væsentligt fællestræk, som har interesse for forskningen; i så fald bliver der ikke andet for – hvis man dog har reddet en homogen gruppe som emnets kerne ud af dette virvar – end at forbeholde denne et *særegent* navn, med mindre man vil gøre vold på sproget; sprogbrugen har i så tilfælde været for uklar til at kunne anvendes umiddelbart som grundlag for den videnskabelige behandling. Hvis man ikke kan opnå, at sprogbrugen lempes sig efter det logiske begreb med andre ord erkender, at dette er sagens kerne, er der intet andet for end at holde sig til dette og gøre det til genstand for sin videnskabelige behandling, selv om det må slippe det navn, det hidtil har båret i fællesskab med de bestanddele, vi betragter som dermed uensartede, ikke karakteristiske.

Det er på forhånd rimeligt at antage, at hvis det væsentlige karaktertræk ved den gruppe handlinger, vi søger efter, er en faktor af vigtighed, ja en nødvendig faktor i det daglige liv, vil den betydning, den almindelige sprogbrug lægger i navnet hvor den betegnes, ikke kunne undgå ned gennem tiderne at bevare de væsentlige forestillinger, der knytter sig dertil. Hvorimod det snarere kan formodes, at terminologien i videnskabelige systemer, moralfilosofier, ved deres hang til teoretisk ensidighed og mindre intim forbindelse med livet, meget lettere forvilder sig ind i irgange, hvor det væsentlige tabes af sigte.

Hvilken af de to veje der bliver farbare for det foreliggende emne vil fremgå af det følgende. Dr. Bangs løsning er det utilfredsstillende standpunkt: af overdreven respekt for den formentlige sprogbrug at blive stående ved et ikke fuldtud logisk moralbegreb. – Hans analyse går i følgende retning:

Oftest finder man det moralske forklaret som det gode, det umoralske som det onde. Det gode kan være enten: 1) godt for den handlende selv, fornuftigt; 2) godt for andre, nyttigt; 3) teknisk fuldkomment. (Han fremhæver straks, at der ved udtrykket god, hvis det skal betegne det moralske, kun kan tænkes på forbindelsen gode *handlinger*, thi naturtingene kan vel kaldes gode men ikke moralske; det moralske

har kun forhold til viljesakter). At det teknisk fuldkomne og det moralske ikke falder sammen, betragter B. som givet, ellers ville det at lyve godt være et moralsk fortrin; og han har ganske sikkert ret i at afvise denne betragtning, thi god er her kun udtryk for et formelt højdepunkt, der kan tillægges selv de forskelligste handlinger, hvorimod det moralske ganske sikkert leder tanken hen mod en specifik indholdsvurdering. Heller ikke det fornuftige er betegnende for det moralske, men hans afvisning af denne identitet er ikke så umiddelbart berettiget; han siger: ingen kalder det for umoralsk at holde uregelmæssige måltider, at gå for sent i seng, at gå uden galocher osv. Det er jo netop det, adskillige mennesker (også moralfilosoffer) gør, med rette eller urette. Endog Kant holder hævd over de berømte »pligter mod sig selv.« Man kan dog vist give Bang ret i, at begreberne populært ikke dækker hinanden, således at umoralsk opfattes = ufornuftigt, selv om hans eksempler egentlig ikke har vist det; indlysende bliver det i al fald ved et positivt eksempel: det er fornuftigt at rejse en tur hvert år, men den almindelige mening ville sikkert ikke bedømme det som noget særlig moralsk. Og vist er det, at overalt hvor det sunde og kloge kommer i konflikt med forpligtelser overfor andre, vil den almindelige mening enstemmig lade dette gælde som overvejende moralsk i forhold til hint. Under alle omstændigheder har Bang fuld ret til at skrive: »den almindelige bevidsthed indrømmer gerne, at det ofte, måske endog i reglen er klogt at handle moralsk og dumt at handle umoralsk, men den kan ikke gå ind på, at det er disse egenskaber ved handlingen, den vil udtrykke ved ordene moralsk og umoralsk«. Blandt andet kommer i denne definition aldeles ikke det frem, der udgør en uvægerlig bestanddel af vore forestillinger om det moralske, at det drejer sig om et fællesskabsanliggende (selv om det kun er en og en imellem). Forholdet til det kloge bliver alene det, at erfaringen mulig kan vise det gennemgående kloge i at handle moralsk c: gøre sandsynligt, at denne opførsel falder indenfor det kloges område, men dette område er da i forhold til det moralske det mere omfattende. Afgørende er imidlertid kun den omstændighed, at gennemført fornuftige handlinger jævnlig vil komme i strid med handlinger, man enstemmig vil karakterisere som moralske; som hvis et menneske for sit helbreds skyld rejser til badested for penge, han skylder bort og forlængst skulle have betalt. Dette er nemlig ikke at opfatte som en pligtcollision; ved pligtcollisionen opstår striden om kvantiteten at de beslægtede hensyn, der trues ved de pågældende

sammenstødende handlinger, men i det nævnte eksempel ses det let, at hensynene er umulige at bringe under en fælles formel c: det fornuftige og det moralske er principielt inkommensurable størrelser.

Vi kommer til god i betydning af nyttig, almennyttig. Heller ikke dette anerkender sprogbrugen for enstydigt med moralsk. En god digter gør sit land nytte, men en dårlig digter og en umoralsk digter er ikke synonyme. Der er overmåde mange nyttige handlinger, som sproget bestemt vægrer sig ved at kalde moralske. Heller ikke i betydningen af fuldkommen er god enstydigt med moralsk, som Spencer¹ mener.

Skønt vi altså må opgive at finde nogen af de betydninger, vi hidtil har opdaget i ordet god, dækkende det moralske, vil vi endnu ikke opgive at søge den forbindelse mellem de to begreber, den almindelige sprogbrug trods alt fastholder. Det kunne være, at det moralske var at søge i en anden provins af det godes rige, at der trods alt var noget, man kunne kalde moralsk godt. Bang nævner endnu det rigtige-urigtige. Men også dette er formelle bestemmelser; rigtig er den vej, der fører til målet, det formålstjenlige – det kommer an på hvilket mål, det kan jo gå i alle mulige retninger. For at handlingen skal karakteriseres mere end rent formelt, må der føjes en bestemmelse til, hygiejnisk rigtig, moralsk rigtig. Den moralsk rigtige handling er den, der er logisk deduceret fra en almen moralsk sætning, forudsætter altså denne; ved rigtig forstås blot, at deduktionen er rigtig foretaget, er logisk. Der er (af Sidgwick) fremsat den anskuelse, at der gives handlinger, der i *sig selv* er rigtige, ubetingede fornuftforskrifter; siger man: du bør stræbe efter lykke for dig selv, eller: det er rigtigt at stræbe efter lykke, – er lykken det sidste formål, sætningen er ikke hypotetisk. Her er det efter Spencers mening selve formålet, der i *sig selv* er rigtigt, det er et sidste formål, »hvormed må menes, at det er absolut rigtigt at sætte sig dette formål«. Vi har i kap. 3 bekæmpet denne anskuelse, at såkaldte sidste formål sættes logisk; og hvis dette er rigtigt, at *formålene* ikke kan erklæres for absolut rigtige, kan heller ikke de handlinger, der fører dertil, kaldes absolut eller i *sig selv* rigtige. Heller ikke dette »rigtige« forklarer os altså det moralske; man bruger ganske vist udtrykket *bør* om mange forskellige slags

¹ Ellers måtte, som Dr. Bang siger, en fuldstændig sund kvindes diegivning være en mere moralsk handling end en svagelig kvindes, der kun opretholdes under store ofre.

rigtige handlinger: du bør ikke gøre dit, for det er usundt, ikke dat, for det er dumt osv.; men derfor »bør« man også bandlyse dette udtryk hvor man koncist vil udtrykke en etisk dom. Iøvrigt gælder om de absolut rigtige handlinger det samme som ovenfor er sagt om de gennemført fornuftige handlinger.

Som resultat af analysen får Dr. Bang: moralsk handlen er ikke identisk med god eller rigtig handlen, men den må være en særlig art af god og rigtig handlen. Er der da ikke et eller andet udtryk i sproget, der tydeligere betegner den moralske handlens væsen. Der findes et sådant, nemlig ordet *pligt*, det samme ord og begreb, Kant straks faldt over, da han foretog sin analyse.

I ordet pligt ligger gemt forestillingen om et krav, det er denne forestilling, vi har savnet under de foregående udviklinger. Thi selv om man fandt en sætning som denne: man bør stræbe efter lykke, så er dette bør som krav betraget nærmest en frase; hvad eller hvem kræver denne stræben, et krav er dog andet end et fornuftigt råd. Men en plighthandling er en handling, der står i forhold til et bestemt krav. Da det er dette begreb, Bang gør til det centrale i etikken, vil det have sin interesse at betragte hans definition nærmere for derefter at undersøge, om det da virkelig er dette begreb, vi en gang for alle kan standse ved som det, der slutter tættest om samtlige etiske fænomener:

Idet jeg anerkender en handling som min pligt, anerkender jeg en andens ret til at fordre den af mig. Pligt og ret er korrelate begreber. Når vi bestemmer pligt som det man »kan fordre«, betyder dette »kan« ganske det samme som »har ret til«. Denne ret er ikke den faktiske, juridiske ret, heller ikke uden videre »den aktuelle offentlige menings« anskuelser om ret, hvad der blot er en anden form for autoritet; samvittigheden accepterer ikke den offentlige mening således, at den uden videre underkaster sig den aktuelle offentlige mening, men således, at den spørger: hvad må almenheden nødvendigvis fordre af individerne ud fra synspunktet almenhedens vel ... samvittigheden støtter sig på almenhedens standpunkt og giver i dens navn love for alle. Hvad er en samvittighedsfuld mand andet end en sådan, som i al sin handlen tager hensyn til andres, almenhedens, samfundets som nødvendige erkendte fordringer? ... samvittigheden anerkender almeninteressens forrang ... samvittigheden forbeholder sig selv at afgøre hvilke magtbud det for det almene vels skyld er nødvendigt at udstede; kun disse gør samvittigheden til *sine* bud ... et

menneskes pligt er hvad der kan fordres af ham for det hele velskyld i kraft af en almindelig lov ... med rette kaldes pligten ofte »det almene« ... pligt behøver ikke at være pligt direkte mod almenheden, men pligt mod en enkelt eller enkelte er kun pligt, for såvidt som disse krav nødvendigvis må sanktioneres af almenheden. Disse sætninger gengiver vel det væsentlige i Bangs pligtbegreb.

Jeg tror virkelig, at denne udredning kommer den gængse opfattelse og sprogbrug temmelig nær, men desværre er (som i kap. 2 påpeget) de moralfilosofiske forfatteres brug af ordet gennemgående så uensartet, at det er så godt som uanvendeligt til videnskabelig terminologi, med mindre da hver forfatter begynder med nøjagtigt at fastslå hvad han mener dermed. Men selv om det, som her, defineres, og således som det her defineres, synes det næppe fyldestgørende, dertil er det for udflydende: pligt er noget der fordres. Er da alle de fordringer, der stilles til mig, pligt? Nej, kun de, der med rette stilles. Hvorledes og af hvem afgøres, hvilke fordringer der er berettigede, er det dem, almenheden eller den offentlige mening opstiller? Ofte, men ikke ufejlbarlig! Nej kun dem almenheden nødvendigvis må stille ud fra synspunktet almenhedens vel. Hvem afgør hvad der således er nødvendigt? Den enkeltes samvittighed. Pligt bliver da efter Bang de krav, den enkeltes samvittighed erkender, at almenheden nødvendigvis må stille ud fra synspunktet almenhedens vel.

Nogen særlig håndterlig forklaring er dette ikke; den indeholder således den for praktisk etik besværlige forudsætning, at man i alle livets konkrete forhold skal være i stand til at anlægge almenhedens synspunkt, hvad der sikkert ikke er enhvers sag; det må nødvendigvis synes en ubekvem omvej at ty til dette tunge maskineri hver gang det gælder om at løse alskens små private kontroverser. Spørger der f.eks., om det i alle mulige tilfælde er A's pligt at betale tilbage hvad han har lånt af B., er det da ikke en vanskelig operation at putte almenhedens vel ind som mellemlid og målestok? Var det ikke langt bekvemmere, om man havde en sådan måde at spørge på, at løsningsen umiddelbart fremgik af forholdet mellem de to interesserede parter¹. Erstatte man ordet pligt med skyldighed, får man et udtryk, om

¹ Desuden er det uheldigt og i længden umuligt at lægge vurderingen og målestokken et sted, og håndbævelsen af den etiske lov et andet sted. Og man kan dog ikke for alvor påstå, at den offentlige mening håndhæver eller kan håndhæve de etiske love. Nej, bliver jeg bagtalt eller snydt, er der i 99

hvis betydning der hersker mindre splid, og hvorved ovennævnte spørgsmål og alle beslægtede finder en umiddelbar afgørelse som simple deduktioner af et ganske enkelt og let definerbart samlivsforhold (sml. kap. 2). Desuden ligger der i skyldbegrebet latent forestillingen om en bestemt kvantitet, noget man ganske savner i pligtbegrebet; man kan meget vel, således som man i almindelighed opfatter »pligt«, sige: det er din pligt at gøre noget (et eller andet) for det og det menneske; bruger man derimod ordet skyld, vil man uvilkårlig udtrykke sig bestemtere: du skylder A. at gøre det og det (bestemte) for ham eller: du skylder ham osv. (en bestemt kvantitet). Skyld er noget forholdsvis let fatteligt, hvad er derimod pligt? Det er som ovenfor anført noget, jeg skal gøre, fordi du kræver det som almenhedens repræsentant, og fordi jeg anerkender, at du har ret til at kræve det. Objektet, det bestemte, der skal gøres, flyver som en fjerbold fra mig til dig og tilbage igen, så at man ikke får tid til at se det rigtig efter i sømmene.

Trods det, at Bangs begreb moral kreser om det rigtige, kan vi altså ikke uden videre acceptere det og skal nu nærmere godtgøre hvorfor. Fordi det ikke refererer sig til noget almenvigtigt formål, ikke er håndterligt at deducere fra, ikke er fuldtud konsekvent og ikke fyldestgørende omfatter alle etiske problemer.

Når B. udtaler, at pligten er »de krav, den enkeltes samvittighed erkender at almenheden nødvendigvis må stille ud fra synspunktet almenhedens vel« eller et andet sted, »at samvittigheden er det almen i den enkelte; idet den enkelte taler i kraft af sin samvittighed, taler han som almenheden, en tænkt eller virkelig almenheds repræsentant«, opstiller han dermed formål, som efter min anskuelse ikke er alment-betydningsfulde. Thi almenhedens vel kan ikke betragtes som en sag, der selvindlysende frembyder sig som naturligt objekt for mine bestræbelser; heller ikke kan det ved ræsonnement gøres dertil, hvor speciel interesse fattes. Forfatteren tager det for givet, at samfundets velfærd eller den højst mulige lykke for samfundet som hel-

af 100 tilfælde ingen anden end mig selv, der kan eller vil tage affære; hvad skulle da bevæge mig til at lægge målestokken for forseelsen andre steder end i mig selv. Hvad bryder samfundet sig om at der bliver løjet overfor mig? Jeg må nok selv være på min post; det eneste, samfundet passer på, er at jeg ikke kalder vedkommende for en løgnhals, selv om det ganske evident er det eneste adækvate udtryk.

hed er det eneste princip, der muligvis kan antages af alle; med hvad ret kan jeg slet ikke indse, der gives faktisk mennesker (mindst halvdelen af menneskeheden), hvem disse forestillinger aldeles ikke strejfer, og hvem det ikke ville kunne gøres begribeligt, at det er et naturligt formål for deres bevidste bestræbelser, så fjernliggende og så vanskeligt tillige¹ forekommer det dem at være. Bangs standpunkt er kortsagt social-utilitarisk, hvorimod nærværende skrift går ud på at finde et princip, der direkte afledes af det socialt-nødvendige. Bang siger: samfundets berettigede fordringer er dem, samfundet bør stille, fordi de fremmer samfundets vel, lovene bedømmes i denne sammenhæng som moralske efter deres »heldbringende« evne. Den enkelte skal spørge: vil denne handling som regel forøge eller formindske lykken, og dernæst: vil det forøge lykkens sum, at den gøres til genstand for en almindelig fordring. Det sidste er det afgørende.

For at stille forskellen mellem de to standpunkter i et klarere lys vil jeg benytte et af Bangs egne eksempler: der skal et sted findes en stamme, hvor tobaksrygning betragtes som den næststørste synd. En af stammen trodser den offentlige mening og excommuniceres, eller tvinges til at opgive rygningen. I begge tilfælde vil han let komme til at underkaste samfundsfordringen en kritik; hvad skade kan det vel gøre at ryge osv. Samfundsfordringen vil således vise sig at være temmelig tilfældig, den kan ændres ved en smagsændring. Det må nu ifølge det foregående være Bangs standpunkt, at *hvis* det fremmede stammens vel at opgive tobaksrygning, ville den enkeltes bryden ud være umoralsk (thi når samfundet er klar over, at noget fremmer dets vel, bør det stille krav derom til den enkelte). Mit standpunkt er, at selv om (hvad der må *antages* at være tilfældet) stammens velfærd vandt ved dette forbud, ville den enkeltes lydighed eller ulydighed mod det ikke desmindre være en sag, der ikke havde det allerfjerneste med moral at gøre. Endnu et eksempel vil bidrage til at belyse denne differens: en enkelt i stammen fristes til forræderi, hans forhold til stammen, hvis forræderiet opdages, vil ikke et øjeblik være ham tvivlsomt, han udelukker sig selv fra samfundet. En ændring i den offentlige mening i retning af at forrædere frit kan tillades, vil stå for ham som en umulighed, enhver, som vil stammens bevarelse, må ville straf over forræderi. Hvorfor? Aldeles ikke fordi det simpelthen

¹ Hvorledes almenheden ræsonnerer eller må ræsonnere om sit totale vel er dog et problem, den første den bedste ikke er kaldet til at løse.

er »heldbringende« for samfundet, det er fordi troskab er en socialt uundværlig egenskab, det sociale maskinens mest vitale led, en *conditio sine qua non* for menneskeligt samliv. Noget sådant kan ikke siges om afhold fra tobaksnydelse, man kan være en inkarneret tobaksryger og samtidig særdeles skikket til socialt samliv. Derpå og kun derpå beror det, at tobaksrygning eller ikke-tobaksrygning ikke bliver noget moralsk spørgsmål – og ikke på, at det er almen skadeligt, thi deri står det i og for sig sideordnet med utroskab. Medens Bang altså afleder pligten fra et almindeligt nyttehensyn, ganske vist med den begrænsning, at det ikke er den individuelle men den sociale nytte det kommer an på, afleder vi alle moralske sætninger fra en simpel regel, direkte udsprunget af selve samlivsordningen og alment anerkendt som dennes livsnerve. Fra denne grundregel deducerer vi alle enkeltsætninger og bedømmer vi alle enkelttilfælde, ubekymrede om de har samfundets, statens eller den offentlige menings sanktion eller ej; vi bryder heller ikke vort hoved med at regne ud, om disse magter nødvendigvis må sanktionere vore afgørelser ud fra synspunktet almenhedens vel, thi dette hensyn danner ikke normen for vore forskrifter; men idet vor etiske norm søger sin rod i de allerenkleste samlivsbetainger mellem to og to, går vi engang for alle ud fra, at hvis deduktionerne blot er rigtigt foretagne, er almenhedens billigelse dermed på forhånd givet, hvis den opfatter sin vitale interesse på rette måde.

Hvorledes afgør Bang, om love er berettigede eller ej? »Der er love, som må siges at fremme almenvellet uden direkte at fremme hver enkelts interesse. Almenvellet er summen af alle enkeltes vel; en lov, som tjener alles interesse, fremmer naturligvis almenvellet. Men når en lov nu gavner nogle men skader andre? Ja så må den siges at fremme det almene vel, når summen af velfærd i samfundet er større under forudsætning af loven end uden den«. Er nu ikke dette kriterium betænkeligt og farligt, ja uanvendeligt? Hvem kan altid bedømme, om en lov hæver eller mindsker det almene velfærd, bliver ikke retfærdighedsbegrebet her sænket ned til et ganske subjektivt skøn? Betänk hvor få loves virkninger man kan bedømme, selv om man kun følger nogle enkelte virkningstråde et begrænset stykke ud i verden; og hvor mange gange vanskeligere er det da ikke at forudse de samlede konsekvenser for samfundet! Selv erfarne lovgivere indrømmer jo f.eks. for skatteloves vedkommende, at det slet ikke lader sig gøre forud at opstille nogen beregning, men at der må gå år, før

blot de groveste virkninger giver sig tydeligt til kende. Tænkte man sig, at en idealistisk lovgiver foresatte sig, at så vidt det stod til ham, skulle kun retfærdige love se lyset, og endvidere, at den lovgivende forsamling bestod af lutter slige idealister, der lagde denne målestok til grundlag for retfærdighed, kunne man trygt gå ud fra, at al lovgivningsvirksomhed snart ville gå i stå. Men sæt, at det var anvendeligt, hvad er det så for et retfærdighedsbegreb! Hvis 10.000 samfundsmedlemmer vedtager en lov, der berøver de 300 rigeste do. halvdelen af deres formue til et formål, der kunne bevises at forøge summen af velfærd i samfundet (og et sligt regnestykke skulle det jo være en smal sag at opstille¹, ville en slig lov efter Bangs mening være fuldt ud berettiget, ligeså berettiget som den kvaksalverlov, der også har til formål de flestes vel: »loven mod kvaksalveri f.eks. er uden tvivl i almenhedens interesse men ikke i kvaksalvernes, og man kan derfor heller ikke vente, at de skal være stemt for den«. Her stiller Bang sig endog på *majoritetens* ubetingede ret, han måler ikke længer, for at komme på det rene med hvad der er mest heldbringende, de to ulemper kvantitativt, men efter hvormange de begunstige er i forhold til de forulempede (en højst usikker regnemåde, da man ser bort fra størrelsen af den enkeltes forulempelse). Kvaksalverlovgivningens berettigelse kommer til at bunde i, at de pågældende individer er i minoritet; hvis kvaksalverne udgjorde flertallet af befolkningen, måtte disse love følgelig være uberettigede. Konsekvensen af denne betragtning må være, at alt hvad en majoritet kan få sat igennem ved lov til fordel for sig selv (når blot det er en virkelig fordel) er berettiget. Her træder modsætningen mellem de to standpunkter skarpt frem; min mening er, at en lov kan være heldbringende og dog såre umoralsk, og at en lov kan have så mange talsmænd det være vil og dog være ganske uberettiget; hvis 10,000 i et land ikke kan fordrage lirekasser eller klokkespil, men to elsker disse ting, er det ganske uberettiget overfor disse to at udstede forbud derimod.

Jeg tror knap, at Bang vil tilstå den antydede konsekvens, men er følgende analogi da ikke berettiget: loven mod kvaksalveri er uden tvivl i almenhedens interesse men ikke i kvaksalvernes, og man kan derfor heller ikke vente, at de skal være stemt for den, og: loven til

¹ Hvorvel det rigtignok forudsætter en pålidelig løsning af disse vanskeligheder, f.eks. om 10.000 mætte mavers lykke opvejer smerten ved de 300 formuehalveringer.

ekspropriering af al ejendom er ikke i de besiddendes interesse (forudsætningen er at disse er i mindretal), man kan derfor heller ikke vente, at de skal være stemte for den, – men da ved enhver lovgivning nogle må skades, andre gavnes¹, er begge disse love lige berettede.

At summen af velfærd i samfundet er et vanskeligt kriterium at tumle med, indrømmes forøvrigt meget loyalt af Dr. Bang. Pag. 95 i »Begrebet moral« hedder det: »hvad fremmer det heles vel? et usvigeligt kriterium gives ikke; alle kæmper selvfølgelig for det almene vel! Det er i vore dage altid i det almene vels navn at man forsvarer privilegier«. Men jeg vil egentlig spørge, når kriteriet ikke er usvigeligt, hvorledes er det da brugbart som grundlag for så vigtige vurderinger som loves retfærdighed; kan man i handel ogandel bruge vægtlodder, om hvis værdi der hersker den største uenighed?

Bang har selv følelsen af denne usikre grund og hævder da, at det ikke er *alle* moralsætninger, der står så vaklende, der gives enkelte, som hæver sig ud fra de andre samfunds love og indtager en anden rang end kvaksalverlove o.lign. Han siger: »der er i ethvert samfund love, som er hævdede over tvivl og kritik. Hvem ville i vort samfund vel for alvor rette angreb mod de moralske love, som forbyder løgn og bagvaskelse og brud på løfter? Dog en sådan harmoni mellem alles interesser er ikke gennemgående! «Men hvad, om man nu nøjedes med at bygge moralen på de uomtvistelige fællesinteresser! om man i stedet for at måle de enkelte afgørelser med det omtvistelige kriterium, samfundets vel, tog sit udgangspunkt fra et princip, der engang for alle var »hævet over al tvivl og kritik«, således at man trygt kunne slutte: når en afgørelse er i overensstemmelse med dette princip, er den og må den i kraft heraf være i overensstemmelse med interesser, der har bud til alle.

Det har været til ubodelig skade for moralfilosofien, at den ikke har understreget den principielle forskel mellem de forhold, hvorpå Bang med disse sidste eksempler sigter, og de andre, der slås i hartkorn med dem, de som blot efter et mere eller mindre subjektivt skøn (henholdsvis et flertals skøn) anses for almennyttige eller nyttige for en pluralitet. Som tidligere anført måtte alene en historisk betragtning lede opmærksomheden hen på denne forskel, idet hine udmærker sig ved deres uvægerlige konstanthed gennem de forskellige tider og

¹ Er det forøvrigt en given ting?

forhold, medens disse uafledelig veksler med de skiftende forhold og opfattelser. (Brud på løfter er et specielt eksempel på en ren skyldighedsforsømmelse; løgn og bagvaskelse kan ikke opfattes under denne synsvinkel men må deduceres af en anden mere omfattende norm, som vi nu straks skal omtale, idet vi går over til at påvise pligtbegrebets *utilstrækkelighed* til at forklare alle etiske forhold). Men selv om man ser bort fra den historiske betragtning, måtte væsensforskellen mellem de love, der udsprang af selve gnidningen og mæglingen mellem de modstående interesser, og de, der angik andre livsforhold eller kulturforhold, være umiddelbart iøjnespringende; hvis der gaves love, som alt medens de lod modstridende interesser frit stille deres krav, regulerede dem efter en fremgangsmåde, der i sig var en almen vinding for samlivet, måtte disse love vel indtage en anden rang end de, der sigtede mod specielle formål, som kunne gavne mange men altid på andres bekostning, og hvad var da rimeligere end at søge her-til for at finde basis for den almene samlivsvidenskab, etikken gerne skulle være.

Endnu blot følgende for at klarlægge arten af Dr. Bangs moralske lovkritik. Han vil ganske vist ikke på forhånd erklære det for en moralsk lov, der tvinger enhver, der har over 5.000 kr. i indtægt, til at afstå dette overskud til de fattige; men undersøge vi hvorfor han ikke på forhånd billiger den, viser det sig, at det er forskellige specielle virkninger, han er betænkelig ved, »der er overvejende sandsynlighed for at indtægter på over det fastsatte maksimum ganske ville forsvinde, drivfjedren til virksomhed ville slappes, og loven ville kun gøre ondt værre«. I virkeligheden altså den rene »moral of consequences« og hvilke consequences? I stedet for et retfærdighedsbegreb, der anerkender et menneskes ret til at eje hvad der ækvivalerer med hans flid og evne, eller som anerkender, at hans bidrag til fællesskabet må måles efter den fordel, han har af fællesskabet, opstiller han den sætning, at »alt hvad staten kan få ud af de velhavende til fordel for de fattige, uden at interessen og muligheden for at erhverve svækkes . . . det er den fuldt berettiget til at tage«. Han går med andre ord overfor den private ejendomsret til yderligheder som knap nok nogen socialist, idet han ikke engang sikrer det ved arbejde erhvervede. Hvorfor skal staten da ikke gøre ovennævnte forslag til lov? ... »fordi det ville være dumt.« Med denne sætning kommer Bang endog i kollision med sig selv, da han jo ovenfor erklærede, at hensynet til det kloge og til det moralske ingenlunde var eet. I sin nærmere begrundelse

glider forfatteren helt ud i statstyranniet: berettigelsen for staten til at »tage« hviler på »godgørenhedspligten« (et frygtelig dubiøst begreb, vi meget snart vil beskæftige os med). Det er de riges pligt at give (hvorfor?), og det bør af hensigtsmæssighedsgrunde overlades til staten at hævde denne pligt; staten alene har midler til at tvinge den igennem. Med denne påvisning af at Bangs pligtbegreb også indbefatter det, at vi bør være »gode«, og at staten bør tvinge os til at være det, turde vi have opnået hvad vi ville, nemlig at dokumentere, at det ikke derives af de almene samlivsvilkår, thi disse er ikke byggede på godhed men på retfærdighed og pålidelighed. – Hvor upraktisk det er at udlede almene regler af hensynet til konsekvensernes betydning for »det samlede resultat af forøget eller formindsket lykke« og ud fra afgørelsen af, om en handling som regel vil gøre dette eller ej (thi betingelsen er, at den som regel skal forøge lykken for at være moralsk) fremgår endvidere af følgende Bang'ske eksempel: er det pligt at gøre forsøg på at frelse et menneske, som er i livsfare? Jo, thi at frelse et menneskes liv må som regel antages at forøge lykken i verden. Denne sætning ville utvivlsomt blive modsagt af enhver oprigtig pessimist, og dog skulle indsigten i moralske sætningers rigtighed vel også være tilgængelig for pessimister. Og sæt nu, at det var en selvmorder, halvdelen af dem, der er ved at drukne er vel selvmordere; er det et træffende billede på lykke: en selvmorder, der modstræbende ved frakkekraven hales op i den tilværelse, han ikke kunne udholde? Og selv om reglen var uomtvistelig, kan man basere moralske afgørelser på statistik? Har ikke enhver individuel handling sit særpræg, der kræver tilbørligt hensyn? Lignende statistisk begrundelse får følgende sætning, der nævnes i samme åndedræt: »det er umoralsk at lyve, thi løgn er i reglen skadelig«; vi tror, at det ville se meget sort ud for etikken, om en af dens hovedregler skulle hvile på et så ubesvisligt fundament. Nej, løgnens umoralitet begrundes ikke ved at man efterat have undersøgt et stort antal tilfælde, finder, at den i $\frac{3}{4}$ tilfælde har haft lykkeformindskelse til følge, men ved at den altid og overalt er et brud på et nødvendigt samlivsprincip, nemlig dette: respekten for næstens åndelige eje, og at den altid og overalt vil være ensbetydende med en løsning af det tillidsforhold, hvorpå fællesskabet hviler; dette er et aldeles konstant og bevisligt årsagsforhold, hvorfra undtagelser er ganske udelukkede.

Bang bliver dog i det følgende betænkelig ved statistikken: »det kan imidlertid ske at handlinger, der som regel virker lykkebringende

... og i overensstemmelse dermed erklæres for moralsk gode ... undertiden har de modsatte virkninger«. Dette er en underlig sætning, thi hvis det ikke kunne ske, ville de vel altid og ikke i reglen virke lykkebringende. Og når Bang deraf tager anledning til at udtale, at der derfor er mulighed for berettigede undtagelser fra loven, er dette ikke nogen korrekt slutning. Thi den slutning, der alene kan drages deraf, er at selve »loven« (som går ud på, at den handling, der som regel vil forøge lykken, er moralsk tilladelig) ikke er nogen almen-gyldig rettesnor, da der ifølge sagens natur altid vil være undtagelser, således at man ikke med sikkerhed kan bruge den til deduktion af enkelttilfælde, medmindre man har nøje rede på undtagelserne. Det bliver med andre ord ikke nogen brugbar lov, thi vi risikerer i hvert givet tilfælde at støde på en undtagelse; den kommer ikke en gang i rang med de grammatikalske regler, hvor undtagelserne dog i reglen kan opregnes. Bang hævder, at undtagelser kun kan tilstedes i kraft af en anden almindelig lov, som undtager. Det er en almindelig lov, at ingen må dræbe et menneske; det er en almindelig undtagelse fra loven, at enhver har lov til at dræbe en anden, når det sker i forsvar for sit eget liv. Men i så fald må vi erklære den almindelige lov for slet affattet, uden almen gyldighed, og undtagelsen lapper kun dårligt på dens fejl, thi det tilfælde lod sig tænke, at man ikke var umoralsk berettiget til at forsvare sit liv – hvis man f.eks. af en eller anden grund havde forpligtet sig til at ofre det; ikke at tale om, at den nævnte undtagelse ikke er den eneste, der kan tænkes. Dr. Bangs moralske lovgivning minder altfor meget om den gængse borgerlige lovgivning, som ved tillægslove og rescripter søger at bøde på de oprindelige loves altfor store mangler overfor livets mangfoldighed, og dog kun opnår at fyldestgøre det individuelle livs krav på summarisk og klodset måde. Overhovedet vil det vise sig, at ethvert forsøg på at opstille generaliserende sætninger om specielle handlingsgrupper i forhold til deres lykkebringende virkninger, vil strande, man kan opstille den ene undtagelsessætning indeni den anden – man rammer dog ved siden af, sålænge man ikke vil gå med til den rent individualiserende anvendelse af de par regler for menneskeligt samkvem, der aldrig slår fejl. Moralsk lovgivning i den forstand, at man ud fra synspunktet det lykkebringende skulle kunne finde regler, der »gælder for alle i en vis situation«, er og bliver illusorisk (foruden at det fører til slendrian), thi ud fra dette synspunkt er alle situationer uensartede. Det, at de rent individuelle momenter i hver persons enkelte handlinger ikke er

tilgængelige for almenhedens erkendelse, er for os netop grunden til at hævde den moralske afgørelse som en individuel afgørelse.

Bang ser, at der til trods for alle ekstra love og undtagelseslove vil gives tilfælde, hvor overholdelsen af en moralsk lov vil medføre fordærlige virkninger. Hvorledes løser han da denne vanskelighed? Ved at opstille den fuldkomne handlen på den ene side og den moralske på den anden og stille individet frit: »er det så ikke fuldkomnere at bryde med moralen og gå sine egne veje? Måske, vi har aldrig påstået, at moralsk handlen er den fuldkomneste handlen.« Det vil sige individet kan i dette tilfælde ikke handle fuldkomment uden at handle umoralsk. Det tør antages, at Bang ikke hermed mener, at der skulle gives noget formål, der i fuldkommenhed står over det moralske (hvad der jo også ville være ganske meningsløst, thi det fuldkomne er en gradsbestemmelse, der kræver et materielt supplement for at blive forståeligt; det moralske og det fuldkomne er derfor to ganske inkommensurable begreber, mellem hvilke konkurrence er udelukket, det moralske kan ikke være noget i og for sig mindre fuldkomment, thi det må altid kunne blive fuldkomment i sin art). Men hvis løsningen altså ikke søges i en henvisning til mere fuldkomne formål, der kunne nødvendiggøre tilsidesættelse af den moralske lov, kan der med den citerede sætning alene menes, at denne ikke er nogen absolut pålidelig, nogen fuldkommen vejleder til de moralske formål. Dette er efter min mening en tilståelse, der klart blotter systemets svaghed, en åben indrømmelse af, at broen er brudt af mellem de love, der opstilles, og de formål, for hvis skyld de er opstillede.

Således kommer altså det Bang'ske pligtbegreb til at hvile på opstillingen af love, der sigter på at forøge summen af velfærd i verden, og som skal være gyldige morallove, selv om handlingen, der afledes af dem, in casu vil virke det modsatte; det kræves af individet, at hvis han vil handle moralsk, skal han for dette formåls skyld underkaste sig en lov, der er således affattet, at han, ved at følge den, i enkelte tilfælde netop vil komme til at træde de hensyn under fødder, for hvis skyld han antog loven.

Lad os følge et andet af Bang anført eksempel: han spørger, om det er tilladt en kvinde, hvis kønsære angribes, at dræbe voldsmanden. Problemet skal altså behandles efter det synspunkt, om handlingen som regel forøger lykkens sum i verden; han forudsætter, at den har denne virkning, i tilfælde af at hun sætter kyskheden højere end livet uden at han dog tager i betænkning, hvad der muligvis objektivt

går tabt ved det nævnte drab); men nu er betingelsen for at det kan være en moralsk handling som sagt den, at handlingen som regel skal forøge lykken (c: at kvinder som regel sætter kyskheden over livet). Tilfældet skal altså ikke bedømmes efter hvorledes den enkelte kvinde, der kommer i betragtning, bedømmer denne værdi, men efter hvorledes kvinder i almindelighed bedømmer den. Vi ser her grelt forskellen fra det standpunkt, nærværende skrift forfægter, hvor det overlades til den enkelte, der rammes, at vurdere sit tab – den eneste, der er i stand til det – og hvor repressalierne afvejes, ikke blindt, men i forhold dertil.

Bang nævner en parallel for yderligere at vise hvor nødvendigt det er at gå ud fra hvad der som regel forøger lykkens sum: sæt en mand siger: jeg sætter min ære over livet, den krænkes dødeligt ved et slag i ansigtet, derfor har jeg ret til at dræbe den, der forsøger at slå mig i ansigtet; skal så den offentlige mening tilstå ham denne ret? Hertil er at sige, at hvor stor denne krænkelse er, kan ingen udenforstående bedømme, det afhænger af hvor stor den føles, men i loven om de forholdsmæssige repressalier ligger dog i og for sig intet, der tyder på, at drab her var rimelig og retmæssig kompensation; under iøvrigt lige forhold ville ganske tilsvarende repressalier være det mest nærliggende. Det er muligt, at samfundet legalt ikke kan tage hensyn til en særlig sensibel æresfølelse, men det er dog indlysende, at den moralske bedømmelse af en så udpræget individuel læsion som en æresfornærmelse og af reaktionen derimod ikke kan gå uden om den subjektive vurdering af torten.

»Den offentlige mening« kunne da, hvis den fandt det for besværligt at operere med særlig sensible æresfølelser, meget passende tage det parti at holde sin moralske vurdering noget tilbage fra slige overvejende interne områder, (jfr. kap. 2 om vurdering af ikke-materiel skade).

Forfatteren regner til undtagelsestilfælde fra loven enkelte mord, han spørger, om ikke undertiden de fjernere virkninger af et mord kan være sådanne, at det ud fra velfærdsprincippet må billiges. F.eks. tyranner! »Skulle det være moralsk uforsvarligt at hugge en Caligula ned, når man ikke kan blive af med ham på en mere retskaffen måde? Man vil hurtigt se, at sagen her stiller sig anderledes, end når talen er om drab på privatmænd. En hersker indtager en sådan stilling, at hans betydning for samfundet langt lettere lader sig vurdere end en privatmands. Forfatteren viser sig her som et ganske farligt menneske;

han bedømmer (forøvrigt i konsekvens med sig selv) et mords berettigelse efter om vedkommendes død vil være en gevinst for samfundet i sin helhed eller ej! Hvormange af os ville ikke, hvis denne regel var almindelig anerkendt, svæve i den øjensynligste livsfare. Vi kan ikke engang trøste os med hans antagelse, at det skulle være lettere at gøre dette regnestykke op for offentlige personligheds vedkommende, med deres komplicerede og langtrækkende virksomheder, hvor lys- og skyggesider er så intimt blandede, end for private; tænk blot på ågerkarle, skøger og ruffere og mange flere. Overfor slige virksomheder ville man dog sikkert være mindre udsat for at tage fejl, ingen tyran mishandler et samfund så konsekvent og retlinet som adskillige af disse stillingers indehavere. »De der dræber disse må derfor nødvendigvis være samfundsvelgørere, og deres handling kan ikke dømmes som umoralsk.« Jeg tror, at det i dette skrift anbefalede kriterium vil garantere noget mindre vilkårlighed end velfærdsprincippet således forstået fører til. Også derefter kan tyrannmord dømmes berettigede, men det første spørgsmål er: hvem er morderen, hvilken adkomst har han? og adkomsten søges ikke i hans skøn over, om han ved mordet har forøget lykken i verden (en i sandhed horribel udløber af velfærdsprincippet), thi dette er nødvendigvis et letfærdigt skøn, men i afgørelsen af, om den myrdede ved sin færd faktisk har gjort sig fortjent til dette repressalie fra morderens side.

Vi har så udførligt beskæftiget os med Dr. Bangs pligtbegreb, fordi det er det, som i moderne moralfilosofi kommer vort eget nærmest, og vi har anset det for frugtbarst at undersøge det netop fra alle de sider, hvor uenigheden kommer frem, da en sådan undersøgelse formentlig ville fremme den koncise begrebsbestemmelse. Hovedvanskeligheden ved at anerkende det fandt vi deri, at det ikke helt har frigjort sig fra en vis autoritativ karakter, det opstiller krav som almengyldige, der i virkeligheden tjener interesser, hvormed den enkelte ikke ubetinget kan forudsættes at have berøringspunkter (statens velfærd) og gør disse love til hans ubetingede herre, således at de ikke tillader nogen gennemført individualisering i anvendelsen. Den skarpeste form får denne tendens i slutningen af bogen, hvor forfatteren endog fremhæver det som karakteristisk for et moralsk forhold, at samfundet er mægtigere end individet (som i staten); »et sådant samfund kan og vil stille krav, og forholdet til det kan således blive kilde til virkelig moral for individet«. I et senere kap. er det os magtpåliggende netop at vise det modsatte, at et sundt pligtforhold kun findes,

hvor ubegrænset og usanktioneret statstvang og anden tvang er udelukket, at prototypen for moralske forhold netop er de fri foreninger og sammenslutninger, hvor man melder sig ud og ind – kortsagt, at der overhovedet i denne verden ikke gives større modsætninger end dem mellem pligtforhold og magtforhold. Den sætning, forf. havner i, karakteriserer så skarpt som ønskeligt hans stilling til dette punkt: »blandt alle individets pligter vil de, som forholdet til de borgerlige samfund afføder, være de talrigste og de som naturligt træder i forgrunden med alle pligtens kendemærker, ikke uden grund er forestillingen borger og moral så nær knyttede til hinanden i den almindelige bevidsthed. Moralen er »fortrinsvis borgermoral«.

Den næste anke mod det moralske grundprincip i »begrebet moral« var, at det ikke er noget homogent begreb. Efter at forf. nemlig har fastslået, at pligtopfyldelse og moralsk handlen i det væsentlige falder sammen i sprogbrugen, hvad han også i det store og hele bygger sin udvikling på, gør han pludselig følgende sidespring: »derimod bruges utvivlsomt udtrykket moralsk god eller moralsk rigtig om handlinger, som vanskeligt kan kaldes plighthandlinger, vi sigter her nærmest til de ædle handlinger ... og når man accepterer det populære begreb moral, må man vistnok også finde sig i denne udvidelse af begrebet«. Nu kunne det forsåvidt siges at have mindre interesse at påvise, om dette standpunkt virkelig er en nødvendig følge af sprogbrugen eller ej, da det som ovenfor vist må være vigtigere for et videnskabeligt begreb at være logisk afrundet end at være slave af en populær sprogbrug, og man kunne da simpelthen se bort fra denne udvidelse af begrebet, der kun synes at være en nødtvungen cadeau til en formentlig sprogbrug. Der er dog i Dr. Bangs begrundelse et par punkter, det af hensyn til begrebsklaringen i det hele kan have sin interesse at knytte et par bemærkninger til¹.

Berettigelsen til den nævnte udvidelse af begrebet søger Bang især deri, at der gives følelser, der må kaldes moralske, fordi deres naturlige udslag i handlen går i samme retning som moralens krav (der forudsættes at gå i retning af det ædle eller menneskekærlige), og at det derfor er berettiget at lade navnet moralsk glide over på de

¹ Medens der iøvrigt kan henvises til "Vor ungdom" (1902, pag. 305), hvor jeg i en artikel: "Moralbegrebets afgrænsning" udførligere har søgt at imødegå denne udvidelse af moralbegrebet.

deraf udsprungne handlinger. Disse påstande ophvirvler et par problemer, der ikke kan forbigås.

Det første problem er dette: er det foreneligt med opstillingen af et pligtbegreb som basis for moralen at anerkende forskellige moralske følelser, der ikke direkte kan udledes af dette? Pligten var jo noget påkrævet, specielt (efter Dr. Bang) indbegrebet af de krav, samfundet kunne stille, sigtende på summen af det almene velfærd; hvis der nu skulle kunne tales om en moralsk følelse, måtte det vel være en pligtfølelse, der knyttede sig til interessen for disse bestemte krav. Men hertil begrænser forf. sig ikke; han påstår, at menneskekærlighed og følelsen for det ædle indtager en særlig stilling blandt alle eksisterende følelser ved at pege i samme retning som den specifikke pligtfølelse, idet de også peger i retning af almenvellet og derfor også må kvalificeres som moralske følelser. Dette er imidlertid ganske ubevisligt, tværtimod vil man med fuld ret kunne hævde, at egotiske følelser, som f.eks. en stærkt udviklet ejendomsfølelse og interesse for egne rettigheder, hvad det angår at tjene det almenes tarv indtager ganske den samme rang som de altruistiske følelser. Og ser vi sagen fra vort eget standpunkt (der lejlighedsvis også er Dr. Bangs), hvor vi ikke indrømmer de moralske handlinger en så vidtrækkende opgave som at spænde over hele det almene vel, men tillægger dem den beskedenere opgave at muliggøre selve de sociale funktioner, vil vi have endnu lettere ved at påvise, at der tilkommer selvfølelsen nøjagtig den samme rang som menneskekærligheden og det ædle. Den moralske handling tager sigte på et forhold, hvor de individuelle og de sociale interesser er så sammenvævede, at de ikke kan få noget ensidigt præg af altruisme eller selvhævdelse, den tager nemlig sigte på selve sammenspillet. Men deraf følger, at ingen af dem kan få privilegium som moralsk følelse, dertil står de hver for sig i altfor lunefuldt et forhold til den moralske handling, og selv om de begge kan føre til moralske handlinger, er de indbyrdes for uensartede til begge at kaldes moralske følelser. Analyserer man de forskellige altruistiske følelser som menneskekærlighed, sympati, gavmildhed, ædelhed etc. vil man desuden finde, at de langtfra er så intimt beslægtede med det almene vel, som de udgives for. I almindelighed er menneskekærlighed, sympati, offervillighed o.l. ensbetydende med forkærlighed for den eller den, tænk f.eks. på adskillige kvinders overstrømmende rigdom på disse følelser og på deres gennemgående ringe evne til abstraktion (en af retfærdighedens nødvendigste forudsætninger) – og

ædelhed? betyder det ikke noget specifikt aristokratisk? Om alle de handlinger, disse forskelligartede følelser naturligt løber ud i, skulle få stemplet moralsk, ville det se småt ud med påvisningen af, at moralens forudsætninger er almenmenneskelige. Nej, af pligtbegrebet kan kun udledes een følelse, nemlig pligtfølelsen. Hvorledes denne følelse iøvrigt er beskaffen, må afhænge af hvad man mener pligtkravet går ud på.

Det andet problem stikker i udtrykket »at det er berettiget at lade navnet moralsk glide (fra de følelser, der ligger til grund) over på de deraf udsprungne handlinger«.

Hvad er det da, der karakteriserer en handling som moralsk, er det den til grund liggende følelse? Hvis man anerkender, at det hører med til moralske handlingers ejendommelighed, at de kan gøres til genstand for bedømmelse udefra, fra andres side, må man nødvendigvis drage den slutning, at det, der giver dem den moralske karakter, er noget, der overhovedet kan være genstand for en sådan bedømmelse. Hvad der, f.eks. i tilfælde af at et løfte opfyldes, kan bedømmes, er nu først og fremmest det objektive faktum, at den lovede ting virkelig erhverves af løftemodtageren; dog er det ikke nok at konstatere dette, thi sæt, at A. havde lovet B. at levere ham en genstand til den og den tid, og A. tilfældig kommer i besiddelse af den uden B's medvirkning, da ville dog ikke løftet være opfyldt af B. Hvad der fordres og hvad der ligeledes tit lader sig objektivt konstatere er, at løftemodtagerens fyldestgørelse sker ved en viljesakt fra B's side, og denne viljesakt kan ikke gå for sig, uden at formålet at skaffe kravet ud af verden er tilstede, thi enhver viljesakt er rettet mod et formål. Hvis løftets opfyldelse vel skete ved dets ophavsmand men ved tvang, ville handlingen være af umoralsk karakter, thi den skete da ikke ved en viljesakt fra ophavsmandens side, idet denne kun var et passivt gennemgangsled, og den person, fra hvem viljesakten reelt udgik, ikke var ham, forpligtelsen påhvilede. Men hvis nu handlingen sker, ikke ved tvang, men som udslag af andre motiver som frygt for andres dom, medlidenhed med objektet, forfængelighed etc. er det da desuagtet en moralsk handling? Til afgørelse heraf er det vi mener, at praksis bør gøre udslaget. Der er intetsomhelst i vejen for at opstille en særlig art handlen, hvor formål og motiv falder så vidt sammen, at formålet at bringe skylden ud af verden tillige er den dominerende impuls (gennem respekten for skyldighedsforholdet som sådant, men det praktiske liv har ikke brug for nogen moral, der

stiller slige betingelser, der med andre ord fjerner sig så stærkt fra at være en samlivsvidenskab, at dens kriterier ikke kan anlægges udefra. Og hvor det drejer sig om motiverne, må denne bedømmelse melde pas. Objektivt lader sig kun konstatere, at skylden løses ved ophavsmanden selv (direkte eller indirekte, ved en viljesakt, der som sådan er rettet mod formålet at bringe den objektive skyld ud af verden, interessen for skyldighedsforholdet som sådant lader sig ikke læse ud af den kendsgerning, at formålet (den objektive skyldindfrielse) har været oppe i bevidstheden, thi selv om der ikke hersker ringeste respekt for den lov, at skyldigheder skal indfries, er der intet i vejen for at skyldighedskravet kan skaffe sig gehør ad anden vej, f.eks. ved den vægt, det har i andres øjne, og at formålet altså desuagtet af denne eller lignende grunde kan have mulighed for at virke dragende. Denne særlige psykiske forudsætning (samvittighedsafgørelsen stricte, sml. kap. 5) unddrager sig imidlertid den udvortes bedømmelse og kan derfor ikke lægges til grund for nogen praktisk handlingsvurdering. Moralen må derfor vide skarpt at sondre mellem moralske handlinger og moralsk sindelag,¹ mellem ydre moralsk holdning og samvittighedsafgørelse. Kun til de første kan en praktisk moral træde i et direkte forhold. Hvis denne betragtning skarpt fastholdes, at karakteren moralsk væsentlig tilkommer handlingen, således at det er denne, der (secundært) påtrykker følelsen sit præg, vil man også af denne grund være utilbøjelig til at anerkende andre moralske følelser end pligtfølelsen (idet man går ud fra, at de moralske handlinger ikke kan karakteriseres ved anden bestemmelse end pligten). De motiver, der fører til pligthandlinger, er for heterogene til at nogen af dem kan usurpere navnet moralsk.

Den sidste og væsentligste grund, hvorfor vi ikke kan anvende det Bang'ske sålidt som noget andet pligtbegreb til fundamentalbegreb i etikken er dog den, at det ikke er noget originært begreb. Pligt er, hvad samfundet kan fordre ud fra hensynet til det almene vel. Men lad os se, om det er muligt herudfra blot at deducere et tilsyneladende så simpelt spørgsmål som dette: er tyveri uetisk? Ingen etisk forfatter, jeg kender, betragter tyveri som etisk tilladeligt, men heller ingen mig bekendt har leveret nogen begrundelse derfor. Det er en grov

¹ Det bør fremhæves, at Hobbes ganske klart har understreget denne distinktion: en retfærdig handling behøver ikke at hidrøre fra et retfærdigt sindelag; handlingen kan være just, men personen blot *guiltless*.

misforståelse at tro, at forbuddet mod tyveri på nogen optænkelig måde skulle kunne udledes af pligtbegrebet. Hvorledes, indvender man, tyveri hører dog vel til de ting, samfundet kan forbyde af hensynet til det almene vel? Ulykken er, at pligtbegrebet eller begrebet det almene vel intet kan fortælle os om hvad tyveri er; det juridiske begreb tyveri kan ikke udledes deraf, og selv om det kunne, ville det dog være ganske ubrugeligt i denne sammenhæng, men heller ikke noget andet tyveribegreb er det muligt at komme til ud fra definitionen. Heller ikke ved at omskrive det når vi videre; siger man: tyveri er ikke blot juridisk men i almindelig menneskelig forstand den handling at berøve folk deres retmæssige ejendom, er man lige vidt, thi hvad er retmæssig ejendom? ligeledes enten et juridisk begreb, altså unyttigt i denne undersøgelse, eller uforståeligt, før vi får det nærmere bestemt. Hvis man ser A. rane noget fra B., med andre ord bliver vidne til det, man almindeligt kalder tyveri, kan man dog ikke være vis på, at vi har en umoralsk handling for os, selv om genstanden juridisk tilhørte B. (c: var hans ved lov autoriserede og beskyttede eje), det er et juridisk tyveri; men før vi kan erklære, at tingen med etisk ret tilhørte B., er det nødvendigt at opstille et etisk ejendomsbegreb som udgangspunkt. Heller ikke skyldighedsbegrebet, som dog er concisere end pligtbegrebet, viser sig her at være sufficient: man kan ikke motivere forbud mod et positivt overgreb som et tyveri med henvisning til, at det er overtrædelse af et skyldighedshensyn, thi overgrebet står ikke i forhold til nogen tidligere begrundet skyldighed men skaber først en sådan. Hvis det derimod lykkes at opstille et etisk ejendomsbegreb, en etisk begrundet ret til ejendom, da bliver der først egentlig grund under skyldighedsbegrebet, thi det er øjensynligt, at ingen kan skyldes et menneske noget, uden at denne må have en eller anden ret til at eje det. Også da – men kun da – bliver det muligt at begrunde forbuddet mod positive overgreb som tyveri o.lign.

Hvorledes dette etiske begreb ejendom iøvrigt må opfattes og begrundes, vil i kap. 9 nærmere blive eftervist. Det afledes ikke ved i særlig grad at tage det almene vel i betragtning (hvilket dog ikke er ensbetydende med at det skulle stride derimod), men ved at undersøge noget så specielt som de nødtørftigste betingelser for socialt samarbejde og ved at betragte nogle dermed i forbindelse stående konstante biologiske ejendommeligheder hos individet. (Trang til at hævde et individuelt – deri indbefattet et tilkæmpet – område). Af

hensyn til det almene vel er det muligt at opstille en række krav af forskellig art, og også disse fortjener sikkert interesse, men af en hel anden art er de krav, uden hvilke al social samvirken simpelthen ville gå i stå, og hertil hører i første række respekten for den almene ækvi-valenslov, hvorpå såvel retten til eje som underafdelingen retten til lovet eje (hvis korrelat skyldigheden er) hviler.

Der er foruden det Bang'ske pligtbegreb endnu eet, vi kunne ønske at undersøge for begrebsbestemmelsens skyld, nemlig det Kant'ske. Skønt en analyse af det unægtelig mere hørte hjemme i kap. 3 under den kritiske gennemgang af de historiske systemer, har vi opsat omtalen af det til dette afsnit, fordi det ligesom det Bang'ske står det begreb, vi i dette skrift antager som moralfilosofiens fastliggende grundlag, ret nær, og den differens, vi kan påpege, ligesom vil afrunde vort eget pligtbegreb fra en anden side.

Kant's pligtbegreb er til visse sider skarpt afgrænset; det udspringer ikke af lyksalighedsbegrebet: »af dette kan vel afledes maksimer men aldrig sådanne, som duer til love for viljen, selv om man gør den almindelige lyksalighed til objekt. Thi da denne erkendelse beror på lutter erfaringsdata, fordi enhvers dom derover afhænger af hver enkelts mening, som endda selv er foranderlig, så kan der vel gives generelle men aldrig universelle regler c: der kan gives nogle, som oftest slår til, men ikke sådanne, som til enhver tid nødvendigvis må være gyldige, endvidere kan ingen praktiske regler grunde sig derpå« (Kritik der praktischen Vernunft) Disse videnskabelige fordringer til en moralfilosofi har en senere tid imidlertid været altfor villig til at glemme. Også den »objektive« velfærdsteori kritiserer han: »hvad der skal bringe varig fordel er hyllet i uigennemtrængelig tåge, *når det skal gælde hele tilværelsen*, og det kræver megen klogskab at tilpasse de derpå rettede praktiske regler på livets formål. I forhold hertil er *pligten letfattelig for enhver*.«¹ (K.d.p.V.). Desuden har han den væsentlige distinktion: »selvkærlighedens (klogskabens) maksime råder os, sædelighedens lov byder ... der er dog stor forskel på det, hvortil man kan råde og det, hvortil vi er forpligtede (verbindlich)« (K.d.p.V.). Han fremhæver, at pligtfølelsen, som underkastelse under en lov c: som bud, ikke rummer lyst men langt snarere ulyst ved handlingen. Tilbøjelighed derimod er blind og »knechtisch«, den være godartet eller ikke. Selv følelsen af medlidenhed og den blødhjer-

¹ Udhævelsen af mig.

tede deltagelse er, når den går forud for overvejelsen af hvad der er pligt og bliver bestemmelsesgrund, besværlig, bringer dens overlagte maksime i forvirring og fremkalder ønsket om at man var dem fri og alene den lovgivende fornuft underkastet. Mistænker således Kant sympatien, endog som motiv, til etisk handling, (i hvilken henseende han går så vidt at forlange, at pligt skal opfyldes uden tilbøjelighed), hvormeget mere må han da ikke have imod at benytte den som kriterium. Den adskillelse, Kant har gjort mellem lyksalighedslære og sædelære, »så punktligt og nøjagtigt som geometeren i sin forretning«, hører til de få grundstene i moralfilosofiens historie, en senere tid ville have stået sig ved at lade uantastet.

Men til en anden side står det Kant'ske pligtbegreb ikke så skarpt som ønskeligt; således finder man (i Grundlegung zur Metaphysik der Sitten) følgende ganske dogmatiske sætning: »at være velgørende, hvor man kan, er pligt«; et andet sted erklæres det at sikre sin egen lyksalighed for pligt (i det mindste en indirekte pligt), ja pag. 45 (Vorländer's udgave) slutter han sig til »den sædvanlige inddeling i pligter mod os selv og mod andre mennesker«. Endelig finder vi (pag. 55): »der findes i menneskeheden anlæg til større fuldkommenhed, som hører til naturens formål med hensyn til menneskeheden i vor subjektivitet; at forsømme disse ville ganske vist kunne bestå med opretholdelsen af menneskeheden som formål i sig selv, men ikke med befordringen af dette formål«. Er det ikke netop disse områder, han begyndte med at holde udenfor moralen som uskikkede til at afgive grundlag for praktiske regler?

Det må dog indrømmes, at slige inkonsekvenser kun optræder sporadisk og ganske træder i skyggen for den geniale energi, hvormed det centrale i begrebet pligt er grebet og fastholdt. Det er i pligtbegrebets bestemmelse og i fastsættelsen af det som væsentligt for moralen at den Kant'ske moralfilosofi vil have sin blivende værdi. Langt svagere står den, når det gælder moralens begrundelse og dens praktiske anvendelse.

De formål, (siger Kant i Grundlegung etc.) et fornuftigt væsen efter behag foresætter sig som virkninger af sin handling, er relative; alle relative formål fører kun til hypotetiske imperativer. Men sæt, der gaves noget, hvis tilværelse havde absolut værdi i sig selv, der som mål i sig selv kunne være en grund til bestemte love, så ville deri ligge grunden til et kategorisk imperativ c: en praktisk lov. »Nu siger jeg: mennesket eksisterer som mål i sig selv (ikke blot som middel til

brug for dens eller hins vilje) og må betragtes som sådant«. Sager er eet, personer noget andet, deres natur udmærker dem som mål i sig selv. Deraf udspringer maksimen: handl således, at Du til enhver tid bruger menneskeheden, såvel i Din egen person som i enhver andens, tillige som mål, aldrig blot som middel. Således (som mål i sig selv) forestiller nemlig mennesket sig nødvendigvis sin egen tilværelse; således forestiller også ethvert andet fornuftigt væsen sig sin tilværelse i følge den samme fornuftgrund, der også gælder for mig, ræsonnerer Kant. Måske, men deraf fremgår endnu på ingen måde det selvfølgeligelige i, at det ene menneske anerkender det andet som selvgyldigt mål; at denne anerkendelse ikke er frugten af abstrakt tænkning, synes dog tydeligt at fremgå af Aristoteles' og andre antikke tænkeres opfattelse af slavernes menneskerettigheder.

Hvorfra den stammer, får vi ingen fyldestgørende besked om hos Kant. Han er blot meget omhyggelig for at fastslå, at fra erfaringen kan den umulig stamme; kun argumenterer han lidt mærkeligt for denne negative påstand: »på grund af sætningens almenhed, da den går på alle fornuftige væsener overhovedet, hvorover ingen erfaring forslår til at bestemme noget« ... kan den ikke være lånt fra erfaringen. Er dette ikke noget lignende som at sige, at det ikke er erfaringen, der har lært os, at løven har fire ben, fordi vi aldrig har undersøgt samtlige løver.

At et imperativ uden formål, uden hensyn til virkningerne, stedse må være en uforklarlig ting, lægger Kant mindst af alt skjul på. Fra erfaringen kan det ikke stamme: enhver forskrift, der grunder sig på den blotte erfarings principper, ja en i vis henseende almen forskrift, der blot i mindste måde, måske blot for en bevæggrunds vedkommende, støtter sig på empiriske grunde, er vel en praktisk regel, men kan aldrig kaldes en moralsk lov. Hvad siger da den rene lov, hvormod forestillingen må bestemme viljen uden at tage hensyn til den deraf ventede virkning? »Jeg skal aldrig bære mig anderledes ad end således at jeg også kan ville, at min maksime bliver almindelig lov«. Det er altså den rene lovmæssighed, der tjener viljen til princip (uden at lægge nogen bestemt lov for visse handlinger til grund). Det er f.eks. noget ganske andet at være sanddru af pligt end af hensyn til ulemperne derved. For at afgøre om et løgnagtigt løfte er pligt eller ej, må jeg spørge: ville jeg være tilfreds med at min maksime (at klare mig med en løgn) blev en almen lov. Så opdager jeg, at jeg ikke kan ville en almen lovmæssighed af bedraget, thi da ville der egentlig ikke gi-

ves noget løfte, fordi det ville være forgæves at anbringe løfter, da ingen ville tro dem, eller hvis de dog gjorde det, ville betale mig med lige mønt, med andre ord min maksime ville ophæve sig selv, så snart den blev almindelig lov.

Kan det nu egentlig siges, at dette er rent aprioriske betragtninger, og at denne indsigt er vundet uden mindste sideblik til virkningerne? Nej, når lovmæssigheden af en slig maksime for min fantasi fremstiller sig som urealisabel, er det kun, fordi iagttagelse af de sociale naturvilkår og virkningerne derpå viser det. Vi finder da også, at selve Kant længere henne er midt inde i en vurdering af de specielle følger: var bedrag almindeligt, ville der ikke gives løfter eller tiltro, og de deraf flydende fordele for samlivet ville bortfalde; var drab almindeligt, ville man leve i evig utryghed. »Thi hvis en lov blev almindelig, hvorefter enhver, fordi han tror at være i nød, kan love hvad der falder ham ind med det forsæt ikke at holde det, ville det gøre løfter og *de formål, man kan have dermed*,¹ umulige, idet ingen ville tro at noget var lovet ham, men alle ville le ad en sådan ytring som et naragtigt foregivende«.

Her kan det dog ikke nægtes, at Kant tager virkningerne af pligtforsømmelse ret skarpt i øjesyn: jeg kan ikke ville ... fordi løfter etc. og de interesser, der knytter sig dertil, vil lide. Jeg ser ikke rettere end at de specielle formål dog trods alt er på spil her, og at imperativet i tilsvarende grad bliver hypotetisk befængt. Det er da heller ikke rigtigt, hvad Kant tilføjer, at afgørelsen med lethed træffes af den, der er ganske uerfaren i henseende til verdensløbet, uskikket til at være fatet på alle indtræffende tilfælde; Kant forudsætter dog selv, at man i det mindste kender lidt til folks hang til repressalier.

Men da Kant alligevel principielt fastholder, at hensynet til følgerne ikke skal have bestemmende magt over den sædelige vilje, må han til gengæld renoncere på enhver forklaring på det unægtelig mærkelige fænomen, at en lov eller rettere at agtelse for lovmæssighed i og for sig kan være viljesbestemmende. Thi følgende udgiver han jo ikke selv for en forklaring: at fornuften for at tænke sig selv som praktisk danner sig et begreb om en forstandsverden. Det er et standpunkt, siger han, man simpelthen nødes til at indtage, hvis ikke bevidstheden om selvet som intelligens dvs. som fornuftigt og ved fornuft virksomt (c: som frit virkende årsag) skal frakendes menne-

¹ Udhævet af mig.

sket. Det hænger altså nøje sammen med begrebet om viljesfrihed; thi frihed er en egenskab ved viljen, der gør, at den kan virke uafhængigt af fremmede tvingende årsager (den ubetinget gode vilje, hvis princip må være et kategorisk imperativ, vil blot indeholde viljens form overhovedet, som autonomi c: den evne, enhver god viljes maksime har til at gøre sig selv til almen lov, er selv den eneste lov, som ethvert fornuftigt væsens vilje selv pålægger sig uden at underlægge den nogen drivfjeder eller interesse som grund). Men heller ikke viljens frihed, indrømmer Kant, kan fornuften opklare uden at overskride sine grænser, og han havner i det negative resultat, at »vi kan egentlig ikke give den noget fyldestgørende svar, der spørger hvorfor vor maksime, almengyldig som en lov, må være den indskrænkende betingelse for vore handlinger, og hvorpå vi grunder den værdi, vi tillægger denne måde at handle på, der skal være så stor, at der intetsteds gives nogen højere interesse«. »Thi (Grundlegung pag. 89) vi kan intet forklare uden hvad vi kan føre tilbage til love, hvis genstand kan gives i en eller anden mulig erfaring. Men frihed er en blot og bar ide, hvis objektive realitet på ingen måde kan påvises ved naturlove, følgelig heller ikke i nogen mulig erfaring, men som altså, fordi den selv aldrig efter en eller anden analogi kan underlægges noget eksempel, *aldrig kan begribes eller indses*. Den gælder kun som nødvendig forudsætning for fornuft hos et væsen, som tror at være sig bevidst *at eje en vilje*¹ dvs. en evne ganske forskellig fra begæreevnen (nemlig til at bestemme sig til handling som en intelligens, altså efter fornuftens love, uafhængig af naturinstinkter). Men hvor bestemmelse efter naturlove hører op, der hører også al forklaring op, og der bliver kun forsvar tilbage c: afvisning af deres indvendinger, som foregiver at have skuet dybere ind i tingenes væsen og derfor dristig erklærer friheden for umulig«. »Men det er (pag. 91) ganske umuligt at indse dvs. a priori at gøre begribeligt, hvorledes en blot og bar tanke, som selv intet sanseligt indeholder i sig, kan frembringe en følelse aflyst eller ulyst; thi det er en særegen art af kausalitet, hvorom vi slet intet a priori kan bestemme, sålidt som vi kan det om nogen anden art kausalitet . . . spørgsmålet, hvorledes et kategorisk imperativ er muligt, kan altså nok for så vidt besvares, som man kan angive den eneste forudsætning, under hvilken det alene er muligt, nemlig frihedens ide, endvidere for så vidt man kan indse nød-

¹ Udhævet at mig.

vendigheden af denne forudsætning, hvilket også er tilstrækkeligt til praktisk brug af fornuften c: til overtydning om gyldigheden af dette imperativ.«

Vi kommer således hos Kant til at savne enhver videnskabelig forklaring på dette »skal«, som han iøvrigt så distinkt fremdrager som moralens væsen. Enhver kritik af det er på forhånd formastelig; hvorledes det, at jeg hører en kategorisk stemme i mit indre, nogen sinde kan berettige mig til at sige »Du bør«, oplyses end mindre. Dets herkomst og virkemåde er lige mystisk uforklarlige. At der overhovedet lyder et sådant »skal« hos mennesker c: at der gives praktiske sætninger, som lyder kategorisk, postuleres ganske dogmatisk under den form, at ethvert fornuftigt væsens vilje er en almenlovgivende vilje. Hvorledes et kategorisk imperativ kan virke på viljen er os ubegribeligt, der virker her særegne former af kausalitet, men så meget kan vi sige, at uden en fri vilje er det utænkeligt. Kan vi da godtgøre, at vi har en fri vilje? Nej heller ikke dette kan fornuften opklare uden at overskride sine grænser.

Foruden manglerne ved det Kant'ske pligtbegrebs begrundelse kan man ikke undgå at lægge mærke til dets ringe anvendelighed. Den indvending, Kant fremfører mod de af lykkeprincippet afledede empiriske love, at de er for individuelle, og at der hører megen klogskab til for at afpasse dem efter det praktiske livs behov, hvorfor det ikke er praktisk at opstille dem som bydende, gælder i mindst lige så høj grad hans eget pligtbegreb, til trods for at han selv erklærer det for letfatteligt for enhver. Han siger ganske vist: »når man spørger, hvad da egentlig den rene sædelighed er, hvorpå som på prøvemetallet enhver handlings moralske gehalt må prøves, så må jeg tilstå, at kun for filosoffer kan afgørelsen at dette spørgsmål være vanskelig, thi i den almindelige menneskefornuft er den forlængst afgjort, vel ikke efter afstukne almene formler men dog i den almindelige brug, ligesom forskellen mellem højre og venstre hånd« (K.d.p.V.) – men dette er sikkert en altfor optimistisk opfattelse af den lethed, hvormed en virkelig samvittighedsfuld løsning af de fleste moralske problemer finder sted, og ikke mindst, hvis man agter at gøre brug af den Kant'ske formel (eller varianterne af den) som rettesnor for sine specielle afgørelser. Er det f.eks. enhvers sag at forestille sig enhver speciel handling virkende som »naturlov« med alle dens konsekvenser (efter formelen: opfør dig således, som om maksimen for din handling ved din vilje skulle blive en almindelig naturlov). Lad os sætte, at A. lo-

ver B en adresse, men får at vide, at B. vil benytte oplysningen til at planlægge et overfald. Her kommer i betragtning: er løfters opfyldelse ikke noget, jeg må ønske som naturlov? På den anden side: har jeg lov til at række hånd til et overfald? ville jeg ønske en slig adfærd ophøjet til naturlov? Løsningen på denne kollision – ikke vanskelig i sig selv – fremgår dog ikke så umiddelbart af de Kant'ske formler som deres ophavsmand synes at mene. Et andet eksempel anføres fra Paulsen¹: en embedsmand ved en forsikringsanstalt opdager en lille formfejl, der er begået af en forsikret; den er tilstrækkelig til at han ikke kan få sin dividende udbetalt, og han trænger hårdt til den. Tør embedsmanden overse sagen? Herpå, siger Paulsen, giver Kant's formler intet svar, begge slags adfærd ville være tænkelig og kunne billiges som naturlove. Men vi må spørge: giver den energistiske moral da et tydeligere svar? Er den ud fra empiriske erfaringer eller beregninger i stand til at afgøre hvilken af de to muligheder der er mest heldbringende for den sjælelige diætetik: punktlig, bogstavelig troskab mod selskabet eller sympatisk, overbærende omhu for et medmenneskes vel? Det må i grunden undre, at Paulsen, som selv erklærer sig fallit og mener, at alle moralske ting i virkeligheden er sværende og prisgivne en tøjlesløs kasuistik, bebrejder det Kant'ske system en mangel, hans eget lige så lidt formår at udfylde.

Fremdeles: en ung mand har lovet en pige ægteskab; skal han holde sit løfte? Naturligvis, det givne ord er helligt. Men han indser nu, at han ikke kan holde det uden at komme i allehånde nød og konflikter og berede den anden part det samme. Kan han da gøre sig fri uden hendes indvilligelse? Kant's pligtbegreb giver intet tydeligt svar herpå, men lige så lidt gør den energistiske moral, thi i denne spørges ikke om hvad der er nødvendig betingelse for social fællesvirken (og hertil hører løfters overholdelse uomgængeligt), men hvad der båder livet i sin helhed bedst, og dette er in casu ganske umuligt at afgøre. Hvem kan sige, om det brudte løfte eller den ulykkelige forbindelse vil virke mest ulykke. Sandsynligvis den sidste, men kan et pålideligt svar fremgå af en slig sandsynlighedsberegning?

En politiker, en statsmand er i en enkelt sag af en anden mening end partiet eller regeringen, han tilhører. Et program, en erklæring affattes, hvori det omstridte spørgsmål prises som en stordåd af partiet, som et af regeringens formål. Papiret forelægges ham til under-

¹ Fr. Paulsen: System der Ethik.

skrift. Hvad skal han gøre? underskrive? Men da lyver hans navn under teksten. Altså træde ud. Men da afskærer han sig fra offentlig virksomhed og retter et slag mod deres sag, han har antaget sig. Kan Kant's formel vejlede ham? Næppe, thi vel kunne man tænke sig at billige en naturlov, hvorefter falske underskrifter forbødes, men man kunne også tænke sig at anerkende en undtagelseslov, der tillod en slig lempelse for et større formåls skyld. Men lige så lidt klarer den energistiske moral problemet, når den skal til at afgøre hvilken af de to ting der er værdifuldest for personligheden. Kun det at hensynet til ækvivalensen udsprungne princip kan tage et fast standpunkt: man har under ingen omstændigheder lov til at forfalske værdierne for andre, at vildlede folks forestillingskreds hører nemlig med til indgrebene i det, vi kalder individernes retmæssige eje – hvilket naturligvis særlig gælder de områder, hvor man specielt er sat til at retlede dem (jeg undtager udtrykkelig det tilfælde, at man forud havde bundet sig på dette bestemte punkt). Indvender man, at så er al politik, al fællesopræden umuliggjort, vil jeg svare, at det ikke er moralens sag at holde sin hånd over disse ting, den kan tvært imod have grund til at mene, at de indeholder de allerstørste farer for den etiske karakter. Sluttes man sig til dette princip, vil man overhovedet ikke let komme til at stå vaklende mellem alternativerne fiat lex, pereat vita og omvendt. Thi den lex, der her er tale om, har som eneste berettigelse just det, at den overfor almenrigtige formål er i højeste grad vital.

Kants pligtbegreb danner ved sit faste og lykkelige greb om »det der kan kræves« et vendepunkt i etikkens historie, hvorfra der aldrig mere for alvor kan være tale om at synke ned til sammenblandinger med de mere omfattende livsfilosofiske områder. I denne henseende vil man lade det stå. Det er kun i dets nærmere udformning og i dets begrundelse man kan have håb om at nå videre end Kant. Man kan ikke blive stående ved en maksime, der er så lidet anvendelig i det daglige livs kasuistik som Kants¹. Heller ikke kan moralfilosofien slå sig til tåls med følgende resultat, hvormed «Grundlegung» slutter: »og således begriber vi vel ikke den praktiske ubetingede nødvendighed af det moralske imperativ, men vi begriber dog dets ubegribelighed.« Fornuften slår sig næppe til tåls, før den får at vide hvorhen den rettesnor fører, man forlanger respekteret, den underkaster sig

¹ Og det gør ingenlunde sagen enklere, at Kant har flere ret forskellige varianter af sin maksime.

intet »skal«, hvis virkninger ikke må prøves, og hvis oprindelse henligger i det dunkle. Vel er fornuften ikke i menneske livet nogen fri og suveræn magt, den vælger ikke formål; livsbetingelserne angives andetstedsfra, der står ikke ubegrænsede muligheder åbne; såvel socialt liv som individuelle biologiske ejendommeligheder påtrykker os begrænsninger og anviser opgaver og interesser, fornuften må, indordne sig, men derfor er dennes rolle ikke passiv. Den bidrager til at finde vejene til disse formål, den viser hvad der fører i modsat retning, og former regler derfor; men lyder der et »skal«, ophører den ikke med at spørge hvorfor, før den er havnet i et formål. Denne opfattelse af fornuftens rolle som mere aktiv ønsker sig dog ikke sammenblandet med den, der går ud fra, at subjektiv lykkeberegning nødvendigvis må være dominerende i ethvert »tænkende« individs liv.

Det blev ovenfor betonet, at pligtbegrebet, selv i dets største klarhed og renhed ikke var sufficient til at dække over det moralske i dets fulde udstrækning, men var afledet af et videre begreb. Det vil derfor være umuligt at slutte et afsnit om moralens område uden i det mindste at skitsere hvorledes det manglende supplement må føjes ind:

Allerede i 1. kap. påvistes det som en almen biologisk lov for alle organismer at hævde et vist område; skete der et indgreb i dette, viste der sig straks en tendens til at erstatte tabet. Endvidere så man, at dette »område« udvidedes hos de højere organismer; en dyremoder f.eks. betragter sine unger som sit område, værges det mod angribere og søger efter de mistede (tenderer mod at reparere tabet). Hos mennesket omfatter området mange levende og døde ting udenfor organismen (stricte); i naturtilstanden betragtes simpelthen alt, hvad han kommer i berøring med og drager nytte af, som ejendom, nogen forestilling om denne ejendoms begrænsning findes ikke. For den enligt boende jæger eller nomade er alt, hvad der er indenfor rækkevidde og synsvidde, »ejendom«, et hverken retligt eller moralsk begreb, men som blot betegner en instinktivt følt forlængelse af organismens dominium over sig selv. »Mit« er altså ingen modsætning til »Dit«, da der ingen konkurrerende Du er. Det er først ved organismernes sammenstød at grænseforestillingen opstår. Først når individets rørelsesfrihed fra alle kanter indsnævres, vil forestillingen om tab melde sig også udenfor det rent legemlige område, der kan nu blive tale om afbræk i de nødvendigeste fødemidler, forvoldt af en konkurrent, og tabet vil vække hans trang til restitution. Er han trængt tilbage fra et

felt, han hidtil har været uindskrænket herre over, vil han søge at erhverve dette tilbage. Den eneste måde at undgå uendelige fjendtligheder på er at drage faste grænser mellem de forskellige områder, således at der gensidig kan fastslås hvad der er mit til forskel fra dit. Ud fra hvilke principper denne afgrænsning sker interesserer os foreløbig ikke, vi konstaterer kun, at en eller anden ejendomsordning fremgår som den første betingelse for samliv (fællesliv – i modsætning til solitær magthævdelse). Det er ofte udtalt, at forestillinger om kontrakter, løfteformede overenskomster udgør de første moralske forestillinger, men det kan let vises, at ejendomsbegrebet, logisk om end ikke historisk, må være en forudgående forestilling. Thi sæt, at A. indgår en overenskomst med B. om at hjælpe ham med et arbejde, hvorfor han til vederlag skal få en eller anden genstand; ifald den forestilling ikke eksisterede, at A. ejede tingen, og B. ikke nærede respekt for denne ejendomshævdelse, ville overenskomsten være meningsløs. Ikke des mindre er det vel så, at afgørelsen af, hvad der er den rette opførsel overfor et menneske, med hvem man træder i social forbindelse, tidligst med størst bevidsthed og sikkerhed gælder løfteforholdene; skønt den logiske tankefølge er denne: forudsat at denne ting med rette tilhører dig, aftaler vi, at jeg modtager den, når jeg har udført dette stykke arbejde – er forudsætningen historisk set længe om at arbejde sig frem til fuld evidens. Livet kræver, at idelige omsætninger, kontraktlige overdragelser og bytninger af ejendom finder sted, før der kan blive tid og lejlighed til at beskæftige sig med forudsætningerne for deres berettigelse.

Dette er jo forøvrigt intet enestående fænomen, at den fulde teoretiske opklaring først kommer langt bagud for praksis. I omsætningen gør forestillingen om ækvivalens sig straks gældende med styrke: jeg skal (man skal) gøre det (der er ækvivalent med det) lovede, og det der loves, ydelsen, lærer man mere og mere fuldkomment at afveje efter arbejdets værdi.

Hvad man i denne henseende bør for at muliggøre sociale overenskomster, står i virkeligheden tidlig fast; overalt finder man uvægerlig fastslået som regel, at man skal holde løfter og ikke begå svig.

Den anden side af sagen, selve ejendomsforholdets natur, er som moralsk fænomen henvist til senere tiders forståelse, overfor tyveri og vold er man langt mere usikker og vaklende i sin dom end overfor svig; åndeligt eje, »samvittighedsfrihed«, ja rent legemlig personlig frihed respekteres kun i ny og næ i den allernyeste tid; hvad man

overhovedet besidder med rette eller ikke, hersker der den dag i dag ganske uklare forestillinger om. Man påser nøje transaktionernes berettigelse (at det rette kvantum og kvalde kompenseres), men man glemmer at forfølge det spørgsmål, hvad der i grunden berettiger den såkaldte ejer til at disponere over tingen, der er transaktionens genstand. Dette kan først en fuldt bevidst iagttagelse af lovene for samvirken oplyse. Berettigelsen for A. til at erhverve en ting af mig beror på en ydelse fra hans side; det, der skaber retten til eje, er altså en ækvivalent ydelse. Har jeg selv min ejendom med denne berettigelse? Kan jeg ikke besvare dette spørgsmål bekræftende, har jeg med det samme taget grunden bort fra alle mine transaktioners retmæssighed, de hviler alle på selve ejendommens moralske autorisation, og det vil vise sig, at respekten for denne i længden er en ligeså vigtig betingelse for fredelig samvirken som respekten for opfyldelsen af lovede transaktioner. Thi selv om en enkelt mand eller en klasse medborgere ved magt har formået at gennemtrumfe en regulering af personlig ejendom efter andre principper, så vil dog dette, at man kun kan henvise til et egenmægtigt og kun for en klike fordelagtigt princip, bewirke, at mængden i længden ikke vil lade sig afspise med henvisning til transaktionens retfærdige forløb. Det øjeblik vil komme, da man som betingelse for sin sociale medvirkning vil forlange, at selve ejendomsretten skal legitimere sig. Men denne fordring vil først blive aktuel, når arbejdsydelsen under samfundsforhold, hvor arbejdsdelingen er vidt forgrenet og jordbesiddelsen privilegeret, er bragt i en afhængig stilling, og vederlaget derfor trykket langt ned under den ækvivalente værdi. Hos den klasse individer, der ved denne ordning står uden produktionsmidler til selvstændigt erhverv og derfor tvinges til at modtage den compensation, der tilbydes sig, vågner kritikken og tvivlen om, hvorvidt denne compensation nu også er retfærdig, eller om den ikke er beskåret ved at en del af vederlaget holdes tilbage på uretmæssig måde. De vil da opdage, at det er et underbud, opstået som følge af at der ved siden af at erhverve ejendom ved arbejdsydelse er mulighed for at erhverve ejendom ved andre ganske passive metoder (arv af jordejendom f.eks.), og at det er, fordi ejendom på denne måde beslaglægges og værdier tilbageholdes som betingelse for at de ejendomsløse overhovedet får lov at erhverve, at arbejdsydelsen ikke opnår sin fulde ret. Hvis jorden ejes privat af et mindretal, og staten privilegerer denne ordning, må det med logisk nødvendighed betyde, at flertallet af mennesker må lade sig nøje med

ringere udbytte af deres arbejde end der svarer til dette; fra den fulde ækvivalens af det præsterede er der på forhånd subtraheret en vis værdi til fordel for privilegierne.

Dette er i virkeligheden det sociale problem inderst inde, og det vil tegne sig alvorligere og uafviseligere end nogensinde, hvis denne betragtning trænger igennem, at ejendommens moralske legitimation er intet mindre end et primært samlivskrav, ja det dybestliggende af alle. Alle moralske sætninger, der har lydt fra tidernes begyndelse, alle juridiske lovord, som hænger sig om dem, f.eks. blot det: du må ikke stjæle – alle svæver de i luften (og det vil en skøn dag opdages) – hvis man ikke har et etisk ejendomsbegreb at gå ud fra. Siger staten: du må ikke stjæle, vil man svare: vis os først en gang hvad tyveri (c: hvad ejendom) er, før vi respekterer dit bud.

Således hviler altså reglerne for den ækvivalente omsætning (og altså også for den lovede ækvivalens) logisk på anerkendelsen af en på ækvivalens grundet ejendomserhvervelse overhovedet; den ene med den anden danner grundbetingelsen for ordnet fællesliv. Det er fælleslivet. Man vil ikke kunne påvise nogen form for Kooperation, uden at det i første linie drejer sig om udvekslen af værdier. Før ejendom er defineret, kan overgreb ikke bestemmes; fra pligtbegrebet kommer vi ikke dertil. Vi håber hermed at have gjort forståeligt, hvorfor moralens område ikke kan nøjes med dette.

SYVENDE KAPITEL

Deduktioner. (Speciel etik).

Medens forrige kapitel nærmest gik ud på at udelukke forskellige områder, der med urette er regnede for moralske, skal vi i dette kapitel forsøge mere positivt at angive indholdet af et moralbegreb, der synes os at forbinde fordelen af at være en videnskabelig entitet med den at være skikket til deduktioner.

Kortest kunne man måske betegne det moralske område som det, der omfatter den på det ækvivalente princip hvilende ejendomsret. Det moralske postulat – hvis begrundelse vi i forrige kapitels slutning netop antydede – går ud på, at der gives en ret til eje, en ret til at tilægge sig det positive ækvivalent for en personlig indsats (arbejdsydelse c: negativ værdi for den indsættende). Begrundelsen støtter sig dels på den funktion, respekten for eje og det deraf afledede begreb skyld har i det sociale samarbejde, dels på visse konstante psyko(bio)logiske ejendommeligheder, idet organismen har en tendens til at hævde et individuelt område og søge erstatning for tab. (Mulig er ulysten ved at volde andre individer smertelige afbræk også et psykisk sår, der tenderer mod erstatning). Retten til eje står for så vidt i forhold – ikke til en naturlig ejendomsret, thi et sådant udtryk er meningsløst – men til en naturlig ejendomsret. Og hvad der er retmæssig ejendom, afgøres ved hjælp af ækvivalensprincippet, dels 1) som det, der erhverves ved udveksling med noget, der allerede ejes, dels – da denne erhvervelse kun har betinget berettigelse, idet der fremdeles kan spørges, med hvad ret den erhvervede sag da ejedes før udvekslingen, og påvisningen af selv nok så mange transaktioner kun tjener til at flytte spørgsmålet tilbage – 2) som det, der erhverves ved personlig arbejdsudgift. (Nærmere bestemt som det, der i værdi, med modsat fortegn, er = indsatsen). Ligesom det er i overensstemmelse med energiloven at betragte den sum af energi, der ved et personligt arbejde har objektiveret sig i produkter udenfor individets snævrere legemlige sfære, som endnu tilstedeværende og bestandig den samme, således må det siges at stemme med den naturlige ejendoms tendens stadig at opfatte den objektiverede energimængde som en integrerende del af individet, som ejendom, og hvad dette princips rolle i samfundet angår, kan det godtgøres, at det har vist sig som et

uundværligt og fundamentalt element i al social samvirken og aldrig helt har kunnet skydes til side, om man end ikke nogetsteds er nået til at erkende det i dets renhed.

Tager man dette princip til udgangspunkt, falder de umoralske handlinger i to hovedklasser: 1) negative (undladelser eller forsømmelser) og 2) positive (overgreb). De første refererer sig til et krav på mig, de sidste stifter først et krav. Uagtet de er beslægtede i den stilning, jeg indtager til en andens ejendomsret, idet den umoralske holdning i begge tilfælde består i, at jeg tilføjer fremmed ejendom et tab, er der den forskel mellem dem, at umoraliteten i første tilfælde er forudbegrunderet i en tidligere handling eller et tidligere forhold, i sidste fald behøver fortiden ikke at komme i betragtning. Dette specielle forhold, at der i fortiden ligger et krav på kompensation, som bestemmer handlingens præg af moralitet eller umoralitet, er ganske vist noget så særegent, at de umoralske handlinger, der hører herhen, godt kan fortjene et eget navn (brud på skyldighed); man må blot ikke glemme, at undladelserne ingenlunde udgør samtlige uetiske handlinger, eller at skyldighed overhovedet er et afledet begreb. Ved tilsidesættelser af skyldighed må man da forstå de tilsidesættelser af ejendomsretten, der har deres rod i fortidige krav, hvad enten det er løfter eller gæld, og hvad enten kompensationen direkte er lovet, eller der blot ejes et krav på den, og det må fastholdes, at de umoralske handlinger, der kommer ind under klasse 2, ikke er skyldighedsforsømmelser, da de først skaber skyld.

At handle moralsk er modstykket til forsømmelsen, det er opfyldelsen af hvad ejendomsretten kræver. Den moralske handling vil i modsætning til den umoralske altid sigte på et forudgående forhold, på et skyldighedsforhold. En moralsk handling, der ikke er rettet mod en skyldighed, eksisterer ikke. Man kunne tænke sig, at der gaves en til det positive overgreb svarende etisk antagonistisk holdning. Dette måtte da være at afholde sig fra overgreb, (thi »undergreb» som f.eks. veldædighed kommer ikke i betragtning, de står ikke i for hold til nogen slags ejendomsret); men dette at forholde sig inaktiv vil aldrig kunne betegnes som moralsk, ethvert moralsk forhold kræver efter sin natur (som i kap. 5 vist) noget aktivt, kræver handling, i al fald beslutning; at afholde sig fra overgreb er derfor i og for sig ganske amoralsk. Denne karakter har forsømmelsen ikke, thi den er i sit væsen en aktiv viljesholdning, en beslutning, der tager direkte sigte på at krænke ejendomsretten. Når A. beslutter ikke at betale sin skyld til

B. til den fastsatte termin, er dette ikke en simpel inaktivitet men en positiv viljesakt, der går ud på bekæmpelse af de krav, der er begrundede i fortiden.

Vi har hidtil kun betragtet ejendomskrænkelsen fra overtræderens standpunkt. Hvorledes tager forholdet sig ud fra det individs side, hvem den går ud over? Hvis han rammes af tab, stammende fra negative undladelser eller positive overgreb, kan dette da nogensinde skabe nogen skyldighed for ham? Ikke, hvis man fastholder den definition af skyldighed, der ovenfor er fremsat, at skyldigheden skabes af et i fortiden hvilende krav på compensation, et krav, der er opstået ved den skyldiges vilje. Thi selv om jeg ved en andens forseelse kommer i besiddelse af et krav på ham, er jeg jo ikke den, hvis vilje har sat dette krav ind i verden; ingen vil have moralsk beføjelse til at bebrejde mig noget, om jeg forholder mig rolig og lader den, der har givet mig kravet i hænde, om at indfri det. Det er ikke min pligt men min ret at fremtvinge dets opfyldelse c: jeg kommer ikke ind på noget umoralsk område, om jeg gør det; det er et amoralsk forhold (positivt moralsk bliver det ikke fordi det mulig bringer modparten til at handle positivt moralsk¹). I gængse sammenstillinger af pligt og ret er der ikke fri for at indsnige sig nogle uklarheder; korrektest er det sikkert at opfatte dem som rene korrelativer. Når Ihering (Kampen for retten) taler om pligten til aktivt at hævde sin ret, kan det kun føre til konfusion, thi pligten kan kun være der, hvor ansvaret for retskrænkelsen findes, det er ikke nok at positivt-negativt dækker hinanden ude i den objektive verden, de må også neutralisere hinanden i den sjæl, hvor det frembragte negativ er udklækket. Men pligt er opfyldelsen af det retskrav, jeg har leveret de andre i hænde. Fordringen om at hævde sin ret kan således ikke, som Ihering antager, begrundes moralsk, den lader sig kun begrunde ud fra sociale eller individuelle nyttehensyn, altså på amoralsk vis.

Inden vi går over til at betragte det nu endegyldigt fastslåede moralbegreb som udgangspunkt for mere specielle deduktioner, vil vi kortelig undersøge hvorledes nogle almindelige moralske problemer,

¹ Forøvrigt er begrebet positiv moralitet, der ofte anvendes, egentlig meningsløst. Umoralitet er en negativ værdi – for den det går ud over. Moralitet består i ophævelsen af negativiteten, hvorved resultatet højst bliver 0, altså ingenlunde positivt. Dyder derimod kan være positive i deres udslag.

henhørende til de såkaldte pligtkollisioner, må løses, når vi vælger det til ledestjerne.

Man kan kun med rette tale om pligtkollisioner, når et individ er således stedt, at han ikke kan opfylde en skyldighed uden at begå et overgreb eller tilsidesætte en anden skyldighed (c: uden at handle umoralsk). Sæt, at den eneste udvej til at frelse et uskyldigt menneske, jeg har bragt i ulykke, fra at blive dømt til døde, er at vidne falsk, da foreligger det første tilfælde¹. Sæt derimod, at den eneste udvej til at frelse ham er bestikkelse ved hjælp af penge, jeg kun kan præstere ved at undlade at betale en gæld til rette tid, så foreligger det sidste tilfælde. Forudsætningen for en reel moralsk kollision er, at opfyldelsen af een skyldighed, såvidt individet formår at se, er absolut umulig uden ved hjælp af en anden skyldighedsforsømmelse eller et overgreb. Dersom een snyder toldvæsnet til fordel for sin sultne familie, må han godtgøre, at alle ærlige veje til udkomme er ham spærrede, før han har lov at tale om moralsk kollision.

Hvorledes må den moralske vurdering af disse tilfælde stille sig? For det første må det fastslås, at et overgreb eller en skyldighedsforsømmelse overfor eet menneske ikke i mindste måde berøves deres umoralske karakter, fordi de tjener som middel (selv om det er absolut eneste middel) til at opfylde en skyldighed mod et andet menneske. Den, der er under handlingstvang, har ingen anden udvej end at træffe sit valg mellem to umoralske handlinger, han må veje ved hvilken af de to handlinger hans gæld bliver mindst, og gøre denne til middel for det formål, der står for ham som det største, men han må ingen illusion gøre sig om derved at blive skyldfri. Den uret, jeg i det første tilfælde begår ved at bedrage dommeren, er og bliver der, ja den er sandsynligvis irreparabel. Undertiden kan det hændte (som i det andet eksempel), at følgerne af den nødvendigt begåede uret tildels lader sig bøde. Det følger af sig selv, at handlingen får et plus af umoralitet, hvor dette formål, at bøde på den moralske kollision følger, ikke udgør en bestanddel af beslutningen.

Hvorledes forholder det sig, hvis jeg begår uret imod et menneske for at forebygge en endnu større uret mod det samme menneske, f.eks., hvis jeg efter at have lagt et baghold for ham derefter ved en

¹ Som korrektere må kaldes en »moralisk kollision« thi der foreligger ingen kollision mellem to pligter (som i det andet tilfælde), men jeg har valget mellem en pligtforsømmelse og et overgreb.

løgn leder ham udenom det. Denne løgn er overhovedet intet umoralsk overgreb, thi den forringer ikke hans åndelige eje (nærmere begrundelse heraf i kap. 9), tværtimod beriger den hans forestillingskreds med en nyttig oplysning. Der foreligger altså overhovedet ingen moralsk kollision. Men hvis jeg som eneste middel til at få min gæld betalt til A. fraraner denne en hemmelighed, har vi derimod med en reel moralsk kollision at gøre. Kan det nu retfærdiggøre midlet, at handlingen medfører en mindre uret mod den samme mand, hvem formålet gælder? Nej, han har kun indfriet den større skyld ved at stifte en ny, mindre. Indvender man herimod, at så er han jo faktisk udelukket fra at stå skyldfri overfor A., er dertil kun at sige, at livet virkelig medfører talrige slige situationer, hvor et menneske er kommet i et gældsforhold af en sådan art, at det overhovedet aldrig pure kan afvikles. Det er kun ved sløseri i regnskabsføringen, at der kan dækkes herover.

Adskillige moralske kollisioner er det kun af navn. Det er bekvemt at bruge begrebet til dække, når det gælder om at tilsidesætte eet krav for et andet, hvor de begge meget vel kunne have været opfyldte succesivt. Når den hellige Crispinus stjal læder for at lave sko til de fattige, kan vi ikke godkende dette som resultatet af en pligt-kollision, før han har overbevist os om, at alle andre muligheder var udtømte.

Et skyldighedsbrud er altså under alle forhold en umoralsk handling, der gives absolut ingen undtagelser fra denne regel; det kan end ikke skyde sig ind under begrebet pligt-kollision c: det kan ikke neutraliseres ved at gøres til middel (selv om det er eneste nødvendige middel) for at fuldkomme en større skyldighed. Den etiske vurdering ynder ikke summarisk regnskabsføring, fordi den i reglen regner med inkommensurable størrelser, den forlanger specificerede poster. Derfor er der heller ingen grund til at gøre jesuitersætningen »hensigten helliger midlet« endog den allermindste indrømmelse, med mindre man vil nøjes med at lægge den betydning deri, at det er værre at ville det mindre skyldighedsbrud isoleret end at ville det som middel til at opfylde den større skyldighed, og at det er værre at stå med en stor end med en lille skyld.

Vi har allerede ovenfor nævnt eksempler på en falsk pligt-kollision, hvor »løgnen i den gode hensigt« stod som den ene mulighed; da den i det givne tilfælde ingen etisk overtrædelse var, var den altså heller ikke noget middel, der trængte til helligelse. Havde løgnen in

se ikke været etisk tilladelig, ville den ikke helliges af nogen som helst hensigt, selv om den var eneste middel. Men sætningen helliger midlet bruges endda ofte ganske letfærdigt, hvor man ikke engang tager det så nøje, om det er eneste mulige middel, eller er klar over, hvad god hensigt vil sige. Da prædikatet god ikke har noget med etisk-uetisk at gøre, kan det alene af den grund udelukkes, at de midler, der anvendes i gode formål, af disse skulle modtage nogen moralsk karakter.

Idet vi nu går over til at omtale de specielle deduktioner, må vi begynde med at fremhæve, at det ikke er vor hensigt at levere en systematisk fremstilling af den specielle eller anvendte etik; vi nærer overhovedet den anskuelse, at specielle udformninger af etikken er en ret overflødig opgave, hvor man har et klart moralbegreb at gå ud fra; den etiske deduktion er en så udpræget individuel proces, at de få generelle regler, der lader sig opstille, vil få et trivielt og selvfølgelig præget, notabene hvis der deduceres samvittighedsfuldt. Ganske vist eksisterer der et stort antal lærebøger i den specielle etik, stopfulde af interessante meninger og udbrud om de forskelligste emner, men ser man dem efter i sømmene, opdager man ikke så sjældent, at de specielle regler ikke er strengt logisk afledede af det opstillede hovedprincip. Det subjektive skøn er ofte så stærkt fremtrædende, at det kommer til at gå ud over sætningernes videnskabelige vederhæftighed.

Det er også besynderligt, at man næsten alle vegne bruger en inddeling, der ikke naturligt bygger på selve hovedformerne for etisk og uetisk handlen; man omhandler staten for sig, familien, ægteskabet, sociale forhold for sig etc., grupper, der ordner sig efter ganske andre principper. I det man nu ud fra denne inddeling ønsker at være så udtømmende som mulig, fristes man til at tage mange ting med, der slet ingen relation har til det strengt etiske.

Naturligere ville, synes mig, en inddeling være, der til princip valgte de to hovedformer for uetisk handlemåde: 1) de negative undladelser eller forsømmelser, der har deres rod i et fortidigt krav og 2) de positive overgreb, der ingen fortidige krav refererer sig til men først skaber krav. Eksempler på de første er allehånde forseelser mod bestående løfter, al slags skyld med andre ord al undladelse af kompensation, der enten direkte er lovet af subjektet, eller hvorpå der ejes

et af subjektet overladt krav¹. Eksempler på de sidste er alle øvrige ejendomsforseelser, dette ord opfattet i videste forstand.

Det vil da vise sig, at alt, hvad der kan opfattes som uetisk handlemåde, vil falde ind under den ene eller den anden af disse to former. Med dem som udgangspunkt ville man da, ifald man agtede at behandle den specielle etik, kunne opsøge sig paradigmer fra de forskellige livsforhold og ordne dem efter saglig-etisk indhold. Man ville derved næppe komme så langt udenfor emnet som det nu i reglen sker, man ville resignere overfor en mængde af de spørgsmål, der nu finder »etiske« løsnings i håndbøgerne og vogte sig for at fremsætte subjektive meninger med en mine, som om det var krav, der stilledes af en fornem videnskab.

Imidlertid kan dette arbejde (en fuldstændig revision af den specielle etik) ikke finde sin plads indenfor denne bogs rammer, men vi ville som alt sagt heller ikke tillægge en systematisk fremstilling nogen stor værdi. Det synes os at have større værdi at gennemgå et enkelt paradigme grundigt for at vise, hvorledes man opfatter opgaven at udlede specielle deduktioner, end at overføre alle livsområder fra ende til anden med et par skøn for og imod.

Vi vælger hertil nogle af de problemer, der knytter sig til ægteskabet.

Ifølge vor inddeling vil det umoralske forhold i ægteskabet dels kunne omfatte brud på indgåede forpligtelser, dels forgribelser på ejendom². De etiske problemer, der henhører under den første kategori, vil væsentlig komme til at dreje sig om rækkevidden af de løfter, indgåelsen af ægteskabet som sådant involverer. Der gives to slags forpligtende overenskomster: enten kan de punkter, man binder sig til, være så begrænsede i antal og karakter, at de ved forpligtelsens indgåelse nøje kan specificeres – i så fald bliver der ikke lettelig uenighed om rækkevidden – eller de angår forhold, der omspænder så mange forskellige ting, at disse ikke kan opregnes (de ubestemmelige kontrakter, se kap. 2), men hvor man må indskrænke sig til at

¹ At bryde en kontrakt er eksempel på den første gruppe; at stjæle på den sidste. Hvor hører det hen at indgå en kontrakt i den hensigt at bryde den? Da det endelige formål er det afgørende, falder eksemplet ind under sidste gruppe; kontraktdannelse indgår som middel.

² Disse sidste træder dog tilbage i samme forhold som man betragter ægteskabet som ren kontraktmæssig overenskomst.

nævne eller underforstå et summarisk begreb f.eks. ægteskab, kokkepige, det håb, at der gives en nogenlunde ensartet opfattelse af det væsentlige indhold af dette begreb. Naturligvis vil et sådant begreb dog kunne tegne sig højst forskelligt for de to parter, der er ifærd med at indgå kontrakten, men det må anses for at være åbenbar fraus, om det fra den ene parts side indgås i den hensigt at skuffe forventninger, der vides at næres af den anden part. Det er umoralsk, om man ikke forud angiver sin stilling til slige forventninger, så at den anden part i tide kan indrette sig derefter.

Thi at nære disse forventninger eller blot at forholde sig passivt til dem er ensbetydende med at kontrahere om ting, man ikke agter at opfylde. Det er fuldstændig korrekt, når Aurelias ulykkelige unge mand hos Marc Twain stadig holder sin forlovede à jour med hvilke legemsdele, han efterhånden ved forskellige slags uheld har sat overstyr. Thi hun har forlovet sig med Mr. Caruthers, og det er kun i sin orden, at hun før ægteskabet stadig er med om at afgøre hvorvidt det, der resterer af den unge mand, endnu kan kaldes Mr. Caruthers.

Det kan ikke nægtes, at et begreb som ægteskab overhovedet er vel vagt til uden nærmere bestemmelse at danne grundlaget for en overenskomst; hvis parterne indbyrdes gjorde nærmere rede for, hvad hver især forstod derved, ville det betydelig lette erkendelsen af, hvad der i deres specielle ægteskab var pligt eller ej. Man kan som bekendt disputere om, hvorvidt en kat med 3 ben er en kat eller ikke, på den anden side kan det ikke fragås, at der gives væsentlige attributter, uden hvilke ingen vil påstå, at det man har for sig er en kat (f.eks. hovedet); på samme måde gælder det om ægteskabet, at der gives mangler ved en forbindelse mellem mand og kvinde af så væsentlig art, at ingen vil erklære den for et virkeligt ægteskab. Og det er alene til disse få væsensbestandele at man kan knytte betragtninger af generel art.

Der er således ingen tvivl om, at i et land, hvor bigami eller polygami ikke anerkendes, vil »ægteskabelig troskab« høre til de pligter, der ikke udtrykkelig behøver at nævnes for at kræve overholdelse (undtagne vil alene de tilfælde være, hvor ægteskabet indgås under andre forudsætninger, godkendte af begge parter). Som en ren etisk deduktion, gyldig under alle forhold, kan fastslås, at det at leve officielt i ægteskab og uden den andens vidende og vilje at bryde det er en tilsidesættelse af sin skyldighed; men det er også den eneste synsvinkel, hvorunder dette forhold etisk kan ses (hvorvel man, som vi ret

snart skal se, har fremdraget helt andre momenter). Af andre åbenbare skyldighedsforsømmelser skal eksempelvis nævnes: at unddrage sig bidrag til familiens forsørgelse, at rømme bort o.lign.

Det at en mand forfører anden mands hustru har man været tilbøjelig til at opfatte som en forseelse, der hører ind under forgribelse på ejendom. Det er imidlertid under almindelige forhold en ganske urigtig antagelse, der skriver sig fra den antikke opfattelse af hustruen som mandens ejendom. Vi kan aldeles ikke indrømme muligheden af, at en hustru nogensinde skulle kunne blive objekt for hvad vi forstår ved »etisk berettiget eje« (jfr. om dette begreb kap. 9). Der vil som følge deraf heller ikke kunne blive tale om noget uetisk overgreb på ejendom. Handlingen kan derimod som sagt ses under synspunktet kontraktbrud, men her må man dog erindre, at i så fald er forseelsen kun dens, hvem kontrakten binder, ikke dens, der står udenfor. Der skal særlige forhold til for at fælde dommen uetisk over den udenforstående forfører eller forførte. Hvis det f.eks. er en af mandens venner, der benytter sig af hans gæstfrihed til at indlede et forhold og samtidig skjuler sine hensigter for ham, da er det et åbenbart brud på en stiltiende overenskomst, thi han benytter sig af fordele, der kun er ham overladte under en ganske bestemt forudsætning, den virkelig at opføre sig som ven. Hvis han forfører hustruen, idet han tillige indgiver hende den falske forestilling, at han vil gifte sig med hende, foreligger der også overfor hende en uetisk opførsel, idet han benytter det middel at lægge et falsk løfte ind i sin optræden til at fremme sine planer på hendes bekostning, altså forleder hende til en risiko, han måtte vide, at hun kun under ganske bestemte forudsætninger ville indlade sig på.

Så længe ægteskabet var et juridisk ejendomsforhold, altså et magtforhold, kunne der overhovedet parterne imellem ikke være tale om nogen troskabspligt, etikken havde overhovedet intet med forholdet at skaffe. Det er først efter at det har hævet sig ud af magtforholdet, henimod karakteren af fri overenskomst, at der bliver plads for etiske betragtninger. Og selv da væsentlig ud fra det ene synspunkt: løftebruddet; herunder må såvel spørgsmålet om den ægteskabelige utroskab som om ægteskabets ophævelse af anden grund falde. Man indvender herimod, at der i ægteskabet ikke blot er hensyn at tage til de to, der indgår overenskomsten, men også til børnene som formentlig part i sagen; men hertil er at sige, at forsåvidt hensynet til børnene ikke kan bringes ind under den stiltiende overenskomst, der er ægte-

skabets forudsætning eller der specielt er truffet aftale for det ægteskabs vedkommende, man i øjeblikket taler om, får det ingen etisk betydning. Der kan altså eksistere pligter angående børnene mellem de ægteskabsstiftende parter indbyrdes, men der eksisterer ingen pligter overfor børnene, som kan udledes af ægteskabet som sådant. Hvis dette derfor brydes af en af parterne, kan det, hvorledes forholdet så end er ægtefællerne imellem, aldrig blive noget pligtbrud overfor børnene, hvem ingen nogensinde har lovet eller kunnet love indbyrdes ægteskabelig fordragelighed eller evig kærlighed. (Deduc. af kap. II. Overfor hvem gælder forpligtelsen etc.?). Hvilke ofre der kan bringes på børnenes alter, af kærlighed til dem, er et helt andet spørgsmål. Desuden behøver vi vel ikke at tilføje, at vi netop betragter den fysiske og psykiske omsorg for afkommet som i første række hørende til de selvfølgelige stiltiende forudsætninger for ægteskabets indgåelse, lige så selvfølgelige som oprigtighed i kærlighedsforbindelser og den fysiske omsorg for den anden part.

Man vil finde disse deduktioner noget magre og tørre sammenlignet med håndbøgernes, og de giver sig ikke ud for andet, men deres trivialitet opvejes måske til dels af den større vederhæftighed i måden, hvorpå de er kommet til verden. Undersøger man de specielle etikker, vil man finde, at det er et ganske anderledes livligt stof, der opfylder dem. Hvad f.eks. ægteskabet angår, dvæles der ikke synderlig ved betragtninger som ovenstående, derimod finder man forfatterne stærkt optagne af at diskutere den etiske berettigelse til at gifte sig med den eller den, med en eller flere, emner som kvindernes ligestilling i ægteskabet o.lign. Vi vil nu se med hvilken berettigelse.

Et interessant eksempel til belysning af den dogmatiske måde at skrive etik på er problemet om slægtskabsgraderne. Som bekendt findes der i alle civiliserede staters lovgivninger forbud mod at gifte sig med visse nærbeslægtede, dog er disse bestemmelser yderst varierende. Den danske lovgivning, der er blandt de liberaleste, forbyder dog absolut:

Ægteskab mellem beslægtede i den op- og nedadstigende rette linie (altså mellem forældre og børn, bedsteforældre og børnebørn o. s. v.)

Mellem søskende, hvad enten det er halv- eller helsøskende.

Mellem besvoglede i den op- og nedstigende rette linie (stedforældre og stedbørn, svigerbørn og svigerforældre f.eks.)

Adskillige andre ægteskaber er vel forbudte, men der kan gives bevilling til deres indgåelse.

I alle lande, også i de uciviliserede, finder man en offentlig mening, der med stor styrke fordømmer ægteskaber mellem visse slægtninge. Men hvis man spørger befolkningen om grunden til disse forbud, er svarene højst vaklende og usikre sammenlignet med den instinktmæssige sikkerhed, hvormed selve sagen afgøres. Man har gjort det eksperiment at forhøre en mængde forskellige uciviliserede mennesker, men næsten altid løber svarene ud i: vi forbyder det, fordi vore forfædre har forbudt det. (Westermarck: äktenskapets historia).

Afskyen for konsangvine forbindelser er næsten universel, men kredsen af de slægtninge, indenfor hvilken de er forbudte, veksler som sagt. Visse folk, der anser forbindelser mellem forældre og børn for blodskam, tillader forbindelse mellem broder og søster. I reglen er de forbudne led meget talrigere hos folkeslag, der er uberørte af den moderne civilisation, end i mere fremskredne samfund. Hos hine er det meget almindeligt, at forbuddet strækker sig til alle medlemmer af samme stamme eller klasse. (Hos Kalifornierne beherskede blodskamsideen i den grad sindene, at de tænkte sig to par ved verdens begyndelse, for at undgå de konsangvine forbindelser mellem Adams og Evas børn).

Hos Romerne var ægteskab mellem personer, der befandt sig under samme patria potestas c: cognati til 6. led, nefariæ et incestuæ nuptiæ, men disse forbud ophævedes lidt efter lidt. Efter den Puniske krig tillodes det, efter Livius, fætre og kusiner at gifte sig med hverandre, og år 49 e. Kr. udvirkede Kejsers Claudius, som ønskede at tage sin broderdatter Agrippina til ægte, af senatet den bestemmelse, at giftermål med broderdatter var lovligt, hvorvel giftermål med søsterdatter var forbudt. I det 4. årh. stadfæstede Constantius dødsstraf for forbindelser af begge slags. Under indflydelse af den kristne kirkes asketiske ideer forbødes nu ægteskab mellem stedse fjernere slægtninge. Theodosius den store forbød med de strengeste straffe ægteskab mellem fætter og kusine, og i slutningen af det 6. årh. forbødes ægteskab mellem slægtninge indtil 7. led. Denne lov gjaldt til 1215, da Innocents indskrænkede de forbudne led til 4, og dette er endnu rettesnoren, hvor de kanoniske love følges. Udviklingen har altså svinget frem og tilbage uden fast ledende tanke.

Enkelte folkeslag har også forbud mod giftermål mellem folk, der er blevet slægtninge gennem giftermål (svogers familie f.eks., altså

ikke blodbeslægtede), eller med faders eller farfaders konkubiner. Man har også etnografiske fakta, der tyder på, at det til syvende og sidst ikke er blodet det kommer an på, men det nære samliv, idet det viser sig, at antallet af forbudte led beror på antallet af slægtinge, der under de forhåndenværende sociale forhold bor sammen fra barnsben. De uciviliserede folk lever sædvanlig ikke i særskilte familier men i store fælleshusholdninger eller kommuner, hvis medlemmer står i nær berøring med hverandre¹. Derfor det store antal forbudne grader hos disse, medens overgang fra kommunistisk til individualistisk levesæt vil betinge indskrænkninger i disse forhold.

Hvilke grunde har man nu i tidernes løb anført til støtte for disse gådefulde forbud? Nogle antager, at de stammer fra frygten for, at retsvirkningerne af disse forbindelser ville blive altfor udviklede, andre, at man ellers ville gifte sig med slægtinge, for at ejendommen skulle blive indenfor familien. Men selv om disse grunde virkelig er de oprindelige, kan de i al fald ikke bringes i forhold til moderne etiske anskuelser og ad den vej begrunde de nugældende forbud. At forbuddene skulle have til hensigt at hindre altfor tidlige ægteskaber er også utroligt, da uciviliserede folk jævnlig gifter sig i barnealderen indenfor de tilladte grader. Fremdeles kan de ikke være grundede i Guds lov, da de findes hos folk, der ingen Guds lov har. Endelig har man påberåbt sig et medfødt instinkt, der meldte sig som uvilkaarlig afsky, men det er en kendsgerning, at afskyen ikke viser sig ved intuition, når to personer træffer sammen uden at kende hinandens indbyrdes slægtskab.

I den nyere tid har man forfægtet den anskuelse, at disse forbindelser skulle have en skadelig indvirkning på afkommet, og hvis så var, ville man unægtelig have et mægtigt biologisk argument imod dem. Men det viser sig, at tiltrods for talrige undersøgelser er man desangående ikke nået til noget utvivlsomt resultat. Darwin holder på skadeligheden af indavl såvel hos planter som hos dyr; afkommet taber i legemsstørrelse, kraft og frugtbarhed. Han indrømmer dog, at selvbefrugtning og indavl aldrig leder til fuldkommen sterilitet hos afkommet, hvad der ofte er tilfældet med forbindelser mellem ulige arter. – *Animals and plants under demestication*). Hutler benægter det

¹ Forbud mod konsangvine forbindelser går ofte over i exogami c: forbud mod at gifte sig med medlemmer af samme stamme eller klan (Westermark).

på basis af fremragende opdrætteres udtalelser, (hvortil dog Wallace bemærker, at det kommer af, at Hutler i forvejen har udskilt alle de svage individer). Sebright finder, at husdyr kan parres i flere led med beslægtede individer, uden at racen lider. Rationelle opdrættere har anført talrige tilfælde, hvor blodslægtskabet har skabt og vedligeholdt smukke racer. Eksperimentalt har man påvist tiltagen i vægt men aftagen i frugtbarhed ved indavl. Pouchet: Er begge forældre friske, føder de afkom, der er mindst lige så sundt som de selv, er de sygelige, viser sygeligheden sig forstærket hos afkommet. Endvidere har opdrætterne påvist, at blot en dråbe ublandet blod er tilstrækkelig til at neutralisere de skadelige følger af en længe fortsat indavl.

For menneskets vedkommende er det ikke for meget sagt, at man slet intet ved, mening står imod mening. Boudin finder af samtlige døvstumme 28% fremgåede af konsangvine ægteskaber, Mitschell 5,17%. G.H. Darwin bygger over et meget stort materiale den anskuelse, at kusineægteskaber ikke fører til ufrugtbarhed, døvstumhed, åndssvaghed eller sindssygdom, men han tror, at de øger dødeligheden. Mygge antager derimod, at de i Danmark betyder noget for åndssvaghedens, sindssygdommens, epilepsiens og døvstumhedens ætiologi men ikke bevirker ufrugtbarhed. Dahl (Norge) anser dem derimod for særlig ufrugtbare. En statistik som Montegazzis, der tæller 57 forfattere imod og 15 for ægteskab mellem fætter og kusine kan man ikke ret vel tage alvorligt.

Det spørgsmål er nu nærliggende: når vi moderne mennesker, med alle de eksperimenter og al den statistik, vi har til vor rådighed, ikke er rykket dette spørgsmåls løsning nærmere, er det da ikke overmåde usandsynligt, at de uciviliserede folkeslag gennem erfaringen skulle være komne til det resultat, at konsangvine ægteskaber var skadelige for afkommet, og at denne erfaring skulle have være grunden til forbuddet. Urimeligheden springer end mere i øjnene, når man husker på hvor lidet omhyggelig man i andre retninger var for afkommet; barnemord, udsættelser, særlig af piger, af tvillinger, vanskabte børn etc. hørte jo til dagens orden. Som omtalt har man næsten heller aldrig fundet denne grund anført, hvor man har adspurgt de uciviliserede mennesker: enten har man fået det svar, at det er Gudernes eller forfædrenes vilje, eller man har anført hungersnød og andre håndgribelige konsekvenser som rimelige følger af incestet.

Hvad nu end grunden er til disse meget udbredte forbud¹, så er det givet, at ikke et eneste af de motiver, man har tillagt dem, etisk set har noget at betyde for os. Hvad vedkommer det vor etiske følelse, at eksogami en gang blev forbudt, fordi slægtskabsforholdene ellers ville volde juridiske vanskeligheder osv.; at grunde et moralsk forbud på det biologiske hensyn: slægtens vel kan der, selv om vi overhovedet anerkendte det som et moralsk hensyn, ikke være tale om bl.a. på grund af sagens fuldkomne uopklarethed.

Men de etiske lærebøger skulle og måtte opretholde begrebet blodskam, og de greb derfor til nye argumenter. Man har således længe været ivrig for at stemple selve seksualiteten mellem nærbeslægtede, som uetisk, men uden held (thi Høffdings udtalelse f.eks.: at forholdet mellem dem ville miste sin frie og trygge karakter, der som muligheden af et kønsforhold og de dermed forbundne lidenskaber var til stede, kan ikke betragtes som grundlag for vurderingen uetisk; det er dog nærmest en smagssag og privatsag, om man finder for godt at sætte sig ud over trygheden til fordel for lidenskaben). Man har derpå søgt at begrunde vurderingen ud fra mere almindelige bekymringer for familieforholdets skæbne: »Det er personernes naturlige stilling indenfor familiesamfundet, som søges opretholdt, og som et ægteskab mellem vedkommende ville omstyrte. ... der måtte ske en hel revolution i forældrenes og børnenes indbyrdes følelser, hvis de giftede sig med hinanden. Den omsorg, som en fader har for sin datter ... og den ærbødige taknemlighed, barnet har for sine forældre, er ganske forskellig fra den ømhed og gensidige tillid, der er naturlig mellem ægtefæller og ikke kan undværes, om de skal være ligestillede.« (Starcke: Samvittighedslivet). »En fader og moder kan ikke adlyde et barn, derfor er det unaturligt, at en fader eller moder kan være sit barns ægtefælle.« (Wharton). Det er unaturligt – måske! men man leverer ikke med dette prædikat nogen etisk begrundelse, heller ikke med denne tilføjelse »to which we may add the inconsistency and monstrousness af the relations.« Thi man må vel huske på, at bortset fra, at hele denne argumentering jo slet ikke rammer søskendeægteskabet, er alle disse kraftige ord udenforståendes, altså uvedkommendes dom, medens alt her kommer an på de pågældende

¹ Det bør dog fremhæves, at de ingenlunde er universelle. De gamle persiske og ægyptiske love tillod ægteskab selv mellem de nærmest-beslægtede. I Syrien var de også almindelige; ligeså hos adskillige vilde folkeslag.

selv; et ægteskab er – som etisk emne – en overenskomst mellem to individer; hvad det er retligt set vedkommer os ikke her. Det uetiske kan følgelig kun bestå i, at overenskomsten indgås under falske forudsætninger, eller at den brydes eller misligholdes; andres meninger om den er at anse for etisk irrelevante og anmassende. Eller vil de nævnte morallærere anse sig for beføjede til etisk at forbyde alt, hvad der fylder dem med afsky, alt unaturligt? er det ikke en ligeså unaturlig og for tanken oprørende handling, at en søn forfølger sin fader, der er bleven hans debitor, ad rettens vej? Men har man derfor nogensinde villet forbyde det?

Det er os umuligt at indse, at disse nyere indvendinger imod de konsangvine ægteskaber har mere gehalt end de gamle; de leverer kun typiske eksempler på den subjektive etisering, der har bragt etikken som videnskab i så stærk en miskredit.

På lignende måde har man ud fra »etiske« synspunkter villet dekretere, om man må gifte sig med en eller flere. Her træder urimeligheden endnu grellere frem end i forrige tilfælde, hvor man dog kunne påberåbe sig en del autoriteter, der erklærede konsangvinitet for biologisk uheldig.

Til bedømmelse af etikkens stilling til dette spørgsmål blot følgende fakta: »vi kan med sikkerhed påstå (Westermarck), at monogamiet, som altid har været den fremherskende form for ægteskab, har forekommet almindeligere på de laveste kulturtrin end på noget højere stadier, medens på et endnu højere udviklingsstadium polygamiet igen for en stor del giver plads for monogamiet ... besiddelsen af flere hustruer udøver en forholdsvis ubetydelig tiltrækningskraft på mænd i uudviklede samfund, hvor livet hovedsagelig opretholdes gennem jagt, og hvor kvindens arbejde er af ringe værdi. I samfund af en højere type er forholdet et andet. Der må manden købe sin hustru, ofte for høj betaling, men denne hindring for polygamiet mere end opvejes af håbet om formue på enkelte hænder og den klasseforskelle, der gør sig gældende. Intet er så gunstigt for polygamiets opståen som social differentiering.«

Hos de fleste fortidige folk er polygamiet tilladt; blandt de årsager til dets opståen, der i almindelighed fremhæves, skal nævnes: 1) misproportion mellem kønnene. Der gives stammer, hvor kvinderne er dobbelt så talrige som mændene. Hos krigerske stammer er dødelighedsprocenten blandt mændene stor, hvilket gør polygamiet til en af forholdene given ting. 2) Monogamiet medfører periodisk absti-

nens, der hos uciviliserede folk ofte er af lang varighed bl.a. under hele graviditeten, ja under laktationen, som jævnlig varer flere år. 3) De uciviliserede kvinders hurtige falmen. (Begge parter gifter sig meget unge, og i reglen med jævnaldrende, hvorved med tiden misforholdet bliver grelt). 4) Sterilitet, der let kan indtræde med een hustru, betragtes af uciviliserede mennesker som en stor ulykke. 5) Mange børn giver megen anseelse og magt; ofte er familiens medlemmer de eneste forsvarere og tjenere, der findes, og dødeligheden blandt de vildes børn er gennemgående stor. 6) Mange hustruer betyder megen arbejdskraft; en Indianer erklærede: een behøves til husholdningen, een til jagten og een til at grave efter rødder.

I alt hvad der her er anført henholdsvis for eller imod monogamiet vil man forgæves spejde efter selv den mindste antydning af etisk princip; det er betragtninger og forhold af ganske amoralsk art. Hvorfra henter da de moderne etikere deres skyts mod de polygame forbindelser? Man finder i reglen den udtalelse, at de betegner en lavere kultur. Men hvor kan det da være, at monogamiet overalt optræder netop på de laveste kulturtrin, og at overgangen derfra til en højere kultur jævnlig falder sammen med polygame tendenser? Og selv om nutiden, hvad man påstår, skulle danne en undtagelse herfra, og vi for tiden går frem imod et stadig strengere monogami, hvem borger os da for, at det sidste ord dermed er sagt. Alt taler snarere for, at de kønslige forbindelser i fremtid som i fortid vil følge de sociale og politiske omdannelser; monogamiet vil blive den rådende form, hvor jævn demokratisk ligestillethed hersker, polygamiet vil vinde frem, hvor de sociale modsætninger skærpes og magt og formue samles hos de få. Et bevis for at monogamiet betyder højere kultur venter vi fremdeles på; men selv om vi fik det, er det ikke engang hovedsagen her. Hovedsagen er, hvad vi ikke noksom atter og atter må fremhæve, at højere kultur ikke er noget, man med skygge af etisk ret kan kræve af sine medmennesker.

Hvis man kunne bevise, at det ufejlbarlig ligger i polygamiets væsen at forurette til en eller anden side, først da kunne det stilles til etisk bedømmelse. Man har påstået, at kvinden kom i en uværdig afhængighedstilstand, at hendes følelser som menneske blev krænkede; men denne indvending kan i al fald kun gælde det historiske polygami, der faldt sammen med konekøb og overhovedet var en finansoperation, hvor kompensationen ikke kom hustruerne til gode. (Endda finder man hos uciviliserede folk netop kvinden som polygamiets

ivrigste forsvarer. Hele familiens anseelse vokser nemlig med hvert nyt ægteskab, manden indgår). Hvor polygamiet opstår ved frivillig overenskomst mellem samtlige interesserede personer, kan der ikke på forhånd påvises berettigede interesser, som krænkes. Men kyskhedspligten da! indvender man, er polygamiet ikke i strid med den? Hvis der eksisterer en sådan pligt, hvorom man i al fald kun kan tale, hvor man højtidelig eller stiltiende har bundet sig til kyskhed, hvad skulle der da være i vejen for at der ligesåvel inden for den polygame som indenfor den monogame forbindelse eksisterede en kyskhedspligt, der gik ud på at forbyde den polygame familie at indlede kønslige forbindelser udenfor kredsen¹.

Men man har virkelig for ramme alvor opstillet en »kyskhedspligt«, uafhængig af løfte og overenskomst, ja endog søgt at gøre den gældende overfor ugifte personer. Således mener Starcke, der drager til felts mod de flygtige forbindelser ud fra etiske synspunkter, at når kønsdriften snart er led i et sædeligt snart i et usædeligt livsforhold, er det det isolerede i driften, der i så henseende er det afgørende. (Dog finder vi også hos Starcke andre, ganske aristoteliske »yderligheder«, som råhed og umådelighed i disse forhold, betegnede som uæstetiske–uetiske). Ganske dogmatisk opstiller han den påstand, at en følelses varighed er et sikrere tegn på dens dybde end dens intensitet (kan kun indrømmes, når dybde netop antages = varighed, men det er dog en usædvanlig brug af dimensionsbegreberne); endvidere ser han ganske bort fra det erfaringsmæssige faktum, at varigheden af følelsen i mange tilfælde lader sig forene med en større ekstensitet.

Dr. Starcke indrømmer, at forklaringen på, hvorfor de flygtige forbindelser skulle være uetiske, har sine vanskeligheder, men idet han går ud fra som en kendsgerning, at de er uværdige i det almindelige omdømme, spørger han, hvad da grunden hertil kan være. Den historiske forklaring af kyskhedsfordringen er ikke for Starcke det væsentlige; ægteskabets værdi godkendes i sædelig henseende ikke blot, fordi det nu en gang er blevet anerkendt, men især fordi enhver finder det rimeligt, at det er så; og denne vurdering beror på, at den,

¹ Det er allerede ovenfor sagt, at vi betragter "utroskab" i et monogami for usædeligt, når en af parterne derved reelt bedrages (det, man plejer at kalde bedrage i ægteskab, har betegnende nok ofte intetsomhelst med bedrageri at gøre) – men ellers ikke! På samme måde betragter vi bigami, der finder sted uden den anden parts vidende eller vilje.

der begærer en kvinde uden at begære hende til ægte, tilføjer hende en forhånelse ved at begære de underordnede sider. De underordnede sider, det står der! og kvinden fordømmes med rette, fordi hun tager til takke med dette isolerede begær, der ikke rummer en værdsættelse af hendes personlighed. Den egentlige kærlighed vækkes ved det, kvinden er værd ved siden af at være et kønsvæsen, hendes forstand¹, hendes vilje, hendes dygtighed. Er man indtaget i en kvinde, har man kun lov til at ytre det på een måde, nemlig ved at begære hende til ægte, og ægteskabet er et samliv, som ikke væsentligst kan ses under synspunktet af et kønsforhold, det er en *communitas omnis vitæ*. »Denne trang til at leve livet sammen med en, som kan finde det rette ord, man behøver i sorg og glæde, og til hvem man selv kan sige det, når han trænger til det, det er den trang, som i alle sine afskygninger er den rette ægteskabsstiftende følelse.«

Vi vil ikke fæste os videre ved den besynderlige forestilling, at den specifikke attrå, der driver mand og kvinde sammen, er det periferiske, medens hovedvægten må lægges på deltagelse og fællesskab i interesser, altså noget, en kontubernal lige så godt kunne præstere. Heller ikke ved påstanden om at frie forbindelser skulle være uforenelige med varighed og det fineste individuelle valg, vi ville komme dybt ind i individualpsykologien, ifald vi skulle levere modbevis. Hovedfejlen er, at det Starcke'ske ideal for et ægteskab stilles op som sædelig norm: hvad skal folk gøre, der ønsker at tilfredsstille deres erotiske følelser og samtidig ønsker at handle retskaffent? Svar: de har at gifte sig, der gives ingen anden udvej; men, tilføjes der, ægteskabet er ganske vist ikke væsentligst et kønsforhold. – Det er dog hårde vilkår!

Man kan finde dette ideal for erotik så spidsborgerligt man vil, man kan med føje foretrække Goethes, det drejer sig ikke her om at diskutere idealer, det drejer sig om at påtale forvekslingen af idealer med normer. En etisk norm kan en sådan ønskelig ordening aldrig blive, thi det er ganske overset, at de pågældende parter, mand og kvin-

¹ Noget anderledes udtrykker Goethe sig (*Gespriche mit Eckermann*): Som om kærligheden havde noget med forstanden at gøre! Vi elsker hos en kvinde ganske andre ting end forstanden ... den kan være god til at fængsle os, når vi allerede elsker, men forstanden er ikke det, der er i stand til at stikke ild og vække en lidenskab.

de, jo meget vel i bedste forståelse kan enes om den – om ikke »isolerede« så dog rent

private – erotik, der er deres ideal, uden på forhånd at binde sig til en *communitas omnis vitæ*. Ifald denne overenskomst, i overensstemmelse med deres forestillinger om kærlighed, respekteres, hvor er da de tilsidesatte hensyn, den krænkede pligt, der skulle gøre forholdet etisk undervægtigt? – Jo, er der ikke andet, så er der dog hensynet til de udenforstående, det er til syvende og sidst ikke idealets beskaffenhed men den private karakter, der er det gale. Skønt Starcke ganske vist ikke billiger retshåndhævelse, mener han dog, at det at tillægge disse forhold ganske privat karakter rummer den fare, at den moralske sanktion bortfalder. Hvis sanktion? Hvem skal sanktionere en kontrakt, når det netop ikke ønskes, at staten skal gøre det? – Vi løber med andre ord ud i hensyn til uvedkommende (jfr. kap. 2: hvem angår skyldigheder?). At sagen ikke angår offentligheden indrømmer Starcke, til gengæld angår den »den kreds af mennesker, hvem mit privatliv vedrører ... de er her de rette dommere,« atter et mærkeligt syn på den erotiske forbindelse mellem to, dette at nogetsomhelst af betydning for dette forhold skulle berøre en kreds af mennesker såvidt, at de endog skulle kunne fungere som selvbestaltede dommere.

Det ses altså, at man også i dette afsnit af den specielle etik, bedømmelsen af de frie erotiske forhold, ugenert har sat særidealer til højborgs som etiske normer, ja man kan sige, at afsnittet om forelskelser er fuldtud typisk for hele den gængse måde at behandle speciel etik på. At sammenstille en kyskhedsfordring til ugifte med fordringen på kyskhed indenfor ægteskabet (hvor der unægtelig kan optræde en troskabspligt) er at parallelisere et ideal, man indbilder sig må have almen gyldighed, som udtryk for høj kultur, med en på løfter og tilsagn hvilende klart udtalt pligt. Sammenstillingen bliver end mere grell, når man erindrer, at troskabspligten indenfor ægteskabet endda langtfra har almen gyldighed. I vore germanske ægteskaber må den vel – når andet ikke udtrykkelig aftales – anses for at være en stiltiende forudsætning, men i adskillige romanske ægteskaber, hvor »ce sont les deux familles qui s'allient« (Gide) om at stifte et ægteskab, kan man selvfølgelig ikke gøre de to parter ansvarlige for en kontrakt, der sluttes over deres hoveder.

Hvad der betinger den etiske vurdering af kyskheden indenfor ægteskabet er ikke det, at den ene part har ret til at kræve visse følelser, men udelukkende løftebruddet, hvor der kan være tale om et så-

dant. Derfor kan der heller ikke ved bedømmelsen tages hensyn til den større eller mindre lethed, hvormed kyskheden overholdes eller til den seksuelle forskel, der er mellem de to køn (om der er nogen¹; dette ville betyde en indrømmelse til »relativitetens lov« på dette særlige område. Hvis ikke mandens utroskab betød mere end et undermål af kultur og finfølelse, måtte den etiske dom kapitulere overfor ham, men den kan betyde et pligtbrud, fuldt så godt som alle andre. Derfor afhænger bruddets størrelse aldeles ikke af den større eller mindre flygtighed i hans udenomspassationer (selv om følgerne kan afhænge deraf), det måles her som overalt ikke på de psykologiske forudsætninger hos den handlende men på hvad der objektivt brydes.

Krav på bestemte former for ægteskabets stiftelse kan kun sættes i forbindelse med statens tarv og bydende eller med religiøse samfunds separate fordringer. Staten må sikre sig, at de ægteskaber, den forbyder, virkelig ikke indgås (f.eks. ægteskaber mellem mindreårige), endvidere må den for retsvirkningernes skyld sikre sig, at de ægteskaber, der stiftes, kan dokumenteres. Dette er kun simpel konsekvens af statens formål og simpel udøvelse af dens magt, nogen etisk betydning tilkommer der ikke disse forholdsregler, sålidt som statens formål overhovedet afledes af etiske hensyn. Langt snarere kan det siges, at uviljen og kampen mod den officielle akt som sådan har etisk farve, som en stræben efter at unddrage forbindelsen mellem mand og kvinde statens tvang og bygge den på frivillig privat overenskomst, hvor det formulerede eller stiltiende løfte kan få råderum, og en indre gyldighed kan erhverves. Hvis man endelig ønsker at bevare et statsbeskyttet ægteskab med visse garanterede retsvirkninger, medfører dette dog ingen berettigelse til at forbyde, at man ved siden af frit indgår forbindelser med dertil svarende aftalte virkninger, såfremt de ikke griber ind i hine. At man skulle skyldes den anden part offentlig sanktion i skikkelse af en bestemt officiel form, er uklar tale; det er først efter en kontrakts indgåelse man bliver hinanden noget skyldig.

Med hensyn til skilsmisse vil vi fatte os kort, da de etiske betragtninger, der kan være at anstille, er meget begrænsede i forhold til de endeløse diskussioner, der fra andre synspunkter kan rejses om dette spørgsmål. Alle overvejelser angående det lidet ønskelige i

¹ Starcke hylder den mærkelige opfattelse, at der i kvindernes vurdering af mændenes skønhed i ringere grad indgår sanselige elementer.

skilsmisse og beslægtede emner kan således ganske lades ude af betragtning. Problemet koncentrerer sig om: er ægteskabet efter sit naturlige begreb en kontraktsmæssig forbindelse eller ej? Man har imod den første opfattelse anført hensynet til børnene. Men hvad skulle der være i vejen for, at dette hensyn kunne komme til sin fulde ret indenfor en kontrakt, f.eks. sålydende: hvis ægteskabet lykkes, opdrages børnene i hjemmet, hvis det sprænges, opdrages børnene af den eller den af ægtefællerne, på de og de økonomiske vilkår. Et hensyn til børnene, der skulle sikre dem forældrenes samliv selv under de mest disharmoniske forhold, kan aldeles ikke begrundes etisk. Hensynet til børnene kan måske begrunde, at staten forlanger visse garantier af de sluttede kontrakter (således som den forlanger af alle officielle kontrakter), men det kan ikke begrunde, at kontraktkarakteren nødvendigvis må bortfalde. Fremdeles er (af Starcke) fremsat følgende formentlige uoverensstemmelse mellem ægteskab og kontrakt: »I sine følelser overfor en anden bør man ikke have den samme frihed (til at skifte mening som i en almindelig kontrakt), selv om begge parter er letsindige nok til at ville lade det komme an på en prøve, er dette ikke nok til at give dem ret til at gøre forsøget, hvis da den sædelige forskel mellem kønslig erotisk hengivelse og en længsel efter *communitas omnis vitæ* skal få nogensomhelst sandhed. Det må i brylluppets øjeblik *forlanges*¹, at begge parter er inderlig overbeviste om, at den anden er nødvendig for ens egen lykke.« Forlanges, af hvem? Man kunne tro, at forf. ville mene, at det var den ene part, der kunne forlange det af den anden; hvis dette havde været hans mening, og hvis der i det hele taget var mening i at forlange følelser, da talte dette blot til fordel for at se forholdet som en kontrakt. Men nej, det er de udenforstående, der »må« forlange denne komplicerede følelse hos ægteparret, thi ellers er der jo ikke udefra givet nogen berettigelse til indblanding.

Lad os se lidt nærmere på hele denne opfattelse. At man ikke skal have frihed (udefra notabene) til at ændre sine gensidige følelser, turde være en af de strammeste og tillige mest upraktiske fordringer, der nogensinde er stillet; hvilket antikt eller moderne statstyranni har endnu givet sig af med at kontrollere følelser? Som sætningen står, må den jo også gælde andre følelser, f.eks. venskabsfølelsen, så at det må forlanges, at når man engang har sluttet en venskabsforbindelse,

¹ Udhævet af mig.

må man ikke skifte følelse overfor denne ven. Mon man nu også kan antage, at de udenforstående, fra hvem forbuddet kommer, kan føre nogen effektiv kontrol dermed og virkelig sikre sig dette krav opfyldelse? og med hvilken beføjelse stilles disse krav? Herom lades vi ganske i uvished.

At sætte forskellen mellem en ægteskabelig overenskomst og en kontrakt deri, at der til den første udefra må kræves konstante følelser af bestemt art, er da først og fremmest urimeligt, fordi der her tales om krav, som simpelthen ikke kan stilles. Men iøvrigt strider det jo ingenlunde principielt imod kontraktens natur at underkaste sig ydre magters (f.eks. det offentliges) kontrol.

For at uopløselighed skal være et etisk krav, må den være sikret indadtil, parterne må gensidig have bundet hverandre dertil (følelsesretningen betragter vi som noget, der ikke engang kan sikres indadtil, c: som noget der ikke er mening i at kontrahere om); men a priori ligger den ikke som en selvfølgelig forudsætning for indgåelsen af ægteskabelige forbindelser, det må først udtrykkelig fastsættes, om den skal gælde eller ej. Udadtil gælder overhovedet ingen forpligtelser, men højst den tvang staten finder for godt at udøve. Hvilken udenforstående har man vel lovet noget, og hvis rettigheder lider skår ved bruddet? (Forholdet til børnene er omtalt). De parter, der indgår forbindelsen, kan også gensidig løse hinanden og »give hinanden ret til at gøre forsøget«, en ret, der hverken kan gives eller nægtes af andre. Forudsætningen for Starckes synsmåde, at der er en sædelig forskel på kønslig erotisk hengivelse og længsel efter *communitas omnis vitæ*, har vi ovenfor taget stilling til; forskellen er ikke sædelig, det er en individuel-psykologisk forskel af amoralsk art, og den kan derfor heller ikke bruges til at autorisere krav som de nævnte.

Går vi ud fra, at der altså ikke er noget til hinder for at opfatte ægteskabet som en kontraktform, vil vi indse, at det er en tåbelig bestræbelse ud fra et etisk standpunkt at ville fiksure ydre skilsmissegrunde, hvorved jeg forstår skilsmissegrunde, der skal bedømmes og behandles af udenforstående. Når Goos f.eks. nævner en så fuldstændig åndelig uoverensstemmelse mellem ægtefællerne, at samlivet bliver til fordærvelse, hvem andre end ægtefællerne selv kan da fuldtud afgøre, om noget sådant er til stede? Om en kontrakt misligholdes skal nok først og fremmest selve de kontraherende mærke, kun i grove fortegninger vil det intimeste og ofte netop det væsentligste nå ud til de udenforstående. (Forøvrigt er dette kun simple deduktioner af

afsnittet om forpligtelsens rækkevidde, se kap. 2). I en etik hører heller ikke hjemme Starckes betragtning, at en ubegrænset skilsmisseret ville virke som opfordring til fuldstændig at opgive enhver selvopdragelse. Bortset fra, at det er tvivlsomt, om den ikke netop ville virke i modsat retning, kan det hverken være statens eller etikkens sag at fremtvinge nogen slags ægteskabelig opdragelse.

Med hvilken ret har man inddraget spørgsmålet om mandens suverænitet under det etiske forum (i form af et krav på kvindens ligestillethed i ægteskabet)? vistnok i kraft af det samme ræsonnement, hvorefter man betragter menneskenes lighed overhovedet som en moralsk lov henhørende under de såkaldte menneskerettigheder. Vi vil på sit sted underkaste disse en behørig kritik og her blot påpege, at man kun kommer til dem ved at slutte ulogisk fra falske præmisser. Forudsætningen er, at menneskene af naturen er lige (hvilket enhver moder eller skolebestyrer vil have let ved at modbevise); slutningen, der heraf drages er, at alle mennesker bør være lige; (denne slutning ville kun være berettiget, hvis forudsætningen var rigtig og der deraf fulgte: alt hvad der er lige bør vedblive at være lige). Men slutningen, at alle mennesker bør være lige kan lige så lidt begrundes etisk ud fra nogen som helst anden forudsætning (jfr. påvisningen af det proportionalt lige i retfærdighedstanken kap. 1). Derfor kan der ligesålidt etisk indvendes noget imod at een hersker og en anden adlyder i ægteskabet som i en forretning eller i en fabrik; alt kommer her an på forudsætningerne. Kun det kan man sige, at hvis det lå i ægteskabets væsen, at nogen udefra med magt blev puffet indenfor dets enemærker med bundne hænder, ville sligt være stridende mod den disposition over ens person, der følger af det etiske ejendomsbegreb; derimod kan etikken ikke have noget som helst at indvende imod den frivillige underkastelse.

På samme måde kan spørgsmålet om ægtefællernes ejendomsforhold kun komme til etisk behandling, hvis der er tale om at forstyrre den orden, ægtefællerne indbyrdes træffer overenskomst om; om der skal herske fælleseje eller særeje er rent indre spørgsmål, men hvis staten blander sig ind og forhindrer den ene part i at træffe visse arrangementer for at sikre sig og sit (særgods), eller hvis den på den anden side egenmægtig bestemmer, at den ene part skal være rådende over den fælles formue og de fælles indtægter, hvis den med andre ord fremtvinger formueforskydninger på den ene parts bekostning, da begår den åbenbart overgreb. Det siges, at samejeforestillingen ind-

prenter, at den ene part har krav på den anden – men dette er ikke nok til at berettige staten til at udelukke enhver anden ordning; skulle staten virkelig i pædagogisk øjemed tage sig af enhvers krav, kunde det dog ikke retmæssigt ske ved en slig summarisk bestemmelse, da måtte den individualisere, beregne hvad der tilkom hver af parterne som udbytte for den indsats i fællesskabet, de ydede som følge af deres intelligens, flid og dygtighed. At gennemføre sligt magtede staten naturligvis aldeles ikke, blot at gennemføre det indenfor det enkelte fællesskabs rammer turde være vanskeligt nok for ikke at sige umuligt – men det er den eneste ordning, der fortjener navn af etisk (forudsat at forudgående bestemte aftaler mangler). Den etiske ordning af formuesforholdene er da i alt for høj grad individuel, til at den kan iværksættes ved en almindelig formel som sameje. Derfor kan lovgivningen heller ikke påberåbe sig etiske motiver, når den indfører eller opretholder denne ordning; hvis staten mener, at disse forhold i det hele taget er et interessedspørgsmål for den, må den anlægge alle andre end etiske synspunkter.

Såvidt disse spredte eksempler på, hvad der efter min opfattelse lader sig deducere eller ikke deducere fra de til grund liggende etiske grundprincipper. Vi tror af dette strejftog på familiens område at kunne drage den slutning, at der aldrig bliver fasthed eller enighed på den specielle etiks gebet, før forfatterne har lært at resignere betydeligt overfor deres lyst til at drage allehånde mangfoldigt stof og andetstedsfra hentede synspunkter ind under diskussionen. Selv om vi ikke fod for fod havde undersøgt et bestemt område, kunne vi ved at tage stikprøver hist og her have overbevist os om den gængse, uberettigede måde at deducere på. Vi ville f.eks. være stødt på en mængde enkeltord, der jævnlige benyttes som ensbetydende med uetisk: det »unaturlige« (Høffding: Etik, pag. 175). »Råhed og umådelighed er uæstetisk-uetisk« (Starcke). »Et frit forhold er usædeligt, fordi det er uværdigt« (St.) osv.

Vi tror, at lidet har bidraget mere til at udviske de begrebslige grænser end denne nonchalente brug af adjektiviske udtryk, som de pågældende forfatteres systemer (det være sagt til deres ros) ikke engang konsekvent ville godkende som adækvate.

OTTENDE KAPITEL

Rettens og statsmagtens forhold til ækvivalensprincippet.

Retten er indbegrebet af de i en stat gældende tvangsnormer«, definerer Ihering. Hvis denne definition er udtømmende, vil ret og moral ikke have mindste berøringspunkter, og det vil være meningsløst at knytte en undersøgelse af rettens ejendommeligheder til de forudgående moralfilosofiske overvejelser. Når vi, skønt vi går ud fra, at definitionen udtrykker noget rigtigt, ikkedesmindre optager en sådan undersøgelse, er det ud fra den antagelse, at tvangsmomentet ikke leverer os den fulde forståelse af rettens væsen; ganske vist bestemmer tvangen overalt den form, hvorunder retssætningerne optræder i livet, men indholdet finder vi jævnlig præget af det princip, der også stod bagved alle virkelig moralske sætninger, nemlig ækvivalensprincippet.

Såre langt fra, at ækvivalensprincippet i samme grad gennemtrænger rettens væsen som moralens! En herskende tvangsmagt må ganske naturligt bestemmes af andre formål og andre principper end dem, der spontant skyder op af menneskenes indbyrdes frie samliv; men helt frigøre sig fra det kan i længden ingen retsordning, var end dens ophavsmand den mest despotiske enevoldshersker. Højest blandede interesser krydses og afsætter deres spor i retten, så at der fremkommer de særeste sammenblandinger af ækvivalenshensyn, personlige og andre begrænsede interesser, kompromis'er af

den mest indviklede art. Skønt retssætningerne overalt håndhæves ved magt, ofte af brutale og egoistiske magthavere eller dominerende klasser, tvinger samlivs- og samerhvervshensyn med uimodståelig magt hist og her ækvivalensmomenter ind i deres indhold, anerkendte moralske sandheder øver deres pres og bringes delvis til gennemførelse. På denne måde, gennem dette fælles princip, får retten i al fald delvis en organisk sammenhæng med moralen, og denne på sin side belyses kun fuldtud ved skyldig hensyntagen til de retlige forholds udvikling.

Set fra juristens stade er det væsentlige ved retten statsmagtens håndhævelse af dens sætninger ved hjælp af sit tvangsmonopol. Moralfilosoffen analyserer rettens indhold og søger efter ækvivalenshensyn, idet han der genkender noget med sin specielle disciplin beslæg-

tet. Det skal dog ikke hermed være sagt, at rettens væsen for alle retsfilosoffer er udtømt med begrebet tvang. Ihering føjer andetsteds supplerende til: retten er indbegrebet af de ved ydre tvang gennem statsmagten sikrede livsbetingelser for samfundet, i videste forstand af ordet, og Goos forstår ved ret »den ordening af menneskelige livsforhold, der er sædelig egnet til at hævdes ved magt«, men ser man nøjere efter hvad disse formuleringer indeholder, viser det sig, at noget rent etisk element hentyder de ikke til, (tiltrods for at ordet sædelig nævnes i den ene). Ved samfundets livsbetingelser forstår Ihering nemlig »ikke blot fysisk tilværelse men ære, frihed, nationalitet osv.«, og for Goos omfatter ordningen af de menneskelige livsforhold, der sigtes til, bl.a. omsorgen for såvel den ideelle som for den materielle kultur. Disse forfattere finder altså i rettens væsen visse formål, som de betegner på beslægtet måde, men som ingenlunde har noget direkte med moralens formål at gøre. Felix Dahn optræder endog imod den anskuelse, at tvangsmomentet er det væsentlige ved retten: ikke enhver ordening synes os »ret«, men kun en fornuftig c: svarende til vort retsideal; ret og moral er begge »fredsordninger af fornuften«; ikke enhver fredsordning er ret, men kun den fornuftige c: den af fællerne for fornuftig ansete, i al fald fornuftig, for så vidt man anser den for et mindre onde end anarki. I denne betragtning skjuler sig åbenbart en ulykkelig følge af, at ordet ret er fællesgods i den moralske og den legale sfære, thi ellers kunne det ikke påstås, at en bestående legal ordening, for at den i vore øjne skulle have karakteren af ret, skulle godtgøre sig ved at stemme overens med vore idealer (etiske) om ret. Endvidere ligger der den misforståelse gemt, at en anerkendelse »fra fællernes side« overhovedet skulle være en nødvendig forudsætning for rettens eksistens; vi skal i det efterfølgende se, at om noget sådant kan der slet ikke være tale, hele forestillingen om overenskomst og anerkendelse er en teori, man har lavet af falsk trang til at idealisere rettens væsen. Det ene afgørende for rettens eksistens er, om statsmagten har evne til ved tvang at håndhæve sine påbud, ikke om formålene anerkendes eller billiges som fornuftige. Derfor forbedrer Dahn ingenlunde Iherings definition ved at indskyde, at det, retten går ud på at fremme, skal være anerkendte sociale formål. Ukas'er, der f.eks. udstedes i Rusland angående militærspørgsmål, behøver hverken at være anerkendte eller sociale for at blive gældende ret. At forfatteren idelig sammenblander de to betydninger af ordet ret, viser følgende udtalelse: ikke tvang alene udgør

retten ... magt har også djævelen! javel, men hvad andet end moralske fordomme skulle bringe os til at frakende de bestemmelser, Hs. satan. Majestæt udsteder i sit domæne, karakteren af (gældende) ret.

Vi har set, at der i rettens formale side, tvangen, som ikke i fjerneste måde lader sig bortdisputere, ikke er det mindste med moralen fælles. Vi har set nogle forgæves forsøg på at dokumentere slægtskabet ved at henvise til visse sider ved dens indhold og formål. Før vi fortsætter vor analyse af indholdet, må vi spørge: gives der overhovedet noget konstant, karakteristisk fællestræk i rettens indhold? Når man ser bort fra de tilfældigheder, tid og sted nødvendigvis må medføre, findes der så nogen uforanderlig tendens? Der henvises i reglen til, at visse love kommer atter og atter igen hos alle folkeslag (jus gentium), hvilket altså skulle betyde, at der er visse formål, som atter og atter må realiseres gennem lovgivningsbestemmelser. Spørger man retsfilosofferne hvilke disse formål er, får man ganske almindelig svaret: sikringen af de nødvendige vilkår for samfundsliv.

Hvor korrekt og overvældende vigtig en sådan udsondring af et bestemt lovgivningsområde som dette end er, kan den imidlertid ikke tjene til at idealisere hele retsvæsenet;, det er ganske uberettiget at pille denne gruppe ud og gøre den til type for det hele. Man finder ikke en fællesbestemmelse for a, b, c, d og e ved at skyde d og e ud; man må netop tage alle temporære, lokale, lunefulde retsbestemmelser med, og man vil da tvinges til at indrømme, at lovgivningen har haft og har mange andre formål end at tjene samfundets vitale interesser; her spørges jo slet ikke om, hvilke formål lovgivningen bør have.

For at indse rigtigheden heraf behøver man blot at spørge: hvem giver lovene? har det altid været samfundet selv, er den organiserede statsmagt eet med samfundet, selv om den er fremgået deraf? er selv i den mest demokratiske stat majoriteten = hele samfundet? Falder de herskendes interesser nødvendigvis sammen med de beherskedes? Det ville være naivt at antage noget af dette. Selv om der er enkelte fællesinteresser for de herskende og de beherskede, kan de kun delvis give sig udslag i lovene, de kan i al evighed ikke blive enerådende. Selv om man betragter en selvstyrende stat, der dog må antages at have de største chancer for en lovgivning i favør af fællesinteresserne, vil disse ikke kunne undgå at krydses og indgå kompromis'er med særinteresserne. Lovgivningen vil bære tydeligt præg af sin oprindelse af væsentlig forskellige formål, der vel i store træk kan klassifice-

res således: 1) love, der sigter på direkte forbedring af de styrende personers egne kår (forhøjelse af gager, diæter, uddeling af fribilletter og andre særrettigheder etc.); 2) love, der sigter til at opretholde tilidsforholdet mellem de styrende og den klasse eller den egn, der har valgt dem (visse skatteomlægninger, toldomlægninger, enhver art klasselove, jernbane gennem den og den egn etc.); 3) love, der vil sikre hele samfundets vitale interesser, (tuberkuloselove, de fleste love på obligationsrettens område etc.).

Denne sidste klasse love er det, de idealistiske retsfilosoffer har plukket ud og betegnet som typiske. Men de er langt snarere efter deres natur henviste til at komme i bunden; der vil være tendens til at indskrænke dem til et minimum, da deres realisation begrænser de to førstes; kravene på disse vil føles mere presserende, og ansvaret for at de forsømmes ikke blive så ligeligt fordelt, som hvis de sidste udskydes. Imidlertid kan de ikke helt tilsidesættes, fordi et sygnende samfundsliv i det lange løb også vil suge næring fra dets beherskere.

Blandt den tredje gruppe finder endelig også de plads, der særlig interesserer os på grund af deres slægtskab med de moralske principper. Det er ikke dem alle, der kommer i betragtning, således ikke de, der har samfundets fremgang og blomstring til umiddelbart formål (som f.eks. den nævnte tuberkuloselov o.lign.), disse formål har vi ikke kunnet anerkende som strengt etiske; derimod de, som fremtvinges af ækvivalenshensynet, det hensyn, der overalt og til alle tider må ske fyldest, hvor social samvirken skal kunne bestå; altså love, der regulerer kreditors og debtors, købers og sælgers indbyrdes forhold o.lign.

Denne korte anvisning til at spørge: hvem giver lovene, og hvilke interesser er naturlige for lovgiverne? turde være vejledende til belysning af rettens formål, forsåvidt som den flygtigste undersøgelse vil vise, at den enkelte lovs indhold ikke nødvendigt går ud på at sikre fællesinteresserne og end mindre behøver at rumme det etiske element, hensynet til den ækvivalente compensation. At dette princip desuagtet, skønt retsvæsenet som helhed er at betragte som et tvangsapparat i hænderne på nogle herskende, har kunnet vinde indpas i lovene i nævneværdig grad, skyldes dets fuldkomne uundværlighed for samfundet, og det hører til retshistoriens interessanteste studier at eftergå, hvorledes herskermagten, for overhovedet at kunne gøre sig gældende, har måttet begynde med at gøre indrømmelser til det; lige så interessant som at se, hvorledes den samme herskermagt, når den

først er blevet fast i sadlen, idelig gør forsøg på at slippe udenom for at forfølge sine specielle formål. Spørgsmålet om der gives et konstant fællestræk i rettens væsen som sådant c: når vi undersøger samtlige lovbestemmelser, må altså besvares således, at det findes der ikke, dertil er de retlige sætningers oprindelse for heterogen, men der gives visse principper, som i længden ikke lader sig eliminere fra det samlede retlige gebet.

Kampen mellem disse forskellige indflydelser på lovgivningen vil man som sagt få det tydeligste indtryk af, når man studerer visse faser af retshistorien, og det vil derfor i det følgende blive forsøgt at fremdrage de hovedlinier i rettens udviklingshistorie, som det kommer mest an på, når det gælder at belyse rettens og moralens (ækvivalensprincippets) indbyrdes forhold. Det er skandinaviske og germaniske forhold, fremstillingen især støtter sig på, men iøvrigt kan der i andre folkeslags retsudvikling findes analogier til de fleste af de fremdragne udviklingstrin.

På det første trin, hvor statsmagten overhovedet ikke har uddifferentieret sig, gives der ifølge sagens natur hverken retsbestemmelser eller straffe. (Ret er ovenfor defineret, straf vil blive det i det følgende; begge har en statsmagt til forudsætning). Selv efter at den er begyndt at fungere temporært, varer det længe, før den blander sig i individernes indbyrdes forhold. Når staten ingen magt har til at straffe, er frygten for den fornærmedes eller hans families hævn det eneste værn mod forurettelser. At retsbegreber overhovedet opstår, ligger i forhold, der er oprindeligere og konstantere end samfundenes tilfældige organisationer.

Således er striden en konstant faktor. Den biologiske kamp mellem organismerne afspejler sig i menneskelivet som en psykologisk tendens, en primær, aktiv hang til at brede sig, til at dominere og underkue. Dybere end alt andet i menneskelivet findes, som Hobbes siger, tendensen til at træde i vejen for hverandre, holde hverandre nede, triumfere over hverandre, gøre hverandre til latter, ydmyge hverandre. Intet er falskere end at tro, at når man har stillet folk på den samme fod, vil alt blive godt, thi den inderligste attrå i menneskelivet er at hæve sig op over sin næste. En anden hyppig grund til strid er at menneskene begærer de samme ting, som de hverken kan nyde i fællesskab eller dele. Den stærkeste må altså have det. Mit opfattes som det, der ligger indenfor mit magtområde, men et magtområde hævdes kun ved at vise tænder. Da magtsfærerne idelig kryd-

ses, sker der og må der ske idelige voldshandlinger, ledsaget af triumffølelse og skadefryd.

Hvorfor ethvert indgreb i en mands magtsfære naturmæssigt kræver kompensation, er det næste trin, der kræver forståelse. Hævnen giver sig objektivt udslag i reaktiv handling og nydes subjektivt som oprejsning (af hvad art den regeneration er, som herunder må foregå i beskadigede nerveceller, er det foreløbig omsonst at spekulere over). Da hævnens formål er genoprettelse af den krænkedes magtbevidsthed, involverer den – om end in nuce – en rå, i begyndelsen måske ubevidst vurdering af den lidte skade og omfanget af genoprejsningen. Man ser denne vurdering efterhånden antage kvantitativ eller numerisk bestemthed. Idet man betænker en dræbt persons værd, er det ikke sagt, at man finder tilfredsstillende oprejsning i drabsmandens død alene. Hørdis' mord på Island må kompenseres med drab af 24 mennesker. I den nyere Gulathingslov forordnes, at hvis en krænket mand, der er nødt til at hævne sig selv, fordi han ikke på anden måde kan få sin ret, tager en hævn, der er større end forseelsen, skal dette overmål ansås efter et skøn. Her er altså antydning af en talioberegning. De to omstændigheder, at slægten deltager i blodhævnen, og at forsætlige og uforsætlige handlinger i flæng kræver hævn viser, at det første og vigtigste hensyn er genoprettelsen af prestigen; at straffe eller ave er et hensyn, der ikke i første række er bestemmende.

»Germanen«, siger Wilda¹, »ville agtes og frygtes det mest mulige som en tapper, mægtig mand. Sin person og sine goder havde han derfor omgivet ligesom med en vold, som ingen turde vove at gennembyrde, som han stedse vågede over med en vis skinsyge, der også lod ham finde et angreb på sine rettigheder og tilsidesættelse i mindre forsætlige handlinger ... og da retsinstitutionerne for at sætte skranke for vold lige så meget tilstræbte de hævnsyges, vredes tilfredsstillelse som straf af de forbryderiske, følger deraf hvorledes ikke-skylden i den gammelgermanske ret kunne have følger, der ikke synes os berettigede.

Blodhævnens overgang til kompensation med løsepenge er et udviklingstrin, der fortjener den allerstørste opmærksomhed. Spørger man om grunden til dette mærkelige skridt, finder man den væsentlig på følgende to punkter. Faren fra udvortes fælles fjender gør, at der fra stammens side øves et pres på de stridende familier. Det kan ikke

¹ Wilda: Das Strafrecht der Germanen. Haile 1842.

tåles, at de ødelægger hverandre ved endeløse, gensidige drabshandlinger; der behøves alle de våbenføre mænd, som kan skaffes. Som følge deraf går opfindsomheden i retning af at finde midler til at forsonse den forurettede part. Vagt og konturløst skimtes de første spor af en magt, der repræsenterer fællesinteressen. Man finder dette middel i penge eller andre økonomiske værdier. Den anskuelse vinder indpas, at erstatning lige så godt kan opnås ved at man aftvinger modparten en del af hans ejendom som ved at tilføje ham fysisk skade, og det viser sig, at man kan opnå lige så stor ligevægt i sindet ved denne fremgangsmåde. Man appellerer til den vågnende havesyge, noget der forudsætter en vis kulturudvikling.

Fører dette da ikke bort fra det strenge kompensationsprincip? Efter hvad der ovenfor er sagt må der ved kompensation forstås en kvalitativ og kvantitativ udligning. Men man vil let indse, at en rå opfattelse; jus talionis i reglen vil føre langt bort fra dette mål. Hvis en fjende afhugger min venstre hånd, giver jus talionis mig ret til at afhugge hans venstre hånd til gengæld; men dette vil åbenbart være en tarvelig oprejsning, ifald jeg er violinspiller og han kontorist. Desuden støder den bogstavelige opfyldelse af jus talionis i praksis ofte på uovervindelige vanskeligheder. Hvad skulle den i grunden gå ud på som følge af et voldtægtsforsøg? Indfører man derimod en værdiudligning, indskyder man en værdienhed, som skade og erstatning kan måles med, vil kompensationen i mange tilfælde både være lettere at gradere og mere praktikabel. Vi har her et fremragende eksempel fra den førrettlige periode på hvorledes moralen transformeres. Den drivende kraft er en af den gængse sociale opførsel fremkaldt nødtilstand; krigsfaren udefra gør det nødvendigt at indskrænke de idelige familiefjender; nøden fører her som altid til en opfindelse, et kulturfremskridt, der går ud på en mere fuldkommen måde at opfatte begrebet erstatning på, og vel at mærke en måde, der på det nærværende kulturtrin er realiserbar og har betingelser for at vinde anklang (det kunne ikke ske i den primitive jægerstilstand; det forudsætter fast ejendom og en vis grad af havesyge). Resultatet bliver fredeligere tilstande, overenskomster fortrænger delvis fejderne, de reaktive hævnanfald modvirkes af en opinion, der med voksende styrke kræver rolige, nøjagtige vurderinger af den skete skade.

En mildere tilstand er indtrådt! Fredeligere forhold råder, koldt overlæg kræver tid, og tiden får bugt med den impulsive sindstilstand. Det hele synes at tyde på et afgjort fremskridt i moral.

Imidlertid må man være forsigtig med brugen af udtryk som fremskridt i moral. Hvis skylden udmåles nøjagtigere, og tilbøjeligheden til at afvikle den stiger, kan disse to ting noteres som utvivlsomme moralfremskridt, og der er ingen tvivl om, at den omtalte værdiberegning har bidraget i al fald til fremskridt i førstnævnte henseende. Hvis den også har bidraget til ordning af gensidige interesser ved overenskomst fremfor voldeligt overgreb fra den ene parts side, betyder også dette en art moralsk fremskridt. Varsommere må man derimod være med at udtale sig angående karakteren af selve kompensationsmidlernes kvalitative ombytning, ved et begået overgreb. Det er ikke sagt at vold som svar på en forurettelse er mere uberettiget end affindelse med en erstatning. Den, der er forurettet, må selv være medbestemmende om hvad der skal forstås ved fyldestgørende oprejsning, der gives jo specifikke overgreb, som kun kan vurderes af den krænkede. På overgangstrin som det her skildrede fra blodhævn til sonebøde er det intet under at træffe mennesker, der ikke uden videre kan gå ind på hvad »tiden« synes at kræve af dem i retning af resignation¹. Den søn eller frænde, der ved fostbrødreloftet har forpligtet sig til at hævne sin fostbroder, handler utvivlsomt mere moralsk ved at udføre dette end ved at tage imod løsepenge, og har han intet lovet, handler han i al fald ikke mere umoralsk, når han ikke føler sig fyldestgjort ved pengebøde. Man bedømmer ikke et individs eller en tids moralstandpunkter efter arten af de enere, der anses som nødvendige erstatningsmidler, men alene efter forholdsmæssigheden eller uforholdsmæssigheden i tilmålingen. (Hele dette spørgsmål behandles nærmere i kap. 10).

Ved ansættelsen af mandebodens størrelse gik man i høj grad individualistisk til værks. I den ældste historiske skikkelse finder vi mandeboden i Njals saga; lov og ret havde endnu intet bestemt derover. 2 Sølvhundrede betragtes som en god mandebod c: for en dadelfri mand af god slægt. Tilfældets individualitet, den dræbtes familie og anseelse, hans sædelige værd, den agtelse, han nød i folket, kom meget i betragtning ved bodens bestemmelse, medens der ikke

¹ Da Barde satte sig på sin ihjelslagne broder Hallr's plads, gav moderen Thuride ham et ørefigen og forbød ham at sætte sig der, indtil han havde hævnnet sin broder. Da han tøvede med hævnnet, satte hun for ham og hans anden broder stene istedet for brød: "I fortjener ikke andet end stene, da I ikke hævner eders broders død men gør eders slægt skam". Islandske sagaer.

gaves nogen på fødsel grundet standsforskel¹. Bøderne fastsattes kassuistisk ved overenskomst, var ikke forud fikserede i lovene.

Romerretten havde for alle fri personer samme værdier, men i de germanske lande er der forskel efter standen; wehrgeld er werthgeld; efter Frisernes love fandtes der »mænd, som man kan slå ihjel uden mandebod.« Selv efterat de germanske love var begyndt med at fikse-re bøderne, bibeholdtes dog en rest af den tidligere frie individualise-ring; hvis ikke den fornærmedes hævntrang tilfredsstilledes ved den fastsatte bøde, nødsagedes fornærmeren til at udrede en ekstrabøde under navn af »gørsum« eller overbod. Desuden: hvis drabsmanden af den dræbte havde fået sår eller slag, da drabet skete, blev så meget fradraget i mandeboden som bøderne for hine sår eller slag kunne beløbe sig til².

Oprejsningstrangen ytrer sig ved forsætlige og uforsætlige handlinger i flæng, der gøres ingen forskel på dolus, culpa eller casus. Dette peger afgjort i retning af, at de erstattende forholdsregler ikke i første række har den fremtidige bedre opførsel for øje (således som de moderne straffe), men restitution frem for alt. Om slaget, siger Ihering, føres med hensigt eller ved en fejltagelse eller uden al skyld, hvad bekymrer den trufne sig derom. Han føler smerten, og smerten driver ham til hævn (Geist d. røm. R.). Derfor hedder det også i den sjællandske lov: »Drukner en mand i en dam, så skal den, hvem dammen tilhører, bøde 3 Mark derfor.« Restitutionen er i virkeligheden det eneste princip, der kan forfølges i alle de repressive former, selvhævdelsen gennemløber, alle andre hensyn er forbigående og underordnede, selv om de af og til gør krav på at spille hovedsag. (Sml. skånske lov V, 17: Høggie mæn træ sammæn, oc faldær ofna annan therræ, swa at han dør af, tha bøte the ær mæth hannem hioggo frændum hans thre marc. – Og Sunesøn: »Har nogen ikke med forsæt men tilfældig såret, så har den sårede ikke desmindre at fordre den fulde erstatning. Den omstændighed, at skaden er tilfældig, formår ikke at lindre hans smerte, og det er ham temmelig ligegyldigt, om

¹ Gunnar, hvem det var overladt at bestemme erstatningen for sin under særlige omstændigheder ihjelslagne frænde Brynjolf, kræver kun 1 Sølvhundrede, da "omendskønt han var en fri, hans død kun var et ringe tab". Hallgerda er utilfreds og siger: »Ikke meget glædelig for mig er det Sølvhundrede, du har taget for min slægtning B., og jeg skal vide at hævne ham." Njals saga.

² Kolderup-Rosenvinge: Grundrids af den danske retshistorie. Kbh. 1882.

han er beskadiget af tilfælde eller med forsæt«). Og ikke blot hans egne men også slægtningenes sårede følelser gjaldt det ved pekuniært offer at forsone for at undgå hævn – selv om det var uforsætlige handlinger. Staten, for hvem det gjaldt om at skaffe sig autoritet for at bekæmpe privathævnen, måtte naturligvis i førstningen efterligne den gængse spontane reaktion både på forsætlige og uforsætlige handlinger, derfor er det, at vi ser disse bestemmelser glide over i lovgivningen.

Børn var pligtige at erstatte lige så fuldt som voksne. Også den skade, som påførtes af kreaturer eller livløse ting, måtte disses ejer erstatte.

Kun hvis den, som af våde tilføjede andre skade, selv blev skadelidende, fandt ingen bod på nogen af siderne sted (dette betyder også større respekt for ligevægtsprincippet end for den handlendes sindelag).

Efter Eriks sjællandske lov kunne en dræbt person vel tilgive drabsmanden inden sin død, men ikke derved eftergive bøden til slægten, »forthy han ma ey the bøta lata, ær han ey siælf scal takæ«. (c: Retten, erstatningen skal gå sin gang, det kommer ikke an på om drabet mulig kunne undskyldes, det kommer ene an på ligevægten mellem slægterne, ethvert medlem har sit krav at stille¹).

Vi kommer til det vigtige spørgsmål: af hvem ansættes erstatningens størrelse? I almindelighed beror beløbets størrelse på en overenskomst; der er adskillige eksempler på at bestemmelsen overlodes til den fornærmede, men på provinslovenes tid var det ofte overladt til den, som enten selv eller hvis ejendele havde påført skaden, at angive skadens størrelse og således bestemme erstatningen; det blev anset som tegn på anger og bodfærdigt sindelag. Blev intet forlig tilvejebragt, fordi den fornærmede ikke ville modtage eller fornærmeren ikke ydede bøden, eller man ikke kunne enes om størrelsen, kunne fornærmeren ikke undgå fejde og blodig hævn på anden måde end ved flugt.

¹ Amund, en dræbt mands blinde og uægte søn, kommer til sin faders mor-der og siger til ham: "jeg gad vide hvilken sum penge du vil betale mig for min fader? Jeg er uægte født og har ingen penge fået" Hin svarer: "jeg har betalt den fulde pris for din faders død, hans brødre tog pengene". "Det angår ikke mig", svarer Amund, "at du har betalt til dem. Jeg ved, at I nu er venner. Men jeg spørger, hvad du vil betale mig?" (Njals Saga).

Disse overenskomster besegles stundom med betegnende eder: jafnathæ-eden, lighedseden går ud på, at den bødende og hans slægt anerkender, at hvis han havde lidt fornærmelsen, ville han have indgået forlig på samme vilkår. Altså en gensidig anerkendelse af kompensationens passende størrelse i dette tilfælde. Denne ed er et af midlerne til at lette overgangen fra hævn til bøde, idet modparten, når han havde aflagt denne ed, ikke kunne forudsættes at nære foragt for den, der havde renonceret på den blodige hævn. Trygd-eden tilsiger drabsmanden varig fred for fremtiden.

Andre forholdsregler til at bane vej for den nye skik var lejde (gruth, islandsk grid), der tilsagde forbryderen, en provisorisk sikkerhed, der blev lovet den, som enten med rette eller urette havde at frygte for en andens hævn, for at han uden fare kunne møde ved retten eller komme sammen med sine modstandere for at forhandle med dem om sagerne. Løftet afgaves af modstanderen, eller (især senere) af retten.

Der er næppe tvivl om at de frivillige tilbud om økonomisk kompensation tyder på en voksende skylderkendelse, overhovedet må den pekuniære¹ vurdering af torten have bidraget til, at man efter at have begået et overgreb fik en følelse af at være skyldig, beslægtet med den skyldfølelse, der opstår i forretningslivet.

For at overenskomsten ikke for ofte skal strande, viser det sig snart fordelagtigt at indskyde en mægler, der kan være behjælpelig med vurderingen. Dette tilsyneladende uskyldige skridt bliver af uberegnelig rækkevidde. Ubetydeligt var det, fordi hans rolle først var rent rådgivende, uden myndighed til at tvinge. Det var ingenlunde dertil beskikkede mænd; det må erindres, at parterne selv forhandlede deres retstrætter på tinge, hvor de tilstedeværende gav deres besyv i sagen. Rettergangen må i de ældste tider nærmest betragtes som en forligsprøve; lykkedes forliget ikke, måtte det ende med blodig fejde. Mægleren udtoges simpelt hen blandt de mest ansete; som navnet udsiger fælder han ingenlunde dom i sagen men er kun rådgivende. Hans myndighed afhænger af hvor meget parterne tilstår ham, om han skal have ret til at tilkende den skyldige en bøde eller pålægge ham en straf (fredløshed eller forvisning).

¹ eller dog numeriske vurdering med andre enere. Før der var penge anvendtes mange forskellige objekter. I Norden således kør og får samt 1 alen vadmæl = 1 unze. 8 unzer = 1 mark. 1 ko = 100 vadmæl.

Som tidligere anført er staten et sent produkt; på det trin, vi her har omhandlet, er den kun en embryonisk dannelse, der fungerer temporært i krigstilfælde, i civile sager har den endnu ikke myndighed til at fremtvinge sine særlige interesser eller til overhovedet at tvinge. Ligesom de myndige og frie mænd i de ældste tider selv forhandlede deres sager for retten mundtligt og offentligt, således søgte man også senere, selv efter at der var opstået en virkelig dom, at undgå den offentlige indskriden. Eksekutionen af dommen var længe sagsøgeren overladt; når fredsbryderen var dødsdømt, fuldbyrdede hans anklager selv dommen og slog ham ned for fødderne af den af ham dræbte, eller misdæderen blev overladt til sin modstander, for at denne kunne bære sig ad med ham efter forgodtbefindende, beholde ham som slave, tugte og lemlæste ham og således stille sin hævntrang ved hans lidelser. Først senere blev eksekutionen overladt til kongens ombudsmand.

Men ved denne tilkaldelse af tredjemand til bedømmelse af sagen er der rakt fanden en lillefinger, han tager som sædvanlig snart hele hånden. Det er staten, der gør denne beskedne begyndelse med at stikke en tredjemand ind imellem de to parter; det ender med, at den tager hele kommandoen og udnytter situationen for egen regning, medens den puffer de to parter og deres interesser så meget til side, som det til enhver tid er muligt. Vi skal nu hvorledes.

De midler, staten benytter til at vinde større indflydelse, interesserer os egentlig ikke her, det er væsentlig dens evne til at organisere krigsførelsen, der kommer den til gode. De fejdende slægter får derigennem fælles interesser, og den autoritet, de ypperste krigsmænd eller kongen har vundet under krigen, breder sig ud over fredsperioderne, uvilkårlig søger man hen til den magt, der ordnede forholdene under de farefulde tilstande; og da de civile relationer bliver stadig talrigere, er dermed spiren lagt til statsmagten som permanent institution. I det øjeblik statsmagten gennem sin repræsentant har foden indenfor retsafgørelsen, begynder det hele at skifte karakter, den tredje magt, der optræder på skuepladsen, skubber ligesom gøgeungen de andre ud. Istedet for mægling får vi magtsprog, der bliver mere og mere bydende og omfattende, istedet for forligsprøver får vi retsafgørelser, domme. Istedet for erstatninger, fastsatte ved overenskomst, får vi bøder og straffe. I begyndelsen drages der snævrere grænser for hvad der betragtes som offentlig forseelse, strafferetten er overvejende privatretlig. Hvilke ulovlige handlinger, der hører til den ene eller

anden klasse, har man egentlig aldrig teoretisk kunnet afgøre, men en kendsgerning er det, at det offentlige synspunkt stadig har vist tendens til at brede sig. Da det mere og mere erkendtes, at det var kongens hverv at værne om den indvortes fred, ligesom han sørgede for den ydre sikkerhed, opkom der offentlige straffe, »forthi er han skyldig at gøre them allæ frith«. Men fordi visse forseelser kunne belægges med offentlig straf, forbandt man dog ingenlunde i begyndelsen dermed den opfattelse, at statens vel krævede, at i det mindste en stor mængde forbrydelser påtaltes af det offentlige uden hensyn til, om nogen fornærmet privatmand fremstod som klager. Det er rent undtagelsesvis at samfundets offentlige myndighed træder frem.

Forskellen på de forbrydelser, der betragtes som private og de, der betragtes som offentlige, giver sig til kende i bødernes natur; i første tilfælde bødes der alene til den forurettede, i sidste tilfælde til lige til kongen, eller anden offentlig straf fastsættes.

»Endskønt det ofte er vanskeligt at bestemme, om bøderne til den forurettede er at anse som erstatning eller straf, er det dog at mærke, at slige bøder ikke sjældent pålægges foruden erstatningen«, siger Kolderup-Rosenvinge. Hvorvidt et sådant tillæg i særlig grad kan siges at have strafkarakter, skal vi lade stå hen. Anders Sunesøn fremhæver stærkt denne distinktion mellem den oprejsning, som den fornærmede ved de ham tilfaldende bøder får for den lidte krænkelser, og erstatningen, der gives for den materielle skade. At der foruden den materielle skade også tænkes på psykisk tort betegner i og for sig en fin opfattelse af kompensationsprincippet, men det er næppe noget, staten har fundet på, ordningen er dybt begrundet i folkets tankesæt. Det første hedder i lovbøgerne at bõtæ, det sidste at gjaldæ.

Man betror ikke denne 3. magt, som man dog stadig ser på med skinsyge, mere end nødvendigt; man finder det endnu længe ønskeligt at begrænse området af de forseelser, det offentlige har lyst til at betragte som sig vedkommende. Finder man kun den enkelte truet, overlades civilklage til ham. Men grænsen er flygtig og variabel; ved legemsbeskadigelser havde i ældre tider den krænkede krav på bøde, dog først efter privat påtale; længe lod man ham valget mellem dette og fejde; i senere tider straffes forbryderen med legems- og frihedsstraffe, og det offentlige antager sig påtalen.

Den opdukkende statsmagts beskedne rolle i retssager fremgår også af fredløshedsinstitutionen i dens første skikkelse. Grundlaget

for fredløshed er (efter Stemann¹) den sætning, at den, som ikke vil unde andre ret, heller ikke selv skal nyde ret Den betyder en udstødelse af menneskesamfundet til dyrene i skoven, hvor den fredløse kan dræbes af alle og enhver. Ofte satte modstanderen en pris på hans hoved. Ingen måtte yde ham herberg, næring eller anden hjælp. Når bøder ikke i rette tid tilbødes, kunne fredløshed indtræde, og så længe selvhævnen var tilladt, indtrådte fredløsheden som en umiddelbar følge af misgerningen, som en spontan gensidighedshandling uden dom. Det er selve gerningen, der gør ham fredløs, thi hævnen er en fuldbyrdelse før dommen; den, der har fuldbyrdet den, kan bagefter bevise, at han har slået en mand, der har brudt freden; dette bliver så offentlig anerkendt, og den døde erklæret fredløs. (Wilda). Efter hævnrettens indskrænkning var det derimod regel, at fredløsheden først indtrådte ifølge en udtalelse af de på tinge forsamlede mænd, og nu indskrænkes beføjelsen til hævn til de tilfælde, hvor man har været nærværende ved dåden; ellers må man kun gribe ham. Nu vil nok de andre have en hånd med i spillet!

Kommer vi ned til provinslovene, finder vi, at der nu til fredløsheden konstant er knyttet en frist til at fly. I Skåne havde man en dag til at rømme, ifølge jyske lov har den fredløse dag og måned til at rømme. Den, der dræbte eller sårede ham indenfor denne tidsfrist, blev selv fredløs. Fra først af var fredløshedens gebet indskrænket til et herred eller så, og ingen privat mand var berettiget til udenfor dette område at behandle den domfældte som fredløs. Det synes derfor på dette trin langt snarere at være fredløshedens mål at indskrænke altfor tøjlesløs blodhævn ved at sikre den nævnte rømningsfrist og ved at lette flugten end at tjene som positiv straf. Thi alt hvad der smager af selvtaget må være den værste torn i øjet på enhver statsmagt, der begynder at føle sig.

På det tidligere stadium er den forsamling af retskredsens beboere, der fælder dommen, ikke en magt, der behersker den enkelte, hvem han skylder lydighed, og som i tilfælde af ulydighed bemægtiger sig ham. Nej, forsamlingen er hans ligemænd, deltagere i et livs fællesskab. Begår noget medlem brud på vedtægten, kan han mulig få lov til at sone med en bøde. Men undlader han dette, eller er bøden for stor, går bestemmelsen i værste fald ud på, at samfundet ikke længer vil være bundet ved vedtægten i forhold til overtræderen, det

¹ Stemann: Den danske retshistorie indtil Chr. V's lov. Kbh. 1871.

vil ikke anerkende ham som medlem eller lade ham nyde sin beskyttelse. Derfor forbuddet mod at have med ham at gøre; men nogen pligt til at forfølge og dræbe den fredløse pålægger landslovene ikke borgeren. Til at begynde med griber den svage statsmagt kun blidt ind mod enkeltmands selvtægt, senere tør kun den dræbtes slægtninge dræbe den fredløse drabsmand; reces 1537 bestemmer, at nu er det de kgl. embedsmænds sag at rette over den fredløses hals, hvor han kan overkommes. Ved sammendragning af de områder, indenfor hvilke fredløsheden skulle gælde, til stater får den mere karakteren af landsforvisning resp. dødsstraf; medens den tidligere har været anerkendt som en tilstand, hvori forbryderen satte sig selv, og hvortil staten forholdt sig ret passiv, får den karakteren af straf, og statsmagten overtager rollen som straffens aktive eksekutor.

Mest lærerigt er det dog, når man vil have et billede af statsmagtens vågnende selvbevidsthed, at betragte dens forhold til de forbrydelser, der kunne sones med bøder. Her findes mange overgange, der skarpt belyser dens stigende indflydelse og voksende mod på at forfølge sine egne interesser og skære sig selv et dygtigt stykke af kagen. Det er penge, det her drejer sig om, og det gælder om at få dem i de rigtige lommer.

Oprindelig er staten kun garant for betalingen; for overhovedet at få en rolle med ved retstrætter må den indskrænke sig til at sikre, at den gensidige kompensation også virkelig sker fyldest. Den betragter og nødes til at betragte det som sin opgave først og fremmest at skaffe den forurettede sin ret. »Staten, siger Hearn (Aryan household), anså hævnens vane for ældre og stærkere end sin egen magt. Det var allerede meget, når den kunne bevirke en forsoning og overtale den krænkede til at give afkald på hævnen og tage imod pengeerstatning. Dens stilling var en venskabelig magts, der tilbyder sin mægling mellem to krigsførende. Lykkes dens mægling, er der jo tillige skaffet fred, og det er dette resultat den har sin interesse i at indsmugle. Denne fredstiftende evne er nemlig en værdi, der mere og mere må springe i øjnene, og staten må i tilsvarende grad vinde i anseelse. Snart vil den have fået autoritet nok til at tvinge misdæderen til at betale »Komposition« for udåden og på den anden side tvinge den forurettede part til at nøjes med hvad der fastsættes. Men en slig effektiv tjeneste er sin løn værd, mener staten, og den begynder så småt at kræve sin part af løsesummen af den krænkede part. Den del, staten inkasserer, kaldes fredus; motiveringen er denne: »fordi den krænke-

des slægtninge ikke selv er i stand til at hæve den,« og »fordi det er kongens skyldighed af skaffe fred.«

Endnu en stund er statsmagten så beskeden at træde tilbage i 2. række. Efter sjællandske lov skal klageren først have sine penge, derefter kongen. Hvis i Jylland klageren indgik forlig uden at forfølge sagen, trådte statsmagten overhovedet ikke i funktion som retshåndhæver, men indankede han sagen, måtte han udrede 12 mark til kongen i »Thegngæld.«

Allerede i denne vage indgriben fra statsmagtens side ligger der en begyndende forvanskning af kompensationsprincippet. Hvis den indskrænkede sig til den opgave, den i begyndelsen måtte opstille som sin vigtigste, at hjælpe den krænkede til sin ret, hvis den blot optrådte som en hidkaldt mægler, ville ligevægten mellem de to parter interesser ikke forstyrres. Men allerede den opfattelse, som i det 16. århundrede i norden gør sig gældende, at formålet ikke så meget er at skaffe den fornærmede privatmand erstatning som at opretholde den offentlige fred og sikkerhed, rummer den fare, at staten for disse sidste hensyn aldeles tilsidesætter de første, og at den ved ethvert fredsbrud og enhver forurettelse betragter sig selv som den i første række ramte, medens den private krænkelse betragtes som en besværlig biting. Den sørger derfor for »kompensation« til sig selv, men glemmer let, at der var en krænket privatmand, som også havde krav på oprejsning.

Det ligger nu i statsmagtens interesse mere og mere at dæmme op for alle de mange private afgørelser, og her spiller de fiskale hensyn den største rolle. »Når nogen havde sluttet forlig med en misdæder, kunne kongens foged eller amtmand drage begge til ansvar, fordi de havde undertrykt kongens og folkets ret (drepit nidr konungs retti).« (Wilda). Retten til at anklage bliver således forvandlet til pligt til at anklage; thi kongen våger nidkært over sin fredus.

Statsmagtens voksende indflydelse viser sig bl.a. ved en række bestemmelser, der tilsigter at indskrænke privathævnen. Medens det tidligere stod frit for, om man ville hævne sig ved blod eller penge, tillades selvhævnen nu kun ved grove og forsætlige forbrydelser og kun på stedet¹. Fremdeles skulle hævneren lyse drabet og tilkalde

¹ "Et sådant slag kan manden hævne, sålænge det er spor deraf, desligeste hans ledsagere; også kan andre folk hævne ham til næste dag". (Grågås). En forordning af Hakon Hakonsen begynder med ordene: "det er tilstrækkelig

vidner. Der lyses fred over visse steder og visse tider, det erklæredes for en grov misgerning at hævne sig på fornærmeren efter at have modtaget løfte om bøder. I drabssager, hvor privathævnen længst viste sig virksom, søgte man ved at tilsige drabsmanden sikkert lejde og ved at bestyrke det mellem ham og den dræbtes frænder indgåede forlig ved gensidige eder at sætte skranker for blodig selvtaget. Efter Gothlandsloven skulle manddraberen først et år efter drabet tilbyde mandeboden, og indtil da skulle han opholde sig på fredlyste steder, ledsaget derhen af sine nærmeste slægtninge for at undgå hævnen. Modtoges tilbudet ikke, skulle han gentage det på samme måde i de to følgende år, men loven tilføjer udtrykkelig, at det ikke skal være den dræbtes slægtninge til skam at modtage bøden efter det første års forløb. Loven søger dermed at lægge plaster på såret, fordi den begår den vilkårlighed at hindre den blodige kompensation, hvorefter instinktiv tilbøjelighed og nedarvet tradition higer; men den ved også, at skal bamsen tæmmes, må man ikke unødigt tirre den. A. Sunesøn siger, at indtil forsoningen er sket skal manddraberen holde sig fjernt fra modpartens syn for ikke at fornærme ham med sin nærværelse. Dertil sigter de omtalte kloge fredlysningsbestemmelser. Asylretten findes også hos Israelitterne, Grækerne og Romerne. 4. Mosebog 35: »I skal udvælge eder steder, som skal være tilflugtssteder for eder, at en manddraber, som slår en person ihjel af en forseelse, kan flygte derhen. Og de skal være eder steder til en tilflugt fra blodhævneren, at manddraberen ikke skal dø, førend han har stået for menighedens ansigt for dommen.«

Den forstyrrelse i kompensationen, der opstår ved statens indgriben, glider ikke altid let ned. Mandeboden, der oprindeligt fastsattes kasuistisk¹, ved frivillig overenskomst mellem drabsmanden og den

bekendt for de fleste, hvor stor og mangfoldig skade de fleste familier her i landet har lidt ved drab og nederlag af deres bedste mænd" ... og dette tilskrives den uskik, at når nogen er bleven dræbt, slår man den bedste mand af den anden slægt ihjel, selv om dåden er sket ganske uden hans viden, vilje og begunstigelse.

¹ Taksterne for allehånde krænkelse og beskadigelser fastsattes efter sædvaneregler fra analoge tilfælde. Senere, da statsmagten skulle fiksere dem, måtte lovene for at kunne ramme så mange generiske bestemmelser som mulig blive sande priskuranter f.eks.: Når man gennemstikker låret, koster hvert stik 6 Schilling; når det er over 1 tomme: 1 Sch., 2 tommer: 2 Sch., over 3 tommer: 3 Schilling. (Kong Aethelbirths lov). Eller Gutal. XXVI §

dræbtes frænder, altså som følge af virkelig individuel vurdering, hvor disses og den dræbtes magt og anseelse kom i betragtning, måtte ved statsmagtens optræden fikseres generisk (til 40 mark), for at staten kunne optræde eftertrykkeligt og afskære enhver diskussion; den måtte desuden ansættes så højt, at den krænkede kunne føle sig opfordret til at tage penge i stedet for hævn. En virkelig kompensation efter ordets ide kan man nu ikke længer tale om. Vi ser da også, at disse vilkårligt ansatte kvanta langt fra altid betragtes som satisfactio, men at drabsmanden jævnlig nødsages til at yde tillæggsbøder, den såkaldte gørsum eller overbod. Dette må betragtes som det rene kompensationsprincips sidste krampetrækninger for at hævde sig overfor den snart enevældige statsmagts dictamina.

I begyndelsen har manddraberens frænder lov til at deltage i udredningen af mandeboden; den deles i 3 salæ: manddraberens selv, hans fædre- og mødrenerfrænder erlægger hver for sig 1/5, ligesom den dræbtes nærmeste arving, hans fædre og mødrenerfrænder hver tager 1/3 af hver sal. Kvinder, gejstlige og ufødte regnedes ikke med, fordi de ikke kunne udføre hævn. Men Valdemar II befalede, at mandeboden for fremtiden skulle udredes af drabsmanden alene, en bestemmelse, der dog stødte på megen modstand, og den gamle skik holdt sig trods loven langt ned i tiden til hinder for retlig indskriden. Det er jo nemlig åbenbart, at bøden får en ganske anden karakter, når det udtrykkelig forlanges, at den skal svie til drabsmanden alene. Den er da ikke længer en slet og ret erstatning for det skår i prestige, den ene slægt har lidt i forhold til den anden, nej nu vender statsmagten sin brod imod forbryderens person med det udtrykkelige formål at genere netop ham. Den får dermed et tydeligt præg af straf. Hvad straf forøvrigt er, og når man i retshistorien kan begynde at tale om straf, vil vi endnu opsætte lidt at besvare.

Hånd i hånd med denne tendens til at ramme forbryderens egen person for at indvirke specielt på ham må følgerigtigt hensynet til forsætlige og uforsætlige handlinger begynde at gøre sig gældende. Dette hensyn fremgår ganske naturligt af den nærmere undersøgelse

10: Griber du en kvinde ved håndleddet, bødes ½ mark, hvis hun vil klage. § 11: Griber du ved albuen, bødes 8 oertug. § 12: ... ved skuldrene, bødes 8 oertug. § 13: Beføler du hendes bryster, bødes 1 (?) oertug. § 14: Beføler du hendes lænder, bødes 8 oertug § 15: Griber du over knæerne, bødes 5 oertug etc.,

af forbrydelsens natur, en undersøgelse, statsmagten for at varetage sine specielle interesser nødsages til at give sig i kast med.

At det skulle være nedsættende for et menneske at bruge vold var i begyndelsen en ganske fjerntliggende tanke, snarere ringeagtedes den person, der principielt gik udenom voldshandlinger; det gjaldt da blot for hver især om at hytte sit skind. Men så snart en samfundsmagt af betydning havde dannet sig, måtte denne tilstand være ubekvem, og den søgte snart at sætte et ufordelagtigt stempel på allehånde voldelige fredsbrud; de er ikke forenelige med statens tarv og bliver derfor til »forbrydelser«; forholdsreglerne derimod bliver til straffe. I sin første spæde begyndelse vover statsmagten sig ikke til at straffe, den tør endnu ikke betragte sig selv som den eneste krænkede, men efterhånden svulmer dens indflydelse op og dermed dens sensibilitet. Ved ethvert fredsbrud spiller staten den fornærmede, er der tale om bøder, må staten endelig have sin rigelige andel, og da det ikke forslår til at skaffe fred, ændrer den sin optræden, glemmer helt den krænkede privatmand, sætter ham ud af spillet og går direkte løs på fredsforstyrrelsen i det nye øjemed at ave ham og intimidere ligesindede. Statsmagten holder endnu tilsyneladende på kompensation, men det er kompensation for sig selv, den tænker på.

Intet under, at statsmagten med voksende interesse giver sig til at undersøge fredsbruddets psykologiske karakter, om det er dolus (bevidst forsætlighed), culpa (momentan impulsivitet) eller casus. Om en okse falder i naboens brønd, eller en bøsse går af og sårer et menneske, betragter staten som sig uvedkommende. Efter jyske lov¹ får privatmanden ved vådehandlinger kun en bøde, der opfattes som erstatning for retskrænkelsen. Men offentlig påtale finder ikke sted, det overlades til den enkelte selv, om han vil forfølge sagen eller ej. Sligt vedrører ikke statsmagten, derimod lærer den snart i det forbryderiske sind at se en fare, overfor hvilken det gælder om at gå skrappt til værks. I begyndelsen troede den at kunne komme igennem med bøder, og den tager her skridtet fuldt ud, forbyder rent ud blodhævnen og påbyder bøder samt lyser fred over flere og flere steder. Jyske lov befinder sig endnu på et overgangsstadium: man skal »æi gøræ sik sialf ræt«. Endvidere: æn bondæ ma æi sin thiuf hængæ, forthy at han gør thet for hæfnd ... ma han æi tho wæræ sin eghæn rætær. Dog sy-

¹ II, 49.

nes jyske lov II, 12 at tilstede privathævnen for hug og sår, ikke blot som nødværge; den anførte sætning synes især at dreje sig om gods.

Disse blide henstillinger om det uheldige i selvtaget var sålidt som det lovbefalede bødesystem skikkede til at sætte tilbørlige grænser for privathævnen, som derfor i lang tid især i drabstilfælde vedblev at gøre sig gældende (ned til det 13.-14. årh., ja længere). Der må da tages kraftigere fat, og her er vi så heldige at besidde statsmagtens originale ræsonnementer. Som årsag til de idelig forekommende drab nævnes i Chr. III's reces 1537, at manddraberne, uden at sagen kom til retlig bedømmelse, affandt sig med den dræbtes slægt ved bøder, »fordi der bliver taget penninge for manddrab, og manddraberens uskyldige slægt og venner, ja og det barn, der ligger udi vuggen, skulle lægge penninge sammen og tilhjulpe at bøde den døde med.« Fremdeles: »Det er en menig plage udi riget, at den ene står den anden efter liv og lemmer for en ringe årsag ... medens man ej ville gøre slig gerning, hvis man vidste, at den medførte livsstraf.«

Livsstraf! En hidtil uhørt ide. Når A. har slået B. fordærvet, hvorledes opfatter staten da sin rolle? Har B. ingen beføjelse til at få sin hævnlyst kølet, eller til at reducere A. økonomisk og således hæve sig på hans bekostning? Nej, statsmagten sætter sig straks i aktivitet for at bemægtige sig A., og hvad den gør ved ham erklærer den for B. uvedkommende. Det store spørgsmål, B. derefter får at grunde over, er: har statsmagten en så uvurderlig betydning, at jeg kan finde mig i denne tilsidesættelse med passiv lydighed?

Statens optræden er os forståelig nok i og for sig. Kun ved at skaffe fred udadtil er den overhovedet blevet til. Ved også at sikre den indre fred har den befæstet sig som konstant magtfaktor, denne fredstiftende virksomhed er dens livsbetingelse. I begyndelsen opnåedes det bedst ved en mægling, hvis autoritet og beføjelse mere og mere understregedes, og hvorved der samtidig faldt lidt direkte profit af. Men denne pekuniære gevinst er i længden farlig. I købstæderne mærkes først ulemperne; her er rigeligt med penge, og følgerne af, at alt kan sones med bøde, indses let. På den anden side, selv om man forhøjer bøderne, for at bringe dem i passende forhold til de store misgerninger og den stigende velstand, hvad hjælper vel det overfor dem, der slet intet ejer, og af dem gives der også flest i købstaden. Bødesystemet truer derfor med at ødelægge sig selv. Også fredløsheden har udspillet sin rolle som virksomt straffemiddel, i Malmø var man 1360, i Lund 1361 gået over til at straffe drabsmænd med fred-

løshed; men hvad betød vel det for den løse og ledige, han drog blot til næste by, thi fredløsheden virkede kun indenfor byens grænser. Man begynder da overfor slige eksistenser med subsidiære straffe på vedkommendes person, senere med principale. (Har han ikke noget, da skal han »sitte i hertogens jern«)¹.

Hvad er der under alt dette blevet af kompensationsprincippet? Den privates oprejsning er så godt som skudt til side, hans hævnfølelse er så vidt mulig slået ned (se jyske lovs prædiken imod hævnen), men også den offentlige »kompensation« er i fuld opløsning. Statsmagten er nu nået til den indsigt, at dens interesse nok så meget byder at rette blikket fremad, som tilbage på det skete. Ved distinktionen culpa og dolus viste den allerede, at den nu forstod at koncentrere sig om det eneste betydningsfulde, den forbryderiske vilje; da staten har anden og videre interesse end den enkelte og føler sig som en stedse bredere og ømfindligere skive for alle mulige voldshandlinger, da den næsten altid føler sig ramt, når noget går i stykker, er det vigtigere for den at uskadeliggøre en kilde til stadig uro end selv at gå uskadt ud af en enkelt ulykkelig hændelse. Den ser snart sin fordel i at optræde profylaktisk.

Anders Sunesøn er det, som for første gang udtaler den grund-sætning, at statsmagten skal straffe for at revse den onde vilje og for at afskrække fra forbrydelser. Det næste konsekvente skridt er da indførelsen af legemlige straffe, og her går købstæderne i spidsen med barbariske midler, pinsler som afhugning og gennemboring af hænderne samt beskæmmende straffe som at bære sten af byen, kagstrygning og gabestok.² Men først Chr. III. fastsætter dødsstraf for drabsmænd (dog kun for uadelige).

Der kan nu ikke være tvivl om, at vi forlængst er midt inde i de forholdsregler, der må kaldes straffe – når man kan begynde at tale derom, må senere undersøges. Heller ikke er der tvivl om, at straffens væsen allerede har givet sig til kende ved en fuldstændig forrykning af kompensationsprincippet. Det vil nu have sin interesse at se, at den dog ikke helt kan skille sig af med dette seje princip.

Bødesystemet, der måtte opfattes som en fuldkommengørelse af jus talionis, overlevede sig selv, thi bøderne var virkningsløse overfor den ejendomsløse masse i byerne. Der sker da påny en vending he-

¹ Haderslev Stadsret.

² Ribe Stadsret var som bekendt den mest drakoniske.

nimod den primitive jus talionis: liv for liv og lemmer for lemmer (i Danmark under de første Oldenborgeres regering), thi disse værdier er alle i besiddelse af. Men til forskel fra den første anvendelse er det nu statsmagten, der tager affære, den private hævntrang holdes nede, vådeshandlinger kommer ikke i betragtning; det er straffen, der nu fungerer med fuld bevidsthed.

Vi stanser denne summariske forfølgning af enkelte tråde i den kriminelle retsplejes udvikling for nøjere at analysere dette begreb straf, vi på et eller andet stadium foranlediges til at benytte. I de ældste tider var der ingen plads for et sådant begreb, retstrætterne medførte privat kompensation; straf dukkede op som noget, der syntes at remplacere denne og forsåvidt kunne antages at have berøringspunkter med moralen. Det spørgsmål, vi i en moralfilosofi nødes til at klare, er da: i hvad forhold stiller straffen sig til de etiske principper; gives der overhovedet nogen konneks?

Før vi går ind på nogen definition af straffen, må vi søge at opspore dens første historiske fremtræden; kan vi finde de omstændigheder, hvorunder den har afløst rent moralske ordninger, vil vi lettere kunne bedømme såvel dens etiske stilling som dens hele karakter.

Imidlertid har retsfilosofferne ikke haft let ved at enes om, hvor straffen historisk begynder. Paul Rée hører til dem, der trækker en meget tyk streg imellem den private hævn og straffen. For det første finder han, at krav på hævn er noget egoistisk, personligt, krav på straf noget upersonligt, udspringende af retfærdighedsfølelsen og ytrende sig lige så stærkt, når et andet menneske er krænket. Noget væsensforskelligt har han dog ikke her fået fat på; vil han da regne lynchjustits for straf? At straf skulle være mere uegoistisk end hævn er ganske udelukket, når vi mindes hvad der ovenfor er sagt om statsmagtens særinteresser, med mindre man da vil nægte, at en korporation kan optræde egoistisk. Nej, statsmagten er ingenlunde uselvisk, når den kræver straf, og den privatmand, der påkalder straf over en anden, kan heller ikke forudsættes at være mindre personlig interesseret end den, der råber på hævn. Intet tyder på den anden side på, at der i blodhævnstiden ikke skulle kunne opstå uinteresserede ønsker om gengæld, tænk på den almindelige despekt for den person, der ikke hævnede sig. Når Rée fremdeles mener, at tilfredsstillelsen ved gengældelsen er udelukket ved straf (modsat forholdet ved hævn), er dette kun forsåvidt rigtigt, som den gængse straf gør sit bedste for at udelukke en retfærdig gengældelse, men trods statens ivrige bestræ-

belser i denne retning lader disse følelser sig ikke slå ned hos den krænkede privatmand.

Réés formel er imidlertid, at straffen ikke udvikler sig af hævn men succederer denne. Han postulerer, at statens eneste formål er: ne ultio c: forebyggelse af hævn. »Staten har ikke, som nogle forfattere mener, overtaget den krænkedes hævn. Efterat staten har fravundet den krænkede hævn, lader den den falde. Efter hævn succederer straffen, sat på tronen af nød, lovende sikkerhed ved afskrækkelse. Staten bliver aldrig den krænkedes bravo. Også ville den forestilling være falsk, at staten krænket af sine borgere ville hævne sig selv. Den kender kun det ene formål: bekymring for freden.« Hvis dette var rigtigt, måtte Réé kunne sætte fingeren på et bestemt punkt og sige: her ophører hævn og begynder straffen. Kan han det? Han hævder nok, at i begyndelsen er kun den private mand krænket – følge deraf: hævn, medens til slut egentlig kun staten er krænket – følge deraf: straf, men dette er jo kun en påvisning af hvorledes yderpunkterne er beskafne, det siger intet om grænseskillet. Og vi har ovenfor set, at fra det ene standpunkt til det andet fører talrige nuancer og overgange. På det stadium f.eks., hvor den todelte betaling indtræder, hvoraf den ene del tilfalder den krænkede som afkøbspenge for hævn, den anden staten som straffebøde for fredsbruddet, har vi tydeligt nok på en gang begge former. Overhovedet viser historien os kun en brydning mellem de private og de offentlige forholdsregler, et lidt mere eller lidt mindre af de to ingredienser. En bestemt grænse opnår Réé kun ved en grumme vilkårlig definition af straf: som en af en folke-domstol udtalt dom på legeme, liv og ære. At bøder ikke medregnes, er ganske vilkårligt og stridende mod alle gængse forestillinger om straf. Ikke engang fredus regner Réé med til straffen. Hvad der har foranlediget Réé til at sætte så skarpt et grænseskel mellem hævn og straf synes at være den dobbelte betydning, der ligger i hævn (netop en af de connotationer, han ellers har lært os at agte på); thi hævn er såvel udtryk for den handling, der søger at tilvejebringe ligevægt efter en udåd som udtryk for den ledsagende affekt.

Nu er det øjensynligt, at affekten kan falde bort, kan dæmpes, skjules, som det vil ske, når en upersonlig magt som staten tager af-fære (ja allerede på et tidligere trin har vi jo set numeriske beregninger delvis afløse affekten), uden at derfor den oprettende handling, den ledsagede, falder bort. Det er netop dette der her er tilfældet; sagens kerne er den objektive oprejsning, denne lader staten ingenlunde

falde, selv om det symptom, der kaldes hævnaffekt, ikke mere skelnes. Det er en vildfarelse at tro, at staten overfor en krænkelse kan optræde væsensforskelligt fra den krænkede enkeltmand, selv om den kaster enkeltmanden og hans krav på oprejsning til side. Den må lige så fuldt som privatmanden kræve sin kompensation. Ingen organisme, end ikke statsmagten, kan leve uden at få sine tab bødede. En anden sag er det, at statsmagten i sin magtfuldkommenhed kan tillade sig at sætte sig udover hensynet til en strengt afbalanceret kompensation, kan tage vilkårlige og uberettigede repressalier, begå overgreb – ofte som virksommere men tilsyneladende mildere fremgangsmåder til forebyggelse – eller kan svinge lidt til den anden side og flotte sig med humanitet.

Iøvrigt er det ikke min hensigt at nægte forskellen mellem privat restitution og straf, den sidste er i sin udviklede skikkelse overhovedet kommet lovlig langt bort fra begrebet restitution. Men Réé har ikke ret i, at straffen fra første færd og for bestandig bryder med dette princip, således at hævnen totalt går under. Det kan den ikke, selv i sin mest moderne skikkelse. En forbindelse med gengældsprincippet vedbliver den at have, selv om den er nok så tynd. Réé er dog af den mening, at straffen i så henseende ganske går på egen hånd: »Fredus kan ikke være straf, fordi summen retter sig efter vedkommendes stand«. Hermed må menes, at det skulle være uforeneligt med straffens væsen at foretage slige individualiseringer; men vi ved, at adelen havde fejderet endnu længe efter at drab forøvrigt straffedes, vi har den dag i dag majestætsfornærmelser (hvorved forstås fornærmelser mod majestæt), der behandles efter en hel anden skala end almindelige fornærmelser. På dette punkt nytter det åbenbart ikke at opstille nogen væsensforskil mellem straf og sonebod; individuel tilmåling er noget, straffen aldrig helt er kommet uden om.

Det er lidet fristende at gennemgå alle de straffeteorier, der i tidernes løb er opstillede. Man har afskrækkelsesteorier, præventions-teorier (K. Grolmann: straffen ophæver hos forbryderen den fysiske mulighed for at begå flere forbrydelser), straffetruselsteorier (Feuerbach: forhåndsafskrækkelse ved straffelovens trusler; Bentzon: generalpræventionen er straffens afgørende hovedhensyn), nødværgeteorier (Romagnosi: straffen er et stadigt forsvar mod en vedvarende trussel), teorier, hvorefter staten opfattes som en bekymret fader, der har at sørge for moralens overholdelse, og mange flere. Man vil af denne prøve se, at fremgangsmåden for at danne en almen teori er

den mislige at hage sig fast i en enkelt side af straffens væsen, idet man snart bygger den på straffens virkemåde og formål, snart på dens begrundelse. En straffeteori, der skulle gøre almen fyldest, måtte være alsidigere bygget, den måtte tage hensyn såvel til straffens formål og dens tekniske side som til dens genesis og motiver.

Man kan med Matzen, idet man erindrer sig straffens første opståen, skelne et negativt og et positivt straffesystem. I første tilfælde står samfundet overfor overtræderen som en kontrahent; ved overtrædelsen af samfundsvedtægten bestemmer samfundet, om det vil vedblive at være bundet ved forholdet til overtræderen – i så fald får han lov til at sone overtrædelsen ved bøde – eller om det vil udelukke ham fra medlemskabet (fredløshed). I sidste tilfælde står samfundet som en herre, der tugter sine undergivnes overtrædelser. Vi har ovenfor gjort opmærksom på denne forskel i optræden, statens voksende magt medfører, man må blot ikke opfatte modsætningen som absolut, thi man må bestandig reservere sig overfor betragtningen af statsmagten som en ligestillet medkontrahent; vi tror ikke, at den hverken teoretisk eller på noget som helst tidspunkt praktisk kan betragtes under kontraktsynspunktet. Statsmagten er altid herre, selv om den ikke til enhver tid svinger knaldepisken lige myndigt.

Af alt, hvad vi har lært om straffens opståen, fremgår det, at det er livsinteresser, praktiske motiver, der kalder den frem. Visse volds handlinger er i sig selv og ved deres følger farer for de specielt statslige formål; der må altså gribes ind imod dem. Formålet er at fremtvinge almindelig lovlydighed, og midlet er repressalier overfor overtræderen. Motiver, formål og midler kan variere i detaljerne, men hovedsagen bliver den samme. Straffen er altså en aktiv forholdsregel, statsmagten som følge af et retsbrud tager overfor forbryderen for at hævde sig selv og fremtvinge lovlydighed.

Det må i første række betones, at straffen ikke har til principiel opgave at virke etisk. Der straffes ikke, fordi der handles usædeligt, men fordi der handles ulovligt. Men ligesom man har søgt at idealisere lovens væsen ved at give den etisk kulør, således måtte konsekvent straffene fremstilles som midler i etiske formåls tjeneste. F.eks. grunder Goos straffen på en lydighedspligt mod samfundet. Han mener, at samfundsmagten kan kræve en blivende karakter af viljen, så at den er formet som fast ubrødelig lydighed mod loven. Men en sådan lydighedspligt mod samfundet eksisterer ikke, den er et rent postulat. (Nærmere begrundelse heraf meddeles i næste kapitel, men ligger

forøvrigt i selve begrebet pligt). Forholdet er mellem over- og underordnet. At tvinge til lovlydighed har derfor intet med etiske formål at gøre; det kan aldrig blive andet end en grov miskendelse af straffens væsen, om man tænker sig den anvendt til at skabe etiske karakterer. Mere forståeligt og rationelt ville det være, om staten bevidst lagde an på det social-politiske formål at skabe bekvemme, lydige og bøjelige karakterer – hvis sligt var praktisk opnåeligt.

De såkaldte gengældelsesteorier har speciel interesse for os ud fra vort hele synspunkt. Kun må man ikke vente i dem at finde hele sandheden om straffen. At betragte straf simpelthen som ensbetydende med hævn lader sig ikke gøre, da måtte man f.eks. udelukke de fleste nutidige straffe med deres på længere sigt beregnede, mildere virkemidler. Derimod er det overraskende i et moderne retsfilosofisk værk at støde på følgende afvisning af hævn teorien: hævnen er som sådan stridende mod moralens bud, der netop kræver gengældelse af ondt med godt eller i al fald ikke med ondt¹. For det første: fordi hævnen strider mod moralens bud, behøvede den dog ikke at stride imod rettens ånd; for det andet: hvad berettiger forfatteren til at fremstille religiøse, aldrig praktiserede opfattelser som moralen; kan man i et retsfilosofisk værk argumentere med ufilosofiske, subjektive moralopfattelser?

Heinze har i sin schuldverbindlichkeitsteori opfattet gengældstanken renest, idet han betragter straffen under et obligationsretligt synspunkt. Imidlertid kan det obligationsretlige synspunkt kun anlægges i den rent privatretlige tid, tiden før statens indblanding; så snart staten tager affære, altså netop fra det øjeblik man kan tale om straf i streng forstand, krydses skyldighedshensynet, der er enerådende i de moralske forhold, af de mange andre hensyn, staten har at tage. Straffen bliver derfor noget andet og mere end oprettelse, erstatning til den enkelte, dens formål er mere komplicerede end som så. At udrede nogle enkelte tråde af dette væv må være vor næste opgave.

Hvad rolle spiller for det første gengældelseelementet i straffen? gengældelse har vi i forrige kapitler bestemt som en restitutio ad integrum, der kvalitativt dækker plus med minus, og omvendt, (hvor altså kristendommens minus med minus ikke kommer i betragtning), og kvantitativt opvejer mængderne. Den strenge jus talio er ikke, som

¹ H.C.V. Schau: Om straffens begrundelse og formål. Kbh. 1859.

man har ment, den fuldkomneste måde at fuldbyrde en sådan gengældelse på, thi for det første er den ofte på forhånd aldeles upraktikabel, for det andet tillader den sjældnere en virkelig fin afbalancering af fordel og skade. Det må derfor anses som en utvivlsom gevinst for restitutionens nøjagtighed, at der kan indskydes et i værdi konstant mellemled, der tillader en finere gradering, at der med andre ord sker en værdikompensation i stedet for en specifik stofkompensation. Det er allerede nævnt, at jus talionis f.eks. ved ægteskabsbrud meget vanskeligt lod sig praktisere i specifik form; man fandt derfor også på andre midler til at forringe overtræderen: ifølge Frodes lov stod det manden frit for at kastrere ham, efter Ribe Stadsret skulle kvinden drage den medskyldige op og ned ad byens gader per vertrum suum. Men slige bestemmelser kan dog kun ved en klodset tankegang repræsentere en talio. Det stadium af straffens historie derimod, hvor jus talio sker fyldest som pengeerstatning, vil vi være langt tilbøjeligere til at opfatte som en tilnærmelse til nøjagtig restitution end som en svigten af kompensationsprincippet, således som enkelte forfattere opfatter sagen.

Men herved kan statsmagten ikke blive stående; såsnart den er blevet sig sin magt bevidst, stiller den sine særegne formål i første række: fred for enhver pris, sammenhold, ingen unødigt ødslen med det levende forsvarsmateriale. Endnu længe holder den sig, for ikke altfor pludselig at dæmme op for den stadig vågne hævntrang, klods op af erstatningsprincippet (beregner sig dog, som rimeligt er, selv en lille bid af restitutionssummen), og indfører endda meget pertentlige og smålige priskuranter for alt muligt, fra brækkede tommelfingre til verbalinjurier. Med det går snart op for den, at i længden vil dens interesser på denne måde vanrøgtes – det hjælper ikke, den må kaste masken og lydeligt proklamere, at det var ikke det, der var meningen, at lægge plaster på A's eller B's krænkede ære eller lappe hullet i deres magtbevidsthed; det det gælder om er fred og ro og blind lydighed imod mig, staten, for enhver pris. Straf skal for fremtiden ikke være vendt mod fortiden, være en dækning af noget, der er sket, den skal pege ud imod fremtiden, den skal virke forebyggende og afskrækkende. Kancelliets brevbøger 1551-55: to krybskytter, grebne på kronens enemærker, skal føres til tinge. De kan benådes, hvis de dømmes fra livet, men begges øjne skal udstinges, »på det at andre kan se dennem der udi spejl«.

Som følge af dette videre syn, der bevæger statsmagten til at tage profylaktiske forholdsregler, gør den det store spring fra former, hvor hensynet til den retfærdige vurdering er iagttaget, til straffereformer, hvor hensynet ligger helt udenfor denne vurderingslinje. De undgår derved ikke at blive positivt uretfærdige. Thi at reagere imod et overgreb således at man ikke blot (eller rettere sagt ikke engang) bøder det, hvor det har ramt, men således at man desuden forulemper samfundets uskyldige, dem der endnu ikke har gjort noget, med den psykiske lidelse, terroristiske straffe volder, er absolut uretfærdigt.

Der er ført spidsfindige retsfilosofiske diskussioner om hvorvidt det ligger i straffens væsen at virke quia peccatum eller ne peccatur. Denne strid kan kun opstå, når man går ud fra forudfattede snævre teorier om hvad straffen bør være. Det er indlysende, at straffen som den er rummer begge elementer; fra at være ren og skær reaktion (quia) er den blevet reflekterende og fremadskuende og virker vel ikke uden foranledning (quia) men tillige altid ne. Dette ne har vi påpeget som et betydningsfuldt vendepunkt i straffens historie, som det øjeblik, hvor den gør en afgørende svingning bort fra den etiske målestok. Den står nu med det ene ben i fortiden og det andet i fremtiden, og moderne straffeteoretikere har for tiden nok at gøre med at bestemme hvilket af dem tyngdepunktet hviler på. Imidlertid synes det som om anskuelserne mere og mere går ud på at lægge hovedvægten på det sidste, uden at dog noget af dem helt kan bortelimineres. Derhen peger en mængde fakta: i een periode var afskrækkelse i højsædet, barbariske straffemetoder, udøvede på offentlige steder, skulle virke terroriserende på samfundet i sin helhed, senere blev det opportunt at forlade disse metoder. Det er værd at lægge mærke til dette synspunkt opportunitet. Set fra de statslige interessers side er det fuldkommen forståeligt, at man vælger de straffe, der bedst og nærmest fører til målet, at man f.eks. skærper visse straffe, når bestemte forbrydelser truer med at tage overhånd – men det er en misforståelse at påberåbe sig, at sligt er berettiget c: afledet af retfærdighedshensyn; den enkelte handling bliver dog ikke mere umoralsk. fordi den udøves hyppigere. Princippet quia peccatum forholder sig kun til den enkelte handling, denne kræver i og for sig ligeså lidt større kompensation, fordi den optræder i flok og følge, som min skyld til A. bliver større, fordi flere andre samtidig låner af ham. Schau udtaler: samfundsstraffenes berettigelse godtgøres ved deres nødvendighed; udstrækker magten sin straffemyndighed udover hvad der er

fornødent, står den ikke på et sædeligt standpunkt men har stillet magten over retten. Dette er et typisk eksempel på den misforståelse, vi her har søgt at bekæmpe, at det, der forekommer statsmagten nødvendigt, skulle være = det sædelige. De opportune hensyn i straffetilmålingen lader sig kun udlede af den linie i straffens natur, der direkte udspringer af statens særinteresser (de såkaldte almeninteresser), de har intet med etiske principper at gøre.

For tiden er det som sagt ikke længer opportunt at bruge terroriserende midler, man fæster i stigende grad blikket på forbryderens vilje, på den konstante retning i hans karakter, hvoraf det enkelte viljesudslag fremgår, og man søger midler, der skulle være egnede til at bøje denne karakter til lydighed mod lovene. Altså ingenlunde quia men ne i en ny skikkelse. Herfra udspringer ideen om fængslerne, hvor man håber på at kunne knække viljerne ved at lamslå individets totale psykiske liv; thi har fængslerne ingen anden virkning, har de sikkert den gennem svækkelsen af den totale livsenergi også at ramme den forbryderiske brøkdæl deraf. Kuren er den samme som ved åreladning; når man tapper al energien ud, formindskes også spændingen der, hvor det onde sidder. At de lange cellefængselsstraffe virkelig har denne virkning, derfor borger de bedste autoriteter¹. Til trods for det rationelle der kan synes at være i ideen er resultatet ofte blevet tarveligt. Man er da gået et skridt videre; istedet for den ensidige kuen og tvang, hvorfra individet ofte nok har rettet sig som en stålfjeder, når han forlod fængslet, er man gået over til opdragelse og komfort.

Man udstyrer fængslerne med elektrisk lys, WC, man foranstalter korsange (dog endnu ikke koncerter, se D. kriminalistforenings 5. årsmøde), sender fangerne ud på sommerferieture, kort sagt gør opholdet i enhver henseende tillokkende. (Herimod kontrasterer bibeholdelsen af noget så barbarisk som tvungen kirkegang). Istedet for at lade dem bøde og sone erklæres det nu åbent at være straffens formål at opdrage dem til lovlydige mennesker, straffeanstalterne skal være hyggelige opdragelseshjem. Således siger K.C.F. Krause: straf er et middel til opdragelse c: belæring til individet bliver rigtig voksen. Ahrens: straf er forbedring c: genoprettelse af det retlig-sædelige sin-

¹ Goll i Dansk Kriminalistforenings årbog 1906: "Alle er enige om, at meget lange cellestraffe er uheldige for individerne, at de virker svækkende".

delag. Grundtvig (D. K. 5. årsmøde): det gælder om »at gøre forbryderen til en lovlydig og samfundsmæssig person«.

Hertil er næppe andet at sige end at hvis staten opnår sit mål bedre ved disse midler end ved de tidligere, er det fra statens side set de rigtige, men man må da samtidig gøre sig klart, at den dermed definitivt forlader restitutionsideen og giver sig den rene prævention i vold. Thi gælder det blot for enhver pris at påvirke et menneskes karakter i samfundsydig retning, er det indlysende, at straffen vil forfejle sin hensigt, om den tilmåles efter det materielle udslag, der ligger i fortiden, forbrydelsen objektivt betragtet; den må da tilmåles individuelt efter individets psykiske behov. At retfærdighedstanken dermed er prisgivet, indrømmes nu ganske åbent¹.

Det er ikke nogen beskeden opgave, vore dages kriminalister foresætter sig at løse. Grundtvig (D. K. 5. årsmøde) formulerer den således: straffen skal bibringe ham en fuldstændig ny livsanskuelse og få ham til at omlægge sine kæreste vaner og tilbøjeligheder og forlystelser og sin hele daglige levevis. Hvis man kender det mindste til individualpsykologiens ringe udvikling eller til pædagogikkens vanskelige kunst, vil man være berettiget til at stille sig noget skeptisk til de resultater, det må medføre, om juristerne nu pludselig skal styrte sig ud i umodne teorier og forsøg qua psykologer og pædagoger. Det kan være vanskeligt nok at opdrage normale børn, men at bevæge vanskelige voksne personer til at foretage en umwerthung aller werthe, dertil hører adskilligt mere end en juridisk eksamen og lidt psykologisk interesse for fangerne. Desuden er simulationsevnen stor og virkelig menneskekundskab en meget sjælden vare. Under disse forhold turde det være dobbelt utilladeligt at gøre fangerne til pædagogisk interesserede kriminalisters forsøgsobjekter, men selv om der var tale om en rationel fremgangsmåde, kan det dog aldrig være berettiget at tilmåle straf efter en tvangsopdragelses principper. Det man straffer er da ikke længer forseelser, men medfødte naturanlæg eller erhvervet karakterdisposition. Man er uden al tvivl i retning af at

¹ C. Torp; Om den såkaldte formindskede Tilregnelighed. Kbh. 1906.

Af andre forhold, der peger bort fra retfærdighedsideen, kan nævnes forældelse c) den forbryder, hvis forbrydelse straks opdages, idømmes straf, medens den, hvis forbrydelse først efter en længere årrække kommer frem for dagen, fritages for straf. Endvidere individualiserende foranstaltninger som benådning, betingede straffedomme etc.

tilsløre soningstanken gået så vidt, at man vil nødes til at tage et skridt tilbage igen, thi naturligvis lader fængslernes hygge sig kun forøge til en vis grad, de ender ellers med at øve for stor tiltrækningskraft på visse forbrydere.

Men hvad der er væsentligst, der begynder også at hæve sig en knurren fra en part, som under alt dette er blevet helt overset. Staten har taget sig smukt af sin egen (den kalder det gerne den almene) interesse, ikke mindre smukt af forbryderen, den har formentlig behandlet ham mere rationelt (hvad den kalder mere human), men hvad har den gjort for den forurettede? Lige siden den begyndte at blande sig ind i de private trætter, er dens bestræbelser gået ud på at holde den forurettedes krav nede, og den har i stigende grad betragtet ham som luft. Vi har set hvorledes den først tilvender sig en del af kompensationen, dernæst, så snart den kan, forbyder selvhævn, tvinger den fornærmede til at nøjes med de bøder, lov og vedtægt fastsætter, lyser fred over visse steder, hvor privathævn ikke må tages og tager eksekutionen ud af privatmandens hænder. (Her er stadig kun tale om det kriminelle gebet, men i det privatretlige forhold findes ganske tilsvarende overgreb, når staten f.eks. forbyder Nam). Endelig er vi nået til det punkt, hvor den rent ud erklærer: ved enhver forurettelse er jeg staten den eneste forurettede! Det hedder hos Schau: ved straffen gælder det om »at bringe ligevægt mellem samfundets tarv og forbryderens ret« – men den forurettede, hovedpersonen i dramaet? At straffen mulig bevirker, at der i fremtiden er mindre chance for et nyt overgreb, har intet med satisfactio for det gamle at gøre.

Som sidste fattige rest af det engang almægtige kompensationsprincip bliver der nu kun levnet den angrebne det nødtørftigste nødværge. Mod æresfornærmelser er det ikke tilladt at skride virksomt ind. Hvis en velhavende men værdiløs smædeskriver A., der intet har at tabe, skader B's gode navn og rygte, er det ikke ækvivalerende at anvende bogstavelig talio; ækvivalensen må søges i midler, der af A. virkelig føles som lige så ubehagelige som hine var for B. Måske korporlig afstraffelse er det eneste virksomme; men det tillader loven ikke. Det er dog et spørgsmål, om samfundets medlemmer i længden kan finde sig i at deres krav på tilbørlig satisfaktion holdes aldeles nede. Lovenes tendens i denne retning har dog åbenbart en grænse, der ikke kan overskrides. Hvis selvtægt vedvarende skal holdes nede, bliver det nødvendigt, at straffen tager mere direkte hensyn til den krænkede; det er ham kravet på afsoning tilhører, det er ham forbry-

deren skylder oprejsning; straffen burde derfor stille forbryderen i direkte relation til den krænkede og tvinge ham til under en eller anden form at give personlig erstatning for den lidte overløst. Denne fremgangsmåde, som kun fremsættes rent antydningssvis, ville tillige være den eneste forsvarlige måde at drive straffepædagogik på, og den eneste virksomme, hvis man tænker på at vække den etiske ansvarsfølelse; thi intet bidrager så stærkt til at præge den sociale orden i bevidstheden som den personlige oplevelse af et overgrebs naturlige konsekvenser.

Overskuer man straffeteorierne, vil man bemærke, at grunden til deres divergens skyldes, at de snart definerer straffen alene med hensyn til det, der foranlediger den (dens begrundelse), f.eks. erstatningsteorien, gengældsteorien, skyldighedsteorien; snart alene med hensyn til det, der skal opnås ved straffen (formålet), f.eks. afskrækkelsesteorien, præventionsteorien, straffetruselsteorien, opdragelsesteorien etc. Ulykken er, at man partout har villet aflede straffen af en enkelt grundlæggende ide, uagtet det måtte være givet, at en organisk naturdannelse som straffen nødvendigvis må være blevet et meget kombineret produkt, ved hvis analyse man vil finde flere elementer. Hos Schau finder man: »det er en umulighed i en straffelov at fastsætte en straf med et tredobbelt formål for øje: afskrækkelse, gengældelse og forbedring.« Sandheden turde være den, at lige sålidt som man teoretisk har udredet straffens natur, hvis man taber et enkelt af disse momenter af syne, ligesålidt gør den straf praktisk fyldest, der ikke tager hensyn til dem alle.

Vi vil derfor definere straffen således: Straffen er en aktiv magtforanstaltning, statsmagten træffer overfor forbryderen, 1) foranlediget af et retsbrud (quia), 2) med det formål at hævde sig selv og fremtvinge lovlydighed (ne). Supplerende kan tilføjes, at disse forholdsregler ikke er oprundne af etiske aksiomer, men alene af hensyn til hvad staten anser for hensigtsmæssigt for at opnå sine specielle formål; men at det har vist sig, at ækvivalensprincippet, der i etiske forhold er det afgørende, også delvis er uundværligt her, idet man aldrig helt har kunnet emancipere sig fra det princip at lade straftilmålingen stå i et vist forhold til den enkelte begåede forbrydelses omfang og art. Endvidere må der gøres opmærksom på, at der ved enhver straf er 3 interessegrupper at varetage: statsmagten, forbryderen og den direkte forurettede. Hver enkelt af disse faktorer kan vel af og til i no-

gen grad forsømmes, men fuldstændig at eliminere nogen af dem lader sig i længden ikke gøre¹.

Det er interessant at se hvorledes det faktum, at lovgivningen stadig ikke kan undgå en vis proportionalitet mellem den begåede forbrydelse og straffens dosering, et faktum, der dog direkte udspringer af gengældslinien i straffen, fortolkes af de moderne straffeteoretikere, der helt er neddykkede i den præventive tanke. Der anføres bl.a., at formodningen må være for, at der til at tvinge forbryderens vilje tilbage fra den større forbrydelse må kræves stærkere tvangsmidler end ved den mindre. Altså en mand, der har begået et drab, skulle det på forhånd anses for vanskeligere (krævende stærkere midler) at afholde fra fortsatte myrderier end det ville være at afholde et menneske, der har begået en seksuel overtrædelse eller et tyveri (dog vel mindre forbrydelser) fra gentagelser. Hvor upsykologisk denne påstand er behøver vel næppe at påvises. Imidlertid viser intet tydeligere den kompenserende tilmålings nødvendighed end slige krampagtige forsøg på at tage den i præventionens tjeneste. Allergrellest fremtræder denne bestræbelse hos Schau, idet han påstår, at man ikke kan måle straffen ud fra gengældstanken, fordi man ikke kan tilføje forbryderen en lidelse af akkurat samme art. Den misforståelse, dette ræsonnement hviler på, er tilstrækkelig belyst ovenfor. Forfatteren mener dog, at man kan gengælde ondt med godt – skulle det ikke være endnu vanskeligere? Nej, tilmåling lader sig kun retfærdigt begrunde i fortiden, og heri forandres intet, fordi rå talion til dels er praktisk uigennemførlig.

Forfattere, der vil gengældsprincippet til livs, gør undertiden gældende: det er inkonsekvent at staten kun gengælder forseelserne med straf; hvis det var et konstant princip, burde den tillige lønne dyden. Ja, det burde den, men i denne inkonsekvens er dog ikke de skyldige, der samvittighedsfuldt analyserer straffens væsen. De kan højst gøre opmærksom på denne ensidighed, som virkelig er til stede.

Heller ikke afviser man det ved som Schau at spørge: hvorfor har alene samfundsmagten ret til at benytte straffen, hvorfor ikke privatmanden, – ja, hvorfor ikke? Fordi straffen ikke er kommet til verden

¹ Ifølge Stemann kom dette 3-dobbelte hensyn til sin ret i ældre dansk lovgivning på følgende måde: når det stjalne ikke udgjorde ½ mark, skulle tyven udrede 1) "Igiæld" c: det stjalne eller dets værdi, samt "Tvigield" c: dobbelt erstatning til den bestjålne, 2) 3 mark til kongen og 3) brændemærkes.

for at varetage privatmandens ret ud fra teoretiske spekulationer over rettens natur, men er en magtanvendelse af en faktor, der har andre hensyn at varetage. I det anførte spørgsmål kommer der mere mening, hvis man ombytter ret med magt, og det bliver da historisk politisk.

Betegnende for den almindeligt rådende uklarhed over straffens væsen er den diskussion, der rejser sig hver gang der er tale om at indføre en ny straf; argumenterne hentes fra ganske uvedkommende hold. Er der f.eks. tale om dødsstraffen eller pryglestraffen, hedder det: de strider imod humanitet og civiliserede tilstande, kortsagt imod al moral. Man begår altså først den uklarhed at aflede straffen direkte fra moralen. Dernæst den at betragte moral og det, man i øjeblikket kalder humanitet (et af kristelige forestillinger oprundet og af den rationalistiske tidsalder optaget eftergivenessideal), som ensbetydende. Man overser, at den rette strafudfoldelse er et ligevægts-spørgsmål for statens prestige, og at statsmagten og de, der bærer den oppe, har uafviselige hensyn at tage til deres interessers integritet og ikke kan løbe efter alle de ideer, der i øjeblikket har kurs. Straffen er en social-politisk foranstaltning, om den er rigtig eller ej vil sige, om den svarer til sit formål, om den er hensigtsmæssig; og staten har her sit eget barometer: er tilstandene så rolige som de skønnes mulige, må straffen antages at virke efter sit formål, går tallet af visse overtrædelser op, er der grund til at ændre straffen i en eller anden retning (om det just behøver at være skærpelse eller barbarisme er et andet spørgsmål); er overtrædelserne i aftagende, eller holder de sig konstant i et moderat niveau, kan der for lovgivningen være grund til at overveje, om ikke den eller den straf kan formildes eller falde bort – heller ikke dette kan afgøres efter forudfattede teorier, der ikke tager hensyn til straffens natur, alle sentimentale indblandinger bidrager kun til at forplumre sagen. »Kriminalstatistikken er for lovgiveren hvad søkortet og kompasset er for skipperen.« (Lord Brougham).

Nøje sammenhængende med undersøgelsen af hvad straf er er spørgsmålet: hvad er forbrydelse? Således bestemmer Ihering forbrydelse som en handling, der medfører offentlig straf eller som en mod straffeloven stridende handling. Spørgsmålet om hvilke handlinger lovgivningen skal fastsætte straf for er rent social-politisk, »strafe überall da wo die Gesellschaft ohne sie nicht auskommen kann.« Grænsen mellem civilret og kriminalret bestemmes altid efter disse principper, aldrig efter teorier. Kriminalretten begynder simpelthen

der hvor straf skønnes at være nødvendig for statsmagtens interesser, grænsen har evindeligt været flydende; i de ældste tider, hvor statsmagten lå i svøbet, var så at sige alt privatret; atter i den nyere tid er områder, hvor man før anvendte straf, blevet privatretlige. Der er eksempler på at statsmagten opgiver at straffe, fordi hensigten med straffen forfejles; således straffer man ikke længer en forsømmelig debitor, man mener, at andre midler er nok så virksomme, og at kreditor i dem har retsbeskyttelse nok. At det statslige begreb forbrydelse står ganske udenfor etiske teorier fremgår bl.a. af, at dets anvendelse eller ej på visse handlinger betinges af, om disse optræder spredt – altså forholdsvis uskadeligt for statsmagten – eller de tager så stærk overhånd, at staten føler sig truet i sine interesser; i sidste fald ophøjes de til forbrydelser. Det er altså ikke deres indhold i og for sig, der gør dem til det ene eller andet. »Forbrydelsen er den fra lovgivningens side konstaterede, kun ved straf afvendelige trussel mod samfundets livsbetingelser«. (Hvorved Ihering altså går ud fra, at samfundets og statsmagtens livsbetingelser falder sammen).

Selv det flygtigste blik på retshistorien vil dokumentere dette. Legemsbeskædigelser f.eks. gav i de germanske retter først den krænkede krav på erstatning, senere, når dommerens afgørelse trådte til, udrededes bøder, men endnu længe lod man ham have valget mellem dette og fejde; først senere skrider staten obligatorisk ind med friheds- og legemsstraffe. Man ser altså, at grænsen er flydende såvel imellem hvad der falder indenfor retten og udenfor den (f.eks. det rent moralske område), som imellem hvad der er kriminelt og civilretligt c: hvad der afgøres ved klage og simpel tvang i modsætning til straf. Der kan nævnes mange forhold, som i tidernes løb har gennemløbet hele skalaen, f.eks. struprum, der snart er forbrydelse, snart klagbar civilurets (Deflorationsklage), snart kun en »moralisk« forseelse. Andre har gennemløbet den i omvendt orden; således er fejde begyndt som privatsag, er derefter blevet civilretlig og endt med at blive en forbrydelse (Dueller).

NIENDE KAPITEL

Rettens og statsmagtens forhold til ækvivalensprincippet.

(Fortsat).

Før vi fortsætter undersøgelsen af »retten«, statens ret, er det nødvendigt at fastslå, hvad der menes med »staten«. Hvad vi her udelukkende har at gøre med er statsmagten, den centrale magt, der i spidsen for en stat – hvad enten den er organiseret på den ene eller på den anden måde – ved tvang realiserer visse øjemed. Vi holder altså stat eller rettere statsmagt ude fra et andet begreb, som ofte sammenblandes dermed, nemlig samfund (societas). Et samfund er en forening af flere personer, som har forbundet sig til solidarisk forfølgelse af et fælles mål, og forudsætter altså en overenskomst. Men at overføre disse bestemmelser på statsmagten ville være et slag i ansigtet på al sund sans, thi intet sted i verden er et »statssamfund« opstået på denne måde eller har nogensinde fungeret efter disse regler; distinktionen stat-societas¹ må derfor kraftigt understreges, når det gælder at forstå rettens væsen.

Hvorledes er staten opstået? Det ved vi såre lidt om, men så meget er i al fald sikkert, at hverken kontrakt eller kvasikontrakt udtrykker oprindelsesmåden. At en stat nogensinde skulle være opstået på den måde, at ligestillede borgere indgik en overenskomst om visse fællesformål, er et fantasteri så barokt, at man kun kan tænke sig det opstået som nødmiddel i en teori. Det gjaldt om at stive den demokratiske, Rousseau'ske, uindskrænkede herskermagt af med en etisk

¹ Goos (Forelæsning over den alm. retslære.) skelner mellem 4 væsensforskellige sociale dannelser: 1) De på blodets bånd grundede (familien). 2) Associationen, den frivillige sammenslutning. 3) Det borgerlige samfund, et naturbestemt, objektivt givet, af personernes vilje uafhængigt fællesskab; det er forskelligt fra staten, fordi det er ældre og udgør dens historiske og faktiske forudsætning, og fordi dets livsforhold sonderer sig fra de af statens eksistens betingede livsforhold. 4) Staten, samfundets magtorganisation. Det suveræne politiske samfund er det til styrelse organiserede samfund, der som indehaver af samfundsmagt råder uafhængigt over sin kompetence til styrelse og magtanvendelse. Samfundets eksistens derimod har kun tendens til organisation men er ikke uadskillelig forbundet dermed.

begrundelse, og da var den eneste mulighed den, at lade den fremgå af en almindelig overenskomst.

Enhver historisk undersøgelse bringer det resultat, at overenskomst såvel som den fødte frihed og lighed kun eksisterer i fantasien. Staten er en organisk dannelse, der vokser og udvikles som sproget; den vokser ud af de menneskelige kår, der allevegne udsiger det samme, at nogle er stærke, andre svage; at børn er svagere end forældre, at kvinden er svagere end manden og afmægtigere til at skaffe ernæring og yde beskyttelse, at der gives fødte førere, der med deres intelligens kan ompånde forhold eller hvis mod tager det op med kår, de enkelte andre ikke magter, selv om de måske er fysisk overlegne. Om demokratisk ligeberettigelse, contrat social, borgerrettigheder endsige »menneskerettigheder« findes der ikke ide skabt i de primitive folks hjerner. »Det har, siger Goos, altid kun været en del borgere, som har sluttet sig sammen og skabt de første elementære organer for magtudøvelse. Ingen spurgte de andre, om de frivillig ville opgive mord, rov og plyndring, de blev overvældede, tvungne og kuede. De samfundsmedlemmer, der gererer sig som samfundsorganer, udrustes ikke dertil ved nogen akt af de styrede. De giver sig selv evnen til at fungere som samfundsorganer c: de tager den«. Man underordner sig den ældre, den fornemme, den rige, den dygtige, herskermagten beror fremfor alt på personligheden. Som i forrige kap. vist, udfolder den organiserede magtutfoldelse, der er statens særkende, sig langsomt, successivt; i begyndelsen er statsmagten kun en temporær dannelse, der blot fungerer i krigstid; i fredstid er den ganske suspenderet, og de private regulerer selv al sikkerhed og alle indre tvistigheder. På Cæsars tid bestod der i Germanien intet samfundsorgan i retlig forstand i fredstid: in pace nullus est communis magistratus. Når Cæsar taler om civitas, har han kun krigstilstanden for øje. Krigen kræver byrder, og centralmagtens opståen skyldes væsentlig beskatning eller pålægning af andre offentlige byrder, ikke autonomt eller ved fri forening, men tvangsvis ved magthavere. Imidlertid kræver det fælles samlede forsvar, at også de civile relationer mand og mand imellem ordnes fredeligt af en udenforstående magt, da blodhævnen svækker samfundets modstandskraft, og det bliver ganske naturligt den samme magt, der i krigstid er førende, som også her tager ledelsen. Det er altså ingenlunde de enkelte, der gensidig pålægger hverandre forpligtelser (eller en samlet mængde, der pålægger dem, da majoritetsbeslutninger ikke kendes); det er enkelte

magthavere, der dekretorer mængden sine bud. De germanske vici (Tacitus) var familiegrupper c: mellem ejerne af de enkelte nabogårde var der kun genealogisk sammenhæng, ingenlunde noget andet samfundsbånd; men dette er ikke særegent for de germanske forhold, vi møder det overalt, det synes at være naturens første anlæg. Ligeheden, som var forudsætningen for de Rousseau'ske overenskomster, vil man forgæves spejle efter; på Tacitus' tid var fordelingen mellem vicini ikke lige men secundum dignationem. Om forholdene i det gamle Rusland hedder det: No equality of shares seems to have existed (S. Kovalevsky: modern customs and ancient laws of Russia). Ligelig fordeling fandtes først i Rusland, da der ikke længer fandtes frie bønder (i det 18. årh., sammen med kopskatten, idet der måtte sørges for at byrderne kunne bæres). Egalité og liberté synes altså i fortiden ikke at trives ret godt sammen.

I forrige kap. blev der især dvælet ved det negative forhold ved retten, at den ikke hovedsagelig bestemtes af ækvivalensprincippet (om end det ikke helt lod sig udelukke). Ved betragtningen af statens oprindelse får man opmærksomheden henledet på dens mest karakteristiske positive træk, som er, at den udgør en samling tvangsregler, udstedte af statsmagten. Det gælder nu om at få disse faktorer frem i det rigtige forhold.

Hobbess betoner stærkt magten i retten; han siger, at den menneskelige naturs slethed er så stor, at menneskene ikke holdes til deres pligt alene af deres samvittighed. Vi må derfor sørge for vor sikkerhed, ikke ved kontrakter (retten beror derfor ikke på kontrakter), men ved straffe. Een mand bør give love c: afgøre hvad der er meum og tuum, just og injust ... hvad ellers hver mand afgør efter sit forogdt-befindende. Dette kaldes de civile love; de er befalinger af ham, der har befalingen i en by. Også den moderne retsfilosofi lægger gennemgående hovedvægten på tvangselementet. (»Staten er den magt, der øver tvangen, retten de regler, hvorefter den udøves.« Ihering).

Men hvorledes bliver magten til ret? Hvad bevæger en magthaver til at udstede love imod manddrab, tyveri osv., bestemmelser, der også må indskrænke hans egen handlefrihed? Det er magthaverens egen velforståede interesse, der heri lægger sig for dagen; det er den tanke, at staten simpelthen ikke ville bestå, hvis borgerne indbyrdes fortærede hverandre, – og hvad var han da? Adskillige retsregler har mere direkte personlige og smålige motiver, men det fællestræk findes overalt, at magten sætter en norm, som den anser det for et rela-

tivt mindre onde selv at underordne sig. Det karakteristiske er, at magten for sin egen stabilitets skyld må begrænse sig selv på enkelte punkter; i denne selvbegrænsnings fiktion består retten. I virkeligheden betyder fremkomsten af enhver god ret kun en forskydning og konsolidering af magtområdet, der jo aldrig er ubegrænset. Selvbegrænsningen lønner sig mangfoldigt. Ved retten får magten lejlighed til at godtgøre sin nytte og vinde sympati og støtte. »Retten er magtens politik, magten takker ikke af men bliver til den rette magt. ... Dens dannelsesproces er ingen blot og bar erkendelsessag som sandhedens, men en kamp om interesser, og midlerne dertil er ikke grunde og deduktioner, men aktion og energi.«¹ At opfatte denne selvbegrænsning som en art kontrakt ville være ganske fejlagtigt, selv om retten i det ydre kan fremtræde som gensidig norm mellem folk og statsmagt (Enevoldsarveregeringsakten 1661), thi magten vil altid forbeholde sig egenmægtigt at forandre vilkårene. Desuden må det ikke glemmes, at statsmagten har fortolkningen af lovene i sin magt.

Hvad moralens stilling til retten angår, må det først og fremmest pointeres, at den principielt er givet med den form, hvorunder retten reelt fremtræder. Meget muligt, at der i en retsforordning kan skjule sig en regel af etisk indhold, f.eks.: du må ikke stjæle! og holder man sig til indholdet, kunne man fra et etisk standpunkt sige: det er jo ikke andet end en gammelkendt sandhed, etikken forlængst har opdaget; den anerkender vi på forhånd! Men sagen er, at statsmagten aldeles ikke har bedt os om denne anerkendelse, thi den tilføjer: hvis du stjæler, anvender jeg simpelthen de og de tvangsrepressalier. Statsmagten har ikke den fjerneste interesse for mine motiver, den forlanger ikke anerkendelse men underkastelse; det er da klart nok, at den enkelte ødsler med følelser, når han respekterer retten som sådan uden på rent ydre vis, ligegyldigt hvad den så udtaler.

Sagen synes at være så simpel som at vi skylder retssætningerne lydighed, når de udtaler noget, vi efter vore principielle anskuelser om moral anerkender som moralsk, men det er ikke som retssætninger vi skylder dem lydighed. I modsat fald står vi etisk fri til dem; underkaster vi os, er det kun, fordi vi har tvangen over os. Imod denne betragtning kunne der dog rejses tvivl. Det kunne tænkes, at statsmagtens form spillede en rolle, således at den enkelte borger dog i et land, hvor statsmagten var i den nøjest mulige overensstemmelse

¹ Ihering: Der Zweck im Recht. 3te Auflage. Leipzig 1893.

med samfundsviljen, måtte føle sig forpligtet af dets love, i al fald af dem, han selv havde haft positiv andel i. Når jeg træder ind i en association, involverer min indtrædelse en forpligtelse til at overholde dens love; denne forhåndssanktion gælder alle lovene uanset deres indhold.

Men nu kender vi uheldigvis ingen stat, der er dannet som en forening. Lige fra fødslen af er jeg tvungent medlem af statens organisation, og der bliver jeg. Der er ingen betingelser for at træde ind, så lidt som der er muligheder for at unddrage sig eller træde ud. Det er en pure illusion, hvis man tror, at man som myndig slutter sig til samfundet ved en virkelig kontrakt eller ved en kvasikontrakt, (hvor den handling at træde ind er ensbetydende med formel tilslutning). Det er ganske vildledende, når Rousseau vil hævde, at denne tiltrædelsesakt er den mest frivillige af alle akter, at enhver er født fri og herre over sig selv, og at det står enhver frit for, om han vil slutte sig til den sociale kontrakt eller blive stående som en fremmed mellem borgerne. Nej, hverken det ene eller andet står ham frit for, hvad man daglig kan overbevise sig om; jeg får lige så lidt lov til at undertegne nogen tilslutning ved »indmeldelsen«, som jeg får lov til at blive ekskluderet. Vi behøver blot at minde om Mormonernes skæbne; de føler sig tiltalte af polygami og praktiserer det indenfor deres kreds. De flygter så langt afsides som det er muligt på denne jord, for at genere de andre samfund så lidt som muligt, og dog finder disse sig ikke deri. Mormonerne tilkendegav nok så naivt: vi synes aldeles ikke om den gængse »samfundspagt« og især ikke om den gængse ægteskabspagt. Ifølge Rousseau skulle denne erklæring have været nok til at fritage dem for den, men nej, de må pænt tvinges ind i det omgivende samfunds institutioner. Denne frivillighed er altså grundig desavoueret af historien.

Sligt afføder ikke moralsk skyld, og dette forhold ville ikke forandres, selv om staten overøste mig med velgerninger, end ikke, om det kunne vises, (hvad det dog ingenlunde kan), at dens velgerninger alt i alt var større end dens ulemper. Heller ikke i det private liv mener man, at det, at en velgører overøser os med velgerninger, forpligter os til at antage ethvert af hans dictamina, selv om det kan begrunde nogen gengæld. Intet uden en fri anerkendelse kan forpligte os til forhåndslidighed overfor en enkelt persons eller et samfunds bestemmelser, og forpligtelsen gælder kun indenfor de grænser, vi udtrykkeligt har sanktioneret.

Heller ikke medfører den omstændighed etisk skyld, at man selv har været medbestemmende faktor i udformningen af retssætningerne. Er jeg aktiv medarbejder ved en reform, kan jeg netop ikke undgå at blive mig bevidst som brøkdelt af en magthaver, som en, der binder ikke med løfter men med magtens insignier. Rettens påbud gælder alle, men hvorledes skulle jeg, den, aktive ophavsmand, etisk set komme til at nære større respekt for dem end andre. Selv om man betragtede dem som en slags løfter til sig selv, kommer man ikke til etisk skyld, thi vi anerkender jo ikke løfter til sig selv eller pligter mod sig selv som liggende i plan med andre løfter og pligter. En anden sag er, at jeg kan føle mig forpligtet overfor den enkelte sætnings eventuelle etiske indhold som sådant.

Forpligter jeg mig da ikke som borger i et demokratisk samfund til at overholde den regel, jeg selv udsteder? Nej, abstrakt set ikke. Hvad jeg anerkender er, at det fra »rettens standpunkt er i sin orden, at jeg lider den og den straf, hvis jeg overtræder. Men jeg anerkender ikke på forhånd rettens afgørelser som etiske. En ting er at sige: jeg er med til at autorisere, at denne bestemmelse gennemføres med magt også overfor mig selv; en anden ting at sige: jeg lover at overholde den i alle mulige tilfælde. Selvherskeren, der udsteder et Ukas, er ikke etisk bundet dertil; han tager ikke løfte af undersåtterne men vender på forhånd brodden ud, giver heller ikke noget løfte, (Derimod er han ofte praktisk set bundet, for at reglen kan erhverve sig den fornødne autoritet, indtil den omstødes af en ny). Heller ikke den brøkdelt af en selvhersker, der er led af en majoritet, er etisk bundet af lovenes karakter som retsregler eller af den omstændighed, at de er udgåede af dens eget skød. Thi karakteren er tvang, og denne vil jo eventuelt også ramme lovens ophavsmand.

Til et magtbud kan man med sin bedste vilje ikke komme i moralsk forhold, når det melder sig som magtbud. Det er meningsløst at tale om sanktion og løfter, hvor sligt overlegent frabedes; hvor viljen kun har een retning, den af tvangen prædestinerede, er tilslutning ren luksusvare. Et virkeligt løfte forudsætter appel til min overvejelse; der må dog være tale om valg, selv om det ikke er ubegrænset. Men just staten lukker ubønhørlig alle veje undtagen en. Når man derfor gang på gang sammenligner den demokratiske selvstyrestat med en forening, hvor majoritetsbestemmelserne jo dog er etisk bindende, agter man ikke på den forskel, hvorpå alt kommer an. Thi ved indtrædelsen i en forening binder man sig forud til at acceptere alt, hvad

foreningens lovlige organ, (f.eks. generalforsamlingens majoritet) måtte bestemme, – så længe man er medlem; men man er jo på forhånd klar over, i hvilken retning og udstrækning man som led af associationen indskrænker sin handlefrihed, man vurderer selv denne indskrænkning i forhold til hvad man vinder, og indretter sig derefter. Ligesom man selv er herre over indmeldelsen, kan man frit melde sig ud, hvis noget vedtages, der ligger udenfor disse forudsætninger.

Men man går ikke ud og ind af staten som af en forening, afgørelsesmåden forelægges ikke til ens sanktion, og man kan ingen forbehold tage med hensyn til den udstrækning, i hvilken ens personlige individuelle interesser er prisgivne statsmagtens almægtige indgriben. Derfor er majoritetsbestemmelserne i den demokratiske stat principielt ikke mindre tvang og tyranni end despotens luner. De er kun for så vidt tåleligere, som enhver borger har udsigt til blive den brøkdelen af en despot, der nu efter sin tur kan komme til at undertrykke ganske lidt. De beherskede (minoriteten) holdes nede af fysiske kræfter, der hviler på en lige så pålidelig basis som i despotiet, ja nok så bred; det er netop ulempen, at den sjældent vipper bedre end en pyramide, det er jo det brede folk, der danner underlaget.

Lad os for at belyse hvad der ovenfor er sagt tage et konkret eksempel. A. er som deltager i et referendum med til at votere, at den militære tjenestetid fremtidig skal vare 2 år. Følger deraf, at han er moralsk forpligtet til at gå i krig og ofre sit liv for fædrelandet?

Dette spørgsmål må opløses i 3: 1. Er man i almindelighed forpligtet til at udsætte sit liv for fædrelandets skyld? 2. Gør den omstændighed, at det er lovbefalet, det til pligt? 3. Gør det særlige forhold, at man selv har bidraget til at votere en lov derom, det til pligt?

Altså, for det første, skylder jeg staten mit liv? Jeg er i al fald ikke i løftegæld til staten, aldrig har jeg implicit eller explicit for at deltage i statslivets goder aflagt noget løfte om til gengæld at afstå mit liv. Heller ikke tilbyder staten sine goder mod løfte om kompensation, den tager med magt kompensationen forud, den tillader simpelthen ikke skyldighedsforhold; lige så lidt som den tilbyder goderne, men påtvinger dem (vaccination, skolegang etc.), lige så lidt yder den kredit, den indkasserer forud i form af borger»pligter«, militær»pligt« etc. Ligesom »retten« er falsk flag, og dens pyntelige navn lånt fra etikkenes gebet, således også disse »pligter«, det er simple dictamina, hvor sanktion aldeles ikke æskes.

Den betragtning, at velgerninger, der vises mig, bringer mig i moralsk skyldighedsforhold til velgørenen, har forledet enkelte forfattere til meget vidtløftigt at undersøge statens kredit- og debetside i al almindelighed, til at spørge: hvad byder staten, hvad kræver den, og kan fordelene opveje ulemperne? når de så fandt et overskud af fordele, mente de at kunne slutte sig til den enkeltes skyldighedsforhold til staten. Denne undersøgelse, hvor man opstiller et regnestykke med to kolonner, kan i og for sig være interessant nok. Man kan på indtægtssiden opføre, at staten byder beskyttelse udadtil, beskyttelse (retssikkerhed) indadtil, (dennes værdi lader sig endda undertiden økonomisk anslå ved ejendommenes pris i beskyttede og ubeskyttede lande). Offentlige institutioner, museer, biblioteker, hospitaler etc. kommer på indtægtssiden. Til gengæld tager staten sig betalt ved skattebilletter og personlige ydelser af forskellig art (militærtjeneste m.m.)

Men dette opgør, selv om det var nok så nøjagtig specificeret, har ingen betydning for os i denne sammenhæng. Selv om forholdet var af et sandt gældsforholds natur, og selv om en og anden kunne bevise, at for ham var fordelene aldeles overvejende, ville det dog være umuligt at slutte, at alle mennesker ved et samvittighedsfuldt opgør kom i gæld til staten. Thi alle er langt fra ens stillede, staten begunstiger enkelte på andres bekostning, udnytter retten i enkelte stænders eller personers favør, derfor stiller regnestykket sig langt fra ens for alle. Endnu mindre kan man slutte, at alle med rette skulle føle sig i bundløs, ubegrænset gæld til staten, så at de endog skulle skylde den blind underkastelse og lydighed, ja det maksimum, der her tales om, selve livet. Der findes etikker, som opstiller den påstand, at samfundet overalt er den eneste, der har ret til at optræde som kreditor; ved nøgterne overvejelse vil det vise sig, at statens andel i de velgerninger, menneskene kan glæde sig over, i virkeligheden er ganske forsvindende, såvist som statslivet da heldigvis endnu kun har med det mest periferiske af vor interessesfære at gøre: »det er ikke staten vi skylder spaden eller telefonen, astronomiske observationer osv. alt sligt skyldes individet; imidlertid hviler moderne lovgivning på den forudsætning, at individet ikke har rettigheder.« (Spencer). Det er unægtelig på tide at gribe ind mod den tankegang, der vil drukne individet i gæld til statsmagten, og hjælpe ham til at få hovedet ovenover vandskorpen igen.

Men hele regnestykket hviler, som alt sagt, fra første færd på et forkert grundlag, hvis man tror, at det skal oplyse noget som helst om reel skyld. Det er i kap. 2 tilstrækkelig godt gjort, at man ikke kommer i skyldighedsforhold uden ved personlig sanktion, hverken ved gaver eller – end mindre – ved velgerninger, der påtvinges en bag ens ryg. Jeg skylder derfor ikke den skat, der uden min sanktion aftvinges mig, jeg skylder ikke de personlige ydelser, der forlanges; almindelig værnepligt er en tvangsforanstaltning, ingen pligt eller skyldighed. Der kan derfor ikke være skygge af tvivl om, at borgeren er moralsk berettiget til at nægte at finde sig i disse ting.

At det ikke bliver pligt at ofre livet for fædrelandet, fordi loven byder det, er allerede ovenfor motiveret. Denne omstændighed kan just være hindringen for, at det kommer til bevidsthed som pligt. Dette gælder også hvis det er i og for sig utvivlsomme skyldigheder, loven indskærper. Selv om man vedkender sig den betragtning, at ethvert samfund, hvor tyveri, mord eller lignende overgreb ikke krævedes kompenserede, ville styrte sammen, vil netop det, at staten aver mig fra at gøre disse ting, bidrage til at bortlede opmærksomheden fra det moralske indhold i slige lovbestemmelser. Men om love om militærtjeneste, (der bl.a. medfører eventuelt påbud om at ofre livet for fædrelandet) og en hel klasse beslægtede emner gælder det, at de ikke engang har noget etisk indhold; der må, som vi senere skal se, skelnes skarpt imellem lovbestemmelser, der er nødvendige betingelser for enhver social samvirken, og lovbestemmelser, der sigter til at holde en konkret samfundsmagt oppe. Hine er de almene samfundslove (samlivets love); når de taler til vor skyldighedsfølelse, er det ikke, fordi de eventuelt kan iklæde sig formen af retslige love.

Den særlige forpligtelse, der skulle udledes af, at man selv har deltaget i lovgivningsarbejdet, måtte vi også afvise. Ikke engang i en forening lader forpligtelsen, man engang som frivilligt led af associationen har overtaget, sig fordoble eller udvide, fordi man tilhører den majoritet, der har vedtaget loven. Forpligtelsen hidrører fra den oprindelige tilslutning og gælder i lige grad majoritet og minoritet. En anden sag er det, at en overtrædelse af noget, man selv har voteret, med rette vil synes kompromitterende for ens logiske sans og karakterfasthed. Men det afgørende er, at staten ingen forening er. Når Locke udtaler, at intet kan gøre en mand til medlem af et samfund uden hans faktiske indtræden deri ved positivt »engagement« og udtrykkelig løfte og pagt – da sker jo intet af dette overfor den al-

tomspændende tvangsmagt, der kaldes staten, og kan simpelthen ikke ske, fordi ingen, der er udstyret med sund sans, på forhånd kan give staten hals- og håndsret over sin person og sine dyreste interesser. For at en associations vilje skal være bindende for mig udkræves, at jeg sanktionerer følgende to ting: 1. det område, hvorpå associationens vilje skal virke, og 2. den måde, hvorpå viljen realiseres. Men en overenskomst herom er umulig, hvor det gælder staten, thi staten tåler ingen indskrænkning af området og ingen anden afgørelsesmåde end magt. Til disse to ting forenede kan ingen med velberåd hu frivillig udlevere sig. Overfor statsmagten kommer den enkelte aldrig ud over det standpunkt, der betegnes ved selvforsvar og vagt i gevær. Rousseau siger, at den eneste lov, som efter sin natur kræver enstemmig tilslutning, er den sociale pagt. Ja, det ville den kræve for at være moralsk bindende overfor den enkelte. Men han overser, at en sådan tilslutning aldrig er krævet og aldrig kan opnås, den ville ikke ske fra et eneste tænkende væsens side. Påstanden, at individet skulle være frit stillet dertil, kan han derfor heller ikke gennemføre: »Da enhver er født fri og herre over sig selv, kan ingen under noget som helst påskud underkaste sig uden at bekende sig dertil« (men er man da så meget herre over sig selv, at man kan undgå at underkaste sig?). »De som ikke slutter sig dertil, når den sociale kontrakt dannes, forbliver fremmede blandt borgerne, men efter at staten er konstitueret, må ophold i den tages som samtykke i kontrakten« (ja, hvis ophold udenfor den var blandt den fødte fribårne herres muligheder)¹.

Et andet sted kommer Rousseau frem med sandheden: den, der nægter at adlyde, må tvinges til lydighed af den hele organisme; hvis

¹ Man kan nok tage ophold udenfor en bestemt stat, men ikke udenfor staten. Man vil overalt sluges uden vilkår og betingelser. Sokrates indbildte sig jo heller ikke, at han ved at landsforvises fra Athen nogensinde skulle komme til at leve efter sit hoved: "Det ville jo blive et dejligt liv for mig, når jeg, efter at være gået i landflygtighed i min høje alderdom, måtte leve under en stadig flytten om fra by til by og idelig blive jaget bort." Også hos os er statsborgerret noget, fremmede kun kan opnå ved en særlig nådesakt, og bosatte fremmede kan ifølge lov af 15/5 75 efter justitsministerens befaling udsendes eller udvises af riget, når deres forhold dertil måtte give anledning, for såvidt de ikke har været her stadig i 2 år. Iherings forslag, at de partikularistisk sindede kan trække sig tilbage til urskoven, er derfor kun en dårlig vittighed.

nogen af det souveræne folk skulle være blind for disse velgerninger, skal han kureres ved fysisk behandling: on le forcera d'âtre libre.

Den position, individet indtager overfor statsmagten, og som betegnedes ved selvforsvar og vagt i gevær, hvormed menes, at individet har etisk ret til denne stilling, (ikke at det skulle være den normale eller i alle tilfælde fornuftige), kan let gå over i angreb, uden at den etiske stilling forrykkes. Også efter militære taktikers dom er ethvert virksomt forsvar i virkeligheden offensivt. Allerede deri, at man ikke på forhånd kan binde sig til blind underkastelse eller til passivt at tåle ethvert tryk, ligger, at man ingenlunde kan aflægge løfte om statsmagtens integritet. Er statens virksomhed rettest karakteriseret som et tvangsmonopol (Ihering), er det lige umuligt på forhånd at anerkende statstrykket i alle de dimensioner, det har antaget, og at love at finde sig passivt i en hvilken som helst udvidelse deraf. Selv om stillingen individ contra stat ikke altid er en åben krigstilstand, fordi staten lige så lidt har bygget sig op på et principielt modsætningsforhold til individet som på overenskomstens basis, men er opstået ved en organisk differentiation, så ligger krigen dog til enhver tid latent gemt i forholdet mellem borgere og statsmagt.

Muligheden af, at opstillingen the man versus the state kan få etisk farve, beror på, at organisationens brændpunkt, de regerende, optræder uden enstemmig givet mandat. De forledes derfor dels til at lade sig bestemme af particulære interesser, hvorved en del af befolkningen nødvendigvis må føle sig forurettet, dels til at følge deres subjektive samfundsidealer, så at de udstrækker deres magtområde såvidt, at det kommer til uberettiget indskriden på det individuelle gebet overhovedet. Til de førstnævnte misbrug hører, at en regering favoriserer sine bekendte eller meningsfæller på de kvalificeredes vegne, eller at et herskende parti eksploiterer de beherskedes pengepung. Men hvad skal man forstå ved uberettiget indskriden eller overgreb fra statens side på det individuelle gebet overhovedet?

Allerførst må der mindes om, at uetiske overgreb foreligger overalt, hvor en enkelt persons eller fleres vilje virker på mig ved tvang, og jeg hverken selv har autoriseret denne tvang eller ved forudgående opførsel givet den berettigelse til at skride ind. Yderligere påvisning af lovenes født-uetiske karakter på grund af denne deres formale fremtræden behøver næppe at ske. Den betragtning, at det skulle gøre en principiel forskel, om lovene gaves af en herskende minoritet eller af en herskende majoritet, er allerede tidligere afvist. Den demokrati-

ske betragtning, at en majoritet altid har »ret«, vedkommer ikke etisk ret, overgreb kan begås såvel af en majoritet som af en minoritet. »Sæt, at det på en generalforsamling af filantroper, siger Spencer, blev besluttet, at for at bøde på ulykken skulle foreningen anvende gårdmissionærer for at prædike pavedømmet ned. Ville katolikernes indskud, der var lagt til kassen af menneskekærlige hensyn, være retfærdigt anvendte på denne måde?« Nej! Hvorfor ikke? Fordi enhver må forstå, at når han forener sig med andre, kan han ikke retfærdigt drives til handlinger, der er ganske fremmede for det formål, for hvis skyld han sluttede sig til dem. »Det almindelige princip, der ligger til grund for den rette styrelse af enhver korporation er, at dens medlemmer kontraherer indbyrdes om at underkaste sig majoritetens vilje i alle sager, der angår de formål, for hvis skyld man har indmeldt sig i den, men ikke i andre«. I staten kan man altså ikke som i en forening skelne mellem berettigede og uberettigede majoritetsbestemmelser, (dem, der går imod det formål, foreningen har sat sig, og som man har anerkendt ved at indmelde sig); deres fremtrædelsesform gør dem på forhånd alle lige uberettigede.

Dermed kunne egentlig problemet man versus the state synes løst fra et etisk synspunkt, men nok så interessant ville det være at undersøge, om der ikke i en stat kunne tilvejebringes betingelser for at lovene formelt opfyldte de etiske krav.

Vi har for foreningers vedkommende set, at deres eksistensbasis er samtlige medlemmers sanktion af formålet, alle foreninger har mere eller mindre begrænsede formål, thi det er umuligt selv for en mindre gruppe mennesker at enes om alt muligt. Skulle foreningsforholdene overføres til staten, måtte denne altså være dannet for at fremme enkelte formål, samtlige borgere på forhånd var enige om at søge løst i fællesskab. Det vil være indlysende, at jo større kredsen af de associerende er, des snævrere må det område være, om hvilket der kan opnås enighed, det område, der berører samtliges interesser. Men alene dette område vil have mulighed for at varetages af staten på en sådan måde, at der ikke foregår noget uetisk overgreb på det individuelle område.

Denne betragtning kan se noget akademisk ud, men spørgsmålet kan også stilles således: hvilke formål er i den nuværende stat af en sådan beskaffenhed, at de på forhånd ville opnå enstemmig tilslutning, i fald de opstilledes som statsformål? Det er i virkeligheden samme sag, her set i mere praktisk belysning. Kunne man angive

hvilke disse formål var, ville man have en indholdsbestemmelse af hvad statsovergreb består i. I en forening sker der overgreb, når majoriteten gennemtrumfer andre bestemmelser end dem, der er forenelige med dens formål, eller vedtagelsesmåden står i strid med foreningens statutter. I staten er sådanne love fra indholdssiden overgreb, som går ud over de formål, alle borgeres interesser byder at fremme.

Undersøger man samvittighedsfuldt hvilke disse formål er, vil man finde, at de ikke kan være synderlig vidtforegnede. Men en sådan undersøgelse er sagtens ikke tidssvarende i en periode, hvor statens indgriben og hjælp påkaldes af alle og enhver, og hvor den skal agere barnepig og forsorg i alle mulige forhold. »Lovgivere, siger Spencer¹, som i 1833 bevilgede £ 20.000 om året til at bygge skoler for, ville aldrig have antaget, at de skridt, de dengang tog, ville lede til tvungne bidrag, der nu beløber sig til £ 6.000.000; de havde ikke til hensigt at indføre det princip, at A. skulle gøres ansvarlig for opdragelsen af B's afkom; de drømte ikke om en tvang, som skulle berøve fattige enker deres ældre børns hjælp«.

Wilhelm v. Humboldt², der med et frisind, som nutildags synes uddødt, søger at dæmme op for statsmagtens omnipotens, anlægger især den betragtning, at det individuelle liv, den enkeltes kraftige selvfoldelse og energi lider formeget ved statens indgriben på alle områder, og hans bemærkninger herom er yderst lærerige, men det er et spørgsmål, om man ikke havde et kraftigere middel til at kommandere holdt, hvis man anlagde det etiske standpunkt, undersøgte hvilke formål staten er uberettiget til at fremme.

Af hvad art er især de formål, staten nutildags har så travlt med? v. Humboldt har ganske ret i at karakterisere dem som gående ud på at fremme den positive velstand. I oldtiden var der andre statsidealer, da søgte staterne (f.eks. Sparta) at fremme dyder og færdigheder, nu er det nytten, det først og sidst drejer sig om. Men det nyttige er et dårligt objekt for statens virke, thi det tillader ingen ren og sikker bedømmelse, det kræver sandsynlighedsberegninger, som let kan fejle. Imod dette stiller v. Humboldt som statens eneste formål det nødvendige, det eneste, der fører til sikre, utvetydige resultater; under det nødvendiges åg bøjrer enhver villig hovedet.

¹ H. Spencer: *The man versus the state*. London 1886.

² W. v. Humboldt: *Ideen zu einem Versuch die Grenzen der Wirksamkeit des Staates zu bestimmen*. Berlin 1858.

At opregne i det enkelte alle de formål, staten sætter sig, er næsten ugørligt. Gennemgår man statens eller kommunernes finanslove, vil man overvejende støde på bevillinger, der har til hensigt at fremme nationens positive velstand. Der er omsorg for agerbrug, handel og industri, der er undervisningsanstalter, hospitaler og fattigvæsen, der er gaver til syge og gamle, der er endog kunstig oplækning af forfattere og kunstnere af enhver art osv. osv.

En stor del af denne lovgivning går under navn af »humane foranstaltninger«, således fattigplejen, bispisning af skolebørn osv. Men det er et stort spørgsmål, om staten netop opfører sig humant ved at overtage dem. Idetmindste har både Spencer og v. Humboldt vægtige indvendinger derimod. »Jeg minder, siger den sidstnævnte, her kun om fattiganstalterne, er der noget, der i den grad dræber al sand medlidenhed, alle forhåbningsfulde men fordringsløse bønner, al tillid mellem menneske og menneske?« Man skal ikke berøve den enkelte al lejlighed til udfoldelse af hjælpsomme følelser, ikke bidrage til at svække forældres ansvarsfølelse overfor deres børn eller den enkeltes overfor sin egen fremtid. Når det meste er overladt til staten, vil den enkelte slå sig til ro dermed og også mene sig fritaget for resten.

Dette er imidlertid ikke det afgørende, det afgørende er, at alle disse formål er particulære, og at de kun kan ske fyldest derved, at staten på den mest uberettigede og vilkårlige måde tager fra den enes lomme og lægger i den andens. Ikke et eneste af disse formål ville kunne opnå almindelig sanktion, og uden enstemmig sanktion er formålet uberettiget. Man kunne tænke sig foreninger dannede over disse forskellige formål, men det ville være utænkeligt, at nogen af disse foreninger skulle kunne drage samtlige borgere til sig, dertil er interesserne for separate. Heraf fremgår klart, at staten ikke er i sin ret til at tvinge enkelte borgere på disse områder; en ret, den ingenlunde skaffer sig ved at henvise til majoritetsafgørelser, thi ingen majoritet har ret over den enkeltes frie tilslutning eller ej.

Overgreb er det ligeledes, når det offentlige tager sig af opdragelses- og undervisningsvæsenet. Det offentlige er en klike individer, der har visse forudfattede ideer om kultur, visse idealer, der er oppe i tiden, og det ville være en misforståelse at tro, at undervisningen i det lange løb skulle kunne holde sig fri for at være et spejlbillede af disse bestemte ideer. Altid vil den og den bestemte skabelon begunstiges. Men at presse mennesker ind i forud tilskåren uniform er foruden at være skadeligt ganske uberettiget, thi aldrig ville man kunne opnå

samtlige borgeres sanktion til den og den bestemte undervisningsform. Den demokratiske stats hovedopgave er at uddanne mennesker til »borgere«, c: til lydige anprisere af dogmet om majoritetens eneret, (vi ser det indgå som direkte led i den franske skoleundervisning; hos os dukker allerede »samfundslærer« op). »Visselig er det velgørende, siger v. Humboldt, når menneskets og borgerens forhold falder så meget sammen som mulig, men dog kun, når borgerens forhold kræver så få ejendommelige egenskaber, at menneskets naturlige skikkelse kan bevares uden at opofre noget«. Hvorledes skal et menneske blive skikket til at stille sig frit prøvende overfor statsforfatningen, når han fra barndommen af er hildet i dens garn, og alle tanker og overvejelser desangående er trukne i een retning? Dersom det blot er meningen, at staten skal sørge for, at ingen er helt uden opdragelse og kundskaber, står der mange andre midler til rådighed end selv at overtage undervisningen.

Alt hvad der hedder præventive foranstaltninger hører ind under samme kategori. Præventive love mod alkoholisme, tobaksrygning, mod luksus (gennem forøgede beskatninger) er overgreb, fordi det ikke tilkommer staten at spille formynder eller retlede den individuelle opførsel.

Hvad skal og kan da staten uden at overskride sine naturlige grænser og sin berettigelse? Ja, det kan måske på et tidspunkt, hvor alle, som Spencer siger, uden videre går ud fra, at alle onder kan fjernes, og det endnu fejlagtigere, at alle slags onder er det statens sag at fjerne, være vanskeligt at skaffe indgang for den lære, at staten ikke skal optræde som kausal produktiv magt, ikke tage aktiv del i agerbrug, handel etc., ikke skal være positiv velgører eller gaveuddeler til denne eller hin med forurettelse af alle andre (som ved toldlovgivningen), ikke er til for at opstille dogmer i videnskab eller undervisning, men alene for at regulere og sikre de gensidige krav, for at tilsikre enhver sit (c: på retmæssig vis individuelt erhvervede) både mod indre og ydre ransmænd. Her er det formål angivet, som har bud til alles interesse, og som samtlige borgere ville kunne sanktionere, det eneste, om hvilket de forud kunne vide, at det kan ske fyldest, uden at nogen eneste af dem blev forfordelt, uden at der blev lænset fra den enes lomme over i den andens. Et formål, der ikke som det nyttige er fluktuerende, og som ville kunne fortolkes ganske forskelligt af de herskende og i enkeltes favør (»landbruget er vort hovederhverv; når landbruget har gode dage, lever vi alle højt«), og som er en

stadig rullende lavine med udvidelser til alle kanter, – men som står urokkelig fast som det samfundsnødvendige, og som kun i ringe grad giver plads for subjektive fortolkninger. Udover dette formål vil der ikke kunne nævnes et eneste, som enhver forud ville forskrive sig til at respektere majoritetsafgørelser af, om han var frit stillet; vi står her overfor det eneste samlivsprincip, der sætter individet ubetinget nødvendige grænser.

W. v. Humboldt udtrykker »det sande omfang for statens virksomhed« på følgende måde. Han forkaster enhver bestræbelse fra statens side for at blande sig i borgernes privatanliggender, hvor disse ikke går ud på umiddelbar krænkelse af hinandens rettigheder: »staten har at afholde sig fra enhver bekymring for borgernes positive velfærd og må ikke gå et skridt videre end der er nødvendigt til sikring mod indre og ydre fjender; i ingen anden hensigt må den indskrænke deres frihed«. Sikker kalder han borgeren i en stat, når han ikke ved fremmede indgreb bliver hindret i udøvelsen af den ham tilståede ret, hvad enten den angår hans person eller ejendom. Denne opgave er den eneste, som det enkelte menneske ikke formår at løse ved egne kræfter, det er den naturnødvendige opgave og ikke blot en opgave, der kan betegnes ved det omtvistelige begreb nyttig.

Som statens vigtigste opgave opstilles derfor retsplejen. Staten må beskytte mod uberettigede fordringer og på den anden side give de berettigede det fornødne eftertryk. Overlast må den straffe, og straffen bør tilmåles proportionelt retfærdigt. Selv her på statsmagtens egentlige område må man dog også have et øje med dens hang til at gå for vidt. v. Humboldts ægte frisind viser sig her i det skønneste lys sammenlignet med adskillige moderne straffeteoretikere, idet han hævder, at belæring og opdragelse at forbryderen ikke er statens opgave; det bør ikke påtvinges ham, selv om straffen måske ville vinde i effekt derved, en sådan tvungen opdragelse krænker forbryderens ret, han kan aldrig være forpligtet til mere end netop at lide den lovmæssige straf, at tvangsopdrage fører ingenlunde til målet. Thi det er så langt fra, at tvang og ledelse frembringer dyd, at de endog svækker energien. Hvor stor end ulykken er ved sædernes fordærvelse, så mangler de dog aldrig helt de helbredende følger. Retten har heller ikke med andet end den begåede forbrydelse at gøre, skal ikke befatte sig med den præventive indgriben i borgernes frie liv, enhver borger må kunne handle uforstyrret, så længe han ikke overtræder

loven, bliver han krænket i denne frihed, sårer man hans ret og skader uddannelsen af hans evner, udviklingen af hans individualitet.

Hvilke perspektiver åbner ikke den Humboldt'ske stat os i modsætning til moderne statsteoretikers konstruktioner, med deres selvopgivende tyen ind under statens almagt og umandige mistillid til de individuelle rørelser! og dog mangler disse ideer en væsentlig side for helt at kunne tilfredsstille kravene til en fuldkommen retfærdig samfundsordning. Ordet nævner han, men derved bliver det også. Han henregner det til statens opgave at sikre borgerens ejendom, men uden at give nærmere forklaring af hvad ejendom er. Dersom vi anlægger det synspunkt, vi hidtil har gjort gældende, at kun de statsformål, der kan forudsættes at have enstemmig sanktion, er retmæssige statsformål, ville staten aldrig kunne få den opgave at skærme over den ejendomsfordeling og de ejendomsprincipper, der nu er de herskende. Kun en eneste ordning kunne tænkes sanktioneret af alle, ifald (hvad der må være forudsætningen) alle nuværende ejendomsprivilegier suspenderedes, og man begyndte på bar grund, den nemlig, der tilsikrede enhver ret til at nyde det fulde udbytte af sit arbejde, den der gik ud på ikke at udelukke en eneste fra overhovedet at have et arbejdsfelt, den derfor, der erklærer jorden, den udtømmelige kilde til alle fornødheder, for en res nullius eller rettere res omnium.

Denne ordning, men også kun ordningen, bør være en af statens væsentligste opgaver; uden at den er med, er al retsordning at regne for pindehuggeri og tilmed svævende i luften. Retten kan nok så meget tumle med transaktioner og gang på gang erklære: altså skylder A. at betale B. x kroner for den og den ejendom. Uden at have et etisk ejendomsbegreb har domstolen ingen anelse om hvorvidt ejendommen tilhørte B. med rette, og kan altså ikke gøre fordring på at være et led i en retmæssig bygget statsorganisme.

At staten kan påtage sig denne retlige opgave at hindre private monopoler på jordbesiddelse uden at gå ud af sin rolle som blot regulerende magt, har bl.a. Henry George vist simpelt og klart. Men nu alle de kulturelle opgaver, fattigvæsen, skolevæsen osv., som den enkelte er ude af stand til at løfte, er det da meningen, at vi skal lade dem forfalde. Ville det ikke være et tilbageskridt?

Der findes ikke en eneste af disse opgaver, som ikke ville kunne løses og løses bedre ved private associationer. Ville alle gå med, så meget desto bedre, men det er dog en ejendommelig tanke at tvinge

til velgørenhed, eller at tvinge til at realisere andre menneskers yndlingsideer, at tvinge til at skaffe andre menneskers yndlingspoeter rejser, man selv gerne ville foretage. Og, som v. Humboldt siger, da det kun er de samme mennesker, som har umiddelbar trang til og nytte af formålene, der danner foreningerne, opstår der ikke andre end sådanne, som virkelig er nødvendige. »Statens sande bestræbelser bør derfor være rettede på, gennem frihed at føre menneskene dertil, at der lettere opstår fællesskaber, hvis virksomhed i mangfoldige tilfælde kan træde i statens sted«.

Er dette da ikke anarkisme? Nej hverken anarkisme eller socialisme. Jeg tror, at disse to navne dækker over to ekstreme tendenser i menneskenaturen, som altid har kæmpet og altid vil kæmpe, men som måske aldrig har givet sig en så skarp plastisk udformning som i nutiden. Men jeg tror ikke, at nogen af disse teorier, som de hidtil er beskrevne, vil grunde varige fremtidsformationer. Jeg tror, at socialismen ville gøre vel i nærmere at fordybe sig i retfærdighedstanken, således som bl.a. Spencer har givet den udtryk: »Making no præntension to divine descent or divine appointment a legislative body can show no supernatural justification for its claim to unlimited authority, and no natural justification has ever been attempted«. Den naturlige berettigelse skylder socialismen os endnu, selv om det er lykkedes den at anføre nok så mange andre grunde for statsmagtens ubegrænsede forrang¹ for den individuelle autonomi.

Og nu anarkismen! Hvilken anarkistisk forfatter har forøvrigt hidtil formået at gøre sig begribelig? Hvorledes kan man som f.eks. Krapotkin drømme om at undvære centralstyrelse og dog retfærdigt besørge forretninger som at uddele efter enhvers behov og tildele enhver den bolig, der tilkommer ham etc. Hvis flere foreninger skal råde over ejendomsforholdene, hver indenfor sin sfære, hvorledes så sikre sig, at foreningerne indbyrdes ikke forfordeler hinanden? Her kan man dyngte spørgsmål på spørgsmål uden håb om noget fornuftigt svar.

¹ Sml. Aristoteles (Statslære): "Når f.eks. den ubemidlede masse trykker og foruretter de rige, så er den som regerende magt i sin gode ret; den gør det jo med politisk beføjelse i den forfatningsmæssige form. Men på den anden side er det dog åbenbar uret og fører til statens fordærvelse. Det politisk lovlige og retmæssige viser sig altså som uretfærdigt."

Nej, komplet udelukkelse af en centralmagts indblanding er det umuligt at tænke sig – ialfald, hvis man har de etisk berettigede interessers tarv for øje. Spørgsmålet kan ikke blive om absolut udelukkelse eller ubegrænset kompetence (anarki ctr. socialisme), men om hvor grænselinien skal sættes for statens indblanding.

Vi tror som sagt, at man i dette spørgsmål ingen vegne kommer, når man tager udgangspunkter som det nyttige, det kulturelle, det humane etc., grænsen må drages efter det hensyn, om indblandingen er etisk berettiget, og dette bedømmes da nærmere efter, hvorvidt de formål, der er tale om, berører alles interesser eller ej, med andre ord, om de ville få enstemmig tilslutning eller ej, hvis de stilledes til borgernes frie afgørelse. Alle de formål, der ikke består denne prøve, måtte staten lade ligge, selv om de stod i det skønneste lys for de fungerende magthavere eller den fungerende majoritet¹.

Det er dette hovedsynspunkt, v. Humboldt har en evig fortjeneste i at have understreget. Udnyttes det fuldt konsekvent (konsekventere end ganske vist v. H. havde drømt om), vil det også medføre, at en retfærdig regulering af ejendomsforholdene og dermed kernen af nutidens sociale problemer indrømmes en hædersplads blandt statens berettigede formål, uden at der på den anden side er gjort den mindste indrømmelse til princippet om statsmagts ubegrænsede ret på det individuelle gebet.

Spørgsmålet om revolutioners berettigelse har tillige dermed fundet sin besvarelse; at afkaste et tvangstryk, ligegyldigt hvad det så går ud på, er og bliver en moralsk berettiget handling. Anderledes ville forholdet blive ligeoverfor den tvang, man selv havde sanktioneret, såfremt den ikke overskred det råderum, man havde givet den. Den »ret«, der praktiseres i vore nuværende stater, kan afskaffes og fornyes, legalt eller illegalt, uden at denne forskel har nogen etisk betydning; i det øjeblik tvangstrykket bliver uudholdeligt, kan restrictions terribles meget vel etisk forsvares.

¹ Heller ikke tror jeg, at den grænse, Stuart Mill i sin berømte bog om friheden drager for samfundets indblanding, mellem den del af et menneskes liv, der angår ham selv og den, der angår andre, i praksis kan bestemmes. En herskende statsmagt vil stedse være altfor tilbøjelig til at mene, at alting angår staten.

I Platons Kriton findes en interessant redegørelse for Sokrates' stilling til problemet om den enkeltes forpligtelse overfor statsmagten.

Kriton har for at bevæge Sokrates til at flygte ud af fængslet foreholdt ham hans skyldighed overfor sin familie: enten skal man lade være med at sætte børn i verden, eller også skal man lige til det sidste blive hos dem og underkaste sig det besvær, der følger med opfostringen og opdragelsen. Som svar herpå betoner Sokrates først det synspunkt, en etisk undersøgelse må anlægge¹: »Jeg kan ikke rette mig efter noget som helst andet hos mig selv end den anskuelse, der gennem fornuftig overvejelse kommer til at stå for mig som den bedste. Dersom vi begiver os bort herfra uden at have fået statens tilladelse, gør vi så ondt imod nogen eller ikke? ... Lovene siger: ødelægger du ikke os og hele staten, så vidt det står til dig? ... er det ikke os (statens love), der har sat dig i verden ... har du noget at indvende mod de love, der drejer sig om afkommets opfostring og opdragelse, den du også selv har fået? – Vil du så for det første benægte, at du lige fra den stund af, da du var født og opfostret og opdraget, tilhørte os både som vor søn og som vor livegne, og mener du, at når vi tager os for at gøre noget imod dig, hvad det så end er, så har du også ret til at gøre ganske det samme til gengæld? Overfor din fader eller overfor din herre ... ville du jo dog ikke være stillet med lige ret ... skal du så stå med lige ret overfor dit fædreland og os love, så at hvis vi tager os for at ødelægge dig, fordi vi anser det for retfærdigt, skal også du kunne tage dig for til gengæld at ødelægge os love og dit fædreland ... enten skal man gøre hvad det befaler og lide hvad det pålægger en at lide i ro og stilhed ... eller også bør man søge at overbevise det om, hvad der efter sin sande natur er det retfærdige. Men at bruge vold har man ikke lov til. Lovene fortsætter: idet vi ikke desto mindre har givet enhver af Athenierne, der vil det, sin fulde frihed til at vælge, såsnart han er blevet erklæret for myndig ... erklærer vi jo derved åbenlyst, at det skal stå enhver, hvem vi ikke er tilpas, frit for at tage sin ejendom med sig og drage bort hvorhen han vil. Men den af eder, der forbliver her i landet, alt imedens han ser på hvilken måde vi fælder vore retskendelser ... om ham siger vi, at dermed har han i gerningen sluttet den overenskomst med os, at han vil gøre alt, hvad vi måtte befale; den, der så ikke adlyder os, gør tre-

¹ Oversættelse af M. A. Gertz.

fold uret, dels ved at han er ulydig mod os, der har sat ham i verden, dels ved at han er det mod os, som har opfostret ham, dels endelig derved at han, trods sit tilsagn om, at han visselig vil lyde os, dog hverken adlyder os eller overbeviser os om det utilbørlige, vi mulig gør«.

Lovene påstår endvidere, at Sokrates fremfor mange ikke blot i ord men i gerning har forpligtet sig til at føre sit liv som borger i overensstemmelse med dem: »kan du så nægte, at du overtræder de overenskomster, du har sluttet med os, uagtet det ikke har været under tvang du er gået ind på dem, og du heller ikke er blevet forlokket ved svig«.

Da Sokrates til slut opfordrer Kriton til at imødegå ham, svarer denne blot: »Nej, Sokrates, jeg kan ikke sige noget«.

Det synes mig, at Platon i denne dialog har skiftet sol og vind endog usædvanlig ulige mellem de to disputer. I almindelighed giver Platon os jo på mesterlig måde det indtryk, at modstanderen af Sokrates er kørt op i en krog, hvor han sidder uhjælpelig fast. Men kunne Kriton ikke have klaret sig på følgende måde: »Ved Zeus, Sokrates, i de samtaler, jeg tidligere enten selv har ført med dig eller hørt andre føre med dig, har du ledet dine undersøgelser så snedigt, at man vanskelig kunne slippe fra dig, men i dette tilfælde har jeg ikke i sinde at opgive ævred, thi jeg synes, at der er lige så mange huller i din bevisførelse som i Danaidernes kar. Du opregner først alle de velgerninger, vi har modtaget af staten, men du går lovlig vidt, synes det mig, når du også påstår, at det er staten, der har sat os i verden, det må jo din moder, som har hjulpet så mange hundrede Athenaiere til verden, kunne belære dig om, at dertil har et så mægtigt maskineri ikke været nødvendigt. Så vil du endvidere have, at vi skal være taknemmelige over og kritikløst rose den opfostring og opdragelse, staten har givet os. Men heller ikke heri kan vi tjene dig, thi staten har simpelthen opdraget os i sin ånd til at være dens lydige undersåtter og tjene dens interesser, den har indpodet lovlydighed i os uden at give grunde derfor, den underkaster vore legemer forskellige anstrengende øvelser, for at de kan være tjenlige til at udholde krig mod vore naboer i sådanne formåls tjeneste, der måske slet ikke har vor billigelse. Den lærer os, at Zeus og Ares etc. er de eneste sande guder og alle andre falske, noget de mest oplyste mennesker i vor tid forlængst har ophørt at tro på (jeg minder blot om Euripides). Det kan altså slet ikke indrømmes, at vi, selv om nogle af os måske kan have grund til

at være staten taknemmelige, skylder den noget så betydeligt som vort liv og vor hele velfærd. Men den trumf, hvorpå alting kommer an, har du naturligvis, man skulle ellers kende dig dårligt, i baghånden. Du lader lovene sige: »idet vi har givet enhver af Athenaierne sin fulde frihed til at vælge, såsnart han er blevet myndig, erklærer vi det jo dermed for åbenlyst, at det står enhver, hvem vi ikke er tilpas, frit for at tage sin ejendom med sig og drage bort hvorhen han vil. Den, der derimod bliver i landet, om ham siger vi, at dermed har han i gerningen sluttet den overenskomst med os, at han vil gøre alt, hvad vi befaler. Du vil dermed rentud påstå, at det ville være et løftebrud fra din side, om du flygtede bort med os. Ja, hvis man, som du påstår, havde sin fulde frihed til at vælge, kunne man måske tale om en stil-tiende overenskomst, men det har man jo aldeles ikke. Thi hvorfor skulle man vælge et andet opholdssted? Mon af nogen anden grund end for at finde lejlighed til at leve videre efter sit eget hoved, men har du ikke selv Sokrates i din allerede så berømte Apologi erklæret, at det at rejse udenlands for dig ville blive en evig flygten fra sted til sted, fordi du ikke kunne undlade at udtale dig ligesom her. Du lader een spørge dig: ja, men sig os Sokrates, ville det ikke være muligt for dig at leve i tavshed og ro, når du er gået i landflygtighed? Nej, det kan jeg ikke, svarer du så, det ville være ulydighed mod guden og for mig selv et værdiløst liv. Altså, der indser du jo selv klart hvorledes det hænger sammen med den valgfrihed, du nu påberåber dig ligeoverfor statens tvang. Du har intet valg simpelthen! Skulle du have sluttet en overenskomst med den, som man slutter den med sine ligemænd, ville du vel nok først og fremmest have betinget dig at kunne føre dit liv efter de principper, du anser som de helligste og værdifuldeste.

Men det rette forhold har da heller ikke kunnet undgå din alvidenhed, selv om du ikke har ophøjet det til sagens kærnepunkt. Du begynder med ganske rigtig at bemærke, at vi, fra den stund vi er fødte, tilhører staten og lovene som livegne, overfor hvem al gengæld er udelukket, vi er ikke stillede overfor dem med lige ret, de har ret til at ødelægge os, men ikke omvendt. Se, dette er den nøjagtige fremstilling af forholdet, men overfor en sådan magt sluttet ikke overenskomster på lige fod, der gælder kun underkastelse, lydighed og tålmodighed, men også på den anden side ret til at sprænge åget, når det tynger for stærkt på livsinteresserne. Derfor forslår ikke de to alternativer, du opstiller som eneste berettiget handlemåde, enten at lyde

eller at overbevise staten om hvad der er det retfærdige efter dets sande natur. Da statsmagten ikke har organer, der i fjerneste måde beskæftiger sig med så subtile sager som abstrakt retfærdighed, er denne vej spærret. Når vi da heller ikke mener at skyldte blind lydighed, bliver der kun i din situation den udvej tilbage, som dine venner foreslår dig.

Kom derfor endelig Sokrates, bort fra den tro, at du har lovet staten noget, en slave lover jo ikke sin herre lydighed, og det falder ikke denne ind at tage et sådant løfte. Og hvad det angår, at du er staten så overmåde meget skyldig, har du da ikke betalt dine skatter i rette tid, har du ikke fyldestgjort de forpligtelser, den pålagde dig, både i det politiske liv og den gang du kæmpede så heltmodigt ved Delion? Skynd dig derfor, du forunderlige menneske, med at ændre din beslutning og kom snarest med os, thi der er ingen tid at spille.

Felix Dahn vil tillægge Sokrates den anskuelse, at han vel anser dommen for uretfærdig og usædelig, men dog vægrer sig ved at flygte – af retsfølelse eller rettere »retsfornuft«; hans mening skulle være den, at også en uhenigtsmæssig, uretfærdig dom skal lydes, thi retten og dens fuldbyrdelse er nødvendig, lydighed mod staten er fornuftnødvendig. Hvis dette skulle betyde, at Sokrates på sin opførsel anlægger et andet synspunkt end det rent etiske, kan vi ikke godkende denne opfattelse, da han udtrykkelig betegner den adfærd at flygte som uretfærdig og usædelig, og det er dette, han anstrenger sig så stærkt for at bevise. Om det er fornuftigt eller ej at adlyde staten, dette spørgsmål indlader Sokrates sig ikke med, og det agter vi heller ikke at gøre; vi skal derfor ikke modsige Dahn, når han om revolutioner eller private statsoprør udtaler: ofte nok er retsordningen ufornuft, men brud på den – værre ufornuft!

Men, vil man spørge, er der da ingen mening i at tale om en speciel retsfølelse, der refererer sig til lovene og dog ikke er blottet for etisk karakter; et sådant udtryk er dog i almindelig brug?

Ihering forstår ved retsfølelse »den til livslov blevne drift til retlig selvhævdelse«; den har intet med den passive lovlydighed at gøre, den udgår tværtimod fra en selvbevidst personlighed. Den er altså ikke legalt afledet, men består før lovene og stiller sig kritisk overfor dem. Vi vil nærmere bestemme den som en særlig form for etisk følelse, en følelse, der går ud på at skaffe sig etisk ret ved hjælp af lovene og på at gøre lovene til skikkede redskaber for fremme af etiske krav.

Hvis en sådan retsfølelse skal have reel baggrund og ikke blot være et tomt ideal, kan retsvæsnets natur ikke være udtømt med tvangselementet. Men det er også denne opfattelse, der fra de ældste tider har givet sig tilkende i alle civiliserede lande ved opstillingen af en jus naturale og beslægtede begreber, – i udtrykkelig modsætning til den historisk givne, positive lov, men med krav om indflydelse på de praktiske retskendelser. Hvad er da naturretten?

Det er blevet almindeligt at slå naturretten sammen med retsfilosofien, da de begge stiller sig uafhængig til den positive lovgivning. »Retsfilosofien betragter ikke samfundets givne forhold og indretninger som nødvendige og faststående; som forhold, den tavs har at underordne sig, men som forhold, den på en vis måde stiller sig over, kræver regnskab af, spørger hvoraf, hvorfor, hvortil ... ikke blot spørger om hvad der er ret, men også hvad der skal være ret.« (Ahrens¹). Herefter kunne man tro, at det var retsfilosofiens vigtigste opgave at censurere lovene etisk, og man ser også adskillige retsfilosoffer travlt optagne af denne opgave, tildels endog ud fra den tro, at lovenes væsen overhovedet lader sig etisk begrunde. Ved en så ensidig analyse går man imidlertid glip af rettens vigtigste karaktertræk; en retsfilosofi, der skal svare til sit navn, skal ikke være en etisk skolemester, men en fordomsfri optrevler af alle de amoralske tråde, der løber sammen i rettens islæt (magt, luner, historiske, lokale, religiøse, opportune faktorer osv.). Den skal udforske magtens teknik, om muligt anviser forbedringer, den skal opsnuse de social-politiske formål og blive en art machiavellistisk skolastik; den skal kort sagt tage rettens formål som de er, ikke granske hvordan de bør være, thi dette er ene og alene etikkens sag.

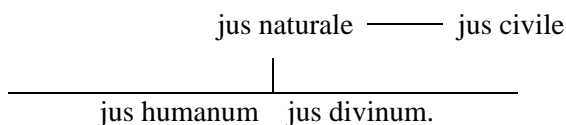
Opstillingen af en naturret derimod er et udslag af ganske specielle bestræbelser, hvad vi i det følgende nærmere skal vise. Vi har i første kapitel omtalt, hvorledes det første grundlag formede sig i Grækenland, og skal nu forfølge den langt betydningsfuldere udvikling, læren om naturretten undergik efter at være flyttet over på romersk jordbund.²

¹ Ahrens: Naturrecht oder rechtsphilosophie. 1870-71.

² Vi støtter os i denne fremstilling især på Voigt: Das jus naturale æquum et bonum und jus gentium der Römer, og Cicero: Om pligterne. Overs. af Stockholm.

Det græske nomos ho agrafos (den uskrevne lov) eller ho koinos (den universelle lov) blev til lex naturæ. Summen af dens bud agrafon (det uskrevne) eller fysei dikaion (det efter naturen retfærdige) til jus naturale; dens ydre kendemærke er fornemlig almengyldigheden af dens forskrifter hos alle folk; dens indre kriterium er at være en lov, som udgår fra det højeste væsen selv, indbegrebet af alt skønt og godt. (Kriteriet er altså endnu ikke klart opfattet, men det varer ikke længe, før dets sande karakter bliver bevidst udtalt).

Cicero, der ikke har sin mindste fortjeneste i at have overført denne side af den græske kultur til Italien, forstår ved lex naturæ (i modsætning til den positive lex) Guds bud, fremgået af hans ratio. Den er indsat af Gud og taler til menneskets ratio; den omfatter hvad der er rectum. Den af lex naturæ påbudte lov er jus naturale. Ciceros system ser således ud:



Jus humanum hviler på princippet æquitas, jus divinum på religio. Hovedindhold i jus naturalis: ne cul quis noceat, nisi lacessitus injuria, og: ut communibus pro communibus utetur, privatis ut suis¹.

Modsætningen til jus naturæ er jus civile, den skrevne, af autoriteten fastsatte lov. Jus civile kan ikke ophæve jus naturale, thi selv om det er muligt ved magthaverens ydre magt, står dog den i jus naturale nedlagte norm for justitia uberørt deraf som Guds bud; jus civile er den snævrere kreds, og den er et plumret billede af jus naturale, som den skal stræbe at komme nær.

De romerske jurister fremhæver følgende kendetegn på jus naturale: dens potentielle gyldighed for alle mennesker (resp. levende væsner), i alle stater, og til alle tider, dens overensstemmelse med den indre retsbevidstheds krav, æquitas. Af den første ejendommelighed følger, at jus naturale ikke kan ophæves af jus civile, af den anden, at jus naturale in potentia er en jus gentium (c: ligesåvel en jus, fælles for alle mennesker, som en jus, alle folkeslag bruger). Af

¹ At man ingen fornærmer, medmindre man ægges ved fornærmelser, og: at man benytter det offentlige som offentligt, det private som sit eget.

den sidstnævnte ejendommelighed fremgår, at jus naturale er en *j. bonum et æquum*, hvorimod *jus civile* er *strictum jus*.

Hos Ulpianus er følgende udvikling sket:

1. En del af *jus naturale* omfatter alle levende væsener.

2. En andel del ... kun mennesker.

1.) *Jus naturale est* (Lib. I Instit.), *quod natura omnia animalia docuit; nam jus istud non humani generis proprium sed omnium animalium, quæ in terra, quæ in mari nascuntur, avium quoque commune est. Hinc descendit maris et feminæ conjunctio, quam nos matrimonium appellamus, hinc liberorum procreatio, hinc educatio*¹. *Jus naturale* er altså normen, hvorefter naturlovene åbenbarer sig selv i skabningernes fysiske konstitution og deres instinktive liv.

2.) Herunder sorterer foruden *furtum* og *alduterium* navnlig sætninger fra obligationsretten, f.eks.: *nihil tam naturale est, quam eo genere quidquam dissolvere quo colligatum est*². Disse forhold beror på *ratio* og er derfor særegne for mennesket.

Jus civile derimod er kun lokal og temporær, kun gyldig for et vist politisk kulturstandpunkt; dens bud beror ikke væsentlig på en for alle mennesker fælles retsbevidsthed, men snarere på politiske klogskabs- og nyttehensyn, *utilitas*.

Gajus, Paulus og den tids jurister henregner til *jus naturale*: *sanguinis sive cognationis ratio* (c: hensynet til de på blodslægtskab og ægteskab støttede forbindelser). Troskab mod forpligtelser. Tildeling af fordel og skade efter den af forholdene ledede målestok: *secundum naturam est, commoda cujusque rei eum sequi, quem sequuntur incommoda*. (Paulus lib. 3 ad Sabin.³ Viljeserklæringens uafhængighed af den positive legale form, som overhovedet viljesbestemmelsens prævalens ligeoverfor viljeserklæringen (repression af vis og fraus). Endvidere må fremhæves den oprindelige *libertas* af alle mennesker og sætningen *vim vi repellere*, (sætte magt imod magt). Hertil kom-

¹ "Naturretten er noget, som naturen har lært alle levende væsener thi denne ret gælder ikke særlig for den menneskelige slægt, men er fælles; for alle de dyr, som fødes på jorden og i havet, ja endog for fuglene. Heraf kommer den forening af mand og kvinde, vi kalder ægteskabet, heraf kommer avlingen af børn og opdragelsen."

² Intet er så naturligt som at løse hvadsomhelst på den måde, hvorpå det er bundet.

³ Det er overensstemmende med naturen, at fordelene ved enhver ting følger ham, hvem ulemperne følger.

mer endelig: hensyntagen til individuelle konkrete forhold, der lader dommerens udmåling få et vist spillerum.

Jus naturale-begrebet er altså endnu i det væsentlige overensstemmende med det ciceronianske, men blot mere specielt udformet. Efter denne periode, fra Ulpianus til Justinianus bliver grundbegreberne ikke længer systematisk reviderede, men betragtes som givne.

Vi så ovenfor, at Romerne selv som kendetegn på jus naturale anførte to slags kriterier, ydre og indre. Det ydre kendetegn er, at den tillige et en jus gentium, det indre, at den bygger på æquitas.

Romernes jus gentium går tilbage til republikkens tidligste århundreder. I førstningen opfattes den som den del af den positive ret, hvis ordnende kraft griber ud over borgernes retsforhold og omfatter alle frie mennesker. Altså som en for alle folk virkelig gældende ret, ikke blot en, der efter sin ide må være fællesgods. Endnu hos Cicero falder

Den positive ret, jus civile, i

| jus gentium

| jus civile stricte, positiv ret for romerske

Først i en senere periode bliver jus gentium opfattet som et filosofisk begreb, afledet af ratio naturalis og knyttet til, undertiden sammenblandet med jus naturalis. Indholdet af jus gentium kommer i denne senere opfattelse mest til at dreje sig om forretningsforbindelser: køb og salg, leje af tjenestefolk og af ting, forretningskompagni; endvidere assuranceoverenskomst etc. Denne del af retten står altså i den inderligste forbindelse med handelen, kan egentlig betragtes som en handelsret, den opstår ved Romerfolkets overgang til merkantilperioden, ved udviklingen af byttehandel til køb.

Ved begrebet æquitas når man ind til naturretens kerne. Allerede hos Plautus findes æquum bonum som en modsætning til leges. Hos Cicero træffer man snart et vulgært begreb æquitas, indbegrebet af den populære retsanskuelse ligeoverfor jus og iniquum, langt fra noget klart bevidst begreb, snart et mere videnskabeligt som ledende retsfilosofisk princip i jus humanum. (Jus humanum falder i verum et justum = justitia, og æquum et bonum = æquitas stricte).

Den ciceronianske æquitas går nu først og fremmest ud på at opretholde »ånden« i viljeserklæringerne i modsætning til bogstaven. Ordet kan nemlig tages i sin egen c: sproglige betydning og opfattes uden individuelt forhold til disponenten; det står denne frit for at give

sin tanke et leksikalsk kongruent udtryk, men så snart ordet har lydt, frier det sig fra afhængighed af hans vilje. Dette er ordets absolutte herredømme. Viljens supremati over ordet betyder, at dette også efter udtalelsen bliver stående afhængigt af dets ophavsmand. Den ved dispositionen rådende tanke behersker det. Her har den handlende ikke blot indflydelse på valget af ord men også på deres fortolkning, som kun kan ske i den mening, han tillægger dem.

Følgende eksempel, hentet fra Ciceros »om pligterne«, er vel skikket til at belyse hvad der her er tale om¹: »Ved jordegodsers salg er det i vor borgerlige ret under straf bestemt, at sælgeren skal ved salget sige de fejl, som er ham bekendte. Efter de tolv tavlers love var man kun forbundet til at præstere hvad der udtrykkelig var nævnet, og hvo som undslog sig herfor, måtte betale værdien af det under-slagne dobbelt. Men af senere retskyndige er der også bestemt straf for at fortie noget; thi hvad mangel, der kunne være ved et jordegods, har man antaget måtte godtgøres, hvis sælgeren herom var vidende, med mindre det navnlig var opgivet.

Markus Varius Gratidianus havde solgt til Servius Orata den gård, som han få år i forvejen havde købt af samme mand. På gården hæftede et servitut. Det havde Markus ej omtalt i købekontrakten. Sagen kommer til proces. Krassus havde Oratas sag. Antonius Gratidianus' sag. Krassus drev på retten², at enhver ulejlighed, som sælgeren, når han var vidende derom, ej havde nævnet, burde godtgøres. Antonius drev på billighed, at siden denne ulejlighed ej var Servius, som havde selv solgt denne gård, ubekendt, så behøvede den ikke at nævnes, og at den mand ej kunne siges at være bedraget, som vidste med hvad ret han havde det, som han havde købt. Men hvorfor anfører jeg det? for at du kan indse i hvilken grad vore fædre har misbilliget de rænkefulde.« Det viste sig, at Krassus vandt processen.

At holde sig til jus stricte ville i dette tilfælde altså sige at tillæge erklæringen den afgørende betydning, selv om den som her var ganske overflødig; æquitas derimod bød ikke at lægge ensidig vægt på det udtalte eller ikke-udtalte ord men på de øvrige fakta, der godtgjorde, at Servius vidste hvad han købte, og at derfor købesummen var det rette ækvivalens. Ud fra en sådan tankegang er det at Cicero kan udtale: *sum-mum jus, summa injuria*.

¹ M. T. Cicero: Om pligterne.

² Jus Crassus urgebat ... æquitatem Antonius.

Hvad ligger der yderligere i begrebet æquitas? Hos Pomponius træffer man følgende udformning: *neminem cum alteri detrimento et injuria fieri locupletioem*. Altså berigelse i og for sig på en andens bekostning skal ikke undertrykkes, vægten lægges på injuria. Og her, hvor æquitas kommer i betragtning som drivkraft og princip i retsdannelsen, er injuria ikke afledet af jus men begrebsmæssig afledet af æquitas (altså som iniquitas). Selve målestokken kan vi foreløbig betegne som loven for ordening i det romerske livs borgerlige handelsomsætning. Kun det reale tab egner sig som målestok for en lidt skade. Derfor kommer en læsion af affektionsinteressen, (f.eks. når religiøs følelse såres) ikke ind under skadens begreb. Dog kommer forhold, der kan vurderes pengeligt, f.eks. tab af ens gode navn ligesåvel som af formue og af korporlig integritet ind derunder.

En nøjagtig værdibestemmelse er uadskillelig forbundet med læren om æquitas. En tings værdi er to slags. Dels efter den nytte, den gør individet selv (indehaveren); målestokken, tingens utilitas, er i dette tilfælde en fuldstændig subjektiv størrelse, med rod i individets behov; værdi af denne art har såvel videnskab som kunst, god samvittighed, sundhed og godt navn. Dels kan tingen tjene personen, som medlem af det borgerlige samfund, efter sin bytteværdi, det er den reale gehalt; tænkt som sum er det prisen, en fuldstændig objektiv størrelse. Målestokken for den første slags værdiskade betegnes ved *quanti, quantum, quod interest*, for den sidstnævnte slags ved *quanti res est*.

I den tidligere periode beregnedes kun *pretium rei* (prisen), ikke utilitas eller *quanti interest*; den ældste romerske folkeanskuelse vurderede kun skaden på objektet selv, ikke dens betydning for dette bestemte individ. Denne måling er højst enkel og sikker; dels er dens grundlag aldeles fast, givet rent objektivt i tilbud og efterspørgsel, markedsprisen er jo notorisk; dels er den nem. Den består i en simpel bestemmelse af prisen, og *quanto minoris res est* fås ved differencen mellem *pretium rei* før og efter indtrædelsen af skaden. Men den havde den ulempe, at den krænkedes interesse ikke fuldt varetoges, idet den ganske så bort fra det individuelle forhold. Den var endvidere uanvendelig ved *unica* eller *imponderabilia* som frihed, integritet af sjæl og legeme; skader af denne art erklæredes da også i reglen for *inestimabile*. Henimod Ciceros tid træder en tendens for dagen til at tage utilitas med i beregningen, ufuldkommenheden ved den tidligere måling træder nu mere frem ved de ændrede livsvilkår. Der tages nu

mere hensyn til det konkrete tilfælde, da utilitas støtter sig på subjektive, individuelle faktorer: målestokken og størrelsen, hvormed der opereres, ligger i den beskadigedes individualitet, interessen bestemmes kvalitativt som kvantitativt af faktorer, der er givne med den beskadigedes subjektive forhold. Derfor er det dog ikke sagt, at bedømmelsen kommer til at savne objektive holdepunkter, men selvfølgelig er undersøgelsen mere kompliceret, der må kendskab til de individuelle ydre og indre forhold, en yderst besværlig opgave for en klager og for en dommer.

Medens det ved den objektive beregning af *quanti res est* er et simpelt subtraktionsstykke, hvor differencen er den vurderede sum af den lidte skade (det, der skal godtgøres), er målestokken for *æstimatio* af formuesskaden målt som *quanti interest* som sagt langt vanskeligere; dette ligger i dens subjektive karakter, idet den reale gehalt af godet sættes i utilitas for indehaveren *c*: dens evne til at tilfredsstille hans behov. Da dette individuelle behov alene bestemmer nyttigheden graduel, og denne nyttighed kvantitativt fikserer godets værdiansættelse set fra indehaverens side, idet skaden er en læsion af denne værdi, og *æstimatio* af den sker derefter, så kan kun den værdsættelse, der bliver det læderede gode til del fra indehaverens side, levere faktorer til det regnestykke, hvis *facit* vurderingen benytter.

Her kommer i første række de individuelle pekuniære interesser, hvorved godets værdi altså bliver afhængigt af faktorer, der ligger langt udover dets individualitetssfære. Thi ofte er det ligesåvel de samlede ydre forhold, der omgiver den krænkede, som hans specielle situation, der har pekuniær indflydelse på formueobjektets værdi, (beliggenheden af den forurettedes bolig betinger f.eks. særlige transportomkostninger). Sunde arme har en anden formuesværdi for en violinspiller end for en sanger. Ofte udstrækker skaden sig fra det læderede objekt til hans pekuniære stilling i det hele. Ved kvantificeringen¹ tages kun hensyn til tabet, forsåvidt det angår den i objektet engagerede, vurderbare pekuniære interesse for individet, ikke til formueobjektet i og for sig, det afgøres som differencen i den pekuniære nytte før og efter læsionen. Derefter retter erstatningen sig. Og ikke blot de nuværende men også de tilkommende følger af skaden tages i betragtning, ligesom den indirekte skade. Endvidere er der

¹ I de tolv tavlers love fandtes fikserede erstatninger f.eks. 26 assen for et fældet træ, af senere dato er de relative bestemmelser.

affektionsinteressen at tage hensyn til, den kan forlene tingen med en værdi, den i og for sig ikke ville have, (individuelt liebhaveri, pietet for et familiestykke, et unicum). Endelig får visse goder, der ingen pris har, men dog værdi for deres indehaver, en sumbestemmelse gennem vedkommendes værdsættelse, sådanne som frihed, integritet på ånd eller legeme, godt navn, endvidere ydelser, som kun et exceptionelt begavet individ kan præstere.

Skadeserstatning kan ske med eller uden forbindelse med poena. Selve erstatningen kan bestå i pengeækvivalens eller i naturalrestitution. Romerne kendte imidlertid tab, der ikke kunne vurderes i penge; overhovedet har de unddraget et langt større antal goder pengevurdering end Germanerne, f.eks. den korporlige integritet. Pengevurdering anvendtes gennemgående kun ved formuesobjekter.

Det uberettigede i berigelse på en andens bekostning (*nemo luerari cum damno alterius*) ligger ikke i selve effekternes overgang fra den ene til den anden, thi det er jo den drivende impuls i al handel og vandel, at den ene stræber at berige sig på den andens bekostning, dette erkendes af al ret og af alle borgerlige sæder, sanktioneres endog som gaver. Men det synes ikke som om Romerretten her har nået at opstillet et selvstændigt regulerende princip; det synes som om den ved uberettiget berigelse blot har forstået en transaktion, der stred mod de gængse omsætningsformer. Grunden hertil skal vi nærmere komme ind på senere.

Etymologi: den ældste form for æquum lyder *aecum*, hvilket betyder: overensstemmende med eller tilmålt efter subjektets formuesomstændigheder. Senere: overensstemmende med de to kolliderende parters interesser *c*: billighed i tilmålingen. Begrebet slutter sig først og fremmest til formuesinteresser. – Ved at undersøge hvad der ligger i *æquitas*, livsnerven i *jus naturale*, har vi tillige fået oplyst noget om retsfølelsen eller retsbevidstheden, thi *æquitas* kan betragtes som en direkte udløber af den: uafhængig af statens regler bedømmer mennesket forholdene efter en indre målestok og vurderer retten efter dens overensstemmelse med eller afvigelse fra dette kriterium.

Det romerske rige frembød særlig gunstige muligheder for, at et filosofisk princip kunne hæve sig så distinkt ud. Romerfolket holdt omhyggelig fast ved de nedarvede sæder og institutioner. De tolv tavlers love stod endnu ved magt i Augusti tider som tørre fortidsskeletter; imidlertid var Rom blevet en handelsstation med et rigt bevæget samliv, der umuligt kunne tilfredsstilles ved disse forbenede love.

Det daglige livs behov havde derfor skabt nye sætninger, som trådte supplerende og regulerende til, hvor de gamle bestemmelser ikke strakte til. Og medens den tidligere lov, rigor alene støtter sig på magtsprog, historiske og nationale forudsætninger, støtter æquitas-principperne sig på visse objektive og absolutte love, direkte udspungne af samlivets behov og med kosmopolitisk farve. Det ovenfor anførte vil tilstrækkelig have dokumenteret, at det, de går ud på, i første række er at fuldkomme den ækvivalente compensation, at knæsatte skyldighedsprincippet. Vi ser, at jus gentium i første række udvikler sig som en handelsret, den ordner køb, salg og leje således, at ækvivalensen kommer til sin ret. I stedet for at lede til summariske afgørelser går æquitas overalt ud på at lade afgørelserne rette sig efter de konkrete, individuelle forhold, og da æquitas ikke er blot og bar filosofi, men i det praktiske retsliv får en stilling ved siden af rigor, bliver der et vist spillerum for dommeren, der på en gang vanskeliggør hans opgave og giver ham mulighed for retfærdigere afgørelse af det enkelte konkrete tilfælde. Der skal ikke blot afgøres, om den eller den har ret, men tillige skal det kvantitative økonomiske indhold af den indklagedes ydepligt bestemmes. Troskab mod forpligtelser, tildeling af fordel og skade efter den af forholdene ledede målestok, dvs. på ækvivalent måde, vim vi repellere, endelig viljeserklæringens uafhængighed af den positive legale form eller åndens sejr over bogstavet – alt dette er blot specificeringer af den ækvivalente compensation. Uløselig forbundet hermed er den stedse nøjagtigere værdibestemmelse, læren om den subjektive utilitas, om affektionsinteressen etc. altsammen vidundere af samvittighedsfuldhed.

En lakune er der dog i dette smukke system, ganske vist en væsentlig. Vi støder i den romerske naturret af og til på bestemmelsen *suum cuique tribuere*, ... *nemo lucrari cum damno alterius*, men det ulykkelige er, at disse udtryk ikke finder nogen selvstændig udlægning. Cicero siger i »pligterne«: »Af naturen er der ingen ejendom. Men denne er blevet til enten ved tilegnelse fra gammel tid eller ved erobring, ved lov, overenskomst, køb, lodkastning. Da nu enhver har fået sin del af det, som forud var fælles af naturen, er enhver berettiget til at beholde hvad der blev hans part. Men søger nogen ulovligt at tilvende sig noget heraf, så begår han, forbrydelse mod selskabsretten.« Cicero siger altså her med rene ord, at naturlig ret til eje gives ikke, vi må nøjes med at acceptere den bestående legale ejendomsret. Men dette er i åbenbar strid med naturrettens væsen, hvis adelstanke

det netop er at stille sig udenfor og ovenover de bestående love. Skal naturretten være udtryk for evige uforanderlige love i modsætning til »den strenge lovs« begrænsede gyldighed, kan sætningen *sum cuique tribuere* ikke blive del deraf, uden at begrebet *sum* får en selvstændig mening. Hvad nytter det, at naturretten fastslår regler for alle mulige transaktioners fuldbyrdelse efter ækvivalente principper, når den glemmer at undersøge, om det, kreditor kalder *sum* virkelig tilhører ham efter de samme principper eller blot fordi den positive lov nu engang har tilkendt ham det. *Suum cuique tribuere* kunne altså blive en almengyldig regel som de øvrige naturretlige, cirklen ville da være sluttet; men uden denne begrundelse bliver den en fremmed bestanddel, der ikke vil vokse sammen med det øvrige. Til denne forståelse havde den naturlige ret endnu ikke hævet sig, og sålangt er den ikke kommet den dag i dag.

Siden Romernes dage kan naturretten ikke siges at have gjort store fremskridt. Interessen for forskellen mellem den rent tekniske betragtning af lovene og en rettens grundide holdt sig vel, men kvaltes i middelalderen næsten af Machiavellisme og Jesuitisme. Uafhængige studier af naturretten begynder først igen med Grotius (*de juris belli ac pacis* 1625), der ved naturret forstår hvad der gennem fornuften erkendes som overensstemmende med den fornuftige og selskabelige natur. (Bestemmelsen selskabelig er værdifuld, fordi natur og natur er to ting, solitær kamp for tilværelsen eller trang til association).

Thomas Hobbes er vel den betydeligste af alle moderne naturretsfilosoffer. Hans anskuelser om det foreliggende emne kan i korthed gengives således: ved udtrykket *natural right* udtrykkes ikke andet end den frihed, hver mand har til at gøre brug af sine naturlige evner i overensstemmelse med fornuften. Derfor er det første grundlag for *natural right* det, at hver mand så meget som han evner stræber efter at beskytte liv og lemmer og benytte alle midler for at opnå dette, og herover er enhver selv dommer. Naturen har givet enhver ret til alt c: før menneskene havde forpligtet sig selv ved overenskomster og bånd, var det lovligt (*lawful*) at gøre hvad man ville og bemægtige sig hvad man kunne. Denne ret er en *right of war*. Det er på grund af trangen til fred, at alles ret til alting ikke kan opretholdes, men at visse rettigheder må overdrages eller overføres, og at man ledes til anerkendelsen af visse naturlove. De kan overdrages ved overenskomster, og brud på disse er *injury*, fordi de sker *without right*, (fordi man ved overenskomsten har overdraget en rettighed). Ved *injury* er vi for

Hobbes' vedkommende nået ind til et naturretligt begreb, thi injury er af rent etisk karakter, og Hobbes holdet det bestemt ude fra injustice, der refererer sig til lovene. En injury kan ikke gøres mod nogen, man ingen kontrakt har med.

Naturlove opstår ved fornuftig benyttelse af de naturlige rettigheder. Han opstiller 20 sådanne love. Den første tilråder at overdrage nogle af de naturlige rettigheder ved kontrakt. Nr. 2 lyder på, at man skal holde disse overenskomster. Nr. 3 handler om gengæld af tjenester osv. osv. Begrundelsen af dem er rationalistisk, de lader sig alle udlede af den praktiske leveregel: quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris. Når Hobbes kalder den, der af al sin magt stræber at opfylde disse love, a just man, er også dette en ganske moralsk, alegal bestemmelse, (now he that hath done all he is obliged to is a just man), og hans »naturlove«, er simpelthen summen af hans moralfilosofi. Thi naturlovene er ikke love i den forstand, at de er udtalelser af en, der byder over andre, de er simpelthen konklusioner af forstanden angående hvad der skal gøres og ikke gøres. Derimod er statens love, de civile love, befalinger af ham, der har herredømmet i en stat.

Hvorledes er nu efter Hobbes forholdet mellem den naturlige og den civile lov? Han mener, at naturens lov byder os at holde alle civile love, thi vi er bundne til forudlydighed, før vi ved hvad der befales os. Dog synes det, som om Hobbes, (der på dette punkt ikke kan siges fri for at være selvmodsigende), ikke ganske prisgiver os til statsmagtens vilkårlighed: »jeg er ikke bundet til at dræbe mig selv eller andre eller til at gøre mange andre ting, og dog kan det derfor ikke siges, at den absolutte right, der er givet herskeren, er brudt. Thi i intet tilfælde er den ret berøvet ham at tugte den, der nægter at adlyde ham. En ting er det, om jeg siger: jeg giver dig right til at befale hvad du vil, en anden, hvis jeg siger: jeg vil gøre hvadsomhelst du befaler. Befalingen kan være sådan, at jeg heller ville dø. Ingen mand er bundet til at gøre hvad der synes ham værre end døden. For om jeg end nægter at gøre det, er dog retten til herredømme ikke ophævet, heller ikke af slår jeg at gøre noget, jeg har kontraheret om. F.eks. kan staten ikke byde at henrette en fader ... thi en søn vil heller dø end leve beskæmmet.«

Dette er inkonsekvent. Thi hvis statsmagten er overdraget ved overenskomst – og dette er netop Hobbes' forudsætning, at den opstår, idet den enkelte uddeler af sin right of resistance – må Hobbes' anden naturlov ubetinget gælde, at man bør holde sine overenskom-

ster, og overenskomsten går her ud på ubetinget lydighed i alt. At påstå, at herskerens ret ikke beskæres, hvis man nægter at adlyde ham men stiller sig blot for straf, er udflugter, thi det kunne være, at det kun interesserer ham at blive adlydt, ikke at straffe; og kan han end ikke fremtvinge lydighed ved straffen, er dette dog et øjensynligt skår i hans magt. Hobbess burde derfor have holdt det standpunkt, at man under ingen omstændigheder forsynder sig imod den naturlige lov ved at lyde statens love, (at man altså ikke en gang forsynder sig i de ekstreme tilfælde, han nævner, og at f.eks. Sokrates' afgørelse er den rigtige). Dette ville være den eneste rigtige konsekvens af at han opstiller den naturlige lovs grundsætninger om overenskomst op som den norm, hvorpå statsmagtens autoritet grunder sig. Denne autoritet burde da ubetinget lydes, selv om dens afgørelse kan gå imod hvad den enkelte erkender som en naturlig lov. Konsekvent burde Hobbess have opstillet herskeren som en art moralsk pave, hvis afgørelser det under alle omstændigheder er forsvarligt at underkaste sig.

Skulle det derimod vise sig, at denne statsoverenskomst var en kimære, ja da måtte Hobbess have indrømmet, at i så fald befandt den enkelte sig overfor staten i naturtilstanden, hvor the right of war gælder!

Hobbess formulerer altså nok en slags naturret, som han til at begynde med skarpt skelner fra den civile ret, men han ender med at lade den sidste ganske sluge den første ud fra den fiktion, at naturretten byder den enkelte at indgå overenskomst om at overholde alle civile love og følgelig at lyde dem blindt.

Efter Hobbess har mange forfattere arbejdet på naturrettens udvikling. Det er værd at lægge mærke til, at der ved siden af den rene magtteori, (især indledet af Machiavelli og senere uberettiget støttende sig på Darwinismen) stadig indenfor retsfilosofien holder sig en opfattelse af, at retten dog er noget andet og mere. Denne retning kæmper vedvarende for en naturlig ret, ud fra abstrakte etiske principper; en purificerende tendens gør sig stadig gældende ved siden af den blotte konstatering og analyse af de positive love.

Det gælder om at blive klar over, at retten, statsmagtens ret hverken er blot og bar magtteknik, eller blot et stykke anvendt etik, men at den rummer bestanddele af begge disse elementer.

En af de ting, der har bidraget mest til at tilsløre »rettens« væsen er selve dette ulykkelige navn, der stadig bruges i himmelvidt forskellige betydninger. Ret figurerer i naturret (natural right, jus naturale), i statsmagtens

eller herskerens ret (retsvæsenet), ret er desuden et rent etisk begreb. Endelig, for at fuldstændiggøre forvirringen, kalder man retsfilosofien c: retsvæsenets filosofi for naturret.

Endnu er vi ikke færdige, thi naturlig ret kan atter væsentlig betyde to ting alt efter de tanker, man gør sig om det naturlige. Hobbes' natural right betyder simpelthen den frihed, hver mand har til at gøre brug af sine naturlige evner, "ti naturen har givet enhver ret til alt"; den falder med andre ord sammen med det, der udgør et menneskes fysiske magt. I modsætning hertil betyder jus naturale såvel for Romerne som f.eks. for Grotius, hvad der kan afledes af menneskets sociale natur. Hobbes' anvendelse af ordet er unægtelig noget absurd, det er en abnormitet af en ret, hvortil ingen pligt svarer; det er egentlig kun en konstatering af det, hvorimod et enkeltvæsens instinkt uvilkårlig tenderer, individualismen sat i system, men ganske vist også så systematisk som den sikkert aldrig har eksisteret hverken i vilddyr eller menneskers samfund? En heraf afledet retsfølelse ville ikke kunne betyde andet end magtfølelse.

Men folkeretten da? Er den ikke af ren moralsk natur? Jo, men den er ingen ret. Det er ved en ren misforståelse, at den stadig sorterer under juristernes gebet. Den mangler lovgivende, dømmende magt, den mangler betryggende retshåndhævelse, den mangler en souveræn øverstemagt, og krig som ultima ratio er endog en af ejendommelighederne ved denne mærkelige »ret«. Når Goos, som holder på, at forholdet mellem flere suveræne stater har et virkeligt retsforholds karakter, indvender, at der dog findes privat retshåndhævelse, som mellem jævnstillede enkelte personer, er dette jo en sammenligning med en førretlig tilstand, thi også før en statsmagt havde organiseret sig i den enkelte stat, florerede de private retskendelser og de rent etiske overenskomster. At normerne er ment forpligtende gør dem ikke til ret.

Det indbyrdes forhold mellem staterne befinder sig på et stadium, der har sin nøjagtige analogi i den enkelte stats udviklingshistorie, et stadium, hvor en kraftig centralmagt endnu ikke har dannet sig. Men udviklingen bærer henimod en sådan, og dermed er en stedse om sig gribende centralisation afsluttet. Udviklingen har medført, at de mindre interessekredse, der stod afsluttede overfor hverandre under gensidig mistænksomhed, opslugtes af stedse større kredse. Statsdannelsen har så lidt med kontrakter at gøre, at den endog brat gør en ende på dem. Kontrakten er en affødning af den krigerske mistænksomhedstilstand. Når to samfund står konkurrerende overfor hinanden, er der mere end en fremgangsmåde. Man kan slå løs – bl.a. af frygt for

at blive angrebet på et senere, mindre belejligt tidspunkt, man kan vige, man kan indgå overenskomst, der afstikker nye grænser mellem interessesfærerne. Det er ikke det sidste, der fører til statsdannelse, det er den første fremgangsmåde. Det er sejren eller underkastelsen, der fører til den nyere, mere omfattende organisation. Overenskomsten kan forrykke grænserne, men drager blot nye, måske skarpere. Eller er det ved overenskomst med Preussen at Tysklands små stater er gået op i det store rige? Opgav Lensridderne deres særrettigheder ved overenskomst med den enevældige hersker? Er Skotland og Irland blevet forenede med England ved frivillig overenskomst?

Efterhånden som kredsen udvider sig mere og mere forsvinder krigstilstanden, og retstilstanden c: magternes centralisation, fuldbyrdes; der findes nu tilslut kun et eneste område, hvor dette centrum mangler, i det internationale samkvem. At det her faktisk er krigstilstand, som råder, turde være en uhyre triviell sandhed; men for de retsfilosoffer, der ikke har fantasi nok til at rekonstruere en »forhistorisk« periode kunne det være anbefalelsesværdigt at drage visse sammenligninger, før også dette stadium bliver forhistorisk. Nogle af dem hævder jo en *bellum omnium contra omnes*, andre, at der kun har eksisteret fredeligt socialt liv. Viser ikke det nuværende internationale forhold, dette sidste mægtige rudiment fra fortidens førretlige tilstand, at ingen af dem har ret? »Den væbnede fred« er i sin korthed det mest prægnante udtryk for tilstanden: en gensidig frygt- og mistænksomhedstilstand, hvor enhver efter evne holder kløerne parate og dog forsigtig skjulte af den bløde pote; hvor man ingenlunde til daglig blindt farer løs på hinanden som tigre, men hvor lige så hyppigt, ja langt hyppigere underhåndsftaler sluttes mellem to eller tre efter som det skønnes hensigtsmæssigt; hvor man som i Hobbes' naturtilstand at frygt for hverandre skaffer sig fellows. To konkurrenter knurrer og viser tænder, men ingen af dem har lyst til at begynde, fordi ingen på forhånd ved udfaldet, man tager da ofte den mindre fordel eller endog de mindre ulemper, en overenskomst kan medføre, fremfor faren ved en krig. Eller man indgår ganske frivillig overenskomster, der medfører større fordele for begge end de indskrænkninger, de indeholder. I disse »retsregler« er alle de momenter til stede, der karakteriserer det etiske forhold, det er elementære bytteoverenskomster, (f.eks. traktaten om Marokko-Ægypten) der afsluttes; den pinligste afvejen af ækvivalente værdier finder sted, og de opfattes på

begge sider som forpligtende; endelig findes ingen overordnet tvangsmagt, der garanterer opfyldelsen.

Folkeretsfællesskabet kendetegner sig ved regelmæssigt og omfattende samkvem på ligeberettigelsens basis.

Vil man iagttage hvorledes en centralmagt vokser ud af de mange spredte interessekredse, kan man også med udbytte studere de internationale forhold i nutiden, thi vi oplever netop nu spirerne dertil. Interesserne sonder sig i mere private, der kun angår de to eller tre pågældende parter, og mere universelle. Der er mellemfolkelige spørgsmål som toldspørgsmål o.lign., som kun berører de to pågældende, de afgøres mere kasuistisk ved sporadiske overenskomster; men der gives andre, mere omfattende interesser, som man begynder at anerkende som vitale fællesanliggender for alle stater, og til hvis hævde konturerne af en centralmagt vagt begynder at skimtes, (f.eks. neutralisering eller afspærring af visse søveje, bestemmelser i krigstilfælde om fangers behandling, priser, krigskontrabande, neutralitet og blokade). Disse forhold er ved at nå udover den periode, hvor den blotte interesse og den etiske respekt for skyldigheder er ene om at garantere deres opfyldelse.

Det er interessant at se hvor langt analogien med den enkelte statsmagts udvikling går. Ligesom regeringsmagten her til en begyndelse måtte optræde forsigtigt som mægler og med meget indskrænket kompetence, således har nutidens internationale domstole begrænset myndighed. »Commissions internationales« har kun beføjelse til at afgøre sager, der ikke berører æren eller væsentlige interesser. Ligesom den enkelte statsmagt i begyndelsen kun eksisterede under truende forhold (ved krig), således er det først i den allersidste tid i Haager fredskonferensen lykkedes at skabe en permanent domstol til at afgøre folkeretlige stridigheder. Der synes endnu at være langt igen, inden den får afgørende magt, endnu udgør krig en væsentlig del af folkeretten, også retorsioner af anden art anvendes for at genoprette forstyrret ligevægt, separate traktater og alliancer hindrer endnu altfor meget fællesinteressernes samling. Truer det med krig, findes endnu ikke den myndighed, der kan udtale sit absolutte veto, en tredje magt kan højst tilbyde sin »intervention amicale«, og selv om mæglingen kan ske ved indkaldelse af en stat-kongres (som i 1878), er det gentagende (sidst i Haag 1899) udtalt, at mæglingen udelukkende har betydningen af et råd og aldrig har forbindende kraft.

Men som sagt, der findes allerede interessante tilløb til samlet magtanvendelse, således kan af og til et truende retsbrud hindres ved diplomatisk eller bevæbnet kollektiv intervention og fredsbyderen endog tvinges til at skaffe den krænkede stat oprejsning. Der er endog antydning af specielle organer, der som magternes repræsentanter beskæftiger sig med et særligt anliggende (stormagternes behandling af det orientalske spørgsmål).

Udover denne tilstand kommer man næppe, før en eller flere stormagter finder det stemmende med deres interesse at påbyde almindelig fred, da vil disse opkaste sig til kaldte eller selvbestaltede dommere i de mindre staters tvistigheder og ved tvang hindre ethvert fredsbrud, hvad der vil sige det samme som at de mindre stater kommer til at opgive denne og måske andre dele af deres selvbestemmelseret. Der vil med andre ord organiseres en storstat, måske en europæisk, måske en tellurisk føderation, og det forrige internationale, førretlige forhold vil blive forvandlet til et virkeligt, altomspændende retsforhold. Denne organisation vil fuldbyrdes ved interessernes magt; med de modvillige kommer man ingenlunde til rette med kontrakter, (ligesålidt som den enkelte stat er dannet ved kontrakt dannelse), magten gør kort proces med dem. Allerede nu tillades det knapt nogen enkelt stat at sætte sig ud over den for fred og krig opståede sædvaneret, i fremtiden vil centralmagten kategorisk kunne forbyde det, ligesom den overhovedet vil forbyde to enkelte magter at te sig krigerisk.

Men indtil da er den »ret«, der pompøst kaldes folkeretten, af ren etisk natur, bestående enten af sædvanerformer, der er gensidig anerkendte af alle internationale suveræne »individer«, eller af kasuistiske traktater og overenskomster mellem to eller flere. Det følger heraf, at den indskrænkning, der findes i løfters gyldighed på andre områder, også må komme dette område tilgode. Ligesom slaven ikke skylder sin herre lydighed, men har etisk ret til at sønderrive sine lænker, om han kan, således har en besejret nation ingen moralsk forpligtelse til at holde en traktat, når den er opstået ved tvang, når sejrherren ved vold har tvunget nationen til at opgive sin selvstændighed, når trakta ten med andre ord ikke har noget af den sande løfte karakter.

Folkeretten leverer os altså intet bevis for at der gives et »rets« område af ren etisk natur. Ethvert retsområde er i sin oprindelse og formelt set tvang, dette er hovedsagen, som man aldrig bør se bort fra, noget andet er, at det har en naturlig tendens til at alliere sig med

elementer lånte fra den etiske ret. Retsvæsenet kan i længden ikke undgå delvis at bygge sig op på samlivets fundamentale vilkår, og hertil hører, at der må gøres indrømmelser til de erstatningstendenser, der konstant råder. Hvis en statsmagt udsteder love, der i altfor høj grad rokker ved ligevægtsprincippet, vil hele samfundet lide, og det vil svie til den selv, idet der vil opstå sociale stridigheder, indtil der atter er tilvejebragt mere ligevægtige forhold. Et eksempel herpå er den Liciniske lov. Ager publicus i Rom var længe forbeholdt patricierne. Ved erobringer blev den i høj grad udvidet, og plebejerne, der havde hjulpet med til erobringerne, blev forurettede og kom desuden ved krigstjeneste i den yderste armod. Ved den Liciniske lov, 336 f. Chr. bestemtes det da, at ingen måtte få mere end 500 dages pløjeland, og overskuddet skulle anvendes til plebejerne. Den herskende klasse forstod altså, at ligevægten mellem ydelse og belønning var så enormt forrykket, at buen truede med at bryde. Der åbnes da en ventil, for at netop så megen ligevægt kan etableres, at forholdene findes tålelige. Selv om det ikke er et vidunder af social lovgivning, er det dog en indrømmelse til ækvivalensprincippet.

Magten lader de etiske principper finde adgang til retten for sin egen skyld, for at holde sig oppe. Ved selvbeholdning, ved at afgive nogen magt og udstede normer, der er bindende ikke blot for de regerede men også for de regerende, tilkøber magten sig sin tryghed. Despoten, der overtræder en af ham selv skabt norm, udleverer derved et våben imod sig, thi som han har skabt normen, har han begrebsmæssigt skabt overtrædelsen og undgår ikke, at dette begreb vendes mod ham selv. Heri ligger, at rettens indhold ikke kan være blot og bart lune, selv om dette også har et vist spillerum; om man end formelt kan betragte retten som en udfoldelse af magtens teknik eller organisation, vil der være visse træk i denne organisation, der ikke blot kan bestemmes som vilkårlighed.

Allerede derved, at en generel bestemmelse er opstillet, ifølge hvilken enhver uden persons anseelse skal måles med det samme mål, er der lukket op på klem for retfærdighedsprincippet, thi når A. og B. har begået samme forbrydelse, er det retfærdigt, at de idømmes den samme straf. Vi har i forrige kapitel, der væsentlig havde kriminalretten for øje, set, at det også viser sig nødvendigt i lovene at give plads for andre ækvivalente hensyn, ikke blot at stille alle ens overfor loven, (Hvad der længe holder hårdt), men at afpasse straf efter forbrydelse, (også denne tendens har modvægte).

Hvis der her havde været lejlighed til at gennemgå hele lovgivningen, en opgave det dog også ville være for prætentivt for en ikke-jurist at påtage sig, ville man kunne vise, at der næsten ikke findes et eneste område, hvor statsmagten ikke for sin egen beståens skyld har været nødsaget til at give plads for den ligevægt, ækvivalensprincippet betegner; en herskende statsmagt, der hensynsløst konfiskerede privat ejendom, eksproprierede uden erstatning etc., ville ikke holde sig, undersåtterne ville drives ud i aktiv modstand. Ligeså utænkeligt ville det være, at der i nogen lovgivning skulle kunne tages ensidigt hensyn til kreditor eller debitor, uden at erhvervslivet ville ligge under, og dermed til syvende og sidst statsmagten.

De love, hvori ækvivalensprincippet især gør sig gældende, er både de mest konstante og de mest universelle; det er love beslægtede med Romernes *jus gentium*, der som vi har set væsentlig drejer sig om handels- og obligationsforhold; grunden er, at de har deres rod i sædvaner, der direkte udspringer af fællesskabets vitale betingelser.

Såvidt jeg ved har endnu ingen retsfilosofi gennemført en streng sondring mellem de to retninger i den positive lovgivning, der her er peget på: mellem de lunefulde, arbitrære og derfor sporadiske klikebestemmelser, med de begrænsede, subjektive formål og på den anden side de konstante, universelle, normgivende lovbestemmelser, der har til formål at regulere de almene sociale interesser og derfor væsentlig indeholder autorisationer af den gængse sædvaneret. Heller ikke er dette noget let arbejde, da de er tæt indvævede i hinanden i retsbestemmelserne. Og dog går denne inddeling vistnok dybere tilbunds og sætter betydningsfuldere skel end den sædvanlige inddeling efter de forskellige ydre områder, retsvæsenet har med at gøre. Til systematisk at udføre dette kæmpearbejde ville behøves; mere tid og mere juridisk detajlkundskab end dette arbejdes forfatter råder over. Analysen kunne gøres på to måder, den kunne eftergå lovene påtværs, i deres nuværende sammenvævede tilstand, og søge at skille de to bestanddele ad, eller den kunne gå på langs op gennem retshistorien og påvise når og hvorledes det og det element kom til, hvilke modstridende indflydelser der har gjort sig gældende, med andre ord efterforske hvorledes det nuværende konglomerat er opstået.

Som sagt, hverken den ene eller den anden af disse to opgaver kan her udføres systematisk. Jeg må nøjes med ganske på må og få at sammenstille nogle enkelte eksempler fra den positive lovgivning på de to klasser love

a.	b.
<ol style="list-style-type: none"> 1. Jordemødre eller andre kvinder må kun i yderste nød forrette hjemmedåb. 2. Kun mænd kan være værger 3. (Fortsættelse af b. 2) medmindre der er tale om at forhindre »fornædderi eller ulykke«. 4. I krigstilfælde er det tilladt i krigens interesse at ødelægge privat ejendom, og i praksis anerkendes det end ikke, at ejeren har retligt krav på erstatning 5. En fordring bortfalder ved forældelse, når den ikke gøres gældende inden 20 år efter dens stiftelse 6. Når fæsteren 3 gange misbruger fæstestedets tilliggende på forskellig måde, forbrydes fæsteretten 7. Husmanden har ved lov af 4/7 1850 fået ret til at fordrø pligtarbejdet afløst mod et billigt årligt vederlag (derimod ikke ejeren). (Den brug en låntager må gøre af en ting beror på aftale (b).), 8. Men i mangel af aftale er formodningen for at låntageren kan benytte tingen på en sådan måde, som svarer til dens bestemmelse, og i tvivlstilfælde må man snarere antage, at det mindre end det mere er ham indrømmet. 9. Når nogen ved pengelån betinger sig og oppebærer mere end den tilladte rente, er det åger. 10. Gift kvinde kan ikke indgå kaution, selv om hun har særformue. 11. Hasardspil er aldeles forbudt undtagen ved hof-fester og i familiekredse, hvor der kun spilles om en ubetydelighed. 	<ol style="list-style-type: none"> 1. Når en person ikke er en skatenskomster ikke binder 2. En præst må ikke åbne 3. Skade forvoldt af brand 4. Ejeren af en lavere 5. Fyldestgørelse ved et 6. En hovedregel i dans 7. En kreditor kan modta 8. Gælden skal erlægges 9. Et tilfælde, hvor et b 10. Forpligtelsens ophør:

¹ Lovgivningen opstiller ikke nogen alm. fordring om at ydelsen i gensidige kontrakter skal stå i ligeligt værdiforhold til hinanden. Ubillig fordel i køb og salg nævnes netop i D.L. som noget, retsordenen ikke kan undertrykke. (Dog faste takster f.eks. for apothekervarer, forbud mod åger, hasard og dobbel).

<p>12. Det er forbudt at betale hasardspillegæld, og har den tabende betalt, kan han søge det erlagte tilbage.</p> <p>13. Ved spil, der vækker lidenskab (f.eks. kortspil), er man ikke pligtig at betale, hvad man taber.</p> <p>14. Har en fremmed bygget med mine materialer på sin egen grund, kan jeg kun få mine ting udskilte og tilbageleverede, når udskillelsen kan ske uden skade for hovedtingen. Ellers må jeg miste min ejendom og nøjes med erstatning. Hvis en mand bebygger en strimmel ind på naboens grund, kan man ikke få sin strimmel tillage, hvis det medfører betydelig ødelæggelse af værdier.</p> <p>15. Konkursbestemmelserne om at skyldneren skal have nødvendigt livsophold, beholde værktøj o.lign.</p>	<p>ærende forbrydelser, n 1 mil bort etc.</p> <p>11. Når fæsteren ikke i re eller erstatter ejeren p forbrydes fæsteretten.</p> <p>12. Når fæstet ophører, k ning for gårdens forbe</p> <p>13. Kostpenges størrelse (t billighed og hvert sted</p>
---	--

Lad os først undersøge række b:

Bestemmelsen 1. er i grunden en specifikation af begrebet overenskomst, thi en sådan forudsætter efter sin natur en vis modenhed af de sjælelige evner. Dog er fastsættelsen af en ensartet myndighedsalder en vilkårlig nemhedsforanstaltning af lovgivningen.

2. Er et interessant eksempel på, at statsmagten vel dadler tillidsbrud men dog sætter sine egne interesser over hensynet til borgernes moralske karakter, (hvorfor sidste del af reglen hører hjemme under a).

3. Eksempel på varetagelsen af simpel materiel kompensation. Det samme gælder om 5.

4. Kan omskrives til den simple sætning, at hvis man forvolder skade på næstens ejendom, kan dette ikke lades uerstattet.

6. En almindelig udtalelse om, at princippet for dansk kontraktlovgivning er ikke-indblanding; i erkendelse af at statsindblanding blot forstyrrer den ligevægt, erhvervslivet af sig selv vil vide at tilvejebringe i overenskomsterne.

7–8. Hjælper kreditor til nøjagtig opfyldelse af det lovede.

9. Tilsigter også nøjagtig afbalancering, thi skyldneren har tilkøbt sig tryghed for proces med den erlagte sum.

10. Sikrer imod at nogen af de to parter i en tyendekontrakt forurtes. Da en tyendekontrakt hører til de ubestemmelige overenskom-

ster, hvor forpligtelsens område ikke udtømmende lader sig specificere, søger lovgivningen i det mindste at dæmme op for de allervilkårligste fortolkninger.

11–12. Simpel materiel kompensation.

13. Udtaler direkte ordet billighed, såvel i romersk som i moderne lovgivning det princip, der tager hensyn til det individuelle tilfælde. Her menes øjensynlig den kompensation, der hver tid og sted er den kvantitativt rigtige, og som ikke forud kan fikseres.

Række a: 1. Kræver megen historisk interesse for at forstås. 1. 2. og 10 ville ikke eksistere, hvis lovgiverne havde været kvinder. 4. Pålægger ganske uberettigede ofre, der, selv om de nødvendiggøres ved det fælles forsvar, rammer partisk. 5. En bekvemmelighedsregel for at undgå ophobning af retssager, der med tiden ville blive vanskeligere og vanskeligere at afgøre. I og for sig kan staten jo ikke afgøre, at det, der engang er ret, ophører at være det, når 20 år er gået. 6. Tallet 3 er et helligt tal, anden mening kan der ikke findes i dets anvendelse her. 7. Kompensation forrykkes til den ene parts fordel, formodentlig af »humane« grunde eller på grund af økonomiske nivelleringsstendenser.

8. Denne bestemmelse afgør de stiltiende forudsætninger (for en ubestemmelig overenskomst, som lån af en genstand) på anden måde end tyendeloven gjorde, nemlig afgjort i långivernes favør. Den må også anses som en bekvemmelighedsregel, der dog på uklar måde søger at værne om ækvivalent kompensation.

9. Åger er et begreb, der kun lader sig definere juridisk, (om når lov af 4. april 1855 bestemmer, at der for udlån i faste ejendomme ikke uden bevilling kan betinges højere rente end 4%, medens rentefoden ved andre udlån er fri). I Karl den stores tid var 100 af 100 åger, 40% derimod passende rente. Frederik II forordnede, at Jøder aldrig måtte tage mere end 10%, for de kristne eksisterede intet forbud. I Zürich bestemte retten som lovlig rentefod 43½%. Den, der er moralsk indigneret over åger, vil blive svar skyldig, hvis man spørger: når begynder den etisk utilladelige rentefod? En legal grænse er der mening i, men denne art lovgivning er dog et af bræk i de frie aftalers fulde spillerum. Motiv: human protektion fra statens side.

11. Er udslag af den samme omsorg fra statens side. Hvilket bedst ses af Goos' motivering af disse love. Man kunne til forsvar for harsardkontraktens gyldighed, siger Goos, påberåbe sig parternes frihed. Dette vil også være tilstrækkeligt under den forudsætning, at rets-

handlerne ikke er skadelige for samfundet, men det kan de let blive, når de antager større proportioner, idet de dele demoraliserer ved tillokkelse med udsigt til erhverv uden arbejde, dels bringer ødelæggelse i vide kredse ved den letsindighed etc. Ejendommeligt, at hoffet skal have privilegium på disse laster.

12 –13. Direkte forsøg fra lovgivningens side på i et separat øjemed at fremtvinge brud på tro og love og nedbryde æresfølelsen. Sjældent rent eksempel på en ligefrem uetisk lovbestemmelse. Det eneste hasardspil, der er tilladt, er statens eget, det autoriserede lotteri; når staten blot kan sikre sig overskuddet, tager den hverken demoralisationen eller spillelidenskabens så højtideligt.

14. Ofrer retten for hensynet til nationaløkonomiske værdier.

15. Konkursbestemmelserne indeholder blanding af proportionelle kompensationshensyn og humane forholdsregler.

Vil man altså have en forestilling om hvad det er for motiver eller interesser, der i lovgivningen krydser kompensationsprincippet, finder man i dette ret tilfældige materiale allerede følgende: standsinteresser, maskuline særinteresser, omsorg for at bevare magten (for sig selv eller for sin klike), historiske fordomme, praktisk interesse (overkommelighed, nemhed), ren vilkårlighed, religiøse reminiscenser, human nivellerings-tendens, protektion overfor ulykker og formentlige laster, omsorg for statsværdier.

Væsensforskellen mellem de to rækker love vil forhåbentlig fremgå af de få anførte eksempler. Det vilde vel næppe omstyrte samfundets grundvold, om en jordemoder fik lov at døbe, en gift kvinde fik lov at kautionere, eller man fik lov til at betale sin spille-gæld osv. Men hvis en mand, der har overdraget et pant, ikke er beskyttet mod dettes forringelse, vil denne for ethvert udviklet erhvervsliv nødvendige institution falde bort; derfor den store ensartethed i pantelovgivningens udvikling i alle lande og den store uensartethed i hine bestemmelser. Om pligtarbejde af fæstere skal være tilladt eller ej, vil man finde de forskellige lovgivninger meget uenige om, derimod eksisterer der ikke en eneste lovgivning, hvor ikke den sætning holdes i hævd, at *pacta esse servanda*. Tarde betoner stærkt imitationen og mener, at det er denne, der er den væsentlige grund til visse loves ensartethed. Det er sikkert ikke det afgørende i dette forhold. Fænomenet forklares langt enklere ved den ensartethed, der tværs igennem tider og racer gør sig gældende i den menneskelige

natures behov og navnlig i vilkårene for fælleslivet og de væsentlig ensartede intelligenser, der udfinder principperne.

Dette forklarer også den tendens, man tydelig sporer, til større og større uniformitet i visse dele af lovgivningen hos de mest heterogene civilisationer. Efter at de teknisk ufuldkomne veje først er prøvede, konvergerer åndsarbejdet på de forskellige steder henimod de mere fuldkomne, og disse vil være mere ensartede end hine, thi der gives mange urigtige, men kun få rigtige principper.

Hvorvidt er der mening i at øve etisk kritik af lovgivningen? Til besvarelsen af dette spørgsmål kommer ovenstående analyse til hjælp. Overalt hvor staten ved sin lovgivning tilstræber at yde den ækvivalente kompensation støtte, der er de etiske hensyn sket fyldest; hvor dette princip ikke finder udtryk eller endog modarbejdes, er lovene efter deres indhold henholdsvis amoralske eller umoralske. Hvad retsfølelse går ud på, er således temmelig let besvaret. Anderledes hvis man vil spørge, kan det nytte at gøre den gældende i det praktiske politiske liv, er den eller kan den her blive en faktor af positiv betydning? Man hører ofte, at det er de »reelle« interesser, der er det ene afgørende for en lovs indhold. Intet er fejlagtigere, hvis man herved tænker på rent materielle, egoistiske interesser; thi ligesom følelsen spiller en stor rolle som aktiv kraft – man kan påvise en lang række lovbestemmelser med »humane«, sympatiske motiver – således er den intelligente forståelse af, hvad samlivet funktionelt kræver, en ikke ringere faktisk drivkraft; og de krav, der her er tale om, er ikke ideelle i den forstand, at de svæver højt over menneskers daglige liv, de er ideelle i den forstand, at de ser bort fra det tilfældige, efemere og ned til det væsentlige, konstante, de er altså i allerhøjeste forstand reelle.

Ofte nok kan det være vanskeligt at afgøre hvad der i et konkret tilfælde har været afgørende drivkraft, om det f.eks. ved den Licensiske lov var frygten for oprør eller forestillingen om det ubillige i det bestående misforhold. Men at de materielle interesser skulde være de eneste virksomme faktorer i det politiske liv, er en dum påstand; selv om »reelle« forhold ofte bidrager til at åbne øjnene, selv om de undertrykte særlig let får blik for de rettigheder, der forholdes dem, og undertrykkerne hjælpes på gled af frygt for oprør, ville det dog være tåbeligt at miskende, at rent etiske argumenter også har deres mission, især når man ser hvorledes partiinteresserne og andre interesser altid mener at måtte dække sig med fraser om retmæssige krav;

man ville forstå dette middel, ifald man ikke tiltroede det magt over menneskesjælene.

Lad os anvende den etiske kritik på et par bestemte eksempler fra lovgivningens og statslivets område i det hele. Er progressiv beskatning et retfærdigt princip? Det retfærdige forhold er åbenbart, at enhver yder til staten – ikke i forhold til sine indkomster, – men i forhold til hvad han modtager af staten. Der består intet naturligt forhold imellem et menneskes arbejdsudbytte og hans skyld til staten, forholdet er mellem hvad han modtager og hvad han skylder, (hvis man overhovedet vil søge efter et retfærdighedsprincip i statsmagtens krav på enkeltmands ydelser). Derfor må progressiv beskatning efter sit princip være uretmæssig. Imidlertid må man ikke se bort fra, at der i praksis kommer faktorer til, der noget mildner denne vilkårlighed. Hvis alle modtog det samme af staten, (og det ville være idealet, at staten ikke befattede sig med andre sager end sådanne, der efter deres natur måtte komme alle borgere i lige grad tilgode), vilde ligelig beskatning (kopskat) selvfølgelig være det eneste retfærdige, men denne betingelse eksisterer ikke. Sålænge staten betragter det som sin opgave f.eks. at beskytte de bestående grundejendomsmonopoler, sålænge kan det i al fald ikke være retfærdigt, at alle yder ligemeget. Og forsåvidt er det vistnok et skridt nærmere retfærdigheden, når staten vælger det praktiske princip at »tage hvor der er noget«, idet den derved gør regning på væsentlig at ramme de individer, der er favoriserede ved de nævnte monopoler. Men systemet vil dog aldrig kunne betegnes som andet end plump og ubehjælpelig famlen imod det retfærdige.

Politisk umoralitet kan give sig mange andre udslag end i uretfærdige love. Det kan ikke nægtes, at den demokratiske forfatning rummer mulighed for langt flere etiske konflikter end selvherskermagten, i særlig grad gælder dette om det repræsentative system med sin betingelsesvis overdragne, temporære magt. Dette ligger i den udstrakte anvendelse af løftet imellem de forskellige politiske organer, den demokratiske stat benytter. Det er aftaler mellem to eller flere partier, (allianceforpligtelser), der er aftaler mellem partiet og dets enkelte medlemmer (partiløfter), der er aftaler mellem vælgerne og de valgte og mellem de valgte og deres tillidsmænd (regeringen), og ligeså mange muligheder er der altså for brud på forpligtelser. Hvor slige løftebrud ikke gør sin mand umulig, er den politiske moral korrumpet og folket ikke politisk modent. Når en repræsentant er

valgt for en vis periode, er han moralsk bunden til efter evne at gøre fyldest for de forudsætninger, hvorunder han er valgt – selv om forholdene i mellemtiden ellers forandrer sig nok så meget. Moralsk har han kun valgt mellem at opfylde sit ord, eller hvis dette nu strider mod hans overbevisning, at nedlægge sit mandat. Tertium non datur, selv en ministerportefeuille frelser ikke sin mand moralsk! Når det i den danske grundlov hedder, at repræsentanten ene er bundet ved sin overbevisning, kan dette selvfølgelig kun betyde, at han legalt er i sin ret til at stemme som han vil, at fri ham moralsk for at opfylde løfter, han har aflagt for at blive valgt, kan end ingen grundlov med sin bedste vilje.

Til politisk umoral hører også alle administrative vilkårligheder, partiske afgørelser, der kommer venner og bekendte til gode, besættelser af embeder med politiske meningsfæller uden hensyn til sagkyndiges dom; kort sagt, enhver tilsidesættelse af princippet: den rette mand på den rette plads er et brud på de forudsætninger, hvorunder de ledende mænd anbragtes på deres pladser.

Vi har allerede i 1. kapitel stemplet alt hvad der kommer ind under begrebet gavelovgivning som uretmæssigt. Man kan ikke forsvare alderdomslove, sygekasselove o.lign., med henvisning til, at det, at de er humane foranstaltninger, dog højst gør dem amoralske. Thi man har nok lov til at være human, men ikke med andres penge. Humanitet er en privat opgave, den forudsætter individuelle følelser, ingen kan være human på andres vegne, heller ikke staten. Statens sag er det at være retfærdig, den enkeltes at være human¹.

Angående toldlovgivning og andre former for indirekte beskatning kan man kort sige, at de i deres væsen er forfordeling, mon ikke det eneste retfærdige her vilde være det ganske negative? Thi på disse områder vil en lovgiver næppe kunne røre sig uden at favorisere en del af befolkningen på en andens bekostning. Idet hele taget er man ikke tilstrækkelig opmærksom på alle de områder, hvor det eneste retfærdige ville være at indstille hele lovmageriet. Lovgivende forsamlinger er en god ting, men lovophævende forsamlinger ville være endnu bedre.

Men man kræver i vore dage ikke blot, at staten skal tage affære overalt, men at den endog skal tage parti. En juridisk docent har ny-

¹ Indskrift på SC's gravsten på Gentofte Kirkegård. /PMA. Ifølge ukendt annotation i mit eksemplar af bogen.

lig¹ ytret sin tvivl om, hvorvidt det er statens rolle i en lønkamp at være den upartiske mægler. Han anbefaler specielt mildhed i dommene over trusler ligeoverfor strejkebrydere. Hvorfor? Fordi man må se med sympati på den strejkende, der forser sig. Disse udtalelser røber mere det varme hjerte end den kloge, retfærdige tænke måde. Thi man kan netop ikke overføre sin private sympati på staten; hvorfor skal staten kaste sin sympati, (hvis den har en sådan) til den ene side og ikke til den anden? Staten er visselig ikke egnet til at bringe orden i et økonomisk balancespørgsmål; overalt, hvor den har prøvet derpå, er det kun blevet til fusk; men vil ikke den mindste afvigelse fra en fuldstændig upartisk holdning lægge et lod på vægtskålen? Det er et ejendommeligt syn at se en juridisk universitetslærer anbefale domstolene at udmåle straffene efter deres (hans?) sympatier!

Al uddeling af monopoler og sikring af dem hører ind under den uetiske lovgivning. Speciel omtale fortjener her statens forhold til ejendomsmonopolerne. da dette forhold er af en så indgribende art, at mange endog anser det for statens væsentligste opgave at værne om ejendommen.

Da en hel gren af retsvidenskaben befatter sig med ejendommen, må der altså eksistere et retligt begreb »ejendom«, – om der gives andre, skal straks undersøges. Ejendom i retlig henseende er det af staten regulerede og beskyttede herredømme over en ting. Hvis man nærmere vil lære begrebet at kende, må man undersøge på hvilken måde man opnår at blive retlig herre over et objekt.

De væsentligste legale erhvervs måder er: Okkupation af en herreløs ting. Specifikation c: omdannelse af en ting ved arbejde. Overdragelser. Hævd. Frugterhvervelse.

Har nogen af disse erhvervs måder relation til etiske principper? Hvad overdragelsen angår, kan dens berettigelse kun diskuteres ud fra den første ejers oprindelige retsgrund; berettigelsen er lånt, thi en overdragelse kan ikke være berettiget, uden at overdrageren ejer med rette, og dette kan ikke bevises med henvisning til en forudgående overdragelse. Selv om vi antager, at arv er en etisk berettiget transaktion, bliver en ejendom, der i 1000 år er gået i arv fra fader til søn, dog kun en retfærdig besiddelse, hvis den første ejer har erhvervet den på retfærdig måde. Selv om det ækvivalente hensyn ved en transaktion er nok så nøje iagttaget, legitimerer dette ikke den oprindelige

¹ Politiken 25/9 05. Artikel af Oscar Johansen.

erhvervelse; alt afhænger af, om der også ved denne er iagttaget ækvivalente hensyn.

Erhvervelsen ved hævd, som består i, at den, der i 20 år uden påtale har besiddet en fremmed ting, efter denne tids udgang uden videre bliver ejer af tingen, kan ikke betragtes som andet end en praktisk og bekvem tilsidesættelse af gamle, generende retfærdighedskrav. Det motiveres da også (af Goos) med, at tabet for ejeren i det konkrete tilfælde ved at miste ejendomsretten er et mindre onde for samfundet end den forlængede usikkerhed. Er den enkeltes retskrav fyldstgjort ved denne mærkelige balance?

Frugterhvervelsen hviler på, at man i forvejen har noget, og betinges i al fald af, om man har dette med rette.

Tilbage bliver da som originale erhvervs måder: okkupationen af herreløse ting og arbejdsomdannelsen.

Næsten al den jord, som findes i verden, er i øjeblikket ejendom. Spørger man på hvilken af de to måder den i sin tid er erhvervet, kan der vel ikke være tvivl om, at den ikke kan være erhvervet ved arbejdsomdannelse, thi for det første er store arealer aldeles ikke bearbejdede og ejes dog, for det andet er nogle partier nok opdyrkede, men dette har dog kun ringe lighed med den komplette arbejdsomdannelse, hvorved nogle gram stål bliver til et lommeur.

Det må altså være ved okkupation at det er sket, efter reglen i romerretten: *quod nullius est id ratione naturali occurranti conceditur*. Men hvis dette er den eneste originale måde at erhverve grundejendom på, staten kender – arbejdsomdannelsen kan man se bort fra, thi selv om opdyrkning betød omskabning af jorden, tilkender staten jo ikke opdyrkeren ejendomsret – gør den i al fald ikke meget for at holde denne kilde åben. Ikke engang den tarveligste koral i det stille ocean er ledig.

Imidlertid anerkender staten den oprindelige okkupation som retsgrund; den siger: ejer er den, der er kommet først, og den, han overdrager ejendommen til på foreskreven måde; og lovene garanterer ham ækvivalens for disse overdragelser og sikrer ham imod indgreb i det han ejer. Dette er den legale eller den faktiske, konkrete, historiske ejendomsret. Eksisterer der nogen anden? Den synes jo ikke væsensforskellig fra magt til ejendom, statsbeskyttet magt. Skulde der ikke kunne være tale om ved siden af at opstille en etisk ret til eje?

Lad os undersøge hvad der ligger i et begreb som tyveri – er det kun et legalt udtryk? Hvis det at stjæle kun kunne defineres som den handling at tilvende sig andres ejendom, i dette ords gængse, traditionelle, reelle betydning, vilde begrebet kun være legalt. Skal det have etisk karakter, må også ejendomsbegrebet kunne karakteriseres etisk. Det må da hedde: at stjæle er at tilvende sig hvad der etisk set er ejendom, eller hvad der med rette (c: etisk ret) tilhører en person.

Vi har ovenfor ved et uetisk overgreb forstået et positivt indgreb, der medfører skyld (der kræver kompensation). At stjæle er et sådant uetisk overgreb, det er en tilegnelse af ting, der skal kompenseres. Dette, at tingene kræver kompensation for at tilegnes mod ejerens vilje, kan altså foreløbig fastslås som karakteristisk for etisk eje. Det etiske ejendomsbegreb er da kun et andet udtryk for den etiske grundide. Man kan ikke blive nogen noget skyldig, man kan ikke begå overgreb, f.eks. tyveri, der medfører etisk skyld, medmindre der gives en etisk ret til at besidde.

Men endnu har vi ikke fastslået hvorledes denne etiske ret til at eje erhverves. Idet vi har gennemgået de legale autorisationer, har vi kun fået at vide hvad der etisk set ikke har evne til at skabe ejendomsret; herfra danner dog en eneste, arbejdsomdannelsen, en undtagelse.

Hvorved godtgør denne erhvervs måde sin ret til at danne en undtagelse, til at være den eneste, der formår at skabe etisk ret? Derved, at den er et direkte udtryk for den etiske hovedtanke: indtægt for udgift. Vi indrømmer etisk set et menneske ret til det produkt, hvori hans virksomhed, hans flid, hans snille har objektiveret sig. Produktet genspejler disse ydelser, det er ophobet menneskelig energi, der simpelthen vedbliver at tilhøre den oprindelige ejermand; det er blevet til ved en ækvivalent omsætning af energi, således at det materielle plus, det repræsenterer, har et tilsvarende minus i individets ydelse. Denne ret er uafledelig, den grunder sig ikke igen på noget etisk forhold, den er det etiske forhold; at begrunde ejendom er at begrunde skyld og omvendt. Det er en praktisk empirisk bestemmelse og tillige en naturmæssig, der ikke væsentlig adskiller sig fra hvad man ellers regner for naturmæssig ejendom, f.eks. en persons ejendom af sine lemmer, sansorganer eller af sig selv c: hans selvbestemmelsesret. Der er ingenlunde nogen skarp overgang her. Ejendomsretten over ens person er lige så lidt nogen selvfølgelig medfødt ret som retten til andet eje; den har ikke altid været anerkendt (således ikke af Aristoteles),

den er fremtvunget af det sociale behov; og de objekter, vi betragter som etisk ejendom, er på en vis måde lige så naturmæssig samhørende med os som vore legemsdele; den energi, der af mig deponeres i et produkt, er i grunden ligeså organisk og personlig bestanddel af mig som den energi, der endnu sidder i min hjerne og i mine arme.

Ejendom i etisk forstand er den kompensation, man –tvungen af det praktiske livs behov – indrømmer den personlige indsats. Deraf følger en anden særdeles vigtig lov: i samme grad et produkt kan nyskabes, omformes, præges af den menneskelige vilje, i samme grad kan det blive ejendom. Det fremgår heraf både, at der gives forskellige grader af individuel ejendom c: at en ting kan være mere eller mindre egnet til ejendom, og at der gives objekter, der ikke egner sig til at blive ejendom. Der gives produkter, der så at sige er nyskabte, åndsprodukter f.eks. Selv om Beethoven har benyttet en vis mængde blæk og papir til en af sine sonater, er denne værdi forsvindende lille imod den, der er nedlagt i materialet som åndeligt produkt. Et sådant objekt egner sig i høj grad til at ejes. Det samme gælder om en god bog, et godt maleri. Allerede ved et skulpturarbejde kommer det ikke frembragte stof noget mere i betragtning, ved guldsmede- og juvelerarbejde end mere, og tænker man på et stykke jord med sæd på, bliver forholdet helt forrykket, thi her kan man ikke med mindste føje påstå, at materialet er omskabt, at produktet er en arbejdets nyskabning, det allervæsentligste er besørget ved naturens kræfter, og jorden er omtrent den samme som før, ofte endda forringet. Det arbejde, der er nedlagt i denne jord, begrunder vel en ret til den del af udbyttet, der skyldes selve arbejdet, men ingenlunde til privilegium på den specielle form for udbytte, der skyldes besiddelsen.

Da ejendom er en egenskab, man tillægger tingene af praktiske hensyn, for at tjene visse sociale og statslige formål, da ejendomsretten er den ordning af godernes fordeling mellem individerne, der bedst fremmer det sociale samvær, den sociale fred og interessen for værdiers frembringelse og bevarelse, er det intet under, at denne kvantitative forskel i evne til at være ejendom også har fundet sit udtryk i lovgivningen. Ejendom af grund er retlig set ikke så intens som ejendom af løsøre. Man kan ekspropriere grund til offentlige formål, men løsøre kan ikke eksproprieres. Ejendom er altså ingenlunde for

staten noget helligt eller ukrænkeligt princip, det er variabelt og bestemmes altid ud fra forhåndenværende praktiske formål¹.

Hvad mere er, antydninger af selve det etiske ejendomsprincip dukker op i lovgivningerne i bestemmelser som at ejeren af et grundstykke er nødt til at anvende det eller også afhænde det til andre private eller til staten. Her findes dog en vis forbindelse mellem ejendom og virksomhed. I den romerske ret gøres den til ejer, der har dyrket den forladte ager (desertus ager) i to år. I England og Belgien kan distrikter, der ikke i bestemt tid er dyrkede, eksproprieres af staten. Endelig findes alle vegne den bestemmelse, at bonden kun er herre over jorden ned til en vis dybde, han ejer ikke de mineralier i jordens indre, hvortil hans arbejde intet forhold har.

Det etiske ejendomsbegreb drager den fulde konsekvens af dette standpunkt, etisk set må det hedde: hvad der ikke kan være frugt af personlig indsats, kan etisk set heller ikke være ejendom. Det er en sætning, der direkte udspringer af det sociale behov, den enkelte kan ikke fikse hvad der skal være ejendom. Ejendomsret er ikke det samme som vilje til ejendom, thi ret tilkendes af andre, som derved forpligter sig til at respektere den, men simpel okkupation pålægger ingen anden nogen forpligtelse. Stirner kan derfor ikke påvise, at den »enkeltes ejendom«, der simpelthen er hvad hans vilje og magt spænder over, har nogen berettigelse, thi han ser fuldstændig bort fra den personlige indsats, der ene kan legitimere besiddelsen. Etisk set har Stirners ejendomsbegreb lige så liden værdi som statens og traditionens.

Det fremgår heraf, at jorden og naturprodukterne ikke med rette kan være nogen enkelts ejendom. I lige så høj grad et åndsprodukt etisk set tilhører dets ophavsmand, i lige så ringe grad kan en tønne land jord tilhøre dens okkupasator, arver eller køber. Thi den eneste måde, hvorpå etisk ret til eje kan godtgøres, er ved henvisning til den energiudgift, der svarer til den værdi, man gør krav på, man må da enten godtgøre, at man har omsat sin personlige energi i dette produkt, eller at man har ydet en anden person ækvivalens for hans ind-

¹ Skønt den legale ejendomsret ofte motiveres således, at uden denne ville sansen for værdiernes bevaring sløves, betænker staten sig ikke på, hvis den direkte skulde føre til det modsatte, resolut at slå en streg over den: Lovene forbyder tiltaget af værdier. Overfor en ødsel familiefader kan staten gribe ind.

sats. Men ingen kan gøre fordring på at have frembragt jorden. At jord ikke kan ejes, er altså en sætning, der umiddelbart fremgår af princippet om den ækvivalente kompensation, den står og falder med antagelsen af vort etiske grundprincip – yderligere begrunding end den, der kan skaffes til veje for dette, kan ikke fås.

Jorden er ingens ejendom – hvad der ikke er det samme som at den er statens –; det falder praktisk sammen med, at den er alles ejendom; der kan ikke gives etisk begrundede særrettigheder til at udnytte den. Man kan også fremstille sagen således: særret til jord hindrer den retfærdige tilstand, der består i, at enhver får det fulde ækvivalent for sin ydelse. Hvis der på en ø findes 3 indbyggere, og de to bemægtiger sig hele øens overflade, da må den tredje for at leve nøjes med ufuldstændig kompensation for sit arbejde, thi de to andre vil tilbageholde en vis profit for tilladelsen til overhovedet at virke. Særrettighed til jord vil overalt og ufejlbarlig betyde mulighed for ved hjælp af andres arbejde at opnå gevinst uden personlig indsats, en gevinst, der uretmæssig er fravristet de andre. Der tilbageholdes værdier, som ikke er ækvivalenter for noget som helst.

Det udelukkende personlige og arvelige dominium over jorden er efter Laveleye¹ en forholdsvis ny kendsgerning, og i meget lang tid har man kun kendt og anvendt den fælles besiddelse af jorden. Så længe der i et land er tynd befolkning, så længe naturkræfter og den gode jordbund er virksommere end det menneskelige arbejde, ligger det nær for enhver naturlig anskuelse at betragte grundene som en fælles gave fra naturen. Men tiltager befolkningen, og nødes den til ved eget arbejde, flid og sparsommelighed at gøre grunden mere frugtbringende, bliver der trang til at behandle den genstand, der er nedlagt noget arbejde i, som privatejendom og fikserer det i lovgivningen. Man glemmer blot, at man tillige usurperer de kræfter der dog her er de væsentlige, naturkræfterne, og nægter andre deres benyttelse. Men også her gør den ovenfor omtalte lov sig til en vis grad gældende, kravet på at eje en ting privat vil stige med den arbejdsenergi, tingen er i stand til at modtage, jo mere objektet omskabes, des tilbøjeligere vil det være til at blive privateje. Jorden, som mindst af alt er i stand til at modtage varig omskabelse, vil reagere stærkest derimod. Den bliver jo ikke selv til produkt, den er et arbejdsmiddel,

¹ Emile de Laveleye: Om ejendomsretten.

og til det anvendte arbejdsmiddel erhverver man ingen ret ved sin indsats.

Men man tilegnede sig i al fald den grund, der bedst lod sig opdyrke, som privatejendom; eng og skov blev længe fælles, i Schweiz er endnu ved siden af de private ejendomme en stor del af hver kommunes område forblevet fælleseje; det er de såkaldte »allmende«, et navn der antyder institutionens natur, »alles ejendom«. På Bornholm var Højlyngen (Almindingen) og udmarkerne fælleseje til 1832, men disse var kun anvendelige til græsning og lyngrivning, den gode jord var forlængst udskiftet til særeje¹. Endvidere har trang til særeje ikke ytret sig så stærkt på steder eller til tider, hvor kvægavlen spillede den største rolle, f.eks. i Indien; her har de kommunistiske landsamfund længe kunnet trives.

På Cæsars tid var agerdyrkningen i de germanske lande primitiv, der var ingen grundejendom, hverken fælles- eller særeje, fordi grunden som sådan ingen synderlig værdi havde, der var nok af den. Der var kun ret til at høste hvad man havde sået, udnytningsret. For hyrder er det om helheden af territoriet at gøre, for bønder om fordeling, formen for eje retter sig efter hvad der i de respektive tilfælde anses som middel til at sikre sig det bedste udbytte. Den kollektive besiddelse af jord, (der må betragtes som et mindre intensivt eje) fulgte altid den mindre personlige bearbejdelse af jorden; det var epoker, hvor jordbunden i store flader anvendtes til græsning. I Kina, hvor jorden bearbejdes personligt og så intenst som intet andet sted, hersker særeje.

Hvis jorddyrkningen bliver mere og mere maskinel, kan man forudsige, at den intensive udstykning atter vil forsvinde. I Frankrig er udstykningen så vidtgående, at det næppe kan forenes med rationel dyrkning.

Om mobilier har der aldrig været fællesskab og vil vist aldrig blive.

Retten til ejendom kan ifølge det foregående ikke være nogen medfødt ret den må altid motiveres, det er en ret, praksis byder at tildele enhver efter princippet æquivalens for indsats. Den meget omstridte »ret til arbejde« hænger nøje sammen med ejendomsretten i etisk forstand, thi at forholde et menneske muligheden af at anvende sine arbejdsmuligheder er det samme som at monopolisere arbejds-

¹ J. A. Jørgensen: Bornholms Historie.

stoffet, og dette kan ingen med rette gøre. Den, der derfor kommer med arbejdsmuligheder, har et retmæssigt krav at gøre gældende mod den institution, der bemægtiger sig arbejdsstoffet. Selv om det var fællesskabet (staten), der gjorde dette med et flertals sanktion, ville det overfor den enkelte være en usurpation. (Følger af, at jorden er ingens = alles).

Adskillige retsfilosoffer har ment, at den legale ejendomsret var den eneste virkelige c: den eneste, der kunne begrunde en ret til ejendom. Imellem dem er Bentham: der gives ingen naturlig ejendom, men ejendom er alene en lovens frembringelse. Det er kun lovens løfter, der giver mig sikkerhed for, at jeg vil beholde brugen af det, jeg betragter som mit. Lov og ejendom er opståede samtidig og vil dø samtidig. Afskaf loven, og al ejendomsret vil bortfalde.

Det er rigtigt, at lovene afgør hvad der er ejendom, retsbeskyttet ejendom, men de kan aldrig afgøre hvad der bør være ejendom. Denne ejendomsret er etikken ene om at fastslå; et andet spørgsmål er, om den praktiske realisation af dette princip ikke behøver lovens støtte. Her har vi at gøre med det samme problem som i kap. I, om den etiske ret teoretisk set har en eksistens uafhængig af lovenes ret, og svaret er givet med den løsning, spørgsmålet da fik, at lovene ikke kan skabe retten men i heldigste tilfælde sanktionere og støtte den.

Spørger man: hvad bør være ejendom? kan man derfor ingenlunde gå til lovene, thi ligesom lovene indretter alle andre forhold efter statsmagtens behov, således også ejendommen, de rækker og strækker ejendomsretten så den følger sig smidigt efter statsmagtens skiftende formål.

Alle de mange forskellige opgaver, staten har for, og som den gennemfører på trods af mange borgeres ønske, koster penge, og disse udgifter påføres ganske uden sanktion. At staten benytter majoritetens »ret« til at tvinge den ene til at betale den andens fornødenheder eller fornøjelser, er i og for sig tilstrækkeligt til at karakterisere den legale ejendomsret. Den legale ejendomsret hviler på den bestående tilstand; denne må respekteres, indtil beviset for en transaktion foreligger, men dette hellige princip tager staten ikke i betænkning at bryde, såsnart et af dens formål viser sig i horisonten: staten skal have samfærdselsmidler, lad os sige en militær bane, altså slår den en streg over den private ejendomsret til jord og tager glat væk for sig (ekspropriation), den skal have albuerum til at føre krig, altså erstatter den ikke skade på privat ejendom, den skal være human, altså fin-

der vi allerede i skånske lov: det er ikke tyveri at plukke hat og handsker fulde af nødder ... men barm og skød må ikke fyldes dermed. Og Kristian II's lov siger: hvis nogen begærer madvarer til sit livs nødtørftighed af nogen, som nægter ham, og han da tager selv og spiser, da skal han ikke derfor skamferes, miste huden eller være tyv i nogen måde!

Det er meget smukt, men det er principløst. Statsmagtens definition på tyveri er unægtelig noget indviklet, og ligeså indviklet må dens ejendomsbegreb nødvendigvis være. Lidt mere eller lidt mindre kan dog umulig være det, det kommer an på, når talen er om at stjæle.

Da tyveri dog almindelig anses for at være af utvivlsom umoralsk natur, og da det juridiske begreb ikke hjælper os, har vi intet andet at støtte os til end et etisk ejendomsbegreb. Findes et sådant ikke, må vi erklære det for en morals tilladelig handling at stjæle.

At stjæle kan etisk kun defineres som den akt at bemægtige sig noget, der bør kompenseres. Hvilke indgreb bør da kompenseres? De, der sker på andres ejendom. Hvad er da andres ejendom? Det, de selv har erhvervet som kompensation for en personlig indsats! Dette, at selve erhvervelsen er en kompensationsakt, er etisk set det eneste forståelige svar på, hvorfor visse arter af herredømme over en ting skal respekteres.

Ved hjælp af det etiske ejendomsbegreb bliver man også i stand til at bedømme adskillige andre etiske forhold, der uden dets hjælp synes uløselige. Navnlig gælder dette om løgngen, det åndelige bedrag. Man har stadig haft besvær med at afgrænse den etisk tilladelige løgn fra den utilladelige, ja man har haft ondt ved at slå dem af marken, der opstillede det ubetingede sandhedskrav. Kun ved at gå ud fra, at der findes et åndeligt eje ligesåvel som et materielt, får man fast bund under disse vurderinger. Som etisk uberettiget betragter jeg den løgn, der går ud på at forringe næstens åndelige eje, hvis den ikke yder ham tilstrækkelig kompensation. Et menneskes åndelige eje er hans hele forestillingskreds, hans viden, hans følelser, men også hans illusioner. Løgngen er under visse forhold et immaterielt tyveri, der forringer det åndelige eje, idet den bringer uorden i vedkommandes forestillingskreds uden at erstatte ham tabet. På den anden side er sandheden c: viden om de faktiske forhold min personlige ejendom lige så fuldt som mine sanser, mine lemmer; jeg skylder under almindelige forhold ingen at udlevere den. Kun hvis jeg direkte har forplig-

tet mig dertil, har jeg en sådan skyldighed; er jeg f.eks. ansat som lærer i astronomi, er det min skyldighed at forsyne mine elever med de astronomiske sandheder, jeg er i besiddelse af, men jeg skylder ikke den første den bedste, jeg møder på gaden, at underrette ham om, at der igår er fundet en ny måne til Jupiter. hvis et menneske på gaden spørger mig hvad klokken er, har jeg fuldkommen ret til at lade være at svare, men at opgive et forkert klokkeslet er en etisk utiladelig løgn, da den uden grund forringer det åndelige eje.

Derimod kan det i almindelighed ikke være utilladeligt, hvis indbyderen til et selskab spørger mig hvorledes jeg morede mig igår, at svare: godt skønt jeg mener det modsatte, thi denne oplysning giver ham måske en fejlagtig forestilling, men jeg skåner hans åndelige status for et i reglen ganske meningsløst tab. Desuden er selve spørgsmålet ceremonielt, der hverken forudsættes eller ønskes objektiv sandhed; den konventionelle løgn er den eneste mulighed for at undgå unødige krænkelser, og således vil begge parter opfatte sagen.

At skåne et individ for sandheder, der efter al menneskelig beregning vil medføre overvejende åndeligt tab, er pligt, selv om det må ske ved en positiv usandhed. Også denne sag må man imidlertid vogte sig for at behandle utilitarisk. Meget afhænger af, om man er spurgt eller ej. Er man ikke spurgt, er det simpelthen et overgreb at tilføje et menneske skadelige sandheder: er man spurgt, er sagen ikke så simpel. Skal lægen ved dødslejet fortælle den syge, at han skal dø? Dette spørgsmål kan ikke afgøres ved et simpelt for eller imod; i de tilfælde, de hyppigste, hvor lægen tydeligt ser, at spørgsmålet intet spørgsmål er, men blot en opfordring til trøst, vil man kunne gå udenom eller endog påtværs af sandheden uden at overtræde nogen pligt, thi man har ikke opfattet forholdet, som om patienten krævede noget alvorligt løfte om at tale sandhed. En anden sag er det, hvis man står overfor en syg, der øjensynlig og med klar bevidsthed kræver sandheden; spørger en sådan patient: vil De sige mig sandheden, har man ingen ret til at skjule den, selv om han måske ikke kan bære den. Det er ikke lægens sag her at spille formynder. Det bekendte slagord *non nocere*, (der af »humant« befængte læger bruges som påskud til at holde liv, blot vedblive at holde liv i den usleste eksistens), kan ikke tildele nogen ret til at bryde løfter og til at føre folk bag lyset mod deres tydeligt udtrykte vilje, sligt er simpelthen bedrageri.

Opdragende, kritiske sandheder, der vel i øjeblikket kan deprimerer, men i længden kan forudses at ville berige et menneskes åndsindhold, er det ubetinget pligt at komme frem med, hvis ens sande mening afæskes, og man overhovedet vil svare. Hvis et menneske derimod vil hale en sandhed ud af mig, som jeg har interesse af at bevare, og som tilhører mig og ingen anden, er jeg i min fulde ret til at gardere den. Kan jeg ikke være direkte afvisende (fordi det måske ville være nok til at røbe den), er der etisk intet i vejen for at dække den med en løgn; det er nødværge. På samme måde må jeg lyve overfor et menneske, der på anden måde er aggressiv, når jeg f.eks. forudsiger, at han vil bruge min sandhed som middel til et uetisk mål; jeg bedrager ham da med velberåd hu, –også af nødværge – fordi jeg ikke vil udlevere mig selv som middel.

Det kan også være uetisk at såre menneskers illusioner. Her som overalt må den etiske handlemåde være individualiserende. Hvis et menneske har sit liv i illusioner, der synes at berede ham lykke og fred, altså er værdier for ham, og jeg skønner, at en forstyrrelse af dem – selv om det ville betyde mere orden i hans forestillingsliv og forsåvidt berige denne del af hans væsen – ville berede ham uopretteligt tab, skuffelse og smerte, uden at jeg var i stand til at byde ham erstatning, da ville det være et overgreb, om jeg nedbrød dem. Svagt begavede mennesker, mennesker med ringe åndssmidighed og udviklingsmuligheder, ældre folk er det oftest betænkeligt at flytte åndeligt, sandheden kan for dem være en altfor tør og sandet jordbund at gro på. En anden sag er det under forhold, hvor de indre udviklingsmuligheder er så unge og kraftige, at det rensede forestillingsindhold er næring nok; thi den unge kraftige plante kan akklimatisere sig. Her vil sandheden sjældnere være en værdiforringelse, men i reglen kun føre til mere rodfæstede meninger, og de fantasier, der blomstrer op fra kendsgerningernes stamme, vil ikke være så udsatte som hine.

Bagtalelse er tyveri, thi en mands tilkæmpede gode navn og rygte er hans retmæssige eje og en reel værdi.

Kendsgerninger, der betros os af andre, er ikke altid derfor vor ejendom, som vi har fri rådighed over; selv om der ikke er aflagt udtrykkeligt løfte om tavshed, må man spørge sig selv, om det ikke forudsættes. Spørgsmålet, om der eksisterer tavshedspligt for skriftefædre, læger eller andre særlig betroede mennesker, kan ikke afgøres principielt; hvorledes den viden, man er kommet i besiddelse af, skal benyttes, må afgøres efter hvert forholds særlige beskaffenhed. Der

eksisterer ikke nogen speciel moral for enkelte bestemte professioner. Når staten forlanger, at man i visse tilfælde skal udlevere sin viden i kriminelle sager, er dette fra statens side særdeles forståeligt, en anden sag er hvorledes den enkelte vil stille sig dertil; etisk set kan situationen meget vel være en sådan, at man vægrer sig ved at udlevere sandheden. Da lydighed mod staten ikke er pligt, står det forsåvidt individet frit for at skjule sandheden.

Man ser således, at ved at benytte det etiske ejendomsbegreb som udgangspunkt får man ikke blot bugt med den ubetingede sandhedspligt men vinder også fodfæste for aldeles bestemt afgørelse af hvilke sandheder og usandheder der er etisk tilladelige og utilladelige. Man kan kortelig opstille dette princip: husk på i din omgang med sandheder og usandheder altid at iagttage skyldighedshensyn og aldrig at begå overgreb på menneskers åndelige eje.

Hvad retsfølelsen går ud på, hvilke elementer af lovgivningen den kan billige og hvilke ikke, må hermed anses for at være besvaret. Vi har dog ikke belyst begrebet helt rundt, før vi også har set det i forhold til visse anskuelser om ret, der oprindeligt er udløbere af kejserens jus naturale, men som først har fået indgribende betydning i den nyere tid. Vi sigter til de såkaldte menneskerettigheder. Ideen om medfødte menneskerettigheder, grundede på menneskets væsen, fik først praktisk anvendelse i de nyere demokratier. I England kan birth rights afledes fra magna charta og senere akter. I de forenede stater uafhængighedserklæring 1776 hentydes bestemte til menneskerettighederne: »vi anser det for en selvindlysende sandhed, at alle mennesker fødes lige, at de af deres skaber er udrustede med visse uafhængelige rettigheder, hvortil hører liv, frihed og stræben efter lykke. Først ved den franske revolution indførtes menneskerettighederne i selve forfatningen. De findes definerede i den berømte déclaration, som den konstituerende forsamling offentliggjorde i 1789. Rettighederne er i korthed: frihed, lighed, ejendom, sikkerhed og modstand mod undertrykkelse.

Hvad menes? »Hos os, siger Rousseau (*Discours sur l'inégalité*), undertrykker nogle de andre, men jeg ser ikke hvorledes det kan siges om vilde mennesker, hvem man endog ville have vanskeligt ved at forklare hvad trældom og herredømme er ... uligheden mærkes næppe i naturtilstanden.« Rousseau nægter ikke, at der gives visse fysiske uligheder, men han påstår, at de ingen indflydelse får i naturtilstanden, det er nemlig umuligt at gøre en mand til slave uden i forvejen at

have sat ham ude af stand til at kunne undvære en anden, men denne situation eksisterer ikke i naturtilstanden, thi her er enhver fri for åg og uafhængig, hvilket gør den stærkeres ret tom. Det er samfundstilstanden og lovene, der er årsag til den herskende betydelige ulighed¹.

Ikke få mennesker har antaget dette for historiske sandheder. Det gør man ikke mere, men selv om så var, hvorledes skulle påvisningen af en historisk sandhed kunne grunde en ret? Lad os vende sætningen om; skulle det, at vi er født ganske ulige, (hvad der vel snarere er historisk) berettige, at denne medfødte tilstand blev permanent? Hvorpå skulle en sådan ret støtte sig; evne, fysisk magt eller organisk tendens giver i og for sig ingen berettigelse.

Retten til frihed som medfødt ret er måske dog den snurrigste af menneskerettighederne. »Mennesket er født frit, og dog er det overalt i lænker (contrat social), herredømme kan ikke grundes på familien, thi faderens herredømme varer kun i umyndighedstilstanden, heller ikke på den stærkeres ret, thi den stærkeres ret er ikke ret men magt«. Men hvem har da nogensinde set en naturtilstand, hvor den stærkes magt ikke gør sig gældende? Konsekvensen af at udlede ret til frihed af naturtilstanden bliver også skæbnesvanger. Thi hvad løber det Rousseau'ske frihedsbegreb ud i? Mon i andet end en ny form for »den stærkeres ret«, nemlig magten til som majoritet at »tvinge andre til at være fri«, til at realisere et massedespoti, mere konsekvent end det enevældigste despoti, et despoti, som endog forviser den, der ikke bekender sig til den af Rousseau patenterede statsreligion og dømmer til døden dem, der har bekendt den og dog handler imod den. At være fri er for Rousseau det samme som at være medindehaver af ubegrænset politisk magt; og evne, magt til at beherske i stedet for at finde sig i at blive behersket.

Dersom revolutionsmændene i stedet for at fordybe sig i hvad der var medfødt og naturligt for primitive fantasifolk og i stedet for at fæste sig ved de øjeblikkelige sociale skavanker havde teoretiseret over hvad der udgør det konstante social-nødvendige levevilkår, ville de være nået til et renere frihedsbegreb end det, der har udgjort det 19. århundredes største liberale visdom: majoritetens uindskrænkede

¹ I Discours etc. hedder det: "thi af naturen er alle mennesker så lige som dyrene var, før der også mellem dem på grund af fysiske årsager indsneg sig forskelligheder"; han må altså helt tilbage til palæontologiske dyreformer for at finde den påståede lighedstilstand.

suverænitet; de havde måske fået øjnene op for den enkeltes frihedskrav på at forkaste eller sanktionere statstrykkets omfang overhovedet, de ville ad den vej også være kommet til et ejendomsbegreb, en ret til eje, der var bedre begrundet end det historiske; imidlertid må deklarationen af 1789 nøjes med at fastslå den traditionelle ejendomsret som un droit inviolable et sacré. Under trykket af de utålelige politiske tilstande kastede man sig over den firkantede løsning med ligheden, og i friheden fandt man formlen til selv at svinge sig op til at blive de undertrykkende og monopolgivende, det var længe tilbageholdte magttendenser, der gennem disse trylleformularer skulle forsynes med rettens hellige stempel. I skørterne af disse ideer bevæger endnu den dag i dag den europæisk-amerikanske liberalisme og radikalisme sig; den har endnu ikke fundet den selvstændige frihedside, hvormed den kunne indtage en bevidst og uafhængig stilling mellem konservatismen og socialismen. Den truer med at knuses mellem begge, og dog havde den måske endnu en mission at udføre ved at lære begge partier hvad individuel frihed og hvad virkelig retfærdig ejendomsfordeling vil sige; på en gang den individuelle autonomis og den retmæssige regulerings forkæmper. Den måtte opgive den flade lighedside og dens endnu fladere begrundelse. Hvis der eksisterer en lighedsret, må det være den, der kræver lige for lige og proportional lighed, og den lader sig ikke skille fra det etiske ejendomsbegreb. Og hvis der eksisterer en ret til frihed, eller, som vi heller vil udtrykke det, hvis der eksisterer uetiske overgreb mod den individuelle frihed, må også denne afledes af retten til eje, retten til at disponere over sig selv og frugterne af ens energiomsætninger. Men ingen af disse rettigheder er medfødte; retten til ækvivalens er et socialt produkt, opstået for at frede det sociale tillidsforhold mellem sådanne fornuftige selvstændige væsner, der er egnede til socialt samliv og netop til både for de enkelte individualiteter, hvoraf samfundet består.

Retten til frihed er det ukorrekte udtryk for manglen på beføjelse til at undertrykke. Det, deklarationen og beslægtede aktstykker ville indprente, turde, hvis man vil fortolke dem loyalt, være, at der ingen medfødt ret gives til at undertrykke; i denne form er sætningen uigendrivelig, thi en ret (rettighed) er noget positivt, erhvervet på basis af noget tilsvarende negativt (en ækvivalent ydelse). Men ved at forme kravet som en medfødt myndighed over en positiv værdi, overspringer man netop beføjelsen.

Retten til eje vil sige retten til ækvivalens men intet derudover. Deri ligger en garanti for det enkelte menneskes autonomi; thi berettigelsen for det ene menneske til at råde over det andet menneskes totale ve og vel ville kun kunne godtgøres ved henvisning til, at sidstnævnte havde forvoldt hin et tab af lignende værdi, (at han skyldte denne værdi), hvad der kun kunne være tale om i ganske ekstraordinære tilfælde, som hvis han havde tilintetgjort en hin nærstående persons eksistens. Alle andre tab, al anden skyld vil ikke berettige til at beslaglægge et menneskes selvbestemmelsesret; måske vil de kunne føre til rådighed over hans arbejdskraft eller en del deraf, hvis gælden ikke kan betales på anden måde, men alle andre værdier end den nævnte, er ganske inkommensurable med selvbestemmelsesretten. Det antikke slaveri kunne kun forsvares ud fra den opfattelse, at slaverne var væsner, som i grunden ingen egenvilje havde, (Aristoteles' standpunkt), og som altså ikke kunne føle tabet deraf som et tab.

Kant udtrykker personlighedens ret således: »behandl hver menneskelig person som selvmål, aldrig blot som middel! Der gives ingen berettigede krav på en andens personlighed, den kan ikke blive objekt for et retsforhold«. I denne regel må der sikkert gøres to indskrænkninger. For det første kan det som sagt ikke indrømmes, at et menneske ikke skulle kunne forspilde ejendomsretten over sig selv ved særlige overgreb, der medfører uoprettelige tab af andres autonomi. For det andet kan det rent teoretisk ikke indses, at et menneske der af egen fri vilje overdrog retten over sit totale jeg til en anden, skulle være uberettiget dertil, og modtageren altså uberettiget til at overtage den. Således endte de gamles tvungne slaveri ofte med frivilligt slaveri, enkelte slaver ville ikke løskøbe sig, selv om de kunne. Derimod kan det sædvanlige tvungne slaveri ikke forsvares (selv ud fra Aristoteles' forudsætning), thi selv om man gik ud fra, at slaverne kunne være retmæssig ejendom, var de ofte oprindelig erhvervede ved rov, altså ved indgreb i andre stammers ejendomsret, og senere transaktioner ved salg autoriserede ingenlunde denne oprindelse.

Ret til frihed vil imidlertid ikke blot sige ret til at frigøre sig for fuldstændig tilintetgørelse af selvbestemmelsen men også til at fri sig for partielle attentater på den. Slige overgreb er det, som ovenfor vist, især staten der gør sig skyldig i, når den forud ophæver den fri sanktion for en hel række forholds vedkommende. Heller ikke her er der mening i at tale om nogen medfødt ret; ret beror overalt på vedtægt,

om end ikke på den første den bedste, og det tilkommer staten som den aktive part at legitimere sin ret til at undertrykke den enkelte borger.

Overhovedet er det som sagt en uklarhed at sige, at positive rettigheder af etisk art kan være vuggegave. Positiv etisk ret er altid ækvivalent for et eller andet; hvor der er ret, er der altid det negative supplement, personlig indsats. En rettighed er altid tilstået eller erhvervet ret, udtryk for den fordel, jeg er kommet i retmæssig besiddelse af. Den kan være tilstået fra oven som gave, af en monark f.eks.; en etisk rettighed er tilstået efter de etiske regler, og rettighed i etisk forstand er altid et plus, hvis minus man er i stand til at efterspore hos individet selv, noget tilkæmpet.

Men de såkaldte menneskerettigheder er, som de fremsættes og fortolkedes, positiviteter, aldeles uden relation til et negativt supplement, de hører etisk set sammesteds hen som de naturlige rettigheder, man tilskriver rovdyrene, til at æde hvemsomhelst, der kommer i deres nærhed.

Det er flere gange fremhævet, at »majoritetens ret« intet har med den etiske ret at bestille. Er dette således at forstå, at afgørelsesmåden overhovedet er udelukket fra at få etisk betydning?

Vi anvendte på lovenes formål, for at de kunne indgå i en etisk ordning, det kriterium, om det var tænkeligt, at de ville sanktioneres af alle og enhver; i så fald var de nemlig mulige som grundlag for en almen association, men ellers ikke. Hvis formålet er en økonomisk regulering af forholdet mellem kreditor og debitor, vil det falde ind under den første art, hvis formålet er landbrugets fremme, vil det falde ind under den sidste art. Afgørende for etisk ordning eller ej er nu endvidere afgørelsesformen, om den kan sanktioneres af alle eller ej. Hvis alle skal have lige del i afgørelsen, er det venteligt, at alle vil gå med til denne form, hvorimod det ville være usandsynligt, at alle gik med til en afgørelse af slige formål, hvis det forud fastsattes, at adelige skulle have overvejende indflydelse, eller at de, som betalte dobbelt til kassen, skulle have dobbelt indflydelse; thi det må vel erindres, at forholdene ikke kan sammenlignes med et aktieselskab; der er tale om formål, som består i indbyrdes regulering og derfor kan få den samme betydning for alle, ikke om formål, der går ud på økonomisk udbytte. I et aktieselskab er udbyttet hovedsagen, og her er det rimeligt, at enhver vil slå sig til ro med det proportionale udbytte og den proportionale indflydelse. Men ingen kan være tjent med propor-

tional eller overhovedet partiel tildeling af de alment-sanktionerede statsgoder, f.eks. proportional retssikkerhed, proportional beskyttelse i krigstilfælde. Derfor får afgørelsesformen forsåvidt etisk betydning, som man kan gå ud fra, at simpel majoritetsafgørelse er den eneste afgørelsesmåde af de almene statsformål, der kan vente almen sanktion; enhver anden form vil tyde på, at ordningen næppe er af etisk oprindelse eller karakter.

Den ofte anførte sammenligning mellem aktieselskab og stat, når det gælder at bevise retfærdigheden af proportionalitet mellem skat og indflydelse i staten, halter i enhver henseende. Hvis staten ydede ren sikkerhedstjeneste og intet derudover, hvis den bl.a. sikrede enhver udbyttet af hans arbejde, kunne man være vis på, at ingen tillod nogen anden at købe et forspring i indflydelse. Staten ville overhovedet ikke komme i stand som association, hvis den indrettede sig på, at disse sager skulle afgøres ved pengenes indflydelse.

Med arten af de alment-sanktionable statsformål, de der alene ville have udsigt til at blive led i en etisk ordning, er derfor også den statsform givet, der betegner den eneste mulige etiske afgørelsesmåde.

TIENDE KAPITEL

Fremskridt i moral og lovgivning.

Det er en meget udbredt forestilling, at moral og lovgivning befinder sig i stadig udvikling henimod større og større fuldkommenhed. Men man finder sjældent nogen solid redegørelse for hvad der egentlig menes dermed, endnu sjældnere nogen på kendsgerninger grundet bevisførelse derfor. Vi vil derfor nu søge at klargøre hvorvidt og i hvilken betydning man kan tale om moralske fremskridt, og for lovgivningens vedkommende søge efter sådanne transformationer, som særlig angår denne bogs hovedemne, de der vedrører slægtskabet mellem lovgivningen og etikken. Det bliver som adskillig andet i denne fremstilling et lugnings- og rydningsarbejde, der kommer til at røre ved en mængde uvedkommende stof – om end kun for at udskille det.

Etisk fremgang kan give sig udslag på to måder, der dog er indbyrdes beslægtede: 1) dels ved at flere og flere livsforhold, interessebrydninger drages ind under en afgørelse efter etiske principper, hvad jeg ville kalde en udvikling henimod større ekstensitet, 2) dels ved at de samme forhold og problemer behandles med større etisk fuldkommenhed, en udvikling henimod større intensitet. Dette, såvidt man ser på sagerne. Svarende dertil vil man for individernes vedkommende kunne påvise fremskridt i ekstensitet, når etiske afgørelser vinder terræn hos stedse flere individer, klasser osv.; i intensitet, når samvittighedsfuldhedens niveau hæver sig yderligere hos individer, klasser osv., der i forvejen besidder den i nogen grad.

Det er trods slægtskabet noget forskellige bevægelser, der giver sig til kende på disse to måder, derfor kan både i nationers og individers liv snart den ene snart den anden være fremherskende og for en tid førende. I det store og hele må dog den ene trække den anden efter sig.

Ekstensiv fremgang har man, som sagt, hver gang man ser et forhold hæve sig ud af den rene tvangs- og magtsfære, altså ud af ganske amoralske sfærer, over i det etiske. Som eksempel herpå kunne man nævne tyendeforholdet, der fra at være slaveri, livegenskab o.lign. går over til at blive et gensidigt kontraktforhold; ægteskabet, der fra at ske ved rov, køb eller andre mere eller mindre påtvungne

arrangementer antager form af stedse friere gensidige overenskomster. Også i statslivet kan man under den demokratiske udvikling konstatere adskillige forhold, der giver anledning til etiske afgørelser, medens de tidligere løstes på anden måde; i forhold, hvor befolkningen tidligere ikke blev adspurgt, kan den nu få lejlighed til at afkræve sine repræsentanter løfter, drage dem til ansvar for løftebrud, for udvist vilkårlighed osv.

Hvorledes opstår en sådan ekstensiv fremgang, hvorledes indvindes et nyt livsområde for det etiske? Vi er tilbøjelige til at se på konekøbet som en ganske uetisk fremgangsmåde, og dog betegner det et fremskridt i moralitet fra rovet. Ganske vist ikke overfor hustruen, men overfor hendes slægt. Hildebrand¹ skildrer overgangen således: jægere og fiskere har ingen formue, derfor heller ingen formuesinteresse, man tæller ikke på dette trin, man kender kun nydelsessyge, men endnu ikke havesyge, derfor fordrer faderen endnu ingen pris, ingen kompensation for sine døtre. Men fra det øjeblik, man er begyndt at vurdere finere, (hvad agerbruget og hyrdevæsenet medfører), opstår det kulturfremskridt, der kaldes konekøbet. Det er nu muligt at få en kone ved fredelig overenskomst, nemlig for betaling, og ikke blot ved rov. Den fattige må ofte resignere eller dele en kone sammen med brødre eller slægtninge; hos de rigere kan gerrigheden føre til det samme.

Det område, der her er inddraget fra voldsafgørelser til fredelig overenskomst (i form af kontrakt og medførende skyld), er tydelig nok slægternes indbyrdes forhold i anledning af ægteskaber. Den ekstensive fremgang når aldeles ikke ind til selve ægteskabets indre liv, forholdet mellem selve ægtefællerne, der endnu længe vedbliver at være et rent magtforhold.

Undersøger man hvad det drivende motiv til denne form for etisk fremgang er, vil man såvel i dette eksempel som ellers overalt finde: en på kulturfremgang beroende omlægning af vurderingen.

Disse to ting er nødvendige forudsætninger: fremskridt i kultur på et eller andet område og forøget finhed i vurderingen. I det nævnte eksempel fremtræder dette tydeligt; som følge af fremskridtet i kultur (fra nomadeliv til agerbrug) opstår nye værdier, sans for eje udvikles, omsætningsværdierne nuanceres finere, og man har derved vundet et

¹ Hildebrand: Recht und Sitte auf. d. verschiedenen wirtschaftl. Kulturstufen. Jena 1896.

middel til fordelagtigere erhvervelse af et så nyttigt husinventar som en hustru end voldeligt overgreb. Fra begge sider indser man ved hjælp af denne skærpede vurderingssans og de nye vurderingsmidler, at livsinteresserne er bedst tjente med den nye ordning; den ringe men sikre gevinst, handelen medfører, vurderes højere end den utryghed og den antisociale tilstand, fortsatte fjendtligheder avler, selv om der under disse forhold er mulighed for større kup; dette forudsætter naturligvis atter, at de to modstanderes magt ikke er altfor forskellig, thi ellers vil krig foretrækkes.

Fremgang i ekstensitet kan ikke blot foregå således, at vold afløses af fredelig overenskomst, men også således, at området af den fredelige overenskomst simpelthen udvikles til felter, der tidligere har været udenfor, som f.eks. når handelssamkvem udvides til folkestammer, der tidligere har været isolerede.

Hvad væksten i intensitet angår c: væksten af den etiske reaktionsparathed og nøjagtighed, så lader den sig som al åndelig vækst kun til en vis grad drive i vejret. Det skulle synes selvfølgelig, men da der findes optimister på dette område, der tror på en art rene etiske væsener ude i fremtiden, er det ingen skade til at gøre opmærksom på, at der her i ganske særlig grad er sørget for, at træerne ikke vokser ind i himlen. Vi har tidligere fundet, at de faktorer, der betinger og befordrer den etiske handling, er 1) et etisk sindelag, det vil sige personlig interesse for det sociale tillidsforhold, 2) forståelsen af hvilken særlig art handlinger, der står i uopløseligt kausalforhold til bevarelsen af dette tillidsforhold og endelig 3) evnen til specielle nøjagtige kvantitative og kvalitative vurderinger af hvilke handlinger der i det enkelte givne tilfælde opfylder den i 2. nævnte betingelse. Enhver af disse faktorer kræver opmærksomhed, når man vil prøve moralens intensitet hos et menneske, eller man endog tænker på at højne den ved pædagogiske midler. At sansen for sociale tillidsforhold kan være meget vågen og den derpå hvilende trang til restitution yderst parat, men vurdere- eller vejeevnen samtidig svagt udviklet, viser det daglige liv talrige eksempler på (bjørnetjenester, klodset tak); til moralsk fremgang hører, at de holder skridt.

Det er et spørgsmål, om der gives noget andet middel til at vække eller fremme interessen for tillidsforholdet end det at give så udstrakt lejlighed til at udføre tillidshverv som mulig. Den særlige lykkefølelse, der er ved at vide sig noget betroet, ved at vinde andres tiltro, må erfares. Det er en streng, som må sættes i vibration ved aktiv selv-

virksomhed, hvis den skal opnå at blive fuldtonende. Derfor må også glæden ved at føle sig som led i et tillidsforhold kunne nydes ublandet: har tilliden vist sig at være fortjent, lønnes den med betydningsfuldere tillidshverv, al demonstrativ ros er ilde anbragt, thi intet virker mere ødelæggende på det spirende etiske sindelag end den betragtning, at simpel pligttopfyldelse skulle være noget rosværdigt. Vi tror med Kant, at den rene moralske bevæggrund er den eneste, der duer til at skabe en karakter. Al lydighedstrænen, al truen eller loken, al forføren med sentimentale, sværmeriske udmalinger, al appel til ulykke, medfølelse o. desl. hører slet ikke med, ikke engang som forbigående led, i den etiske opdragelse. Iøvrigt er det min mening, at dette led af den etiske karakterudvikling nok så meget kan fremmes i hjemmet som i skolen; i hjemmet vil der gives langt flere opgaver, langt flere lejligheder til at åbne for de pågældende kilder.

Derimod kunne skolen unægtelig gøre langt mere bevidst arbejde for de andre led af opgaven, end den hidtil har gjort. Påvisningen af kausalsammenhængen mellem retmæssig restitution og det sociale tillidsforholds tarv er en ren kundskabsmeddelelse, som skolen med lethed kunne lægge pædagogisk til rette; noget sådant fuskeri som at bevise, at etisk opførsel fører til størst mulig individuel lykke, måtte naturligvis bandlyses. Det tredje led, udvikling af evnen til at deducere i det enkelte tilfælde, vil udelukkende befordres ved specielt anlagte vurderingsøvelser. Almindelig færdighed i logiske slutninger vil ikke være nok – om end det er en forudsætning; og gælder det om at opnå den vane at anvende logikken på etiske konflikter, kan det formentlig kun ske ved stadig beskæftigelse med NB. interessante (følelsesbetonede) øvelsesrækker af denne bestemte natur.

Det fremgår af alt dette, at den etiske opdragelse så langt fra, som man har ment, sker fyldest alene ved en opdragelse af de almindelige intellektuelle evner. At kundskabsmeddelelse på et område ingenlunde fører til viden på helt andre områder, turde først og fremmest være indlysende; og selv om den logiske metode er et nyttigt instrument at besidde, er det netop kun et instrument, det afhænger af opmærksomhedsretningens vaner, hvad det bliver brugt til. Desuden skelnes der vel, alt andet lige, ikke så skarpt på helt fremmede, uøvede felter som på felter, hvor dømmekraften er vant til at færdes¹. Derfor det for

¹ Sml. Axel Dam: Om opdragelsen af de formelle sjæleevner. (Vor ungdom 1898): "Individets tænkning på eet område kan komme ham til gode på et

mange uforståelige faktum, at fremskridt i intelligens og kultur ingenlunde er ensbetydende med fremgang i etisk kultur.

Det er i høj grad forbavsende, at pædagogerne ganske har ladet den opgave ligge at gennemføre en metodisk undervisning om etiske problemer og opøvelse i etiske skelneakter, da dog forlængst den vej, der var at gå, er blevet antydet fra højkompetent side. Anden del af Kants »Kritik d. praktischen vernunft« består af en »Methodenlehre«, som indeholder adskillige vink, pædagogerne godt kunne være bekendt at tage hensyn til. Kant henviser til den almindelig udbredte lyst til at sætte moralske problemer under debat, som et bekvemt pædagogisk angrebepunkt. Han siger: »De, hvem ellers alt subilt og indviklet i teoretiske spørgsmål forekommer tørt og kedeligt, er straks parate, når det kommer an på at afgøre den moralske gehalt af en god eller ond handling, hvorom der bliver fortalt, og de er så nøjagtige, eftertænksomme og subtile med at udfinde alt hvad der kan formindske renheden i hensigt og graden af dyd eller blot med at mistænkeliggøre dem, som man ellers ikke venter sig det af dem ved noget andet spekulationsobjekt«. Han siger videre: »Jeg ved ikke, hvorfor ungdommens opdragere ikke forlængst har gjort brug af denne hang af fornøften til med fornøjelse at slå ind på selv den subtileste prøvelse af foreliggende praktiske spørgsmål, hvorfor de ikke har skabt en ren moralsk katekismus som grundlag, og for at få bilag til de foreskrevne pligter har gennem søgt ældre og nyere tiders biografier; de kunne derved, fornemlig ved sammenligning af lignende handlinger under forskellige omstændigheder, sætte deres elevs dømmekraft i virksomhed ... den tidlige ungdom, som ellers er umoden til al spekulation ville man snart finde meget skarpsindig på dette punkt og ikke lidt interesseret, netop fordi den føler sin dømmekraft vokse, men hvad der er det vigtigste, man ville med vished kunne håbe, at den oftere gentagne øvelse i at kende den rigtige opførsel i sin hele renhed og give den sit bifald og på den anden side i at bemærke selv den ringeste afvigelse fra den med beklagelse og foragt – selv om det indtil nu kun er drevet som en leg af dømmekraften, en leg, hvori børns kappelyst kan lægge sig for dagen – dog vil efterlade

andet; men herfra at slutte, at den ubetinget vil gøre det, går åbenbart ikke an. Thi beror den formelle tænkeevnes øvelse på analogianvendelse af indøvede former, er den selvfølgelig indskrænket til de områder, hvor de netop indøvede former lade sig anvende".

et varigt indtryk at højagtelse på den ene side og afsky på den anden side, som gennem den blotte vane ofte at se med dadel eller bifald på slige handlinger kan udgøre et godt grundlag for retskaffenhed i den fremtidige livsvandel.«

Han advarer mod enhver appel til de smeltende, blødhjertede følelser, endvidere mod at opstille som mønster for børnene det ædle, højmodige, fortjenstfulde i den hensigt at vække deres entusiasme. »Thi da de dog er så langt tilbage i iagttagelsen af den simpleste pligt, ja selv i den rigtige bedømmelse af den, vil det sige så meget som at gøre dem til fantastaster. Også hos den mere kyndige og erfarne del af menneskeheden er disse formentlige drivfjedre – om ikke skadelige – så dog ingenlunde af ægte moralsk virkning på hjertet«.

Metoden, man bør følge er efter Kants mening dels at indøve en selvstændig personlig vurdering af, om handlingen virkelig er af moralsk natur¹, og dels om den udspringer af et virkelig moralsk sindelag. Der er ingen tvivl om, siger han, at denne øvelse og bevidstheden om en deraf udspringende kultur af vor blot om det praktiske dømmende fornuft lidt efter lidt må frembringe en vis interesse for de sædelig gode handlinger. Thi vi ender med at få det kært, hvis betragtning lader os føle den udvidede brug af vore erkendelseskræfter.

Disse anvisninger er imidlertid aldrig blevet fulgte. I vore skandinaviske lande betragtes moralundervisning c: karakterudvikling overhovedet ikke som en pædagogisk opgave. (Frasen »livet opdrager og ikke skolen« er såre mærkelig netop fra pædagogisk side; en lignende tanke kan høres endog fra etiske forfatteres side, der udsender bindstærke værker, propfulde af etiske anvisninger; er børn virkelig mindre påvirkelige end voksne, eller smigrer man sig ikke en gang med, at de voksne skal få udbytte af læsningen? Skriver disse mennesker da alt dette for deres private fornøjelses skyld?). Men adskillige andre steder er der dog gjort forsøg på rationel etisk undervisning. Efter hvad man kan dømme fra de lærebøger, der findes, er denne undervisning dog såre fjern fra de principper, der er antydede ovenfor. Franske leçons de morale (som f.eks. Jarach's eller Bayet-

¹ Kant opfordrer til at sondre skarpt mellem det, der blot giver en grund til forbindtlighed og det, der i virkeligheden er forbindende (leges obligandi a legibus obligantibus), det, menneskene har behov at kræve, fra det, de har ret til at kræve, det første kalder han ausserwesentliche pflichten, det sidste wesentliche pflichten.

Aulards) er overmåde dogmefaste bøger, skønt de proklamerer den hensigt at komme dogmerne tillivs, de har blot byttet de religiøse med de demokratisk-republikanske. Amerikanske, mig bekendte lærebøger i moral er skårne omtrent over den samme læst, intetsteds finder man antydning af en metodisk ordnet øvelsesrække.

Det spørgsmål, om der som helhed kan påvises nogen etisk fremgang i verden, tør vi ikke indlade os med. Navnlig hvad retslivet angår, forekommer det os særdeles tvivlsomt, om de fremskridt, der er skete ved, at visse områder, som efter deres natur alment må sanktioneres som statsopgaver, nu virkelig inddrages under den afgørelsesform, der alene ville få alles sanktion, majoritetsafgørelsen, om de kan opvejes af den ulempe, der ligger i, at andre formål, som aldrig ville få ensstemmig billigelse som statsformål, også slæbes med, og at majoriteten således får myndighed til at gribe ind på personlige områder, hvor den ingensomhelst beføjelse kan have. Her kommer også i betragtning den utvivlsomme tilbagegang, der findes i retfærdighedsudfoldelsen overfor de allervæsentligste ting. Der er således ingen tvivl om, at ejendomsbegrebet i nyere tider opfattes på mere og mere uetisk måde, med stedse mere udpræget privilegeret karakter, forestillingen om et uindskrænket arveligt dominium over jorden f.eks. er fuldtud en skabning af nyere tider. Betegner de franske revolutionsprincipper et etisk fremskridt, fordi de giver en majoritet uindskrænket magt til det uhyre misbrug at håndhæve denne hovedretfærdighed? Er det ikke langt snarere et skridt henimod at konsolidere den, når en ejendomsløs minoritet på denne måde prisgives en majoritets »ret« til alt uden mindste begrænsning? Det etiske blændværk, der foregår, er, at den nye ordening har skin af at være en ordening, sanktioneret af folket c: alle, medens ordningen reelt fikserer forhold¹, der efter deres natur aldrig kan få alles billigelse. Er fremdeles gældsforholdets omdannelse en udvikling i etisk retning?

Renten for udlån var tidligere hård og ubarmhertig à la Shylock. På Island kunne kreditor forfølge sin interesse med streng konsekvens, f.eks. tvinge debitor til at arbejde for sig som slave, og hvis han ikke arbejdede, kunne hans herre dræbe ham. Efterhånden er disse sæder mildnede. Hvorved? Ved den stigende misbilligelse af ud-

¹ Punkt 17 i den berømte Déclaration de l'assemblée constituante lyder: "La propriété étant un droit inviolable et sacré, nul ne peut en être privé, si ce n'est ... sous la condition d'une juste et préalable indemnité."

nytning af mennesker, der er vore lige, siger Tarde. Er det en fyldestgørende forklaring? Nej, det er en mere håndgribelig faktor, der gør sig gældende, det er arbejdets deling, der medfører det uhensigtsmæssige i at have en slave i sit hus. Tidligere, da en mand udførte alt og kunne alt, var det formålstjenligt – men hvad nytte ville man i nutiden have af at holde en sporvognskonduktør i sit hjem? Her findes ingen overgang fra fjendtlig til fredelig kompensation; alt hvad der er sket røber blot smag for en anden slags kompensation; om frivillig overenskomst kan der efter sagens natur ikke være tale. Kun naive mennesker kan se etisk fremgang i sligt.

Endnu vanskeligere turde det være at afgøre, om menneskeheden som helhed nu er mere etisk interesseret og parat til nøjagtige etiske reaktioner end tidligere. Spencer har udtalt den mærkelige tanke, at der efterhånden i den menneskelige natur vil opsamles så megen »organisk moralitet« eller uvilkårlig evne og trang til etisk handlen, at en særlig etisk følelse ikke længer vil gøre sig gældende og heller ikke vil være nødvendig, fordi der vil være bragt en sådan harmoni til veje, at hvad der forhen måtte gøres til genstand for et udtrykkeligt pligtbud nu udøves instinktmæssig og uden at overlæg behøves (Data of ethics). Jeg må tilstå, at denne ide forekommer mig ganske ubegribelig. Det lod sig til nød tænke, at restitutionstendensen udviklede sig til et bydende impulsivt instinkt, men det er ganske utænkeligt, at den kvantificerende anvendelse deraf skulle lade sig opøve til automatisme, simpelthen fordi livet stadig byder på helt nyt øvelsesmateriale og dermed stadig nye konflikter; overlæg vil der altid behøves, enhver etisk vurdering er en vejning, og det nytter ikke en købmand, at han har stået og vejret hele sit liv igennem, tankeløs færdighed vil han aldrig opnå; han kan måske instinktmæssig jugere hvormeget et stykke ost af de kendte sorter vejer, men hvis han får en vare, der er ham fuldstændig ubekendt, må vægtskålen benyttes med overlæg og påpasselighed. Hvis fremskridt er tilvækst af liv, vil det også være tilvækst af forbrydelser; det er i den livligste alder at forseelser mest flourer, i den livligste sæson, i det livligste klima. Samfundet forbedres kun gennem nye opfindelser, der skaber nye forbrydelser, som de skaber nye etiske forhold. Sålænge menneskene boede i telte, var der ingen brud på lejekontrakter, det er arkitekternes opfindelser, der skaber den slags forseelser. Historien viser os kun omformning af forseelsernes art, den giver ingen holdepunkter for antagelsen af den uetiske viljes gennemgribende forvandling til en fuldkommen etisk.

Attentater mod personer, røveri af ejendom aftager i nutiden; til gengæld stiger visse forseelser, der ikke forudsås af de gamle love, som falske underskrifter, bankerot, falske penge. 1851 er der i Frankrig 1719 bedragerier i stedet for 711 i 1850. Denne tilvækst skyldes en ny lov, der rammer nye, ikke tidligere forudsete tilfælde. Overhovedet er denne harmoni mellem fællesinteressen og partikulærinteressen, den omtalte anskuelse hviler på, en ganske fantastisk forestilling.

Men selv om man må se bort fra denne uholdbare idealisme, kan man dog ikke nægte, at såvel individer som samfund til en vis grad og indenfor bestemte epoker har vist tegn til udviklingsdygtighed med hensyn til den etiske reaktions livlighed og præcished. At denne fremgang skulle være stadig og universel, vil man derimod næppe være i stand til at afgøre. Vi vil i det følgende indskrænke os til at give et bidrag til problemets præcisering, til at vise hvorledes vi mener, at en bestemt epokes moralske standpunkt skal bedømmes eller ikke bedømmes, og til at nævne et eksempel – et af de ikke mange utvivlsomme, der har fremstillet sig for os – på reelt etisk fremskridt.

Det gælder nemlig i første række om at gøre ryddeligt om emnet. For de fleste vil det være en ganske urimelig skepsis denne om etisk fremgang ned gennem tiderne, og de vil nævne os mange eksempler: vi anvender ikke mere tortur, behandlingen af fangerne er mildere, vi overfalder sjældnere hinanden på gaden, når vi har lidt en krænkelse, vi gør mere for de fattige, gamle og syge, vi mishandler ikke længer kvinderne, vi sætter ikke børnene ud osv. i det uendelige; fremgangen kan med et ord karakteriseres ved, at sæderne er blevet mildere. Samtidig med at man kan indrømme alt dette, må man advare imod at tage det som kriterium på moralsk fremgang. Grunden til den ændrede retspleje er at søge i, at man har fundet teknisk virksomere, langvarigere midler, der overflødiggør de mere barbariske, korte; i disse forhold som i de andre nævnte, hvor man lader medfølelsen råde mere end tidligere, er der endnu intet etisk træk. Vi skal særlig dvæle ved eet symptom, man har lagt overmåde megen vægt på, at personlige fornærmelser nutildags i mindre grad afføder voldsomme represalier end tidligere. Hvorledes skal man rettelig bedømme et fænomen som dette?

Oldtiden kendte kun et, at slå igen, når man var fornærmet; denne naturtendens møder efterhånden modstand fra forskellig side: fra statsmagtens, fordi den fører til uophørlig ufred, hvad der svækker samfundets enhed overfor ydre fjender; staten beforder derfor en

anden art gengæld. (Kristendommens forsøg på at ramme selve gengældstendensen (gengælde ondt med godt)¹ kan naturligvis ikke lykkes, der opnås blot, at man slår igen med en smule dårlig samvittighed). Tvekampen, der forøvrigt ikke var andet end en begrænsning af privathævnen, ved overholdelse af visse former, går efterhånden med den øvrige blodhævn ud af sagaen. Ved rettergangen afløses den af den ublodige jernbyrd. Den er gået af brug, da vore ældste love blev skrevne, thi de omtaler den ikke. Imidlertid dukker den op igen i ridertiden blandt adelen, dog ikke som noget ved lovene erkendt retsmiddel, men snarere som en for æresfornærmelse tålt selvtægt. I renaissancens Italien herskede der en meget udviklet æresfølelse. »Fra første færd af, siger Burchardt, har vel retsfølelsen været ens i vesterleden, og hver gang den ustraffet krænkedes, har det allevegne gjort samme virkning. Men selv om andre folk havde lige så svært ved at tilgive, kunne de dog lettere glemme, medens den italienske fantasi bevarer billedet af uretten i frygtelig friskhed. Og denne almindelige hævnsyge trives endda her i særlig gunstig jordbund, idet folkemoralen holder blodhævn for en pligt og tit øver den på den forfærdeligste måde. Regeringens og byernes domstole erkender blodhævnen som noget bestående og berettiget og søger kun at dæmme op for de vildeste udskjelser.« Videre var man altså ikke trods statsmagt og religion. Der berettes om thystemiske måltider, som giver anledning til gensidige myrderier mellem familierne. Sådanne blodhævnsfejder arves gennem flere slægtled og trænger ind i de højere stænder. Meget almindeligt, at krænkede kvinder tager hævn for deres ære. Uaf-ladeligt holder fromme munke forsoningsprædikener, de virker lidt i øjeblikket, men uretten kan jo ikke betragtes som ugjort. End ikke paven har held med sig som fredsstifter. I Guiccardinis aforismer udtales om æresfølelsen: »tomme og døde er alle menneskelige handlinger, som ikke udgår fra denne drift«. En anden forfatter siger: det højeste et menneske kan eje er æren. Den dannede og højtstående persons individuelle hævnsyge, som hviler på det mægtige grundlag

¹ Som eksempel på hvorledes denne art opførsel virkede på renaissancens mennesker kan anføres følgende: En fornem mand fra Ravenna havde samlet alle sine fjender i et tårn og kunne ladet dem opbrænde, men i stedet for lod han dem komme ud, modtog dem med favntag og gav dem en kostelig beværtning, hvilket følte af dem som en så brændende forsmædelse, at de nu først for alvor sammensvor sig imod ham.

af en tilsvarende folkeskik, spiller nu i tusinde farver og billiges uden forbehold af den offentlige mening¹. Alle er enige om, at der ikke kan være tale om andet end at tage sig selv til rette overfor sådanne krænkelse, som loven intet fyldestgørende værn yder imod, og »som kan være af den art, at der intetsteds og til ingen tid kan gives fyldestgørende love mod dem«. (Burchardt). Den brutale plumpe overmagt alene yder ingen fyldestgørende oprejsning, det er nemlig ikke næven – eller pengepungen, kan vi tilføje – der skal fyldestgøres, men det er personligheden med dens trang til ry og hævn. Jo mere udviklede de personlige individuelle værdier er, des højere og vanskeligere kompensation fordrer de. I perioder, hvor folket er kuert eller demokratisk forfladiget, hvor der ikke gives personligheder, hvor uret føles stump og hurtig glemmes, vil den enkelte føle sig fuldkommen tilfredsstillet ved den kompensation, lovene byder ham. I perioder, hvor business er alt, vil penge kunne kompensere alt muligt. I den moderne tid, hvor man ikke anerkender andre værdier end de økonomiske, og hvor samtidig statsmagten har hævet sig til almagt og omgives af en ærefrygtindgydende nimbus, vil man se ganske uforstående på individer, der ikke tilfredsstilles ved en sum penge eller ved den straf, loven finder for godt at tildele fornærmeren, men som tager sig selv til rette. På lignende måde er det i »humane« og demokratiske stater blevet skik at se ned på dueller og på korporationer, der af sine medlemmer kræver duelafgørelser. Man søger at stemple dem som moralsk undervægtige, medens de dog kun er vidnesbyrd om, at der endnu, trods alt, gives personlige værdier, der holdes så højt i ære, at de ikke underkaster sig offentlig taksation eller er pekuniært omsættelige, men som kræver en kvalitativt adækvat kompensation. Disse værdier ville enhver stat gøre klogt i at respektere.

Burchardt søger at opstille den raffinerede italienske hævn som noget fra almindelig blodhævn ganske forskelligt: »medens denne sidste snarest holder sig indenfor gengældelsens begrænsning, jus talionis, ligger det i den førstes væsen at gå langt videre, idet den ikke blot kræver fyldestgørelse for sin retsfølelse men også vil have beundringen og alt efter omstændighederne latteren på sin side. (La bella vendetta). Men dette er jo netop en så fuldkommen kompensation som mulig, thi det er ikke sagt, at den lidte skam og ydmygelse

¹ Sml. Frederik II's bestemmelse om at drab i tvekamp er tilladt. "Thi kom han ej ud til den, som vil skade ham, da var det hans ære for nær".

finder sin fulde oprejsning ved den brutalt materielle gengældelse alene, også den forsmædelige form, hvorunder krænkelsen fandt sted, må gengældes; den sones kun ved tilsvarende raffinement, derfor er den spidse, åndfulde hævn renaissancemennesket en fornødenhed. Meget koldblodige mennesker passer den især hvor den optræder uden egentlig lidenskab blot for nyttens skyld, »forat andre mennesker kan lære at blive dig fra livet«. Derfor hører til la bella vendetta et sammentræf af omstændighederne, som tålmodigt må afventes. Først da er der opnået ækvivalens i sindet.

Vi vender tilbage til spørgsmålet: hvad betyder dette? Er en tidsalder mindre moralsk, fordi den ved personlig overlast eller ved ærekrænkelser gennemgående har tendens til voldelig oprejsning og ikke lader sig nøje med pengeerstatning eller sagsanlæg? Ingenlunde. Forat påstå det måtte man godtgøre, at det betød en uberettiget, forholdsmæssig retorsion, men det behøver det i og for sig slet ikke at betyde. Thi man må indrømme, at der gives personlige værdier af en sådan art, at en læsion af dem kun kan læges ved ganske specielle midler. Hvilke værdier det er, og hvilke midler der kræves, er ingen uden den pågældende i stand til at vurdere, og det betegner hverken en opgang i kultur eller etik, når disse værdier glatvæk kan konverteres i penge, når der med andre ord kun er ét sted, individet kan føle sig ramt, nemlig på pengepungen, når han ved en personlig fornærmelse straks tænker på, hvad det volder ham i kredittab. Og man skal være varsom med at dømme renaissanceperioden som moralsk lavtstående, fordi menneskene da havde en meget prikken æresfølelse, fordi de følte, at forskel imellem mand og mand i rigdom betyder lidet, men forskel i åndelig storhed og i ry betyder alt, og at derfor forhånelser kun kan rammes ved at læsse åndelig ydmygelse og raffineret hån over på synderens hoved. (Bøder på 2000 Dukater, paven på forhånd idømte de stridende parter Alberino og Caffarelli, afholdt dem ikke fra at fortsætte striden). I tider, hvor fysisk styrke er den højeste værdi, (i nordens oldtid), ækvivaleres alt med grov materiel retorsion, i tider (som vor), hvor hverken sansen for personlig styrke eller æresfølelsen er udviklet, men sansen for pengeværdi den eneste, ækvivaleres alt med penge.

At renaissancemennesket udvikler sig til en individualitet, der er øm om de åndelige værdier, er om man vil et kulturfremskridt; at han regner med disse værdier i sine skyldopgørelser, er en nødvendig konsekvens deraf, men kan ikke regnes som noget fremskridt i moral.

Ganske naturligt falder hermed i tråd hans tilbøjelighed til selv at foretage disse opgør og uvillighed til at lade staten og domstolene jugere om hans tab – også dette kan tages som tegn på en højt udviklet individuel kultur og betyder intet andet. Overhovedet er bedømmelsen af en bestemt epokes moralske standpunkt en opgave, som de fleste tager sig for let. F.eks. glemmer de, der regner renaissancetidens hævnsyge og tilbøjelighed til selvtægt for moralske laster, det tilsvarende psykologiske modstykke. Den fantasi, der ikke kan glemme uretten, men stadig bærer billedet af den i friske farver, kan heller ikke glemme velgerninger, og det er bekendt, at taknemligheden hos den samme tids mennesker var højt udviklet og gav sig fine udslag (Burchardt). Ikke på den ejendommelige måde, eller efter de ejendommelige enere, der anvendes til at måle skylden med, kan man vurdere en historisk epokes moralitet, men på, om tilmålingen foregår adækvat og på den større eller mindre adræthed til opfyldelse af skyld, af tro og love. Men så langt rækker historikernes undersøgelser vistnok ikke endnu.

Vi må altså besvare spørgsmålet således, at det moralske standpunkt, der ved en krænkelse af personlig art kræver adækvat ydmygelse, ikke kan være af nogen ringere art end det, der ved enhver som helst krænkelse føler havesygen vågne. Det er tværtimod fuldkommen moralsk – thi det er den eneste mulighed –, at de tab, der føles specifikke, uomsættelige, kræves kompenserede efter deres art c: med de forholdsregler, der alene egner sig dertil; hvorefter der bliver at tage hensyn både til naturen af den personlige værdi, der er krænkede og den specielle personlighed, der har voldt krænkelsen. Således må der dømmes om historiske perioder, og således må der dømmes om de mennesker, der adskiller sig fra mængden i deres måde at føle på. Det gælder f.eks. om de mennesker, der i nutiden ikke har kunnet tilegne sig den økonomiske vurdering af alt eller som kan betragte statsmagten som et idol, der har evne til at bøde alle sår; men som lejlighedsvis må kræve skylden sonet ved en duel. Et andet spørgsmål er, hvorledes den udfordrede stilling er. Er det ubetinget umoralsk at undslå sig? Det er det selvfølgelig ikke, hvor en duel påtvinges, hvor et menneske ikke har anerkendt denne afgørelsesmåde og mangler al våbenøvelse; men hvor disse forudsætninger er tilstede, kan det ikke nægtes, at et menneske kan komme til at skylde oprejsning i den forlangte form.

De øvrige ting, der blev nævnte som tegn på stadig etisk fremgang, kan man gå lettere henover. Der gøres mere for syge og fattige – offentligt, ja; men at de private af hensigtsmæssighedsgrunde skylder denne byrde fra sig, er etisk set ganske irrelevant. Desuden er som sagt det humane et, det etiske et andet. Selv om man opfattede det etiske som = det biologisk heldige, ville det være et spørgsmål, om der ikke gøres adskilligt i disse retninger, der netop ikke er biologisk forsvarligt, når man alsidigt ser på slægtens fremgang. At kvinder og børn indtager en anden stilling hos os end hos australnegrene, skyldes at man har opdaget, at de under disse ændrede forhold tilfører samfundet større værdier, end når de legemligt underkues, udsættes eller dræbes. Det er fremskridt i kultur, i viden om nogle biologiske betingelser for samfundets trivsel. Men med fremskridt i moralitet har alt dette ikke det mindste at bestille.

Kulturfremskridtet er ikke ensbetydende med, men kan blive midlet til stigende moralitet. Det kan give stridende parter, der før har måttet ty til kampen for at tilfredsstille deres behov, midler i hænde til forebyggende overenskomster, kontrakter, forlig etc. om disse ting. Lad os tænke os, at en mand har et mægtigt træ på sin grund, som han ønskede fældet. Selv kan han ikke gøre det, og hans eneste nabo i mange miles omkreds har ikke lyst til at hjælpe ham, da der ikke er noget arbejde, han i øjeblikket kan tænke sig at behøve den førstes assistance til. Der bliver da ikke andet for denne at gøre end at prøve på at tvinge ham, hvis han kan. I det øjeblik arbejdsydelsen lod sig omsætte i penge, ville vejen til en overenskomst være ganske anderledes lettet.

Også i staternes indbyrdes forhold har det spillet en mægtig rolle, at kompensationsmidlerne nuanceres; hvor man tidligere kun kendte erobring + monopolisering af handel under eet, har man nu al slags halvsuverænitet, patronater osv.; handelsfrihed er en særlig vare, der kan tinges om. Drejede det sig kun om erobring eller ikke-erobring, ville England og Frankrig næppe have enedes om Ægypten og Marokko; nu kunne en balance tilvejebringes ved opstilling på begge sider af en mængde små partielle rettigheder. Alle disse småting, alle disse uddifferentieringer, kulturen medfører, kan lette tilvejebringelsen af ligevægt og derved tjene befordringen af overenskomster. Alt naturligtvis under forudsætning af, at de konkurrerende magter står vaklende, uvisse om de kan knuse modstanderen. Jo mere uberegnetligt dette er, jo større magtbalance der findes, des snarere vil man

foretrække den sikre vurdering og det dermed følgende gode sociale forhold for muligheden af det store tab og den utryghed, fjendtlighederne medfører. Når forholdene er disse, går opfindsomheden ud på at finde skikkede kompensationsmidler.

Emnet turde hermed være tilstrækkelig præciseret: fremgang i moralitet hos et individ kan kun påvises, når man har godtgjort, enten at der har udviklet sig større interesse for tillidsforholdet og større respekt for ækvivalensens lov, således at man giver den mere udstrakt gyldighed, eller at man har lært at anvende denne lov nøjagtigere. Som foreløbigt eksempel på det første kan nævnes, at man udvider skyldighedsområderne, er mere villig til at underkaste sig forpligtelser og til at respektere dem, på det andet, at man evner at kompensere nøjagtigere. Dette sidste vil på grund af de objektive kompensationsmidler være forholdsvis let at påvise, det første er vanskeligere at få fat i, men de går hånd i hånd, er begge lige uundværlige for moralsk fremgang.

Det forhold, vi vil fremdrage, og som vil vise begge dele, er hentet fra et område, som også lovgivningen er stærkt engageret i. Der er ofte peget på lovgivningens historie som helhed i den hensigt at vise os, at her om ikke andetsteds har vi et storslået bevis på, at moralen dog i det store og hele går frem. Man har henvist til, at lovgivningen beskæftiger sig med alle livets områder, har fulgt kulturudviklingen på alle punkter, og deraf ment at kunne slutte sig til lige så mange etiske fremskridt. Den forudgående analyse af rettens væsen har dog vist, ved hvilken spæd tråd det er, at lovgivningen hænger sammen med moralen. Skal man finde de transformationer i lovgivningen, der tjener etiske hensyn, må man lede omhyggeligt og længe, ja der er store områder af lovgivningen, hvor de helt skjuler sig. Går man f.eks. straffelovgivningen igennem, vil man kun finde svage efterdønninger af moralske hensyn i en plump anvendelse af ækvivalensen i straftilmålingen. På denne tilmåling virker en mængde andre hensyn forstyrrende (kriminalstatistik, individualisering, tidsstrømninger etc.). Efterser man f.eks. den relative forskel mellem straffe for vold og tyveri, vil man finde, at de sidste er langt strengere, øjensynlig fordi staten er særlig øm om ejendomsprivilegiet, og tidens hovedinteresse økonomisk; jo vanskeligere tilgængelig arbejdsberettiget ejendom er c: jo lettere uberettiget ejendom erhverves, des ubønhørligere vil de love være, der beskytter ejendommen; denne lov tør kaldes universel, men det er langt fra nogen etisk lov. Alle de love,

der forbyder dueller, voldelige retorsioner, lotteri, spil, nydelse af alkohol, tobak osv. er som ovenfor sagt udsprungne af ganske andre interesser end de etiske, det er mere eller mindre vilkårlige undertrykkelser, der meget mulig har til tendens at hæve samfundets niveau; til forskel herfra kunne man kalde den lovgivning, der indebærer det etiske element, den regulative lovgivning; det er en sådan lovgivning, der tager sigte på at afveje og forlige modstående samfundsinteresser efter ækvivalente principper; herunder hører f.eks. de love, der direkte udspringer af sociale fællesskabs-interesser f.eks. love, der angår fallit eller love imod forfalskninger. Disse love indeholder egentlig, som i forrige kapitel udførligt vist, kun udvidelser eller ny- anvendelser af det etiske princip og er strengt taget blot mere eller mindre let kendelige varieteter af lovene mod tyveri. Det samme gælder i fortrinlig grad om alle de love, der handler om kontrakter. Om obligationsrettens væsentligste indhold gælder, at det er bestemmelser, man kunne vente på forhånd sanktionerede af alle, da de berører alles interesse; det er afvejende, regulerende love, direkte og organisk fremgåede af samlivets mest elementære tarv, derfor også til en vis grad ensartede, hvor man overhovedet har et nogenlunde udviklet kommercielt samfund. »Skønt den danske obligationsret, siger J. Lassen, i det væsentlige er af national karakter, er det dog så, at dens hovedsætninger faktisk i stort omfang falder sammen med almindelig europæisk-amerikansk ret ... overhovedet gælder det for intet almindeligt retsområde så meget som for obligationsretten, at de ledende grundsætninger faktisk er fælles i de forskellige landes retsforfatninger«.

Skulle man søge efter et utvetydigt eksempel på en – i al fald temporær – fremgang i moralitet, måtte det vel om nogetsteds findes ved at studere obligationsrettens historie imellem linierne. Vi skal nu kortelig fremsætte, hvad vi i denne henseende har fået ud af den danske panterets historie:¹

Panteretten forudsætter et udviklingstrin, der har hævet sig ud over den simple bytning, den forudsætter penge c: et fællesmål for de økonomiske værdier. Romerne inddeler obligationerne i obligationes e contractu og obligationes ex delicto. Matzen antager, at det er delictet, retskrænkelsen, der først fører til pant; det skaber forpligtelsen til at »gjaldæ og bõtæ«. Fornærmeren kendes af dommeren pligtig til at

¹ Se Matzen: Den danske panterets historie. Kbh. 1869.

udrede en formueydelse af en vis værdi til den skadelidte. (Med gennemførelsen befatter folkeforsamlingen, dommeren sig ikke, her gælder for den enkelte sætningen: hjælp dig selv!). Den skadelidte kan genere modstanderen ved at tilføje ham ondt – men herfra kommer vi ikke til nogen panteret. Eller han kan skaffe sig fyldestgjort ved at bemægtige sig en del af debtors gods, så meget som antages at repræsentere den ham tilkommende formuesværdi. Endelig kan det fastholdes, at den skadelidende først er fyldestgjort, når han har fået penge, det rene udtryk for værdien; godset er derfor kun et middel til fyldestgørelse. Ad denne vej kan der altså udvikles en panteret i godset.

Kan delictet også medføre en positiv forpligtelse til selv at stille pant? Overalt i primitive tider er der ret til, når en fremmed (dyr eller menneske) træffes i færd med at tilføje formuestab, at skaffe sig sikkerhed for bødens erlæggelse ved pantning af personens gods (dyr). For på den ene side at yde skyldneren rimelig tidsfrist og på den anden side at skaffe fordringshaveren sikkerhed ydes der det fornødne materiale til eventuel tilvejebringelse af den skyldige pengesum. Dette er »Væth for Innam« (se senere). Det er en virkelig pantsætning om end retsbestemt eller tvungen. Den står på overgangen mellem pantning og det viljesbestemte pant. Grundlaget: overenskomsten har den tilfælles med dette, formålet: at tjene til efterfølgende sikkerhed for en tidligere pådragen forpligtelses fyldestgørelse, med hin.

Det blev ovenfor sagt, at privatmanden for gæld eller bøde kunne skaffe sig fyldestgjort ved at bemægtige sig en del af debtors gods. Men han måtte selv gøre det, ved at tage »Nam«. Nam var en hjemlet selvtægt, som en fordringshaver udøvede, når han bemægtigede sig noget af skyldnerens gods for at fremtvinge fyldestgørelse¹. Den privates Nam er (modsat den kgl. ombudsmands) hævn. Derfor må han liste sig til at gøre det, og derfor beskyttes han kun mod ejerens angreb, når han er vel ude af bymarken. Det tåles kun: for thy at thing a ey them at hiælpæ, ær for things dom vilæ ey ræt gøræ. Det offentlige kan derfor slet ikke have noget at gøre med at beskytte gerningsmanden! Motiveringer lyder næsten som en undskyldning fra det offentliges side. Nam er en mildere afløsning af fredløshed, men det tilfredsstillende ikke de ækvivalente krav fuldtud, thi der er ingen retlige

¹ C. L. D. Stemmann: Den danske retshistorie indtil Chr. V's lov, København 1871.

bestemmelser om hvormeget han må tage. Senere bestemmelser (i sjællandske lov) lyder på, at kreditor kan namæ til haluæ meræ en han otæ hanum at bõtæ ... næmæ til thes han ær haldæn. Her støder vi for første gang på en lovtilføjelse, der har den udtrykkelige hensigt at normere restitutionen kvantitativt, altså betyder en transformation i utvivlsom etisk retning.

Pantning fra kommunernes side for skat skete af kærneren. At den skyldige eventuelt måtte efterbetale, og at overskuddet måtte restitueres ham, findes ikke omtalt i kilderne, men grunden er sikkert, at man sørgede for, at pantet rigeligt dækkede skattebeløbet, og det mulige overskud betragtedes som en bøde for ulydigheden. Senere bliver offentligheden mere glubsk. Hels. Tingb. 19. juni 1584: »betales ikke skat inden Lørdag ... må tages pant af den skyldiges hus dobbelt så godt som skatten beløber og sælges efter lovligt varsel, om det ikke forinden løses. Hvem, der ikke vil udlade sit pant eller frembyder andre ulemper, straffes med kælder og fængsel«. Som bestandig, når det offentlige rejser hovedet, bliver fremgangsmåden vilkårlig, restitutionselementet bliver næsten helt opløst af straffen. Så længe det offentlige er forholdsvis svagt udviklet – fællesskabet mellem granderne i en by – kan der overhovedet kun gennemføres regulative bestemmelser, nødtørftige for det sociale samkvem, angående grænsespørgsmål i streng materiel forstand, markskel o.lign. Men ikke før er centralmagten vokset op til at blive en selvstændig magt af betydning, før den danner begreber som »det heles nytte og tarv«, og nu har alle og enhver at interessere sig for disse opgaver og betale til dem. Thi de koster stadig mere, og pengene inddrives stedse mere ubønhørligt.

Den, der traf fremmede kreaturer på sin ager, var berettiget til at sætte sig i besiddelse af dem og beholde dem, til de indløstes. Dette kaldtes Innam¹. Den oprindelige ejer kunne efter provinslovene ikke få dem ud, førend han enten betalte eller stillede pant for skaden. En vurdering af skaden kunne tage tid, men skyldneren var interesseret i, at detentionen af dyret snarest ophørte, og det samme var tilfældet med fordringshaveren af hensyn til det dermed forbundne besvær og ansvar. Dette førte da til, at der foreløbig stilledes pant for et vist beløb (sædvanemæssigt ½ Mark), hvorefter dyrene udlodes. Opgørelsen

¹ Stemann: 1. c.

foretoges senere. Det pantsatte måtte da have nøjagtig $\frac{1}{2}$ Marks værdi.

Dette retsfremskridt i etisk retning beror da på, at man har fundet et mere håndterligt restitutionsobjekt. Skaden på marken skal erstattes, oprejsning kan skaffes til veje ved at tilbageholde dyret. Det er nu øjensynligt, at denne værdi kan komme til at overgå den tilføjede skade mange gange, men da det er den eneste sikkerhed, benyttes denne udvej med fare for fjendtligheder fra ejerens side. Ved at indføre $\frac{1}{2}$ Marks-objektet tjener man i virkeligheden begges interesser: den, der har lidt skaden, ønsker blot i første række at få sit tab dækket, den anden ønsker ikke at betale skaden dyrere end dens værdi, begge har interesse af fredelig overenskomst. Endnu er dette objekt, jyske lov hermed autoriserer, næsten lige så summarisk og plumpt et kompensationsmiddel som dyret – det er jo heller ikke definitivt – men det er bekvemmere for begge parter. Nøjagtigere kvantificering træffer man i den senere Eriks sjællandske lov II, 75. Her siges, at når skaden er over to øre, skal skyldneren læggæ væth til sva mykit, sum hin sighær, at thet gjorthæ hanum scathæ. (Her bestemmes pantet altså individuelt – ækvivalent i forhold til skaden – ikke med de summariske $\frac{1}{2}$ Mark). Der tales endvidere om, at der kan forlanges for meget pant c: erstatningens størrelse anslås for højt; da skal granterne bedømme skadens størrelse og derefter ansætte pantet.

Der er i begge de anførte lovbestemmelser det fremskridt henimod virkeligt pant c: henimod en definitiv fredelig bilæggelse, at kreditor får umiddelbar rådighed over den indskudte værdi, pantet indeholder, i fald betaling ikke finder Sted. (Innam er kun tilbageholdelsesret, løses dyret ikke ind, har indfangeren dog ikke ejendomsret). Han får ganske vist efter J. L. ikke altid det, han har at fordr, han kan få mere eller mindre. Grunden dertil er imidlertid ikke, at pantets værdi ikke svarer til den fordring ($\frac{1}{2}$ Mark), hvorfor det hæfter, denne ækvivalens er i orden, men at det beløb, som derved skal sikres, ikke er bestemt i overensstemmelse med fordringshaverens virkelige krav, idet pantet snarere hæfter for den forudbestemte straf (den $\frac{1}{2}$ Mark) for brud på forpligtelse end for selve denne.

Langt vigtigere er det imidlertid at dvæle ved det viljesbestemte pant. Det forudsætter opsving i formuesproduktionen, der medfører, at kreditten strækker sig ud over det personlige bekendtskabs snævre kreds. Men den vil ikke være tilbøjelig til at vove sig derudover, så længe grundsætningen om kontraktens bindende kraft ikke er gen-

nemført, med mindre særlig betryggelse mod det krediteredes tab foreligger. Betryggelse opnås enten ved en bekendt mands indeståen (borgen), eller der indrømmes kreditor en umiddelbar rådighed over et formueobjekt, hvis værdi i det mindste svarer til den krediterede sums størrelse, i kraft af hvilken han eventuelt til dækning heraf skal kunne holde sig til værdien af hint. I samme omfang må der selvfølgelig være lagt hånd på udøvelsen af den i ejendomsretten indeholdte rådighed derover, som først igen træder i virksomhed, når panteretten ved den skyldige sums betaling eller på anden af retsordenen anerkendt måde er bortfalden. Dette er panterettens begreb.

Lån har tidlig fundet sted uden pant eller rente mellem bekendte. Udvidelsen til ubekendte lettes ved disse ting. Det er nu interessant at lægge mærke til den stigende nøjagtighed i vurderingen. Således undergår pengesummen, pantet sættes for, stadig udvikling i nøjagtighed. Først var en mængde forskellige mønter gyldige, dernæst gøres forskel mellem landgængse penge og andre. For det tilfælde, at den landgængse mønt i tidens løb skulle forværres, fastsættes undertiden i pantebrevet, at anden mønt skal træde i stedet. I senere pantebreve er der kun tale om dalere, f.eks. 1551: »100 jochimsdaler gode af form og slag, som udi stæderne til Lybeck og Hamburg gjæve og fuldt gangbare ere«.

Hvad genstanden angår finder man, at rørlige (løsøre-) genstande pantsættes tidligst. Er det ting af større værdi, specificeres værdien. Den simpleste, ældste form er i alle landes lovgivninger den, at tingen overlades kreditor ved formel ejendomsoverdragelse med forpligtelse til at tilbagegive tingen, når summen er betalt (fiducia¹); at genstanden bliver i pantsætterens besiddelse (f.eks. dyr), er en senere form. Pantsætning i fast ejendom møder man først i Slesvig Stadsret, i denne livlige handelsby, hvor der var trang til al mulig udvidelse af kreditten. Først og fremmest fordredes, at ejendommen nøje specificeredes, hvad der særlig fik betydning, da underpantet blev anerkendt. Grunden angives i alenmål, og der angives nøjagtigt hvad der må forstås ved »tilbehør«.

I ældre tider kontraheredes mundtlig, som oftest var vidner til stede. Senere, ved større summer, indførtes sedler eller pantebreve fra pantsætterne og et genbrev fra panthavernes side til bevis på begges krav. Ved fast ejendom er der den regel, at »thet a at standæ, thær a

¹ Stemann. 1. c.

thingi ær giörth«; dette af hensyn til beviset. Parterne trådte enten personlig eller ved fuldmægtig indenfor tingstokkene, tog hinanden ved hånden og udtalte tilbuddet og modtagelsen. Det sædvanlige bevis, tingsvidnet, blev i retsbevidstheden en nødvendighed ligesom senere det skriftlige dokument. Nu kunne det hændes, at tinget ikke huskede det passerede; i så fald var den formentlige erhverver berettiget til ved vidner og tylteret at godtgøre overenskomstens eksistens.

Den mangel, der klæbde ved de nævnte beviser, at de forsvandt med vidnernes død, forglemmelse af det skete etc., søgte man i tidernes løb at afhjælpe ved skriftlige dokumenter. Først lod man 7 tingmænd udstede skriftlig bevidnelse. Senere udtaler man selve viljeserklæringen skriftligt, afslutningen foregår på tinge, men endnu senere stiger selve dokumentets betydning, bliver det principale, og vidneførslen indskrænkes til at ske på anfordring. Til slut forsvinder også dette mere og mere. Der stilles til gengæld fordringer til papirets beskaffenhed, stempel, segl, (der først var vedhængende, dernæst påtrykte). Man gør tabte signeter umyndige, ja mortificerer dem, kræver underskrifter først af en mængde vitterlighedsvidner, dernæst kun af 2. Først var der både pantebrev og genbrev (fra den, der overtog pantet til besiddelse), senere forsvinder dette sidste.

Vi ser i alt dette en stadig fortsat kamp for at simplificere teknikken og derved lette omsætningerne, samtidig med at de reelle garantier bliver fastere, og idet man med stigende nøjagtighed og bevislighed søger at fastslå overenskomsten og bevare et uforgængeligt afbillede af den – den uundværlige forudsætning for at compensationen kan blive nøjagtig.

I den ældste tid er som sagt besiddelse nødvendig for rettighedens stiftelse; forudsætningen er altid, at kreditor har pantet i sin besiddelse. Lovbestemmelser, som hjemler gyldighed af underpant i løsøre, eksisterer ikke før Chr. V's lov. På skibe er dog sikkert analogien fra reglerne om faste ejendomme anvendt allerede i 1642: »N. N. må og skal blive indført i min skibspart for samme 50 Rdlr. med 100 Rdlr. som hand til forn er indført for«.

Senere var det almindeligt, at debitor beholdt ikke let dølgelige, i det daglige liv uundværlige, genstande i sin besiddelse. Men det gjaldt da om »nøjagtigt at indføre det i pantebogen«. I Aarhus Tingb. stilles alternativet: alt pant (der er tale om løsøre) bør enten gå til tingo eller håndfås. Det håndfåede bliver derved en særlig species. Men det varer længe, før underpant i løsøre anerkendes.

Med hensyn til faste ejendomme forudsætter endnu Sk. L., at panthaveren har besiddelsen. Men der føles snart trang til en anden ordning, således at pantsætteren forbliver i besiddelsen. Chr. IV fastslår 1632, at panthaveren kan få en tinglig ret i pantet, skønt han ikke har fået besiddelsen, og derved er underpantet indført som retsinstitut.

Hvorledes var forholdene nemlig i tiden umiddelbart forud? 1552 sætter en ejer sit jordegods til »underpant« og mageskifter det senere. Når panthaveren derefter sagsøger pantsætteren og får dom for at kunne holde sig til skyldnerens øvrige jordegods, efterdi denne ikke kan »fri det pantsatte«, er det den eneste vej, der står ham åben; men det vil let ses, at det er en meget ufuldkommen vej, thi sæt han intet ejer derudover!

Hvis ikke debitor friede pantet, foretrak kreditor i reglen, da der længe manglede bestemmelser om eksekution, at erhverve dom for pengene og derefter gøre indførsel på sædvanlig måde. Derved blev panteforskrivningen egentlig uden betydning. Her var da trang til en ny ordning. 1623 gives derfor ved forordning kreditor ret til at anname ved fogden etc. »hans forskriffs indhold, det hannem pantsettis«.

Det ældgamle bud, at pantet skal følge panthaveren, som ikke havde generet, medens den kanoniske ret herskede, da pantet måtte følge kreditor, for at han på den måde kunne få en slags renter, blev, efterat rentelån var frigivne, en byrde også for långiveren¹. Forordningen af 1632 bestemmer altså, at der kan stiftes en panteret i en fast ejendom uden besiddelsestagelse, (i enkelte købstæder som Helsingør var det måske praktiseret forinden, efter at tinglæsning af pantebrevene var begyndt, hvilket medførte deres tilstrækkelighed til panterettens stiftelse). Læg mærke til præmisserne: på det både de betrængte

¹ Den kanoniske ret udøvede indirekte indflydelse på panteforholdet ved sit forbud mod renten ("mutuum date, nil inde sperantes," Lucas 6,35). Formelt overholdtes dette forbud strengt, men ikke reelt; thi da matte også brugeligt pant med ret til frugtoppebørsel have været erkendt ugyldigt. De Økonomiske livsforholds nødvendige krav kunne end ikke pavens mægtige bud betvinge. "Selv bisper, kapitler og klostre tilsidesatte i videste omfang det kirkelige bud for det økonomiske." Men det er morsomt at se, hvor snildt gejstligheden forstår at bringe harmoni tilveje mellem de modstridende pligter. Frugterne oppebæres ikke som rente – på ingen måde! Nej, de skænkes al debitor som sjælegaver for begravelsessted i klosteret f.eks.

kunde her vdi behielpis oc deris gods selff niude, bruge og beholde. Dernæst oc at de, som godwilligen vden Forlofuere oc brugelige Pant deris Penge udlåne, kunde vere forvissede derpå oc vden skade.

Viser her præmisserne klart og tydeligt udtale hvad vi i dette kapitels begyndelse slog på, at det er de nye forhold, fremskridtene i erhvervslivet og i kulturen, der skaber nye midler til afbalancering af de gensidige interesser, og at dette danner forudsætningen for den specielle forskydning i lovgivningen, vi her beskæftiger os med. På den ene side er der trang til at låne rede penge, man har en fast ejendom men behøver rede penge til forretningsudvidelse, (en trang, der naturligt nok først ytrer sig i større handelsstæder som Helsingør eller Flensborg), man kan ikke afgive sit pant og må dog yde sikkerhed. På den anden side er der rede penge, men man ønsker at gøre dem frugtbringende ved renter, (der nu er åbenlyst tilladte), man må have sikkerhed, men har ingen brug for at overtage en ejendom, det ville kun være til besvær. Er konstellationen denne, kommer tanken til hjælp i form af en lille opfindelse, ofte så simpel som Columbus' æg: lad debitor beholde ejendommen til brug og lad ham blot give formel sikkerhed for den.

Selvfølgelig kan denne udvikling først foregå, når dette papir har opnået en så stor selvstændig, af staten garanteret værdi og autoritet, at der kan stoles på det (tinglæsning, offentlighed). Den nye ordning er en snild udformning af ejendomsretten, nu behøver panthaveren ikke mere benytte den tarvelige vej som i tilfældet af 1552, at søge erstatning i noget andet skyldneren mulig tilhørende. Skyldneren vil simpelthen ikke kunne mageskifte, thi det er ikke længer hans ejendom, og selv om han gør det, er den nye besidder tvungen til at »fri det pantsatte«, thi det er heller ikke hans. Først nu kan disse transaktioner foregå i tryghed.

Man ser også af dette eksempel klart, hvad der ovenfor ofte er fremhævet, at lovene på disse sociale fællesskabsområder ikke er skabende, men at de kun fæstner allerede udviklede sædvaneformer. Man anvendte underpantet adskillige steder, før det blev sanktioneret af lovene. Forordningen af 1632 fastslår kun lovligheden af det alle-rede gængse og tilsikrer balancen i de derved opståede berettigede interesser. Et andet eksempel på dette, at den ækvivalerende (regulerende) lovgivning kun er sanktionerende, ikke skabende, er, at den sædvanemæssige optagelse i pantebreve af den bestemmelse, at kreditor skulle være berettiget til, ifald den betingede afgift udeblev, at

træde til og bruge pantet, har strakt sine virkninger ind i den nuværende ret; lovgivningen har simpelthen optaget denne regel.

I begyndelsen, efter forordningens fremkomst, kunne kun underpant stiftes, hvis lånet var uopsigeligt fra kreditors side. Men hermed var retslivet ikke tjent, thi i købstæderne lånte man meget på bestemt opsigelse, man ignorerede snart bona fide den unaturlige regel, der gjorde et vilkår i gældsforholdet til betingelse for at besiddelsestagese ikke var nødvendig.

Den nærmere udvikling af panteretten i faste ejendomme: Den første form for pantsætning hos os består i at debitor forpligter sig til at betale til den og den tid, og dersom det ikke sker, er kreditor bleven eller skal blive ejer af pantet, væth være forvæth (Pantsætning per modum forvæth). Efter det 14de årh. bliver denne form sjældnere, hvortil grunden er, at afståelsen af panteretten ifølge den såkaldte pantsætning per modum grøthagjald (c: frugtoppebørsel) blev lettere og hyppigere, efterat erhververen kunne legitimere sin ret blot ved hjælp af sine litteræ apertæ. Ved den sidstnævnte pantsætning havde da panthaveren i sin panteret et let realisabelt aktiv, ved hvis hjælp han kunne skaffe sig penge, når han trængte, og sålænge havde han tillige den gode rente.

Rente var i middelalderen, under den kanoniske rets herredømme, ikke vederlag for penges brug men kun bøde i tilfælde af debtors mora. Præsterede han prompte, blev der ikke tale om rente. Løstes det ikke, blev pantet panthaverens, dog måtte han undertiden betale »tilgift«, når pantets størrelse for meget overgik pengesummen.

Gennem den nyere form, pantsætning per modum grøthagjald, modvirkes den kanoniske rets forbud mod renten, idet panthaveren beføjes til at drage økonomisk fordel af pantet. Gælden stiftes på ubestemt tid, der afhænger af debtors forgodtbefindende. Forudsætningen for trangen til at udleje penge og erhverve vederlag derfor er opsamling af større formuer, hvor de overflødige kapitaler, som ejeren ikke selv kan udnytte, gøres frugtbringende gennem anden virksomhed. Den kommer først op i midten af det 13. årh. Begge parter vinder ved den nye ordning: idet debitor får lov at betale når han kan, står adgangen til igen at komme i besiddelse af pantet ham stadig åben. Til gengæld er lånets størrelse i reglen langt under pantets værdi, så at det forrentes meget højt – kreditors principale øjemed. Hvis denne nu ved uopsigeligheden ikke havde haft noget middel til at skaffe sig kapitalen, når han trængte dertil, kunne denne ordning al-

drig have tilfredsstillet det økonomiske behov. Men han havde den udvej at realisere sin panteret. Undertiden vedtoges, at kreditor skulle oppebære et vist beløb af frugterne. Overskuddet tilfaldt debitor, men manglede der noget i beløbet, skulle denne på den anden side tilsvare det. Denne aftale om en bestemt årlig indtægt for kreditor førte til den ordning, at debitor beholdt pantet mod at svare afgiften.

Ansvar for pantets eventuelle forringelse kommer naturligt til at påhvile den, der har det, altså i senere tid pantsætter, når denne er blevet i besiddelsen.

Forordningen af 1632, der fastslog, at panteretten gav ret til at søge fyldestgørelse af pantets værdi for gældens beløb, gav herudfra nærmere regler om panthaverens forfølgning til fyldestgørelse for rente og hovedstol af det ved den indførte underpant. Vilkaaret er, at den pantsættende nyder c: bruger pantet, så længe han erlægger renten. Men såfremt han ikke gør det, skal panthaveren kunne »træde til sit pant« c: tage det i brug.

Først efterat retsbevidstheden havde anerkendt den grundsætning, at panteret kunne stiftes ved tinglæst pantebrev uden besiddelsestagselse, blev det muligt for ejeren at stifte et virkeligt efterpant. I købstæderne udvikledes dette i betydeligt omfang. Efterpanthaverens rettighed er bestemt ved, at han havde en panteret i en allerede med en panteret behæftet ejendom. Kun med respekt for hin kunne han holde sig til denne. Han kunne derfor vel tage pantet til ejendom ved at lade det nøjagtigt vurdere og fyldestgøre pantsætter for overskuddet udover pantefordringen, men ikke tiltage sig udøvelse af rådhed derover, før han havde fyldestgjort eller truffet aftale med første panthaver. Havde første panthaver søgt fyldestgørelse i pantet, kunne efterpanthaveren holde sig til det mulige overskud eller dets værdi.

Pantsætningens publicitet var en nødvendighed især i købstæderne, thi kreditten var her udsat for usikkerhed, da pantsætter i reglen beholdt ejendommen i sin besiddelse. Det beroede da på tilfældet, om den, hvem ejendommen tilbødes til pant, fik kundskab om et sligt forhold, hvorved der åbnedes adgang til de groveste bedragerier. 1580 indskærpedes det, at alle skulle tinglæses, ellers var de ikke gyldige.

I den ældste tid erkendte retsbevidstheden ikke i noget videre omfang grundsætningen om skylderklåringers bindende kraft. Selv om en debitor lovede at betale, kunne medkontrahenten i almindelighed

ikke gå ud fra dette løfte som aldeles bindende, som grundende en bestemt ret. Kreditor måtte da spørge hvad følgen blev, om debitor ikke holdt sit løfte, og pantsætningen var løsningen. Retsbevidstheden gik ud på, at debitor kunne tvinges til at præstere, men kreditor er ikke i vægringstilfælde istand til ved rettens hjælp at erholde fyldstgørelse af hans gods, han har med andre ord ingen rettighed, – derfor kunne heller ikke sikkerheden for, at kreditor kunne erhverve et ækvivalent træde frem som det eneste klart bevidste øjemed med pantsætningen. Tanken om stipulation af en trussel og eventuel bod for brud på løftet måtte uvilkaarlig foresvæve parterne. Fra dette synspunkt var der ikke noget unaturligt i, at de ville, at følgen og den eneste følge af brud på løftet skulle være et beløb af bødemæssig karakter, selv om værdien oversteg – eller ikke nåede – gældens beløb.

Imidlertid lærer man at kontrahere efter mere ækvivalente principper, at kontrahere om værdien, man lærer nytten af at tilstå kreditor en ækvivalent rettighed. Dette vil hverken sige mere eller mindre, end at man lærer at benytte løftet efter dets natur; man kunne nok tidligere love at betale tilbage, men formåede man det ikke, stod begge parter ret hjælpeløse; derfor er det forståeligt, at løftet var indskrænket i sin anvendelse og overhovedet lidet respekteret¹. Efterat den opfindelse er gjort, at det at love noget i forretningslivet vil sige at love en vis værdi, og efterat man har fundet midler til at dissekere værdien ud af alle mulige objekter og indeslutte den i et stykke repræsentativt papir, får løftet en hidtil ukendt anseelse, både det at love og at holde løfter (på denne måde) hævder sig som vigtige faktorer i det menneskelige samkvem. Dette, at erhvervslivets stigende udvikling har bragt løftets karakter og funktion til klar bevidsthed, og at respekten for det er vokset i folkebevidstheden, tror jeg er to ting, der forholder sig til hinanden som årsag og virkning. Derimod tror jeg ikke, at lovenes indgriben har haft nogen indflydelse på denne

¹ Der synes at være enighed blandt retshistorikerne om at en sådan udvikling henimod større respekt for det givne ord virkelig indenfor en vis tid har fundet sted. Mundtlige tilsagn afgivne udenfor tinge var ikke bindende, selv om de var vidnefaste, før Chr. V. Det viser også hin tids adels mangel på begreb om tro og love i kontraktsforhold, når det at beskadige pantet, (nedbryde bygninger på pantsatte fæstegårde etc.) og pantsætning af det, der engang or pantsat ikke lå udenfor det, "som een Riddersmand oprichtigen egner og bør" (Matzen: Den danske panterets historie).

vækst af retsbevidstheden. Det er ganske vist lovene, der tilsikrer kreditor denne ret til ækvivalens, idet de ene er skyld i, at skylderklæringen får en selvstændig, objektivt sikker værdi, men den respekt, der af den grund skabes for skylderklæringen, kan alene være af ydre autoritativ art. Det, at debitor, når et ækvivalent for den værdi, erklæringen lyder på, afkræves ham, føler dette som retmæssig skyld, bunder i forståelsen af dette kravs sociale funktion og selve dets forholds-mæssighed (a = a), ikke i, at loven nu pludselig har sanktioneret dette krav.

Overhovedet er, som tidligere berørt, denne art love kun opståede som sanktionering af sædvaneregler. I ældre tid, siger Matzen, var der hyppig tilfælde, hvor man »ængen bescreuen ræt vm i laghbogen« havde. Hyppig findes dog en sædvanenorm; har man intet at holde sig til, henholder man sig til de naturlige regler, som fremkommer ved en betragtning af panterettens natur og øjemed. Dom af 1666 siger således: effterdi Sal. D. K.' arffuinger alleene pant (i gården) haffde til forsichring af dend summas betaling, gården til P. V. war solt for, da bør pantet, huis eeniste hensigt er at befri for skade, icke at komme D. K.'s arffuinger til vdgifft i nogen måde, men P. V. self til den vdgifftne brandskat alleene at suare«. Hworfore billig eragtes er en talemåde, der anvendes til motivering af denne og lignende afgørelser.

Det kan ikke forbavse os netop på panterettens område at træffe domsudtalelser, der direkte nævner ordet billighed, vi har ovenfor set, at også i romerretten var det dette og beslægtede områder, hvor kvintessensen af jus naturale især gjorde sig gældende; det er jo afsnit af retsplejen, der i særlig grad beskæftiger sig med vejning af de gensidige vitale interesser i samfundet; disse områder kan ikke, som så mange andre være genstand for vilkårlig behandling, uden at fællesskabet ville sprænges; domstole og lovgivning kan simpelthen ikke undgå at slutte sig tæt og følsomt om de principper, livet selv med sine interesseforskydninger og nye formationer fastslår som de ret og retfærdigt afbalancerende. Til gengæld er der områder, hvor en centralmagt må betragtes som uundværlig støtte for retmæssige interesseafgørelser ; dersom staten f.eks. ikke tilsagde sin garanti, ville simpelthen papirsløfter i forretningslivet være en umulighed. Her, hvor retshistorien viser, at statsmagten ikke let kommer på afveje, så at ret og billighed som på næsten alle andre områder kvæles af tusinde separatiske hensyn, og hvor den så øjensynlig tjener fællesinteressen,

her er dens rette forum, hvor den med etisk billigelse kan optræde med magt og myndighed; udenfor disse gebeter kan man kun se på dens magtudvidelse med stor mistillid.

Vi vil kortelig resumere hvad vi satte os til opgave at vise ved hjælp af dette temmelig vidtløftige materiale fra panterettens historie: at der indenfor visse tidsrum kan findes en både ekstensiv og intensiv moralsk fremgang. Det viser sig nærmere beset dels ved, at der opstår større interesse for tillidsforholdet og for ækvivalensloven (de får mere udstrakt gyldighed, skyldighedsområderne udvides, man er mere villig til at underkaste sig forpligtelser og holde dem), dels ved at man evner at kompensere nøjagtigere, (erhverver sig bedre kompensationsmidler).

Eksempler på alt dette vil vi finde ved at analysere de anførte kendsgerninger.

Således kan den pag. 402 beskrevne udvikling af panteretten i faste ejendomme uden besiddelsestagelse betragtes som erhvervelse af nyt land for skyldighedsforhold, muliggjorte ved det nye snilde middel til afbalancering.

Noget objektivt bevis på, at selve interessen for det sociale tillidsforhold, respekten for indgåede aftaler, er steget, er det jo adskilligt vanskeligere at tilvejebringe ved betragtningen af et historisk tidsrum. Imidlertid synes retshistorikerne at have bevis for, at det er en kendsgerning for det tidsrums vedkommende, der her er tale om (sml. pag. 406), og der er grunde, som taler for, at det nødvendigvis må ske i forbindelse med en vågnende forståelse af løftets egentlige natur og sociale funktion.

Kompensationsmidlernes stigende nøjagtighed er det let at fastslå; her vrimler retshistorien ligefrem af dokumenter.

Ved Innam af et dyr var den skadelidte i stand til at opnå en slags skadeserstatning, dette pant afløstes af mere håndterlige panter til $\frac{1}{2}$ Marks beløb. I Eriks sjællandske lov bestemmes pantets størrelse ikke længer summarisk, men i forhold til skaden, vurderet af den skadelidte. Vurderer han det for højt, skal granderne bedømme skadens størrelse og derefter ansætte pantets.

Nam'ets kvantificering (Pag. 398.) er ligeledes en bestræbelse fra lovgivningens side for at fyldestgøre ækvivalente krav, en transformation i etisk retning.

Indførelsen af penge som det rene udtryk for værdien er overhovedet af største rækkevidde for kompensationsmidlernes udvikling.

Men dermed er man ikke færdig, thi penge og penge er to ting. Først toges alle mønter gyldige, dernæst gjordes forskel på landgængse penge og andre. Senere duer kun »Jochimsdalere gode af form og slag, som udi stæderne til Lübeck og Hamburg gjæve og fuldt gangbare ere«.

Specificering af pantegenstandens værdi hører ligeledes herunder. Først pantsættes kun løsørengstande. Større ting kan kun pantsættes, når værdien specificeres; og rent umulig er pantsætning i faste ejendomme uden nøjagtig bestemmelse af værdien. Grunden angives i alenmål, og der angives nøjagtig, hvad der må forstås ved »tilbehør«.

Rentens autorisation (Pag. 403) må fremdeles nævnes, thi vel havde den de facto trods alle kanoniske forbud eksisteret i maskeret form, ikke mindst benyttet af selve gejstligheden, men det var dog først efterat den offentlig var frigivet, at det blev muligt at stifte pantet i fast ejendom uden besiddelsestagelse. Det er et skridt, hvorved lovgivningen siger god for en art retmæssig compensation, der – ganske vist forgæves – var søgt holdt nede af kirken; den slags forhold behersker man ikke med et citat af Lucas. Hvorledes dette skridt fra lovgivningens side letter afbalanceringen af de interesser, de nye erhvervsforhold stiller overfor hinanden, er udførligt fremstillet ovenfor.

Vi har her kun rekapituleret en del af det, der i det pågældende retshistoriske afsnit fandtes om nøjagtigere kompensationsbestemmelser. Vi skal endnu blot fremdrage en ting, nemlig bevisernes fuldkommengørelse. I de ældste tider kontraheredes mundtlig i vidners nærværelse (sml. pag. 401), men herved var den ulempe, at beviserne kunne forsvinde ved vidnernes død. Herfra til det skriftlige dokument er et stort fremskridt i bevisets varighed og nøjagtighed, og man ser dernæst, hvorledes man omgærder det med sikkerhedsforanstaltninger imod forfalskninger. Men man når aldrig bunden i de vanskeligheder, der lægger sig i vejen for den fuldkommen nøjagtige ækvivalens; man kan nok ved hjælp af skriftsproget fikserer nogle bestemmelser og derved give dem varighed, men man bliver af og til ubehageligt mindet om, at også sproget er et ufuldkomment redskab, der kan trænge til udvikling for at blive det nøjagtige udtryk for tanken. Også denne udvikling bliver et led i bestræbelserne for at gøre den ækvivalente compensation præcis. Selv om man har tænkt skarpt nok, kan det være, at sproget endnu er så primitivt, at det rammer ved siden af. Et pudsigt eksempel herpå har man i Slesvigs Stadsrets ud-

tryksmåde. Der siges først, at man skal bevare pantet som sit eget: »Eyn islick beware vromed Gud gelick synen eghenen Guderen«. Som bevis på, at denne pligt er efterkommet, forlanges, at vedkommendes eget gods skal være forkommet tilligemed pantet. Dette er en højst uadækvat måde at udtrykke den regel på, at man skal være omhyggelig med sit pant. Man vil let se, at blot og bar mangel på passende udtryksform i dette tilfælde kan føre til det ejendommelige resultat, at når den, der har pantet, af naturen er skødesløs med sine egne sager, vil han slippe for ethvert ansvar for andres.

Forfatter-register

Der er ikke anført sidenumre eller lign.

Brug Programmets søgefunktion.

Ahrens	Guiccardini	Lykke, J.	Ulpianus
Aristippos	Hansen, S.	Laale, Peder.	Voigt
Aristoteles	Hearn	Machiavelli	Wallace
Aulard A	Hegesias	Matzen, H.	Warming, E.
Bang, G.	Heinze	Mill, Stuart.	Westermark
Bayet. A.	Helvetius	Mitschell	Wharton
Bentham	Hensel	Montegazzi	Wilda
Bentzon, V.	Herodotos	Mortensen, Th.	Wundt
Billroth, Th	Hesiodos	Mygge, J.	Xenohon
Boudin	Hildebrand	Müller, P. E.	Zenon
Brougham, H.	Hobbes	Paulsen, F.	
Buckle, H. T.	Humboldt,W.v.	Paulus	
Burckhardt, J.	Hume	Platon	
Christensen, S.	Hutler	Pomponius	
Cicero	Huxley	Pouchet	
Clarke	Höföding, H.	Prichard	
Comte, A.	Ihering	Pythagoras	
Confucius	Jarach, L.	Rée, P.	
Cumberland	Jessen, E.	Ribot	
Cæsar	Johansen,	Romagnosi	
Dahl	Justinianus	Rosenberg, C.	
Dalin, F.	Jørgensen, J. A.	Rousseau	
Dam, A	Kant	Ruskin	
Darwin, Ch.	Karneades	Schau, H. C. V.	
Diogenes	Kelly, E.	Scheel, H.	
Laërtios	Kirchmann	Sebright	
Epikuros	Kolderup-	Shaftesbury	
Espinas	Rosenvinge	Shakespeare	
Feilberg, L.	Kovalevsky, S.	Smith, A.	
Feuerbach,P.A.	Krapotkin	Sokrates	
Fichte	Krause, K. C.	Spencer	
Frazer, I G.	F.	Spinoza	
Gajus	Kroman, K	Starcke,C. N,	
Geill, Chr.	Lafargue	Stemann,C.L.E.	
Gide, P.	Lambek, C.	Stirner, M.	
Gizycki, G v.	Lassen, J.	Sunesøn, A.	
Goethe	Lassen, N.	Tacitus	
Goll, A.	Laveleye, E. de	Tarde	
Goos, C.	Leibnitz	Theodoros	
Grolman, K.	Livius	Atheist	
Grotius	Locke	Thukydides	
Grundtvig, S.	Lubbock	Torp, C.	