

Forestillingen om Retfærdighed i dens historiske Hovedformer.*)

Af Dr. phil. H. Høffding.

Historien er ikke blot de ydre Begivenheders Rækkefølge, men ogsaa det indre Liv i Tanke og Følelse, hvoraf de ydre Tildragelser i Menneskeslægtens Levnetsløb udspringe, og hvortil de igjen føre tilbage. Ogsaa i dette indre Liv finder en Fremskriden og Udvikling Sted, en Udvikling, som netop er Kjærnen i Menneskeslægtens Historie. Ikke som om en abstrakt Fremstilling af de Hovedbegreber, der fremtræde under Historiens Gang, kunde træde i Steden for Anskuelsen af selve det fyldige historiske Liv; men i den Forstand, at enhver historisk Faktor kun vurderes efter sin sande Betydning, naar det ses, hvorledes den — bevidst eller ubevidst — gjør sig gjældende i Menneskeaanden som afgjørende Motiv.

Naar vi søge at opfatte Historien i dens Enhed og Sammenhæng, i dens Forhold til selve Menneskelivets Opgave, er det ikke de endelige Forestillinger i deres Tilfældighed og Mangfoldighed, vi have med at gjøre. Forestillingerne faa her kun Betydning, for saa vidt de samle sig til organiske Grupper, der beherskes af et højeste Formaal og en af dette udspringende Lov, med andre

*) I det Væsentlige et Foredrag, som holdtes i Studenterforeningen den 20de Januar 1872.

Forestillingen om Retfærdighed i dens historiske Hovedformer.*)

Af Dr. phil. H. Høffding.

Historien er ikke blot de ydre Begivenheders Rækkefølge, men ogsaa det indre Liv i Tanke og Følelse, hvoraf de ydre Tildragelser i Menneskeslægtens Levnetsløb udspringe, og hvortil de igjen føre tilbage. Ogsaa i dette indre Liv finder en Fremskriden og Udvikling Sted, en Udvikling, som netop er Kjærnen i Menneskeslægtens Historie. Ikke som om en abstrakt Fremstilling af de Hovedbegreber, der fremtræde under Historiens Gang, kunde træde i Steden for Anskuelsen af selve det fyldige historiske Liv; men i den Forstand, at enhver historisk Faktor kun vurderes efter sin sande Betydning, naar det ses, hvorledes den — bevidst eller ubevidst — gjør sig gjældende i Menneskeaanden som afgjørende Motiv.

Naar vi søge at opfatte Historien i dens Enhed og Sammenhæng, i dens Forhold til selve Menneskelivets Opgave, er det ikke de endelige Forestillinger i deres Tilfældighed og Mangfoldighed, vi have med at gjøre. Forestillingerne faa her kun Betydning, for saa vidt de samle sig til organiske Grupper, der beherskes af et højeste Formaal og en af dette udspringende Lov, med andre

*) I det Væsentlige et Foredrag, som holdtes i Studenterforeningen den 20de Januar 1872.

Ord, for saa vidt de udvikles til Ideer. Ideen er ikke en ubestemt, mystisk Magt; den har sin klare og bestemte Betydning, som paa det ethiske og historiske Omraade er given ved Menneskets aandelige Væsen og dets Forhold til Omverdenen. Ideen lægger sig for Dagen hver Gang Mennesket vinder en Sejr over Naturens Magter udenfor ham eller i hans eget Indre og derved bringer den raa og vilkaarlige Kraft til at bøje sig under en højere Lov, som dog ikke er en fremmed, men er selve Naturkraftens frigjorte og harmoniske Udtryk. Saaledes kan det siges, at det er Ideen, der virker i al menneskelig Virken, i al Tænken og Handlen. Den er paa den ene Side det Ideal, der begejstrer til Handling, paa den anden Side den klare Tanke og Bevidsthed, der fremgaar som Handlingens Resultat.

Enhver Ide staar i et inderligt Forhold til den historiske Udvikling. Selv de saakaldte evige Sandheder maa dog Skridt for Skridt arbejde sig frem i den menneskelige Bevidsthed og under stedse fornyet Kamp tilegnes af denne. Dog har man villet nægte dette for de moralske Ideers Vedkommende. Saaledes lægger Buckle i sin berømte Civilisationshistorie den Betragtningssmaaade til Grund, at af de to Faktorer, hvorpaa Civilisationen beror, er den ene, den moralske, væsentlig uforanderlig, saa at Civilisationens Fremskridt altsaa ene maa bero paa den anden, den intellektuelle. «Intet i Verden er sikkert undergaaet saa ringe Forandring, som de store Grundsatninger, hvoraf Moralsystemet bestaar. At gjøre Andre vel, for deres Skyld undertrykke sine egne Drifter, at elske sin Næste som sig selv, at tilgive sin Fjende, at betvinge sine Lidenskaber, at ære sine Forældre og agte sine Foresatte — disse og et Par andre Bud ere Moralens

Indhold. Men de vare allerede bekjendte for Aartusender siden. Naar vi nu med de sædelige Sandheders Stillestaaen sammenligne de intellektuelle Sandheders Fremskridt, da er Forskjellen overraskende.» *) Denne Adskillelse af det Intellektuelle og det Moralske er overfladisk. Ikke blot ligger der en Drift af moralsk Natur til Grund for den intellektuelle Fremadskriden, en Drift, der selv maa udvikles til højere og ædlere Former gennem den intellektuelle Udvikling; men de Former, hvorunder det Moralske gør sig gjældende, og den Udstrækning, hvori det virker, beror hovedsagelig paa Bevidsthedens og Erkjendelsens Udviklingstrin. Ellers vilde man ikke kunne forstaa, hvorledes tidligere Tidsaldere kunde billige og udøve uden Sky, hvad der af en senere Tid betragtes med Rædsel og Foragt.

Om ingen Ide gjælder det mere end om Retfærdighedsideen, at den er underlagt den historiske Udviklings Betingelser. Vel fremtræder dens væsentlige Elementer forholdsvis tidlig, men dog først under Forudsætning af et menneskeligt Samfund med begyndende Civilisation, og den Anvendelse og Gjennemførelse, der bliver den til Del, er forskjellig paa de forskjellige Udviklingstrin. Denne forskjellige Gjennemførelse er ikke en blot ydre Omstændighed; den griber dybt ind i selve Ideens Væsen. Enhver Ide er, som Goethe har sagt, tyrannisk; den krænkes og forvanskes ved delvis Anvendelse. Grundene til dette Ufuldstændige i Gjennemførelsen maa søges i de forskjellige Tidens historiske Ejendommelighed, saaledes som den afspejler sig i de herskende Forestillinger. Men først maa vi fremdrage de væsentlige Elementer,

*) 4de Kap.

som indeholdes i Retfærdighedens Begreb, og paa hvis forskellige indbyrdes Forhold Opfattelsens Forskjellighed beror.

Forestillingen om Retfærdighed har sin første instinktive Form i den lidenskabelige Drifts Fordring om Fyldestgørelse af, hvad den anser som sin oprindelige Ret. Den oprindelige Ret er her Et med den oprindelige Magt: hvad Mennesket kan sætte igjennem, føler han sig ogsaa berettiget til. Denne Følelse viser tilbage til den Sandhed, at Enhver skal og maa virke efter sin Ejendommelighed i det store Hele, og at denne hans ejendommelige Stilling baade giver ham hans Ret og hans Pligt. Men Lidenskaben og Affekten underordner sig ikke strax den almene Helheds Lov; de isolere Mennesket og lade ham glemme, at han som individuelt Væsen ogsaa kun er et relativt Væsen. Det er ikke blot Havesygen og Herskesygen, der paa denne Maade lade Rettens Begreb gaa op i Magten; hvor Naturtilstandene raade, fremtræder det Samme i Hævnen, hvor Retfærdigheden ses som Lige for Lige, Øje for Øje, Tand for Tand. Ligesom hist den individuelle Ret skjulte sig i den lidenskabelige Drift, saaledes er denne Drift i Hævnen den primitive Form for Samfundsideens Majestæt overfor den Enkeltes Brud paa dens Love. Overgangsstadiet fra Naturtilstanden til det civiliserede Samfundsliv betegnes her ved, at den Enkelte under Statens Beskyttelse fuldbyrder sin private Hævn eller opgiver den mod en Bøde.*) Bestandig er det endnu det

*) Smlgn. Homers Iliade IX, 632—36:

. Mangen en Mand jo tog imod Mandbod,
 Selv om en Broder var dræbt eller Søn hensegnet for Mordstaal;
 Da forbliver i Landet den blodskyldbødende Drabsmand,
 Hvorimod hin, som annammede Bod, betvinger sit Hjertes
 Harm og sit hidsige Sind.

vilde Instinkt, der raader, selv om Samfundets og Individets Ide dunkelt rører sig igjennem det.

Den ordnende Forstand afløser den blinde Drift. Den afskjærer dennes Udvæxter, dæmper og beroliger den ved at bringe den ind under et bestemt System af Love og Vedtægter. Men den forstandsmæssige Regel er endnu kun formel; ogsaa den fastholder det mekaniske Lige for Lige, ogsaa den lader Retten følge Magten, idet den holder sig til den bestaaende Tilstand og dens Konsekvenser. Hvad der i Kraft af denne bestaaende Tilstand kan opnaas af Enhver, det er hans Ret, hverken mere eller mindre. Det Sande heri er, at Retten altid er historisk betinget; men den forstandsmæssige Betragtning overser, at det Historiske ikke blot er det, som er blevet til; det er ogsaa det, som kan og skal blive til, og saaledes viser det Bestaaende stedse ud over sig selv.

Over Lidenskabens og Forstandens Fordringer hæver sig Forestillingen om den ideale Ret, der grunder sig paa Bevidstheden om Menneskelivets Formaal baade som individuelt Liv og som Samfundsliv. Gjælder det en fuld og alsidig Udvikling af det personlige Livs Kræfter, da maa Mennesket ikke blot falde ind under en ydre mekanisk Lov, hvad enten nu denne er det lidenskabelige Instinkts eller den beregnende Forstands Udtryk; men Loven maa anlægges og anvendes saaledes, at Mennesket selv udvikles og frigjøres, endog gennem Straffen, og derved ogsaa i inderligere Forstand kan tjene det Samfund, hvoraf han er et Led. Dette ideale Element i Retfærdighedens Væsen virker ikke blot i det Enkelte forsonende og lutrende, men fremtræder ogsaa i det Store, hver Gang en ny historisk Ide fremtræder for Slægtens Be-

vidsthed og stiller Fordringer om et Fremskridt ud over det Givne.

Mellem disse tre Elementer er nu en gjensidig Spænding mulig. Lidenskaben modsætter sig den afvejende Lovs Afgjørelse og opstiller sin egen Ubændighed som Norm; her er da den regelmæssige Lov og Orden den højere Magt, der ogsaa kæmper for Ideens Sag. Men den væsentligste Kamp er dog den, der føres mellem den egoistiske Lidenskab i Forbund med den til den bestaaende Orden sig støttende Forstand paa den ene Side, og Fornuftens ideelle Retfærdighedsfordring paa den anden Side. Hin første Konflikt hører især hjemme i Kulturens første Udviklingsperioder; den anden gjentager sig paa alle afgørende Punkter i Historien.

Disse Kampe ville vi i Korthed forfølge indenfor den europæiske Kulturs Historie.

I.

Den klassiske Oldtid har allerede anslaaet de Streng, der stærkest klinge for Menneskeheden under dens lange Vandring til Frihed og Sandhed. Hos Kunstens og Videnskabens udkaarne Folk, hos Grækerne, finde vi derfor ogsaa de væsentligste Træk af Retfærdighedsproblemet fremdragne. Gjennem den græske Mythologis Udvikling gaar som herskende Tendens Forklaringen af Naturmagterne til Aandsmagter. Dette gjælder ogsaa hvad de guddommelige Skikkelser angaar, der repræsenterer Retten og Retfærdigheden. Forestillingen om den faste og bestemte Regel og Orden overføres fra Naturlivet til den sædelige og politiske Verden (kfr. f. Ex. Themis, Horerne, Nemesis). Vi ville især fremhæve et Hovedpunkt. I Mythologien ere Erinnyerne Repræsentanterne for den

instinktmæssige, med Had og Lidenskab sammenvoxede Retsfølelse, saaledes som den navnlig rører sig, hvor Blodets Røst umiddelbart lader sig høre. Erinnyerne, «der vandre i Natmulm», ere de ubønhørlige Hævnere af enhver Krænkelse af Pietetens Lov. Derfor forfølge de ogsaa hos Æschylus Orest som hans «Moders vrede Hunde» lig et jaget Vildt fra Sted til Sted. Overfor denne blinde og ensidige Gjengjældelsens Lov, der udelukker alle andre Hensyn, træde saa hos Æschylus Athene og Apollon som «de yngre Guder» med den højere Retfærdighed, der fremdrager den dybere Sandhedstanke, som kan skjule sig selv i det af Lidenskab og Brøde mest forvildede Sind, og derved leder dette til Forsoning og Fred. Æschylus har her i store Træk tegnet et Billede, der beholder sin Gyldighed til alle Tider som et Udtryk for den højeste humane og religiøse Sandhed. Alt hvad vi sidenefter ville fremdrage, er kun den nærmere Udvikling af dette Billedes Indhold.

Fra Digteren gaa vi til Tænkeren. Hos Platon finde vi en lignende Modsætning som hos Æschylus, skjøndt paa et andet Omraade. Den egoistiske Drift, der ikke længere som i Blodhævnen sammensmelter med Retfærdighedsinstinktet, men efter at have afkastet ethvert sofistisk Dække uden Sky udtaler som sit Formaal sin egen stedse forøgede Nydelse og Magt, har Platon skildret i Statsmanden Kallikles's Person:

«I Følge Naturen» — saaledes tiltaler Kallikles Sokrates i Platons «Gorgias» *) — «bestaar al Skjønhed og Retfærdighed, for at jeg skal sige Dig min oprigtige Mening, deri, at den der vil leve, som han bør, lader sine

*) Heises Oversættelse p. 114.

Begjærligheder voxe til saa høj en Grad som muligt, uden at tæmme dem, og naar de da have naaet det højeste Punkt, forstaar paa en kraftig og forstandig Maade at tilfredsstille dem og opfylde ethvert Ønske, der opstaar hos ham.»

Overfor disse umættelige og herskesyge Drifter, som Platon træffende sammenligner med Danaidernes Kar, stilles saa i det Følgende den sande Fuldkommenhed, der lige saa lidt i Sjælen som andetsteds uddannes ved et Tilfælde, men stedse kun ved Orden og Kunst, ved Iagttagelsen af et rigtigt Forhold. Gjennem denne kunstneriske Stræben naas en Harmoni, hvori alle Sjælens Elementer virke hvert efter sin sande Natur og intet gjør Overgreb mod det andet, hvor Tanken, Følelsen og Driften ikke rive Mennesket hver til sin Side, men gaa sammen til én Virken, saa at Mennesket opnaar den sande Enhed i sit Væsen.*) Denne sjælelige Harmoni er det, Platon betegner ved Retfærdighed; den er ikke en forstandsmæssig Ligevægt, men en ideal Tilfredsstillelse af alle væsentlige Kræfter. Han finder denne Retfærdighed udtrykt «med store Bogstaver» i Statens, det vil sige den ideale Stats Væsen, der ligeledes beror paa en saadan Harmoni mellem de forskellige Elementer, her altsaa de forskellige Stænder. Ja, han udvikler endog Betragtningen fra Menneskeverdenen til hele Universet, idet han i Retfærdigheden finder det Baand, der omslynger og sammenholder Alt.

«De Vise sige, Kallikles,» — saaledes lader han Sokrates svare **) — «at Himmel og Jord, Guder og

*) Smlgn. •Statens• 4de Bog, Heises Oversættelse p. 263 ff.

**) Gorgias p. 156 ff.

Mennesker ere forenede ved Venskab, Orden, Besindighed og Retfærdighed, og derfor have de givet Verden et Navn, der betyder Orden (*κόσμος*), min Ven, og ikke Uorden og Lovløshed. Men Du synes slet ikke at agte herpaa, og hvor vis Du end er, forglemmer Du, hvormeget den geometriske Lighed formaar blandt Guder og Mennesker. Du forsømmer Geometrien og derfor tror Du, at Alt kommer an paa at have Mere end Andre.»

Hvad Platon her forstaar ved geometrisk Retfærdighed, det er den Vurdering, der ikke blot anvender en ydre Maalestok (Mere og Mindre), men tager Hensyn til den indre Berettigelse, det ideale Værd.*) Den fører os ind i en Verden, hvor det Indre er Kilden til den Lov, der hersker i det Ydre, og hvor de endelige Forskjelle og de endelige Regler underordne sig det højere Synspunkt.

Hos Aristoteles finde vi dels en nærmere Udvikling af de almindelige Træk, Platon har angivet, dels en speciellere praktisk Anvendelse deraf i Statslæren. Hos ham fremtræder derfor tydeligst det Ejendommelige i den antike Opfattelse af Retfærdighedens Væsen.

Aristoteles skjelner mellem tre Arter af Retfærdighed. Den uddelende Retfærdighed gjælder, hvor Goder skulle overdrages til Flere, og hvor Fordelingen sker i Forhold til de Enkeltes Berettigelse. Den finder saaledes Anvendelse ved Indførelsen af en Statsforfatning, hvor de politiske Rettigheder tildeles de Forskjellige i forskjelligt Maal efter deres Værd og Betydning. Maalestokken angives ved en geometrisk Proportion: som den Enes Be-

*) I •Lovenes• 6te Bog skjelner han mellem en aritmetisk og en geometrisk Retfærdighed. I Følge den første vilde Personer af ulige Værd kunne behandles lige; men den sidste er ved sin ideale Maalestok hævet over denne Ufuldkommenhed.

rettigelse forholder sig til den Andens, saaledes skal ogsaa hins ydre Stilling forholde sig til dennes. Den udlignende Retfærdighed anvender derimod en arithmetisk Proportion: lige saa stor som Skaden er, skal ogsaa Erstatningen være; lige saa stor Forseelsen er, skal ogsaa Straffen være. Den udlignende Retfærdighed forudsætter altsaa et forudgaaende Tab eller en Brøde og en væsentlig af negativ Natur, medens den uddelende Retfærdighed er det positive Princip for de historiske Formers Udvikling. En Mellestilling mellem begge indtager, hvad man kunde kalde den omsættende Retfærdighed, der gjælder i Handel og Vandel, hvor vel ikke en lige, men dog en tilsvarende Værdi gives for, hvad den Ene modtager af den Anden, saa at Betalingen er geometrisk proportional med Varen.*)

Til denne Inddeling af Retfærdighedsbegrebets forskellige Former slutter sig nu en anden, idet Aristoteles skjelner imellem den absolute Retfærdighed, der er fælles for Alle, fordi den udspringer af Naturen, «den uskrevne Lov», — og den positive Ret, der har en forskjellig Form i de forskjellige Landes Lovgivning. I den positive Ret indeholdes delvis Naturretten; men dog komme begge ofte i Strid; overfor den abstrakte juridiske Ret træder da et højere Billighedshensyn, hvorved Naturretten, som det Ideal, hvorefter den positive Ret skal stræbe, raader Bod paa dennes Begrænsning og Ensidighed.

Det vilde sikkert ikke være at lægge noget Fremmed ind hos Aristoteles, naar man forenede disse forskellige

*) I 5te Bog af den nikomacheiske Ethik udvikler Aristoteles Retfærdighedens Begreb. At der i den noget utydelige Text indeholdes den anførte Tredeling, har Trendelenburg paavist i sine «Historische Beiträge zur Philosophie» 3ter Bd.

Inddelinger saaledes, at den uddelende Retfærdighed, som er Udviklingens Princip, i sig er Et med Naturretten. I Menneskets Natur ligger altsaa Principet for Menneskelivets ethiske og sociale Udvikling.

Det er karakteristisk, at det sociale og politiske Liv umiddelbart drages ind under det ethiske Retfærdighedsbegreb. Aristoteles sætter ligesom hele den klassiske Oldtid en inderlig Forbindelse mellem Samfundet og den Enkelte. Retfærdigheden er det fælles Udtryk for den ethiske og den politiske Fuldkommenhed. Denne Enhed af det Ethiske og det Politiske udledes af Menneskets Natur: Mennesket søger i Følge en Naturdrift Samfund med Andre, og dette Samfund er paa sit højeste Trin Staten. Staten fremvoxer i Kraft af en Naturnødvendighed. Den naturlige Samfundsdrift hos Mennesket er saa stærk, at den, der af egen Lyst lever udenfor Statssamfundet, enten maa være et ondt Væsen, der lever i Krig med Menneskeslægten, ligesom en enlig Rovfugl, eller ogsaa et højere Væsen, hævet over den menneskelige Naturs Vilkaar. Fra den umiddelbare Naturgrund, hvorpaa Staten er bygget, hæver den sig til den højeste sædelige Betydning, idet den sætter sig Virkeliggjørelsen af det i Sandhed menneskelige Liv til sit Øjemed. Denne ethiske Betydning gjør, at Staten i sit Væsen staar over Individet, saa at dettes hele Værd beror paa, hvorledes det griber ind som Led i det store Hele, der set i Ideen gaar forud for den Enkelte. —

Vi have nu i Korthed fremstillet de Former, i hvilke de græske Tænkere udtalte deres Betragtning af Menneskelivets og Samfundets Betydning. En ren og klar Tegning og en harmonisk Udvikling er gjennemgaaende i denne Formverden. Men naar vi efterat have gjennem-

løbet den, spørge om disse Formers Anvendelse og Gjennemførelse i de virkelige Forhold, bryder den skjulte Modsigelse frem, og Formerne briste under vore Hænder.

For det Første er det en ensidig Modsætning, i hvilken den udlignende Retfærdighed stilles til den uddelende. Hin gaar ved denne Modsætning glip af det ideale Princip, som dog netop skal arbejde sig frem gennem Handel og Vandel. Saaledes bliver navnlig Straffen blot opfattet som Vederlag, Brøden som Skadestilføjelse; den gamle Gjengjældelsesret ligger endnu til Grund. Overalt vil det sidste Princip kun kunne findes ved at gaa tilbage til den geometriske Propotion, den uddelende Retfærdighed, som fører ud over de ydre, mekaniske Forhold til den indre, væsentlige Berettigelse.*)

Og denne Mislighed har ikke blot theoretisk, ogsaa praktisk Betydning. Dette ses ved den videre Udvikling af Statens Væsen hos Aristoteles. — Staten har det sande menneskelige Liv til sit Formaal, men dette forudsætter aandelig Dygtighed og fri, fornuftig Selvbestemmelse. Kun de kunne derfor være en organisk Del af Staten, som formaa at udvikle aandelig Kraft og Fornuft, alle Andre ere kun nødvendige Redskaber, men ikke egentlige Elementer i Statens Væsen. Saaledes staa i Følge Aristoteles Arbejdere og Daglejere egentlig udenfor Staten. Men i endnu højere Grad gjælder dette om Slaverne. Der gaar gennem hele Naturen et Forhold mellem et herskende og et tjenende Element. Fornuften er overalt det Overordnede, det Formaal, som det Legemlige maa

*) Smlgn. Trendelenburg: Naturrecht auf dem Grunde der Ethik. 1860. p. 89—90.

bøje sig for og tjene. Derfor ere de af Naturen Slaver, hvis legemlige Udvikling har Overvægten over den aandelige. Slaven har kun for saa vidt Del i Fornuften, som han kan opfatte og adlyde den fornuftige Befaling, der gives ham af Herren; han er af Naturen bestemt til et levende Redskab, ja, Naturen synes at have dannet Slavens Legeme forskjelligt fra den Fries, nemlig plumpt og firskaarent, medens den Fries Legeme er rankt og ædelt. Slaveriet er altsaa retfærdigt, da det grunder sig paa Naturen, og Slavens Værd beror paa hans Brugbarhed og Lydighed. Ved at udvikle disse Dyder hos Slaven opfylder Herren sin Pligt imod ham.

Skjøndt Aristoteles saaledes udleder Slaveriet «af Naturen», kan han dog ikke nægte, at mange Slaver ikke ere det af Naturen, da Krig og Vold jo ofte blev Aarsag til Trældom. Hertil svarer Aristoteles, at ædle Naturer altid ere væsentlig fri, selv om de fanges og sælges, medens der omvendt er Andre, som under alle Forhold ere Slaver. Men det Skjønne i dette Svar forsvinder, naar han tilføjer, at hint gjælder for Hellenernes, dette for Barbarernes Vedkommende: Barbarerne mangle den højere aandelige Begavelse, som giver Ret til Herredømmet; derfor staa de med Rette under Hellenerne.

Aristoteles mærker ikke, hvilket Brud han ved disse Udtalelser gjør paa sine egne Principer. Staten skal efter hans Lære være et organisk Samfund, hvor det Aandelige hersker og det Legemlige tjener. Men i Organismen staa det Tjenende, Midlerne og Betingelserne, ikke udenfor Formaalet, men er selv en Del af dette og i sit Væsen ensartet dermed. Det er derfor kun ved en fuldstændig Fejlslutning, at Aristoteles kan hævde Modsætningen mellem Frie og Slaver (der hænger sammen med

Modsætningen mellem Hellener og Barbarer). Hans egne Ideer maatte netop have ført ham ud over denne Modsætning. Saa mægtig kan den historiske Begrænsning virke selv paa den klareste Tanke. Denne Begrænsning udsprang af den klassiske Oldtids inderste Væsen. Den støttede sig umiddelbart til Naturen, men opfattede denne som den lykkelige Natur, Livet som Gudernes Gave til harmonisk og kunstnerisk Nydelse; deraf den aandsaristokratiske Tankegang, som gjorde selv de ædleste Aander blinde for den mest skjærende Uretfærdighed. Retfærdigheden førtes vel tilbage til Naturen, men Naturen opfattedes ikke i sin hele Uendelighed og Universalitet.

Dog blev denne Mislighed berigtiget i Oldtiden selv, skjønt først henimod dens sidste Dage. Stoikerne udviklede Platons og Aristoteles's Ideer saaledes, at de frigjorte Naturens Begreb fra den Begrænsning, hvori hine Tænkere havde holdt det. For Stoikerne var Verden en stor Stat, fælles for Guder og Mennesker, for alle Fornuftvæsener. Af dette fælles Samfund udsprang den fælles Ret. Naturen er ikke længer delt og adsplittet, men er én i Alle. Ogsaa Slaven har trods sin ydre Ufrihed sin uforkrænkelige Del i Menneskeslægtens fælles Ret (*commune jus generis humani*). Naar Stoicismen dog ikke ligefrem erklærede Slaveriet for Uret,*) da ligger Grunden hertil i, at den væsentlig henvender sin Opmærksomhed paa den indre Frihed; Stoikernes Stat er ikke en ydre og begrænset, men det ideale Fornuftige, i hvilket der ikke er Forskjel paa Træl og Fri. Stoicismen indtager her en ganske lignende Stilling overfor de praktiske

*) Den erklærede det i det Mindste for moralsk utilstedeligt at eje Slaver. Saaledes navnlig Epiktet.

Reformer som Kristendommen og Buddhaismen. Apostelen Pavlus fraraader jo endog ligefrem Trællen at søge sin Frihed*); Buddha anerkjendte Kastevæsenet**), men optog Mennesker af alle Kaster blandt sine Tilhængere og gav dem Udsigt til paa aandelig Vis at udfri sig af Trældommens og Standsforskjellighedens Baand. — Dog fremgik der af stoisk Paavirkning en Række romerske Statsmænd og Jurister, hvis Indflydelse en Mængde humane Love i den ældre Kejsertid skyldes. Kejsernes Politik mødtes her med Filosofernes Kosmopolitisme.***) Ulpian's Ord: «i Følge Naturretten ere alle Mennesker lige», danne den forsonende Afslutning af Oldtidens Arbejde paa Retfærdighedsideens Udvikling.

II.

For den klassiske Oldtid omfatter Retfærdighedstanken det hele humane Liv, den Enkeltes saavel som Samfundets, ja dens Anvendelse udstrækkes endog til Universet, til

*) 1 Kor. VII, 21 efter den græske Text (thi den danske Oversættelse siger her det Modsatte af hvad Texten indeholder).

**) Lassen: Indische Alterthümer, II, p. 440 ff. I nogle buddhistiske Lande, f. Ex. paa Ceylon, bestaar Kastevæsenet endnu den Dag i Dag.

***) Smlgn. J. Denis: Histoire des théories et idées morales dans l'antiquité, II, p. 55—217 (État moral et social du monde gréco-romain). — Schierns Afhandling: «Om Humanitetens Indflydelse paa den ældre romerske Kejserlovgivning» (Historiske Studier, II). — Zellers Bemærkning (Philos. der Griechen, 2 Aufl., III, 1, p. 276), at naar der blandt Kejsertidens Stoikere har været dygtige Statsmænd, saa er det ikke Stoicismen, men den romerske Aand, der har gjort dem dertil, da hin vel kunde danne dem til fortræffelige Mænd, men ej til Statsmænd, — udelukker ikke, at de humane Principer hos de romerske Retslærde kunne hidrøre fra Stoicismen. Se Schiern l. c. p. 87, 93.

Guddommen selv, uden at den mister sin klare Begrænsning. Guder og Mennesker boede sammen i en stor Stat under fælles Love. Kristendommen vendte derimod, ved den gamle Verdens Slutning, Menneskets Stræben mod et Rige, som ikke er af denne Verden, idet den satte hver Enkelt i et personligt Forhold til Guddommen, et Forhold, der ved sin absolute Vægt nedsatte det humane Liv og de humane Ideer til et Forsvindende og i sidste Forstand Betydningsløst. Men netop i selve dette religiøse Forhold gaves der et nyt Omraade for Anvendelsen af den Ide, hvis Historie vi forfølge. Og Grundtrækkene ere overensstemmende med dem, Oldtiden fastsatte indenfor det blot Humane.

Allerede i det gamle Testamente fremtræder en dobbelt Form for Retfærdighed. Overfor Lovens Lige for Lige, dens Trusler og Løfter stiller sig den profetiske Forjættelse om et idealt Rige, hvor en ny og højere Orden hersker, en indre aandelig Maalestok i Steden for den ydre. I det ny Testamente udtales denne ideale Opfattelse af Retfærdigheden, som forsonende og frigjørende i Modsætning til Lovens straffende eller belønnende Retfærdighed, i Forestillingen om Guds Rige, i hvilket Mennesket indgaar ved en aandelig Gjenfødelse. Hvad Kristus forkyndte i klare Symboler og prægnante Udsagn, udviklede Pavlus dialektisk til sin Lære om Retfærdiggjørelsen ved Troen. Guds Retfærdighed bestaar efter denne inderlig religiøse Tankegang i, at han retfærdiggjør, optager Mennesket i sit Aandsrige.

Dog har allerede Pavlus ved Siden af denne ideale Opfattelse støttet sig til den gammeltestamentlige Offertheori, som kun ved rabbinsk Fortolkning kunde bringes i Sammenhæng med den. Offertheorien udspringer væ-

sentlig af Forestillingen om Lige for Lige, saaledes som den instinktive Hævn- og Retsfølelse kjender den. Her blander saaledes ogsaa paa det religiøse Omraade de lavere Former for Retfærdighedsideen sig forstyrrende ind i den ideale Tankegang. Og endnu mere blev dette Tilfældet, da den dogmatiske Stræben, som allerede træder saa stærkt frem hos det ny Testaments Forfattere, blev udviklet til et formeligt Læresystem, idet Kirken søgte at gjøre sig sine Dogmer forstaaelige ad Ræsonnementets Vej. Navnlig maatte denne Bestræbelse gjælde Centraldogmet om Guds Menneskeblivelse, og dette Dogme blev af Anselm af Canterbury († 1109) forklaret paa en Maade, som er forbleven gyldig ikke blot for den katholske, men ogsaa for den protestantiske Orthodoxis Vedkommende, og som vedkommer os her, da der derigjennem udtales en ejendommelig Anvendelse af Retfærdighedsbegrebet paa de religiøse Ideers Omraade.

Anselms Forsoningslære er egentlig et stort Regnestykke, og vel at mærke, en Regning med arithmetiske og ikke med geometriske Proportioner; han foragter paa sin Vis «Geometrien» ligesom Kallikles hos Platon. Regnestykket er i Korthed dette: Mennesket har ved sit Syndefald paadraget sig en Skyld, som det ikke kan sone; kun Gud kan ved sin uendelige Magt fuldbyrde Forsoningen, men hans Retfærdighed kræver fuld Oprejsning for, hvad der er forbrudt; derfor er den eneste Udvej, at Gud som Menneske lider den Straf, Retfærdigheden kræver. Hermed mener Anselm ad Fornuftens Vej at have bevist Inkarnationens Nødvendighed baade for Jøder og Hedninger. Dybt indviklet i sin Tids kirkelige Retskampe har han overført den juridiske Forstandslov fra Kirkeretten til selve det religiøse Livs Helligdomme, ligesom

Pavlus anvendte den gammeltestamentlige Kultus's Offerideer paa Forsoningens Mysterium.

Middelalderens Kirke førte Regnestykket videre ved sin Lære om Afladen. Kristi Offerdød tilegnes de Enkelte i Daaben, men for det senere Livs Synder paalagde Kirken Bodsgjæringer, som nu igjen kunde omsættes til Pengebøder. Her var der da kun et Skridt tilbage til den egentlige Afladshandel. Da traadte Luther op og vakte igjen Bevidstheden om den ideal-religiøse Retfærdighed.

Reformationen er Renaissancen paa det kirkelige Omraade. Luthers søgende Aand fordybede sig med Inderlighed i Kristendommens Kildeskrifter, som det kirkelige og scholastiske Barbari havde fordunklet. Og navnlig tilegnede han sig den bibelske Forestilling om Retfærdighed i hele dens mystiske Prægnants. Motivet til hans Polemik mod «Fornuften», en Polemik, der tilsidst førte ham til en blind og fanatisk Avtoritetstro, ligger sikkert for en stor Del i hans Indignation over den scholastiske Kirkelæres Forsøg paa at drage det uendelige, religiøse Forhold ind under den endelige Forstands Synspunkt.*) «Fordi Guds Ord og Gjæringer ere en Smule højere end der staar skrevet i Kejsreretten eller i Codex Justiniani eller i Ethicorum Aristotelis, derfor skal han staa til Ansvar.» «Dette Ord Fyldestgjørelse [satisfactio] skal for Fremtiden være dødt og magtesløst i vore Kirker og Theologier og overlades Dommerembedet og Juristskolerne, hvorhen det hører, og hvorfra Papisterne have taget det.» — Men Luthers Aand beherskedes selv for meget af Dog-

*) Smlgn. C. H. Weiszes dogmehistoriske Monografi: «Die Christologie Luthers» (1852), hvor saa vel Luthers Modsætning til Anselm, som dennes Forhold til den middelalderlige Katholicisme klart er paavist.

mets Avtoritet til fuldstændig at kunne bryde med Kirkelæren, og hans Efterfølgere opbyggede snart igjen en scholastisk Lærebygning, mindre storartet, men derfor ogsaa mere indsnevrende end den middelalderlige.

Indenfor den positive religiøse Bevidsthed have vi saaledes set de samme Modsætninger brydes, som vi fandt indenfor den klassiske Humanitet. Og ligesom vi maalte denne Humanitet ved at undersøge, hvorvidt den gjennemførte sit ideale Retfærdighedsbegreb, saaledes maa vi nu anstille en lignende Prøvelse med Hensyn til den religiøse Opfattelse. Resultatet vil vise sig at være analogt. Som den klassiske Oldtid i Gjennemførelsen af sin Ide standses af en naturalistisk Skranke, den ikke fuldkommen kan overvinde, saaledes standses den positive religiøse Bevidsthed af en supranaturalistisk Skranke. Det Guds Rige, til hvilket den ser op, er et overnaturligt Rige, som ikke blot «ikke er af denne Verden», men beror paa Betingelser og Forudsætninger, som ophæve «denne Verdens» inderste Love og Formaal. Ikke ved en organisk Udfoldelse af Verdens- og Menneskelivet, men ved Brud paa deres Sammenhæng skal Rigets Virkeliggjørelse ske. Deraf bliver Følgen en dobbelt. Betingelserne for Adgangen til hint Aandens Rige kunne ikke fremgaa af Menneskets eget Væsen; dette er her i sidste Forstand afmægtigt; Betingelsen beror paa en Naadegave, den Enkelte ikke selv kan erhverve, — og dog er han ansvarlig for ikke at have Betingelsen! Til dette Eksklusive, som bliver Følgen af Supranaturalismen, kommer for det Andet det negative Forhold til den kulturhistoriske Udvikling: kun hint overnaturlige Rige har Gyldighed, alt Andet er et Intet, ja, er af det Onde. Begge disse Konsekvenser føre til en Dualisme, som paa sit Omraade er

endnu skarpere end den, hvori den klassiske Humanitet endte.

Kun den, der tror Dogmet, har Adgang til Retfærdiggjørelsen, og den, der ikke tror, er Guds Fjende. Deraf den evige Modsætning mellem Salige og Fordømte. Som Grækernes Livsnydelse ikke hindredes ved at de omgaves af Medmennesker, der levede et halvdyrisk Liv som Trælle, saaledes skal, i Følge Augustinus*), de Fordømtes evige Pinsel ikke hindre de Saliges Fryd. Deraf fremdeles den strenge Dom over Kjætterne som Forbrydere mod Guddommen selv, i hvilket Stykke selv Reformatorerne ganske stode paa den middelalderlige Kirkes Grund. Ikke blot lod Calvin Servet bestige Baalet, fordi han bestred den kirkelige Treenighedslære, men den milde Melanchton erklærede, at Kirken baade nu og i Fremtiden vilde skyldes ham Taknemlighed derfor. Og Luther erklærer, at selv om Kirken ikke tør oprykke Klinten blandt Hveden, saa skal dog den verdslige Øvrighed bruge Sværdet mod Kjætterne (mod «falsk Lærdom og uret Guds-tjeneste»).**)

Den samme Inhumanitet viser sig paa en anden Side i Kirkens hele kulturhistoriske Stilling. Der var nedlagt i den et stort Ideal, men den kirkelige Bevidsthed hævede dette Ideal saa højt i sin Tilbedelse, at den ikke tænkte paa at gennemføre det ved at omdanne de menneskelige

*) De civitate Dei, XXII, 30.

***) Se f. Ex. Luthers Huspostille, oversat af Tidemann (Udg. 1868) I, p. 150. — Allerede Christian Thomasius godtgjorde, at den protestantiske Kirke i dette Punkt stod paa samme Standpunkt som Katholicismen. Se hans interessante Smaaskrifter: «Ob Ketzerei ein strafbares Verbrechen?» og «Vom Recht evangelischer Fürsten gegen die Ketzer» (1697), trykte i «Auserlesene Schriften». Halle 1705.

Forhold. Askesen er den Form, hvori den religiøse Sædelighed fremtræder under de supranaturalistiske Forudsætninger. Her kunde der virkes og opofres Meget i det Enkelte, men en virkelig, direkte Sympathi for det kulturhistoriske Arbejde kunde ikke opstaa. Løsningen af Samfundets store Problemer gik derfor sin egen Gang, saa at Kirken kun paa et enkelt Punkt greb ind for snart selv at følge Udviklingen i Steden for at lede den. Saa længe Romerriget bestod, formaaede Kirken Intet at gennemføre med Hensyn til Slaveriets Ophævelse; selv efter Folkevandringen skyldtes det personlige Slaveris Ophør maaske snarere Lehnstidens ny Institutioner end Kirkens Indvirkning*), — og mod det middelalderlige Livegenskab kæmpede Kirken, som nu selv var bleven Lehnsherre, ikke.**) Den menneskelige Verden bestaar i Grunden urørt fra Oldtiden under den kirkelige Skal. Saaledes tilegne Scholastikerne sig vel med frisindet Aand den antike Statslære, ligesom den antike Filosofi i det Hele, men uden at korrigere de inhumane Lærdomme. Det tager sig underligt ud, naar Thomas Aquinas antager Aristoteles's Politik med den Modifikation, at Statens og Fyrstens Formaal ikke længer skal være den jordiske, men den himmelske Lyksalighed, og samtidig endnu med Aristoteles ser en naturlig Berettigelse for Slaveriet i den lavere aandelige Begavelse.

*) Guizot: Hist. de la civilisation en Europe. 6^e leçon. — Aug. Thierry: Histoire du tiers état. 3^e éd. p. 16—19.

***) Henri Martin: Histoire de France. 4^e éd. III p. 12. — Nu prædikede Gejstligheden derimod ubetinget Underkastelse selv under den grusomme og uretsfærdige Øvrighed, ligesom Luther i det 16de og den anglikanske Gejstlighed i det 17de Aarhundrede. Sml. Martin anf. Skr. p. 255 ff.

Dog ligger der en dyb human Tanke i den religiøse Forestilling om Retfærdighed. Forjættelsen til dem, der hungre og tørste efter Retfærdighed, vil aldrig tabe sin Kraft. Men ligesom Oldtidens store Idealer, saaledes maa ogsaa dette Ideal frigjøres fra den Begrænsning, de historiske Former have ført med sig. Det er den menneskelige Udviklings Lov, at ethvert Fremskridt ogsaa fører fornyede Hindringer med sig. Den naturalistiske og den supranaturalistiske Ensidighed var den Pris, for hvilken Menneskeheden maatte købe sine humane og religiøse Ideer. Spørgsmaalet er nu, om den, frigjort fra disse Ensidigheder, kan bevare det Væsentlige af, hvad den har tilegnet sig paa de tidligere Stadier af sin Udviklingsgang.

III.

Oldtiden og Middelalderen udtrykke deres Væsen i klare Symboler og i visse Hovedbegreber, der gjør det forholdsvis let at opfatte og karakterisere dem. Den nyere Tid frembyder i denne Henseende større Vanskeligheder. Og det ikke blot, fordi den ikke ligger afsluttet for os. I hine tidligere Verdensaldre skred Udviklingen frem baaren af en harmonisk Ide, der udsprang dels af den nationale Naturgrund, dels af den religiøse Verdensanskuelse, og som umiddelbart beherskede Aanderne. Formaålet stod klart og bestemt tegnet, og det gjaldt kun om at fastholde og gennemføre det. Men den nyere Tid er Emancipationens Tid; den mangler den umiddelbare Tryghed og Hvilen i Formaålet. Den moderne Kultur omfattes ikke som den antike af en national Enhed, ikke som Middelalderens af en religiøs Enhed, og med Flerheden og Forskjelligheden følger nødvendig Tvivl og

Uro. Arbejdet maa da her ikke blot gaa ud paa at forsvare, men paa at frembringe og erhverve sig Ideerne. Hvad der hist fremtræder som en umiddelbar Overbevisning, bliver her Resultatet af en lang Søgen.

Det er Kampen med Virkeligheden, der har ført den nyere Tid til dette Punkt. Indsigten i de virkelige Naturlove og de store Opdagelser og Opfindelser, som udsprang af den, have aabnet Blikket for Betingelsernes Uendelighed. Bestandig videre føres den forskende og opfindende Aand i denne uendelige Mangfoldighed; et opnaaet Resultat fører kun til ny Hærskarer af Ønsker og Fordringer. Under dette Arbejde har den menneskelige Aand vundet Erkjendelsen af sin egen Kraft. Følte Mennesket sig tidligere snart som det usle, afmægtige Væsen over for den Alt overvældende Naturmagt, snart omvendt som det sidste Formaal, for hvis Skyld alt Andet i Verden var til, saa har han nu en sikker Forstaaelse af sin Stilling over for Naturen. Vi frygte ikke længer, siger Giordano Bruno, at Himlen skal falde ned over os; men vi ere paa den anden Side ogsaa befriede fra Haabet om at kunne stige op i den.

Dog er derfor Ideen, det Ubetingede ikke forsvundet. Skjønt mere skjult og indirekte, kan dets Virken dog bestandig spores. Den spores først og fremmest deri, at der stiller sig bestemte, uafviselige Problemer, som Menneskeheden maa gennemarbejde. Og de vigtigste af disse Problemer ere netop de, som Oldtid og Middelalder ikke kunde løse, og som derfor voldte deres Fald. Skulde den nyere Tid endog kun have Kritiken at stille mod de tidligere Verdensaldres umiddelbare Forvisning og Begejstring, saa hjælper denne Kritik dog netop til et skarpere Blik for Problemernes Væsen.

Oldtidens Ideal var den harmoniske Samfundsorganisme. Men dette Ideal hemmedes i sin Udvikling ved den aandsaristokratiske Tankegang, der af overfladisk opfattede Naturforskjelligheder tog Anledning til at statuere en dobbelt Menneskehed, en nydende og en arbejdende. Middelalderens Ideal var et Inderlighedens og Personlighedens Rige, hvor alle ydre Forskjelligheder havde tabt deres Betydning; men dette Rige hensattes i en overnaturlig Verden, og en evig Dualisme mellem Salige og Fordømte blev Konsekvensen af de Betingelser, der stilledes for Adgangen til det. Den nyere Tid arbejder nu paa en dobbelt Opgaves Løsning: at fuldende den sociale Organisme i Aand og Sandhed, og at føre det Ubetingede fra den himmelske Fjernhed ned i den menneskelige Verden, for at det kan gjenneutrænge denne. Begge Opgaver vise hen til hinanden indbyrdes, og kunne kun løses Haand i Haand; thi uden en gjenneutrængende Bevidsthed om Idealet kunne de sociale Modsætninger ikke forenes, og uden en skærpet human Interesse vil det Dualistiske i Livsanskuelsen ikke kunne overvindes.

At den nyere Tid er Emancipationens Tid, ses intetsteds klarere end i selve Forholdet mellem Individet og Samfundet. Dette Forhold var i de tidligere Verdensaldre væsentlig et Pietetsforhold. Men gennem den nyere Tid kan man forfølge en fremskridende Omdannelse af Pietetsforholdet til et Retsforhold. Saaledes mellem Regering og Folk, mellem Herskab og Tyende, mellem Arbejdsherre og Arbejdere. Herved naas en kraftigere Udvikling af den personlige Selvstændigheds- og Frihedsfølelse. Men der er paa den anden Side den Fare forbunden dermed, at med den umiddelbare Pietet ogsaa Bevidstheden om Pligt aldeles underordnes Retten. Dette

vilde tilsidst føre til en atomistisk Opløsning af alt Samfundsliv. Det var ved Oppositionen mod de overleverede theokratiske og absolutistiske Ideer, at Udviklingen med Nødvendighed maatte føres i denne Retning. Naturretten fra Grotius til Fichte grundede Statens Oprindelse paa en oprindelig Overenskomst, hvorved altsaa Rettighederne bleve Forudsætninger, Forpligtelserne Konsekvenser. Dette er klart udtrykt i den «Menneskerettighedernes Erklæring», der blev udstedt baade af den amerikanske og af den franske Revolution. «Vi betragte,» hedder det i den amerikanske Uafhængighedserklæring af 4de Juli 1776, «følgende Sandheder som ubestridelige og indlysende: at alle Mennesker ere skabte lige og begavede af Skaberen med visse umistelige Rettigheder; at til disse Rettigheder høre Liv, Frihed og Tragten efter Lykke; at Regeringerne ere oprettede for at sikre disse Rettigheder, og at deres Myndighed grunder sig paa deres Indvilligelse, som regeres» osv. For de Gamle var derimod Samfundet i sit Væsen forud for de Enkelte, og disse maatte ene søge deres Berettigelse i deres Pligt.

Menneskerettighedernes Erklæring var et idealt Forspil for det sidste Aarhundredes store Kampe, et Udtryk for en Tidsalder, der mente, at Guldalderen snart igjen vilde indtræde paa Jorden. Der gik et Opsving og en Begejstring, som kun faa Tider have kjendt, gennem Aanderne. Man kunde ikke ved første Blik udmaale Vanskelighederne. Ved fri politiske Former mente man at have naaet Alt. Men selve disse Former kostede det over et halvt Aarhundredes Kampe at føre igjennem i Principet, og da denne Kamp nærmede sig sin Ende, opdagede man, at det egentlige Problem laa dybere, var et socialt og ikke blot et politisk Problem. Modsætningen

blev saa stærk, at Lasalle endog kunde paastaa, at 1789 kun havde bragt Befrielsen for den tredje Stand, medens en ny Epoke skulde være betegnet med Aaret 1848, da den fjerde Stand fremtraadte paa Skuepladsen. I Principet er dog den sidste Bevægelse ikke forskjellig fra den første, men indeholdes som Konsekvens deri, skjønt den kun efterhaanden kunde udvikle sig deraf.

Det gik op for Bevidstheden, at den nyere Tids Kultur og Videnskab, dens storartede Virken paa Handelens og Industriens Omraade, dens religiøse og politiske Kampe endnu ikke havde ført til et almindeligt Fremskridt i sand, human Livslykke. Tvært imod truedes denne hele moderne Udvikling af en dødelig Sygdom: med Rigdommen steg Fattigdommen, med Nydelsen Lidelsen og Arbejdet, en Modsætning, der fandt et slaaende Udtryk, da Gladstone i Aaret 1864 underrettede Parlamentet om, at Englands Totalomsætning var næsten det Tredobbelte af, hvad den var for 20 Aar siden, men maatte føje til, at alligevel var Livet for ni Mennesker af ti den blotte Kamp for Tilværelsen.*) Om de storartede Opfindelser, som ere den nyere Tids Stolthed, erklærer Stuart Mill: «De have rigtignok haft den Virkning, at en større Befolkning fører det samme nøjsommelige og indespærrede Liv og et anseeligere Antal Fabrikanter og andre Personer erhverver store Rigdomme; de have ogsaa formeret Mellemlasternes Bekvemmeligheder; men de have endnu ikke begyndt at bevirke de store Forandringer i Menneskehedens Vilkaar, som det ligger i deres Væsen og er Fremtiden forbeholdt at bevirke.» Det synes næsten, som om den nyere Tid skal ligge under for en lignende Vanskelighed

*) Alb. Lange: Die Arbeiterfrage. 2 Aufl. p. 171.

som Oldtid og Middelalder, og som om Menneskeheden ved sit kulturhistoriske Arbejde har arbejdet sig selv imod.*)

Disse store ethiske og sociale Problemer have ført til omfattende Debatter, til en theoretisk Kamp mellem Optimisme og Pessimisme og til en praktisk Kamp mellem Konservatisme og Radikalisme. Det er mod disse Debatter vi maa vende os, naar vi ville se, hvorledes Forestillingen om Retfærdighed former sig i den nyere Tid. Ogsaa her vil det vise sig, at det er Retfærdighedens egne Elementer, der kæmpe imod hverandre indbyrdes.

Optimismen har i vore Dage større Vanskeligheder at overvinde end tilforn. Den har ikke længer blot at gjøre med den almindelige Forestilling om, hvormeget fysisk og moralsk Ondt der findes i Verden. Hele Natur- og Menneskeverdenen synes efter hvad Malthus og Darwin have lært os at ligge under for en frygtelig Nødvendigheds Lov, i Følge hvilken de Svage og Fattige ofres for de Stærke og Rige, der formaa at trænge sig frem til en Plads ved Livets Taffel. Til ingen Tid har det klarere vist sig, hvor lidet de sædvanlige anthropomorfistiske Forestillinger om Hensigtsmæssighed og Retfærdighed slaa til for at forklare Fornuften i Tilværelsen. Hvad Darwinismen i snevrere Forstand angaar, da kunde man maaske til Nød slaa sig til Ro med den Trøst, Darwin selv tilbyder, nemlig Kampens Korthed og Resultatets Godhed**);

*) Smlgn. hermed den Maade, hvorpaa ogsaa Hermann Lotze dømmer om Forholdet mellem Livsnydelse og Arbejde i vor Tid: Mikrokosmos, III, p. 270—281.

***) •Ved Tanken om al denne Kamp maa vi trøste os selv ved fuldt og fast at tro, at Naturkampen ikke varer evig, at der ingen Frygt føles i den, at Døden i Almindelighed er hurtig, og at de Kraftige,

men naar det nu staar fast, at Produktionen af Fødemidler langt fra holder Skridt med Menneskenes Formelse! Med Rette har man kaldt denne Overbefolkning vor Tids Fatum. Og dog have Nogle ogsaa her gjort et overfladisk Forsøg paa at retfærdiggjøre «Skaberens Visdom og Godhed». «Malthus paastaar, at der mangler tilberedt Næring til at lade Befolkningen tiltage uhemmet. Malthus forstaar derved Næring, som Menneskene under den til enhver Tid forhaanden værende Kultur formaa at vinde. Carey gjendriver ham, idet han ved tilberedt Næring forstaar noget ganske Andet, nemlig al den Næring, som overhovedet kan indvindes af Jorden ved menneskeligt Arbejde».) Denne Optimisme er fuldstændig materialistisk, trods sin Skal af Forsynstro. Den lægger Hovedvægten paa Stoffets Fylde og overser, at det netop er Bearbejdelsen og Fordelingen det kommer an paa. Saaledes priser ogsaa Moleschott i sin Bog «Der Kreislauf des Lebens» Jorden som et Paradis: Fattigdom er jo kun Mangel paa Stof, og Videnskaben maa dog en Gang komme saa vidt, at den lærer den rette Fordeling af Stoffet. En saadan Foregriben af Maalet gjør blind for de store Hindringer og standser selv paa et ironisk «kun».

Med Hensyn til Samfundsforholdene har Optimismen villet hævde, at al Ejendom og enhver gunstig social Stilling i det Hele kan føres tilbage til et Arbejde, hvoraf den fremgaar. Man mindes herved om den spekulative

de Sunde og Lykkelige overleve den og mangfoldiggjøre sig.
•Om Arternes Oprindelse•. Dansk Overs. p. 95.

*) Alb. Lange: •Mills Ansichten über die sociale Frage und die angebliche Umwälzung der Socialwissenschaft durch Carey•
Duisburg 1866. p. 181.

Naturfilosofis Forsøg paa at deducere Materiens Begreb ud af Kraftens. Den retsfilosofiske Deduktion holder lige saa lidt Stik som den naturfilosofiske. Allerede Hugo Grotius har vist, at da Arbejdet stedse forudsætter Stoffet, vender Spørgsmaalet tilbage med Hensyn til dette. Og i ethvert Tilfælde kommer det jo stadig an paa, om Arbejdet foregaar under retfærdige Vilkaar. Pointen forudsættes saaledes altid. Stuart Mill paastaar endog, at Arbejdets Udbytte næsten fordeles i det omvendte Forhold til Arbejdet. — Med Hensyn til den nuværende Fordeling af de europæiske Grundejendomme er man i Undersøgelsens Iver gaaet tilbage til Folkevandringen og de af den følgende Erobring, og har ikke skyet den Konsekvens at erklære Erobring for et Arbejde, og det det møjsommeligeste og farligste Arbejde. Dog maa sikkert enhver Uhildet her give Stuart Mill Ret, naar han siger: «Europas sociale Indretninger udspringe af en Ejendomsfordeling, der ikke var Resultatet af en retfærdig Deling eller af Tilegnelse ved Arbejde, men af Erobring og Vold.»

Saa meget synes at fremgaa af alt Dette, at Kritiken har en skarpere Opfattelse af Problemets Væsen, er inderligere i Slægt med den ideale Retfærdighed end Forsvaret. Vende vi os nu til den praktiske Strid, da er det klart, at Interesserne her maa spille en større Rolle end ved den theoretiske Debat, hvor de i hvert Tilfælde fremtræde mere skjult. Saa meget nødvendigere bliver det at stræbe efter en upartisk Karakteristik og Vurdering af de stridende Parter.

Den konservative Retning udspringer af et dobbelt Motiv og har derfor ogsaa en Dobbeltsidighed i sit Væsen. — Den bliver for det Første naturligen den herskende

Anskuelse hos dem, der i det Hele ere saaledes stillede, at den nuværende sociale Orden væsentlig skaffer dem Fordele og Nydelser, medens Skyggesiderne træde tilbage. De føle saaledes deres personlige Vel fremmet ved det Bestaaende, og dettes Modstandere, ja endog dets blotte Kritikere blive derfor Fjender af deres Interesser. Denne Retning staar paa Nippet til at gaa over til ligefrem Egoisme, idet den paa Grund af sin egen Tilfredshed overser de Fordringer, der fra et mere idealt Synspunkt maa stilles til det menneskelige Samfundsliv, som ikke kan være naaet til sin sande, harmoniske Form, naar Flertallet endnu maa kæmpe den haarde Kamp for at bestaa, uden at de virkelige humane Goder falde i dets Lod. — Men Konservatismen vil paa den anden Side under de nuværende Forhold finde Indpas hos Mange af dem, der endnu med Inderlighed fastholde Troen paa en højeste Ide, hvoraf Loven fremgaar saa vel for det menneskelige Liv som for Naturens Liv. Det vil forekomme dem, som om Alt vil styrte sammen, naar denne Ide ikke umiddelbart lægges til Grund og fastholdes under de Former, der historisk have udviklet sig som dens Bærere eller Symboler. Deraf en Ængstelighed over for Bevægelserne, hvis Aarsag dog ellers deres ethisk-religiøse Overbevisning maatte bringe dem til at sympathisere med. Det have de dog Ret i, at det fremfor Alt gjælder at agte den personlige Frihed og den sande historiske Udvikling. Kun der leder ogsaa denne Synsmaade til mislige Konsekvenser, hvor man i de sociale Bevægelser kun vil se Tegn paa vilde Instinkters Virken og, glemmende Troen paa det Ideales Gyldighed, sætter sin Lid til Bajonetter og Kanoners negative og alt Andet end ideelle Hjælp.

Ogsaa Radikalismen fremtræder under en dobbelt Form. — Den opstaar i Følge en Naturnødvendighed, naar Opfattelsen af Friheden som blot personlig og politisk har vist sig ikke at føre nærmere til Løsning af de sociale Problemer. Som man i Middelalderen appellerede fra den slet underrettede Pave til den bedre underrettede, saa appelleres der nu fra det ufuldkomne Samfund til det fuldkomnere. Kommunismen og Socialismen repræsenterer den nødvendige Reaktion mod den nyere Tids atomistiske Retsprinciper, og have deres Sandhed og Berettigelse i Begejstringen for den højere Lov, den paa kalder over for disse. De ere — rigtignok paa aldeles abstrakt, og derved i Praxis fantastisk Vis — Repræsentanter for den «uddelende Retfærdighed». Man maa erindre, at Kommunismen kan skrive et Navn som Platons paa et af sin Histories første Blade. For saa vidt staar denne Retning den ædlere konservative nær; den har det ideelle Synspunkt fælles med denne. — Dog er et Kompromis ikke saa let, som det herefter kunde synes. Thi de praktiske Kommuniste anerkjende vel Ideen, men nægte, at den i nogen Maade lægger sig for Dagen i vore historisk udviklede Tilstande. Pessimismen forlader her den theoretiske Kritiks Omraade og bliver praktisk, ved absolut at overskjære den historiske Forbindelses Traade. Ideen er for Kommunisterne den, som skal blive, og aldeles ikke den, som er. Medens Kommunismen ellers i saa mange Henseender minder om Oldtidens og Middelalderens ideale Fantasier, træder dens afgjort moderne Karakter frem i den absolut negative Forudsætning, hvorfra den gaar ud. En saadan Forudsætning er umulig saa vel i Oldtiden, der saa Samfundet som et Naturprodukt, som i Middelalderen, der saa det som en af Gud stiftet

Magt. Den moderne Kommunisme begynder med den krasseste Materialisme for at ende i den mest overspændte Idealisme, med den absolute Krig, for at ende i den evige Fred. Derved har den forladt Virkelighedens Verden, hvis humane Interesser den dog netop vilde kæmpe for; den er blevet et Fantasibillede, der ofte nok er blevet brugt i den vilde og egoistiske Lidenskabs Tjeneste. Denne Ustyrlighed har da atter hos Modstanderne vakt Angsten og den med Angsten følgende Reaktion — og saaledes synes vi bestandig at kastes fra den ene Yderlighed til den anden uden Haab om Forsoning. —

I et forvirret Kaos finde vi saaledes hos Nutidens kæmpende Partier Retfærdighedsideens Elementer. Det store Spørgsmaal er, om der af dette Kaos vil udvikle sig en Harmoni, om det i det Mindste er i den Retning Bevægelsen gaar. Allerede det at man fra begge Sider paa kalder Ideen, er et Vidnesbyrd om, at man dunkelt føler, hvor den sidste Berettigelse maa søges. Selv Pessimismen bliver i Praxis Optimisme og maa altsaa anse et Fremskridt for muligt; men denne Mulighed forudsætter igjen, at der er Betingelser tilstede, hvorfra Udgangspunktet kan tages. Lad os da tage Problemet for os igjen og se, om der ikke skulde vise sig Punkter, hvor den ideale Retfærdighed i Principet har sejret.

Den ideale Retfærdighed beror paa en Udvikling af det indre Værd, det sande Væsen, overfor hvilket de ydre Vilkaar forholde sig tjenende. Men det sociale Problem i vore Dage er netop opstaaet ved, at utallige menneskelige Væsener, som hidtil i passiv Ligegyldighed bøjede sig under de faktiske Forhold, ere blevne sig selv bevidste, ere vaagnede til Erkjendelse af deres menneskelige Karakter. Rent objektivt set er Nøden maaske ikke

større, end den stedse har været, maaske endog meget mindre end i Tider, der ikke vidste af noget «socialt Problem» at sige. Til et saadant Resultat synes den fordomsfri historiske Undersøgelse at ville føre.*) Det Særegne for Nutiden er da den vaagnende Bevidsthed, Fornemmelsen af Trykket og Visheden om en bedre Tilstands Nødvendighed. Dette maa erkjendes for et meget stort Fremskridt, et Vidnesbyrd om, at Historiens Aand er levende, at Udviklingen ikke standser. Vel kan det synes at være et sørgeligt Fortrin at være sig Nøden og Vanskeligheden bevidst; men det er dog derpaa det ejendommeligt Menneskelige beror. Dyret kæmper for Tilværelsen uden at vide det; Mennesket med Bevidsthed og derved under stedse ædlere Former, med et stedse voxende Omfang af Interesser. Og først nu ere i Principet alle Klasser i Samfundet blevne i Stand til denne menneskelige Kamp; Dualismen mellem den bevidste og den ubevidste Menneskehed er væsentlig hævet; Alle tage Del i

*) En saadan Undersøgelse har Macaulay anstillet i sin Skildring af England under Karl den Anden. Det vil have sin Interesse at anføre nogle af hans Ytringer. «Man vilde tage meget fejl, hvis man vilde tro, at Elendigheden er tiltagen i samme Forhold som Klagerne. — Jo omhyggeligere man undersøger de forbigangne Tidens Historie, des mere Grund faar man til at være uenig med dem, der indbilde sig, at vor Tidsalder har frembragt ny sociale Onder; Sandheden er, at disse Onder ere gamle. — Den Del af det engelse Folk, som den Gang modtog offentlig Understøttelse, maa forholdsvis have været større end den nu er. Det er sikkert endnu aldrig blevet bevist, at Pauperismen var en mindre tung Byrde eller et mindre alvorligt socialt Onde i den sidste Fjerdedel af det 17de Aarhundrede, end det er i vore Dage.» Englands Hist. Dansk Overs. I, p. 440—447. — Smlgn. hermed Ed v. Hartmann: Philosophie des Unbewussten. 3 Aufl. p. 722: «De mest tilfredse Folk ere de raa Naturfolk og blandt Kulturfolkene de udannede Klasser; med Folkets stigende Dannelse voxer erfaringsmæssig dets Utilfredshed.»

Diskussionen af de humane Anliggender. Selve Pessimismens, den gennemtrængende Kritiks Mulighed fører os saaledes til en højere Optimisme, en Tillid til at naar Principet er vundet, maa Muligheden af dets Gjennemførelse ogsaa vise sig. Paa ethvert Punkt i Historien har Modsigelsen mellem Trangen og de givne Betingelser været den fremadrivende Kraft. — Her er altsaa opfyldt en stor Retfærdighedsfordring, som tidligere Tider kun have anet som et Ideal. I Principet er Muligheden af en virkelig social Organisme realiseret.

Men skulde det ikke være muligt at gaa endnu et Skridt videre? Thi den Trøst, som kan hentes fra en Betragtning som den nylig anstillede, vil sikkert forekomme Mange vel idealistisk og negativ. Vi ville da hente et mere positivt Argument fra et af de Midler til det sociale Problems Løsning, om hvis Nødvendighed og Fortræffelighed der ikke hersker nogen Uenighed. Det er Oplysningens Udbredelse og grundige Udvikling hos alle Klasser i Samfundet. Selve den almindelige Enighed i dette Spørgsmaal er et betydningsfuldt Fænomen, naar man erindrer, hvorledes Betragtningen af denne Sag var endnu hos de største Aander i forrige Aarhundrede, i «Oplysningens» Aarhundrede. Voltaire jublede over, at Fornuftens Tidsalder var kommen, men han var tilfreds, naar Overtroens Mærke forsvandt for «de anstændige Folks» Vedkommende: «man har aldrig gjort Fordring paa at oplyse Skomagere og Tjenestepiger»; — «Folket vil stedse være dumt og barbarisk; det er Oxer, der behøve Aag, Svøbe og Hø.» *) Diderot betragtede det som en Umu-

*) D. F. Strauss: Voltaire, p. 321 ff.

lighed, at Oplysningen kunde naa Forstæderne*): «elle ne gagne pas les faubourgs» — et Ord, der skrækkelig har godtgjort sig i Frankrigs senere Historie. Ogsaa denne Betragtning maade er en Egoisme, den værste af alle. Men her har den højere Betragtning allerede væsentlig sejret, skjønt næppe Begyndelsen er gjort til dens Gjennemførelse.

Selv hermed er naturligvis ikke Alt gjort. Det praktiske Spørgsmaal fremstiller sig bestandig paa ny igjen. Til Løsningen af dette have vi intet Vink at give. Vor Opgave er kun at orientere os. Men det staar sikkert fast, at uden en gennemgribende Reform i den hele Tankegang vil Løsningen ikke kunne ske. Den moderne Udvikling, der fører fra Pietetsforholdet til Retsforholdet, maa paa Basis af dette igjen føre til en dybere Erkjendelse af det Almenes Ret over for Individet. Under en eller anden Form vil det blive nødvendigt at fordre Ofre af Individerne til Gjennemførelsen af de frelsende Planer; men saadanne Ofre vil den moderne Tid, hvis «Menneskerettigheder» have lært den at sætte sin Ret over sin Pligt, vanskelig gaa ind paa, naar der ikke vaagner en stærk ethisk Almenaand, der gjør det umuligt for den Enkelte at skille sin Sag fra det Heles. At en saadan Aand er mulig, det godtgjør Historien noksom; men for Nutiden synes denne Mulighed at bero paa, om det lykkes Menneskeheden at frigjøre sine religiøse Ideer fra den middelalderlige Dualisme og se dem i deres praktiske humane Betydning. Her viser det sig da — for at vende tilbage til, hvad vi i Begyndelsen omtalte — hvor uholdbar

*) Oeuvres choisies de Diderot. Paris 1862, II, p. 222.

Buckles Anskuelse er, at Menneskehedens Fremskridt kun skulde bero paa det Intellektuelle og ikke tillige paa det Moralske. Selv om Indsigten i den rette Fordeling af Stoffet var vunden, maatte den dog forme sig til en ethisk Ide, til et Udtryk for «den uddelende Retfærdighed», for at kunne trænge igjennem.

Deri ligger Forsoningen under Tidens haarde Kampe, at det Ideale bestandig er med, og at det er det, Kampen bevidst eller ubevidst føres for. Det Indsnevrende og Endeliggjørende, der følger med en Kamp, hvor de rent individuelle Interesser spille saa stor en Rolle, forsvinder i denne rene og klare Luft. Naas der ved denne Betragtning ikke noget umiddelbart praktisk Resultat, saa naas der dog en Tro paa, at Historiens Aand ikke vil svinge. Og de afgjørende Slag staa dog i Historien stedse i den aandelige Verden. Her bevare stedse de ideale Forestillinger om Retfærdighed deres Gyldighed, lutrede og udviklede ved Verdensaldres Kampe og Lidelser. Mennesket kan ikke undvære dem; det er dem, der hæve ham op over den blinde Kamp for Livet, under hvilke de andre levende Væsener lide.
