

## Hvad er retfærdighed?

Af professor HANS KELSEN, Genève.

Nedenstående artikel gengiver et foredrag, som professor *Hans Kelsen* holdt på Københavns universitet den 16. marts 1953. Artiklen er oversat fra forfatterens manuskript, der ikke tidligere har været offentliggjort.

Da Jesus af Nazareth blev ført frem for Pilatus og indrømmede, at han var konge, sagde han: „Dertil er jeg født, og for dette er jeg kommet til denne verden, at jeg skal vidne om sandheden.“ Hvorefter Pilatus spurgte: „Hvad er sandhed?“ Den romerske statholder ventede ikke noget svar på dette spørgsmål, og Jesus gav det heller ikke; thi at vidne om sandheden var ikke det væsentligste i hans guddommelige mission som Messias. Han var født til at vidne om retfærdigheden, den retfærdighed, der skulle virkeliggøres i Guds Rige, og for denne retfærdighed døde han på korset. Bag Pilatus' spørgsmål: Hvad er sandhed? opstår da, af Jesu eget blod, et andet, endnu vigtigere spørgsmål, menneskehedens evige spørgsmål: Hvad er retfærdighed?

Intet andet spørgsmål er blevet diskuteret så lidenskabeligt; for intet andet spørgsmål er så meget dyrebart blod og så mange bitre tårer blevet udgydt. Intet andet spørgsmål har været genstand for så intensiv en tænkning af de mest berømte tænkere fra Platon til Kant. Og dog er det i dag så ubesvaret som nogensinde. Det synes at være et af de spørgsmål, til hvilke en resigneret visdom svarer, at mennesket ikke kan finde et endeligt svar, men kun prøve at forbedre spørgsmålet.

### I.

Retfærdighed er primært en mulig, men ikke nødvendig, egen-skab ved en samfundsordning, der regulerer det menneskelige fællesskab. Kun sekundært er det en menneskelig dyd, eftersom et menneske er retfærdigt, hvis dets opførsel er i overensstemmelse med de gældende normer i en samfundsordning, der antages at være retfærdig. Men hvad betyder det i virkeligheden, at en samfundsordning er retfærdig. Det betyder, at denne ordning regulerer menneskers adfærd på en måde, som er tilfredsstillende for alle, d. v. s. at alle mennesker er lykkelige derved. Længslen efter retfærdighed er menneskets evige higen efter lykke. Det er lykken, mennesket ikke kan finde alene, som isoleret individ, og som det derfor søger i samfundet. Retfærdighed er social lykke, lykke garanteret af en social ordning. Det er ud fra denne tanke, Platon, idet han identificerer retfærdighed med lykke, hævder, at kun en retfærdig mand er lykkelig og en uretfærdig ulykkelig.

Det må være åbenbart, at den påstand, at retfærdighed er lig lykke, ikke er noget endeligt svar. Spørgsmålet er blot blevet ændret. For nu må vi spørge: Hvad er lykke?

Det er klart, at der ikke kan eksistere nogen „retfærdig“ samfundsordning, d. v. s. en ordning, der bringer lykke til enhver, sålænge man definerer begrebet lykke i dets oprindelige snævre betydning som individuel lykke, og idet man ved et menneskes lykke forstår det, mennesket selv betragter som sin lykke. I så fald er det uundgåeligt, at det ene individs lykke på et eller andet tidspunkt vil være i direkte konflikt med et andet menneskes lykke. Lad mig give et eksempel: Kærligheden er en af de vigtigste kilder til menneskelig lykke, såvel som til ulykke. Lad os da antage, at to mænd elsker den samme kvinde, og at hver af dem tror, med rette eller med urette, at han ikke kan blive lykkelig uden ved at få denne kvinde til hustru. Imidlertid kan en kvinde ifølge loven og måske også ifølge sine egne følelser kun være den enes hustru. Heraf ser man, at den enes lykke uundgåeligt betyder den andens ulykke. Ingen samfundsordning kan løse dette problem på en tilfredsstillende, d. v. s. en retfærdig måde, således at begge lykke garanteres. Selv ikke den vise Salomons berømte dom kunne det. Som det vil erindres besluttede han at hugge et barn, som to kvinder begge gjorde krav på som deres, i to dele; men han var villig til at skænke barnet til den, der gav afkald på sit krav for at forhindre, at barnet skulle dø, fordi denne kvinde — efter kong Salomons mening — virkelig elskede barnet. Hvis den salomoniske dom i det hele taget er retfærdig, er det kun under den forudsætning, at kun den ene af kvinderne elsker barnet. Hvis begge elsker det, hvilket er både muligt og endog sandsynligt, siden begge ønsker at få det, og hvis begge giver afkald på deres krav, forbliver striden uafgjort; og hvis barnet, til trods for at begge kvinder giver afkald på deres krav, bliver givet til den ene af dem, er dommen i sandhed uretfærdig, fordi den gør den ene part ulykkelig. Vor lykke er meget ofte afhængig af opfyldelsen af krav, som ingen samfundsordning kan tilfredsstille.

Et andet eksempel: Den øverste chef for hæren skal udnævnes. To mænd konkurrerer, men kun een kan blive valgt. Det synes indlysende, at det er retfærdigt at udnævne den, som er mest egnet til stillingen. Men hvad nu hvis begge er lige egnede? Så er ingen retfærdig løsning mulig. Lad os antage, at den ene betragtes som bedre egnet, fordi han er høj og smuk og har et vindende væsen, medens den anden er lille og ordinær, og ser ubetydelig ud. Hvis den første får stillingen, vil den anden ikke føle afgørelsen som retfærdig. Han vil spørge: Hvorfor er jeg ikke høj og smuk som den anden; hvorfor har skæbnen skabt mit legeme mindre tiltrækkende? Og hvis vi betragter naturen ud

fra et retfærdighedssynspunkt, må vi i sandhed indrømme, at den ikke er retfærdig; den gør den ene sund, den anden syg; den ene intelligent, den anden dum. Ingen samfundsordning kan fuldstændig give erstatning for naturens uretfærdighed.

Hvis retfærdighed er lig med individuel lykke, er en retfærdig samfundsordning en umulighed. Men en retfærdig samfundsordning er umulig selv under den forudsætning, at den søger at skabe ikke hver enkeltts individuelle lykke, men den størst mulige lykke for det størst mulige antal mennesker. Dette er den berømte definition af retfærdighed, som den engelske filosof og jurist Jeremy Bentham har opstillet. Men Benthams formulering er ikke anvendelig, hvis begrebet lykke vurderes subjektivt, og følgelig de forskellige mennesker har varierende opfattelser af, hvad der skaber deres lykke. Den lykke, en samfundsordning er i stand til at sikre, kan ikke være lykke i subjektiv, individuel betydning, det må være lykke i en objektiv, kollektiv mening; d. v. s. ved lykke må vi forstå tilfredsstillelse af visse krav, som den sociale myndighed, lovgiveren, erkender som værende værdige til at blive tilfredsstillet, f. eks. kravet på mad, klæder, bolig o. s. v. Der kan ikke være megen tvivl om, at tilfredsstillelsen af socialt anerkendte krav er meget langt fra den oprindelige betydning af begrebet lykke. Dette begreb er ifølge selve sin natur i højeste grad subjektivt. Trangen til retfærdighed er så elementær og har så dyb en rod i det menneskelige sind, fordi den er manifestationen af menneskets uforgængelige higen efter sin egen subjektive lykke.

Begrebet lykke må radikalt ændre betydning for at blive en social idé, retfærdighedens lykke. Den metamorfose, der ændrer begrebet individuel lykke til tilfredsstillelse af visse af samfundet anerkendte krav, ligner den forvandling, som begrebet frihed må gennemgå for at blive et socialt princip. Undertiden identificeres frihedsideen ligefrem med retfærdigheden, således at en samfundsordning, der garanterer individuel frihed, betragtes som retfærdig. Da nu den ægte frihed, d. v. s. frihed for en hvilken-somhelst regering, er uforenelig med enhver samfundsorganisation, må begrebet frihed ændre betydning fra at være frihed for en regering til at være frihed under en bestemt form for regering, en regering der udøves af flertallet om nødvendigt mod mindretallet. Anarkisk frihed må transformeres til demokratisk orden.

På samme måde og af samme grund bliver begrebet retfærdighed ændret fra at være et princip, der garanterer alle menneskers individuelle lykke, til at være et samfundsprincip, der beskytter visse interesser, som samfundet har anerkendt som værdige til beskyttelse. Men hvilke menneskelige interesser er værdige til at blive tilfredsstillet, og først og fremmest, hvorledes er deres indbyrdes rang og orden? Det er det spørgsmål, der opstår, når der

eksisterer modstridende interesser, og det er med hensyn til sådanne mulige interessekonflikter, at der kræves retfærdighed i en samfundsordning. Hvor der ingen interessekonflikt er, er der ingen trang til retfærdighed. En interessekonflikt eksisterer, når en interesse kun kan tilfredsstilles på en anden interesses bekostning, eller for at sige det på en anden måde, når der er konflikt mellem to værdifaktorer, og når det ikke er muligt at realisere begge på samme tid, idet den ene kun kan realiseres, hvis den anden tilsidesættes. Det må da afgøres, hvilken interesse der har den højeste værdi. Problemet om værdifaktorer er i første række et problem om konflikt mellem værdier, og dette problem kan ikke løses ved hjælp af rationel erkendelse. Svaret er en værdi, som man har fundet frem til ved hjælp af følelsesmæssige faktorer; den er derfor subjektiv og kun gyldig for den, der dømmes, og altså kun relativ.

Lad nogle eksempler illustrere denne påstand. Ifølge en vis etisk overbevisning er det menneskelige liv, d. v. s. hvert enkelt menneskeligt væsens liv, den højeste værdifaktor. Følgelig er det efter denne etiske overbevisning absolut forbudt at dræbe et menneske, selv i krig eller ifølge en dødsdom. Dette er f. eks. den overbevisning, der ligger bag vægringen ved at gøre militærtjeneste af samvittighedsgrunde, og den overbevisning, der får mennesker til principielt og under alle forhold at være modstandere af dødsstraf. Der er imidlertid også en anden etisk overbevisning, ifølge hvilken den højeste værdifaktor er nationens interesser og ære. Ifølge denne overbevisning er ethvert menneske moralsk forpligtet til at ofre sit eget liv og til under en krig at dræbe andre mennesker som fjender af nationen, når nationens interesser og ære kræver en sådan handling, ligesom det er retfærdiggjort at berøve forbrydere livet gennem fuldbyrdelse af en dødsdom. Det er umuligt at dømme mellem disse to modstridende vurderinger ud fra en rationel videnskabelig tankegang. Det er i sidste instans vor følelse og vor vilje, ikke vor forstand, det følelsesmæssige og ikke det rationelle element i vor bevidsthed, som afgør denne konflikt.

Hvis en mand er blevet gjort til slave eller fange i en nazistisk koncentrationslejr, og hvis det er umuligt at flygte, opstår spørgsmålet om en sådan situation retfærdiggør et selvmord. Problemet er blevet diskuteret atter og atter, siden Sokrates tømte sit giftbæger. Afgørelsen er afhængig af svaret på spørgsmålet, hvilken værdi der er den højeste: livet eller friheden. Hvis livet er den højeste værdi, er selvmord ikke retfærdiggjort, hvis derimod friheden rangerer højere, hvis et liv uden frihed er værdiløst, er selvmordet moralsk retfærdiggjort. Hele problemet ligger altså i rangordenen mellem disse to værdier, livet og friheden. På dette spørgsmål kan kun gives et subjektivt svar, et svar, der kun har

gyldighed for den, der svarer. Der gives intet objektivt resultat med gyldighed for enhver, som f. eks. påstanden om, at varme får metal til at udvide sig, en påstand, der beskæftiger sig med realiteter og ikke er en værdidom.

Lad os forudsætte — uden at påstå det — at det er muligt at bevise, at et folks økonomiske situation kan forbedres så væsentligt ved den såkaldte planøkonomi, at en lige grad af social sikkerhed kan garanteres alle, men at en sådan reguleret økonomi kun er mulig, hvis enhver individuel frihed afskaffes. Svaret på spørgsmålet, hvorvidt planøkonomi må foretrækkes for liberalisme, er afhængigt af vor vurdering af værdierne: individuel frihed og social sikkerhed. En selvsikker mand vil muligvis foretrække den individuelle frihed, medens den, der lider af mindre værdskomplekser, muligvis vil foretrække den sociale sikkerhed. Det betyder, at der kun eksisterer et subjektivt svar på spørgsmålet, hvorvidt den individuelle frihed er en højere værdi end den sociale sikkerhed eller den sociale sikkerhed en højere værdi end den individuelle frihed. Der er ikke plads for en objektiv afgørelse, som f. eks. at jern er tungere end vand og vand tungere end træ. Denne påstand hviler på realiteter, som kan efterprøves ved eksperimenter, den er ikke en værdivurdering, som ikke giver mulighed for efterprøvelse.

En læge stiller efter en omhyggelig undersøgelse af en patient den diagnose, at patienten lider af en uhelbredelig sygdom, som antagelig vil medføre døden i løbet af ganske kort tid. Skal lægen fortælle sandheden, eller har han lov eller ligefrem pligt til at lyve og fortælle patienten, at hans sygdom kan helbredes, og at der ikke er nogen overhængende fare? Svaret afhænger af den rækkefølge, i hvilken vi vil opstille værdierne sandhed (og sandfærdighed) og frihed for frygt. Hvis sandhedsidealet står over idealet om frihed for frygt, må lægen fortælle sandheden; hvis frihed for frygt regnes over sandhedsidealet, må han lyve. Men svaret på spørgsmålet om den ene eller den anden af de to værdier er højest, kan ikke gives ved rationel, videnskabelig eftertanke.

Som omtalt ovenfor hævder Platon, at en retfærdig mand — det betyder i denne forbindelse en mand, der adlyder loven — og kun en retfærdig mand er lykkelig, hvortil svarer, at en uretfærdig mand, d. v. s. en mand, der krænker loven, er ulykkelig. Platon siger, „det mest retfærdige liv er det behageligste.“<sup>1)</sup> Men han indrømmer dog, at der måske kan tænkes tilfælde, hvor den retfærdige mand er ulykkelig og den uretfærdige lykkelig. Men, hævder filosofen, det er absolut nødvendigt, at de individer, der er undergivet loven, tror på sandheden af den påstand, der siger,

<sup>1)</sup> Platon: Lovene. II.

at kun den retfærdige mand er lykkelig, selvom dette ikke skulle være sandt; thi ellers ville ingen adlyde loven. Følgelig har en regering, ifølge Platon, ret til ved hjælp af propaganda at udsprede den læresætning, at den retfærdige er lykkelig, den uretfærdige ulykkelig, selvom denne lære er usand. „Hvis dette er en usandhed“, siger Platon, „er det en meget nyttig usandhed, for den garanterer lydighed mod loven“. „Og selv om dette ikke forholdt sig således, som det nu er blevet bevist, at det forholder sig, mon så en lovgiver, som der blot er en lille smule ved — dersom han overhovedet kunne indlade sig på med et godt formål at fremsætte en usandhed overfor de unge — nogensinde kunne fremsætte en usandhed, der er mere gavnlig end denne, og som snarere kan have den virkning, at de alle, ikke nødtvungent, men frivilligt, udfører lutter retfærdige handlinger?“ „Dersom jeg var lovgiver, ville jeg tvinge både digterne og de andre mennesker i byen til at udtale sig således (at det retfærdigste liv er det lykkeligste)“. Regeringen har fuldt ud ret til at gøre brug af en nyttig usandhed. Platon sætter retfærdighed, og det betyder her, hvad regeringen betragter som retfærdighed, d. v. s. lovlydighed, over sandhed. Men hertil må bemærkes, at der objektivt ikke kan gives nogen afgørende grund for at sætte lovlydighed over sandhed eller for ikke at forkaste en regeringspropaganda, der er baseret på usandhed, som umoralsk, selvom den tjener et godt formål.

Svaret på, hvilken rangfølge man vil give de forskellige værdifaktorer som f. eks. frihed, lighed, sikkerhed, sandhed, lovlydighed o. s. v. er forskelligt, eftersom det bliver afgivet af en troende kristen, som anser sin frelse, sjælens liv efter døden, for vigtigere end jordiske goder, eller af en materialist, som ikke tror på et liv efter døden. Og svaret vil blive ligeså forskelligt, eftersom det afgives af en, der betragter den individuelle frihed (under liberalisme) som det højeste gode, eller af den, for hvem social sikkerhed og alle menneskers lige behandling (under socialisme) rangerer højere end frihed. Svaret har altså karakteren af en subjektiv og derfor relativ værdidom.

Den kendsgerning, at værdidomme er subjektive, og derfor meget forskellige, betyder ikke nødvendigvis, at hvert individ har sit eget værdisystem. I virkeligheden er umådelig mange mennesker enige i deres domme. Et specielt værdisystem er ikke det isolerede individs vilkårlige opfindelse, det er altid resultat af den indflydelse, individer i en bestemt gruppe udøver på hinanden; gruppen kan være en familie, en stamme, en klan, en kaste eller en profession, eller der er tale om visse politiske og økonomiske forbindelser. Ethvert værdisystem, særlig et moralsystem og dets centrale retfærdighedsidé, er et socialt fænomen, et produkt af samfundet og er derfor forskelligt efter de samfund, hvori det er dannet. Den kendsgerning, at visse værdier er

almindeligt anerkendt i et bestemt samfund, modbeviser på ingen måde, at disse værdidomme har en subjektiv og relativ karakter. At mange stemmer overens i deres værdidomme, er intet bevis for, at disse domme er rigtige, d. v. s. objektivt gyldige. Den kendsgerning, at mange mennesker tror eller har troet, at solen bevæger sig omkring jorden, er ikke noget bevis for, at denne påstand er eller har været rigtig. Retfærdighedskriteriet er ligesom sandhedskriteriet uafhængigt af hyppigheden af realitets- eller værdidomme. I den menneskelige civilisations historie er generelt accepterede værdidomme ofte blevet efterfulgt af ganske modsatte påstande, der er blevet ligeså generelt accepterede. I ældre tider blev blodhævn, der var baseret på kollektivt ansvar, betragtet som en retfærdig institution. Men i vore dage hersker den modsatte opfattelse, nemlig at kun det individuelle ansvar er foreneligt med retfærdighed. Og det er på ingen måde utænkeligt, at en eller anden form for kollektivt ansvar igen vil blive betragtet som adækvat, hvis socialismen skulle sejre.

Er individet eller nationen, materien eller ånden, friheden eller den sociale sikkerhed, sandheden eller retfærdigheden den højeste værdifaktor? Dette kan ikke besvares rationelt. Og dog bliver den subjektive (og derfor relative) dom, der som oftest afgives om dette spørgsmål, i almindelighed fremsat, som om det drejede sig om hævningen af en objektiv og absolut påstand, en generelt gyldig norm.

Det er noget for menneskene ejendommeligt, at de har en dyb trang til at retfærdiggøre deres handlinger, at de har en samvittighed. Trangen til retfærdiggørelse eller rationalisering er måske en af de virkelig eksisterende forskelle mellem det menneskelige væsen og dyrene. Menneskets ydre opførsel er ikke meget forskellig fra dyrenes. Den store fisk sluger den lille i dyrenes som i menneskenes verden. Men hvis en menneskelig fisk, drevet af sine instinkter, optræder således, ønsker han at retfærdiggøre sin handling overfor sig selv såvel som overfor samfundet. Han må berolige sin samvittighed med den tanke, at hans handlemåde overfor medmennesket var rigtig.

Hvis et menneske er et mere eller mindre rationelt væsen, prøver det, på rationel måde, at retfærdiggøre de handlinger, der er motiveret af frygt eller drift, d. v. s. at retfærdiggøre dem ved hjælp af sit intellekt. Dette er imidlertid kun muligt i begrænset omfang, nemlig så længe frygt og drift refererer sig til midler, ved hjælp af hvilke et bestemt mål ønskes nået. Forholdet mellem midlerne og målet er nemlig som forholdet mellem årsag og virkning, og kan bestemmes på basis af erfaringen d. v. s. på en videnskabelig, rationel måde. Ganske vist er dette ikke altid muligt, f. eks. i de tilfælde, hvor midlerne til at nå et bestemt mål er visse sociale forholdsregler. De sociologiske videnskå-

bers status idag er ikke således, at vi har et virkeligt indblik i den *kausale* sammenhæng mellem sociale fænomener, og vi har altså ikke den erfaring, der skulle sætte os i stand til at afgøre, hvorledes visse sociale mål bedst kan opnås. Lad os f. eks. sætte, at en lovgiver skal afgøre, om han skal gå ind for dødsstraf eller fængsel for at forhindre visse forbrydelser. Spørgsmålet kan også formuleres således: Er dødsstraf eller fængsel den *retfærdige* straf. Men for at afgøre dette må lovgiveren kende den virkning, som de forskellige strafformer har på den potentielle udøver af den forbrydelse, som ønskes forhindret. Men uheldigvis har vi ingen eksakt viden om denne virkning, og vi er ikke i stand til at skaffe os den, da den kun kan erhverves ved eksperimenter, og eksperimenter kun kan udføres i meget begrænset omfang indenfor samfundslivet. Heraf ser man, at problemet retfærdighed, selv når det som her er blevet begrænset til spørgsmålet om de adækvate midler til at nå et bestemt mål, ikke altid kan løses rationelt. Og selv om det kunne, ville der ikke derved være opnået en fuldstændig retfærdiggørelse af vor handlemåde, den retfærdiggørelse som samvittigheden kræver. Med de mest hensigtsmæssige midler kan de mest uhensigtsmæssige mål nås. Tænk blot på atombomben. Målet kan retfærdiggøre midlerne, men midlerne retfærdiggør ikke målet. Og det er retfærdiggørelse af målet, det mål som ikke i sig selv er middel til et videre mål, som er den afgørende retfærdiggørelse af vor handlemåde. Thi hvis et middel — særlig et menneskeligt adfærdsmønster — er fundet retfærdigt til opnåelse af et vist mål, vil uundgåeligt det spørgsmål melde sig, om dette mål da kan retfærdiggøres. Denne tankekæde må føre til opstillingen af et mål, det sidste mål, som er selve problemet moral i almindelighed og retfærdighed i særdeleshed. Hvis en bestemt menneskelig adfærd kun er retfærdiggjort som det egnede middel til et bestemt mål, er adfærden kun betinget retfærdiggjort, nemlig under den betingelse, at det opstillede mål kan retfærdiggøres. En sådan betinget — og i denne betydning — relativ retfærdiggørelse udelukker ikke den modsatte mulighed. Thi hvis det sidste mål ikke kan retfærdiggøres, så kan midlerne til at nå dette mål heller ikke retfærdiggøres. Demokratiet er kun en retfærdig statsform, fordi det er en regeringsform, der sikrer individuel frihed. Det vil sige, at det er en retfærdig regeringsform under den forudsætning, at friheden er sat som det endelige mål. Hvis man i stedet for individuel frihed sætter social sikkerhed som det sidste mål, og hvis det kan bevises, at social sikkerhed ikke kan skabes i en demokratisk stat, så må en anden styreform og ikke demokratiet betragtes som retfærdig, da nye mål kræver nye midler. Derfor kan demokratiet kun retfærdiggøres som en relativt — ikke absolut — retfærdig styreform.



Men vor samvittighed tilfredsstilles måske ikke ved en sådan betinget (hvilket her betyder relativ) retfærdiggørelse, den kræver måske ubetinget, absolut retfærdiggørelse. Det vil igen sige, at vor samvittighed måske kun kan beroliges, hvis vor adfærd retfærdiggøres ikke blot som det egnede middel til at nå et mål, hvis retfærdiggørelse igen er tvivlsom, men som et mål i sig selv, et endeligt mål, eller med andre ord en absolut værdi. En sådan retfærdiggørelse kan imidlertid ikke ske på rationel måde, fordi rationel retfærdiggørelse vil sige retfærdiggørelse som et egnet middel, medens det endelige mål ved selve sin definition er givet som noget, der ikke er middel til et fjernere mål. Hvis vor samvittighed kræver absolut retfærdiggørelse af vor adfærd, hvilket igen betyder gyldighed af absolutte værdier, er den menneskelige fornuft ikke i stand til at opfylde dette krav. Det absolutte i almindelighed og de absolutte værdier i særdeleshed ligger hinsides den menneskelige erkendelse. Problemet retfærdighed som et problem om retfærdiggørelse af menneskelig adfærd kan af den menneskelige erkendelse kun løses betinget, relativt.

Men trangten til absolut retfærdiggørelse synes stærkere end al rationel overvejelse. Derfor søger mennesket tilfredsstillelse for sin trang i religion og metafysik. Det betyder, at den absolutte retfærdighed overflyttes fra denne verden til en anden, en oversanselig verden. Den absolutte retfærdighed bliver den vigtigste egenskab hos et overmenneskeligt væsen, Gud, og dens virkeliggørelse hans væsentligste funktion. Men Guds egenskaber og handlinger er ifølge sagens natur utilgængelige for den menneskelige tanke. Mennesket må *tro* på eksistensen af en gud, d. v. s. eksistensen af den absolutte retfærdighed, men det er ude af stand til at forstå det. De mennesker, som ikke kan acceptere denne metafysiske løsning af retfærdighedsproblemet, og som ikke destomindre opretholder tanken om, at der eksisterer absolutte værdier, der lader sig bestemme på en rationel, videnskabelig måde, narrer sig selv med illusionen om, at det er muligt for den menneskelige tanke at finde frem til visse fundamentale principper for bestemmelsen af det sidste mål, af de absolutte værdier. I virkeligheden bliver nemlig disse værdier (i den endelige analyse) bestemt ved hjælp af de følelsesmæssige elementer i deres sind. Men en bestemmelse af de absolutte værdier, og særlig en definition af retfærdighed, som er opnået på denne måde, er kun tomme formler, ved hjælp af hvilke en hvilken som helst statsform kan retfærdiggøres og kaldes retfærdig.

Heraf kan sluttes, at de mange teorier om retfærdigheden, som er blevet fremsat fra de ældste tider til idag, let kan reduceres til to grundlæggende typer: en metafysisk-religiøs og en rationalistisk — eller mere nøjagtigt formuleret — en pseudo-rationalistisk type.

## II.

Den klassiske repræsentant for den metafysiske type er Platon. Det centrale problem i hans filosofi var retfærdigheden, og til brug for løsningen af retfærdighedens problem udviklede han sin berømte idélære.

Ideerne er oversanselige enheder, som eksisterer i en anden, ideal verden; de repræsenterer de absolutte værdier, som burde, men som aldrig kan realiseres fuldt ud i denne verden. Den centrale idé, den som alle de andre er underordnet, og fra hvilken de får deres gyldighed, er det absolut godes idé. I Platons filosofi spiller denne idé nøjagtig samme rolle som ideen om Gud i enhver religions teologi. Ideen om det absolut gode indbefatter retfærdigheden; så at sige alle Platons dialoger stræber mod bestemmelsen af retfærdigheden. Spørgsmålet: Hvad er retfærdighed? falder sammen med spørgsmålet: Hvad er det gode? Platon gør utallige forsøg på at nærme sig dette problem på rationalistisk måde, men ingen af dem fører til et endeligt resultat. Hvis en definition synes nået, erklærer Platon straks, at den ikke kan betragtes som definitiv, og at yderligere undersøgelser er nødvendige. Platon taler ofte om en speciel metode for abstrakt tænkning, den såkaldte dialektik. Det er hans påstand at dialektikken sætter den, der virkelig behersker den, i stand til at gribe, eller snarere at modtage et syn, en vision af ideerne. Men han anvender ikke selv denne metode i sine dialoger, eller i det mindste lader han os ikke få resultatet af den dialektiske tankegang. Om ideen om det absolut gode siger han endog udtrykkeligt, at den er hinsides al rationel erkendelse. I en af sine epistler, den syvende, hvor han giver en beretning om de indre motiver for sin filosofi, erklærer han, at visionen af det absolut gode kun er tænkelig gennem en speciel mystisk erfaring, som kun ganske få ved guddommelig nåde er i stand til at opnå. Men, siger han, det er umuligt at beskrive genstanden for visionen, det absolut gode, i ord fra det menneskelige sprog. Derfor kan der ikke være noget svar på spørgsmålet: Hvad er retfærdighed? Thi retfærdighed er den hemmelighed, som — hvis den overhovedet åbenbares — kun røbes af Gud til de få udvalgte, som ikke kan meddele den til andre.

Det er interessant at se, hvor nær Platons retfærdighedsfilosofi står Kristi lære. Hovedtemaet for Kristus var også retfærdigheden. Da Kristus har forkastet det gamle testaments rationalistiske svar, at retfærdighed er gengældelse efter princippet øje for øje og tand for tand, proklamerer han som den nye retfærdighed kærlighedens princip: gengæld ikke ondt med ondt, sæt dig ikke til modværge, døm ikke andre, elsk den, som gør dig ondt, ja elsk selv din fjende.<sup>2)</sup> Denne retfærdighed er hinsides enhver

<sup>2)</sup> Matth. V, 38, 44.

mulig samfundsordning; og den kærlighed, som er essensen af denne retfærdighed, er i sandhed ikke det menneskelige instinkt, vi kalder kærlighed. Ikke blot fordi det er imod den menneskelige natur at elske sin fjende, men også fordi Jesus udtrykkeligt forkastede den menneskelige kærlighed, der forener mand og kvinde, forældre og børn.<sup>3)</sup> Den, der vil ind i Guds rige, må forlade hjem og hustru, brødre og søstre, forældre og børn. Jesus går endog så vidt, at han siger: „Dersom nogen kommer til mig og ikke hader sin Fader og Moder og Hustru og Børn og Brødre og Søstre, ja endog sit eget Liv, kan han ikke være min Discipel.“<sup>4)</sup> Den kærlighed, som Jesus lærer, er ikke den menneskelige kærlighed. Det er den kærlighed, som skal gøre mennesket ligeså fuldkomment som den himmelske fader, som lader sin sol opstå over onde og gode og lader det regne over retfærdige og uretfærdige.<sup>5)</sup> Det er Guds kærlighed. Den forudsættes forenelig med den grusomme og tilmed evige afstraffelse af synderen på dommens dag, og derfor også med den dybeste frygt, gudsfrygten. Jesus forklarede ikke disse modsigelser, og kunne ikke forklare dem. For det er kun modsigelser for den begrænsede menneskelige erkendelse, ikke for Guds absolutte erkendelse, som er ufattelig for mennesket. Derfor lærte Paulus, den kristne religions første teolog, at denne verdens visdom er dårskab for Gud,<sup>6)</sup> at filosofi, d. v. s. logisk-rationalistisk tænkning, ikke er vejen til den guddommelige retfærdighed, der er skabt af Guds gådefulde visdom,<sup>7)</sup> at retfærdigheden kommer fra Gud gennem troen,<sup>8)</sup> en tro, som er virksom ved kærlighed.<sup>9)</sup> Paulus fastholder Jesu lære om den nye retfærdighed, Guds kærlighed, men han indrømmer, at den kærlighed, som Jesus lærer, er hinsides vor erkendelse.<sup>10)</sup> Den er en hemmelighed, en af troens mange hemmeligheder.

### III.

Den rationalistiske type, som prøver at besvare spørgsmålet ved at definere retfærdigheden på fornuftens grund, er repræsenteret i alle nationers folkelige visdom såvel som i nogle berømte filosofiske systemer.

Man tillægger en af det gamle Grækenlands syv vise sætningen: Retfærdighed er at give enhver sit. Denne definition er blevet akcepteret af mange fremstående tænkere særlig blandt retsfilosofferne. Det er let at påvise, at den kun er en tom formular, fordi det afgørende spørgsmål, hvad „enhver sit“ betyder, ikke bliver besvaret, og formelen derfor kun er anvendelig under den forud-

<sup>3)</sup> Lukas XVIII, 29, 30.

<sup>4)</sup> Lukas XIV, 26.

<sup>5)</sup> Matth. V, 45, 48.

<sup>6)</sup> 1. Kor. III, 19.

<sup>7)</sup> 1. Kor. II, 1 ff.

<sup>8)</sup> Fil. III, 9.

<sup>9)</sup> Gal. V, 6.

<sup>10)</sup> Ef. III, 19.

sætning, at spørgsmålet allerede på forhånd er afgjort af samfundssordningen ved vane eller ved lov, d. v. s. ved positiv moral eller positiv lov. Formlen kan altså bruges til at retfærdiggøre enhver samfundssordning, hvadenten den er kapitalistisk eller kommunistisk, demokratisk eller autokratisk; dette forklarer sandsynligvis, at den så generelt er blevet akcepteret, men det viser også, at den er komplet unyttig som definition af retfærdigheden som en absolut værdi, forskellig fra de blot relative værdier, der er garanteret af positiv lov eller positiv moral.

Det samme gælder om det princip, som sandsynligvis hyppigst fremsættes som essensen af retfærdighedsbegrebet, nemlig princippet lige for lige, hvilket betyder godt for godt, ondt for ondt, gengældelsesprincippet. Dette princip er uden mening, medmindre spørgsmålet om hvad der er godt, og hvad der er ondt, antages afgjort som selvfølgeligt. Men svaret på dette spørgsmål er ingenlunde givet i sig selv, eftersom ideerne om godt og ondt er meget varierende hos forskellige folk og til forskellige tider. Gengældelsesprincippet udtrykker kun den positive lovteknik, som reagerer mod det onde i en gerning med det onde i en sanktion. Med dette princip er enhver positiv retsordning forenelig. Problemet retfærdighed er imidlertid spørgsmålet om, hvorvidt en positiv retsorden, der til det onde i en gerning knytter det onde i en sanktion, er retfærdig, hvorvidt det, som lovgiveren betragter som et onde for samfundet, i virkeligheden er en adfærd, der retfærdigvis bør reageres imod fra samfundets side, og hvorvidt den sanktion, som samfundet reagerer med, er den rigtige. På dette spørgsmål, som er selve spørgsmålet om lovens retfærdighed, giver gengældelsesprincippet ikke noget svar.

Eftersom gengældelsesprincippet betyder lige for lige, er det en af de mange varianter af lighedsprincippet. Også dette princip fremsættes ofte som værende essensen af retfærdighedsbegrebet. Denne retfærdighedsidé går ud fra den grundantagelse, at alle mennesker oprindeligt er lige og resulterer i det postulat, at alle mennesker skal behandles lige. Da nu imidlertid den grundlæggende antagelse er forkert, da jo menneskene er meget langt fra at være lige — to mennesker er i virkeligheden aldrig ens — bliver den eneste mulige mening med postulatet, at en samfundssordning, når den tilkender rettigheder og pålægger pligter, helt skal se bort fra visse forskelle, men ikke fra dem alle. Det ville jo nemlig være absurd at behandle børn på samme måde som voksne, sindssyge som mentalt normale. Men hvilke er da de forskelle, som der bør tages hensyn til, og hvilke er de, der bør ses bort fra? Her er det afgørende spørgsmål, og på dette giver lighedsprincippet ikke noget svar.

I de eksisterende retsordningers afgørelse af dette spørgsmål er der væsentlige afvigelser. Alle stemmer de ganske vist overens i det postulat, at der ses bort fra visse forskelle. Men betragter vi de forskelle, som der ikke ses bort fra, så er der næppe to retsordninger, som er fuldstændig i harmoni. Ifølge den enes love har kun mænd — ikke kvinder, politiske rettigheder, ifølge den andens begge, mens kun mænd har pligt til at gøre militærtjeneste. Ifølge en tredje retsordning spiller kønnet ingensomhelst rolle i denne henseende. Hvilken af disse retsordninger er da retfærdig?

Den, der står ligegyldig overfor religionen, vil måske være tilbøjelig til at betragte differencer i religion som irrelevante, mens den, der er dybt rodfæstet i en religiøs overbevisning, sikkert vil betragte forskellen mellem dem, som deler hans tro — for ham den eneste rette — og alle de andre, hvad enten de har en anden tro eller er ateister, som vigtigere end enhver anden forskel. Han vil fortolke lighedsprincippet derhen, at kun de, som er lige, skal behandles lige. Dette er i sandhed lighedsprincippets mening. Det afgørende spørgsmål er da: Hvad er lige? og dette spørgsmål besvares ikke af lighedsprincippet. Heraf ses, at en positiv retsordning kan vælge en hvilken som helst forskel mellem menneskelige væsener som grundlag for en forskelsbehandling af sine borgere uden at komme i konflikt med lighedsprincippet, som er for tomt til at kunne få praktiske konsekvenser.

Lighedsprincippet som et postulat rettet til den lovgivende myndighed med betydning lighed i loven, må ikke forveksles med kravet om lighed for loven, som rettes til de myndigheder, der anvender loven i det konkrete tilfælde. Dette sidste betyder, at de organer, som anvender loven, ikke må tage nogen forskel i betragtning, som ikke er forudsat i loven, d. v. s. at loven skal anvendes i overensstemmelse med sin mening. Det kaldes sommetider retfærdighed under loven, men har i sandhed ikke noget som helst med retfærdighed at gøre.

Hvis man anvender lighedsprincippet på forholdet mellem arbejdsydelse og udbytte, fører det til maksimen om lige udbytte for lige mængde arbejde. Dette er ifølge Karl Marx den retfærdighedsside, som er grundlæggende i det kapitalistiske samfund, det som dette økonomiske system kalder en „lige lov“. Der er i virkeligheden tale om en krænkelse af ligheden, og det er altså en uretfærdig lov, idet mennesker, som er forskellige, behandles lige. Hvis en stærk og en svag mand får samme kvantum udbytte for samme mængde arbejde, bliver den samme udbytte-mængde givet for en i virkeligheden ulige arbejds mængde. Virkelig lighed med deraf følgende sand, ikke blot tilsyneladende retfærdighed kan kun realiseres under det kommunistiske økonomiske system, hvor følgende princip er det rådende: „Ydelse efter

evne, nydelse efter behov<sup>11)</sup> Hvis dette princip skal anvendes under et planøkonomisk system, der forudsætter, at produktionsprocessen reguleres fra en centralmyndighed, opstår det spørgsmål: hvad er ydelse efter evne, hvilket arbejde er den pågældende egnet til, og hvilken arbejds mængde kan der ventes af ham? Det siger sig selv, at afgørelsen af disse spørgsmål ikke kan overlades til hver enkelts subjektive skøn, men må afgøres af et kompetent samfundsorgan efter almindelige regler, der er anerkendt i samfundet. Og så melder det andet spørgsmål sig: Hvilke behov er det, som skal tilfredsstilles? Øjensynlig kun de behov, for hvis tilfredsstillelse produktionsmaskinen, planlagt og ledet af en centralmyndighed, arbejder. Selvom produktionskraften, således som Marx påstår, i fremtidens kommunistiske samfund skulle vokse og alle rigdomskilder skulle vælde frem som en stor flod, kunne man dog aldrig overlade det til den enkeltes subjektive skøn at afgøre, hvilke behov der burde tilfredsstilles og i hvilket omfang. Dette spørgsmål må ligeledes afgøres af den sociale myndighed efter generelle regler. Således forudsætter det kommunistiske principps retfærdighed ligesom formlen „enhver sit“, at svaret på de spørgsmål, som er væsentlige for princippets anvendelse, afgives af en bestående samfundsordning. Det er rigtigt, at der ikke kan blive tale om en hvilkensomhelst samfundsordning, men dog om en ordning, hvis svar på disse vigtige spørgsmål ingen kan forudse. Når man tager dette i betragtning, udmunder kommunismens retfærdighedsprincip — for så vidt det overhovedet gør fordring på et sådant navn — i følgende regel: Ydelse efter evne, bestemt af det kommunistiske samfund, nydelse efter behov, ligeledes bestemt af denne samfundsordning. At samfundet vil bedømme enhvers kapacitet i fuld harmoni med hans egen subjektive vurdering og garantere tilfredsstillelse af hans behov ifølge hans subjektive ønsker, således at der opstår fuld harmoni mellem de kollektive og individuelle interesser, og derfor også fuld individuel frihed i det samfund, der ledes efter dette princip, er en utopisk illusion, den typiske drøm om en guldalder, et paradys, hvor ikke blot — som Marx profeterede det — den borgerlige, snævre horisont, men også — da der ikke eksisterer interessekonflikter — retfærdighedens langt videre horisont vil være passeret.

Ikke meget forskellig fra lighedsprincippet og gengældelsesprincippet er „den gyldne regel“: at gøre eller ikke gøre, mod andre hvad man ønsker eller ikke ønsker, at de skal gøre mod én. Det, enhver menneske ønsker, at andre skal gøre mod ham, er,

<sup>11)</sup> „Zur Kritik des socialdemokratischen Parteiprogrammes“. Aus dem Nachlass von Karl Marx. Neue Zeit, IX Jahrg., I. Bd. (1890—91), s. 567.

at de skal bringe ham glæde, og det han ønsker, de ikke skal gøre mod ham, er at tilføje ham smerte. Den gyldne regel udmunder altså i denne norm: Giv andre glæde, tilføj dem ikke smerte. Men det hænder dog hyppigt, at det er et menneskes glæde at påføre andre smerte. Hvis dette er en krænkelse af den gyldne regel, opstår spørgsmålet: Hvad skal man gøre for såvidt muligt at forhindre en sådan krænkelse. Her ligger retfærdighedsproblemet. Hvis ingen ville påføre andre smerte, ville der ikke eksistere noget retfærdighedsproblem. Det er klart, at hvis den gyldne regel anvendes på de tilfælde, hvor den er blevet krænket, må det føre til absurde konsekvenser; for ingen ønsker at blive straffet, selv om han har begået en forbrydelse. Efter den gyldne regel skulle altså ingen straffe en forbryder. Der findes måske mennesker, som ikke har det mindste imod, at andre lyver for dem, da de med rette eller med urette antager, at de fuldstændig vil være i stand til at finde ud af, hvad der er sandt og til at beskytte sig imod den, der lyver. Efter den gyldne regel er det altså tilladt at lyve. Hvis man tager den gyldne regel bogstaveligt, fører det til afskaffelse af ret og moral. Men hensigten med den er dog ganske sikkert netop ikke at afskaffe, men at opretholde social orden. Hvis den gyldne regel fortolkes i overensstemmelse med sin hensigt, kan den ikke, som det synes at fremgå af ordlyden, opstille et rent subjektivt kriterium for den rette adfærd, da det enkelte individs rette adfærd er den, han ønsker at møde hos andre. Et sådant kriterium er uforeneligt med enhver samfundsordning. Den gyldne regel må opstillet et objektivt kriterium. Den sande betydning er: Du skal handle mod andre, som de skal handle mod dig. Men hvorledes skal de handle? Dette er spørgsmålet om retfærdighed. Den gyldne regel giver ikke svaret på dette spørgsmål, men forudsætter det som givet. Svaret er givet af den bestående samfundsordning, af en hvilkensomhelst samfundsordning, retfærdig eller uretfærdig.

Hvis det subjektive kriterium for den rette adfærd, som indeholdes i den gyldne regels ordlyd, erstattes med et objektivt kriterium, og hvis betydningen af den gyldne regel da bliver, at ethvert individ skal handle mod andre, som de skal handle mod ham, så udvikler der sig af reglen følgende princip: Du skal handle i overensstemmelse med de gældende normer i samfundet. Det var øjensynlig den gyldne regel, fortolket efter disse principper, som inspirerede den tyske filosof Immanuel Kant til at formulere sit berømte kategoriske imperativ, det vigtigste resultat af hans moralfilosofi, og til hans løsning af retfærdighedsspørgsmålet. Hans tesis lyder således: Du skal handle således, at din viljes grundsætning tillige kan gælde som princip for en almen lovgivning. Meningen er, at man kun skal handle efter principper, som man ønsker skal være bindende for alle mennesker. Men hvilke er

da de principper, som vi ønsker skal være bindende for alle mennesker? Dette er det afgørende retfærdighedsspørgsmål, og på dette spørgsmål giver det kategoriske imperativ ligesom dets forbillede, den gyldne regel, intet svar.

Hvis vi undersøger de konkrete eksempler, med hvilke Kant prøver at illustrere anvendelsen af det kategoriske imperativ, ser vi, at de alle passer til den traditionelle moral og den på hans tid gældende lovs forskrifter. De er ikke, som doktrinen om det kategoriske imperativ foregiver, afledet af dette princip — thi man kan intet udlede af denne tomme formel — de viser sig kun at være forenelige med det. Enhver forskrift, stammende fra en hvilken som helst gældende samfundsordning er forenelig med det princip, der ikke siger andet end, at individet skal handle i overensstemmelse med samfundets generelle normer. Således kan det kategoriske imperativ ligesom reglen om „enhver sit“ og den gyldne regel tjene som retfærdiggørelse af enhver samfundsordning. Denne mulighed forklarer, hvorfor disse formler til trods for — eller måske snarere på grund af, at de er fuldstændig intetsigende — stadig akcepteres og sandsynligvis altid vil blive akcepteret som et tilfredsstillende svar på retfærdighedsspørgsmålet.

Et andet karakteristisk eksempel på et forgæves forsøg på at definere retfærdigheden på en videnskabelig eller quasi-videnskabelig måde, baseret på fornuften, er Aristoteles etik. Hans mål var at opstille et system af dyder, hvor retfærdigheden står som „den ledende dyd“, den fuldendte dyd. Aristoteles forsikrer os, at han har opdaget en videnskabelig, matematisk-geometrisk metode til at definere dyden, hvilket igen vil sige det moralsk gode. Moralisten kan, hævder Aristoteles, finde den dyd, han søger, ligeså let som geometrikeren kan finde et punkt, der ligger i lige stor afstand fra en linies to yderpunkter. Dyden er nemlig en middeltilstand mellem to ekstremer, lasterne (den ene overdrivelsens, den anden mangelens last). Dyden „Mod“ f. eks. ligger midt mellem lasten „Føjghed“, der er udtryk for manglende selvtillid, og lasten „Dumdristighed“, der er udtryk for for megen selvtillid. Dette er hans berømte doktrin om „den rette midte“ (mesótes). En geometriker kan imidlertid kun dele en linie i to lige store dele, hvis liniens to yderpunkter er givet, og *hvis* disse to punkter er givet, er liniens midtpunkt på forhånd givet ved dem. Således kan Aristoteles med sin geometriske metode kun finde den dyd han søger, hvis de to laster er givet. Men hvis vi kender lasterne, kender vi også dyderne, da en dyd er det modsatte af en last. Hvis svigagtighed (falskhed) er en last, er sandfærdighed en dyd. Og lastens eksistens tager Aristoteles for givet. Han forudsætter som selvfølgelig, at en last er det, som den traditionelle moral på hans tid brændemærker som sådan, og det betyder igen, at „mesótes-doktrinen“s etik kun foregiver at løse problemet om, hvad der er



ondt (en last), og følgelig altså også hvad der er godt (en dyd), da det sidste afledes af det første. Han overlader løsningen af dette problem til en anden myndighed — den positive moral og lovs myndighed, den bestående samfundsordning. Ved i sin mesótes-formel at gå ud fra den givne samfundsordning, retfærdiggør Aristoteles' etik den positive moral og den positive lov. Det er disse og ikke Aristoteles' filosofi, der i virkeligheden afgør, hvad der er „for meget“ og hvad der er „for lidt“, det ondes eller forkertes ekstremer, og derigennem afgør, hvad der er den rette midte, d. v. s. godt og rigtigt. I denne retfærdiggørelse af den bestående samfundsordning ligger den sande — højkonervative — funktion af den tomme tautologi, som en kritisk analyse af mesótes-formlen afslører.

Ved mesótes-formlens anvendelse på retfærdighedsproblemet bliver dens tautologiske karakter endnu mere iøjnefaldende. Aristoteles siger: En retfærdig handlemåde er den rette midte mellem at gøre uret og at lide uret, thi det første betyder at have for meget, det andet for lidt. I dette tilfælde er formlen om, at en dyd er middeltilstanden mellem to laster, ganske værdiløs, selv som talemåde, thi den uret, der gøres, og den, der lides, er ikke to forskellige onder, de to ting er et og samme onde, til hvilket retfærdigheden står som modsætning. Det afgørende spørgsmål: Hvad er uretfærdighed? besvares ikke af formlen. I stedet forudsættes svaret som givet, og Aristoteles forudsætter som uretfærdigt det, som den bestående moral og retsorden betragter som uretfærdigt. Den sande funktion af mesótes-doktrinen er ikke, sådan som det foregives, at bestemme begrebet retfærdighed; det er at bekræfte gyldigheden af den bestående samfundsordning. Denne politisk set højst vigtige funktion har beskyttet doktrinen mod en kritisk analyse, der ville bevise dens videnskabelige værdiløshed.

#### IV.

Både den metafysiske og den rationalistiske retsfilosofi er repræsenteret i den filosofiske skole, som var fremherskende i det 17. og det 18. årh., og som, skønt den blev trængt mere eller mindre tilbage i det 19. årh., igen har vundet indflydelse i vor tid, nemlig naturrets-doktrinen. Denne læresætning hævder, at der eksisterer en fuldstændig retfærdig regulering af de menneskelige relationer, en regulering, der udspringer af naturen, naturen i almindelighed eller den menneskelige natur, naturen i mennesket understøttet med fornuft. Naturen opfattes som lovgiver. Ved at analysere naturen finder vi frem til de deri boende normer, der foreskriver menneskets retfærdige adfærd. Hvis man forestiller sig naturen som skabt af Gud, er de normer, der ligger i na-

turen, naturlovene, udtryk for Guds vilje. Naturrets-doktrinen har således en metafysisk karakter. Hvis naturretten imidlertid skal udledes fra den menneskelige natur, mennesket som fornuftsvæsen, og hvis det antages, at retfærdighedsprincippet kan findes ved en analyse af den menneskelige fornuft, hvori dette princip er immanent, foregiver naturretsdoktrinen at antage en rationalistisk karakter. Fra et videnskabeligt synspunkt, er hverken den ene eller den anden anskuelse holdbar. Naturen som et system af kendsgerninger, der er forbundet med hinanden efter kausalitetens love, har ingen vilje og kan derfor ikke foreskrive en bestemt menneskelig adfærd. Fra kendsgerningerne, d. v. s. det som er eller snarere er gjort, er der ingen mulighed for at slutte til det, der bør være eller bør gøres. I den udstrækning naturrets-doktrinen søger at udlede normer for menneskelig adfærd af naturen, bygger den på en logisk fejlslutning. Det samme gælder med hensyn til den menneskelige fornuft. Normer, der foreskriver menneskelig adfærd, kan kun udgå fra den menneskelige vilje, ikke fra fornuften. Den menneskelige fornuft kan derfor kun nå til den påstand, at mennesket bør handle på en vis måde under den forudsætning, at der ved hjælp af den menneskelige vilje er blevet etableret en norm, der foreskriver en sådan adfærd. Den menneskelige fornuft kan forstå og beskrive denne adfærd, men den kan ikke foreskrive den. At ville finde normer for menneskelig adfærd i den menneskelige fornuft er den samme illusion som at ville udlede disse normer af naturen.

Det er derfor ikke forbavsende, at naturrettens forskellige disciple har udledt de mest modstridende retfærdighedsprincipper fra naturen eller den menneskelige fornuft. Ifølge en af de førende repræsentanter for denne skole, Robert Filmer, er det absolutte monarkis autokrati den eneste naturlige, hvilket igen vil sige retfærdige statsform. Men en anden, ligeledes fremragende filosof, John Locke, beviser ved hjælp af samme metode, at det absolutte monarki overhovedet ikke er nogen styreform, og at kun demokratiet kan betragtes som sådan, fordi kun demokratiet er i overensstemmelse med naturens hensigt. De fleste af denne skoles penneførere hævdede, at den private ejendomsret, det kapitalistiske systems grundpille, er en naturlig og altså hellig ret, fordi den er givet til mennesket direkte fra naturen eller fornuften; følgelig er kommunismen en forbrydelse mod naturen og fornuften. Men propagandaen for afskaffelse af den private ejendomsret og oprettelsen af et kommunistisk samfund som den eneste retfærdige samfundsordning blev i det 18. og begyndelsen af det 19. århundrede baseret på den samme naturrets-doktrin.

Hvis den menneskelige tænknings historie overhovedet beviser noget, så er det værdiløsheden af, ved hjælp af rationelle over-

vejelser, at forsøge at opstille en absolut korrekt standard for menneskelig adfærd, hvilket vil sige en standard for menneskelig adfærd som den eneste retfærdige, således at man fuldstændig udelukker den mulighed, at den modsatte standard også kan betragtes som retfærdig. Hvis vi kan lære noget af fortidens intellektuelle erfaringer, så er det den kendsgerning, at kun de relative værdier er tilgængelige for den menneskelige tanke; og det betyder igen, at en dom, der siger, at noget er retfærdigt, aldrig kan afsiges med krav på udelukkelse af muligheden af den modsatte værdidom.

Absolut retfærdighed er et irrationelt ideal eller for at udtrykke det på en anden måde, en illusion, en af menneskehedens evige illusioner. Fra den rationelle erkendelses synspunkt eksisterer der kun menneskelige interesser og derfor interessekonflikter. Løsningen af disse konflikter tilvejebringes enten ved fuldstændig at tilfredsstille den ene interesse på bekostning af den anden, eller ved et kompromis mellem de modstridende interesser. Det er ikke muligt at bevise, at enten den ene eller den anden løsning er retfærdig. Under visse betingelser kan den ene være retfærdig under andre betingelser den anden. Hvis social fred betragtes som det sidste mål, men også kun da, kan kompromisløsningen være retfærdig, men fredens retfærdighed er kun en relativ, ikke en absolut retfærdighed.

## V.

Hvad er da denne relativistiske retfærdighedsfilosofis moral? Har den i det hele taget nogen moral? Er relativisme ikke amoralisk, eller ligefrem umoralisk, som det sommetider hævdes? Jeg tror det ikke. Det moralprincip, som indeholdes i en relativistisk retfærdighedsfilosofi, er tolerancen, hvilket er ensbetydende med en sympatisk forståelse af andres religiøse og politiske tro, således at man uden at akceptere dem, dog ikke forhindrer dem i frit at komme til udtryk. Det er åbenbart, at ingen absolut tolerance kan kræves af den relativistiske værdifilosofi. Der kan kun være tale om tolerance indenfor en bestående retsordning, der garanterer fred ved at forbyde og forhindre brugen af magt mellem sine borgere, men som ikke forbyder eller forhindrer fredelig tankeudveksling. Tolerance betyder tankens frihed. De højeste moralske ideer er blevet kompromitteret af intolerancen hos dem, som kæmpede for dem. På de bål, som den spanske inkvisition tændte for at forsvare den kristne religion, brændte ikke blot kætternes legemer, men man ofrede også en af Kristi ædlestes læresætninger: Dømmer ikke, for at I ikke skulle dømmes.

Hvis demokratiet er en retfærdig statsform, er det, fordi demokrati betyder frihed, og frihed betyder tolerance. Hvis et de-

mokrati ophører med at være tolerant, er det ikke længere noget demokrati. Men kan demokratiet være tolerant i sit forsvar mod antidemokratiske tendenser? Det kan det i den forstand, at det ikke må undertrykke den fredelige fremsættelse af anti-demokratiske ideer. Det er netop ved en sådan tolerance, demokratiet adskiller sig fra autokratiet. Vi har kun ret til at forkaste autokratiet og til at være stolt af vor demokratiske styreform, så længe vi opretholder denne forskel. Demokratiet kan ikke forsvare sig ved at opgive sig selv. Men at undertrykke og forhindre ethvert forsøg på ved magt at omstyrte regeringen er enhver regerings ret og har intet at gøre med demokratiets principper i almindelighed og tolerancen i særdeleshed. Undertiden kan det være vanskeligt at drage en klar skillelinie mellem den blotte fremsættelse af ideer og en forberedelse til at bruge magt. Men af muligheden af at finde en sådan skillelinie afhænger demokratiets opretholdelse. Det er muligt, at enhver sådan skillelinie indeholder en risiko. Men det er demokratiets kerne og ære at løbe en sådan risiko, og hvis demokratiet ikke kunne løbe denne risiko, ville det ikke være værd at forsvare.

Siden demokrati i selve sin natur betyder frihed, og frihed betyder tolerance, er der ingen anden regeringsform, der er så gunstig for videnskaben. Thi videnskaben kan kun trives, hvis den er fri. Videnskaben er fri, hvis der ikke blot er ydre frihed, hvilket vil sige frihed for politisk indflydelse, men også en indre frihed i videnskaben, det frie spil af argumenter og modargumenter. Ingen tænkelig doktrin kan undertrykkes i videnskabens navn, thi videnskabens sjæl er tolerance.

Jeg begyndte denne forelæsning med spørgsmålet: Hvad er retfærdighed? Nu, da jeg er færdig, er det mig ganske klart, at jeg ikke har besvaret dette spørgsmål. Min eneste undskyldning er, at i denne henseende er jeg i det bedste selskab. Det ville have været mere end overmodigt af mig at få Dem til at tro, at jeg skulle have held med mig, der hvor de mest berømte tænkere har lidt nederlag. Jeg ved ikke og kan ikke sige, hvad retfærdighed er, den absolutte retfærdighed, som menneskeheden længes efter. Jeg må slå mig til ro med en relativ retfærdighed, og kan kun sige, hvad jeg mener med retfærdighed. Da videnskaben er min gerning og derfor den vigtigste ting i mit liv, er retfærdighed for mig den retfærdighed, under hvis beskyttelse videnskaben og med den sandhed og oprigtighed blomstrer, frihedens retfærdighed, fredens retfærdighed, demokratiets retfærdighed, tolerancens retfærdighed.

*Hans Kelsen.*