

Severin Christensen

Ret og Uret

En folkelig fremstilling af moralen
(Den naturlige retslære)

www.grundskyld.dk

Severin Christensen:
Ret og Uret
En folkelig fremstilling af moralen
(Den naturlige retslære)
Udkom første gang i bogform i 1909

*

Digitaliseret 1999
Efter udgaven 1967
ved
Per Møller Andersen
www.grundskyld.dk

*

Indholdsfortegnelse nederst.

1 Retskaffenhed

Moralen - af nogle kaldet etikken eller sædelæren - er læren om den redelige livsførelse. Det sindelag, den bygger på, og som den gør regning på at træffe, i det mindste i nogen grad, hos alle mennesker, er sansen for redelighed og retskaffenhed, der derfor må betragtes som det i egentlig forstand moralske sindelag.

De krav, der fremgår af retssansen, er jævne og klare; de rettes til alle og kan opfyldes af alle; det er ikke nødvendigt at være et undtagelsesmenneske for at forstå eller efterkomme dem. Men én ting fordrer moralen med bestemthed: er kravene end jævne og enkle - de må altid frem i første række! Intet, selv ikke de ædleste tilskyndelser, de varmeste, mest højhjertede følelser må fordunkle dem eller fortrænge dem fra denne førsteplads i et menneskes sind. Den moralske dom vil aldrig lade sig bestikke til at forsvare eller tilsløre uredelighed hos et menneske, selv om der kunne henvises til, at dette menneske besad de mest fuldkomne egenskaber i alle andre retninger. Når Jacobi¹ siger: "Det er, som om jeg får et slag i ansigtet, når jeg ser folk, som ikke engang lægger retskafne følelser for dagen, komme anstigende med ophøjede følelser," da er dette just et rammende udtryk for det sindelag, disse blade går ud på at fremhæve og anbefale.

Vi ved meget vel, at der gives mange andre idealer for menneskelig adfærd, som det kan være fortjenstfuldt at fremdrage, mange slags nyttige og uegennyttige handlinger; eller kloge handlinger, der er rettede mod ens eget sande vel. Alle disse idealer har deres ret, og en betydning for menneskelivet, som ingenlunde må undervurderes. Men når vi med Jacobi siger: først og fremmest retskaffenhed! og når vi end ikke vil henregne de øvrige nævnte idealer til moralens rige, har dette sine gyldige grunde, som vi af det følgende vil se.

Når man hører en moralsk sætning udtalt, når det lyder: man bør gøre dette eller hint, hvad ligger så deri?

For det første et krav, der stilles til os udefra, fra vore medmennesker, vor omgang, vore forbindelser, eller hvem det nu kan være, vi har samkvem med. Hvis mennesket var et isoleret væsen, ikke et socialt, ville der ikke eksistere moralske krav; der kunne da kun være

¹ Frederik Henrik Jacobi, 1743-1818, tysk filosof. Især bekendt ved sin lære om, at Guds tilværelse ikke kan bevises, men kun fattes umiddelbart gennem troen.

tale om at træffe sin afgørelse mellem ting, der var hensigtsmæssige eller ej for dette enkeltvæsen.

Men der ligger mere i dette bør end et krav, der faktisk stilles fra yderverdenen. Før man indrømmer dette krav karakteren af moralsk krav, må det møde op med en begrundelse. Det er ikke den ubønhørighed, hvormed kravet stilles, der gør det til moralsk, det er ikke politikniplen, det er ikke loven; det er heller ikke, "fordi den og den har sagt det", at det bliver et moralsk krav. Kravet må møde med indre myndighed, ikke med ydre. Hvis moral skal være videnskab, må den som al anden videnskab begrunde, hvad den udtaler. Der må gøres rede for, hvorfor man bør gøre dette eller hint, hvad mening der er i at stille kravet.

Et fornuftigt væsen kan ikke inlade sig på uden videre at følge et bud, hvis oprindelse han ikke forstår. Dog er det vist en kendsgerning, at de fleste mennesker lytter sløvt til de overleverede moralbud uden at skænke dem en selvstændig overvejelse. Det er dette, Nietzsche kalder mangel på intellektuel samvittighed. Han siger herom: "De allerfleste finder det ikke foragteligt at tro dette eller hint og leve derefter, uden i forvejen at blive sig de sidste og sikreste grunde for og imod bevidst og uden blot at gøre sig ulejlighed med slige grunde bagefter, - de mest begavede mænd og de ædleste kvinder hører endnu til disse "allerfleste". Men hvad er mig godhjertethed, finhed og geni, når et menneske, der besidder disse dyder, tåler slappe følelser hos sig selv, i sin tro og sine domme, når trangen til vished ikke for ham betyder det inderligste begær og den dybeste nødvendighed - betyder det, der skiffer de højere mennesker fra de lavere! ... "At stå midt i denne verden fuld af modsigelser, al denne tilværelsens underfuld uvished og tvetydighed og ikke spørge, ... det er dette, jeg føler som foragteligt."²

Hvad skal vi da spørge om? Jo, hører vi en sætning som "man bør ikke stjæle", eller "man bør betale sin gæld" eller andre lignende formaninger, der gør fordring på at gælde som moralske, skal vi spørge: hvilken beføjelse har morallæren til at stille disse krav, - hvorledes vil den begrunde dem?

² Fr. Nietzsche: Den muntre Videnskab. Fyldigt udvalg af N.'s skrifter foreligger oversat på dansk under titlen: "Aforismer af Friederich Nietzsche". J. Gjellerup, Kbhvn. 1903.

Stiller vi f.eks. dette spørgsmål i anledning af de to nysnævnte sætninger, vil man fra moralens side svare: de krav, der her opstilles, er ubetinget nødvendige, hvis der skal kunne udvikle sig et trygt samliv mellem mennesker. Thi dette er det etiske formål. Det er et formål, som det ligger i alle og enhvers interesse at fremme, og det er tillige et formål af den beskaffenhed, at det nødvendigvis tvinger individet til at tage hensyn til andet og mere end sit eget kære jeg og lytte til krav udefra.

Før vi går denne begrundelse nærmere på klingen, vil vi nævne endnu et spørgsmål, som den, der prøver de moralske krav, har ret til at stille: er nu også det, man "bør" gøre, alle disse enkelte handlinger, moralen opregner for os (betale gæld, holde løfter, være sanddru osv.), er de nu også den sikre vej til at opnå det nævnte store formål, at betrygge samlivet?

Disse undersøgelser må anstilles - lettere slipper man ikke før de moralske krav kan opnå anerkendelse hos selvstændigt tænkende mennesker.

Men har man vænnet sig til at bruge denne prøvesten, vil man også let finde, at talrige forskrifter, der længe har gået under navn af moralske: om højsindethed, uselviskhed, ædelmod, om at opofre sig, om kloge og beregnende handlinger osv., aldeles ikke kan begrundes på denne måde. Det er jo ikke, fordi mange af disse følelser og handlinger er ringere i værdi for menneskelivet, for det enkelte menneskeliv; tværtimod er de med rette genstand for en beundring og højagtelse, som ikke tillader det simpelthen retskafne. Men med hvilken beøjelse kan man vil kræve dem af os?

Kravet om retskaffenhed er det eneste, der består prøven fuldt ud. Her peges mod et formål - samlivets betryggelse som uomtvistelig ligger i alle menneskers interesse³; og - som vi senere nærmere skal påvise - netop den retskafne vandel er den uundværlige betingelse for, at samlivsmaskineriet i det hele kan fungere, den er krumtappen i maskineriet.

Det retfærdige skal ske fyldest - hvis ikke al social samvirken skal rammes i sin inderste hjerterod - men det er også det eneste, der

³ Selv den mest forslagne bedrager kan ikke undgå at nære interesse for det; thi hvis mistillid var enerådende i verden, hvordan skulle han da kunne indgyde den tillid, som han benytter sig af?

nødvendigvis udfordres. Og på grund af denne særstilling, den retskafne livsførelse indtager, som det eneste, folk fornuftigvis kan forlange af hverandre, hvis de skal virke sammen, er det, at vi gør den til ét med den moralske livsførelse.

At stille krav til sine medmennesker om at de skal være gavmilde, uegennyttige, opofrende og lignende, er let nok gjort og ofte nok gjort, men hvordan vil man begrunde dem? Og det er jo ganske øjensynligt, at netop på disse områder, hvor det er følelsen, man skal have i tale, kommer man ingen vegne med påbud. Der er ikke ringe fare ved at udviske grænserne mellem det, man skal, og det, der kunne være ønskeligt, den fare nemlig, at man ender med at tage sine private følelsesopbrusninger for noget større og vigtigere end simpel retskaffenhed. Under al denne svælgen i følelser bliver man tilbøjelig til at glemme det, der skulle være det første, de få simple krav, som dikteres af tænksom iagttagelse af de samlivsvilkår, ethvert menneske er undergivet. De moralske regler er altså samlivsregler. Regler for sådanne forhold, som kun vedrører ens egen person - hvad enten de gælder éns helbred, fremtidsudsigter eller personlige følelser og sympatier - har intet med moralen at gøre.

Det vil nu være vor opgave nærmere at godtgøre, at de moralske regler virkelig er, hvad de ovenfor har givet sig ud for at være, ufejlbarlige og uundværlige midler til at fremme formålet, samlivets uforstyrrede trivsel. Her er det ikke nok at holde sig til, at den eller den autoritet har sagt det allerede for så og så lang tid siden; her er private meninger ikke nok. Der må gøres klart rede for årsag og virkning, og dette kan kun ske ud fra et nøje kendskab til de forholds særegne natur, det drejer sig om. Det er det sociale maskineris naturlære, der må studeres⁴.

⁴ De læsere, der måtte ønske en udførligere fremstilling, henvises til forfatterens skrift: "Naturlig Ret", Kbhvn. 1907. Udgivet med understøttelse af Carlsbergfondet.

2 Den sociale naturlov

Ved undersøgelsen af naturlovene for menneskers samfundsliv møder vi først en livsytring, der fremtræder så almen og undtagelsesfri, at vi på forhånd vil være tilbøjelig til at anse den som en naturgIVEN samfundslov. Det er loven om (retmæssig) gengæld eller vederlag.

Den retfærdige eller retmæssige vederlæggelse består i at afveje ydelse og modydelse således, at enhver får og beholder sit. Dette kan kun ske efter reglen lige for lige, dvs. ved at give et vederlag, som i værdi er lig med den modtagne ydelse. Over for flere gælder det, at hvis alle har ydet det samme, bliver vederlaget ens; har de ydet forskelligt, bliver vederlaget i forhold til ydelsen. At den, der har lidt et tab eller en krænkelse, søger at opnå vederlag hos ham, der har tilføjet tabet eller krænkelsen, er ligeledes en for alle samfundsformer ufravigelig regel. Denne lovs rødder lader sig påvise dybt nede i den organiske natur.

Lider et organisk væsen overlast, begynder naturkræfterne straks at udbedre tabet. Plantesår lukker sig ofte meget fuldkomment, hele lemmer erstattes hos lavere dyr. Deles småvæsener som infusionsdyrene tværs over i to dele, vokser hver del for sig ud til et helt nyt dyr; selv langt højere stående dyreformer som søstjerner 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 erstatningsevnen mindre udviklet, hos salamanderen erstattes både lemmer og hale, hos fiskene kun halen, hos mennesket mindre stykker af huden (når man ser bort fra enkelte indre organer, der har stor erstatningsevne).

De højere organismer har, til gengæld for den ringere erstatningsevne, af naturen fået et nervesystem, som forsyner dem med særegne og fuldkomnere måder at besvare en fjendtlig indgriben på. De følende nervetråde signaliserer angrebet ind til centrum, hjernen, der opfatter det som smerte og nu arrangerer sig for at fjerne smertekilden. Ved hjernens bistand kan der endvidere anstilles beregninger om, hvorfra faren kan ventes næste gang, og da den i mange tilfælde kommer fra andre væsners side, vil indgrebet kræve visse forholdsregler over for dem. Der kan fattes beslutninger om aktive angreb, ja om at opsætte angrebet til en senere, mere belejlig tid.

Der er nu betingelser til stede for, at hævn kan opstå, hævn, hvis formål er at søge vederlag for en lidt krænkelse ved at svække modstanderen i tilsvarende grad. Fra første færd er den vel så ubevidst en drift, at dens udøver uden alt for smålig beregning af det lidte tab blindt styrter løs på sin modstander for at skade ham mest mulig; senere, under højere samfundsforhold, træder formålet, at afbalancere tabet, mere bevidst i forgrunden. I denne form anerkender lovgivningerne hævn som berettiget i det borgerlige samliv.

Den tendens, hvis spirer vi således har fundet dybt nede i den organiske natur, og som i korthed går ud på, at organismen ikke vil lide tab, får altså i det sociale liv udtryk som et krav på vederlag, der overalt ubønhørlig fremtvinges over for den, der har tilføjet en anden et tab.

Men det er kun den ene og den mindst væsentlige af det sociale livs gengældelsesformer.

Foruden de nævnte, ved magt fremtvungne, gives der også frivillige vederlag for modtagne fordele, og disse har langt større betydning for udviklingen af forestillingen om det retmæssige end hine.

Overenskomster om frivilligt vederlag vil opstå, så snart der i et samfund viser sig fælles opgaver, som ikke kan løses af den enkelte, f.eks. fælles forsvar, brobygning og lignende.

Eller hvis blot en mand har mere at høste ind, end han selv kan overkomme, vil han søge overenskomst med en anden, der i øjeblikket har ledige hænder, om arbejdshjælp imod passende vederlag, f.eks. tilsvarende hjælp en anden gang. Og det karakteristiske, som nøje må fastholdes, er, at begge parter har fordel deraf.

Måske er det dog handelen, byttelysten, den med arbejdsdelingen nøje forbundne trang til ombytte af arbejdsprodukter, der tidligst har banket retfærdighedens idé ind i menneskeheden, ved sine idelige og stedse mere fuldkomne udmålinger af vederlagets rette mål og mængde.

Det frivillige vederlag er kun muligt på et forholdsvis højt udviklingstrin, det forudsætter ret fremskredne sjælelige evner. Det kommer fra første færd kun i stand gennem mange hindringer. Især er det mistroen, det har at kæmpe med.

De første former for handelsomsætning er ganske beherskede af den gensidige mistro, hvormed de to fremmede stammer betragter 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 om bord 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 var tilfredse. "Men ingen gjorde den anden uret," føjer Herodot til, "thi hverken berørte den ene part gullet, før det i værdi kom varen lig, eller de andre varerne, før hine havde taget gullet."

Handelen var oprindelig tuskhandel, bytte af vare mod vare, og har stadig denne karakter hos alle indfødte stammer. Hos germanerne købtes (brugsret til) jord og de nødvendigeste ting, våben, kvæg og kvinder ved simpelt bytte, penge kendtes ikke. De fleste ældre love bestemmer tingenes værdi i kvæg og får; i Norden var koen værdienhed. Andæmaneserne har overhovedet ingen pris på deres ejendele, da de intet laver for at sælge det. De betragter deres handelsvarer 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 enige om at vurdere dem i forhold til én bestemt genstand, som altså bliver værdimåler, og ved hjælp af hvilken man kan opnå alle øvrige bytte-goder; dertil tjener pengene eller "den almene vare". Som "penge" har alt muligt tjent, frugter, perler, muslinger osv., i reglen den mest gangbare vare; først fönikierne gav de ædle metaller indpas overalt.

Vi har altså fundet to væsensforskellige måder, hvorpå loven om vederlag gør sig gældende i samfundslivet, enten som hævn (tvungen erstatning) eller som handel (frivillig udvekslen).

Nu er der enkelte forfattere, som kun anerkender den første og anser den for den eneste oprindelige rod til retfærdighedsbegrebet. De påstår, at krig af alle imod alle har været den eneste "naturlige" samfundstilstand i den fjerne fortid, og at krigens soning med bod og selvtægt har været den oprindelige form for vederlag.

Dette er imidlertid en misforståelse. Mennesket hører ikke til de "dyr", der har været så godt udrustede med naturlige kampvåben eller

fysiske kræfter, at det kunne tænkes at have ført en isoleret tilværelse; alene hensynet til det fælles forsvar måtte gøre det nødvendigt at søge fællesskab med andre. Ved at slutte sig sammen kunne de første mennesker få bugt selv med en kæmpe som mammutten, og hvilken uudtømmelig rigdom på hjælpemidler frembød ikke en mammut, dens kød, dens tænder, pels, alt kunne bruges. De kunne fremdeles ved sammenslutning rydde skove, bygge broer osv. Medens hos dyret, siger Ihering⁵, 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.

Derfor træffer man også, så langt man overhovedet kan forfølge menneskeslægtens spor tilbage, tegn på fredelig social samvirken. At huleboerne for årtusinder tilbage har kendt arbejdets deling, er sikkert nok. "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, der 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." Lubbock⁶.

Heller ikke i plante- og dyreverdenen er krig og ufred enerådende. Hårdføre planter kan ved at bryde den skarpe vind danne et læbælte, bag hvilket andre kan trives; birk eller lærk, plantet mellem bøgetræer, hjælper disse i deres vækst. Underskoven gavner højskoven ved at give ly for det nedfaldende løv, den bevarer tillige jordens fugtighed og gøder jorden, hvorpå højskoven står. Ja, selv et så højt udviklet samfundsbegreb som "ejendom" af et bestemt område findes jævnlig hos fuglene; nabofamilier respekterer i mange tilfælde hinandens jagt- og fisketerritorier.

⁵ R. Ihering, f. 1818, tysk retslærd; var professor i Göttingen. Mest kendt af det store publikum ved sit lille glødende, mesterligt skrevne arbejde "Kampen for Retten".

⁶ Lubbock, f. 1834. zoolog og arkæolog. Har bl.a. videnskabelige arbejder skrevet en bog om menneskeslægtens ældste kulturtrin. Desuden nogle populære bøger med opdragende indhold, som "Livets Glæder" og "Livets Brug".

Det synes da efter alt at dømme, som om vi virkelig er berettigede til at anse loven om vederlag (lige for lige) for en overalt gyldig social naturlov.

3 Erfaringer om det retmæssige vederlags betydning for samlivet

At der består et fast årsagsforhold mellem vor villighed til at yde vederlag og et godt tillidsfuldt samliv, behøver vi imidlertid ikke at gå så langt tilbage i fortiden for at indse. Det viser allerede de mest dagligdags erfaringer.

Hvis f.eks. et løfte brydes, vil det uundgåelig medføre, at den, der aflagde det, for fremtiden bliver mistroet af den, der modtog løftet. Et nyt løfte vil ikke så let kunne bygges på personlig forsikring alene, men vil kræve andre, reelle garantier. Den, der én gang er skuffet, vil også let få mistro til andre, hans tillid er én gang for alle rokket, hvad der skader samlivet ud i videre kredse.

Betales et udført arbejde over dets værdi, vil den betalende lide et tilsvarende tab, hvad der vil skabe løshed i samarbejdet mellem arbejdsgiver og arbejder, thi denne vil snarest mulig søge hen, hvor der bydes ham fuldt vederlag. Hvis prisen holdes nede ved sammenhold mellem en klike arbejdsgivere, vil det føre til fortsat krigstilstand mellem de to parter, altså netop bort fra socialt fællesskab.

Betales godt og dårligt arbejde ens, vil det om kortere eller længere tid medføre, at det gode arbejde overhovedet ikke mere præsteres.

Men fordi vi betragter denne almindelige sætning som bevist, at enhver, selv den mindste afvigelse fra det retfærdige vederlag vil rokke samlivet om end aldrig så lidt i dets fuger, derfor mener vi ikke at kunne påvise bestemte skadelige følger i hvert enkelt tilfælde. Vi tror heller ikke, at det vil kunne forlanges, thi det forlanger man jo ikke af andre videnskabelige erfaringssætninger. Erfaringen kan godtgøre, at det er sundt hver dag at færdes i fri luft - derfor forlanger man dog ikke, at lægerne skal kunne pege på, hvad skade Peter har taget af en eneste dag at blive inde. Erfaringen viser, at det slider på en kanon at skyde meget med den, - derfor forlanges det dog ikke, at man skal kunne påvise virkningen af hvert enkelt skud.

Det er derfor nok muligt, at en og anden uærlighed kan gå upåagtet hen; derfor bliver sætningen i sin almindelighed lige sand; den skadelige virkning på tillidsforholdet udebliver ikke, selv om den måske for en tid kan skjule sig.

En anden, grovere misforståelse må vi også værgе os imod. Når vor grundsætning udtaler, at snyderi og uærlighed altid har de og de

bestemte virkninger på samlivet, så siger den jo aldeles intet om hvilke andre følger, der kan ledsage uærlig vandel. Dersom en og anden mener, at ved snyderi kommer han længst frem i verden og tror at kunne bevise det, så modsiger vor grundsætning aldeles ikke dette. Vi taler om to helt forskellige ting.

Lad os holde os til eksemplet med kanonen. Dersom jeg påstår, at ethvert skud med en kanon slider på denne, kan det ikke nytte at man påpeger, at projektilet har haft de og de udmærkede virkninger ude ved målet; hvad det, som spørgsmålet er stillet, gælder om at komme på det rene med, er rekylen, tilbageslaget af eksplosionen, og lign. Det er dette bestemte forhold, undersøgelsen må gælde, ikke skuddets vekslende virkninger i andre retninger.

På samme måde må vi, når vi betragter grundsætningen om retmæssigt vederlag og dets følger for samlivet, holde os til selve denne sag. Vi vil ikke lokke folk til at blive moralske ved at indbilde dem, at det kan bevises, at moralsk vandel fører til størst materiel fremgang i verden; thi det tror vi ikke på og har heller ikke påstået det. Vi har foreløbig kun haft øje for, hvad dens rolle er for samlivet; hvad den betyder for den enkelte, skal vi tale om på sit sted.

Intet sted får man et mere levende indtryk af, hvor intim sammenhæng der er imellem retskaffenhed og fællesskabets trygge gang og trivsel, end ved at betragte foreningslivet.

Se f. eks. på et andelsforetagende. Her har vi en sammenslutning af mennesker, der behøver hverandres medvirkning for at nå et fælles mål. Ligesom ved byttehandelen går den gensidige overenskomst ud på en udvekslen efter princippet lige for lige, men i foreningsvirksomheden viser det sig tydeligere end andet steds, at den fremmede interesse ikke kan lide, uden at min egen interesse lider; derfor er foreningen ganske særlig skikket til at vende opmærksomheden bort fra det snævre egoistiske hensyn og til at opfatte enhver solidarisk optræden som en berigelse for én selv. 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 til gode.

Hvad enten vederlag tilbydes frivillig, eller det fremtvinges; hvad enten den første eller den sidste af disse to former spiller den største rolle i samfundet - begge hviler de på den ovenfor fremhævede grundtendens: Organismen vil ikke lide tab, den vil hævde sin

uskadthed. Denne tendens kan i samfundslivet aldrig få andet udtryk end vederlag efter princippet lige for lige; thi når der tilsikres mig fuld valuta for, hvad jeg har lagt ud eller givet ud eller ydet af personligt arbejde, eller for, hvad der er fraranet mig, bliver mit råderum jo netop, hvad det før var, jeg har personlig intet tab lidt. Og det samme gælder den anden part; den retfærdige udvekslen er den eneste, der udelukker tab på nogen af siderne. Idet den enkelte inden for en forening er tro imod dens forudsætninger, opfylder løfter, yder hvad han skal uden afkortning eller kneb, arbejder lian samtidig af al kraft på opretholdelsen af sit eget personlige område. I modsat fald vil foreningens magt i det hele og dermed dens evne til at sikre ham, hvad hans er, svækkes.

Foreningsliv er derfor som intet andet egnet til at fæstne den overbevisning, at trygheden, der opnås ved, at rettighederne gensidig respekteres, det overskud af frihed og kraft, man vinder ved 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 udfordres.

Så vidt angående de sociale virkninger, vederlagsprincippet erfaringsmæssig viser sig at have.

4 Gives der andre sociale naturlove?

Men kan nu ikke et eneste af de mange andre bud, love eller forskrifter, man århundreder igennem har opstillet og givet navn af moralske, påberåbe sig en lignende almen gyldighed? Gælder ikke for dem det samme, at de ufejlbart leder til et formål, som ligger, altid har ligget og altid vil ligge i enhvers interesse?

Når det hedder: Du skal ære din fader og din moder, du skal ikke bedrive hor, du skal ubetinget tale sandhed, du skal elske din næste osv., lader da ikke alle disse "moralbud" sig lige så vel begrunde som naturlove, som hin sætning om retmæssigt vederlag?

Nej, ingen af dem peger mod et formål, der er af så almen betydning som det at holde menneskelig samvirken oppe. De forfattere, der tillægger disse sætninger samme moralske vægt som de principper, der er og altid vil være nødvendige for samliv, har ladet sig narre af deres forholdsvise uforanderlighed. Således antager Buckle⁷, at de 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 imod 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 tøddel er fjøjet 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 det, 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 hvem borger os for fremtiden? Tidligere var det ikke umoralsk at sætte børn ud, nu anses det for umoralsk ikke at værne og pleje dem, ja at forsømme deres åndelige udvikling. Det er næppe for meget sagt, at ethvert menneskeligt forhold gennemløber hele skala-

⁷ H. T. Buckle, 1822-1865, engelsk kulturhistoriker. Udgav 1859 et meget skarpsindigt, men ufuldendt værk om civilisationens historie i England, gennemtrængt af en stærkt materialistisk tendens.

en af, hvad der overhovedet er muligt, og alt er til en given tid "moralisk".⁸

At det hos nordboerne ansås for uværdigt at lide nogen fornærmelse uden at hævne den blodigt, tør anses som almindeligt bekendt. I vikingetiden er det dog ikke blot kamp, vikingerne søger, men bytte; de er opflammede af en ganske ubehersket rovlyst, der medfører grusomhed mod værgeløse, mishandlinger af kvinder og børn, noget, tidligere tiders moral ikke billigede.

Forbavsende enstemmigt tager Hesiod og Edda'en til orde for at gengælde ondt - ikke med godt, men med ondt. Grundprincippet i Edda'en er hensynsløs selvhævdelse; intet for andres, alt for min egen skyld. Og *Hávamál* er (som C. Rosenberg siger) ikke en samling tilfældige ordsprog, men en sammenhængende tankeudvikling: "Når ondt du fornemmer, så tag det for ondt, og giv ej din fjende fred!"

Den kinesiske filosof Konfucius siger: "Hvad skal man sige om ham, som gengælder fornærmelser med velgerninger?" spørger en. Konfucius svarer: "Gør man så, hvormed skal man da betale selve velgerningerne?"

Man skal dybere ind, hvis man vil finde principper, der ubetinget trodser tidens tand. Ikke et eneste af de nævnte såkaldte moralbud, uden at den nøjeste afhængighed af tid- og stedforhold præger det. Tag derimod en regel som denne: Du skal holde dit ord, du skal svare enhver sit! Hvor langt man end går tilbage i tid og civilisation, vil man ikke finde et samfund, inden for hvilket brud på dette princip gælder som en dyd.

⁸ Beviser for disse påstande vil man finde ved hvert skridt, man gør i studiet af folkenes kulturhistorie. Det vil f. eks. være meget vanskeligt at hævde, at de oprindelige Ny-Zeelændere elskede deres fjender; de mishandlede dem på alle tænkelige måder, men ikke blot det, ~ de skulle gøre det, thi præsterne, der gav tonen an i landets moral, gik i spidsen under påkaldelse af landets guder. Det er ikke ualmindeligt, at en eller anden rå skik, der ivotrigt er ved at tabe sig, opretholdes af den offentlige moral og religion ("Guderne bliver til skandale for tidsalderen". P. Réé). Således fandtes i det 15de århundrede menneskeæderi ikke længere i Mexico, men religionen opretholdt det, f. eks. ved tempelindvielser. Ikke blot er ubehersket grumhed i kamp ret almindelig hos de førhomeriske grækere og de gamle nordboere, men det vækker heller ingen anstød. Homer lader uden at blinke Diomedes myrde løs blandt sovende fjender, og hverken Agamemnon eller Akilles kender til ridderlighed.

At yde retmæssigt vederlag er en regel, der nyder en over sted og tid hævet anseelse, selv om måden veksler. Det kan nok se ud, som om den regel, der tilråder blodig hævn over en manddræber, er stik modsat den, der tilråder fredelig forsoning mod løsepenge - det røber dog kun forskellige meninger om, hvad man må anse for passende vederlag; på et tidligere stadium vurderede man overlegenhed i styrke og personlig anseelse særlig højt; senere fik man mere sans for økonomisk vinding. At vederlag skal ydes, går man i begge tilfælde ud fra som givet. Vi står åbenbart her ved et forhold, der betinger menneskelig samvirken som sådan; ligegyldigt hvorledes de nærmere omstændigheder er, ligegyldigt på hvad trin civilisationen befinder sig, fællesskabet vil ikke kunne bestå under tilsidesættelse heraf.

Noget sådant kan ikke påvises for de såkaldte moralbuds vedkommende, thi vi kender undtagelser fra dem alle, selv i samfund, der befinder sig i den højeste blomstring, og hvor fællesforetagender er stærkt udviklede.

Et i vore dage meget udbredt moralsystem (den såkaldte lykke- eller nyttemoral) sætter som formål for moralen, hvad der udbreder så megen nytte i verden som mulig. Men hvad er nyttigt? Herom kan man i alt fald ikke blive så enig, at den ene, ud fra sine meninger om nyttige handlinger, har ret til at kræve dem af andre. Med rette siger Ruskin⁹: "Det var ikke skaberens hensigt, at de menneskelige handlinger skulle ledes af hensyn til nytten, men af hensyn til retfærdigheden. Han har derfor gjort alle bestræbelser for at bestemme nytten frugtesløse for bestandig. Men enhver kan vide, og de fleste af os ved, hvad der er retfærdig og uretfærdig handling."

Havde Buckle fået øje på dette princip, ville han have haft grund til at undre sig over moralens uforanderlighed, og han kunne trygt være gået så mange tusind 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, at ikke netop deres store omskiftelighed har været ham påfaldende.

Andre har til gengæld bidt sig så stærkt fast i foranderligheden, at de benægter, at der overhovedet gives nogen absolut karakter af sæ-

⁹ John Ruskin, bekendt engelsk forfatter. Har skrevet flere bøger om kunst og national økonomi, blandt hvilke sidste de bekendteste er "Unto this last".

delige sandheder, uafhængigt af den historiske udviklings gang. Hvad der er rigtig handling, siger de, afhænger af formålene, og formålene skifter bestandig. De overser, at der gives formål, som fra naturens side er fast sammenvævede med slægtens tilværelseskår.

Hverken Buckle eller de andre har derfor ret; begge parter fejler ved en art kortsynethed, idet de kun fæster sig ved enkelte tilfældige moralbrokker og overser, at ligesom der gives uforanderlige formål, således kan der gives uforanderlige handleregler, som erfaringsmæssig fører til disse formål. En sådan uforanderlig handregel har vi i grundsætningen om det retmæssige vederlag.

5 Om skyld

Ved ethvert skridt, jeg gør i samfundslivet, vil jeg altså møde krav, der stilles til mig på retmæssig måde, det vil sige begrundede i fordele, jeg har vundet eller tiltaget mig på andres bekostning.

Samlivet medfører med andre ord utallige skyldighedsforhold.

Min skyld til N. N. er den værdi, N. N. har retmæssigt krav på, at jeg yder ham (som vederlag for en fordel, jeg har modtaget af ham eller tiltaget mig på hans bekostning).

Skyld optræder under to ret forskellige former: enten er det vederlag, der skyldes, udtrykkelig lovet, eller det er ikke lovet.

Eksempel på den første slags har vi i den forretningsmæssige overenskomst; den sidste slags, der opstår som følge af overgreb, opsætter vi at omtale til senere.

Jo mere civiliserede samfundene bliver, des større rolle kommer skyldforholdene til at spille, og des længere kan de vare. Ved tuskhandelen og den stumme handel kom skyldforholdet ikke så tydeligt frem, thi erstatningen udrededes næsten i samme øjeblik, varen modtoges. På et senere stadium, når den gensidige mistro har sat sig, løber man den risiko at yde henstand (kredit).

Hvorledes opstår en overenskomst i forretningslivet? 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 for handelen, må det omvendte være tilfældet for hans vedkommeende. Hvis der ikke er udsigt til, at begge parter efter handelen føler sig berigede, vil der ingenting ske.

Men er dette da ikke en svigten af princippet lige for lige, når hver for sig går hjem med den overbevisning at have opnået en fordel?

Nej, thi det retmæssige vederlag kan ikke måles efter den trang, de byttende i øjeblikket føler, men efter markedsprisen, den af alles trang bestemte pris, der er gængse i handel ogandel, og som ikke er afhængig af enkelte individers øjeblikkelige behov. Det er denne pris - som konkurrencen i høj grad bidrager til at regulere, forudsat at den får lov til at virke frit uden kunstige indgreb eller hindringer (monopol) - der på begge sider lægges til grund for vurderingen. Sker ombytningen under hensyntagen til markedsprisen, må vederlaget, der ydes, betragtes som retmæssigt; derimod strider ikke, at hver part

for sig på grund af personlige tilfældigheder eller øjeblikkelig trang kan føle, at han har gjort et fordelagtigt bytte.

Det er netop denne dobbelthed, - at der både er forskellig trang hos køber og sælger, og en markedspris, uafhængig af disse to, - som bevirker, at handelen i det hele taget kommer i gang. Falder den personlige vurdering og markedsprisen alt for langt fra hinanden, vil det kunne hindre handelen; et arvestykke eller en kær foræring kan derfor vanskeligere blive genstand for salg, thi sælgerens personlige vurdering anslår det til så uforholdsmæssig høj en værdi, i forhold til markedsprisen, at der ingen udsigt er til, at køberen vil stille et dertil svarende tilbud.

Forståelsen af sådanne overenskomster, som går ud på øjeblikkelig udførelse fra begge parter side, er hermed givet. Forudsætningen er en samklang af viljerne, der muliggøres ved, at begge parter føler sig berigede ved omsætningen, noget, der i første øjeblik synes uforståeligt fra den upartiske tilskuers standpunkt.

Vanskeligheden begynder først, når det gælder forklaringen af den anden form for overenskomster, den, der hviler på løfter om fremtidige ydelser. Her er to nødder at knække. For det første: hvor tør man overhovedet indlade sig på denne risiko? For det andet: hvad bevirker, at et løfte har den ejendommelige bindende magt over viljen?

Sikkert er det, at denne sidste form for overenskomster kræver flere forudsætninger, et højere kulturtrin end den første. Den øjeblikkelige omsætning kan foregå mand og mand imellem uden personligt bekendtskab på nogen af siderne; den har fundet sted mellem oldtidens uciviliserede folkeslag (og englænderne bruger den den dag i dag over for indfødte stammer i Afrika). Den sidste form kræver derimod nøje kendskab til den anden parts karakter; thi hvor skulle ellers tiltroen til hans løfter komme fra? Og uden tiltro ingen henstand.

Der kan skelnes imellem realkredit og personalkredit; den første baseres på materiel sikkerhed, der oftest har statsgaranti i ryggen, den sidste på personlig tiltro. I forretningslivet spiller den første en overvejende rolle; i den moralske verden har vi kun at gøre med personalkredit.

For at en overenskomst, der går ud på senere indfrielse, kan komme i stand, udfordres altså for det første interessen. Dette, at begge parter ser deres fordel ved den pågældende omsætning, er den

drivende kraft i enhver overenskomst. Dernæst den personlige tiltro, personalkrediten.

Hvad går denne tillid nærmere beset ud på? At medkontrahentens karakter er af den beskaffenhed, at han fra det øjeblik, han har indgået overenskomsten, ikke mere føler sin vilje frit stillet over for dette forhold, men bundet af den tagne beslutning, så at indfrielsen af løftet for ham står som den eneste mulighed. Denne følelse af, at viljen er bundet af et løfte, kaldes følelsen af forpligtelse.

Hvorledes denne følelse af forpligtelse og skyldfølelsen i det hele taget må antages at opstå og udvikle sig, derom skal vi senere udtale vore anskuelser.

Her vil vi hellere tale om, hvad betydning det har at blive klar over eksisterende forpligtelser og deres rækkevidde.

Skyld og forpligtelse er fra handelens, fra de materielle omsætningsområde vandret over til alle andre livsområder, også de åndelige. Som følge af, at omsætningerne her - thi også på det åndelige område foregår der 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 materielle. Man er i det hele taget tilbøjelig til at sjuske med sine almenmenneskelige forpligtelser, man gør sig ikke klart, hvad man er skyldig, man er ikke nøjeregnende med småting, man kan f. eks. indbilde sig selv, at man handler højsindet, hvor man simpelthen afdrager på en gæld.

For en stor del ligger dette i, at mange morallærere har været tilbøjelige til at stramme fordringerne til det gensidige hensyn alt for stærkt, man har gjort alt, selv den yderste opofrelse, et menneske kan præstere, til pligt. Man har sagt, at det kunne forlanges, at man altid, under alle forhold tilsidesatte sit eget for andres; og selv om man havde gjort sit yderste - mere end sin pligt kunne man dog aldrig gøre! Man har ganske udvisket forskellen mellem hvad der er pligt, og hvad der er fortjenstfuld handling.

En ting er imidlertid, hvad man kan føle sig tilskyndet til at gøre, hvad en stærk følelse for en person eller en sag kan tilsige et menneske at yde - en anden ting, hvad man kan forlange af hverandre i samlivet. Det fuldkomne nås vel aldrig, her kan ingen grænse sættes opadtil, men de krav, det daglige samliv nødvendigvis medfører, nytter det åbenbart ikke at fremstille som alt for uoverkommelige. Det vil kun føre til at gøre folk sløve. Det vil da gå i det almindelige

samvær, som det går i det økonomiske liv; det menneske, der tynges håbløst til jorden af gæld, tager det ikke så nøje med småting. Lægger man bjerge af moralsk skyld over på et menneske, uden at han ser nogen udsigt til at ryste dem af sig, vil han føle sig insolvent, og den insolvente lader stå til.

Og det vil da ikke blot gå ud over de egentlige pligter, men også - og ikke mindst - over de ædle, uegennyttige udslag af følelseslivet, thi berøver man menneskene den tro, at de kan "gøre noget af sig selv", uden at et krav hænger dem over hovedet, gør man ikke de opofrende ideelle handlinger til noget ganske frivilligt, vil man ikke undgå at lamme de følelser, hvorfra de udspringer.

Der er ingen tvivl om, at de menneskelige samlivsvilkår vil vinde både i frihed og tryghed, hvis man gør sig fortrolig med den opfattelse, at moralsk skyld virkelig er en størrelse, der kan måles og vejes, selv om matematisk sikkerhed ikke kan nås.

6 Løftet

Den første betingelse for at afgøre, hvor stor forpligtelsen er, bliver da at klare sig hvad man har lovet.

Man har stredes om, hvorvidt løftets bindende kraft er knyttet til erklæringens bogstavelige indhold eller til den forventning, der hos løftemodtageren vækkes om, hvad den erklærende virkelig mener.

Hvis en handlende lover mig, at jeg med den kikkert, jeg er i færd med at købe, skal kunne se kirketårnet i Malmø, gælder så dette løfte for tåget vejr?

Nej, jeg kan åbenbart ikke holde mig til ordlyden, jeg må holde mig til, hvad sprogbrugen lægger i disse ord; i det hele taget gælder det som en regel, at jeg må holde mig til det, der var løftegiverens mening, så vidt jeg kan slutte mig dertil efter alt, hvad der vitterlig foreligger. En løsreven sætning er kun et af de mange tegn på, hvad retning hans vilje har taget; den må suppleres med alle de andre tegn, som kan ledsage den og give den en særlig farve, f. eks. en bestemt betoning, tydelig ironi og lign.

Denne opfattelse af, hvad der er lovet, vil bedre tilfredsstille samlivets tryghed end den sport at hænge sig i ordlyden.

Et løfte er bygget på en erklæring, der bliver vitterlig for en anden. At love sig selv noget er derfor (ligesom "pligter mod sig selv") urigtig sprogbrug; det vil jo ikke sige andet end at fatte et forsæt. En ondartet sprogbrug kan det være, når, som jævnlig sker, folk vil skyde pligter mod andre til side for ting, "de har lovet sig selv", og bilde sig selv og andre ind, at disse løfter kommer i første række. At de skulle være vigtigere eller tages højtideligere end løfterne til andre kan ingenlunde indrømmes. I alt fald er det to ganske uensartede ting at sammenstille. 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 hans medvirkning eller ved at sønderrive hånden. Det sidste ikke uden at krænke den andens ret.

Hvad der ovenfor blev sagt om ordlyden fører til, at man også må anerkende stiltiende løfter. Thi selv om det er det almindeligste, at løftet tilkendegives i ord eller sætninger, kan som sagt andre handlinger være fuldgyldige udtryk for et løfte. At bestille varer hos en handlende har samme moralske betydning som et løfte om at betale dem.

Der er en række overenskomster, som for så vidt er ubestemmelige, som de vedrører forhold så omfattende, at de ikke udtømmende lader sig opregne. Hertil hører f. eks. tyendekontrakter. 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 derfor nødvendigt at gå ud fra, hvad den gængse opfattelse af et tyendeforhold er. Denne har husbonden ret til at lægge til grund og til i det mindste at kræve, hvad den indeholder. Dette må nemlig forudsættes som stiltiende lovet, i fald tyendet ikke i sin tid udtrykkelig har taget forbehold. Og tyendet har på sin side ret til at betragte det gængse som maksimum for, hvad han skylder at yde, når han ikke i ord eller gerning har vakt forhåbning om mere.

Løfter, der aflægges under tvang, er ugyldige; man kan i grunden slet ikke kalde aftungne erklæringer for løfter, den tvungne har kun været et passivt middel for en andens vilje. For at noget skal være moralsk bindende, må det være fremgået af en viljeshandling fra den pågældendes side.

Det er dog kun sådan tvang, som udelukker alle muligheder for valg, der fritager løftegiveren for alt ansvar. Fordi et menneske har været under et vist pres, enten af overtalelse eller af trusler, kan han ikke skyde ansvaret fra sig; i samme grad, som der levnes ham mulighed for at vælge, i samme grad får løftet karakter af en virkelig villet handling.

Ved svig, altså forsætlige urigtige angivelser, bliver løfter, der afgives ud fra disse forudsætninger, i alle tilfælde moralsk ubindende. Den kunde, som for en angiven pris køber en vare, der efter købmandens udsagn er "uopslidelig", er ikke 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, for så vidt sælgeren ikke har været årsag til denne fejlagtige forventning.

Kan et løfte tilbagekaldes? Ja, hvis tilbagekaldelsen har standset løftet på vejen til adressaten. Hvis de forhold, der er forudsætningen for løftet, og som løftemodtageren også må have godkendt som forudsætning, forandrer sig, kan løftet også tages tilbage. Hvis jeg lover at møde i Malmø en bestemt dag, og al postforbindelse af en eller anden grund ophører, kan man næppe bebrejde mig, at jeg ikke forsøger på at svømme derover.

Derimod kan man ikke tilbagekalde et løfte, fordi man bagefter ser, at der var visse forhold, man ikke havde taget i betragtning, den gang man aflagde det. For sine egne fejltagelser må man bøde, en modsat regel ville tilintetgøre al sikkerhed i samvirken. Endmindre må naturligvis et løfte svigtes, fordi vedkommende imidlertid kan have fået en anden overbevisning om den sag, det drejer sig om. Dette synes selvfølgelig, men vore politikere synes ingen anelse at have om denne simple regel, når det gælder løfterne til deres vælgere.

Disse undersøgelser af, hvad der virkelig er lovet, kan ikke drives ivrigt nok. Thi ved man, hvad man har lovet, ved man også, hvad man skylder de pågældende.

i tilfælde, hvor der foreligger skriftlige overenskomster, løfter, gældsbeviser osv., er skylden forholdsvis simpel at gøre op. Men i de allerfleste tilfælde af moralsk skyldighed er forholdet adskillig mere indviklet. Dette må imidlertid ikke bevæge os til at opgive sagen. I de fleste tilfælde er der faste holdepunkter for, hvad man i almindelige menneskelige forhold skylder hverandre, så at vurderingen aldrig helt behøver at svæve i luften. At den kan være overordentlig 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.

7 Gaver

Hvorledes forholder det sig med gaver? Medfører det at modtage gaver skyld og forpligtelse?

Nej, hvis en gave skulle have lov til at være noget for sig selv, hvad den almindelige, naturlige opfattelse går ud på, kan den ikke medføre nogen art skyld. Den ægte gave udspringer af en følelse, der er væsensforskellig fra den, der fører til løftet. Den beror på sympati for et bestemt menneske, den ytrer sig som offervillighed uden vilkår og bagtanke. Netop i denne ubetingethed har den sin særegne værdi, og den 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 hensigt, at der skal gøres gengæld, da er han i gæld, når han modtager den, thi da har den allerede mistet sin gavekarakter. Føler han den derimod ydet netop som gave, uden forbehold, da forringer han den, i fald han modtager den under tilkendegivelse af at ville gøre gengæld eller ved at vise sig afhængig eller trykket af gaven; og han tilføjer derved giveren en uberettiget krænkelse.

Rene gaver er adskillig sjældnere i verden, end ordet bruges. Mon ikke en stor del fødselsdagsgaver, julegaver osv. ville bortfalde, hvis tanken om gengæld slet ikke dukkede op?

Selv hvor gaven modtages med renest sind, kan det ikke forebygges, at den i samlivet allestedsnærværende gengældelsestendens i al fald melder sig som en trang til gengæld; heri er intet betænkeligt, når den blot ikke træder sårende frem. Vi har kun villet fremhæve, at giveren ikke har noget som helst krav på gengæld.

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 i modtagerens sind kun se glæde, ublandet glæde, enhver antydning af skyldfølelse krænker ham. Er taknemlighed da ikke længere et ædelt karaktertræk? Er ikke alverden med rette enig i at laste utaknemligheden? Jo, men man har vist undertiden taget med for hårde hænder på denne følelse. Børn dresserer man ivrigt til prompte at møde op med fastslåede erkendtlighedsfraser. Muligvis er det af pædagogiske hensyn rigtigt, men mindre forståeligt er det, at voksne venter noget lignende af hverandre og kan glæde sig deraf. Taknemlighed er en uvilkårlig udstrømning af glæde over den velvilje, der vises os. Værst for dem, der ikke har organer fine nok til at opfatte den i den-

ne form, men kræver yderligere håndgribeligheder. Den er ligesom blomstens svar på solskinnet; den vil ingenting, men kan ikke lade være at åbne sine kronblade, lykkelig og imødekommende. Og solen forlanger ikke mere end at se blomsten åbne sig helt og fuldt for dens gavmilde stråler.

8 Overgreb på ejendom

A. Forhold, hvor man ikke kan tale om retmæssigt særeje

Hvad vi hidtil har omtalt er den skyld, der beror på et afgivet løfte. Dens størrelse findes let, når man blot gør sig tilstrækkelig klart, hvad det er, man har lovet.

Bekender man sig til retfærdighedens grundsætning, som går ud på at afveje ydelse og gengæld, således at enhver stadig får og beholder sit, vil man dog snart indse, at man også ved anden opførsel end ved løfter kan komme i skyld til mennesker. Bruger man vold over for dem, eller tilføjer man dem tab på forskellig måde, er dette handlinger, der lige såvel som løfter vil kunne medføre krav på vederlag med tilsvarende værdier.

Men her møder vi straks en vanskelighed, når vi skal bestemme, hvilke tab der da bør vederlægges og i hvilken udstrækning, eller, som vi også kan udtrykke det, hvad vi skal forstå ved overgreb.

Ifølge den regel, vi har anerkendt, er det ikke alle tab, vi skylder at vederlægge. Vederlag skal kun ske således, at den skadelidte generhverver de røvede ting, der var hans. Eller vi kan udtrykke det således, at overgreb er attentat på ejendom.

Vi kommer derfor ikke et skridt af stedet, før vi har bestemt, hvad der er et menneskes ejendom.

De fleste vil være tilbøjelige til at mene, at dette umulig kan volde alvorlige bryderier. Hvad der er ens ejendom og hvad ikke, må dog vel høre til de letteste ting af verden at afgøre, Lovene bestemmer og tilsikrer jo efter aldeles faste rettesnore, hvad der tilhører enhver især.

Men nu gives der uheldigvis ganske uretfærdige love, og moralen bøjer sig ikke på forhånd for lovenes bestemmelser, men gør netop fordring på at stå over lovene og dømme dem fra sit stade.

For at nævne et eksempel. Hvad siger lovene om hævd? At den, der i 20 år har været i besiddelse af en genstand, uden at påtale er rejst, uden videre bliver ejer af den. Men en sådan bestemmelse kan moralen selvfølgelig ikke have noget at gøre med. Det, der er ret i året 1900 og 1919, kan ikke pludselig blive uret 1920, hvis der ikke er sket andet, end at et år er gået. Hvis altså den rette ejermand efter de 20 års forløb viste sig og uden videre bemægtigede sig sin ejen-

dom, ville han have lovene imod sig, uden at det derfor var givet, at han havde moralen imod sig.

Det kan derfor ikke nytte, at vi går til lovene for at få bestemt, hvad man skal forstå ved overgreb på ejendom. Der bliver ikke anden udvej end at prøve på ved selvstændig undersøgelse at få opklaret, hvad der moralsk set er ejendom, eller hvad der med moralsk ret ejes.

For ret at indse, hvor vigtig denne betragtning, der endnu ganske overses af moralens forkyndere, er og for at indskærpe, at her ligger i virkeligheden hele moralens tyngdepunkt, vil vi endnu tage et simpelt eksempel.

Alle morallærere siger: det er forbudt at stjæle! Vi forlanger at vide, hvad det at stjæle er. Thi at berøve en anden person noget, der siges at være hans (selv om det er loven, der siger det), men muligvis er mit, er åbenbart ikke noget, der kan stemples med skældsordet at stjæle. Hvad forskel er der da på at fratage og stjæle? Ja, før vi får afgjort, hvem den omtalte genstand har tilhørt med rette, og hvorfor en ting i det hele taget snart kan siges at tilhøre et menneske med rette, snart med urette, før ved vi ikke, hvad det at stjæle er. Vi ved ikke, hvad forskel der er på det og på at fratage en person noget med rette.

Og således med alle slags indgreb, der forvolder mennesker lidelse, hvad enten de er materielle eller åndelige, vedrører hans pengepung eller hans stilling i samfundet, tager hans tid eller hans sindro - om det er umoralsk overgreb kan først afgøres, når vi ved, hvad der er hans med rette, og er klar over de grundsætninger, hvorefter det afgøres.

For at trænge til bunds heri må vi genoptage undersøgelsen af, hvor de retmæssige grundsætninger i det hele hidrører fra, og hvilke formål de tjener.

Som vi alt har set, er trangen til vederlag efter reglen lige for lige en trang, der bunder dybt såvel i den enkeltes liv, taget for sig, som i det sociale sammenspil. Den opstår såvel hos den enkelte som i samfundslivet som en, fra første færd uvilkårlig, trang til at hævde et vist område. Lider organismen et tab, stræber den efter genoprettelse; alle omsætninger i samfundet hviler på det grundlag at forsvare, hvad man har, og hvad man har erhvervet sig. Får man lige for lige, sikrer man sig jo netop, hvad man havde i forvejen. Denne bevogtning af

grænserne tjener på samme tid samlivets tarv og den enkeltes interesse.

Men hvorledes finder man da ud af, hvad der er retmæssig erhvervet område? Efter det selvsamme princip, hvorefter den retmæssige ombytning bestemmes - nemlig som det, der kan påvises at være erhvervet som lige vederlag for lige ydelse.

Alt hvad et menneske gør fordring på at forbeholde sig som sær-eje for sin egen mund, må han kunne godtgøre at have erhvervet på denne måde, ellers respekterer moralen det ikke som retmæssig ejendom.

Vi skal nu se, at der gives forhold, hvor særeje overhovedet er udelukket.

For det første må vi fastslå, at det ene menneske aldrig kan gøre krav på ejendomsret over det andet menneskes person og hvad dertil hører, hans lemmer osv. Ethvert menneske er selvstændigt herre over sin person.

Dette fremgår allerede af, at fordeling af ejendom efter retfærdighedsprincipper sker af sociale grunde; sker netop for at sikre hver enkelt i samfundet stillingen som selvstændigt grundled i sætningen: jeg ejer dette eller hint. Det ville da ganske stride imod denne idé, om grundledet (subjektet) eller dele deraf pludselig kunne gå hen og blive genstand (objekt). Ejendomsordningens første formål er just at udelukke andre fra rådighed over den personlige selvstændighed. Den er en overenskomst imellem frie og uafhængige væsner, der betragter hverandre som skikkede til socialt samkvem. Strengt taget strider det derfor mod dens væsen at begrunde den selvstændige råderet over ens egen person; denne ret er den selvfølgelige forudsætning for overenskomsten.

Man kunne her indvende: men således har man dog ikke altid opfattet forholdet; både i oldtid og i nutid har man haft slaver, og oldtidens største filosof Aristoteles har, ligesom mange senere, billiget det.

Dette ligger imidlertid i, at de nævnte filosoffer udtrykkelig fra-skriver slaverne sociale evner; de egner sig, mener de, ikke til at være uafhængige parthavere i fælleslivet; de kan derfor ikke eje noget, men betragtes som ting, der kan ejes af andre. Den slave, der løb bort, straffedes som en tyv: han stjal jo sig selv; og den, der hjalp ham at flygte, straffedes som hæler. Ud fra vore kundskaber til den

menneskelige natur ville de ikke kunne opretholde denne retsopfattelse.

Men ejer man da ikke sine egne legemsdele, sine arme, ben, øjne osv. med rette? vil man spørge. Fastholder man de ovennævnte betingelser, ser det jo næsten ud, som om man måtte give afkald på at hævde disse ting som sit retmæssige særeje.

Der røber sig i dette spørgsmål en forveksling af, hvad et menneske er (dvs. hvad han består af), og hvad han kan erhverve sig. I enhver sætning om ejendomsforhold må der som alt sagt være et grundled og en genstand. "A ejer den eller den ting!" Følgelig må det kunne afgøres, hvad A er, eller hvoraf han består.

At et menneske ikke behøver at bevise sit uindskrænkede herredømme over sin person eller dele deraf kan også indses således: Den, der gør krav på særeje af en eller anden genstand, ham påhviler det at godtgøre denne ret. Men hvorledes, ved hvilke modydelser skulle et menneske kunne erstatte et andet menneske tabet af hans selvbestemmelsesret eller af hans legemsdele?

Det er ganske utænkeligt; thi de lader sig ikke sammenligne med andre værdier.

Ser vi bort fra dette specielle forhold, hvor man har sammenblandet ejeren, den, for hvem ejendom er bestemt, med de ting, der er bestemte til at ejes, vil man også blandt disse finde nogle, der er udelukkede fra retmæssigt særeje. Nemlig de ting, der er menneskene givne fra naturens hånd, luften, vandet og jorden.

Også her vil moralen komme i åbenbar strid med lovene.

Lovene fastsætter, at det uden videre at tilegne sig herreløse ting medfører ejendomsret. På den måde er oprindeligt al jord kommet på privathånd. Så længe der var jord nok at tage af, altså ingen konkurrence, medførte det ingen ulempe at betragte alt, hvad der var inden for række- eller synsvidde, som ejendom. Jorden hørte da, ligesom vandet og luften, praktisk set til de ubegrænsede naturgoder, og hvad sådanne angår, er det jo uforholdent at træffe foranstaltninger til deres rette fordeling. "Mit", var endnu ingen modsætning til "dit". Det er først, når man rykker så tæt sammen, at man kan genere hinanden, at der, for at endeløs strid kan undgås, opstår den tanke at afgrænse gebyterne med faste grænser.

Der træffes om disse grænser indbyrdes overenskomster, som kan være særdeles gavnlige for de øjeblikkelige "ejere"; men man overser, at disse overenskomster om fordeling af jord, køb og salg af

den osv. er uret imod de sidstkomne og de ufødte, de senere slægtled. Senere tiders mennesker fødes i stor udstrækning arveløse; de har heller intet herreløst land at tage i besiddelse, thi når engang alt land er beslaglagt på denne måde, lukker lovene pludselig af og giver de først ankomne privilegium på det, de har været så heldige at besætte.

En sådan erhvervs måde kan naturligvis ikke moralsk forsvares. Alt, hvad et menneske gør fordring på at forbeholde sig som særeje, må han kunne godtgøre at have erhvervet ved en personlig ydelse, der i værdi er det erhvervede jævnydydigt. Men hvilket personligt arbejde ligger der vel i den blotte og bare beslaglæggelse af et stykke jord, og - på den anden side hvilken værdi frembragt af menneskehænder eller menneskeånd kan overhovedet sammenlignes med eller opvejes af den fordel at blive enerådige over en part af det uundværlige, ingenlunde ubegrænsede naturforråd?

At de sidstankomne kan købe jorden af dem, der har besat den, er ingen ophævelse af denne uret, thi de må da i dyre domme erhverve sig den adgang til at benytte jorden, som oprindeligt ikke har kostet det mindste.

Man vil af dette eksempel klart se, at det retfærdige princip ikke sker fyldest, blot fordi to parter indbyrdes afbalancerer ydelse og vederlag efter deres godtykke. Det må tillige foregå således, at alle og enhver får og beholder deres, og ingen udenforstående kommer til kort. Vi må vide, om det virkelig er deres egne ting, de to handler om, vi må med andre ord have ejendomsbegrebet med. En overdragelse er ikke berettiget, uden at det, der overdrages, eller det, der beales med, virkelig var parternes retmæssige særeje.

Hvad der må forstås ved retmæssigt særeje, har vi allerede ovenfor antydnet. Det omfatter kun sådanne ting, som er erhvervede ved en tilsvarende aktiv ydelse fra erhververens side. Hvis en mand overdrager mig et stykke jord for en sum penge, og loven derefter stadfæster mig i min "Ret" til fri rådighed over jorden for mig og mine efterkommere, da er denne erhvervelse ikke sket efter det retmæssige erstatningsprincip, thi jordens værdi er uerstættelig, da den danner det nødvendige fundament for alt liv, og da den ikke findes i ubegrænset mængde.

Dette skulle nok vise sig på en slående måde den dag, da en ring eller trust blev dannet for at opkøbe al jord - en ikke helt usandsynlig tanke i en tid, hvor ringe er i stand til at opkøbe alt, hvad der findes på jorden af et eller flere bestemte, for menneskeheden nødvendige

naturprodukter (petroleum, kul etc.). En sådan ring ville kunne foreskrive alle uden for stående mennesker enhver tænkelig betingelse for overhovedet at tillade dem at eksistere. Den, der har jorden, sidder inde med al magten, alle andre værdier blegner i sammenligning.

Retmæssigt vederlag vil sige opvejning med lige værdier, men her fabler man om at kunne yde vederlag for besiddelsen af et stykke jord - betingelsen for al eksistens - og beslaglæggelsen af det for evige tider med forgængelige værdier som dem, mennesket kan frembringe ved sit arbejde!

Når man taler om jordens værdi som noget, den enkelte aldrig kan gøre krav på at tilegne sig som særeje, må man derunder indbefatte den ved samfundsfællesskabet frembragte merværdi, som selve naturtingen, jorden, får derved, at menneskene koncentrerer sig enkelte steder, anlægger byer osv., og som giver sig udtryk i grundværdien.

Er man klar over, at naturtingene efter deres væsen ikke kan være personlig ejendom, men kun ejes af menneskene i fællesskab, under lige vilkår for benyttelsen, er det givet, at dette i lige så høj grad må være tilfældet med den forøgede værdi, der påviselig har sit udspring i samfundslivets udfoldelse.

B. Forhold, hvor retmæssigt særeje kan erhverves

Retfærdighed nås kun ved at erstatte jævnbyrdige ting med hinanden. Vil man vide, hvilke ting det er, man kan erhverve en særret til at eje, må man holde sig til de frembragte ting, de ting, mennesket selv udarbejder med hjernen eller hånden; de kan sammenlignes, vurderes indbyrdes; de er ikke uerstattelige, fordi de altid vil kunne frembringes i tilstrækkelig mængde forudsat, at man blot har sin part af naturens gaver at arbejde med og udarbejde af. De opstår ved det arbejde, den enkelte personlig har udført, og deres værdi kan ansættes derefter. De tilhører med rette deres skaber, fordi de egentlig altid har været hans. Til det snilde, den dygtighed, der præger dem og giver dem en positiv værdi, svarer ganske nøjagtig, hvad individet har givet ud, har "ofret" derpå, ganske som den negative fotografiplade svarer til den positive. Den energi og kunstfærdighed, der af mig nedlægges i et arbejdsprodukt, er i grunden en lige så organisk og personlig bestanddel af mig som den energi og de, arbejdsmuligheder, der endnu sidder i min hjerne og i mine arme. Da deres oprindelige erhvervelse til særeje er retmæssig, følger deraf ligefrem, at de

også kan omsættes på fuldstændig retmæssig måde, uden at nogen kommer til kort.

Vi kan altså nu bestemme retfærdig ejendomsret som: den særret til et produkt, der kan godtgøre sig som vederlag for en personlig ydelse af samme værdi som produktet.

Deraf følger: i samme grad et produkt kan nyskabes, omformes, præges af den menneskelige vilje, i samme grad kan det blive ejendom. Der gives produkter, der så at sige helt ud 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 billedhuggerarbejde 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 aller-væsentligste 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, som skyldtes selve arbejdet, men ingenlunde til privilegium på den særlige fordel, besiddelsen af jorden i og for sig medfører.

Jorden tilhører altså ingen særlig; det vil sige: den er alles; den tilhører alle dem, der på et hvilket som helst givet tidspunkt befinder sig på dens overflade.

Henry George siger: "Hvis en mand fanger fisk på havet, får han ejendomsret til disse fisk, men han kan ikke erhverve en lignende ret til havet. Eller hvis han dyrker korn, erhverver han ejendomsret til kornet, men han kan ikke fordre en lignende ejendomsret til solvarmen, der varmede kornet, eller til jordbunden, hvorpå det groede, thi disse ting tilhører menneskeslægten; alle har lov til at bruge dem, men ingen kan fordre dem som særeje. Da den ejendomsret, der med rette knytter sig til, hvad der er frembragt ved arbejde, ikke kan gælde over for jorden, kan der kun blive tale om en art af jordret, der sikrer ejendomsretten til arbejdsudbyttet. Således kunne Kain og Abel - om de var de to eneste mennesker på jorden - efter overenskomst dele den imellem sig; og efter en slig overenskomst kunne de over for hinanden gøre fordring på udelukkende besiddelsesret af

hver sin del. Men ingen af dem kunne med rette hævde slig eneret over for det næstfødte menneske. Om de to første derefter nægtede dette ret til at bruge jorden, som de havde delt, øvede de mord, og hvis de nægtede ham ret til brug af jord, medmindre han arbejdede for dem eller købte jord af dem, begik de tyveri."

I lige så høj grad et åndsprodukt må tilhøre dets ophavsmand, i lige så ringe grad kan en tønde land jord tilhøre dens beslaglægger, arver eller køber. Thi den eneste måde, hvorpå en sådan ejendomsret kunne godtgøres, var ved at pege på en personlig indsats, en arbejdsydelse, der svarede til den værdi, man gjorde 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 vederlag for hans indsats. Men ingen kan gøre fordring på at have frembragt jorden eller noget, der i værdi kan sammenlignes dermed.

At jord ikke kan "ejes" (i samme betydning af dette ord, som gælder over for arbejdsskabte ting), er altså en sætning, som umiddelbart fremgår af grundsætningen om det jævnbyrdige vederlag; den står og falder med antagelsen af denne etiske hovedsætning - yderligere begrundelse end den, der kan skaffes til veje for denne, kan ikke fås.

Jorden er ingens særlige ejendom; den er alles ejendom¹⁰. Særret til jord vil hindre den retfærdige tilstand, der består i, at enhver får det fulde vederlag for, hvad han yder. Hvis der på en ø findes 3 indbyggere, og de to bemægtiger sig hele øens overflade, da må den

¹⁰ Fordi det erkendes, at jorden er alles "ejendom", behøver man ingenlunde at sætte denne indrømmelse til retfærdigheden således i værk, at man jager de nuværende ejere bort og parterer jorden imellem alle eksisterende mennesker. Da det blot er om at gøre, at ingen nyder forret på andres bekostning, er Henry Georges sociale reformforslag tilstrækkeligt til at fyldestgøre retfærdighedens fordringer. Det går i korthed ud på følgende: Alle bestående skatter og afgifter afløses af en enkeltkat, der fremkommer ved, at alle grundejere til samfundets fælleskasse årlig indbetaler en sum, der nøjagtig svarer til den fordel, de ved at besidde jord har fremfor andre. Denne sum er nærmere bestemt renten af grundværdien; og da den altså ikke tilhører nogen særlig, må den kun anvendes til fællesformål for alle. "Jeg foreslår hverken at købe eller konfiskere privat jordejendom. Det første ville være uretfærdigt, det sidste unødvendigt. Lad de mennesker, som nu besidder jord, om de ønsker det, fremdeles sidde inde med den. Lad dem vedblive med at kalde den deres jord. Lad dem købe og sælge, borttestamentere den og lade den gå i arv. Vi kan rolig overlade dem skallen, når vi får kærnen. Det er ikke nødvendigt at beslaglægge jorden, vi behøver blot at tage jordrenten." (Henry George: Fremskridt og Fattigdom, Kap 8).

tredje for at leve nøjes med ufuldstændigt vederlag 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 andre. Der tilbageholdes værdier, som ikke er vederlag for noget som helst.

Det er nu muligt at få en klar bestemmelse af, hvad et overgreb er. Det er ran af andres retmæssige ejendom.

Før vi havde fået oplyst, hvad retmæssig ejendom var, svævede vore forestillinger om overgreb ganske i det blå. Vi vidste eller troede dog, at tyveri, løgn og mange andre beslægtede ting var af det onde og fordømtes af alle brave mennesker. Men spurgte man de samme mennesker om, hvad tyveri da er, eller hvad man har lov at tage og hvad ikke, eller når man har talt usandhed og når ikke, blev de fuldstændig svar skyldig.

Vi er derimod nu i stand til med få ord at angive, hvor grænsen skal drages. Ejendomsberøvelse og usandhed er moralsk utilladelige, når de er overgreb. Og overgreb er lidelse, man skylder at vederlægge. Men man skylder at vederlægge de tab, der forvoldes på sjælelige, legemlige eller økonomiske værdier, som med rette tilhører en anden. Man har ingen ret til at beskadige eller beslaglægge, hvad man ikke selv har erhvervet på retmæssig måde.

Overgreb på personlig ejendom kan for øvrigt ske ikke blot derved, at en anden person berøver ejeren, hvad der med rette er hans, men også derved, at staten (eller kommunen) i kraft af umoralske love tilegner sig borgernes rent personlige ejendom, som f. eks. når den ved indkomst- eller andre skatter røver mere eller mindre af deres retmæssige arbejdsfortjeneste.

9 Overgreb på det åndelige område

Særlig interesse vil det have at anvende, hvad der her er sagt, på de åndelige overgreb. Om disse er de rådende anskuelser meget lidt afklarede, som følge af, at grundsætningen om retmæssig ejendom endnu ikke er trængt igennem på dette åndelige område.

F.eks.: Hvilke usandheder er tilladelige og hvilke ikke? Dette kan kun afgøres på tilforladelig vis, når vi ved, hvilke åndelige værdier, der med rette tilhører et menneske. Thi herudfra erklærer vi som etisk uberettiget den løgn, der går ud på at forringe næstens åndelige eje, hvis den ikke yder ham tilstrækkeligt vederlag.

Et menneskes åndelige eje er hans hele forestillingskreds, hans viden, hans følelser, men også hans fantasier og illusioner. Løgneren er under visse forhold et åndeligt tyveri, der forringer dette eje, idet den bringer uorden i næstens forestillingskreds.

På den anden side er sandheden, dvs. viden om de faktiske forhold, en bestanddel af min person lige så fuldt som mine sanser, mine lemmer; jeg skylder ikke at udlevere den til et eneste menneske. Kun hvis jeg direkte har forpligtet 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, de behøver; men jeg skylder ikke den første den bedste, jeg møder på gaden, at underrette ham om, at der i går er fundet en ny måne til Jupiter. Hvis et menneske på gaden spørger mig om, hvad klokken er, har jeg fuldkommen ret til at lade være at svare, men at opgive et forkert klokkeslæt er en etisk utilladelig løgn, da den uden grund forringer spørgerens åndelige eje.

Derimod kan det ikke være utilladeligt, hvis indbyderen til et selskab spørger mig, hvorledes jeg morede mig i går, at svare: godt, selv om jeg mener det modsatte; thi vel giver svaret ham måske en fejlagtig forestilling, men jeg skåner ham for en i reglen meningsløs krænkelser. Desuden er spørgsmålet ceremonielt. Der hverken forudsættes eller ønskes uskrømtet usandhed. Den ceremonielle løgn er undertiden den eneste mulighed for at undgå at såre hinanden unødigt, og da begge parter vil opfatte sagen således, foreligger der intet erstatningsmæssigt overgreb.

Der gives sandheder, som efter al menneskelig beregning vil medføre overvejende åndeligt tab. At overfalde folk med den slags sandheder er utilladelig vold, er overgreb. I de tilfælde, hvor man

direkte spørges, er sagen ikke slet så simpel. Skal lægen ved dødslejet fortælle den syge, at han skal dø? Meget afhænger af den måde, der spørges på. Vil den syge have sandheden at vide, eller vil han blot trøstes? Hvis det er øjensynligt, at sandheden kræves med klar bevidsthed, har lægen ingen ret til at spille formynder og skjule den af hensyn til følgerne. Spørges der blot på skrømt, må man vel have ret til at indrette svaret efter spørgsmålets mening og ånd, og omgå det, hvis man kan.

Opdragende, kritiske sandheder, der vel i øjeblikket kan virke nedslående, men i længden kan forudses at ville berige et menneskes åndsindhold, er det ubetinget pligt at komme frem med, hvis ens sande mening æskes, 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 set intet i vejen for at dække den med en usandhed; det er simpelt nødværge. På samme måde har jeg lov til at lyve over for et menneske, der på anden måde går angrebsvis til værks, når jeg f. eks. forudser, 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 angribe menneskers illusioner. Her som overalt må den etiske handlemåde tage tilbørligt hensyn til de særlige forhold. 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 tankeliv og for så vidt berige denne side af hans væsen - ville berede ham uopretteligt tab, skuffelse og smerte, uden at jeg var i stand til at byde ham vederlag, da ville det være et overgreb, om jeg nedbrød dem. Svagt begavede mennesker, mennesker med ringe åndssmidighed og udviklingsmuligheder, ældre folk o. fl. er det ofte betænkeligt at flytte åndeligt; sandheden kan for dem være en alt for tør og sandt 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 vænnes til nye forhold. Her vil sandheden sjældnere være en værdiforringelse, men i reglen kun føre til mere rodfæstede meninger; og de fantasier, der hos disse

unge blomstrer op fra kendsgerningernes stamme, vil ikke være så udsatte som hine, der hviler på selvbedrag.

Kendsgerninger, der betros os af andre, er ikke derfor altid 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.

"Der gives tilfælde, hvor man handler i god tro, idet man kun indvier en fuldt pålidelig ven i sin viden. Det kommer ikke videre, og hos ham sker der ingen skade. Således dømmes man, og måske har man ret. Men spørgsmålet er ikke, om man har ret i sin dom, men om man har ret til her at være dommer, om man har råderet over hemmeligheden. Over for materielle værdier formår de fleste at skelne imellem ejendom og lån og forstå, hvorfor fremlån er uberettiget. Mindre let indses det samme på det åndelige område. Mine egne hemmeligheder betror jeg kun til dem, jeg selv føler tillid til. Thi kun da føler jeg mig tryk. Og min vens hemmeligheder, dem behandler jeg i bedste fald med samme nænsomhed, som var de mine egne. Kun glemmer jeg, at det her slet ikke er min, men hans tryghedsfølelse, det gælder om at værne."¹¹

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. Staten har måske magt til at tvinge, men ikke altid ret til at tvinge.

Man ser således, at ved at udnytte det etiske ejendomsbegreb som udgangspunkt får man ikke blot bugt med "den ubetingede sandhedspflicht", pligten til altid, under alle forhold, kaldet eller ukaldet, at udfolde den viden, man har erhvervet sig, og som er ens rette ejendom; men man vinder også fodfæste for aldeles bestemte afgørelser af, hvilke sandheder og usandheder der er etisk tilladelige og utilladelige. Man kan kortelig opstille denne grundsætning; Husk på i din omgang med sandheder og usandheder altid at iagttage skyldighedshensyn og aldrig at begå overgreb på menneskers åndelige eje.

Slige overvejelser vil i det hele bidrage til, at man nærer større respekt end hidtil for alle arter af åndelige værdier, som et menneske har tilkæmpet sig, og som derfor rettelig er hans. F. eks. hans gode

¹¹ Tidsskrift for åndskultur. 1903. Side 122.

navn og rygte; vi vil forstå, at dette kan være mere værdifuldt for ham end hus og jord og andre materielle skatte. Husk på, at intet er ømtålelige end et godt navn. En trækken på skuldrene, en krusning af læberne er overlast fuldt så godt som hånende eller nedsættende ord. Ofte tager man ikke i betænkning at nedsætte næsten for selv at få lejlighed til at glimre med en vittighed eller på anden måde gøre sig interessant.

Medens man i det private liv og i retslivet altid har været villig til at anerkende, at folk, der var genstand for overgreb på deres materielle ejendom, burde nyde fuld erstatning, har man langt fra været så nøjeregnende med den åndelige overlast.

Dette ligger vel for en del i, at denne er så langt vanskeligere at vurdere end hin. Den danske lovgivning står i denne henseende langt tilbage; den yder kun vederlag for: "ulempe, lyde og vansir". Derimod ydede den gamle romerske lovgivning vederlag i mange tilfælde, hvor ingen økonomisk skade var lidt, ligesom den engelske lovgivning gør det den dag i dag.

Enhver af os i de skandinaviske lande vil kunne opregne i hundredvis af krænkelser, som ikke rammes af straffeloven (tænk alene på pressens daglige befamlen af ganske private forhold), og selv om nogle af og til rammes, har den fornærmede jo 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 gengældelse våben af hænde, som den selv kunne bruge, men som nu oftest vil kunne henføres under strafbar "selvtægt".

Man har indvendt, at åndelige værdier ofte er af den beskaffenhed, at de overhovedet ikke kan vederlægges med penge. Men hvis man i det hele taget vil være så usentimental at indrømme, at penge så godt som altid og for alle er af nogen værdi, vil man sikkert komme til at tilstå, at en 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.

Men der gives folk med "overspændte følelser", har man indvendt; skal man tale om vederlag, hver gang man går dem for nær, vil man let komme til at spille fallit. "Der gives damer, som 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 vel, men folk har dog utvivlsom ret til at eje overspændte følelser; det er deres egne, og man må respektere dem. Knytter disse sig til et bestemt dyr, har man i alt fald ikke givet vederlag for den forvoldte skade ved at udrede markedsprisen for et hvilket som helst andet eksemplar.

Det må indrømmes, at en nøjagtig udmåling af det sjælelige tab og beregning af passende vederlag støder på store vanskeligheder; der vil altid være et stort spillerum for det personlige skøn, thi tilfulde ved kun den krænkede selv, hvad han har lidt, og kan knap nok tydeliggøre det for andre. Men denne vanskelighed må ikke - hvis vi fastholder retfærdighedens grundsætning - forlede os til at opstille et kunstige modsætningsforhold mellem økonomisk og ikke-økonomisk skade, som om kun hin kunne vederlægges med penge, denne ikke engang delvis, og til at drage den betænkelige konsekvens, at netop skaden på de dyrebareste interesser af hensyn til den vanskeligere beregning ganske skal overses.

Tværtimod må man netop her meget nøjeregnende spejle efter alt, hvad der kan vejlede os til rigtigt at fatte krænkelsens hele omfang og betydning for den pågældende.

10 Ansvar for retskrænkelsen

I de foregående kapitler har vi stræbt at vise hvilke forskellige ejendomskrænkelser, der kan finde sted, og hvem det er, som under disse forskellige forhold må anses for at være den forurettede. Tilbage står spørgsmålet hvem er den skyldige, hvem tilfalder ansvaret?

Ordet ansvar bruges ofte i højst forskellig betydning. Som de fleste ved, har der været ført en uendelig, aldrig afsluttet strid mellem lærde, der tror på en såkaldt fri vilje, og andre, der ikke tror, at viljen kan træde i virksomhed uden årsag. Og de førstnævnte har opstillet den påstand, at i det øjeblik, man ikke tror på den fri vilje, må man også opgive at tale om ansvar og skyld, thi da bliver disse udtryk meningsløse.

Hertil må vi dog bemærke, at denne påstand i alt fald ikke gælder om etikkens brug af ordet ansvar. Når etikken tilskriver et menneske ansvaret for en retsstridig handling, vil den dermed simpelt hen sige, at da dette menneske har været ophavsmand til handlingen, er det i sin rette orden, at vederlagspligten tilfalder ham og ingen anden. Den uetiske handling er den, som tilsigter noget, der kan forudses at ville medføre retsstridige følger. Hvad det gælder om for etikken, er at konstatere, om der foreligger en virkelig handling, d. v. s. om viljen har været med i spillet. (Og til handlingen må man henregne de forudselige følger; de følger, man ikke har kunnet beregne, har man jo ikke villet). Det er den sociale naturlov, der kræver, at hvor viljen til den krænkende handling ytrer sig, dér lægges ansvaret; det er det eneste sted, hvor det nytter at anbringe det, idet erfaringen viser, at kun ved at gøre den villende person ansvarlig, dvs. vederlagspligtig, bliver social samvirken og sociale karakterer mulige.

Ansvar er altså i etikken et rent praktisk udtryk for vederlagspligtens rette anbringelse. De ovennævnte spekulationer og stridigheder angående viljens natur behøver etikken derfor slet ikke at blande sig i, da dog ingen nutildags benægter, at der gives en vilje, og at den i det mindste i nogen grad lader sig påvirke af omverdenens indtryk; og dette er alt, hvad etikken behøver for at gøre brug af ordet ansvar. Et par eksempler hidsættes for at vise denne anvendelse: Hvis jeg sender et bybud af sted med en glasvase, og han undervejs snubler og skærer sig på glasskårene, er jeg da moralsk skyldig over for ham?

Åbenbart ikke; thi denne begivenhed lod sig ikke forudse som en normal følge af min handling; tanken på den kunne altså ingen ind-

flydelse have på den overvejelse, der gik forud for handlingen; jeg har ikke villet den, jeg har ikke engang kunnet regne med den, og får derfor heller intet ansvar for den.

Heller ikke, når jeg viser en påtrængende person bort, og en tagsten på det hus, jeg bor i, i det samme falder ned og dræber ham, skylder jeg vederlag for dette. Thi det er en krydsning af to begivenheder, hvoraf jeg højst har haft med den ene at gøre. Denne ene, bortvisningen, kunne jeg i tankerne følge et lille stykke; men de betingelser, hvorunder den trådte ud i livet, kunne ikke være mig fuldt bekendte. En anden sag, hvis jeg i forvejen havde løsnet tagstenen lidt.

Hvis jeg derimod sidder i et selskab og overfalder en mand med platte skældsord, er jeg skyldig ikke blot over for denne mand, men over for hele forsamlingen. Thi det ubehag, jeg påfører dem, er - selv om det er en bisag i forhold til virkningen på den direkte fornærmede - dog en så øjensynlig følge af min handlemåde, at jeg ikke kan undgå at forudse og altså at ville den. Betingelserne, under hvilke min handling kommer til at virke, har jeg i dette tilfælde lige for øjnene.

11 Inddeling af de moralske handlinger. Moralske sammenstød

Vi har nu stiftet bekendtskab med de to forskellige måder, på hvilke man kan handle umoralsk: 1) Undladelse af at indfri en skyld og 2) Overgreb på andre menneskers retmæssige materielle eller åndelige ejendom.

I første tilfælde eksisterer der allerede et retmæssigt krav på mig, det vil sige, jeg har på en eller anden måde, direkte eller indirekte, ved ord eller handling aflagt et løfte og derved udtrykkelig lagt retten til at stille kravet i vedkommendes hænder.

I sidste tilfælde skaber først min handling et sådant krav.

I begge tilfælde vil den moralske handling være den, der opfylder, hvad ejendomsretten kræver.

Betales et lån tilbage, eller holdes et løfte, får den rette ejer blot sit eget, hos mig midlertidigt betroede gods, tilbage; ved løftet har jeg givet ham en slags prioritet i mig, i min tid, min formue, min arbejdskraft osv. Ved opfyldelsen kommer det tilbage i de rette hænder.

Erstattes et tyveri frivilligt, har vi et eksempel på den anden type af moralske handlinger, et overgreb på ejendomsretten, der udlignes.

Om moralske sammenstød eller pligtkollisioner kan der kun med rette tales, når et menneske befinder sig i den situation, at han ikke kan opfylde én skyldighed uden at begå overgreb eller tilsidesætte en anden skyldighed (uden med andre ord at handle umoralsk).

Sæt, at den eneste udvej til at frelse et uskyldigt menneske, jeg har bragt i ulykke, fra at blive dømt til døden, er at vidne falsk, da foreligger det første tilfælde. 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 et virkelig moralsk sammenstød er, at opfyldelsen af én skyldighed, så vidt individet formår at se, er absolut umulig uden ved hjælp af en anden skyldighedsforsømmelse eller et overgreb. Dersom en mand snyder sine kreditorer til fordel for sin sultne familie, må han godtgøre, at alle ærlige veje til udkomme er spærrede for ham, før han har lov til 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 skyldighedsfor-

sømmelse over for det ene 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 under disse forhold er nødt til at handle, 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 da gøre denne til middel for det formål, der står for ham som det største. Men han må ikke bilde sig ind, at han derved bliver skyldfri. Den uret, jeg i det førstnævnte tilfælde begår ved at bedrage dommeren, er ikke afvasket, selv om jeg har benyttet meneden til at frelse et menneskeliv, ja den kan rimeligvis slet ikke afvaskes.

Hvis jeg som eneste middel til at få min gæld betalt til A. fraråner denne en hemmelighed, kan det da retfærdiggøre midlet, at handlingen medfører en mindre uret mod den samme mand, hvem formålet gælder? Nej, jeg har kun indfriet den større skyld ved at stifte en ny, mindre. Indvender man herimod, at så er jeg faktisk udelukket fra at stå skyldfri over for 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 helt kan afvikles. Det er kun ved sløseri i regnskabsføringen, at der kan dækkes herover.

Når den hellige Crispinus stjal læder for at lave sko til de fattige, kan vi ikke godkende dette som resultatet af en pligtkollision, thi han skyldte ikke de fattige disse sko.

Adskillige moralske sammenstød er det kun af navn. Det er også almindeligt og højt bekvemt at bruge navnet til dække, når det gælder om at tilsidesætte ét krav for et andet, hvor de begge meget vel kunne have været opfyldte, et ad gangen.

Et skyldighedsbrud er derfor under alle forhold en umoralsk handling; der gives absolut ingen undtagelser fra denne regel; det kan end ikke ved at skyde sig ind under begrebet pligtkollision, ved at gøres til middel for at fuldkomme en større skyldighed, udviskes af det moralske regnebræt. Den etiske regnskabsføring er noget for sig, thi de poster, den tumler med, er oftest så uensartede, at de ikke uden videre går op imod hinanden eller afdrager på hinanden.

Derfor er der heller ingen grund til at gøre jesuitternes sætning "Hensigten helliger midlet" endog den allermindste indrømmelse, med mindre man vil nøjes med at lægge den betydning deri, at det er værre at begå en mindre forseelse uden videre, end at bruge den som

middel til at indfri en større skyld, og at det er værre at stå med en stor end med en lille skyld; og dette endda kun under den sjældne forudsætning, at disse gældsposter overhovedet lader sig sammenligne.

12 Hvad bevæger et menneske til at handle moralsk?

Ved moralsk handling har vi forstået den handling, der tilsigter at gøre, hvad der overensstemmer med ejendomsretten er vor skyldighed.

Da det moralske altså fortrinsvis beror på, hvad handlingen går ud på, hvad den tilstræber - vi skal straks forklare hvorfor - er det øjensynligt, at der kan tænkes, og at der også findes mange forskellige bevæggrunde til moralske handlinger.

Man bestemmer sig til at holde et givet løfte og gør det virkelig. Det er en utvivlsomt moralsk handling. Men det er muligvis sympati, medfølelse med den pågældende, der driver os dertil. Eller det er lyst til at udmærke os, til ydre anerkendelse, håb om belønning, ære, ros, frygt for folks dom, for trusler, for lovens straf, skamfølelse, hensynet til folks agtelse, til religionen; kort sagt, det kan være hundrede forskellige bevæggrunde, der får et menneske til at holde sit løfte.

Spørgsmålet er nu, om det er rigtigt at kalde en handling, der er udsprunget af slige bevæggrunde, for moralsk, om det er nok at påse, at handlingen går ud på at opfylde et ydre, nærmere bestemt formål, om det ikke må forlanges, at bevæggrunden, det drivende sindelag er af ren moralsk art; hvorved man måtte forstå, at intet andet end hensynet til det sociale tillidsforhold og den derpå beroende skyldfølelse var fremme i bevidstheden, da handlingen udførtes.

Dette er imidlertid en umulig fordring, hvis moralen skal have betydning som praktisk samlivs-norm.

Thi i så fald ville det være dræbende for den at lægge tyngdepunktet for, hvad der er moralsk og hvad ikke i de sjælelige bevæggrunde, der skjuler sig bag handlingen. I samlivet er det nødvendigt at bedømme handlingerne udefra; her er det handlinger og atter handlinger, der skaber tillid. Hvad der foregår i menneskets indre har selvfølgelig den største betydning for det enkelte menneske, men derpå kan man ikke bygge regler for samlivet med andre; det undrager sig al kontrol udefra.

Derfor kan man ikke noksom indskærpe at holde handling og sindelag skarpt ude fra hinanden i sin moralske bedømmelse. Til at bedømme eller fordømme hinandens sindelag er vi sjældent kaldede; en anden sag er det med de handlinger, der griber ind i vort liv. Dem er vi nødsagede - det er selvopholdelsen, der tilsiger os det - til at

underkaste en vurdering ud fra deres værdi for samlivet, og det gælder da om at søge holdepunkterne, hvor de er at finde.

Derfor må vi både afvise dem, der mener, at egenkærlig beregning er den eneste mulige drivfjeder til moralske handlinger, og dem, der påstår, at den uinteresserede offervillighed og medfølelse er det. Vi har set, at der gives mange andre drivkræfter, og at ingen af dem har noget fortrin, når det gælder om handlingens bedømmelse udefra som moralsk eller umoralsk.

Dette er ikke ensbetydende med at nægte, at der gives et moralsk sindelag eller bevæggrunde, som i højere grad end andre fortjener navnet moralske, fordi de står i inderligere forbindelse med det moralske formål end de andre, vi har nævnt.

Da det moralske formål er at skabe social tillid gennem en retfærdig opførsel i alle skyldighedsforhold, kan det ikke nægtes, at den sindstilstand, der er opfyldt af dette formål alene, uden bagtanker må kunne gøre fordring på i særlig grad at kaldes moralsk. Hvis der altså gives en ren, på interesse for tillidsforholdet beroende skylderkendelse eller skyldbevidsthed, en ren retssans, må dette kaldes den centrale moralske bevæggrund.

A tager en ven i forsvar mod bagtalelse. Hvis han gør det af vrede, forfængelighed eller lignende, står disse bevæggrunde det etiske formål fjernt; gør han det derimod, fordi handlingen tilfredsstillende krav, hans retssans stiller, da er der en sådan sammenhæng mellem formål og bevæggrund, at denne får en særstilling frem for de andre bevæggrunde, der mulig kunne have forledet ham til at tage venen i forsvar. Han har da ikke blot handlet moralsk, men af moralske bevæggrunde eller af et moralsk sindelag.

Det ovenfor stillede spørgsmål, hvad der bevæger et menneske til at handle moralsk, må altså besvares således, at der gives ikke én, men utallige drivkræfter for moralske handlinger. Mere interesse end at opspore alle disse har det imidlertid at undersøge, hvor den specielt moralske drivkraft, retssansen eller skyldbevidstheden stammer fra.

For det første: Hvad er det, som bevirker, at man i tilfælde af et løfte føler sig bundet af det bånd, man selv har pålagt sig, af sin egen vilje?

Ved ethvert forsæt er der utvivlsomt, det føles umiddelbart, indre sjælelige kræfter, der presser på for at få det udført. Psykologerne har oplyst de nærmere omstændigheder herved. Men dette, at man føler

sig tilskyndet til at udføre et forsæt, er ikke den samme tilstand som at føle sig bundet af et løfte.

Det ejendommelige ved skyldfølelsen ligger heller ikke i, at jeg har givet nogen anden magt over min vilje; dette ville blive en afhængighedsfølelse af andre, som er skyldfølelsen ganske fremmed. Jeg har, når løftet ikke er juridisk bindende, ikke givet dets modtager nogen fysisk magt over mig; hans krav kan kun støttes på den tillid, jeg har vakt hos ham, til mine sociale egenskaber.

Det ejendommelige ved skyldfølelsen ligger i følelsen af den værdi, det har for mig, at disse forventninger og denne tillid til min sociale pålidelighed ikke skuffes.

Denne følelse kan ikke være opstået ud fra ræsonnement over, hvad der er fornuftigt. Man kan nok vise, at det sociale tillidsforhold er den nødvendige forudsætning for hver enkelts trivsel; men det er næppe muligt at overbevise et egoistisk sindet menneske om det fornuftige i, at netop han sætter dette formål over alt andet, og måske tilsidesætter personlige fordele for dette almene formål.

Man kan ikke måle eller sammenligne rene egoistiske nyttehensyn med værdien af den følelse, der er lønnen for troskab mod de sociale forpligtelser, følelsen af at møde tillid til alle sider.

Hvis nogen mangler denne sans, vil det være spildt at appellere til den. Hvad der synes fornuftigt for den ene, kan derfor synes en anden det ufornuftigste af alt. Og da morallæren fordrer alt, fordrer, at selv hensyn til liv og død kommer i anden række over for de etiske krav, kan det aldrig for alvor påstås, at dens fordringer altid og i alle forhold skal kunne gælde som de i sig selv fornuftigste.

Skal moralen begrundes, kan det derfor kun ske ud fra visse bestemte forudsætninger, nemlig ud fra ejendommelige personlige erfaringer, der ikke lader sig forklare eller overføre til andre ved fornuftgrunde, men netop må - erfares. For at det moralske formål skal stilles i første række i et menneskes liv, må man ved selvoplevelser have følt værdien af den moralske opførsel og derigennem have vundet kærlighed til de moralske grundsætninger.

Det er nemlig en ganske speciel følelse og interesse, denne at gælde (i egne og andres øjne) for et fuldt ud dueligt led i fællesskabet, at være indvævet i en kæde af gensidige tillidsforhold.

Men vælger man retskaffenhed, må man vælge for alvor. Her gælder et enten-eller; man kan ikke nøjes med noget halvt, thi uden at man gør det etiske formål til et hovedformål i livet, taber det al

værdi. Det har kun værdi ved overalt at holde andre hensyn stangen. Et pålideligt led af tillidsforholdet er ikke den, der kun i ny og næ, i feststemning, koketterer med et, det er kun den, der ubrydelig fastholder det.

Vi har nu undersøgt, hvorfra skyldfølelsen over for et løfte må antages at hidrøre. Men skyldfølelsen over for et løfte er jo ikke blot en særlig form for skyldfølelsen i det hele taget, dvs. et særligt udslag af respekten for den moralske ejendomsret. Hvad der ovenfor er sagt om dens oprindelse gælder her som der. Respekten for retten til eje opstår kun, hvor værdien af det gensidige tillidsforhold føles, og den skyldfølelse, der opstår ved et overgreb, har derfor ganske den samme oprindelse som den, der opstår som følge af et løfte.

Hvis en handling sker ud fra den nys omtalte bevæggrund, af indre respekt for det retmæssige eje, af en skyldbevidsthed, der bunder i personlige erfaringer om lykken ved at være genstand for tillid, kalder vi den en samvittighedshandling.

En moralsk handling kaldte vi den, der uanset bevæggrunden går ud på at fuldbyrde, hvad der med etisk ret kræves. Af samvittighedshandlingen kræver vi indre anerkendelse af denne ret.

Om et menneske handler moralsk, kan udenforstående bedømme; om hans samvittighed har været med i spillet, om han med andre ord har handlet af respekt for de retmæssige grundsætninger, derom kan ingen uden han selv dømme.

Samvittighedsnag opstår, når man bryder disse grundsætninger, som man selv med hele sin personlighed har sluttet sig til. Ofte blander sig deri sorg og fortrydelse over handlingens følger. Det ejendommelige ved samvittighedsnaget ligger dog i det pinlige ved bruddet med sig selv på dette område.

Moralsk karakter har det menneske, der er således indlevet med grundsætningerne om retfærdighed, at det at anlægge denne målestok på alle forhold er blevet en del af hans væsen. Til at nå dette resultat kan moralsk opdragelse og selvopdragelse bidrage. Dog er det vist for optimistisk at tro, at enten det enkelte menneske eller slægten nogen sinde skulle nå til at handle moralsk, ganske instinktmæssig, uden eftertanke og uden indre kampe. Som vi her opfatter moralen, beror enhver moralsk afgørelse på en vejning af modstående hensyn, og da livet stedse stiller os over for nye forhold, kan der aldrig være tale om at nå til at træffe de rigtige afgørelser i søvne eller vanemæssigt. Desuden vil der altid være så mange andre hensyn, sympatier,

snævre egoistiske hensyn o. lign., der vil trække i andre retninger, at vi stadig vil behøve at holde os årvågne og kampberedte.

Selv en moralsk karakter kan derfor være svag til tider og fejle. Atter her må det derfor indskærpes at være varsom med at slutte fra den enkelte handling til personen. Man må være ganske uvidende om, hvor vanskelig den etiske afgørelse kan være, hvor megen viden, takt o.-, åndsnærværelse den kan forudsætte, for at slutte fra et enkelt fejlgreb til karakterens beskaffenhed. Lad os i det hele taget ikke være for raske til at frakende vore medmennesker al social værdi og berøve dem vor tillid, og lad os ikke indbilde os at have gennemskuet deres motiver og tænkemåde ved første øjekast.

"Er det ikke således", siger Søren Kierkegaard i "Kærlighedens Gerninger", "at aldrig det ene Menneske forstår det andet; men forstår han ham ikke, så bliver det jo bestandig muligt, at det mest utvivlsomme kunde have en ganske anden Forklaring, og som vel at mærke var den sande ... derfor er det og, at alle rolige og i åndelig Forstand lidenskabsløse Iagttagere, som dog vel fortrinligt skulde forstå sig på at trænge forskende og gennemskuende ind i det indre, at just disse dømme så uendelig forsigtigt, fordi de berigede ved Iagttagelse have en udviklet Forestilling om hin det skjultes gådefulde Verden, og fordi de som Iagttagere have lært at herske over deres Lidenskaber. Kun overfladiske, fremfusende, lidenskabelige Mennesker, som ikke kende sig selv, og som naturligvis på Grund deraf heller ikke vide af, at de ikke kende andre, dømme rask væk."

Af deres handlinger må vi i det lange løb bedømme dem som skikkede til at vises tillid eller ej, og derefter må vi indrette vort sociale samkvem med dem - naturligvis; andet har vi ikke at gå efter. Men herfra er der endnu et stort skridt til at udtale en almindelig fældende dom over deres menneskeværdi. Bedre end skånselsløst at dømme om forhold, vi ikke er nødte eller kaldede til at dømme om, er det at prøve på at forstå eller indrømme, at vi ikke forstår.

13 Naturlig ret og juridisk ret

Vi har tidligere brugt udtrykket "ret" i betydningen af etisk ret, den ret, som retfærdigheden hjemler.

Men det bruges også i en hel anden betydning, nemlig om de borgerlige retsregler, det vil sige lovenes indhold. Man taler f. eks. om, hvad romerretten bestemmer, og om at have juridisk ret til en ting.

Det gælder nu om tilfulde at forstå, hvor væsensforskellige disse to ting i virkeligheden er, selv om den nærmere undersøgelse skulle vise os noget, der er fælles.

Vi har set, at retfærdighedens grundsætninger er skudt op, frit og naturligt, af det frie samlivs jordbund, simpelt hen fordi et samfund ufejlbarlig ville sygne hen, hvis de gennemgående svigtedes. Endvidere har vi set, at spørgsmålet, hvorfor de skulle lydes, alene kunne besvares under henvisning til, at de nu én gang har denne stilling som sociale livsvilkår, og at der hertil svarer sociale følelser i de enkelte menneskers indre, der kræver at tilfredsstilles; at der gives en særegen lykke ved at yde og modtage tillid og en særegen ulykke ved at være mistroet.

Ikke således med den såkaldte "juridiske ret" (de gældende love). De skyder ikke af sig selv op på friland; de er indplantede, ofte udenlandske vækster, som kun opretholdes ved kunst og tvang.

Ser man indholdet efter, vil man finde, at det for en stor del intet har at gøre med moralske principper, for en stor del direkte strider derimod.

Men hvad indholdet end er - det fælles og det væsentlige karaktertræk ved dem er, at de hævdes ved magt.

For at indse rigtigheden heraf behøver man blot at spørge: Hvem giver lovene? Er det altid samfundene selv; er det ikke snarere en inden for samfundene opstået, særlig faktor, statsmagten? Men er da statsmagten ét med samfundet, selv om den måske er fremgået deraf? Er selv i den mest demokratiske stat flertallet ensbetydende med hele samfundet? Falder de herskendes interesser nødvendigvis sammen med de beherskedes? Det ville være enfoldigt at antage noget af dette. Selv om de herskende og de beherskede har enkelte interesser tilfælles, vil disse dog aldrig være ene om at sætte præg på lovgivningen. Endog i en stat med selvstyre, som dog må antages at have de største muligheder for en lovgivning til gunst for fællesinteresserne,

vil disse ikke kunne undgå at krydses og gå på akkord med særinteresserne.

Enhver lovgivning vil bære tydeligt præg af sin oprindelse af disse forskellige formål; der vil kunne skelnes mellem love, som sigter på direkte forbedring af de styrende personers egne kår (forhøjelse af gager, diæter, uddeling af fribilletter og andre særrettigheder osv.), andre love, der sigter til at opretholde tillidsforholdet 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), endelig love, der vil sikre hele samfundets livsinteresser (epidemilove, love angående kreditor og debitor og lign.).

Denne simple anvisning til at spørge: hvem giver lovene, og hvilke interesser er naturlige for lovgiverne? turde være vejledende til belysning af den juridiske "ret"s formål; den flygtigste undersøgelse vil vise, at hver enkelt lovs indhold ikke nødvendigt går ud på at sikre fællesinteresserne eller behøver at rumme noget moralsk hensyn (til retfærdig erstatning).

At det moralske hensyn desuagtet, skønt lovvæsenet som helhed er at betragte som et tvangsapparat i hænderne på nogle herskende, har kunnet vinde indpas i lovenes indhold i nævneværdig grad, skyldes dets fuldkomne uundværlighed for statslivet, 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 ser 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 uden om for at forfølge sine specielle formål. Fra det samlede retslige område lykkes det dog aldrig at tvinge principperne om retmæssigt vederlag bort.

Vi er altså kommet til det hovedresultat, at lovene kommer til verden og opretholdes på en måde, der ikke har det fjerneste med moralen at gøre, nemlig ved et magtsprog. Men gælder dette da også om love, vedtagne af borgerne i en demokratisk stat?

Der har været forfattere som Rousseau, der har villet hævde, at love, der opstod i en sådan stat, var moralske og moralsk bindende, fordi den demokratiske stat er kommet i stand ved en overenskomst, en kontrakt mellem de enkelte borgere, og det er jo en frivillig sag, om man vil slutte sig til en kontrakt eller ej.

Men dette er grundfalsk, enhver historisk undersøgelse giver det resultat, at overenskomst og frivillighed, hvor talen er om statens

oprindelse, kun eksisterer i fantasien. Staten er en organisk dannelse, der opstår på lignende måde som sproget; den vokser ud af de menneskelige kår, der alle vegne 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, som med deres intelligens kan omspænde forhold, eller hvis mod tager det op med de kår, de andre ikke magter, selv om de måske er fysisk overlegne. Om demokratisk ligeberettigelse, social kontrakt, borgerrettigheder endsige "menneskerettigheder" findes der ikke idé skabt i naturfolkens 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, det vil sige, de tager den." Man underordner sig den ældre, den fornemme, den rige, den dygtige - herskermagten beror frem for alt på personligheden. Historisk set udfolder statsmagten sig langsomt, lidt efter lidt; i begyndelsen er den blot i virksomhed i krigstid; i fredstid er den ganske ophævet, og de private varetager selv al sikkerhed og ordner alle indre tvistigheder.

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 samfundet simpelt hen ikke ville bestå, hvis borgerne indbyrdes fortærede hverandre - og hvad var han da? Adskillige love har mere direkte personlige og smålige motiver, men det fællestræk findes overalt, at magten sætter en regel, som den anser det for et forholdsvis mindre onde selv at underordne sig. For sin egen beståens skyld nødes magten til at begrænse sig selv på enkelte punkter. 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." (Ihering).

Hvad moralens stilling til loven angår, da er den én gang for alle givet med den form, hvorunder loven træder frem i verden. Meget muligt, at der i en lovforskrift 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 simpelt hen de og de tvangsforanstaltninger. Statsmagten har ikke den fjerneste interesse for mine grunde, den forlanger ikke anerkendelse, men underkastelse.

Vi skylder lovene lydighed, når de udtaler noget, vi efter vore grundsætninger anerkender som moralsk, men det er ikke som lovforskrifter, vi skylder dem lydighed. I modsat fald står vi etisk frit til dem; underkaster vi os, er det kun, fordi vi har tvangen over os.

Imod denne betragtning er der som alt sagt rejst tvivl. Det er både af Rousseau og andre forfattere påstået, at statsmagtens form spillede en rolle, således at den enkelte borger dog i et land, hvor statsmagten var i den nøjst mulige overensstemmelse med samfundsviljen, måtte føle sig forpligtet af dets love. Når jeg træder ind i en forening, indeholder selve min indtrædelse en forpligtelse til at overholde dens love; denne forhåndssanktion gælder dem alle uanset deres indhold.

Men nu kender vi uheldigvis ikke nogen stat, der er dannet som en forening. Lige fra fødselen af er jeg tvungent medlem af statens organisation, og dér bliver jeg. Der er ingen betingelser for at træde ind, så lidt som der er mulighed for at unddrage sig eller træde ud. Det er et rent selvbedrag, om man tror, at man som myndig slutter sig til samfundet ved en virkelig eller underforstået kontrakt (hvor den handling at træde ind skulle være ensbetydende med formel tilslutning). Det er ganske vildledende, når Rousseau vil hævde, at denne tiltrædelsesakt er den mest frivillige af alle akter, 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 det andet står mig frit for; jeg får lige så lidt lov til at undertegne nogen tilslutning ved "indmeldelsen", som jeg får lov til at blive ekskluderet.

Denne tilstand afføder ikke moralsk skyld; det ville der ikke engang opstå, om det kunne vises (hvad det ingenlunde kan), at statens 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 lydighed mod ethvert som helst påbud fra

hans side. Intet uden en fri anerkendelse og tilslutning kan forpligte os til forhåndslidighed over for en enkelt persons eller et samfunds bestemmelser, og forpligtelsen gælder kun inden for de grænser, vi udtrykkelig har godkendt.

Til et magtbud kan man ikke med sin bedste vilje komme i moralsk forhold, når det melder sig som magtbud. Det er meningsløst at tale om anerkendelse og løfter, hvor sligt overlegent frabedes. Hvor viljen kun har én retning, den af tvangen forudbestemte, 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 én. Når man derfor gang på gang sammenligner den demokratiske stat med en forening, hvor flertalsafgørelserne dog er moralsk bindende, agter man ikke på den forskel, hvorpå alt kommer an. Thi ved indtrædelsen i en forening binder man sig forud til at anerkende alt, hvad foreningens lovlige organ (f. eks. Generalforsamlingens flertal) måtte bestemme - så længe man er medlem; men man er jo på forhånd klar over, i hvilken retning og udstrækning man som led af organisationen indskrænker sin handlefrihed, man vurderer selv denne indskrænkning i forhold til, hvad man vinder, og indretter sig derefter. Ligesom man er herre over indmeldelsen, kan man frit melde sig ud, hvis noget vedtages, der ligger uden for 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 interesser er prisgivne statsmagtens almægtige indgriben. Derfor er flertalsbestemmelserne i den demokratiske stat i og for sig ikke mindre tvang og tyranni end despotens luner. De er kun for så vidt tåleligere, som enhver borger har udsigt til at blive den brøkdelt af en despot, der nu efter sin tur kan komme til at undertrykke de andre ganske lidt. De beherskede (mindretallet) holdes nede af fysiske kræfter, der hviler på en lige så solid basis som i despotiet, ja nok så bred; det er netop ulempen, at den ikke vipper stort bedre end en pyramide; det er jo det brede folk, der danner fundamentet.

Ikke få mennesker lever i den naive tro, at når blot mindretallet er blevet "beskyttet" ved forbedrede valgmetoder som forholdstalsvalgmetoden og lign., er den hellige grav vel forvaret. De ser ikke, at slige reformer ikke i mindste måde rækker ved hovedsagen: den udstrækning, hvori flertallet trænger ind på rent private områder, og

hvor den fremmer særinteresser. Først når den lovgivende forsamling er trængt tilbage til sit retmæssige område, fællesinteresserne, får det nogen betydning, i hvilken grad forsamlingen afspejler befolkningen som helhed; først da kan der blive tale om retfærdige eller uretfærdige valgmetoder. Nogen betryggelse for mindretallets ret skaber disse i og for sig ikke; den må, som nu skal vises, søges på et helt andet punkt.

14 Stat og individ

Den betragtning, at velgerninger, der vises mig, bringer mig i moralsk skyldighedsforhold til velgørenen, har som alt sagt foranlediget enkelte forfattere til meget vidtløftigt at undersøge statens kredit- og debetside i al almindelighed. De spørger: Hvad byder staten på, hvad kræver den, og kan fordelene opveje ulemperne? Når de så fandt et overskud af fordele, mente de at kunne slutte, at vi alle er i dyb gæld til staten.

Hertil er nu først at bemærke, at alle langt fra er ens stillede i den nuværende stat, den begunstiger enkelte på andres bekostning, arrangerer loven i enkelte klassers eller personers favør; derfor må regnestykket blive højst forskelligt for de enkelte samfundsmedlemmer, og de kan umulig alle komme til at føle sig i bundløs gæld til staten. Den tale høres tit, at staten er den eneste kreditor, som har ret til at optræde som kreditor-, ved nøgtern overvejelse vil det vise sig, at statens andel i de velgerninger, menneskene kan glæde sig over, i virkeligheden er ganske forsvindende. "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 oven over vandskorpen igen.

Men hvor interessant en sådan opgørelse over fordele og ulemper ved statslivet end kan være, så hviler hele regnestykket fra første færd på et forkert grundlag, hvis man tror, at det kan oplyse noget som helst om reel skyld. Som ovenfor påvist kommer man ikke i gæld uden ved personlig sanktion; hverken ved gaver eller - end mindre - ved velgerninger, der påtvinges én. Staten er jo nemlig ikke så venlig at tilbyde sine goder mod løfte om erstatning, den tager uden videre erstatningen med magt. Lige så lidt som den tilbyder goderne, men påtvinger dem (vaccination, skolegang osv.), lige så lidt stoler den på borgernes erkendtlighed, den sikrer sig ved hjælp af tvungne borger"pligter" (skat, militærtjeneste osv.).

Den stilling, borgeren indtager over for statsmagten, er derfor agtpågivenhed og vagt i gevær over for dens tendens til overgreb på det personlige område. Denne stilling har individet fuld ret til at indtage, og han har ret til at lade den gå over til angreb, når faren rykker

ham nær på livet. Dette er dog ikke ensbetydende med, at åben krigstilstand skulle være det normale eller fornuftige, thi lige så lidt som staten er opstået ved frivillig sammenslutning, lige så lidt er den opstået som nogen bevidst modsætning til de personlige interesser.

Udviklingen har medført, at der er opstået regerende og regerede. De regerende indtager deres stilling i kraft af indbildte eller virkelige herske-evner, ingenlunde ifølge enstemmig givet mandat. De forledes derfor dels til at lade sig bestemme af personlige interesser, hvorved en del af befolkningen nødvendigvis må føle sig forurettet, dels til overhovedet at begå overgreb på det personlige område. Til de førstnævnte misbrug hører, at en regering favoriserer sine bekendte eller meningsfæller, eller at et herskende parti udnytter de beherskedes pengepung. Men hvad skal man forstå ved uberettiget indskriden eller overgreb fra statens side på det personlige område?

Som ovenfor vist foreligger der et uetisk overgreb overalt, hvor en enkelt persons eller fleres vilje virker ved tvangsforanstaltninger over for mig eller mit, forudsat at jeg hverken selv har bemyndiget denne tvang eller ved forudgående opførsel har givet den berettigelse til at virke. Men det er ligeledes påvist, at lovene kun i ringe grad tager hensyn til disse forudsætninger. Den betragtning, at det skulle gøre en væsentlig forskel, om lovene gaves af et herskende mindretal eller af et herskende flertal, er allerede tidligere afvist. Den demokratiske betragtning, at et flertal altid har "ret", vedkommer ikke etisk ret, overgreb kan begås såvel af et flertal som af et mindretal.

"Sæt, at det på en generalforsamling af velgørere", 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 forening, er, at dens medlemmer indgår overenskomst indbyrdes om at underkaste sig flertallets vilje i alle sager, der angår de formål, for hvis skyld man har indmeldt sig i den, men ikke i andre."

Men ingen ville frivillig give sig et flertal i vold, der skulle have afgørelsen af alle ens anliggender. En stat, der var dannet på samme måde som en forening, ved alles frivillige tilslutning, ville ifølge sa-

gens natur kun komme til at befatte sig med såre få ting, nemlig dem, det ville ligge i alles interesse at fremme.

Selv om en sådan statsdannelse nu og for bestandig ligger uden for mulighedernes verden, ville det dog ikke være uden interesse at undersøge hvilke formål, der i de bestående stater kan antages at høre til dem, der vedrører alles interesser, og dem, der kun vedrører nogle enkelte. Kunne man angive, hvilke disse formål var, ville man med det samme have løst spørgsmålet om, hvad der måtte regnes for statsovergreb. Og selv om det aldrig skulle opnås at få statsmagten nygrundet på enstemmig, frivillig bemyndigelse, kunne det dog lykkes inden for de gældende statsformer med held at føre kampen mod alle de særinteresser, hvis fremme påtvinges alle borgerne.

Som sagt, vil man lede efter hvilke formål, der er af en sådan beskaffenhed, at de på forhånd ville opnå enstemmig tilslutning, ifald de opstilledes som statsformål, vil de vise sig ikke at være synderlig vidtforenede.

W. v. Humboldt, der med et frisind, som nu til dags synes uddødt, søger at dæmme op for statens almagt, viser, at det, som nutidsstaterne især har travlt med, er at fremme det nyttige, den positive velstand. Men det nyttige er et dårligt formål for statens virksomhed, thi det er umuligt at blive enige om, hvad der er nyttigt. De styrende vil være tilbøjelige til at interessere sig mest for det, der er nyttigt for dem. Imod dette opstiller v. Humboldt som statens eneste formål det nødvendige. Under det nødvendiges åg bøjer enhver villig hovedet.

Det kan ikke være meningen, at staten skal tage aktiv del i agerbrug, handel og industri, at den skal være velgører eller gaveuddeler til denne eller hin med forurettelse af alle andre (alderdomsforsørgelse i den nuværende form, toldbeskyttelse osv.), at nogle borgere skal betale livsopholdet for forfattere o. a., der ikke interesserer dem det fjerneste osv. osv. Thi alle disse formål er særformål, og de kan kun ske fyldest derved, at staten på den mest uberettigede og vilkårlige måde tager fra den enes lomme og lægger over i den andens. Ikke et eneste af disse formål ville kunne opnå almindelig tilslutning. Man kunne tænke sig frivillige foreninger, dannede over disse forskellige formål, men det ville være utænkeligt, at en eneste af disse foreninger skulle kunne drage samtlige borgere til sig.

Hvad skal og kan da staten uden at overskride sine naturlige grænser og sin berettigelse? Vi vil omskrive og fuldstændiggøre den Humboldt'ske idé således: Den skal regulere og sikre de gensidige

krav, den skal tilsikre enhver sit (det vil sige, hvad han på retmæssig måde har erhvervet), både mod indre og ydre ransmænd. Den er kort sagt en beskytter og opretholder af ejendomsretten i den betydning og i hele den udstrækning, hvori vi ovenfor har taget dette ord.

Her er det formål, 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 en 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 vagt og udflydende, og som af de herskende kan fortolkes i enkelte personers eller klassers favør ("landbruget er vort hovederhverv; når landbruget har gode dage, lever vi alle højt"), og som er en stadig rullende lavine, - men som står urokkelig fast som det samfundsnødvendige, og som ikke let kan fortolkes efter forgodtbefindende. Fællesejendommen ene og alene anvendt i fællesinteressens tjeneste! Det er statens løsen.

Men nu alle de kulturelle opgaver, fattigvæsen, hospitaler osv., som den enkelte er ude af stand til at løfte, er det da meningen, at vi skal lade dem forfalde?

Der findes ikke en eneste af disse opgaver, som ikke ville kunne løses og løses bedre ved frivillige, private sammenslutninger. Ville alle gå med, så meget desto bedre, men det er dog en ejendommelig tanke at tvinge folk til velgørenhed eller til at realisere andre menneskers yndlingsideer (om skuespilkunst f. eks.), eller 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 mod, gennem frihed at føre menneskene dertil, at der lettere opstår fællesskaber, hvis virksomhed i mangfoldige tilfælde kan træde i statens sted."

Den etiske løsning af problemet om en retfærdig statsform er derfor hverken at søge i socialismens eller anarkismens teorier. Socialismen skylder stadig at vise os berettigelsen af at tildele statsstyrelsen ubegrænset magt og give den forrang for den enkeltes selvrådighed. Anarkismen, som endnu mindre har udformet sig til nogen klart gennemtænkt lære, drømmer om en stat, der skal undvære enhver centralstyrelse og dog retfærdigt udøve den mest indgribende myndighed, der er tænkelig, at uddele goderne efter enhver enkelts personlige behov!

Nej, nogen etisk ordning kan lige så lidt tænkes iværksat ved udelukkelse af en centralmagt som ved at tildele den ubegrænset råderet. Spørgsmålet kan kun blive om, hvor grænselinien skal sættes for dens indblanding.

15 Retfærdighed og »humanitet«

Vi ender altså vore betragtninger, som vi begyndte dem, med at fremhæve, at det såkaldte humane, det nyttige, det ønskelige, ikke må gå forud for eller fortrænge det retfærdige. Vi beundrer de mennesker, der er besjælede af ædle følelser, et varmt hjertelag og menneskekærlige ideer. Men de må ikke fordre, at alt, hvad deres følelser tilsiger dem, skal gøres til statsager, eller i det hele taget til tvungne opgaver for andre, der ikke deler nøjagtig de samme følelser. Man har nok lov til at være human, men ikke med andres penge. Og dette gælder i lige så høj grad for statens som for den enkeltes vedkommende.

Ganske særlig på sin post må man være, når disse varmbloedige følelser sejler under falsk flag og forveksler sig selv med retfærdighedssans. Et slående eksempel herpå er den brug, der jævnlig gøres af "retfærdighed" til forsvar af voldshandlinger, der i god mening iværksættes af politiske idealister. Således mener Ihering, at revolutioner kan retfærdiggøres af deres resultater: "De appellerer til historiens uomstødelige domstol."

Hvad skal da denne domstol afgøre? Om udfaldet har vist sig at være til gavn eller til ulykke for folket. Men kan den det, og i så fald, når kan en så ufejlbar dom udtales? Selv om sligt kunne afgøres på utvetydig måde, har det imidlertid ikke det fjerneste med virkelig retfærdiggørelse at bestille, en virkelig retfærdiggørelse ville bestå i at påvise, at voldshandlingen var forskyldt ved tilsvarende overgreb i fortiden.

Endnu grellere optræder denne begrebsforvirring hos den åndsretning, der hele det 19. århundrede igennem har behersket liberal og radikal politik, det moderne sværmeri for "humanitet".

Til dens yndlingsideer hører den falske lighedsidé: at alle mennesker er født lige, og hvis denne lighed er gået tabt i livets løb, vil retfærdighed påbyde at hidføre den på ny.

For det første er forudsætningen ren spekulation. Betragter man en hvilken som helst flok børn, vil man se, at der findes herskernaturer, som vil blive indflydelsesrigere end de andre og gøre sig adlydte uden anden adkomst end deres medfødte anlæg; ganske ligesom der blandt planterne gives enkelte, der er fødte til at herske over andre af samme art; kæmpeegene f. eks. er undtagelser, som har medfødte anlæg til at udvikle sig større og mægtigere end de andre. Det er da

en kolossal misforståelse, om man af princippet om retfærdig erstatning mener at kunne udlede nogen beføjelse til at udjævne slige uligheder eller ujævnheder, frembragte af den ubevidste natur. At yde lige for lige er ikke det samme som at slette alle bestående uligheder.

Foruden denne forfalskede lighedsidé lever den moderne, radikale humanitet også af slet fordøjede kristelige tankegange.

Det kristne kærlighedsbud gik i første række ud på barmhjertighed, overbærenhed med forseelser, ja det ser endog ud, som om det ikke blot fornægtede retten til at kræve vederlag for disse ("af den, som tager det fra dig, kræve det ikke igen"), men gik ud på det stik modsatte af gengældelse med lige for lige, nemlig på gengældelse med godt for ondt.

Ingen har vel mere forstående end Søren Kierkegaard fremstillet det kristelige kærlighedsbud i forholdet til retfærdighedsideen. Kærligheden hæver forskellen mellem mit og dit, siger han. "Den sande kærlige søger ikke sit eget. Han forstår sig ikke på den strenge rets eller retfærdighedens, end ikke på billighedens fordringer i henseende til det "eget"; ej heller forstår han sig på at bytte, som elskov gør, der tillige forstår at passe på, at den ikke bliver narret (altså forstår at passe på sit eget); ej heller forstår han sig på fællesskab, som venskab gør, der tillige forstår at passe på, om der nu gives lige for lige, at venskabet kan holdes (altså forstår at passe på sit eget). Nej, den sande kærlige forstår sig kun på ét: at blive narret, at blive bedraget, at give alt hen uden at få det mindste igen - se, det er ikke at søge sit eget ... Så har omvæltningen af mit og dit nået sit højeste, derfor også kærligheden sin højeste salighed i sig selv. Ingen utaknemlighed, ingen miskendelse, ingen upåskønnet opofrelse, ingen spot til tak, intet, hverken det nærværende eller det tilkommende kan tidligere eller sildigere bringe ham til at forstå, at han har noget mit."

Der ligger i disse ytringer adskillig miskendelse og bagvaskelse af elskoven og venskabet, som, hvor de virkelig fortjener disse navne, absolut hører til de menneskelige forhold, hvor der regnes mindst ud. Men herved skal vi ikke opholde os. Vi vil blot til den Kierkegaardske betragtning bemærke, at den, der i sit liv mellem mennesker virkelig kan hæve sig til denne højde - vi tror, at kun meget få kan det - ham når moralen ikke med nogen indvending. Thi den, der er inde i den kristelige tankegang, vil vide, at den først og sidst pålægger at betale enhver, hvad man er ham skyldig. Dette er jo netop moralens standpunkt; og om nogen har råd - åndeligt eller materielt til

mere, ham stiller moralen frit; moralen forlanger ikke, at enhver skal kræve vederlag for sine tab, selv om han er berettiget dertil. Den siger kun til skyldnerne: Pas på, at I ikke, henrevne af ædle og menneskekærlige følelser glemmer det første og det nærmeste, de simple små retfærdige krav, der stilles rundt omkring jer!

De "humane" politikeres kolossale misforståelse ligger imidlertid i, at de vil overføre disse sjældnere, ideelle følelser, som har deres plads i det frivillige, private samkvem mellem mennesker, til at blive den drivende kraft i det offentlige liv. Statsmagten kan alene af den grund ikke være barmhjertig, at den ikke har noget at være barmhjertig med; den har overhovedet ikke noget, den kan kalde sit; den er kun et fordelingsorgan for betroet fællesgods; og dens opgave kan derfor kun være at forvalte dette i fællesinteressen. Barmhjertighed og medlidenhed er desuden noget personligt, det er vist utænkeligt, at klasser eller partier skulle nære slige følelser over for andre end sig selv og sine nærmeste tilhængere. Men de, der ikke bliver genstand for disse følelser eller selv nærer dem, må føle enhver reform, der bygger på dem, som en utålelig og umotiveret tvang. Slige reformer er henviste til at tjene særinteresser og til at få en stakket levetid. Anderledes med dem, der bygger på sociale naturlove som vederlagsloven, der alene har betingelser for at komme i rapport til alles interesse; de vil ikke gå nogen for nær.

Virkelig social hjælp kan kun ydes ved retfærdighedens bistand, siger Ruskin. "Ikke kærlighed, ikke tro, ikke håb vil gøre det; menneskene vil blive kærlige på tåbelig måde, troende til ingen nytte - med mindre de først og fremmest er retfærdige; og de bedste mænd har slægtled efter slægtled levet i den store misforståelse, at de kunne hjælpe den fattige ved almisser og ved at prædike tålmodighed eller håb og ved ethvert andet middel, formildende eller trøstende, undtagen den ene ting, Gud har befaleet dem, retfærdighed."

Undersøger man moderne politikeres systemer, liberales såvel som socialisters, vil man næsten overalt få det nedslående syn, at hvad de kalder retfærdighed ikke er andet end trivielle, slet anvendte idealbrokker, snart sankede fra revolutionsmændenes, snart fra teologiens bord.

Gavelovgivningingen er nævnt; en lovgivning, der tager fra den ene og giver til den anden. Vi har love (alderdomslove), der nægter den flittige og sparsommelige, som har samlet sig lidt, eller den, der endnu har lyst til at bestille noget, den fastsatte hjælp, medens den dovne

og ødsle er selvskreven til hjælpen. Vore skattelove går ud på at plyndre dygtigheden, evnen, sparsommeligheden, blot "for at formindske den bestående ulighed".

Det må indrømmes socialismen, at den har fået en væsentlig side af det sociale liv frem i det rigtige lys, idet den har set, at ejendomsproblemet må løses ud fra erstatningsprincippet; den forkaster jo alle medfødte rettigheder til eje og anerkender kun dem, der kan godtgøre sig som løn for udført arbejde, ligesom den forlanger, at arbejdet skal have sin løn fuldt ud.

Desværre er socialismen dog endnu langt fra nået til en klar udarbejdelse af disse tanker, men står endnu med det ene ben i de gamle "humane" ideer. Endnu hører man fra denne lejr alt for megen utålmodig og umoden misfornøjelse med den økonomiske ulighed og alt for megen umandig klynken og appel til samfundets godgørelse, i stedet for frimodige krav om retfærdighed. Og når det drejer sig om fordelingsprincipperne i den socialistiske stat, er forfatterne endnu i vildrede og ganske uenige. Nogle mener, at det er uretfærdigt, at den, der af naturen er bedst begavet og altså kan udføre sit arbejde med mindst anstrengelse, modtager en større del af livets goder end den, for hvem arbejdet, grundet på hans ringere begavelse, er mere byrdefuldt. Det er tiden, der skal betales, siger de. De ser ikke, at hvis der bydes en hurtig og en langsom arbejder det samme i timebetaling, vil det være det samme som at give det dårlige arbejde mere i erstatning end det gode, thi alt andet lige vil det være fordelagtigere at få sit arbejde hurtigt udført end langsomt. Andre tror ikke, at en skala for arbejdsvederlaget overhovedet er nødvendig; alle skal have lige meget. Atter andre vil, at enhver skal have efter sit behov og mener at kunne udmåle dette behov. Disse eksempler må være nok til at vise, hvor langt socialismen endnu har til fuldt ud at fatte, hvad der rummes i begrebet retfærdigt vederlag.

Retfærdighed! Skulle man dømme 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 Thukydidens¹², læs de nyeste folketings-

¹² Thukydidens, en berømt græsk historiker fra det 5. årh. før Kristus, begynder sin skildring af den peloponnesiske krig med en forhandling mellem Kerkyraierne og

forhandlinger og se, om det ikke er dette argument, man tyer til, når intet andet gør indtryk: 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 måske var det 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 videnskabsmænd har fundet enighed om betydningen, hvor kan man da egentlig forlange, at politiske agitatorer skal vise selvbeherskelse i brugen? Men af og til må det desværre også gøre tjeneste i bevidste, lumpne falsknerier. Det er sikkert en fare for det offentlige liv, at betydningen af ord som ret og uret ikke fra barndommen og skolegangen af indpræges så klart og dybt i ungdommens bevidsthed, at menigmand altid vil være i stand til at kontrollere deres misbrug.

Korinthierne, hvorunder de første meget stærkt påberåber sig "Retfærdighedens grundsætninger".

Indhold

1. Retskaffenhed
2. Den sociale naturlov
3. Erfaringer om det retmæssige vederlags betydning for samlivet
4. Gives der andre sociale naturlove?
5. Om skyld
6. Løftet
7. Gaver
8. Overgreb på ejendom
9. Overgreb på det åndelige område
10. Ansvar for retskrænkelsen
11. Inddeling af de moralske handlinger. Moralske sammenstød
12. Hvad bevæger et menneske til at handle moralsk?
13. Naturlig ret og juridisk ret
14. Stat og individ
15. Retfærdighed og »humanitet«