

Skyld og Ansvar

STIG JØRGENSEN
HOLGER POULSEN
MOGENS BLEGVAD
ERLING JACOBSEN
K. E. LØGSTRUP
ERIK CHRISTENSEN



JURISTFORBUNDETS FORLAG

KØBENHAVN 1967

SKYLD OG ANSVAR
er sat med Times og trykt hos Pedersen & Lefevre
Omslag tilrettelagt af Viggo Naae

Ex-103-0

FORORD

Skyld og ansvar er centrale begreber i en diskussion om retlige adfærdsregler. Kan man tænke sig et samfund, hvis ansvarsregler ikke er knyttet til skyld? Kan man videre tænke sig et samfund uden ansvarsregler, et samfund, hvor straf- og erstatningsansvarets funktion er overtaget af andre institutter? Disse spørgsmål kan ikke alene besvares af jurister, idet de må være afhængige af andre videnskabers erfaringer.

De følgende afsnit, der gengiver forelæsninger holdt ved Folkeuniversitetet i Århus, belyser problemerne dyrepsykologisk, humanpsykologisk og filosofisk, psykiatrisk, religiøst-etisk samt juridisk.

INDHOLD

| | |
|---|----|
| Indledning | |
| af professor, dr. jur. Stig Jørgensen | 7 |
| Aggressivitet hos dyr | |
| af laboratorieforsker, lektor, dr. phil. Holger Poulsen | 15 |
| Skyld og ansvar – filosofisk analyse og psykologisk beskrivelse | |
| af professor, dr. phil. Mogens Blegvad | 24 |
| Træk af samvittighedens psykologi | |
| af overlæge, dr. med. Erling Jacobsen | 40 |
| Skyldens skærpelse, overdrivelse og fornægtelse | |
| af professor, dr. theol. K. E. Løgstrup | 61 |
| Skyld og straf | |
| af professor Erik Christensen | 79 |

INDLEDNING

Af professor, dr. jur. *Stig Jørgensen*.

I det dagligdags upræcise sprog er skyld og ansvar nærmest synonymmer. Begge refererer sig til overtrædelse af en adfærdsnorm, vel i reglen til en overtrædelse som medfører ubehagelige følger, og som overtræderen derfor siges at have skylden eller ansvaret for. – I et præciseret videnskabeligt sprog refererer udtrykkene sig til forskellige fakta. Skyld og skyldig refererer sig i reglen til en psykisk indretning, hos den der overtræder en moralsk, religiøs eller retlig norm, medens ansvar og ansvarlig nærmest refererer sig til de konsekvenser i negativ henseende, overtrædelsen får for den pågældende i form af moralske, religiøse eller retlige sanktioner.

I denne præciserede betydning er der ikke nogen nødvendig sammenhæng mellem skyld og ansvar. Kulturhistorien herunder især retshistorien synes at vise, at ansvaret for overtrædelse af samfundets love på tidlige udviklingstrin ikke er knyttet til kravet om skyld. Ansvaret er uafhængigt af skyld; i de mest primitive samfund, endog således at ansvar kan pålægges dyr og ting; i mere udviklede samfund således, at ansvaret påhviler et kollektiv af personer, som identificeres med hinanden, såsom stammen, slægten, familien. Først med anerkendelsen af individet som selvstændigt væsen bliver der behov for og plads til et individuelt ansvar begrundet i antagelsen af den frie viljes eksistens og derfor efterhånden betinget af skyld α : den onde vilje. Udviklingsgangen og de herfor virksomme faktorer er naturligvis meget komplicerede, men meget tyder på, at en sådan individualisme er opstået i tilslutning til urbaniseringen af samfundslivet. Opløsningen af gamle agrariske og feudale statusrelationer er af afgørende betydning. Såvel den religiøse, den moralske som den retlige normering står i intim

forbindelse med samfundets organisation og økonomiske struktur.

Såfremt man tager sit udgangspunkt i denne problemstilling ville det være rimeligt, om industrialismens og velfærdssamfundets udvikling i den nyeste tid medførte ændringer i samfundets indstilling til skyld og ansvar. Hvis man opfatter samfundets reaktioner herunder de retlige sanktioner som midler til sikring af de af samfundet godkendte værdier, er det naturligt at understrege sanktionernes præventive og genoprettende funktion. I denne henseende er strafsanktionen i den klassiske form primært indrettet på den præventive funktion bl. a. er sanktionens omfang indrettet i forhold til værdiernes generelle betydning og gerningsmandens individuelle forhold, medens erstatningsretten i første række er indrettet på genoprettelse af en forvoldt skade, idet erstatningen fastsættes i forhold til skadens økonomiske værdi og uden hensyn til skadevolderens individuelle forhold. En konsekvent adskillelse mellem straf og erstatning er dog et relativt moderne fænomen, og til en vis grad fungerer de to sanktionssystemer på samme måde. – Også erstatningsreglerne har en præventiv effekt, og straffereglerne virker på en måde genoprettende for så vidt som domfældelse af gerningsmanden tilfredsstillende et følelsesmæssigt krav om »hævn« eller »soning«. Retfærdigheden sker fyldest bl. a. også gennem krav om forholdsmæssighed mellem forbrydelse og straf.

Det er umiddelbart indlysende, at et individuelt ansvarssystem baseret på skyld i særlig grad er egnet til at tilfredsstillende såvel idémæssige som praktiske behov, i en tidsalder som er behersket af individualisme og liberalisme, hvorved netop den enkeltes skæbne, hans lykke og ulykke ligger i hans egen hånd som et resultat af hans formodede frie vilje. Som bekendt kulminerede denne idéverden med højkapitalismen i midten af forrige århundrede, medens tiden siden da har været behersket af en tiltagende erkendelse af fællesskabets og samfundets betydning for menneskets tryghed og fremgang. Denne erkendelse er på det økonomiske område gået hånd i hånd med industriali-

seringen, som på én gang fremkaldte problemerne og skabte mulighederne for deres løsning. Industrialiseringen skabte et proletariats, som havde vanskeligt ved at acceptere en friheds-ideologi, som fandtes væsentligst at bestå i friheden til udnyttelse af de svage. Rent faktisk skabtes en markant ulighed i den »strategiske position« mellem indehaverne af de værdifulde men også risikofyldte produktions- og transportanlæg på den ene side og konsumenter og arbejdere på den anden side. Desuden var det ikke som tidligere ejeren selv, der udførte de fleste af virksomhedens funktioner, men en voksende stab af arbejdere og funktionærer. Disse betjente på den ene side indretninger, hvis værdi eller risiko for omverdenen, de ikke havde økonomisk evne eller interesse i at indestå for, og omverdenen kunne på den anden side ikke være tjent med at have dem som ansvarlige. Disse omstændigheder førte sammen med andre til en ændring af den overleverede risikofordeling i samfundet, som den bl. a. var udformet i de retlige ansvarsregler. Det var naturligt at båndet mellem individ og ansvar løsnedes, således at ansvaret knyttedes til produktionsvirksomheden, der således blev gjort ansvarlig for sine ansattes skadegørende handlinger, medens de ansattes personlige ansvar i vidt omfang begrænsedes. Også båndet mellem skyld og ansvar løsnedes, efter som ansvaret især erstatningsansvaret blev »objektiveret« eller »strikt«. Allerede fra slutningen af forrige århundrede blev jernbanernes erstatningsansvar løsrevet fra kravet om skyld, en udvikling som er fortsat med regler om skærpet ansvar for motorkørsel, luftfart, sporveje, stærkstrøm, atomanlæg m. v. Desuden var arbejdsgiverne i vidt omfang faktisk blevet gjort objektivt ansvarlige overfor deres ansatte gennem indførelse af en lovpligtig ulykkesforsikringsordning.

Samtidig har forsikringsvæsenet udviklet sig meget kraftigt såvel i form af tings- og personforsikring som ansvarsforsikring. I vidt omfang er der pålagt pligt til tegning af ansvarsforsikring som vilkår for udøvelse af visse virksomheder, ofte i forbindelse med en skærpelse af ansvaret f. eks. for motorkørsel, luftfart, jagt, atomanlæg m. v. I sidstnævnte tilfælde er man

gået så vidt som til at afskaffe det personlige erstatningsansvar, som altså er konverteret til en forsikringspligt. Noget tilsvarende blev foreslået i de nordiske betænkninger om motoransvar som fremkom i 1957. Forslaget blev gennemført i Norge og Finland medens det her i landet og i Sverige blev udsat for stærk kritik med den begrundelse, at det ville medføre en betænkelig svækkelse af ansvarsfølelsen at ophæve forbindelsen med det personlige ansvar bygget på motorførerens fejl. I virkeligheden var der vist ingen, som mente, at forskellen på den gældende retstilstand og den foreslåede regel var særlig stor. Måske mente man heller ikke for alvor, at motorførerens adfærd ville ændre sig nævneværdigt, idet andre grunde end risikoen for at pådrage sig erstatningsansvar tilskynder trafikanterne til overholdelse af færdselsreglerne, herunder hensynet til egen sikkerhed, moralske og religiøse normer samt det strafferetlige bødeansvar. Videregående hensyn til opretholdelse af det personlige ansvar som psykologisk og politisk realitet var måske afgørende.

Andre nordiske betænkninger har arbejdet med planer om begrænsninger i erstatningsansvaret, især hvor skadelidte i forvejen er sikret genoprettelse. I en meget radikal betænkning fra 1950 anbefaledes det som program, at erstatningsansvaret på længere sigt afløses af en ulykkesforsikringsordning for personer og ting, således at skadevolderen fritages for et ofte tyngende undertiden ruinerende erstatningsansvar: »Han er jo også et menneske.« Til gengæld ville de skadelidte altid være sikret erstatning, hvad de ikke vil være efter de nugældende erstatningsregler, medmindre skadevolderen selv kan betale eller har tegnet en ansvarsforsikring. – Andre har omvendt peget på muligheden af at klare disse problemer gennem udbygning af ansvarsforsikringen, hvorved forbindelsen med det personlige ansvar opretholdes. Til gengæld er det vel begrænset, hvilken konkret præventiv betydning erstatningsansvaret i sig selv har, når skadelidte ved, at hans ansvar er dækket af en forsikring, der holder ham skadesløs. Nu er der en del komplicerede

rets- og forsikringstekniske problemer, som vanskeliggør en entydig stillingtagen til spørgsmålet om hvilken vej man kan gå.

Af forsikringstekniske grunde ville det ikke være muligt at indføre en almindelig lovpligtig forsikring for skade på ting og ad den vej opnå mulighed for at ophæve erstatningsansvaret for skade på ting. – I denne forbindelse kan det dog nævnes, at man siden 1930 i de skandinaviske forsikringsaftalelove har haft en bestemmelse i § 25, som giver domstolene mulighed for at ophæve eller lempe skadevolderens ansvar, såfremt skadelidte faktisk har tegnet en skadesforsikring, som dækker hans tab, en adgang som de danske domstole i modsætning til de norske og svenske kun i beskedent omfang har benyttet sig af. – Er der tale om privat personforsikring i form af livs- eller ulykkesforsikring, er det derimod reglen, at skadevolderens ansvar ikke kan nedsættes, idet skadelidte har adgang til at kumulere kravet på erstatning med kravet på forsikringssummen. Vender man sig derimod til den sociale forsikring, kan skadelidte i princippet ikke kumulere et krav mod skadevolderen med et krav mod f. eks. den lovpligtige ulykkesforsikring, der imidlertid efter dansk ret har et regreskrav mod skadevolderen, hvis ansvar altså ikke begrænses. – I Sverige og især i Norge er den lovpligtige ulykkesforsikrings regreskrav mod arbejdsgiveren i realiteten ophævet, og da den lovpligtige ulykkesforsikring omfatter de fleste personskader, og da denne forsikrings ydelser i det væsentlige sikrer en tilskadekommen person fuld erstatning, vil det sige, at det personlige erstatningsansvar for personskade i realiteten i Norge er ophævet eller i hvert fald meget stærkt begrænset.

For juristerne over hele verden er det for tiden et meget stort problem, hvorledes man under nutidens risikofyldte forhold – ikke mindst i trafikken – skal yde de skadelidte en rimelig sikkerhed for ikke at lide alvorlige tab, samtidig med at man fritager de potentielle skadevoldere for den økonomiske byrde ved et erstatningsansvar, der i vore dage kan antage kolossale dimensioner. – På den ene side har man understreget

hensynet til en effektiv og ukompliceret ordning, hvorved tabene lægges på store og bærekraftige enheder uden hensyn til skyld og ansvar. Gennem objektivisering af ansvarsreglerne for det offentlige og større industrielle enheder, eller gennem indretning af forskellige forsikringsordninger opnår man at tabene samles på få hænder og fordeles på et kollektiv: Samfundet, en virksomheds kunder eller grupper af forsikringstagere gennem henholdsvis skatter, driftsomkostninger eller forsikringspræmier. – På den anden side har man anført hensynet til forebyggelse af skader og opretholdelsen af det personlige ansvar. – Man har imidlertid ingen sikre holdepunkter for vurderingen af ansvarsreglernes præventive funktion. Ingen videnskabelige undersøgelser kan med nogen større sandsynlighed bekræfte eller afkræfte almindelige hypoteser. Forsikringsvæsenets erfaringer tyder dog på, at overdrevne forestillinger herom sikkert er ubegrundede. – Hvilke videregående følger en svækkelse af forbindelsen mellem skadeforvoldelse på den ene side og ansvar med eller uden skyld på den anden side vil få, må naturligvis være endnu mere usikkert. I det omfang der måtte være en sådan almindelig forbindelse mellem personligt ansvar og samfundsstruktur, vil man med en vis ret kunne hævde, at en udvikling fra et individualistisk og liberalistisk samfund mod et socialistisk orienteret velfærdssamfund ikke alene er i gang med, men også til en vis grad må være en nødvendig pris for produktionssamfundets goder.

Herved er vi gået ud fra, at forestillingerne om skyld og ansvar er kulturfænomener i den forstand, at de er opstået i forbindelse med menneskers organisering af samliv i grupper og andre sociale enheder. – Tidligere var det imidlertid almindeligt at tale om retsreglerne som begrundet i menneskets *natur*. Oprindeligt forestillede man sig, at Gud havde præget retten i menneskets sind, senere at den menneskelige fornuft havde evne til at erkende indholdet af en evigt gyldig ret. – Forestillingen om en naturret som et evigt og uforanderligt sæt af retsnormer har ikke været højt i kurs i de sidste 100–150 år, og har

også vanskeligt kunne opretholdes i en tid, der netop har været karakteriseret ved en voldsom ændring i de økonomiske og sociale forhold, som har haft en lige så indgribende ændring i retsreglerne til følge. Ikke destomindre har naturretten i efterkrigstiden haft en vis renaissance i forskellige varianter, fortrinsvis i den form at visse fundamentale »menneskerettigheder« anses for at være gyldige selv om den positive retsorden ikke anerkender dem. Det er forståeligt, at en sådan opfattelse har haft betydelig tilslutning blandt efterkrigstidens tyske jurister. – En anden variant, som især er udviklet i England, tager sit udgangspunkt i en analyse af samtlige kendte retssystemer, hvoraf man forsøger at isolere regler, som tilsyneladende har været anerkendt i alle menneskelige samfund. Det er ikke overraskende, at en sådan analyse fører til, at tre regler i hvert fald kan isoleres: Du må ikke lyve, du må ikke stjæle, du må ikke slå ihjel! Der er næppe tvivl om, at disse krav til menneskene er det nødvendige minimum for opretholdelsen af et organiseret samfundsliv. – Hermed har vi imidlertid ikke taget stilling til, om disse og andre fundamentale retsnormer udelukkende er kulturbestemte, eller om de er *naturlige* i den forstand, at de er knyttet til menneskets fysiologiske, biologiske og psykiske indretning. Menneskehedens zoologiske karakter af social dyreart gør det naturligt at søge den mest basale viden om menneskets adfærdsliv i dyreprykologien.

Juristerne er som nævnt standset op overfor omformningen af de retlige ansvarsregler – også på strafferettens område – bl. a. i erkendelsen af, at man ikke ved tilstrækkeligt om skyld og ansvar, således som disse fænomener behandles indenfor de øvrige kulturvidenskaber. Den omstændighed, at lægevidenskaben og psykologien har kunnet påvise at visse mennesketyper er disponeret for at forvolde ulykker for sig selv og andre, at de har »accident proneness«, har dog givet anledning til en vis skepsis overfor ansvarsbegrebet, ja selv kriminalitetsbegrebet er under påvirkning af den moderne psykiatri sat under debat. Det er derfor blevet anset for en naturlig opgave for folke-

universitetet at tage et sådant tværvideenskabeligt problem op til behandling, hvorfor en række fremtrædende videnskabsmænd opfordredes til at belyse problemet set fra en dyreprykologisk, humanpsykologisk-filosofisk, psykiatrisk, etisk og juridisk synsvinkel. De følgende fem kapitler gengiver med mindre ændringer de forelæsninger, der i efteråret 1965 afholdtes ved Folkeuniversitetet i Århus.

AGGRESSIVITET HOS DYR

Af laboratoriechef, lektor, dr. phil. *Holger Poulsen*.

Dyrs adfærd er i det væsentlige arveligt bestemt, således at alle individer inden for en art stort set handler på samme måde. Hos nogle dyr – især aberne – er der dog i mange tilfælde tale om, at de enkelte individer tilpasser deres adfærd efter omstændighederne. Dyrs adfærd, der er styret af fysiologiske mekanismer – instinkter – har udviklet sig sådan under dyrenes udviklingshistorie, at den er af afgørende betydning for de enkelte arters eksistens. Der er en vis regelbundethed, en vis norm i dyrenes reaktioner over for hinanden, og med denne adfærd handler de instinktivt til gavn for arten. Mennesket derimod, der har hævet sig op over dyrenes instinktive, mere eller mindre regelbundne adfærd, har så uendelig mange handlemåder, men de stærke drifter og de dertil knyttede følelser har vi. Disse dunkle kræfter tager ofte magten fra os og lader sig ikke styre af vor højt priste fornuft. På dette område er der virkelig en forskel mellem dyr og mennesker. Den kan udtrykkes på den måde, at dyr ledes af deres instinkter, men mennesket ikke af sin intelligens. Mennesket har med alle sine handlemåder været nødt til at udforme bestemte regler for livet i et samfund. Alle folkeslag har et bestemt lovsystem og en moralkodeks afpasset efter deres specielle forhold. Mennesket er et typisk flokdyr, der lever i et forhold til andre og er afhængig af artsfæller, men mennesket må under sin opvækst lære, hvad der er passende opførsel ved at se andre menneskers billigelse eller misbilligelse af sine handlinger. Overtræder et individ groft de vedtagne regler, siger man ofte, at han opfører sig dyrisk. Det er dog meget uretfærdigt over for dyrene, der netop kun kan opføre sig sådan, at adfærden er til gavn for arten. Her kunne mennesket i høj grad lære noget af dyrene. Det vil dog blandt

andet kræve en ændring i holdningen til dyr og til naturen i det hele taget. De opinionsdannende i samfundet, tidens forfattere og kritikere, beskæftiger sig kun med mennesket og dets vanskeligheder og hævder anskuelse, der ikke har nogen rod i naturen. De har ikke øje for, at dyrs væremåde i høj grad er noget, der angår os, men betragter den kun som pudsigheder. På den anden side hersker der i andre kredse en i mange tilfælde overdreven dyrevenlighed, hvorved dyr gøres til mennesker. Et mere biologisk præget syn på mennesket er i høj grad påkrævet, og i denne forbindelse vil det være naturligt at se lidt på dyrenes adfærd.

Dyrs sociale adfærd består af handlinger der virker som signaler, d. v. s. udløser adfærd hos artsfæller. Den er ens hos alle individer af samme art, dog med forskelle alt efter alder og køn. I denne adfærd demonstreres ofte særlige bygningstræk, der også har signalvirkning. Således udløser rødhalsens røde brystplet angreb og det samme er tilfældet med hundestejlehannens røde underside.

Noget der spiller en stor rolle i social adfærd er aggressivitet eller kampadfærd omfattende angreb og flugt. I almindelighed har man indtryk af noget ondt, der nedbryder og ødelægger. Naturligvis angriber og æder dyr andre dyr, men det har for det første ikke noget med aggressivitet at gøre, for det andet er rovdyrene ikke så farlige for byttedyrenes eksistens, som mange måske tror. Løver udrydder for eksempel ikke zebraer; der indstiller sig en bestemt ligevægt i antallet af rovdyr og byttedyr. I denne forbindelse må man naturligvis holde sig for øje, at det i naturen gælder artens eksistens, ikke det enkelte individs.

Når der er tale om aggressivitet hos dyr, tænker vist de fleste på dyrebøgernes og dyrefilmernes dramatiske episoder med kampe mellem forskellige dyrearter, kampe mellem løver og tigre, bjørne og ulve osv. Vi kender alle udtrykket at leve som hund og kat, men fjendtlig adfærd mellem to arter er i virkeligheden ikke af nær så stor betydning som fjendtlig adfærd mellem artsfæller. Det, der især spiller en rolle, er rivalkampe

mellem hanner af samme art i parringstiden. Kampe mellem dyr af samme art former sig ofte på en helt anden måde end kampe mellem dyr af to arter. Man behøver her blot at nævne, at hjorte i brunsttiden kæmper med artsfæller, idet de bruger geviret, mens de i forsvar mod angribende rovdyr bruger klovene, ligesom giraffer i rivalkampe anvender hovedet som en kølle og svinger dette imod modstanderen, mens det i forsvar mod angribende hyæner og løver sparkes med de store, skarpe klove.

Hos mange dyr er det sådan, at hannerne om foråret gradvis begynder at vise større aggressivitet over for artsfæller. Hannerne fjerner sig fra vinterflokkene og angriber mere og mere andre hanner. Efterhånden bliver denne aggressive adfærd knyttet til et bestemt sted; et område som man kalder dyrets territorium. Dyr hævder dette område hver på sin måde over for andre hanner ved direkte at angribe dem, ved trueadfærd, duftmarkering eller ved sang. Dyrets kampdrift er ikke lige stærk overalt inden for dette område, men aftager i styrke ude efter. Jo nærmere en fremmed han kommer midten af territoriet, jo mere intensivt bliver den angrebet. Fremmede viger for ejeren, men efterhånden som de kommer længere væk, bliver ejerens angrebsdrift svagere, samtidig med at den fremmedes angrebsdrift bliver stærkere. Derfor kan man se, at forfølgelsen efterhånden standser, og at stillingen vender sig. Nu er det den anden han, der angriber. På denne måde kan kampene bølge frem og tilbage. I det tidlige forår, hvor nye hanner kommer til og prøver at bosætte sig ved siden af, kan der derfor blive mange kampe. Nogle af de senere ankomne bliver nødt til at fortrække, jaget bort af dem der kom først. Nogle bliver dog, og derfor bliver territorierne mindre og kampene følgelig mere intense. Dette betyder, at territorierne har en minimumsstørrelse, som dog også er afhængig af andre faktorer. Hanner, der slår sig ned i nærheden af forsvarede territorier, har derfor ikke ubegrænsede muligheder for at bosætte sig i nærheden; det kommer an på, om de er i stand til at forsvare deres område. I et bestemt område er der først få hanner, der hævder et terri-

torium, senere etableres der flere territorier i nærheden. Territorierne kan efterhånden blive mindre og forsvaret mere intenst, sådan at der tilsidst ikke kan være flere hanner i området.

I territorial adfærd spiller forøvrigt ikke alene angreb overfor fremmede en rolle; der vises i høj grad også flugtaadfærd, hvorved megen direkte kamp undgås. Begge adfærdsformer er meget vigtige for etableringen af territorier og dermed også for forplantningen og artens eksistens.

Territorial adfærd er fundet hos mange forskellige dyr; især kendes den hos fisk, fugle og visse pattedyr. Den biologiske betydning er spredning af arten; noget der igen kan have en forskellig betydning hos de forskellige arter. Der kan være tale om sikring af et sted, hvor hannen kan tilkalde en hun, et fælles opholdssted for parret – noget der sikrer sammenholdet mellem magerne – sikring af redeplads eller føde.

Kampadfærd er som al anden adfærd bestemt af både påvirkninger fra omverdenen og af fysiologiske processer i dyret. Af de indre faktorer er det især kønshormonerne, der spiller en rolle. Den første måde disse hormoners virksomhed manifesterer sig på, er netop kampadfærd, men kampadfærden vises kun i territoriet over for artsfæller, især hanner, men også over for hunner særlig i begyndelsen af yngleperioden.

Der er ikke altid tale om virkelig kamp, men om trueadfærd der har samme funktion som rigtig kamp, nemlig at modparten trækker sig tilbage; derved forhindres megen egentlig kamp. I trueadfærden demonstreres særlige bygningstræk f. eks. rødhalsens røde bryst, eller dyret gør sig større og imponerende, som man kan se det hos svaner, der bruser sig op, eller fugle bryder ud i sang, som rødhalsen gør, samtidig med at den vender det røde bryst imod modstanderen. Ofte består denne trueadfærd af symbolske bevægelser, der tilhører en hel anden adfærd hos dyret, men som her har fået en truende funktion. F. eks. ser man hos kæmpende haner, der står over for hinanden med rejst halskrave, at de ind imellem at angribe modstanderen og trække sig tilbage fra den foretager symbolske ædebevægelser, idet de gør de samme bevægelser, som når de pikker korn op

fra jorden. Under dyrenes udviklingshistorie er denne trueadfærd blevet noget omformet og gjort mere tydelig, er blevet ritualiseret som dyrepsykologerne siger.

I pardannelsesadfærden er der også elementer af aggressivitet, idet der både er true- og pacificeringssignaler. I pacificeringsadfærden, der tjener til at eliminere de fjendtlige tendenser mellem han og hun, gøres det modsatte af den adfærd, der vises som trueadfærd. Farvetegninger, der virker som et truesignal, vendes i disse situationer bort fra modparten. Hættemågens mørkebrune hætte, der har truefunktion og i kampe demonstreres mod modstanderen, vendes bort fra den anden fugl, når det er en han og hun, der mødes. Aggressionen bliver elimineret ved at truesignalerne forsvinder, og den bliver ikke afløst af flugttendenser. En sådan adfærd er hensigtsmæssig, når det har biologisk betydning, at den fjendtlige adfærd afsluttes, uden at den ene part bortjager den anden, f. eks. ved pardannelse. Pacificeringssignaler tjener også til at hindre kamp hos floklevende dyr.

Det er af afgørende betydning for artens eksistens, at der er balance mellem kampdriftens og flugtdriftens styrke. En stærk kampdrift er nyttig i kamp, men skadelig ved pardannelsen. Men kender eksempler på, at fugle i fangenskab er så aggressive over for en mage, at de aldrig kan komme til at forplante sig. Er flugtdriften svag, giver det måske succes i kamp, men det kan være farligt i andre situationer f. eks. over for angribende rovdyr. Er flugtdriften meget stærk og måske kampdriften forholdsvis svag, når et sådant individ måske aldrig at hævde et territorium og viser sig for frygtsom over for en mage; det kender man også eksempler på. Der er nødt til at være en vis balance mellem de drifter, der spiller en rolle ved kamp og parring nemlig kampdrift, flugtdrift og parringsdrift. Ingen af disse drifter må blive for stærke eller for svage. Der vil ofte blive tale om en skiften mellem angreb, flugt og parringsadfærd og om konfliktsituationer imellem modsatrettede drifter; noget der giver sig udslag i irrelevante handlinger, der er karakteristiske for arten – såkaldte overspringshandling –. Som eksempler

på sådanne bevægelser kan nævnes, at kæmpende haner ind imellem flugt og angreb foretager symbolske ædebevægelser, og at vadefugle i den samme situation indtager sovestilling.

Foruden den aggressive adfærd i parringstiden viser dyr også seksuel adfærd. Det har vist sig, at alle de mere eller mindre komplicerede parringsceremonier består af et kompleks af trueadfærd, pacificering og seksuel adfærd, således at der virkelig er tale om elementer af angreb og flugt i adfærden over for artsfæller af modsat køn.

Kampadfærd er ikke altid knyttet til et bestemt sted som i territorial adfærd. Der kan finde kampe sted om føden på de steder, hvor dyrene fouragerer, eller om bestemte siddepladser i natkvarteret hos arter der overnatter i flok.

Der kan også være tale om en rangorden eller hakkeorden, sådan som man f. eks. kender det fra en hønseflok eller abeflok, hvor de enkelte individer indtager en bestemt plads i flokken. Denne sociale organisationsform er baseret på, at de enkelte flokmedlemmer kender hinanden individuelt og hævder deres stilling i flokken ved angreb, flugt, truepositioner og pacificeringsadfærd. Rangordenen ligger ikke fast en gang for alle og er ofte ret kompliceret. Det enkelte individ må være i stand til at hævde sin stilling i flokken, og der kan ske ændringer i rangordenen ved pardannelsen. Hos en flokfugl som alliken er det f. eks. sådan, at en hun af lav rang, der parrer sig med en han af høj rang, får samme rang som hannen. De alliker, der står under hannen, og som før hakkede hunnen, hakker nu ikke hunnen mere, tværtimod er det nu hunnen, der dominerer dem.

Den biologiske betydning af den sociale rangorden er ikke umiddelbart til at forstå, men nøjere undersøgelser viser, at rangordenen sikrer en vis orden i flokkens samlede opførsel, og der spildes ikke tid på evig kiv og strid. I Zoologisk Have kunne man f. eks. en gang se, at fjernelse af bavianhannen, der er topdyret i bavianflokken, betød et fuldstændigt anarki og evindeligt slagsmål mellem hunnerne. Der blev ikke ro og orden, før hannen var tilbage igen.

Som andre former for kampadfærd må også nævnes kamp i forsvar over for rovdyr. Mange dyr sætter sig til modværg over for dyr, der vil æde dem. En rød skovmyre vender bagkroppen imod fuglen, der vil tage den, sprøjter myresyre på den og holder kindbakkerne parat til bid. En rotte gør sig større, krummer ryg og bider efter katten, der angriber den. Tudsen, der pludselig kommer ud for en snog, vil ofte puste sig op og pludselig rejse sig på strakte ben og derefter igen indtage sin normale stilling. Denne adfærd bevirker i hvert fald i nogle tilfælde, at tudsen ikke bliver taget af snogen. I de her nævnte eksempler drejer det sig nok om angreb og flugt, men denne adfærd har ikke noget med aggressivitet at gøre. Der er tale om adfærden imellem rovdyr og byttedyr.

Som før omtalt er kamp mellem artsfæller den kampadfærd, der spiller den største rolle i dyreverdenen. Disse kampe er altid organiseret på en sådan måde, at der sker en afgørelse af, hvem der er den stærkeste uden at skade den svageste. Artsfæller dræbes i almindelighed ikke ved kampe mellem artsfæller; her danner mennesket en undtagelse.

Kampadfærden spiller en stor rolle i dyrs adfærd som et naturligt led i deres samlede adfærdsmønster af betydning for artens eksistens. Der er ikke som hos mennesker tale om noget ondt, der skal holdes nede af en skrøbelig moral. Adfærden er nedlagt i dyrene som en del af deres tilpasninger til miljøet, hvorved deres eksistens sikres. Selv hos visse aber, der har en vis, meget primitiv form for kultur i den forstand, at enkelte individer opfinder handlinger som artsfæller efterligner, er den sociale adfærd i det væsentlige instinktiv. Dyr kan derfor kun opføre sig »moralisk« og kan derfor heller ikke fortryde deres adfærd og skamme sig over deres gerninger. Rent bortset fra at der ikke findes nogen videnskabelig metode til at påvise følelser hos dyr. Noget andet er, at f. eks. hunde i deres adfærd over for mennesket tilsyneladende kan nære sådanne følelser, idet de viser en adfærd, der udtrykker, at de har gjort noget, de ikke må.

Vi skal ikke vente at finde følelser af skyld og ansvar hos

dyrene. Disse følelser har vi selv skabt os, da vi gjorde os fri af instinkterne. Man må erkende, at det er en given sag at være et dyr, men et problem at være et menneske.

Det vil sikkert være klogt også at beskæftige sig med den biologiske baggrund for menneskets aggressive adfærd, netop fordi denne adfærd er betinget af drifter ligesom hos dyrene. Naturligvis er dyrepsykologer ikke så naive at tro, at de kan klare menneskets vanskeligheder, men der er dog ingen tvivl om, at dyrepsykologien må være med, når det gælder menneskets aggressivitet. Med alle vore specielt menneskelige egenskaber, løber vi ikke fra vor biologiske arv.

Efterhånden ved man en hel del om dyrs aggressive adfærd, men om menneskets aggressive adfærd ved man kun lidt. Et studium af denne adfærd ud fra biologiske synspunkter er forbundet med mange vanskeligheder, bl. a. fordi menneskets adfærd er så kompliceret og uberegnelig, og fordi mennesket nu lever under helt andre forhold, end hvorunder det oprindeligt udviklede sig til menneske. Man ser dog tydeligt, at der er en udpræget aggressivitet mellem hanner især ved pardannelsen, selv om den ikke altid er knyttet til et bestemt område. Der er ofte en tydelig tendens til at hævde et gruppeterritorium ligesom hos hunde, ulve og mange aber. Mennesket lever i grupper med tydelig rangorden, og de enkelte individer er aggressive over for andre, der ser anderledes ud eller opfører sig på en anden måde. Imponerepositioner er meget iøjnefaldende, og i denne forbindelse må det nævnes, at der vel næppe er megen tvivl om, at smilet virker pacificerende i en mere eller mindre udpræget konflikt mellem to individer.

Adfærdsforskeren K. Lorenz har fremsat den tanke, at der hos mennesket ligesom hos mange dyr oprindeligt har udviklet sig en instinktiv hæmning mod at dræbe artsfæller svarende til urtidsmenneskets primitive våben. Efterhånden som mennesket udviklede angrebsvåben, var der ikke længere nogen balance mellem bevæbning og hæmningen mod at dræbe. En særlig moral måtte til for nogenlunde at opretholde denne ligevægt, men den virker ikke så sikkert som dyrenes moral-analoge

adfærd, specielt ikke med de våben mennesket har frembragt i vore dage.

En uddybning af disse tanker vedrørende den biologiske baggrund for menneskets aggressivitet kan man finde i K. Lorenz' bog: Det såkaldt onde. Man kan være uenig med ham, men man kommer ikke uden om, at hans dybt alvorlige tanker angår os alle.

SKYLD OG ANSVAR FILOSOFISK ANALYSE OG PSYKOLOGISK BESKRIVELSE

Af professor, dr. phil. *Mogens Blegvad*.

Det er store og vanskelige problemer, vi her skal beskæftige os med. De spørgsmål om skyld og ansvar man stiller fra juridisk side er det med vor nuværende viden om mennesket og menneskene ikke let at svare på. Svarene kan i hvert fald ikke gives med videnskabelig sikkerhed. Lad os derfor nærme os problemerne varsomt og begynde på det helt jævne, dagligdags plan.

Der er ingen tvivl om, at vi til daglig tænker – og føler – i baner, der er knyttet til begreberne »skyld« og »ansvar«. Vi er helt klare over, at det vi foretager os kan være mere eller mindre rigtigt, og at vi, når vi gør noget mindre rigtigt, kan blive draget til ansvar derfor. Har vi gjort noget helt galt, kan skyldfølelsen overvælde os. Hvad er det for en følelse? Følelser er ikke nemme at beskrive, men kender vi ikke alle den dårlige samvittighed så godt, at det her er tilstrækkeligt at angive betingelserne for dens forekomst og gøre opmærksom på, hvordan den adskiller sig fra visse andre følelser, som den ofte optræder sammen med?

Vi skal holde os til, hvad der ligger inden for det normales rammer og overlade de patologiske former for skyldfølelse til psykiateren. Vi kan blot notere, at der er visse mennesker, der går rundt med en konstant skyldfølelse, som de ikke selv kender baggrunden for, men som de »anbringer« på alt muligt, d. v. s. knytter til ret uskyldige handlinger og egenskaber, som de bilder sig ind er helt forkastelige. Ja, det kan sikkert ikke afvises, at sådanne mennesker ubevidst kan drives til at gøre noget galt for at have noget at knytte skyldfølelsen til. Disse fænomener understreger da det, som gælder for de mere nor-

male former for skyldfølelse: at de som forudsætning har, at man har båret sig galt ad – gjort noget man ikke skulle, eller undladt at gøre det, man accepterer var ens pligt – eller at man har tænkt eller følt noget, man anser for forkert.

Lad os tage et eksempel. En mand har sat sig til rattet i spirituspåvirket tilstand, og det er gået galt; han har forårsaget et sammenstød og det er måske ikke blevet ved materiel skade alene. Hvad føler han? Hvis ikke beruselsen eller choket gør ham helt følelsesløs, vil han tænke: hvad har jeg dog gjort? Hvor er det forfærdeligt! Jeg er da et skrækkeligt menneske! Anger eller skyldfølelse, hvad vi nu vil kalde det, vælder ind over ham. Men der er sikkert andre følelser med i spillet også: ærgrelse over den skete skade på bilen og over, at turen blev afbrudt, og frygt for konsekvenserne: straffen og dens følgevirkninger. Desuden er det jo ikke så morsomt, hvis der er tilskuere, der ser ham blive ført bort af politiet, måske endda folk, der kender ham og kan fortælle videre. Den følelse, der knytter sig hertil, kalder vi skam.

Disse følelser, ærgrelse, frygt, skyld og skam smelter sikkert i øjeblikket sammen i én stor negativ følelse, men at de dog er forskellige kan ses af, at de kan optræde hver for sig i andre situationer. Frihedskæmperen, der er blevet taget af besættelsesmagten, kan med god grund frygte straf og ærgre sig over, at det er gået galt. Men han kan have den bedste samvittighed i verden, altså være helt fri for skyldfølelse. Og skyld og skam, der ligner hinanden en del – det skal vi senere komme ind på – adskiller sig bl. a. derved, at det kan lette på skyldfølelsen at bekende sin brøde for andre, mens skammen modsat kan holdes borte, hvis det lykkes at skjule misgerningen. Som endnu en følelse, der står skyldfølelsen nær, kan nævnes syndsbevidstheden, som er af religiøs art, knytter sig til forestillingen om forpligtelse over for overnaturlige kræfter, og derfor i modsætning til skyldfølelsen forudsætter en religiøs tro. Den skal vi ikke i det følgende komme nærmere ind på.

»Dårlig samvittighed« blev i det foregående brugt som ensbetydende med »skyldfølelse«. »God samvittighed« har vi ikke

rigtig nogen parallel betegnelse for, og den synes ofte at have en mere negativ karakter, at bestå blot i fravær af skyldfølelse. Når vi taler om »samvittighed« slet og ret, tænker vi ikke på nogen følelse, men på en evne vi har til at bedømme os selv, vore tanker, følelser og handlinger moralsk, opfatte dem som rigtige eller forkerte og føle positivt eller negativt overfor dem. Nu bedømmer vi jo også andre, deres egenskaber og adfærd moralsk og føler dermed noget overfor dem, beundring eller forargelse, billigelse eller misbilligelse. Der er grund til at mene, at disse to ting, tendensen til selv vurdering og den til vurdering af andre, hænger nøje sammen, ja, i en vis forstand er to sider af samme sag. Hvad enten man ser noget medfødt i disse tendenser eller regner dem for udelukkende tillærte, drejer det sig om samme eller beslægtede psykologiske mekanismer. Navnlig kan man pege på, at vi normalt anerkender samme målestok for bedømmelserne, lad så være at vi er tilbøjelige til at snyde, når vi anvender den, til ikke at se bjælken i det egne øje så klart som skæven i den andens. Det er noget for moralen meget karakteristisk, at den indeholder et lighedskrav: hvad der er moralsk forkert for A at gøre, er ligeledes forkert, når det er B, der gør det, hvis der ikke er moralsk relevante forskelle mellem A og B eller de situationer, de handler i. Dette gælder også, hvor B er mig selv og A en anden.

De målestokke vi anvender ved moralske bedømmelser, er til en vis grad formuleret i, hvad vi kalder moralregler. De spiller ikke alene en rolle, hvor vi efter at en handling er foretaget, bedømmer den, men også når vi står i en valgsituation, hvor det gælder om at vælge den rigtige blandt flere mulige handlinger. Imidlertid er de gængse moralregler, som de er formuleret navnlig i en lang række forbud: Du må ikke . . .! for upræcise og for absolutte til at være til megen hjælp. Ofte giver de også modstridende resultater. Det er på den anden side langt fra alle vore moralske »fornemmelser«, vi har gjort os klare ved at iklæde dem ord. Men vi har en trang til at »have orden« i vor moral i den forstand, at de målestokke, de moralske krav og forpligtelser vi anerkender, skal udgøre et logisk sammen-

hængende system. Det er blot sådan, at dette ideal er meget vanskeligt at realisere, og at vi som regel må overlade det til store tænkere og særligt helstøbte personligheder som Sokrates at leve op til det og selv klare os igennem livet med en mindre fuldkommen moral.

Selv om det, som antydtes i det foregående, kan være både tanker og følelser og forskellige egenskaber ved os selv og andre, vi vurderer moralsk, er det dog vore handlinger, det vi gør – eller undlader at gøre – som er den primære genstand for denne slags vurderinger. Følelser, tanker og karakteregenskaber kommer nok kun med, fordi de kan føre til gode eller slette handlinger; det er som mulige årsager eller motiver til handlinger, de får en afledet moralsk værdi. Ved vurderingen af handlingerne lægger vi en ikke ringe vægt på deres konsekvenser. Nogle moralfilosoffer – deriblandt de såkaldte utilitarister – har ment, at man udelukkende bør se på disse konsekvenser, men det stemmer nok ikke med vor almindelige moralopfattelse. Vi vil normalt hævde, at der er visse handlinger, der i sig selv er gode og rigtige, uanset konsekvenserne, f. eks. det at holde et givet løfte. Og hvor vi ser på konsekvenserne, er det snarere de intenderede konsekvenser, end de faktiske, vi lægger vægt på. Dog, hvis den handlende kunne og burde have forudsat, at resultatet måtte blive et andet end det, som var meningen, tager vi også de faktiske konsekvenser i betragtning. Der er jo også det, der hedder »ikke at passe ordentligt på«, således at man kommer til at gøre skade uden at ville det. Så er skaden også ens skyld, omend ikke altid i samme grad, som hvis den havde været det direkte formål med en handling.

Her kommer ordet »skyld« ind, brugt i en anden betydning end før, hvor der var tale om skyldfølelse. Hvad er det for en betydning? Skal vi stadig holde os til dagligdagens upræcise sprogbrug og til moralens område, er det svært at svare herpå. Juristerne har jo deres mere præcise sprogbrug, som dog bygger på dagligdagens og vel også har påvirket den. Og filosofferne har gennem århundreder søgt at komme til klarhed over forudsætningerne for den moralske vurdering af en udført handling

– det synes jo nemlig at være det, det drejer sig om, når vi siger, at en person har skyld eller er skyld i det og det. Derved er de kommet ind i vanskelige problemer om den menneskelige vilje og dens forhold til årsagsbestemtheden i verden. Imidlertid er det en udbredt opfattelse blandt nutidige moralfilosoffer, at man kan undgå at komme ind på disse problemer, at når man siger, at det er en forudsætning for at man med mening kan bedømme en menneskelig handling at den er udført af en fri vilje, betyder »fri« ikke her »årsagsfri«. Det, som er forudsætningen er, at handlingen var undgåelig, at hvis den pågældende havde villet noget andet, ville der også være sket noget andet. I denne forstand er en refleksbevægelse ikke undgåelig, ej heller de bevægelser en epileptiker udfører under et krampeanfald. Men også det, et menneske foretager sig under indflydelse af en overmægtig indre tvang falder udenfor.

Selv om det skulle være rigtigt – og det er det nok i hovedsagen, omend der stadig er vanskeligheder i sagen – at det er en forudsætning for en moralsk vurdering, at den pågældende handling var undgåelig, har vi ikke dermed udtømt, hvad der ligger i ordet »skyld«. Det er nemlig også et spørgsmål, hvor meget vi regner med til handlingen, hvilke af dens konsekvenser vi inddrager i vor bedømmelse af den. Hvor meget er jeg skyld i af det, jeg gennem min handling fremkalder eller er med til at fremkalde? Dette spørgsmål har af den grund stor betydning, at moralsk bedømmelse eller vurdering af en handling jo ikke blot er et spørgsmål om, hvad forskellige af den handlendes medmennesker mener om handlingen, men også har konsekvenser for deres holdning over for den handlende. Den, der bryder en alment accepteret moralregel, udsætter sig derved for at blive gjort til genstand for sanktioner af forskellig art. Ordet »straf« dækker her ikke blot de negative sanktioner, som retsmaskineriet administrerer, men jo også de mindre formelle, som arbejds- og omgangsfæller, familie og ikke mindst opdragere udøver imod den, der har gjort noget galt.

Her kommer begrebet »ansvar« ind i billedet. Man kan sige, at det indeholder tanken om, hvad det er rigtigt eller berettiget

at belønne og straffe – sanktionere positivt og negativt – for. Det, jeg ikke har ansvar for, ville det være forkert, uberettiget, uretfærdigt at straffe mig for. Men med ansvar følger også æren – kun det jeg har ansvar for, kan jeg tage æren af, d. v. s. kun det er det berettiget at belønne mig for. Kan man ikke ligefrem definere ansvar således: »X har ansvaret for Y« betyder »Hvis Y er noget, som det er berettiget at sanktionere for, er det berettiget, at sanktionen retter sig mod X?«

For at kunne besvare dette spørgsmål, må vi gøre os klart, hvad en sådan definition indebærer. Hidtil har vi holdt os til, hvordan man til daglig tænker og bruger visse ord. Det har ikke drejet sig om resultater af videnskabelige undersøgelser af psykologisk eller lingvistisk art, men om betragtning ud fra jævn common-sense. Vi skal i det følgende møde nogle vidnesbyrd fra psykologer, der har undersøgt disse ting, og som kan give et mere nuanceret billede af dem. Det er også klart, at »ansvar« og »skyld« og lignende ord bruges med en mængde nuancer og i mange forskellige sammenhæng, vi ikke har været inde på, men som lexicografer må notere. Hvis vi nu lader vore betragtninger over ansvar munde ud i en definition som den foreslåede, har vi imidlertid betrådt en ny vej. Vi har forladt common-sense uden derfor at gå ind i psykologi eller lingvistik. Snarere end at tale om dagligdags sprogbrug har vi foreslået en ny, der måske ikke afviger ret meget fra visse sider af den dagligdags, men som er mere præcis end denne.

Når folk taler om ansvar, har de sikkert en meget tåget forestilling om, hvad de mener dermed. At et ansvar ikke er en genstand, noget man kan tage og føle på, er de jo nok klare over. Spørger man dem, om det da er en egenskab, som f. eks. en farve, synes de sikkert heller ikke det passer. Mere træffende finder de nok kategorien relation at være, men i alle tilfælde er et ansvar noget temmelig mystisk noget, som man nok kan opfatte på en eller anden måde, og som derfor må være til på en eller anden måde, men som ikke er noget håndgribeligt. Overfor den foreslåede definition vil de nok studse; det er rigtigt nok, at når man har ansvar for noget, er det rimeligt at

man bliver »draget til ansvar« for det, men det er da snarere en følge af ansvaret end ansvaret selv, vil man sige.

Prøven på, om vor definition er tilfredsstillende er imidlertid ikke, om den svarer til folks mere eller mindre tågede forestillinger om ansvar, så de vil sige, når de præsenteres for den, at den udtrykker præcis hvad de mener. Det er heller ikke hensigten med den som med en leksikalsk definition at registrere nuancerne i sprogbrugen. Det er at foreslå en ny, præcisere sprogbrug, til anvendelse når vi skal formulere vore problemer sådan, at vi har en chance for at løse dem. Om man i denne forbindelse vil tale om begrebsanalyse eller filosofisk analyse eller hvad man i det hele taget vil kalde det, er mindre væsentligt.

Kendetegnende for den slags definitioner, der her er tale om, er at de ofte må formuleres ved hjælp af variable, og at det kun er det pågældende ord brugt i en bestemt sammenhæng, hvis mening angives. Et simpelt eksempel: i geologien defineres mineralers hårdhed således: 'x er hårdere end y' er pr. definition lig med 'x og y er mineraler, x kan ridse y, og y kan ikke ridse x'.

Er vor definition tilfredsstillende ud fra dette synspunkt? Næppe. Så let er det ikke gjort. Af de modifikationer, som nok skal til, må vi dog her nøjes med at fremhæve én. Vi har nemlig ikke fået med, at 'ansvar' ikke blot har at gøre med forudsætningerne for, at vi anser sanktionen for berettiget. Der er en anden måde at »gøre noget godt igen« på end den at tage sin straf, nemlig at genoprette den skade, man har begået. Dette er jo ikke altid muligt, og selv hvor det er det, overflødiggør det ikke altid straf.

Dette punkt er helt væsentligt for den juridiske problemstilling, der er opridset i indledningen, men det gælder jo også uden for rettens område, at ansvar kan betyde, at det er berettiget i givet tilfælde at afkræve den pågældende noget, der har karakter af restitution eller erstatning. Barnet, der tager legekammeratens dukke får ikke blot skældud og måske korpørlig revselse, men tvinges også til at levere dukken tilbage

til dens retmæssige ejer eller, hvis den er blevet beskadiget, at give denne en af sine egne til gengæld. Og det finder vi berettiget og retfærdigt.

Nu kan der nok være forskel på, hvad der skal til for at berettigede sanktioner og for at berettigede krav om erstatning. Vi bør derfor skelne mellem strafansvar og erstatningsansvar og modificere vor definition tilsvarende.

Med hensyn til skyld gælder for det første, at det ligesom ansvar forestilles som en uhåndgribelig kvalitet eller relation – foruden at ordet 'skyld' som tidligere omtalt kan vise hen til en bestemt slags følelse. Det i denne forbindelse væsentlige må imidlertid være, at vi får defineret, hvad vi vil forstå ved, at nogen er skyld i noget, at noget er min, din eller hans skyld. Vore tidligere betragtninger peger i retning af, at det kan dreje sig om noget, der er en følge af handling (i en vid forstand, der også omfatter undladelser), og at handlingen skal være, hvad vi har kaldt undgåelig. Før vi går videre med vor begrebsanalyse og forsøger at opstille en definition, skal vi se lidt på, hvad psykologer kan sige om vor oplevelse af handlinger og deres følger.

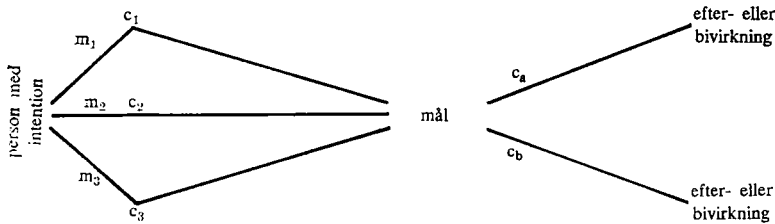
En østrigsk-amerikansk psykolog ved navn Fritz Heider har analyseret vor dagligdags opfattelse af andres handlinger. For det første har han fundet, at udfaldet af en handling opfattes som resultat af to sæt faktorer, det første knyttet til den handlende, det andet til omgivelserne. Det første kan opdeles i en kraft- eller evnefaktor og en motivfaktor, der dels indebærer hvad personen prøver at gøre (intentionen), dels hvor hårdt han prøver (anstrengelsen). En tilsvarende opdeling af omgivelsesfaktorerne er ikke almindelig; den forudsætter en antropomorfistisk tolkning af dem. I spørgsmålet, hvad personen kan, kombineres kraft- eller evnefaktorerne med omgivelsesfaktorerne og stilles over for motivfaktorer: hvad vedkommende vil, prøver at gøre. 'Kan' har at gøre med evner i forhold til de muligheder og vanskeligheder, omgivelserne indebærer, 'må' med de skranker den sociale orden eller bestemte andre personer med magt over én sætter. Hvad jeg kan, er afhængigt

af, hvad jeg råder over af midler: hvilket værktøj jeg ejer. En vej til at konstatere, hvad en person kan er at lade ham prøve; handling siger mere end ord. Men vi er tilbøjelige til at regne evne for noget dispositionelt og nogenlunde stabilt; at en person rammer prik behøver ikke at betyde, at han kan ramme prik, han kan blot have været heldig. Held eller særligt gunstige eller ugunstige omstændigheder ser vi ofte bort fra ved afgørelsen af, hvad en person kan. Ud fra hvad én eller flere personer faktisk udfører, kan vi danne os et skøn over opgavens vanskelighed, idet denne jo indgår som én faktor sammen med personernes evner og motivation, som vi måske kender ad anden vej.

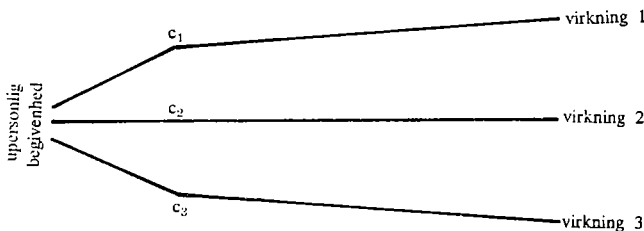
En person kan forårsage ændringer i omgivelserne i kraft af noget rent fysisk, upersonligt, som nu at en mands vægt får et bræt, han står på, til at brække. Så er der ikke tale om en handling overhovedet. Heider vil yderligere begrænse den personlige forårsagelse ved at udelukke de utilsigtede bivirkninger af en handling. Hvis en person handler med det formål at fremkalde y og derved også kommer til at fremkalde x, er der ikke tale om, at vedkommende har forårsaget x personligt, heller ikke hvis han eller hun har vidst i forvejen, at x ville komme. Men det betyder ikke, at vi kan se bort fra x i vor analyse af handlingen.

Det, der karakteriserer den personlige forårsagelse, er for det første, hvad Heider kalder »equifinality«. Hvis jeg er truet af en naturlig årsag, en faldende sten f. eks., kan jeg undgå faren ved at flytte mig. Hvis et menneske vil ramme mig med en sten, er det vanskeligere at undgå, han kan indrette sit kast efter mine bevægelser; målet: at ramme mig kan nås ad flere veje. Denne »equifinality« findes også hos visse systemer i naturen. Det gør det andet karakteristiske træk ved personlig forårsagelse, som Heider kalder »local causation«, ikke. Inden for et bredt variationsbælte af omgivelsesbetingelser opfattes personen som den nødvendige og tilstrækkelige betingelse for, at virkningen kommer. Sammenfattende karakteriserer Heider den personlige forårsagen således: »Ikke blot er slutttilstanden

fremkaldt ved konvergens af uafhængige kræfter til et samlet resultat, men denne konvergens er en virkning af en særlig del af de samlede foreliggende betingelser, nemlig personen og særlig dennes intentioner.« Dette kan illustreres ved en figur:



Den upersonlige forårsagelse derimod kan illustreres således:



C_1 , c_2 , c_3 , c_a og c_b er forskellige omstændigheder i omgivelserne, m_1 – m_3 forskellige midler, personen anvender – under hensyn til variationen i omstændighederne – for at nå målet. Ved siden af intentionen spiller, som vi så før, personens anstrengelse for at nå målet, foruden hans evne dertil og opgavens vanskelighed, en rolle for resultatet. I visse tilfælde vil opdagelsen af evne («Jeg kan!») fremkalde eller bidrage til at fremkalde intention og anstrengelse («Så lad mig prøve!»). Men oftest forudsætter intention et ønske eller en trang.

Ifølge Heider er det intentionen, der er det centrale i den personlige forårsagelse. Det er også den, der er udgangspunktet for den moralske bedømmelse af handlingen. Men andre faktorer spiller med ind; f. eks. bebrejder vi ikke nogen, at de ikke nåede et mål, hvis det var for vanskeligt i forhold til deres evner. Vi ser også så vidt muligt bort fra held og uheld. Særlig

interessant er spørgsmålet om efter- eller bivirkningernes betydning for bedømmelsen. Normalt vil vi skelne mellem, om den handlende havde forudset eller kunne have forudset eller burde have forudset, at de ville komme.*) Men det er ikke sådan, at vi altid frikender en person for ansvar for ikke forudsete eftervirkninger. Det kan måske bedst belyses ved de tilfælde, hvor flere personers handlinger spiller sammen og forårsager et uheldigt resultat.

Den danske psykolog Franz From har gjort nogle forsøg over disse forhold. Forsøgspersonerne fik forevist en serie billeder, der viste et lidt kompliceret handlingsforløb. I en af serierne drejede det sig om følgende: et selskabsklædt ungt par står over for hinanden i en stue. Hun taber en cigaretæske ud af tasken, han bøjer sig for at tage den op, men kommer derved til at støde til en anden ung mand, der kommer ind med en bakke, så denne taber et par fyldte glas fra bakken ned over en fjerde person, en ung dame, der sidder i en sofa. From spurgte sine forsøgspersoner: Hvem er skyld i, at hendes kjole bliver stænket til? – og fik mange forskellige svar. Ikke blot blev hver af de fire udpeget mindst én gang som den skyldige, men der var også forsøgspersoner, der svarede, at ingen var skyld i uheldet, og nogen, der sagde, at de alle var det. Af begrundelserne for disse svar kunne han imidlertid udlede visse sammenhænge. Navnlig viste de, at folk synes at mene, at man har pligt til at overskue konsekvenserne, når man gør noget usædvanligt. Især hvor der foreligger en klar regel for, hvad man bør gøre, får man ansvaret for resultaterne, hvis man ikke følger regelen. Men også hvor det ikke drejer sig om en norm, der brydes, men blot om en handling, som andre normalt ikke ville vente i den givne situation, får man skylden.

Desuden synes der at være en tendens til at hæfte sig ved det første led i kæden af begivenheder, der kunne have været anderledes. Dette må ses i forbindelse med begrebet om und-

*) Edward Westermarck, hvis behandling af disse spørgsmål er interessant og værdifuld, tillægger »known concomitants of acts« særlig betydning.

gåelighed, som omtales før. En del svar, hvor manden med bakken tillagdes størst skyld, fordi han opfattes som værten, viser endvidere, at den sociale rolle kan have betydning. Dette må ikke overraske; rollen indebærer jo, at der for dens indehaver gælder særlige normer, og normernes rolle har vi lige konstateret. Endelig skal nævnes, at der var visse individuelle forskelle mellem forsøgspersonerne, der havde at gøre med, hvem af personerne på billedet, de identificerede sig med, som spillede en rolle for deres svar.

Froms undersøgelser er ikke afsluttede, og der kan sikkert ventes flere interessante resultater. Vi har heller ikke kunnet komme ind på en del af det, han allerede har fundet, men må først og fremmest opholde os ved, at det ved hans forsøg åbenbart har været sådan, at forsøgspersonerne, når de udpegede den skyldige, med det samme tænkte på, hvem der havde ansvaret og derfor f. eks. skulle betale rensning af den plettede kjole. Ordene 'skyld' og 'ansvar' bruges i visse forbindelser så at sige synonymt, og det er samme vage forestillinger om uhåndgribelige kvaliteter eller relationer, der knytter sig til dem. For vort formål er det derimod nødvendigt at skelne mellem det, der er følger af, at en person anses for skyldig og ansvarlig, og visse forudsætninger derfor. Vor definition af 'ansvar' viste hen til følgerne; vi foreslår altså at skelne således, at dette ord bruges om disse, og at derfor 'skyld' bruges om forudsætningerne. Til disse hører undgåelighed. Der er næppe heller nogen tvivl om, at Fritz Heiders begreb om personlig forårsagelse er væsentligt i denne forbindelse: vi er skyld i det vi forårsager personligt. Men vi er også til en vis grad skyld i efter- og bivirkningerne af vore handlinger. I den dagligdags moralske og folkeligt-juridiske bedømmelse har man svært ved her at trække skarpe grænser – som Froms forsøg jo også viser. (Det samme gælder vel også juraen, men den har været tvunget til at præcisere.) Det er derfor næppe muligt at give en præcisere definition end noget i retning af, at 'x er skyld i y' betyder 'x forårsagede y ved en undgåelig handling enten personligt eller sådan at x burde have forudset y som efter- eller

bivirkning af sit intenderede mål med denne handling'. Selv om denne definition og den tidligere opstillede af »ansvar« (strafansvar [»belønningsansvar«] og erstatningsansvar) sikkert lider af adskillige mangler, skulle de dog gøre det muligt at få større klarhed over det problem om forholdet mellem skyld og ansvar, der er vort emne. Lad os lade erstatningsansvaret ligge et øjeblik og koncentrere os om spørgsmålet: er det sådan, at vor almindelige moralbevidsthed og 'retfærdighedssans' kræver skyld for at hævde ansvar og hvis det er sådan, hvorfor er det da det? Til den første del af spørgsmålet tror jeg, man må svare bekræftende; det er oven i købet sådan, at vi anser det for uretfærdigt, hvis ikke straffen står i forhold til skylden – eller belønningen i forhold til fortjenesten. Her er indført et kvantitativt moment i skyldbegrebet, som ikke ligger i vor definition, men som har at gøre dels med, hvor alvorligt vi ser på handlingen og dens konsekvenser, dels med, hvor direkte et forårsagelsesforhold det drejer sig om.

Den anden del af spørgsmålet, som jo bliver aktuel ved vort positive svar på den første, er flertydig. Vi kan nemlig for det første give svaret: fordi vi gennem opdragelsen har lært, at sådan skal det være. Da vi var meget små, blev vi straffet, når vi handlede mod opdragernes vilje, uanset om vi kunne gøre for det eller ej. Opdragelsen havde karakter af dressur. Men senere, når vi udviklede os til en slags fornuftsvæsener, som opdragerne kunne tale til, og hvis intentioner de kunne forstå, blev det klart, at netop når det gjaldt moralske vurderinger og sanktioner, lagde de vægt på, hvad der var intenderet og ikke intenderet. Ofte misforstod de os og straffede os for noget, vi ikke selv syntes, vi kunne gøre for, og så fandt vi dem uretfærdige. Dette kunne pege på, at der er et medfødt moment i sagen, men det bliver den rene spekulation at opspore dette, og de fleste børnepsykologer, under hvis domæne undersøgelsen af disse ting henhører, finder forklaring nok i opdragernes holdning. Det er ud fra denne, at de i det hele taget vil forklare samvittighedens dannelse, det at vi overhovedet lærer at vurdere os selv og vore handlinger – rimeligvis også overhove-

det at se os selv som handlende 'jeg'er – og at vurdere andre og deres handlinger.

Men denne forklaringsmåde fører jo blot til et nyt spørgsmål – eller til vort oprindelige 'hvorfor?' i en ny betydning – nemlig: hvorfor bærer opdragerne sig sådan ad? Lad mig kort antyde en tankegang til delvis besvarelse heraf, som navnlig de moralfilosoffer, der har lagt vægt på undgæeligheden, har været inde på. Moralsk bedømmelse og sanktionering er led i et socialt kontrolsystem af afgørende betydning for samfundslivet. Som menneskene er indrettet – i modsætning til dyrene – er det en forudsætning for, at stabile sociale dannelser kan bestå, hvilket igen er en forudsætning for, at individerne kan tilfredsstille væsentlige behov og opretholde livet, at vor adfærd reguleres, at vi følger visse sociale normer og samarbejder om opnåelse af visse mål. Sanktionerne er midler til at motivere os dertil. De virker imidlertid ikke blot direkte, derved at frygten for negative sanktioner kan afholde os fra at bryde normerne. Takket være visse psykologiske mekanismer, som sikkert har et medfødt grundlag, vil barnets tilknytning, først og fremmest til forældrene, få disses sanktionerende adfærd til at forme barnets opfattelse af sig selv, så de sociale normer bliver ligesom indbygget i dets personlighed. Resultatet bliver, at en overtrædelse af normerne fremkalder ikke blot frygt for straf, men også skyldfølelse, som vi var inde på til at begynde med. Denne virker naturligvis også motiverende; det at undgå dårlig samvittighed kan i sig selv afholde os fra noget, vi ellers godt kunne have lyst til.

Med hensyn til skammen, som ifølge visse etnografer skulle spille samme rolle hos visse primitive og orientalske folkeslag, som skyldfølelsen hos os, skulle den have at gøre med den form for negativ sanktion, der består i, at de andre driller én og ler én ud. Den skulle ikke som skyldfølelsen være noget indre, uafhængigt af andres holdning. Denne teori om skam- og skyldkulturer har imidlertid været udsat for stærk kritik, og der er grund til snarere at skelne mellem skyld, som noget der er knyttet til overtrædelsen af forbud, og skam som noget der

har at gøre med ikke at kunne leve op til de positive krav som først opdragerne og senere personen selv stiller. Dette kan bl. a. forklare den forskel vi til tider gør med hensyn til, hvad vi skammer os over og føler skyldfølelse over, idet skammen i mindre grad synes at kræve undgåelighed og 'ond' intention.

Nok om skammen. Med hensyn til skyldfølelsen og de moralske sanktioner udefra, som den står i forbindelse med, gælder, at de kun kan virke motiverende overfor undgåelige handlinger. Dette simple forhold forklarer, at vi kun føler det berettiget, at man straffer for undgåelige handlinger. Moralens sociale funktion er at motivere os i bestemte retninger. Forklaringen er ikke af den art, at dette forhold behøver at være os bevidst. Tværtimod er forbindelsen mellem skyld og ansvar noget meget direkte oplevet – vi har set, at vi er tilbøjelige til at identificere dem – og den indflydelse indsigt i motiveringsmekanismerne kan have, har sikkert været meget indirekte.*) Det er jo imidlertid en kendsgerning, at kravet om undgåelighed og intention m. v. som forudsætning for strafansvar er vokset frem under kulturudviklingen i takt med denne indsigt. Det vil næppe heller være for dristigt at regne med en slags darwinistisk selektionsmekanisme: folkeslag og grupper, der er kommet til at knytte sanktioner til undgåelighed, har derved fået en effektivere moralsk kontrol – navnlig en kontrol med mindre spild i form af sanktioner, der rammer uundgåelige handlinger.

Hvordan nu med erstatningsansvar? Hvis vi ser på opdragelsens betydning her, kan man så ikke sige, at det stort set er noget, der kommer senere i barnets udvikling, og derfor ikke i så høj grad som straf og belønning bliver indbygget i personligheden? Der foreligger mig bekendt ikke videnskabelige undersøgelser af disse ting, og jeg tør ikke vove mig ud i flere spekulationer. En ting kan man dog nok fastslå: mens vi har

*) Der kan henvises til Adam Smith's klassiske fremstilling af de psykologiske mekanismer, der indgår i vor opfattelse af »merit« og »demerit«. Han har sikkert ret i, at indføling spiller en ikke ringe rolle.

en vis mulighed for at afpasse straf og belønning efter skyld og fortjeneste, vil den skade, der kan blive tale om at gøre god igen ad erstatningsvejen, ofte stå i et misforhold til, hvor grov vi anser den forseelse, der afstedkom skaden, at være. Dette gælder ikke mindst det moderne, teknisk prægede samfund, hvor et øjeblikks uopmærksomhed kan have skæbnesvangre følger. Ud fra det, at den almene moral- og retsbevidsthed i høj grad opererer med sådanne ligeligheds- og proportionalitets-hensyn – noget den norske jurist Torstein Eckhoff har undersøgt – kan man derfor antage, at den vil acceptere en langt løsere forbindelse mellem skyld og ansvar, når det drejer sig om erstatning, end når det drejer sig om straf, og gå ind for, at erstatningsrisikoen klares ad forsikringsvejen. Noget andet er, at man kan tænke sig, at den derved skete fjernelse af den personlige risiko kan svække motivationen til at passe på, og at dette ikke i alle tilfælde kan opvejes af en bestående straffemæssig og moralsk motivering.

Litteratur:

- Adam Smith: *The Theory of Moral Sentiments*. 1759. Navnlig Part II.
- E. Westermarck: *Ethical Relativity*. London 1932. Navnlig Ch. VI.
- R. E. Hobart: *Freewill as Involving Determinism*. *Mind* N. S. 43, 1934.
- C. L. Stevenson: *Ethical Judgments and Avoidability*. *Mind* N. S. 47, 1938.
- P. Nowell-Smith: *Freewill and Moral Responsibility*. *Mind* N. S. 57, 1948.
- California Associates in Philosophy: *The Freedom of the Will*, pp. 594–615 i *Readings in Philosophical Analysis*, selected and ed. by H. Feigl & W. Sellars. New York 1949.
- Gerhart Piers & Milton Singer: *Shame and Guilt*. Springfield, Ill. 1953.
- Fritz Heider: *The Psychology of Interpersonal Relations*. New York & London 1958.
- Mogens Blegvad: *Moral og samvittighed*. Kbh. 1963. (Søndagsuniversitetet, bind 33).
- Torstein Eckhoff: *Om rettfærdighed*. Oslo 1965. (Stencil).

TRÆK AF SAMVITTIGHEDENS PSYKOLOGI

Af overlæge, dr. med. *Erling Jacobsen.*

Der er ingen grund til at lægge skjul på, at emnet for dette foredrag er noget vanskeligt tilgængeligt. Spørgsmålet om skyldfølelsen er et af de allermest centrale emner inden for psykologien, og hvis det skulle behandles udførligt, kunne der let komme en større bog ud af det. Dertil kommer, at der er en anden stor vanskelighed ved at tale om ting af den art. Når de skal omtales sagligt, må man bruge tekniske udtryk, der virker tørre og kun er meget lidt egnede til umiddelbart at give indtryk af, hvad det er for påtrængende og levende ting, det drejer sig om. Når man beskæftiger sig med de samme ting f. eks. i en psykoterapi, foregår det slet ikke på den måde – så er der liv nok over det, og det drejer sig om menneskelig lykke og menneskelige pinsler. Når man hører en mere teoretisk fremstilling, bør man derfor hele tiden holde sig for øje, at der mangler noget, det er som om farvetonerne er væk. Det er måske lettest at illustrere det ved at minde om, at Dostojevskij i Brødrene Karamassow lader staret Sossima sige i sine religiøse betragtninger, at han ikke ved, om der faktisk findes legemlige pinsler i helvede, f. eks. flammer, der brænder folk, men én ting er han sikker på – hvis de findes, vil de være meget søgt af dem, der er dernede, som en lettelse for de åndelige pinsler, de er udsat for.

Dette er ikke bare noget, der er flot udtrykt fra Dostojevskijs side. De fleste, der har prøvet både den åndelige pinsel, som en intens skyldfølelse medfører, og stærke legemlige smerter, hævder, at de langt foretrækker de sidste. Der er ikke så få, der har haft lejlighed til at drage sammenligningen, f. eks. fordi de har prøvet både en nogenlunde dyb depression i en manio-

depressiv psykose, med den dertil hørende intense skyldfølelse, og galdestensanfald eller lignende.

Der kan også være grund til at minde om, at man efterhånden har opdaget, at hvis man virkelig skal have et menneske til at bryde sammen, således at vedkommende ikke blot tilstår et eller andet, men direkte forandres i sin personlighed og sin dømmekraft, er det langt mere effektivt at bruge det, man kalder hjernevask, end legemlig tortur. Det virksomme middel ved hjernevask er netop følelser, der har samme pinagtige karakter som skyldfølelse. Det er værd at huske på disse ting, fordi der er ikke så helt få mennesker, der er tilbøjelige til i deres uvidenhed at negligere følelser og regne med, at de ikke er noget, man behøver tage særligt alvorligt. Under gruppen af skyldfølelser finder vi utvivlsomt de mest ondartede dele af hele det menneskelige følelsesregister, og man har da også erfaring for, at hvis følelser af den art når en vis intensitet, fører de uvægerligt til selvmordsforsøg.

Efter denne lille indledning skal jeg så give et kort rids af den dybdepsykologiske teori om, hvordan skyldfølelse og samvittighed opstår, og dermed kommer vi straks over i noget, der mere lyder som om det var matematik, fordi det slet ikke giver noget umiddelbart indtryk af, hvor hårdt det går til med disse ting hos mennesker.

I enkelte psykoanalytiske lærebøger kan man stadig se den påstand, at samvittigheden udelukkende opstår ved påvirkning fra forældrene eller andre opdragere, og at den altså kun er en afspejling af holdningen hos de mennesker, barnet kommer i berøring med i de år, hvor det er særligt påvirkeligt. Dette er afgjort ikke ganske korrekt, men det kan ikke nægtes, at en sådan afspejling spiller en stor rolle for udviklingen af en hel del af vore moralske fornemmelser. Hvordan den kan komme i stand kan man lettest forklare ved at henvise til Freuds teori om de såkaldte signalfølelser. Han udarbejdede egentlig kun teorien for angstens vedkommende, men den kan anvendes lige så godt på alle andre følelser. Freud hævdede, at barnet af og til under sin opvækst kommer ud for en meget intens og over-

vældende angst. Det kan f. eks. for det lille barns vedkommende ske, hvis det kommer væk fra sin mor og ikke kan finde hende, eller det kan på anden måde føle sig i stor nød. Den ulyst, barnet så oversvømmes med, kalder Freud *automatisk angst*, fordi den følger som en umiddelbar reaktion på situationen.

Nu er det imidlertid en erfaringssag, at sådanne oplevelser sætter andre ting i gang i barnets sjæleliv. Det har ligesom fået et depot af angst i sig, og denne angst bruger det på en aktiv måde til at sætte en slags etiketter på alle de ting eller handlinger, som det mener at kunne forudse kunne føre det ud i en lignende situation igen. For fremtiden er det da sådan, at ikke blot selve den situation, der var så forfærdelig, fører til angst, men barnet bliver også angst for alle mulige ting, som efter dets bedste erkendelse kunne *føre* til det forfærdelige, eller som blot minder om det. En sådan angst, der er anbragt som en etiket eller et skilt med »adgang forbudt«, et faresignal, kalder Freud for *signalangst*. Det meste af den angst, voksne mennesker kender, er af denne art, hvadenten det nu drejer sig om en fornuftig eller en neurotisk angst. Det sidste taler man om, hvor signalangsten er blevet anbragt på en sådan måde, at den advarer en mod situationer, som man egentlig godt er klar over ikke er farlige. Når mange mennesker er mere bange for edderkopper end for cigaretter, til trods for at de udmærket ved, cigaretter er langt farligere end edderkopper, skyldes det neurotisk anbragt signalangst. Edderkopper synes for de fleste børn at stå som indbegrebet af hensynsløse væsener – det hjælper ligesom ikke rigtigt at forsøge at tale til deres gode hjerte – og selv om børnene ikke direkte har oplevet automatisk angst i forbindelse med edderkopper, har de tit oplevet den i forbindelse med hvad de opfatter som hensynsløshed.

Sådan går det altså med angsten efter Freuds teori. Men det er klart, at noget helt tilsvarende kan tænkes at ske med alle mulige andre følelser. Børn oplever også at komme i situationer, hvor de overstrømmes med »automatiske« tilfredsstillende, varme og dejlige følelser, kærlighedsfølelser af en eller anden art. og de vil da kunne udnytte dem på samme måde. Alle ting,

som de går ud fra vil kunne føre til en lignende situation, bliver så i sig selv tiltrækkende. Dette er noget, der har den allerstørste betydning for udviklingen af den del af psyken, man kalder jeg'et eller egoet. Det er netop den institution, der ud fra sine erfaringer giver sig af med at vælge, hvad der er tiltrækkende eller frastødende, og hvordan man bør handle for at opnå eller undgå disse ting. De vigtigste byggesten for egoet er signalfølelserne.

Nu har barnet jo masser af erfaringer med, at forældrene billiger det, hvis det gør sådan og sådan, og fordømmer det, hvis det gør sådan og sådan. Billigelse eller misbilligelse fra forældrenes side medfører automatisk lyst eller ulyst hos barnet, og nu bliver det let at se, hvordan det kan gå til, at barnet optager forældrenes holdninger i sig og gør dem til sine egne. Der bliver sat signallyst på de ting, man har erfaring for fører til forældrenes billigelse, og fra da af er de altså i sig selv tiltrækkende. På samme måde bliver de ting skrækvoldende eller afskyelige, som barnet har erfaring for kan føre til forældrenes misbilligelse. Således bliver forældrenes reaktioner, således som barnet opfatter dem, efterhånden indbygget i barnet og bliver en del af dets egen psyke.

Freud brød sig ikke om at bruge ordet »samvittigheden«, dels fordi det er noget følelsesbetonet, dels fordi det er upræcist. Han foretrak at tale om »superegoet« eller overjeg'et, og forstod derved blot den del af egoet, hvormed det bedømmer sig selv, tildeler sig selv ris eller ros for sine præstationer. Nu er det, der ovenfor er nævnt, imidlertid kun én af de processer, der foregår, når superegoet dannes. Der er en bestemt periode i udviklingen, nemlig alderen fra 3 til 7 år, der spiller en ganske særlig rolle for opbygningen af samvittigheden. I denne alder raser nogle voldsomme indre konflikter i barnet, fordi kærlighed og had bliver bragt i en utålelig forbindelse med hinanden på grund af fænomenet jalousi. Barnet føler sig meget nært knyttet til forældrene med kærlige bånd, i reglen mest til den ene, men dog mere eller mindre til dem begge, og samtdiig bliver det intenst hadefuldt mod den af forældrene, der især

opfattes som rival. De følelser af had, der her opstår, er langt stærkere og mere ondartede og barbariske end noget som helst, de fleste voksne mennesker kan forestille sig, og de er utålelige og umulige at bære for barnet. For det første er det en elementær psykisk lov, at det er intenst ubehageligt at hade en person, som man samtidig elsker. Dernæst ved barnet jo nok, at det selv er lille og svagt, mens forældrene er store og overmægtige, så tanken om at gå til angreb på dem medfører straks frygten for gengældelsen. Det bliver derfor nødvendigt at tæmme hadet, og det sker ved to forskellige processer. Den ene består i, at hadet vendes bort fra de ydre genstande og indad mod barnet selv, det internaliseres, som man siger. Ved den anden fortrænges det fra bevidstheden, således at man simpelt hen glemmer, hvad der er sket, og hvad man har følt, og dette regnes for at være årsagen til, at så at sige alle mennesker har glemt alt væsentligt, der er sket med dem før de var 5–6 år gamle.

Alt dette føles naturligvis som et nederlag for barnet. Det er kun nødtvungent, man erkender, at man er blevet den lille, giver afkald på at slå fra sig og gennemføre opfyldelsen af sine mest intense ønsker. Vanskeligheden ved at sluge denne bitre pille bliver årsag til en proces, der er lidt anderledes end den detaillerede optagelse af forældrenes holdninger ved hjælp af signalfølelser, som blev omtalt før. Her bliver der tale om en mere massiv gøren sig selv til ét med den af forældrene, man føler, man har tabt til og bøjet sig for, og det vil i reglen sige den af dem, der har samme køn som en selv. Man taler om, at der sker en *identifikation*, og årsagen til den er at man søger en trøst i nederlaget – man søger at se sig selv ikke som den lille og svage, der tabte, men som den store og overmægtige, der fik sin vilje. Ved at ligne denne sejrige person så meget som muligt, får man en slags del i al den magt og herlighed.

Det er altså foreløbig to faktorer, der medvirker til at man danner sig efter sine forældre, og især efter den af dem, der har samme køn som en selv – signalfølelserne og den massive identifikation. Dermed er imidlertid langt fra alt sagt om supergoets udvikling. Når man undersøger sagerne til bunds, viser

det sig, at det slet ikke er en realistisk afspejling af forældrenes holdninger, der foregår. Erfaringen viser, at superegoet kommer til at indeholde dele, der ofte er ubevidste, og som har en langt mere barbarisk og ubarmhjertig karakter end noget, man er blevet præsenteret for fra sine forældres side. Man plejer i psykoanalysen at forklare dette forhold ved at sige, at barnet nok identificerer sig med og altså i sin personlighed indbygger den af forældrene, som det hader mest, men således som barnet selv ser denne person, ikke som vedkommende er i virkeligheden, og barnets opfattelse er her afhængig af, hvor meget had det selv indeholder. Der sker det, man kalder en projektion – barnet tillægger først den anden sine egne hadefulde og aggressive følelser og optager dem derefter påny i sig selv ved identifikation. Det lyder nok en smule indviklet, men det kan forstås på en anden måde, der måske er lettere at have med at gøre. Man skal så blot gå helt bort fra den tanke, at superegoet udelukkende afspejler forældrenes holdninger. Som det allerede er omtalt opstår der en vis mængde had i barnet på grund af jalousien, og på grund af frygt for gengældelse eller for at miste forældrenes kærlighed tvinges det til at rette dette had mod sig selv. Det sker ved at hadet bliver indbygget i barnets samvittighed.

Hvis man nu ikke vil stille sig tilfreds med at betragte hadet som en psykisk kraft, der skal have et afløb, noget, der kan sammenlignes med f. eks. elektrisk spænding, men spørger, hvordan det, der sker ser ud indefra, hvordan man selv føler det, så bliver svaret, at had, der rettes imod en selv bevirker nedtrykthed af den karakter, mange mennesker kender i forbindelse med at de har gjort noget, der giver dem dårlig samvittighed. Det er imidlertid ikke blot denne meget ondartede følelse, der optræder hos barnet – det søger også med sin forstand at få tingene til at passe sammen, og herved opstår menneskets mest primitive retfærdighedsbegreb, det, man kalder gengældelsens lov eller lex talionis. Tanken bliver, at siden man har ønsket at de og de onde ting skal ske med ens forældre, fortjener man, at nøjagtigt de samme onde ting sker med en

selv. Det er klart, at dette argument egentlig er stillet på hovedet – barnet føler, at retfærdigheden eksisterer først og at det, at det har ønsket noget ondt giver en tilstrækkelig fornuftig grund til, at det skal straffes. Hvis den her givne fremstilling er rigtig, kommer skyldfølelsen imidlertid først, og dens intensitet afhænger kun af, hvor meget had der er opstået og skal have afløb ind i en selv – betragningerne over, hvad der er retfærdigt, indretter sig helt efter det følelsesmæssige behov. Når man ser sådan på det, bliver det ikke så svært, at man netop mener, man fortjener det samme onde, man har ønsket over den anden – det er jo nøjagtigt det samme had, der først var rettet mod en anden og derefter mod en selv.

Internaliseringen af jalousihadet er altså en tredje proces, der er på spil, når samvittigheden dannes, og det er en ganske overvejende skadelig proces. Hvis den tager overhånd, fører det til psykisk sygelighed, neuroser eller anden ulykkelighed. Når virkningerne bliver så uheldige, skyldes det, at en samvittighed af denne art ligesom alle andre neurotiske træk er tilbøjelig til at forværre sig selv gennem en ond cirkel. Hvis ens had fører til, at man udsætter sig selv for en massiv selvfordømmelse, medfører det, at man går glip af den livsnødvendige kærlighed til sig selv, der ikke må forveksles med egenkærlighed – det drejer sig om noget, der har mere at gøre med, hvad man plejer at kalde selvrespekt eller selvagtelse. Følgen af det kan man lettest forstå, når man tænker på, hvad der skete med barnet, da det mente at gå glip af forældrenes kærlighed – det førte til had i form af det, vi kalder jalousi. Der opstår altid had, når man føler sig snydt m. h. t. kærlighed, når man *frustreres* på dette område, for at bruge et teknisk udtryk, og det gælder også, når man går glip af selvkærligheden. Det vil sige, at når man hader sig selv, mister man tilfredsstillelsen ved at holde af sig selv, og dette fører til, at der dannes nyt had af den kategori, man kalder frustrationsaggressivitet. Så er den onde cirkel dannet – det ny had skal også have afløb og kan kun finde det indadtil, det medfører en ny frustration m. h. t. selvkærlighed og dermed dannelse af endnu mere had. Det er denne

selvforværende proces, der er årsag til, at den ulykkelige tingenes tilstand kan holde sig et helt liv igennem eller endda blive mere og mere ondartet – hvis den ikke eksisterede, ville man sikkert nok i tidens løb kunne komme over de belastninger, man har været udsat for i barndommen.

Det har en ikke helt ringe interesse at kende til sådanne processer, når man vil diskutere om moralske problemer. Jeg tror, det er den almindelige opfattelse, at mennesker, der lyver for sig selv, og det gør alle vel mere eller mindre, altid lyver til deres egen fordel, altså de søger at undskylde sig selv og se sig selv som bedre end de er. Hvis de for alvor vil grave ned i sandheden, vil de få værre og værre ting at se, og jo værre ting, de kan tåle ærligt at se i øjnene, des nærmere er de ved sandheden. Der er visse retninger inden for eksistentialismen, der stærkt anbefaler, at man skal bære sig sådan ad. Man skal skånselsløst se sandheden om sig selv i øjnene, ligegyldigt hvor utålelig den tager sig ud. Begrundelsen er, at hvis man vil have indrettet tingene på en bedre måde, må man først kunne se dem korrekt og ikke slå sig til fæls med den nemme udvej at lukke øjnene. Denne begrundelse er egentlig god nok. Man overser blot alt for ofte, at det aldeles ikke er rigtigt, at alt menneskeligt selvbedrag har til formål at tage sig bedre ud end man er. Man har også, i det indre had, et motiv til at se sig selv som værre end man er. Hos mange mennesker, der har søgt at følge den eksistentialistiske fremgangsmåde, har dette motiv vundet overhånd. I deres forsøg på at åbne øjnene for sandheden har de faktisk kun fået det ene lukket op – det, hvormed de kan se deres egne onde og hadefulde motiver – medens de samtidig ganske uretfærdigt overser, hvilken rolle kærlighedsfølelsen har spillet i deres tilværelse. Camus giver i sin roman »Faldet« en uhyggelig skildring af, hvor galt det kan gå i den situation. Hvis De læser romanen, kan De lægge mærke til, at hovedpersonen faktisk er ganske uretfærdig mod sig selv, da han får øje på sine egne karakterbrist. Han ser kun sine hadefulde motiver, mens det i virkeligheden er åbenbart, at hans handlinger har været kompromisdannelser mellem kærlighed og had.

De fleste mennesker lukker nu hverken det ene eller det andet øje op. I reglen er den mest primitive, såkaldt arkaiske del af superegoet ganske fortrængt fra bevidstheden. Denne fortrængning giver en mere fred i sindet, men den kan ikke ske uden ret svære omkostninger. Det var kærlighedsfølelsen, der gav anledning til at hadet opstod i form af jalousi, og for at holde det borte fra bevidstheden, må man også holde kærligheden borte. Der sker således samtidig en større eller mindre nedsættelse af evnen til at føle kærlighed, og denne nedsættelse viser sig i praksis ikke blot som en mangel i evnen til seksuel nydelse, men også som en afstumpning i den almindelige livsfølelse, en generel uvirkelighedsfornemmelse og nedsættelse af følelsesintensiteten, der i øvrigt er identisk med det, eksistentialisterne kalder fremmedgørelsen.

I mange tilfælde er fortrængningen ikke tilstrækkeligt effektiv til at klare problemet fuldtud, og man må tillige tage andre forsvarsmekanismer i brug. En af dem er, at man prøver at lette på den depression, der truer en, ved så at sige at købslå med skæbnen – man pådrager sig selv forskellige begrænsede ulykker for at undgå den totale ulykke, der ville opstå, hvis man følte sig fuldstændig fordømt og fortabt. Mennesker, der bruger denne manøvre, har hvad man kalder en masochistisk karakter og anser det for moralsk ophøjet at lide ondt på en eller anden måde.

Det er fuldstændigt normalt at finde det moralsk rigtigt at kunne tåle at lide ondt, eller frivilligt at påtage sig et eller andet ubehageligt, hvis formålet med det er at nå frem til noget, der er godt. Masochistisk bliver det først, hvis man helt uanset det endelige mål finder, at det i sig selv er moralsk at gennemgå ubehageligheder. Sådant en indstilling kan være mere eller mindre bevidst. I skjult form findes den hos mange lovovertredere. Det var Freud, der første gang gjorde opmærksom på, at man kunne blive forbryder af skyldfølelse, med det ubevidste formål at blive straffet. Straffen skulle altså her være den begrænsede ulykke, der skulle bevare en for den totale depression. Det er efterhånden meget sikkert fastslået klinisk, at mange vane-

forbrydere af den slags, der stadig falder tilbage og får mange straffe, har det som et voldsomt ubevidst motiv, at de vil i fængsel. Også selv om man ikke foretager egentlige dybdepsykologiske undersøgelser, kan man umiddelbart se, hvor påfaldende det er, at den slags lovovertrædere, til trods for at de er normalt begavede og selv hævder, de nødigst af alt vil i fængsel, næsten plinligt omhyggeligt tilrettelægger deres kriminelle handlinger sådan, at selv et barn kan se, de ikke kan undgå at blive fanget.

Den slags mennesker sætter myndighederne i en vanskelig situation. I øjeblikket er det sådan, at man i reglen lader dem selv bestemme hele spillet. Man sætter dem i fængsel, og når de kommer ud igen, føler de sig lettet en tid, men synes så absolut, de må begå en ny forbrydelse, og samfundet spiller pænt med og sætter dem i fængsel endnu en gang. Den situation er meget utilfredsstillende, og man kunne nok ønske, man kunne finde frem til metoder, der kunne bryde kæden. Det kan ikke være rationelt at forsøge fængselsstraf som afskrækkende middel over for folk, der netop overtræder loven, fordi de ønsker at blive straffet. Der er blot ingen, der endnu har været i stand til at pege på en virkelig effektiv løsning af problemet, og der er måske grund til at understrege, at det ikke bare er juristerne, men også psykiaterne, der her føler, at lovovertræderne har fat i den lange ende og kan sætte deres vilje igennem. Forhåbentlig bliver det anderledes en gang i fremtiden – problemet er sikkert et af de vigtigste i al kriminologi.

Et andet velkendt udslag af en masochistisk karakterstruktur finder man hos de mennesker, der er tilbøjelige til at komme ud for ulykkestilfælde. Det er statistisk påvist, at visse mennesker i helt påfaldende grad er tilbøjelige til at komme til skade, og sommetider kan en sådan tilbøjelighed antage helt groteske former. Også der kan man påvise det indre motiv, som vedkommende ikke selv kender, og som er at det vil lide en eller anden forhåbentlig nogenlunde begrænset straf. Noget lignende spiller en vældig rolle i meget socialt forfald, ikke mindst når det er ledsaget af drukkenskab eller medicinmisbrug. Den onde

cirkel er her meget tydelig at se, for selvbekendelserne over det, man har gjort forøger blot de selvødelæggende tendenser og medvirker altså til, at man må drikke endnu mere eller tage endnu mere medicin.

Troen på, og følelsen af, menneskets totale fortabthed og fordømmelighed har som bekendt spillet en stor rolle i kristendommen. Det, jeg her har nævnt, kan give et indtryk af, hvorledes man fra dybdepsykologisk side mener at kunne forklare, at denne følelse opstår, og hvorledes den er uløseligt forbundet med, at man anerkender lex talionis, gengældelsens lov, som det basale retfærdighedsbegreb. Også kristendommens middel mod situationen, nemlig nåden, kommer på den baggrund til at stå som noget strengt logisk og nødvendigt. Nåden repræsenterer et – for den kristne uforklarligt – brud med lex talionis, og dermed et brud på den onde cirkel af stadigt voksende skyldfølelse, som denne lov fører mennesket ud i. Det er vist ikke for dristigt at sige, at hvis man virkelig godtager lex talionis, har man kun valget mellem den afstumpning og fremmedgørelse, der følger af udbredte fortrængninger, eller at godkende nåden som et mysterium, der ligger hinsides menneskelig fatteevne. Tror man ikke på lex talionis, kan man muligvis gøre sig andre tanker.

Men det er på tide at omtale en anden forsvarsmekanisme, som tages i brug, når fortrængningen ikke slår til, og som vistnok har endnu større praktiske konsekvenser end den moralske masochisme. Den er på spil i næsten alle tilfælde, hvor mennesker unødigt gør hinanden fortræd, og det vil jo sige ikke så sjældent. Den består i, at man søger at lette sit sind for noget af det had, man har fået indbygget i sin samvittighed, ved atter at føre det over på andre mennesker. Det had, der her bliver tale om, er ikke ganske identisk med det oprindelige, »arkaiske« had, det er så at sige blevet præget af at have været omvejen om ad samvittigheden og har derved fået en farve af moralsk fordømmelse eller indignation. Der er den meget store praktiske forskel, at mens meget få mennesker nogensinde ville drømme om at lade et arkaisk had få afløb over for et med-

menneske, giver selve den moralske farve, der er kommet til, det fornødne påskud til, at man kan udfolde sig frit uden at komme i konflikt med sin samvittighed. Farven er jo netop det godkendelsesstempel, samvittigheden har sat på den aggressive handling.

Der er næppe noget uhensigtsmæssigt i, at man har en vis portion moralsk fordømmelse til sin rådighed til brug ved de lejligheder, hvor den kan anvendes nyttigt. Men ganske som det var tilfældet ved masochismen er det vigtigt her at skelne mellem den normale og den afsporede proces. Ved den normale mobiliserer man sin indignation fordi man ud fra en realistisk betragtning af verden mener, at dette vil kunne føre til et resultat, man anser for ønskværdigt. Ved den afsporede er det ikke situationen i verden, der er det primære, mens ens egen indre spænding, ens behov for at få afløb for fjendtlighed, og man tillader dette behov at ødelægge ens evne til realistisk tænkning og føre en ud i alskens tåbelige betragtninger, fordi man vil skaffe sig et påskud til at gøre fortræd. Det er lettest at illustrere sagen ved at pege på nogle foreteelser, der er så langt fjernet fra os i tid, at ingen nu føler sig personligt ansvarlige for dem. De fleste vil nok være enige om, at en kort sætning i bibelen, der siger, at man ikke må lade hekse leve, var et temmelig tyndt påskud til at pine og brænde flere millioner kvinder. Den filosofi, der lå bag ved inkquisitionen – at man kan redde menneskers sjæl ved at underkaste dem tortur – appellerer nok heller ikke til helt så mange mennesker i dag som for nogle hundrede år siden, selv om den desværre ikke ganske er afgået ved døden. Det kan ikke nægtes, at også det verdslige samfunds reaktioner over for forbryderne, således som de kommer til udtryk inden for juraen, i tidens løb har været præget af det pæne borgerskabs ønske om at finde påskud til at gøre så stor fortræd som muligt. Enhver, der følger med i bladenes læserbreve, vil vide, hvilket pres juristerne den dag i dag er udsat for fra mennesker, der finder det vigtigere at få afløb for deres pseudomoralske had og hævnfølelse end at formindske kriminaliteten. Så vidt jeg ved, indrømmes det da

også ganske åbent af mange jurister, at de offentlige sanktioner mod forbryderne ikke udelukkende er bestemt af, hvad der er hensigtsmæssigt m. h. t. at nedsætte antallet af lovovertrædelser – det er vistnok et ret almindeligt synspunkt, at man skal være forsigtig med at krænke det, der med en noget forskønnende betegnelse kaldes »den offentlige retsbevidsthed«.

Det har været nødvendigt lidt detailleret at omtale denne uhellige alliance mellem hadet og samvittigheden, ikke mindst fordi mange mennesker har for skik at betragte deres samvittighed med en vis ærefrygt, hvis de får øje på den, og anse dens moralske domme for inappellable. Det ville imidlertid være helt forkert at tro, at man var færdig med spørgsmålet om samvittighedens udvikling, fordi man havde taget de tre former for processer i betragtning, der nu er nævnt, og som deltager i dens dannelse. Det ville heller ikke være så godt, hvis det var sådan, for der er ingen af dem, der kan give et fornuftigt menneske den opfattelse, at en samvittighed er noget, der er værd at have. De to af dem bestod i en passiv udsletten sig selv og overtagen af de tilfældige omgivelser holdning, og den tredje i at ens had tog magten fra ens dømmekraft. Ingen af delene synes værd at samle på frivilligt.

Man beskylder sommetider med nogen ret psykoanalysen for kun at beskæftige sig med disse tre kilder til det moralske. I virkeligheden har både Freud og enhver anden psykoanalytiker været klar over, at også andre ting må gøre sig gældende. Hvis ikke det var tilfældet, skulle et menneske, der er psykoanalyseret med succes og således befriet for irrationelle ængstelser, være et menneske uden samvittighed, og det strider ganske mod de empiriske iagttagelser. Jeg tror, man bedst kan forklare sagerne stilling ved at sige, at Freud anså det, der opstod, når virkningen af de tre processer var fjernet, for noget, der faldt uden for rækkevidden af hans videnskab. Muligvis fandt han det let at affinde sig med ikke at beskæftige sig med det teoretisk, fordi han fra praktisk terapi var vant til, at tingene gik allerbedst, hvis man slet ikke blandede sig i, hvilken moral patienterne fik til slut, men overlod det til deres eget frie valg.

Det er almindeligt anerkendt, at Freud selv nåede længst med undersøgelsen af den del af psyken, som kaldes id'et – med andre ord af de kræfter, som rører sig som umiddelbar følge af menneskenes mest primitive behov. Hans efterfølgere har derimod først og fremmest arbejdet med egoets psykologi, med lovene for den organiserede personlighed. Der eksisterer en udbredt følelse af, at det endnu ikke er lykkedes at nå lige så stor klarhed over sammensætningen af den tredje instans i personligheden, af superegoet, og det er ikke usandsynligt, at fremskridtene i dybdepsykologien i den kommende tid især vil foregå på det område.

Der er ting, der tyder på, at det ikke blot er det ufri, passivt erhvervede superego, der dannes i overensstemmelse med visse psykologiske love. Det modne menneskes samvittighed, den som Freud overlod til patienterne selv at vælge sig, synes heller ikke at blive valgt uden hensyn til visse regler. Så vidt jeg ved har man aldrig truffet et menneske, der med realistisk overblik over sine psykiske kræfter har været i stand til selv at vælge sin moral, og som ikke har regnet det for moralsk at være modig, retfærdig eller ærlig over for sig selv. Hvis der eksisterer sådanne regler for, hvordan modne mennesker vælger, må der også være en årsag til dem og dermed noget, som den beskrivende og forklarende psykologiske videnskab må interessere sig for.

Når man skal gå nærmere ind på de ting, kan man måske finde et udgangspunkt i, at der faktisk er noget, der er fælles for alle menneskelige bestræbelser, der har den specielle karakter, der gør, at vi anser dem for moralske bestræbelser. Det synes rent erfaringsmæssigt at være sådan, at alle fænomener af den art på en eller anden måde har til formål at bevare muligheden for tilfredsstillelse af behovet for kærlighed. Det er måske lidt vanskeligt at udtrykke denne tanke klart, fordi det ikke er sådan at give en definition af, hvad man skal forstå ved kærlighed i den forbindelse. Man kan vist ikke komme det nærmere end ved at sige, at det drejer sig om følelser af den art, vi kalder »varme« og som vi nærer over for det, vi anser

for smukt eller ophøjet. Selv den form for samvittighed, man kunne være mest betænkelig ved, den, der opstod af jalousihadet, har en sådan bestræbelse som et af sine formål. Det er ganske vist ikke selve hadet eller dets virkninger, der her har en moralsk karakter, men derimod det, at det blev vendt bort fra omgivelserne og rettet mod en selv. Det skete, for at det varme forhold til forældrene kunne bevares, og hvis ikke det formål var til stede, kunne de selvødelæggende kræfter næppe nogensinde opnå deres specielle præg af at være »moralisk rigtige«. Selv i de tilfælde, hvor hadet atter vendes udad i form af moralsk indignation er bestræbelserne for at bevare kærligheden ikke brudt helt sammen; man søger at redde den ved kun at rette indignationen mod visse begrænsede grupper af mennesker.

Denne betragtning gør, at der må føjes noget til det, der tidligere blev sagt om dannelsen af en ond cirkel med stadig tiltagende had på grund af stadig stærkere nedsættelse af selvfølelsen. Der er tydeligvis også en modsat rettet proces indblandet, idet selvfølelsen forøges ved bevidstheden om, at man foretrækker at skade sig selv fremfor at ødelægge sine følelser for andre mennesker. Man kan nok tænke sig tilfælde, hvor de to processer på det nærmeste ophæver hinanden, så status quo bevares, men det er ganske vist heller ikke et opmuntrende resultat af så megen ulejlighed.

Der melder sig nu straks et par spørgsmål, der trænger til besvarelse, hvis man ønsker at komme nogen vegne med moralens psykologi. For det første: Er det en nødvendighed, at moral altid skal have kærlighedens bevarelse som det endelige mål, således som erfaringen kunne antyde, eller kan jeget frit vælge et andet mål, således at f. eks. magt eller ødelæggelse kommer til at stå som det moralske gode? Man må huske på, at der har levet mennesker, der i det mindste har troet, at de valgte det sidste. For det andet: Hvis man først har valgt et mål, eller hvis dette eventuelt er givet en af naturlove, man ikke kan komme uden om, vælger man så frit, hvordan man vil nå det, eller er der også her love, man er nødt til at tage hensyn til,

således at man kan sige, at visse foreteelser er objektivt gode (i betydningen gode for alle mennesker) mens andre er objektivt slette?

Jeg skal ikke her forsøge at besvare disse vidtrækkende spørgsmål, men blot komme ind på en indvending, som nogle måske på forhånd ville rette mod alle undersøgelser af den art. Man kunne hævde, at hvis man tror, moral er et spørgsmål om at opnå et eller andet gode, f. eks. kærlighedens bevarelse, eller undgå noget der er ubehageligt, skyldfølelse eller depression eller hvad man nu vil kalde det, så har man helt misforstået moralens egentlige væsen. Moralske bestræbelser ville på den måde komme til at ligge helt på linje med vore andre forsøg på at opnå behageligheder og undgå ubehageligheder – med at spise, når man er sulten eller løbe sin vej, når fjender truer en. Man kunne endda hævde, at det ud fra en sådan betragtning ville være rationelt at være fej, hvis man ved fejhed forstår det at tage mere hensyn til øjeblikkelige farer end til hvad man anser for rigtigt. Skyldfølelsen ved at gøre det, der ikke er rigtigt, beror jo i hvert fald for en del på en lidet rationel angst for det billede af vore forældre, vi har inden i os, og det må vel synes fornuftigere at tage hensyn til reelle og aktuelle farer end til sådanne spøgelse fra fortiden. Psykologiske betragtninger over moralen overser, kunne man hævde, at moralen indtager en absolut særstilling i det psykiske liv, at den intet som helst har at gøre med at opnå noget behageligt, men med noget helt andet, som vi kun kan hentyde til med ord som »pligt« eller »bør«. Nogle vil endda gå så vidt, at de som Kant hævder, at i samme øjeblik man søger at opnå et gode for sig selv ved sine handlinger, ophører de med at have moralsk karakter.

Jeg tror, det er muligt at imødegå indvendinger af den art, og at moralens særstilling kan forklares inden for psykologiens rammer. Forudsætningen er blot, at »skyldfølelse« ikke defineres som oplevelser af en bestemt subjektiv kvalitet, at den ikke så at sige genkendes på sin følelsestone, men derimod afgrænses ud fra sin funktion eller sin relation til andre fænomener. En rimelig definition på skyldfølelse vil være, at den omfatter per-

sonens følelsesmæssige reaktioner på situationer, hvor jeget nærer had, kritik, foragt, afsky eller andre rejicerende følelser over for sig selv. Der ses i den forbindelse bort fra, at det er en udspecialiseret instans i egoet, det såkaldte superego, der giver sig af med at nære disse følelser. Hvis man ser sådan på det, bliver det let at forstå, at moralen indtager en særstilling over for andre følelsesmæssige forhold. At handle umoralsk bliver at handle sådan, at man kritiserer sig selv for det, altså at handle mod sin egen højeste afgørelse af, hvordan man bør handle. Hvis det er sådan, bliver det selvmodsigende at hævde, at man bør være fej, altså at man bør tage mere hensyn til sin ængstelse for en øjeblikkelig fare end til sin skyldfølelse – det ville være ensbetydende med at hævde, at man mener, man bør gøre det modsatte af det, man mener man bør gøre.

Dette er utvivlsomt fremstillet i en noget forenklet form. Der bliver stadig tilbage et spørgsmål om, hvad der sker, hvis egoet er spaltet i forskellige – bevidste eller ubevidste – dele, således at den ene del kritiserer den anden, ligegyldigt hvad man gør. Konflikter af den art er ikke ualmindelige i praksis, og den udvidede erkendelse, man kan opnå under en psykoterapi, tjener netop til at skabe en mulighed for at fjerne dem.

Hvis denne udredning blot i hovedtrækkene er rigtig, følger det af den, at det altid er moralsk, hvis egoet (inklusive super-egoet) står for styret og gennemfører sine beslutninger, mens det er umoralsk, hvis en eller anden øjeblikkelig følelse tager magten fra en og får en til at handle mod det, klogskab eller overbevisning tilsiger en. Denne tanke er ikke ny. Platon går ind for den med uhyre styrke i »Staten«. Den bør imidlertid have en tilføjelse, og i øvrigt en tilføjelse, som Platon utvivlsomt ville være enig i. Når det er moralsk, at jeget står for styret, og altså også at det søger at gøre sig selv stærk nok til at det kan stå for styret i en hvilken som helst situation, så er det ikke helt frit stillet m. h. t. hvordan det regerer. Hvis det skal handle moralsk, er det ikke tilstrækkeligt, at det sørger for

at få sin vilje; det må også optræde sådan, at det ikke i det lange løb svækker sig selv og til slut bliver så magtesløst, at det bukker under for følelsernes pres. Nu er det en erfarings sag, at et jeg svækkes, hvis det ikke formår at løse den opgave, det er at skaffe organismen afløb for dens vigtigste behov, og da først og fremmest behovet for kærlighed. Jeget har således, hvis det skal handle moralsk, en bunden opgave – det skal nok stå for styret, men som en loyal tjener for følelseslivet. Man kan sammenligne denne situation med forholdene i en større virksomhed, hvor aktiemajoriteten er i hænderne på et antal menige aktionærer, der ikke er i besiddelse af nogen sagkundskab m. h. t. virksomhedens drift. Hvis aktionærerne er fornuftige, overlader de driften til en valgt bestyrelse, der har den fornødne sagkundskab. Det er mest hensigtsmæssigt, at bestyrelsen eller dens direktør har den udøvende magt og træffer de praktiske afgørelser, men den gør det med ansvar for virksomhedens trivsel, og aktionærerne har sagkundskab nok til at se, om deres udbytte udebliver eller aktierne falder i kurs. I så fald svækkes bestyrelsens stilling, eller den bliver ligefrem afsat.

Der er endnu nogle indvendinger, der kan rettes mod disse betragtninger, og som det er nødvendigt at tage stilling til. I det foregående er der opereret ganske frit med begrebet fortrængning – det er hævdet, at visse dele af superegoet og egoet kan være ubevidste, og de ting, der foregår i det ubevidste, er draget med ind i overvejelserne over, hvad der er moralsk og umoralsk. De fleste vil nok synes, at man derved går langt uden for grænserne for, hvad man i almindelighed opfatter som etik. Skik og brug er nok snarere at mene, at et menneskes moralske ansvar ikke når uden for det område, der dækkes af dets bevidste erkendelse. Hvis man handler efter sin bedste bevidste overbevisning om, hvad der er rigtigt at gøre, kan man ikke siges at have handlet umoralsk, selv om man, uden at man har været forberedt på det, bevidst eller ubevidst kommer til at kritisere sig selv bagefter.

Nu er dette synspunkt ganske vist ikke helt enerådende.

Sartre gør grænserne for et menneskes ansvar meget vide, ja han hævder faktisk, at ethvert menneske har ansvar for alt, hvad der sker i verden, selv for fjerne begivenheder, som det f. eks. har læst om i avisen. Det er imidlertid muligt, at dette noget ekstreme standpunkt beror på, at Sartre bruger ordet »ansvar« i en lidt anden betydning end den sædvanlige. Hvis jeg forstår det rigtigt, mener han blot, at man har ansvaret for de ulykker, der sker i verden, i den forstand, at det er en selv, det går ud over, hvis man ikke kan afværge dem. Det, han vil fremhæve, er, at der ikke er nogen trøst at hente i den betragtning, at det er naturlovene eller ens opdragelse eller andre menneskers ondskab, der har forårsaget ulykkerne. Hvis et hus er dårligt bygget og falder sammen, når man læner sig mod det, er der ikke megen hjælp at hente i betragtninger over, at det er arkitektens skyld. Man må selv springe bort i tide, hvis man vil undgå at få huset i hovedet. På den anden side er der vel heller ikke meget at opnå ved i et anfald af livslede at bilde sig ind, at man selv er den arkitekt, der har bygget huset. En del uklarhed kunne vistnok undgås, hvis man altid holdt de to former for ansvar skarpt ude fra hinanden, og det kan være vanskeligt at undgå en mistanke om, at Sartres meget vide ansvarlighedsbegreb undertiden kan forflygtige tingene og måske i visse tilfælde give nogle af hans læsere et påskud til at fortabe sig lovlig meget i lovlig fjerne ting og ofre mindre opmærksomhed på det, de har nært inde på livet og har en afgørende indflydelse på.

Som ordene mest anvendes i praksis, forudsætter begrebet ansvarlighed, at der kan eksistere ting, man ikke er ansvarlig for. Man kan se dette f. eks. når domstolene spørger psykiaterne, om en bestemt lovovertræder har været ansvarlig for sine handlinger. På den anden side er det også betænkeligt at indskrænke ansvarlighedsbegrebet så meget, som enkelte filosoffer gør, når de hævder, at man kun er ansvarlig for tilsigtede følger af sine handlinger, og at man altid handler moralsk, når man handler i overensstemmelse med sin bedste overbevisning om,

hvad der er rigtigt. Det er velkendt, at loven gør en ansvarlig for, om man kører et andet menneske ned på gaden, selv om det ikke var tilsigtet, og i almindelig daglig omgang holder man ikke blot folk ansvarlige for, om de handler efter deres bedste overbevisning, men også for, om de tænker sig om, viser agtpågivenhed, søger ordentlig underretning om forholdene osv. Hvis en ung mand glemmer et stævnemøde med sin forlovede, bliver han sandsynligvis skældt ud for det. Han slipper næppe for bebrejdelser, selv om han siger, at det ikke var med vilje, han forglemte sig, og i hvert fald da ikke, hvis han fremsætter en forklaring om, at han bevidst elsker hende højt nok, og at hans forglemmelse kun skyldtes et ubevidst had, som han ikke er herre over. Man må også huske, at hvis man virkelig vil hævde, at et menneske handler moralsk, når det handler efter sin bedste overbevisning om, hvad der er rigtigt, er man bundet til at hævde, at både Hitler og adskillige andre store slyngler har handlet moralsk.

Det er således så vidt jeg kan se ikke i overensstemmelse med almindelig skik at indskrænke moralens område til det, der dækkes af vor bevidste erkendelse. På den anden side vil det være helt usædvanligt, hvis man udvider det til at gælde områder, som vi ikke på nogen måde er herre over eller har indflydelse på. Et eller andet sted må man trække en grænse for ansvarligheden, og jeg kan ikke finde noget bedre kriterium for, hvor den bør gå, end det, der fremkommer, når man siger, at man er ansvarlig for de forhold, der er således beskafte, at ens egen eller andres bevidste kritik eller ros kan øve indflydelse på dem. Hvis man trækker grænsen der, bliver området for moralsk ansvarlighed afgjort mindre end området for skyldfølelsens psykologi, og det må tages i betragtning ved en nærmere behandling af emnet.

Jeg er ganske på det rene med, at disse spredte overvejelser over, hvilke problemer man støder på, når man arbejder med moralens psykologi, er ganske ufyldstgørende, og det vil ikke undre mig, om De synes, at mit indlæg rejser langt flere spørgs-

mål end det besvarer. Jeg vil imidlertid være godt tilfreds, hvis det blot er lykkedes mig klart at give udtryk for den anskuelse, at den menneskelige moral er et område, hvor tanke og fornuft har et lovligt ærinde. Jeg tror, at det er farligt, både for det enkelte menneske og for samfundet, hvis man betragter det som en slags fredet vildskov, hvor alting bliver kønnest, hvis det får lov til at trives som det bedst kan.

SKYLDENS SKÆRPELSE, OVERDRIVELSE OG FORNÆGTELSE

Af professor, dr. theol. *K. E. Løgstrup*.

Min redegørelse vil bestå af tre dele. Den første del er idé-historisk. Medbestemmende for den etiske forståelse af skylden i vor kultur har kristendommen været og er det stadigvæk. Kristendommen har radikaliseret og intensiveret skyldforståelsen.

I anden del af udredningerne vil jeg pege på den overdrivelse af skylden, som vi finder hos kristne tænkere, iøvrigt også hos ikke-kristne, og som truer med at ophæve skylden.

Og endelig vil jeg fremsætte den påstand og forsøge at begrunde den, at ingen ondskab er værre end den, der kommer af at et menneske anser sig for for moralsk til at være skyldig.

I

Med den radikalisering af den etiske fordring, der finder sted i Jesu forkyndelse, radikaliseres skylden. Det bliver klart, om vi foretager en sammenligning med Israels forståelse af loven. I de fleste af de ti bud er det selve ødelæggelsen af vort indbyrdes liv, der er genstand for forbuddet, uden at livet selv, bortset fra ødelæggelsen, er tematisk fremme for bevidstheden. I forbuddet mod at slå ihjel f. eks. er forestillingen i den grad bundet af ødelæggelsen, at der ikke kan blive nogen tanke til overs om det livs beskaffenhed, hvor på forhånd enhver anelse om, at der er noget der hedder drab, er umulig. Jesu radikalisering af buddet til et bud om ikke at måtte vredes på sin broder skærper derimod erkendelsen af det radikale i ødelæggelsen af vort liv, så spørgsmålet melder sig af hvilken beskaffenhed det liv er, hvor det slet ikke falder et menneske ind at vredes på

sin broder og hvor det altså heller ikke falder et menneske ind at dræbe et andet menneske. Radikaliseringen betyder, at fordringen ikke er samfundsbetingelse, den er ikke en lov til at afstive det ødelagte liv, så det kan leves videre trods ødelæggelsen. Skylden består derfor heller ikke bare i hvad et menneske har afstedkommet af ondt ved overtrædelse af anerkendte retslige og moralske forskrifter, men den består i, at livet bruges til det modsatte af, hvad det er skabt til. Givet til at leve det sammen med og for næsten bruges det mod næsten.

Der bliver to former for skyld: en målelig og sammenlignelig, hvor målestokken er forskrifter, retslige og moralske – og en radikal skyld, som et menneske pådrager sig, hvad enten forseelsen er stor eller lille, en forbrydelse eller en forsømmelse, og som bliver radikal af, at mennesket er stillet ind under en absolut instans.

Den idéhistoriske virkning har været vidtrækkende, ikke alene i teologien opereres der med den forskel, også i filosofien, tilmed i en filosofi der tager afstand fra kristendommen. Som karakteristisk eksempel kan nævnes Karl Jaspers analyse af skyldfænomenet, ikke mindst i det lille skrift fra 1947, *Die Schuldfrage*.

*

Sammenlignet med Israels forståelse af skylden betyder Jesu etiske forkyndelse en radikalisering af den, sammenlignet med den græske forståelse af skylden betyder kristendommen en intensivering af den. Kristendommen bryder med den opfattelse af tidens og historiens cykliske karakter, som kommer til udtryk i den religiøst bestemte græske filosofi (uden dog at bestemme historieskrivningen), og som hænger sammen med, at verden, fordi den selv er guddommelig og besjælet, altid har bestået, så evigheden er tidens uendelige forlængelse bagud i fortiden og fremad i fremtiden. I kristendommen er evigheden derimod Guds evighed, hinsides verden der er skabt og timelig; tidens og historiens kredsløb rettes ud til et lineært forløb med en begyndelse og en afslutning og et alt afgørende indgreb i Guds åbenbaring i Kristus. Begivenheder og afgørelser får på

betonet vis éngangskarakter. Ingen handling kan gøres om igen, ingen af dens følger kan udslettes, thi vi lever i den tid, der aldrig vender tilbage. Handlingens uigenkaldelighed, manifest i følgernes uoprettelighed, der skyldes tidens irreversibilitet, gør situationen singular, giver afgørelsen dens etiske vægt og intensiverer skyldbevidstheden. Med kristendommens livs- og verdensforståelse kommer mennesket til at leve under uigenkaldelighedens trussel, hvilket urgerer skyldbevidstheden.

Jeg skal illustrere det. I Sartres skuespil »De indespærrede i Altona« er faderen, familien von Gerlachs overhoved, en stor-industriel, hvis foretagende udgør en enorm magtkoncentration. På anmodning fra nazisterne har han, uden selv at være nazist, afstået et terrain til oprettelse af en koncentrationslejr, idet han har ræsonneret som så, oprettet bliver lejren alligevel, hvis ikke her så et andet sted. En koncentrationslejr fange, en polsk rabbiner, undslipper fra lejren på det terrain, som faderen havde overladt til nazisterne, og møder Frantz, von Gerlachs ældste søn. Den polske rabbiner er fysisk ufri. Ikke et skridt kan han gå frit. Fysisk er han prisgivet den første den bedste han træffer på. Men Frantz bliver, fordi han møder den polske rabbiner, lige så ufri moralsk, som den polske rabbiner er ufri fysisk. Grundvilkåret – at det ene menneske har det andet menneske i sin magt – strammes og bliver, da Frantz løber på den polske rabbiner, til en situation, der i moralsk forstand fanger Frantz. Den afhængighed, som den undvegne koncentrationslejr fange befinder sig i til Frantz, lægger beslag på Frantz i en fordring til ham om at bruge sin magt til at stå den forfulgte bi. Fri af den situation, som grundvilkåret er blevet strammet i, kan Frantz ikke komme, han kan kun give den enten sin indsats' eller sin svigtens skikkelse.

Frantz tager sig af den undvegne fange og holder ham skjult i deres ejendom. Faderen får det at vide og bliver også klar over, at deres chauffør, en ivrig nazist, har erfaret det og er på vej for at anmelde det. Faderen gør sin indflydelse gældende, arrangerer tingene, men det sker på den polske rabbiners bekostning, han dræbes, medens Frantz, holdt fast af fire gestapo-

folk, magtesløst ser til. Oplevelsen af magtesløshed vender Frantz' liv, fordi det er en magtesløshed overfor faderen, der altid kan ordne alt, og som nu har brugt sin magt til på trods af Frantz' egen vilje at tilintetgøre hans handling, tilmed bare for at redde Frantz ud af den forlegenhed, som hans handling havde bragt ham i. Frantz bliver soldat, officer, kommer til østfronten, gør sig skyld i tortur, kommer hjem og lever, halvt sindssyg, i en frivillig indespærring i familiebesiddelsen i Altona. Frantz, hvis moral bestod i at tage sig af den undvegne koncentrationslejr fange, bliver til bødde af den oplevelse af afmagt, der skyldtes at faderen gik imellem. Det vil han ikke opleve én gang til. Af oplevelsen af afmagt er han blevet bødde, af at have været bødde bliver han sindssyg.

Et simpelt spørgsmål melder sig. Var der da ikke andre forfulgte? Kaldtes der ikke på ham til ny indsats? Det hørte han ikke. Hvorfor ikke? Frantz ved, at moral er magt, og det har han ret i. Den appel til hans moral, som den polske rabbiners ulykke var, var en appel til hans magt – om at stille den i den forfulgtes tjeneste. Faderen knækker Frantz' magt og knækker i ét dermed hans moral. Og den fornedrelse vil Frantz ikke opleve én gang til. Moralen står og falder med ham selv, mener Frantz, han ignorerer, at dens fordringer kommer fra vore grundvilkår.

Men når Frantz ikke hører det kald til ny indsats, der kommer fra ny forfulgte, skyldes det ikke alene, at han kun kender til moral som egen magt og indsats og ikke ved af, at den også er forankret i vore grundvilkår. Det skyldes også noget andet. Frantz har oplevet, hvad det vil sige, at vi lever under uigenkaldelighedens trussel. Hvad vi forbrød kan i al evighed ikke gøres godt igen. Den polske rabbiner kan ikke vækkes til live igen. Så frygteligt har Frantz oplevet uopretteligheden, at han går til bunds. Uigenkaldeligheden knuser ham.

At høre kaldet til ny indsats ville være det samme som at bagatellisere sin svigten. Uigenkaldeligheden er absolut og forsøge sig med en ny indsats og frisk og glad håbe på bedre moralsk held næste gang ville være det samme som at tage al

alvor ud af tilværelsen. Uigenkaldeligheden er så absolut som den polske rabbiners død. Og den moral, der får sin alvor af øjeblikkets uigenkaldelighed, spærrer for tid og evighed enhver ude fra al moral med den første gang han uopretteligt svigtede. Alt eller intet. Har vi svigtet, er der i hvert fald én ting, vi kan, og det er at lade være med at svigte vor svigten. Frantz vil være uigenkaldeligheden tro.

Hvad Sartre siger, eller kommer til at sige, er at vi er stedt i en modsigelse, som vi ikke kan slippe ud af. Spørgsmålet er, kan et menneske tage sin svigten igår med hele den alvor, som det uoprettelige, der er ved dens følger, forlanger og samtidig i dag høre den ny situations ny fordring? Derpå er svaret nej. Hører vi i dag den ny appel til en ny indsats, er vi igang med at tage alvoren ud af vor svigten igår, vi er ved at glemme, at den var uigenkaldelig. Frantz ville ikke kunne tage sig af en ny og anden forfulgt uden at have begyndt at glemme den polske rabbiner. Han ville være i færd med at tilsløre, at det for tid og evighed var uopretteligt, hvad der skete. Tro mod uopretteligheden kan et menneske kun være, om det lader sig standse – også etisk – af sin første svigten, bliver ved den og går til grunde.

Anderledes sagt: vort liv i tiden er en stadig fornyelse, også etisk. Ustandselt fortætter vort livs grundvilkår sig på ny i ny situationer med udfordringer, der er lige levende, lige betydningsfulde, lige skæbnesvangre, hvor meget vi end i går og i forgårs svigtede og forbrød os. Men den samme tid gør, fordi den aldrig vender tilbage, vor svigten uoprettelig. Tiden, vi lever i, lægger en evighed i uopretteligheden. Men de to ting kan et menneske ikke holde sammen på. Følger vi livets fornyelse, også etisk, kommer vi uvægerligt til at hilde os i den illusion, at vi alligevel – på en eller anden ubestemt måde – gør det forbrudte godt igen.

Oplevelsen af uigenkaldeligheden som etisk trussel skyldes kristendommen. Så selv om Sartres eksistentialisme er ateistisk, er hans problemstilling kun tænkelig i en kultur, hvis opfattelse af etik, historie og tid er bestemt af kristendommen. Jeg siger

det ikke for at slå apologetisk mønt af den ateistiske eksistentialisme, jeg peger kun på en idéhistorisk sammenhæng, og man kan godt, som det forekommer mig at Sartre gør det, acceptere hvad der af filosofisk oplysning skyldes den refleksionskraft, som kristendommen har sat ind i vor kultur, samtidig med, at man stiller sig afvisende overfor den egentlige kristne forkyndelse.

II

Der er en skyldbevidsthed, der er af patologisk art. H. C. Branner har skildret den på overbevisende måde i sin roman »Rytteren«. Clemens Weber, lægen, lider af den. Susanne, hans elskende spørger ham: »Har du ikke altid lidt dårlig samvittighed?« Og han svarer: »Altid. En lille smule.« Overfor alle de mennesker han kender har han dårlig samvittighed. »Også overfor de døde?« spørger Susanne. »Først og fremmest de døde,« svarer Clemens. »Det er ligesom min skyld når de dør.« Han er, som han selv siger, galochelæge i et fattigkvarter. »Og har alligevel dårlig samvittighed fordi jeg bor som jeg gør.« Sin moder har han aldrig kendt, hun døde af at bringe ham til verden, og derfor er han, siger han selv, direkte skyld i hendes død. Han ved godt, at set fra et fornufts synspunkt er det meningsløst. »Det har jeg sagt til mig selv tusind gange. Men det hjælper mig ikke, for min følelse har altid været stærkere end min fornuft. Og min følelse siger mig, at jeg er skyld i min moders død. Og ikke nok med det: hvis jeg ikke var skyld i den og måtte bære ansvaret for den ville alting være meningsløst.« »Hvordan er du kommet på den tanke?« spørger Susanne ham. »Jeg kommer jo fra et kristeligt hjem,« svarer han, »jeg er vokset op med arvesynden. Og selv om min fader ikke ligefrem anklagede mig . . .« »Anklagede dig!« »Jeg siger jo, han anklagede mig ikke. Men han behandlede mig anderledes end mine søskende. Det står for mig som han aldrig talte direkte til mig, kun gennem dem. Og når der skete noget galt var det altid mig, der havde gjort det. Aldrig en af de andre – eller os allesammen – kun mig. Efterhånden lærte mine søskende at give mig skylden.

Ikke bevidst selvfølgelig. De forstod bare at det måtte være sådan . . .« Det var ikke fordi faderen slog ham, det gjorde han aldrig, han end ikke rørte ham. Faderen så skylden ind i ham, som Branner udtrykker det. Og Clemens siger: »Jeg var bange for mine søskende og jeg turde aldrig se min far i øjnene. Jeg turde ikke engang tale til ham.« Den ubestemte skræk, der kan komme over ham, ved han godt skyldes et psykisk trauma fra barndommen, men »mærkede at det var en tom formular som han havde brugt tusind gange og ville bruge tusind gange endnu men evigt forgæves« (s. 28).

Skyldfølelsen tager magten ud af både Clemens' erotiske forhold til Susanne og af hans altruistiske forhold til patienterne. Aldrig tør han forlange noget af andre. Hvad som helst mennesker vil have ham til at hjælpe sig med, håndsrækninger eller en skæbne de ikke kan bære, og hvem som helst det er, hans elskerinde eller en patient, aldrig har han andet svar end: »Ja, hvis du tror det kan hjælpe dig.« Susanne anråber ham om dog at forlange noget af hende i klarhed over, at det, og det alene kan hjælpe hende. Men får til svar: »Det kan jeg ikke.« »Det er det eneste jeg ikke kan.« Selv om han også indså, at alene det kunne hjælpe hende, han ville være afskåret fra det, thi for ham er bare det at forlange noget af et andet menneske inhumant. Hans kærlighed til Susanne er invalideret af hans skyldfølelse.

Som hans altruistiske sindelag overfor hans patienter er det. Under sit besøg hos den fattige, svangre kone, der stadig truer med at begå selvmord, siger Clemens til sig selv: »Hun ved hun har krammet på mig,« og det viser scenen og samtalen til fulde. Konen har en instinktiv fornemmelse af hans svaghed og udnytter den til at forsøge på at befri sig for sit eget ansvar og få det lagt over på ham. Hun hader sin syge, fraværende mand, og hendes ulykke har gjort hende misundelig på Clemens. Målt med hendes skæbne er han lykkelig, målt med hendes fattigdom er han velhavende, derfor hader hun hans hjælp og gaver, alt imedens hun beder om dem og begærer dem, fordi hun ikke kan undvære dem. Clemens, hedder det, »begyndte at rydde op

på bordet, han samlede det snavsede porcelæn. Han mærkede, at hans hænder blev klodsede, fordi hun lå og fulgte ham. Pludselig hørte han hendes stemme. »Hvorfor gør De det, doktor?« spurgte hun roligt og klart, »hvorfor vil De lave Dem hellig? De kender jo ikke noget til det. De har Deres vogn stående nede på gaden, De kan køre lige hjem og sætte Dem til et bord som andre har dækket. Hvorfor vil De så lave Dem hellig?« Også hans altruisme er invalideret af hans skyldfølelse. Han tør ikke give hende et aktivt svar, der involverer, at hun skal leve sit liv på eget ansvar. Sagde han til sig selv, at ansvaret for den anden aldrig kan bestå i at overtage den andens ansvar for sit eget liv, ville han føle det som vred han sig ud af sin skyld. Det bliver derfor også kun til et spagfærdigt »Ti stille,« når hun taler om, hvordan hun vil begå selvmord.

Skyldbevidstheden er blevet hans personligheds struktur, en infektion i hans bevidsthedsliv. Det er ikke den udvikling, som hans forhold til Susanne tager, der gør ham skyldig, men det er omvendt, det er den skyldbevidsthed, som han på forhånd møder op med, der bestemmer forholdets udvikling. Hans altruisme er skabt af hans skyld, hans skyld er skabt af hans trauma. Som han selv siger det til slut til Susanne: »Det du kalder min godhed er ikke andet end forvandlet skyld. Den udspringer ikke af andet end tåbelighed.« Når skyldbevidstheden har et traume til anledning, har anledning og indhold intet med hinanden at bestille, thi alt er indhold.

Det fænomen støder vi imidlertid ikke alene på, hvor skyldfølelsen er neurotisk, men vi støder også på det som en filosofisk påstand. Men inden jeg går ind på det, vil jeg godt tage stilling til et spørgsmål, som Branners roman rejser: Om Clemens' lykke og rigdom, som han, sammenlignet med hans patienters skæbne, må siges at eje, på forhånd gør ham skyldig. Det mener Clemens selv. Bare det at han vægrer sig ved sådan at binde sig til den ulykkelige, at hendes ulykke bliver hans egen ulykke, gør ham skyldig. Har Clemens ret? Jeg mener nej. Den ulykkelige bedrager nemlig den ulykkelige, hvis han opgiver sin

egen lykke for at dele ulykken med ham eller hende. Det er derfor heller ikke reglen, at den ulykkelige vil have, at alle mennesker skal være ulykkelige som han selv er. Det er langt fra altid, at han har noget begær om at drage den anden til sig ned i den samme nød. Tværtimod, det han har behov for er, at den lykkelige ikke bryder forbindelsen, ikke tager anledning af sin lykke til at bryde solidariteten med ham. Hvis den lykkelige derfor opgiver sin lykke for at lade den ulykkeliges ulykke blive sin egen, bedrager han ham for hvad han har at give ham.

Men ikke alene det. Den lykkelige ville i så fald gå ud fra, at nøden og elendigheden har gjort den ulykkelige misundelig. Thi hvem anden kan den lykkelige tilfredsstillende ved at opgive sin egen lykke end den misundelige? Det er ikke sagt, at misundelsen altid bliver til af den kendsgerning, at der er forskel på menneskers lod, at det ene menneske altid tilsmiles af lykken, og det andet er ved at kvæles af nød og fortvivlelse. Ofte står det til den lykkelige, om hans lykke bliver genstand for misundelse eller ej fra den ulykkeliges side, det afgøres nemlig af den måde hvorpå den lykkelige omgås sin lykke – men ikke af lykken som blot kendsgerning. Ruger den lykkelige agtpågivende på sin egen lykke, at ingen skal komme den for nær, lukker han sig inde med den med familie og venner, anser han den for en lod han har fortjent som var den hans egen bedrift, skaber han luft mellem sig og den ulykkelige, anser han den ulykkelige for selv at være skyld i sin ulykke, kort sagt tager han anledning af sin lykke til at bryde enhver solidaritet med den nødstedte – så gør han sit til at gøre den ulykkelige misundelig. Omgås derimod den lykkelige sin lykke som noget han på ingen måde har fortjent, så den driver ham til et liv i solidaritet med den ulykkelige, gør han sit til, at den ikke bliver genstand for misundelse fra den ulykkeliges side.

Clemens' skyldfølelse er neurotisk, når han lader sig gå på af den fattige kones misundelse, og sådan har Branner også skildret den.

*

Men der findes ikke alene en traumatisk overdrivelse af skyldfølelsen, der findes også en religiøs og filosofisk, og den finder vi hos Kierkegaard. Mennesket er skyldigt allerede fordi dets liv går for sig i tiden. Sin tilværelse har et menneske nemlig ene og alene fået for at påtage sig den etiske opgave, så allerede den mindste overvejelse af hvori den etiske opgave består er et misbrug af tiden. Hvert eneste øjeblik er individet pligtig at virkeliggøre det etiske, så bare det overvejselsens slip, som består i at sætte sig opgaven er et misbrug af tiden, som gør den eksisterende skyldig. »... Selv medens individet overvejer er det etisk ansvarligt for brugen af tiden ... selv i det øjeblik opgaven er sat er der allerede spildt noget, fordi der er eksisteret imedens, og begyndelsen ikke straks er gjort« (Afsluttende uvidenskabeligt Efterskrift, Samlede værker VII, 2. udgave s. 516). »Du skal gøre det etiske i ethvert øjeblik, og er etisk ansvarlig for ethvert øjeblik Du spilder« (Udkast til forelæsninger over meddelelsens dialektik, Papirerne VIII, 2 B 81,10).

Overdrivelsen af skylden afstedkommer en forskydning. Fra at bestå i at holde den enkelte og konkrete skyld sammen med gudsforestillingen, kommer den egentlige skyld til at bestå i ikke at formå at fastholde skyldbevidstheden. Den egentlige skyld består i ubestandighed i skyldbevidstheden. Løsrevet fra skylden i det konkrete tilfælde kommer den egentlige skyldbevidsthed til at leve sit eget selvstændige liv, hvad der ytrer sig i en fordobling af den: Den væsentlige skyld kommer til at bestå i en svigtende fastholden af skyldbevidstheden. Hvad der fordres er ikke at virkeliggøre det etiske, men at have en bestanding og vedvarende skyldfølelse.

Forskydningen træder tydeligt frem, da Kierkegaard tager stilling til den indvending, »at en sådan evig erindring af skylden kan intet menneske udholde, at det må føre til afsindighed eller til døden«. Det er vel også rigtigt, siger han. Men da forholder det sig også således, at Gud tillader den enkelte så meget at glemme skylden, at den enkelte kan holde ud at leve: »Nu vel, se vand og brød kan et menneske ikke udholde i meget

lang tid, men så kan en læge skønne, hvorledes det må indrettes for den enkelte, således at han, vel at mærke, ikke kommer til at leve med den rige mand, men sulteføden bliver ham så nøjagtig beregnet, at han netop kan leve«. Den eksisterende vil selv »søge at finde det minimum af glemsel, der behøves for at holde ud . . .«. Men hvordan da blive klar over, hvor dette minimums grænse går? Her kan der aldrig opnås fuld vished. Hvad der imidlertid også ville være fatalt, idet en sådan vished jo ville ophæve den egentlige skyldbevidsthed. Den opretholdes nemlig nu af den stadige uvished om den enkelte ikke for meget har givet efter og har glemt skyldbevidstheden mere end strengt nødvendigt for at holde livet ud. (Afsluttende videnskabeligt Efterskrift S. V. VII, s. 526–527). Skyldbevidstheden lever af sig selv, den næres af sin egen uvished om den i tilstrækkelig grad har været fastholdt, og ikke af nogen konkret skyld. Skyldbevidstheden lever sit eget blege og blodløse skinliv, løserevet fra enhver etisk situation.

III

Så frustrerende en neurotisk skyldbevidsthed er for den der lider under den, så farlig kan det blive for andre, hvis et menneske ikke kan tåle at være skyldig. Ingen ondskab er mere uforsonlig og mere utilgængelig for fornuft, mere opfindsom og raffineret, end den der kommer af at man er for moralsk til at være ved, at man forløb sig, svigtede, var svag, lod sig friste. Skylden skyder man over på den anden, som ens svigten gik ud over, og hævner sig på ham eller hende med en ny ondskab, der er tifold værre end ens svigten, fordi den er udspekuleret. Og udspekuleret er den, fordi dens funktion er at være et eneste kvælertag om den selverkendelse, som ikke for nogen pris må få luft. Psykologerne kalder det en projektionsmekanisme, sin egen skyld projicerer man over på den anden, på ham eller hende, man gjorde uret imod. For at slippe for at se sin egen skyld i øjnene søger man sig en syndebuk. Den ny ondskab, hvormed man hævner sig for den allerede begåede ondskab, er

en potenseret ondskab. Værre ondskab end den der er avlet i en kopulation af ondskab og moralitet findes ikke.

Det er ens vilje til at være moralsk der bringer projiceringen i stand, hvorfor skylden som sagt projiceres over på den, som led under ens forseelse. Dog ikke altid. Den anden, som ens svigten eller forseelse gik ud over kan afbøde at få tillagt også skylden for den ved en afledningsmanøvre: Sammen retter de forbitrelsen mod tredieperson. Ægtefæller kan slippe for at gøre deres ægteskab til en opslidende affære ved at komme oprækkende konflikter i forkøbet ved at tage del i hinandens fornærmelser på tredieperson. Man skiftes til det, snart tager manden del i kvindens forargelse på veninden, snart tager kvinden del i mandens forbitrelse på vennen, forretningsforbindelsen, kollegaen, en ikke helt sjældnen måde at holde den gående på. Det behøver ikke at være en stiltiende aftale, men en aftale ingen af parterne aner at de har indgået med hinanden, så meget desto fastere er den og desto mere mekanisk virker den.

Men hvor det ikke er en mulighed, skal akkurat den, som ondskaben gik ud over, også være skyld i at man ikke levede op til sin egen moralitet. Beskyldningerne er aflastning af egen skyld. Den hævn for lidt uret som man tager over den der *begik* uretten kan være slem nok. Men langt værre er den hævn for begået uret som man tager over den som *led* uret, fordi han eller hun med sin svaghed eller uskyld var så »nedrig« at give én anledning til at begå uretten.

Ikke alene med sine gerninger, også med sin logik byder hævnen sig til. Den varter op på mere end én måde. Med sin hævn arbejder man sig ind i den forestilling, at det, når alt kommer til alt, er den anden der er den skyldige. Hævnens indre logik – at man hævner sig fordi man led uret – sejrer over det faktiske forhold, bytter om på rollerne.

Men ikke engang det er hele historien. Man kunne nemlig tænke sig, at overføringen af ens skyld på den uskyldige kun kan komme i stand, når man ikke har noget til overs for den, man har begået uret imod, men at det er et menneske, der er

én uvedkommende, og som man ikke står i nogen taknemmelighedsgæld til. Hvorimod overføringen ikke skulle kunne komme i stand, når den man har begået uret imod har været én god. Måtte man ikke tænke sig, at den sympati og velvilje, for ikke at tale om den kærlighed, som man har været genstand for, hindrer projektionsmekanismen i at komme igang? Men det kan, så paradoksalt det end lyder, ligeså godt forholde sig omvendt. Et menneske som man ikke på nogen måde er bundet til, og som er én fremmed, og som man kommer til at skade, kan man have lettere ved at vedgå sin skyld overfor, end når ens fremfærd er gået ud over et menneske, som man står i gæld til. Hvor kan det være? Svaret er sådan set ligetil. Jo større gæld man står i til det menneske man begår uret imod, jo mere taknemmelig man har grund til at være ham eller hende, der lider under ens uret, desto dybere er ens skyld, og desto flere beskyldninger må man overdænge den anden med, for at komme afsted med at fortrænge sin egen skyld. Jo mere den anden har gjort for én og betydet for én, i desto højere grad står ens moralitet på spil, når man alligevel gør ham eller hende uret, og det kan man kun skjule for sig selv og andre med ny og raffineret ondskab – raffineret fordi hvad der vitterligt er ondskab skal tage sig ud som selvforsvar. Den anden får kun hvad han eller hun har gjort sig fortjent til, skal det have udseende af. Rejser et menneskes selvhævdelse sig med voldsomhed imod at blive skyldig, er der kun ét at gøre, bytte om på rollerne, gøre den forfulgte til forfølgeren, og sig selv, skønt forfølger, til forfulgt. Og jo mere man skylder den anden, desto værre bliver ondskaben. Den får nemlig to funktioner, både at ramme den anden og retfærdiggøre sig selv, og det sidste bliver den perfid af. Så abstrust er det, at også den kærlighed, der er blevet vist den, der vildt værger sig mod at være skyldig, kommer den der har vist kærligheden til at undgælde for. Ondskaben bliver så meget større, fordi den også skal ekspedere kærligheden ud af verden. Den må aldrig have været der.

Når en person bliver ond af ikke at kunne tåle at være

skyldig, ligger der mange gange bagved en begrænsning, som han hverken kan eller vil affinde sig med. Han er besat af en tøjlesløs ambition, en vild vilje til magt, eller hvad det nu kan være, som han ikke kan få tilfredsstillt. Der er grænser for hans formåen, som han ikke vil slå sig til ro indenfor. For ambitionens eller magtbegærets skyld hader han sine egne grænser og retter sit had mod enhver, der minder ham om dem, og det gør akkurat den, som han er kommet til at begå uret imod. Skylden han har pådraget sig er symptom på hans begrænsning, og derfor vil han ikke være ved den, men bliver desperat overfor ham eller hende, der er skyld i, at han blev skyldig. Halvt om halvt kan han måske godt gennemskue sin egen projektion og dens gemenheder, men han overlever dem uden indre sammenbrud, takket være ambitionen eller magtviljen, thi den er det han har identificeret sig med. Hvad der til syvende og sidst bringer projektionen og dens mangedobling af ondskaben i stand er, at et menneske på det felt, hvor det har sat sin selv-hævde ind, ikke vil se sin endelighed i øjnene. Det har ladet sig fikseres af sin ambition eller magtvilje, alle andre livsområder er trængt ud af synsfeltet, ud af dets følelser og tanker, for at det på en ganske smal sektor kan støde igennem sin endelighed. De andre, ryddede og eroderede livsområder, udleveres til ondskaben. Oplevelsesfattigdom og livsindsnævring tager det med i købet, så fikseret er det.

Som det forholder sig individuelt, forholder det sig kollektivt. Man er for moralsk til at tiltræde et tilbagetog og vedgå ens fremfærds uholdbarhed, den skal tværtimod retfærdiggøres, og det kan kun ske ved at skjule uret med uret, dække over skyld med skyld. Jo mere desperat situationen er, desto tydeligere træder det frem, at den psykiske mekanisme er den samme i kollektivets politiske adfærd som i individets.

Hvor frygteligt det kan udvikle sig, at mennesker ikke kan tåle at være skyldige, viser antisemitismen. Jeg skal slutte med gengivelse af en psykiaters analyse af den (Hans Keilson,

Vorurteil und Hass, Ein psychologischer Beitrag zum Problem des Antisemitismus. Die Zeit 11. og 18. september 1964 nr. 37 og 38). Før antisemitismen fik en racemæssig »begrundelse« havde den en kirkelig, det var jøderne der havde korsfæstet Kristus. Men hvordan i al verden kan en religion som den kristne, der forkynder kærlighed til næsten, ja til fjenden, kombineres med jødehad? Det psykologiske svar er, at nok vender kærlighedsbuddet sig imod alle aggressive driftyringer, især når de uhæmmet lever sig ud overfor dem der er svagere, men derfor forsvinder aggressiviteten ikke, og så lader man den slippe ud i jødehadet. På trods af at hadet fordømtes i kærlighedens navn, får aggressiviteten en pseudo-legitimering af, at den rettes imod jøderne, der havde forrådt og henrettet Kristus. Man gør en undtagelse fra den kærlighed man skylder næsten. Nok skal man elske sine fjender, men der er dog fjender der alligevel ikke skal elskes, nemlig Kristi fjender. Jødehadet er den sikkerhedsventil, der lukker aggressiviteten ud. Set i et psykologisk perspektiv var kirkens problem, hvordan den kunne komme afsted med at bringe kærlighedsbuddet i samklang med en aggression, sublimeret eller nøgen, så aggressionen ikke gjorde nar af kærlighedsbuddet. Kirken løste problemet ved at lade den forbudte aggression ytre sig på et særligt og tolereret niveau: i voldelig omvendelse af vantro, i forfølgelse af kættere og jøder.

Men slet og ret fjendtlighed, den kendsgerning at de jødiske menigheder i Europa modsatte sig kirkens omvendelsesforsøg, er ikke nok til at give en forklaring på antisemitismen. Det er mere kompliceret. Hans Keilson spørger, hvilken funktion jødehadet, hvad enten det optræder individuelt eller kollektivt, har i antisemitens eksistens, og går på én gang historisk og psykologisk til værks. Bestemmende for forholdet mellem jøder og ikke-jøder i europæisk kultur blev to indbyrdes stridende faktorer, eller to faktorer imellem hvilke der i hvert fald bestod en spænding: Kristendommen havde sin oprindelse i jødedommen, de første kristne var jøder, og ikke alene de jødekrystnes, men også de hedningekrystnes hellige skrift, det som vi kalder

det Gamle Testamente, var jødernes. Ny Testamente blev først senere til i kirkens historie. Slægtskabet mellem kristendom og jødedom, er nært, både historisk og indholdsmæssigt. Det er den ene faktor. Den anden er den kristne, overfladiske påstand, at Kristus blev fornægtet og korsfæstet af jøder. Så overfladisk påstanden er, så effektiv har den været, overfladiskhed mindsker som bekendt ikke påstandes virkning, tværtimod. Opfattelsen af jøderne som forrædere og mordere skaber en fordom, der overleveres fra slægt til slægt, indgår i undervisningen og bliver en fast tradition, der består ved siden af ens egen religion, uafhængig af den. De to stridende faktorer, og spændingen imellem dem, gør den kristnes forhold til jøden ambivalent. Og giver anledning til, at en projektionsmekanisme sættes igang.

En ambivalent projektion til skabelse af en syndebug, det er hvad antisemitismen er psykologisk set. Og det siger noget om, hvordan mennesker kommer om ved deres egne indre konflikter i forholdet til deres medmennesker, og det hænger nøje sammen med skyldfølelsens problem. Rent psykologisk er spørgsmålet, hvordan det kan gå for sig at der i mennesker, individuelt eller kollektivt, vækkes så stærke hadfølelser, at de bliver i stand til at øve kriminelle handlinger, tilmed i kærlighedens navn, sådan som det er sket århundreder igennem i nyere tid, i Rusland, Polen, Rumænien og Tyskland. Hvorfra kommer de enorme kvantiteter af had og aggression, der er kommet til udbrud overfor jøderne?

Som sagt, de aggressive drifter fordømmes og fortrænges, men bliver ved med at bestå. De er den indre fjende, modstanderen i én selv, urostifteren der bryder igennem i krisetider. Og jøden bliver, fordi han fornægter Kristus, til repræsentant i den ydre verden for den indre fjende i den kristne, repræsentant for de drifter han værges sig imod. Deri består den ambivalente projektion. Der finder en overføring sted.

»Projektionsmekanismen er en almen-menneskelig afværge-mekanisme. Projektionen gør det muligt for et menneske at kaste sine fortrængte impulser ud i omverdenen og på den måde kritisk opleve dem ved en anden person. Derved sparer

han sig for det ubehag og den byrde, som hans egen skyldfølelse ville volde ham, ifald han rettede kritikken mod sig selv. Medens altså hans egen samvittighedsfunktions kritiserende instanser er til stede i projektionen, afskærmer jeget sig samtidig med mod deres indre-psykiske fungerer. Et godt eksempel er læreren, der på grund af sædelighedsforbrydelse blev jaget ud af skolen og grunder et pornografisk-antisemitisk tidsskrift (*Der Stürmer*), i hvilket jøderne beskyldes for alle mulige perversiteter.« Hvem der har hørt antisemitiske talere har opdaget, »at der er individer og grupper, der tilsyneladende er så grebne af deres egne nøgne eksistens' primære spørgsmål, at de ikke vidste råd for dem selv og måtte skabe sig en modstander, i hvis billede (som de selv havde udkastet) de uafladeligt spejlede sig selv. Dette billede, negativet af deres egen utydelige og feberplagede eksistens, har så at sige den funktion at give dem en skinsikkerhed. Alt det i én selv som man fortier og værger sig imod, oplever man i projektionen hos den anden. Hvad man hos sig selv hader magtesløst, må man tilintetgøre hos andre. Og fordi man hader, er man ude af stand til at korrigere sine projektioner. Med fordommenes hjælp tvinges man til indædt at nagle den »indre urostifter« fast i yderverdenen og derude bekæmpe ham med ild og sværd. Dog åbenbarer man i den kamp tillige noget om sig selv, ens bundethed til modstanderen, i hvis band man er kommet. Man kan ikke mere komme løs af ham, ja det går ikke an at komme løs af ham, thi gjorde man det, ville man blive kastet tilbage på sig selv og med rædsel erfare sin egen fortabthed. I samme øjeblik man ville lade den modstander, som man selv har skabt sig i yderverdenen fare, ville man være tvunget til at konfrontere sig med den »indre fjende«. Intensiteten, med hvilken processen går for sig, er af en sådan art, at man næsten kan tale om trolddom. Man kommer i den modstanders band, som man selv har skabt som udtryk for den egne konfliktsituation, i hvis band man står.«

Så længe bare en dråbe kærlighed farver hadet er den menneskelige situation reddet. Men bliver projektionen absolut, så ens egen eksistens bliver gjort afhængig af de andres tilintet-

gørelse, er det slut. Det skete i Tyskland under nazismen. En sådan usikkerhed var folket og dets førere plaget af, at de kun kunne lade deres egen position bestemme af, hvad hadet indgav dem.

Ethvert menneske er tilbøjelig til at søge skylden for sine egne konflikter og fejl hos andre. Det bekræftes af den psykoterapeutiske praksis. På den måde befrier man sig fra sine egne skyldfølelser og fra de samvittighedsspørgsmål, som ens egen beskaffenhed og ens egne svagheder rejser. Antisemitismen viser, at skal vi undgå at gå til grunde i en sindssyg ondskab, må det lykkes for individer og grupper »at få givet deres liv en samvittighedsstruktur, der gør dem i stand til selv at kunne bære deres egne skyldfølelser«.

SKYLD OG STRAF

Af professor *Erik Christensen*.

Når jeg nu ved afslutningen af denne forelæsningsrække om skyld og ansvar skal søge problematikken belyst ud fra et juridisk – eller rettere en jurists – synspunkt, tager jeg mit udgangspunkt i gårsdagens avis.

Vi præsenteres her på forsiden for en offentlig henrettelse i Saigon. En kinesisk købmand er for bestikkelse og spekulation blevet dømt til døden. Reportagen ledsages af billeder af den henrettedes sønderknuste hustru med et af ægtefællernes otte børn på armen.

Om en nordjysk advokat, der har meldt sig til politiet efter at revisionen har konstateret underslæb af klientmidler, hedder det i overskriften: Kreditstramningen førte til underslæb.

Folketinget skal tage stilling til, om to tjenestemænd, der er blevet afskediget i forbindelse med dom for strafbart forhold, skal have hel eller delvis pension. Tragiske skæbner for finansudvalget, lyder overskriften.

Ved Østre Landsrets nævningeting påbegyndes sagen mod Palle Sørensen, der i september i fjor skød fire unge politifolk. Når sagen behandles for et nævningeting, uagtet der i det væsentlige foreligger tilståelse, står dette efter referatet i forbindelse med nogen uklarhed i begivenhedsforløbet. Myrdede tiltalte med koldt blod eller handlede han i affekt, – et spørgsmål, der menes af betydning for rettens valg mellem anklagemyndighedens påstand om livsvarigt fængsel og forsvarerens om dom til fortsat behandling i den forvaringsinstitution for psykisk afvigende, hvorfra den tiltalte var udskrevet på prøve.

I alle disse sager stilles vi over for spørgsmålet om skyld og ansvar, og præsentationen sker under anvendelse af ord og billeder, der umiddelbart taler til vore følelser.

Er den tiltalte i drabssagen en forhærdet forbryder, der har forskyldt lovens strengeste straf, eller er han et ulykkeligt medmenneske, hvis tragiske handling snarere påkalder vor medlidenhed end vor foragt, og hvilken betydning for den retlige afgørelse får den ene eller den anden besvarelse af dette spørgsmål?

Vi møder dette spørgsmål, så langt vi kan spore retsudviklingen tilbage. Det har betydning både i strafferetten og i erstatningsretten, hvad der heller ikke bør undre, når vi ved, at der først på et ret sent tidspunkt skete en opdeling af kontrolsystemet i en offentligretlig strafferet og en civilretlig erstatningsret. Mine bemærkninger i det følgende begrænses dog til problemets strafferetlige side.

Gennem anvendelse af straf påfører samfundet lovovertræderen en lidelse. Vi rammer ham på livet, friheden, hans ære og økonomi. Straffens destruktive funktioner falder umiddelbart i øjnene. Den lidelse, vi påfører lovovertræderen, får ikke blot konsekvenser for ham, men også for hans pårørende og andre, hvis skæbne i særlig grad er knyttet til hans, ja mere indirekte for os alle, der må bidrage til finansieringen af reaktionssystemet og deltage i de omkostninger, der er forbundet både med straffuldbyrdelsen og med den dømtes genindpasning i samfundet, hans resocialisering.

Hvorfor opretholder vi da dette system? Hvad vil vi opnå, og hvad opnår vi? Hvorledes moralsk forsvare tilføjelsen af lidelser?

Skønt disse spørgsmål gennem århundreder har indtaget en central stilling i filosofisk og juridisk tænkning, er det ikke lykkedes at formulere besvarelser, der kan gøre krav på blot nogenlunde almindelig tilslutning.

Jeg skal da også afstå fra ethvert forsøg på en udtømmende redegørelse for de bestræbelser, man gennem tiderne har udvist for at finde frem til en acceptabel begrundelse for de lidelser – ofte af ekstrem karakter –, som de skiftende samfund har anset sig for berettiget til at påføre den, der afveg fra normer, som disse samfund anså for væsentlige. Sådanne indgreb har været

anvendt i alle kendte samfund, og de teoretiske forsøg på at finde den acceptable forklaring, som vi ser i strafformålsteoriene, bærer alle præg af at være rationaliseringer af en anvendt praksis, som ingen for alvor synes at ville tage afstand fra, men nok reformere – snart i skærpende, snart i formildende retning – under indtryk af de skiftende tiders dominerende kulturelle strømninger.

Fra Plato til nutiden har man diskuteret straffens formål, diskuteret modsætningen mellem straf som reaktion på begået uret og straf som fremadrettet forebyggende foranstaltning. Vægten har snart været lagt på det ene, snart på det andet synspunkt, uden at valget i særlig grad synes at have påvirket foranstaltningens indhold, der i højere grad synes at afspejle de skiftende kulturelle forhold.

Efter den ene opfattelse, som vi finder i de såkaldte absolutte strafformålsteorier, er det straffens formål at imødekomme retfærdighedskravet. Forbryderen må sone den forskyldte straf. Retfærdigheden må ske fyldest, uden at der spørges om nytte- eller skadevirkninger. Gengældelsesprincippet er det bærende, og vi finder det gennem tiderne iklædt forskellige garneringer afstemt efter tidens smag: fra mere gammeltestamentlige soningsforestillinger over filosofisk og juridisk raffinerede gengældelsesforestillinger til mere moderne rationaliseringer hos psykologer, der taler om straffens funktion som en imødekommelse af ubevidste straffebehov, og hos sociologer, der taler om straffens evne til at udligne det socialpsykologiske traume, der ved lovovertrædelsen påføres den kollektive retsbevidsthed.

Soningsforestillingerne har gamle rødder. Vi træffer dem i moseloven og i de oldgræske tragedier. De spiller en ikke ubetydelig rolle i den kristne religion og forestillingerne overføres til den jordiske retfærdighed. I den katolske kirke har man udbygget en strafferetsfilosofi, der bygger på gengældelseslæren, og som endnu så sent som i 1953 fik kirkens fornyede anerkendelse. Og selvom den protestantiske kirke ikke har nogen autoriseret strafferetsfilosofi, nævner den norske strafferetsprofessor *Johannes Andenæs*, der har interesseret sig meget for

disse problemer, og som i høj grad har påvirket min opfattelse heraf, at man under det norske retsopgør med landssvigerne efter den tyske besættelse kunne høre en teologisk professor bidrage til diskussionen med en bemærkning om, at det norske samfund, såfremt det ikke straffede forræderne, ville pådrage sig den største skyld og blive ramt af Guds straffedomme, – en udtalelse som påfaldende minder om den begrundelse, som i 1537 anførtes for genindførelsen af den ved reformationen ophævede straf for mened: »Gud er haardelig fortørnet over de mange Meeneder, som forekommer, og derfor straffes det ganske Rige med Orlog, Krig og Dyr tid«, – en efter vor opfattelse måske lidt forenklet forståelse af de problemer, som opstod efter Grevens Fejde. At gengældelsesforestillinger prægede retsopgørene efter den tyske besættelse er iøvrigt udenfor enhver tvivl og man kan også i den forbindelse henvise til udtalelserne i Moskvaerklæringen af 1943, hvor det om opgøret med krigsforbryderne udtales: »Lad dem, som endnu ikke har plettet deres hænder med uskyldigt blod, vogte sig for at slutte sig til de skyldiges rækker. Vi vil forfølge dem til jordens yderste grænser og overlevere dem til anklagerne for at retfærdigheden kan ske fyldest.«

Sin mest konsekvente gennemførelse fik gengældelsesprincippet i Kants strafferetsfilosofi. »Hvis retfærdigheden går under, har det ingen værdi, at der lever mennesker på jorden. Skulle det borgerlige samfund beslutte at opløse sig, måtte det forinden sørge for henrettelse af den sidste i fængslet hensiddende morder, således at enhver kan få den skæbne, han fortjener. Sker det ikke, vil blodskylden fortsat hvile på det folk, som således krænkede retfærdigheden.«

I sin konsekvente gennemførelse kræver den juridiske gengældelseslære forholdsmæssighed mellem forbrydelsen og straffen, men dette kan opnås på to måder. Efter den mere primitive udformning, som præger teorierne forud for Kant, tænker man på forholdsmæssighed mellem den ydre skade og straffen. Moselovens krav om »Øje for Øje, Tand for Tand« genfindes i Chr. V.s Danske Lov 1683, der kræver liv for liv.

Med Kant flyttedes ansvarsgrundlaget fra handlingens følger til selve handlingen. Det er ikke handlingens mere eller mindre tilfældige følger, men den moralske skyld, som bærer handlingen, der skal sones. Straffen bliver herved udtryk for et mere almindeligt princip, hvorefter der skal være overensstemmelse mellem et menneskes moralske – sædelige – værdi og dets skæbne. Som et menneske sår, bør det høste. Straffen danner skellet mellem de gode og de onde.

Tilhængerne af de *relative strafformålsteorier* ser det ikke som samfundets opgave med straffen at nå frem til en overlødig retfærdighed, men finder straffens begrundelse i dens nødvendighed og nytte som et middel til social kontrol. Det bagudrettede gengældelsessynspunkt er ikke det bærende, men det fremadrettede præventionssynspunkt. Heller ikke denne tankegang er ny, men findes allerede hos Plato, der i en af sine dialoger tillægger Protagoras følgende udtalelse: »Den som straffer med fornuft, straffer ikke fordi en forbrydelse er begået; for det som er sket, lader sig ikke gøre om; han straffer af hensyn til fremtiden, for at hverken gerningsmanden selv eller andre, som ser at han bliver straffet, skal begå uret.«

Som vi allerede i den oldgræske filosofi møder modsætningen mellem straf som retfærdig gengældelse, som vi finder den hos Aristoteles, således møder vi allerede på dette udviklingstrin modsætningen indenfor præventionshensynet mellem den såkaldte generalprævention – straffens afskrækkende funktion, dens evne til at stimulere og stabilisere den almindelige lovlighed i samfundet – og den special- eller individualpræventive funktion, dens evne til at afholde den enkelte lovovertræder fra fortsat kriminel aktivitet, og allerede hermed er grundlaget skabt for en diskussion mellem præventionssynspunktets tilhængere, om hovedvægten skal lægges på den ene eller anden præventive funktion.

Medens man i forrige århundrede lagde megen vægt på at nå frem til en entydig besvarelse af de vanskelige spørgsmål, som er formålsdiskussionens genstand, har interessen for denne problematik været stærkt aftagende i dette århundrede, i hvert

fald i de skandinaviske lande. Man stiller sig blandt juristerne nok så skeptisk overfor muligheden af at bringe vort system ind under en fælles etikette. Vi anerkender, at straffen har en række forskellige formål – repressive og præventive –, der gør sig gældende med forskellig styrke overfor forskellige mere eller mindre ønskværdige handlinger. Interessen koncentrerer sig mindre om de formentlige grunde, der bærer systemet, og mere om dettes praktiske udformning. Interessen er gået fra en formålsdebat til en funktionsdebat. Hvor man tidligere efterforskede de yderste formål, som en fornuftig lovgiver kunne tænkes at lægge ind i systemet, interesserer vi os i dag mere for de faktiske følger af de indgreb, som pålægges ud fra højst forskellige ideologier.

Hvad skal vi nu vælge? Skal vi bekende os til gengældelsesprincippet eller til præventionssynspunktet?

Det er nok rigtigt med *Andenæs* at erkende, at dette spørgsmål ikke lader sig besvare videnskabeligt, for så vidt som det etiske udgangspunkt, der bestemmer den enkeltes stillingtagen, i sidste instans beror på et personligt valg.

For mit eget vedkommende er jeg dog ikke i tvivl. Hvad enten man finder det ønskeligt, at der tilvejebringes overensstemmelse mellem et (andet) menneskes moralske værd og dets skæbne, eller man – måske ud fra en vag fornemmelse af en sådan justerings ubehagelige følger for en selv – forkaster denne målsætning, står det for mig som ret klart, at gengældelsesprincippet i dets moralske udformning må forkastes på det retlige plan, at det med andre ord ikke kan anvendes som begrundelse for at påføre andre mennesker straffens lidelse.

Selv et ret overfladisk kendskab til vort straffesystems praktiske funktion afslører dets manglende evne til at skille bukkene fra fårene. Politiet får kun kendskab til en del af de lovovertrædelser, der begås. Ved enkelte overtrædelser, til eksempel illegal svangerskabsafbrydelse er den skjulte kriminalitet så dominerende, at det må føles lidet rimeligt at fare hårdt frem mod de få piger, hvis forhold på grund af nok så tilfældige omstændigheder når frem til myndighedernes kundskab. Og

politiet opklarer ikke halvdelen af de straffelovsovertrædelser, som det gennem anmeldelse eller på anden måde får kendskab til. Fra nyere undersøgelser i USA og Skandinavien ved vi, at overordentlig mange medborgere, formentlig det store flertal, på et eller andet tidspunkt i deres tilværelse har foretaget handlinger, der, hvis de var blevet opdaget, kunne have medført strafferetlige reaktioner.

Som et middel til at sætte moralsk skel mellem borgerne synes vort system således lidet egnet, og det forekommer mig på denne baggrund rent ud farisæisk, hvis man med denne viden vil fastholde gengældelsesprincippet, der som begrundelse for den straffende retshåndhævelse således må falde for netop den moralske betragtning, der skulle begrunde dets anerkendelse.

I Skandinavien er bekendelsen til de relative teorier almindelig. Den moralske justering må overlades til højere autoriteter. Den straffende retshåndhævelse er en særdeles verdslig institution, der som andet menneskeskabt må vurderes ud fra hensigtsmæssighedssynspunkter. Selvom vi imidlertid efter det anførte forkaster gengældelsestanken som begrundelse for straffen, må vi gøre os klart, at vi ikke hermed er færdige med dette princip, som også tilhængere af mere relative synspunkter kan tillægge betydning, når det drejer sig om en begrænsning af statens straffende virksomhed.

Lad mig herefter vende tilbage til min indledende bemærkning om straffen som en lidelse, samfundet forsætligt påfører lovovertræderen. I den strafferetlige diskussion har man været inde på, at det ikke var rimeligt i vor tid at opretholde opfattelsen af straffen som en lidelse. Man henviser herved til de reformer, der navnlig i dette århundrede har kendetegnet udviklingen af det strafferetlige reaktionssystem. Gennem udvidet adgang til tiltalefrafald og betingede domme søges frihedsberøvende indgreb begrænset, og det gamle fængselsvæsens tugt til lydighed er veget for en pædagogisk og socialpsykologisk orienteret behandling af de indsatte med det formål at fremme deres tilpasning til samfundet.

Når det alligevel forekommer mig mest rimeligt at fastholde opfattelsen af straffen som en lidelse, skyldes dette i første række, at det forekommer mig at være den mest adækvate betegnelse for det, der faktisk sker. Straffen opleves af den dømte som en lidelse, større eller mindre naturligvis, afhængig af indgrebets intensitet og den enkelte lovovertræders modtagelighed.

Denne oplevelseskvalitet er tildels en funktion af vort straffeprocessuelle system. Retsplejelovens mere end tusinde paragrafer bygger på den ideologi, at noget af det værste, der kan overgå et menneske, er at blive uskyldig dømt. Vi frygter justitsmordet, næsten mere end vi frygter mordet selv. Loven udstyrer den sigtede med en række beskyttelsesmidler, der alle har det formål at forebygge urigtige domfældelser. Det er naturligvis i sin orden. Vi kan alle risikere med urette at blive sigtet eller tiltalt for en lovovertrædelse. Men man bør næppe overse, at dette udmærkede system let medfører den negative funktion, at de – og det er dog langt de fleste –, der trods det stærkt udbyggede forsvarssystem dog findes skyldige, samtidig med dommens konstatering heraf udstyres med den nedvurderende stemping, den infami, som det er retsplejelovens formål at skåne den for, hvis skyld ikke er bevist ud over al rimelig tvivl. Denne infami er naturligvis ikke blot en følge af den processuelle beskyttelse, men beskyttelsen af den tiltalte er udbygget for at hindre at infamien rammer forkert. Alligevel forekommer det mig ret klart, at vort retsplejesystem i meget høj grad er udtryk for en indrømmelse til forestillinger af repressiv karakter, som gennem dette system vedligeholdes og udbygges. Den skarpe understregning af individets retsbeskyttelse overfor samfundets påstand om indgrebsberettigelse, som vi også kender udenfor strafferetsplejen, eksempelvis ved adgangen til domstolskontrol med administrative frihedsberøvelser, kan indebære en faktisk infami af betydelig styrke for den, der ikke fik gavn af beskyttelsen. Der er her tale om et vekselvirkningsforhold. Når sagerne om administrativ frihedsberøvelse behandles ved civilretten er det også udtryk for ønsket om at undgå den stemping, som sådanne sagers behandling i

kriminalretten kunne medføre. I debatten om børneværns-
elevernes manglende retsbeskyttelse anføres undertiden, at en
adgang for barnet til selv at indbringe spørgsmålet om ind-
grebets berettigelse for retten, ville forlene børneværnsarbejdet
med et moment af straf, som vil være til skade for behandlings-
arbejdet. Omvendt hører vi fra ledere af børneværnsinstitutio-
ner, at følelsen af retsløshed hos den unge er et handicap for
behandlingen.

Vor traditionelle interesse for at udstyre borgeren med effe-
ktive processuelle garantier imod uretmæssig domfældelse, ville
ikke være helt så rationel, hvis man opfatter indgrebet som en
velforstået varetagelse af lovovertræderens behandlingsbehov.
I så fald måtte interessen på det processuelle plan i højere grad
dreje sig om dokumentation af behandlingsbehovet og påvis-
ningen af rimelige muligheder for dets imødekommelse, men
faktisk knytter den forensiske interesse sig ikke primært til
påvisning af behandlingsbehov eller behandlingsmulighed, men
til spørgsmålet om tiltalte har gjort, hvad anklagemyndigheden
påstår.

Ved at opfatte straffen som en lidelse mener jeg ikke blot
at anvende en adækvat og realistisk betegnelse af indgrebet, men
jeg tror også, at man herved i højere grad end ved mere neu-
trale betegnelser, for slet ikke at tale om eufemismer, tvinger
lovgivere, administratorer og dommere til at overveje indgrebets
nødvendighed, end man måske vil føle sig opfordret til, når
straffen identificeres med behandling.

For mig at se er det påfaldende, i hvor høj grad jurister, der
bekender sig til de relative strafformålsteorier, og som derfor
ser straffens begrundelse i dens sociale nødvendighed, affinder
sig med en nok så traditionel opfattelse af denne nødvendighed.

Lidelsen bør man nok vedkende sig – og kun anvende den,
når oplevelsen af dens nødvendighed er meget stærk.

En gennemgang af straffelovens forbrydelseskatalog ville nok
ud fra dens opfattelse kunne give anledning til nogle spørgs-
mål, som tvinger sig stærkere på, når man spørger, om det i
vor tid virkelig også er nødvendigt at påføre mennesker straf-

fens lidelse, hvis de har begået blodskam med voksne familie-medlemmer, afbetalingsunderslæb eller tilfredsstillet voksne menneskers behov for selv at bestemme, hvad de ønsker at læse – for blot at nævne et par af de mere tvivlsomme. I sin fremragende bog om Social Reconstruction har den tysk-engelske kriminolog *Mannheim* med fortræffelig argumentation påpeget hensigtsmæssigheden af at opstille to spørgsmål, når det drejer sig om at tage stilling til, hvilke handlinger der bør kriminaliseres. For det første, om der kan påvises et beskyttelsesbehov, som det er rimeligt at samfundet påtager sig ansvaret for at imødekomme. Besvares dette spørgsmål bekræftende, er det næste og lige så vigtige spørgsmål, om samfundet er i stand til at gennemføre dette ansvar uden at ulemperne overstiger fordelene. Det er således ikke tilstrækkeligt til at kriminalisere, at man finder den pågældende adfærd socialt uønskværdig, men det er lige så vigtigt, at man overvejer, om det tilsigtede kan opnås ved en kriminalisering med hvad dette indebærer af ulemper. Har disse synspunkter vægt, når man overvejer ny-kriminalisering, burde de have tilsvarende betydning, når man overvejer opretholdelsen af gældende kriminaliseringer.

Den meget traditionelle udformning, som kendetegner straffelovens forbrydelseskatalog, og de meget diffuse hensyn, der betinger de enkelte kriminaliseringer, gør det imidlertid meget vanskeligt at ophæve bestemmelser, når de engang er kommet ind i straffeloven. Lad os her igen se på bestemmelserne om ulovlig svangerskabsafbrydelse. Hvilket retsgode eller hvilke interesser beskyttes gennem denne kriminalisering? Der kan anføres en række hensyn, herunder religiøse og moralske opfattelser, der gør sig gældende i større eller mindre dele af befolkningen. Den, der ikke vil kriminalisere af hensyn til moralopfattelsen – måske allerede fordi han ikke anerkender nogen almengyldig etik – vil kunne plædere for straffebudets opretholdelse af hensyn til at beskytte ungdommen eller af frygt for at svække sunde livsinstinkter og den enkeltes ansvarsbevidsthed. Man kan nære frygt for overfyldning af sygehuse, henviser til risiko for moderens liv eller helbred på de mere fremskredne

stadier. Man kan påpege det socialt utilfredsstillende i en udvikling, der i stedet for at stimulere samfundet til at skabe de bedste muligheder og vilkår for de gravide kvinder og for børnene griber den billigste, men også mest ufrugtbare løsning at fremme en fra alle sider som uønskelig betragtet abortmentalitet. Jeg har her citeret en række af de hensyn, som professor *Hurwitz* i sin kommentar til bestemmelsen nævner har været anvendt i diskussionen. Listen kan formentlig suppleres, men der vil næppe kunne påregnes mere end en halv snes procent tilslutning til hvert af disse synspunkter, der således styk for styk ville kunne forkastes med overvældende majoritet. Således som teknikken nu engang er, opretholdes kriminaliseringen med den samlede vægt af de hver for sig forkastede præmisser.

Disse vanskeligheder ved at komme af med bestemmelserne, når de først er kommet ind i straffeloven, bør formentlig tillægges en vis betydning ved overvejelser om nykriminalisering – specielt på områder, hvor følelsesmæssige forhold er nok så stærkt involverede, således som det typisk er tilfældet på områder, der vedrører det seksuelle. Når man trods de her anførte vanskeligheder dog i 1965 kom af med den i 1961 gennemførte udvidelse af det strafbares område vedrørende homoseksuelles vederlag til unge prostituerede, må det erindres, at der kun gik meget kort tid, inden skærpelsen toges op til revision. Når det drejer sig om kriminaliseringer på dette område bør man iøvrigt være opmærksom på, at man herved ikke blot skaber lidelse hos dem, der overtræder loven, men også hos dem, der af principiel lovlighed føler sig forpligtet til at overholde bestemmelserne.

På områder, hvor følelserne er knapt så stærkt indblandede, synes kampen imod straffelovens bestemmelser at have større held. I vid udstrækning forberedes afkriminaliseringen her allerede på det administrative plan gennem anklagemyndighedens praksis. Man kan nævne forseelser som betleri og overførelse af venerisk smitte, – overtrædelser, som man for blot få år tilbage betragtede med nogen alvor. Endnu i 1933, da den gældende straffelov trådte i kraft, var man af den op-

fattelse, at betlere, når de havde været straffet tre gange, burde dømmes til indsættelse i arbejds hus i fra et til fem år. I de sidste femten år er der ikke blevet rejst tiltale for betleri her i byen. Når man derfor nu ændrer bestemmelserne herom er der for så vidt kun tale om en legal ajourføring af administrativ praksis. Når man har været meget tilbageholdende med at rejse tiltale selv for grove overtrædelser af straffelovens bestemmelser om venerisk smitte, skyldes det ikke moralske betragtninger, men en realistisk erkendelse af, at vi kommer til kort i kampen mod disse sygdomme, såfremt vi ikke tilrettelægger vor praksis således, at de hel- og halvprostituerede smittespredere uden frygt for kriminalretlige konsekvenser tør fortælle civilpolitiet, hvem de har haft kontakt med, således at man ved diskret henvendelse til partnerne kan sørge for, at disse bliver opmærksom på smitemuligheden.

Så meget om afgrænsningen af det strafbares område. Ser vi derefter på de reaktioner, som strafbar handling kan medføre, finder jeg det nødvendigt endnu engang at understrege betydningen af, at straf opfattes som en lidelse. Vor straffelov kender i dag tre straffe: bøde hæfte og fængsel.

De vil måske finde det lidt mimoseagtigt at opfatte bødestrafpen som en lidelse. Bøden er vel i højere grad et irritationsmoment, som mange grunde kunne føre til at holde udenfor det kriminalretlige område og overføre til forvaltningsretten. Gennem opfattelsen af bødesanktioner som straf, løber man en vis risiko for at devaluere respekten for det kriminalretlige system. Der pålægges nu 250.000 bøder om året, hvilket svarer til, at fem procent af den danske befolkning hvert år bødefældes. Den summariske procedure, der må komme til anvendelse ved gennemførelsen af dette store antal sager, rummer en vis fare for borgernes respekt for domstolenes integritet. I Tyskland har dette synspunkt været medvirkende til, at man har søgt at frigøre det kriminalretlige system for behandlingen af bagatelovertrædelser af ordensmæssig karakter. De opfattes som ordensforstyrrelser – *Polizeiwidrigkeiten* –, der af samfundet og den enkelte skal opleves som en tilkendegivelse, der ikke med-

fører straffens sædvanlige infami, og som derfor ikke berettiger den bødefældte til at føle sin moralske integritet anfægtet ved afgørelsen, som han må affinde sig med som et af de stød, som tilværelsen i et moderne stærkt differentieret samfund nødvendigvis må medføre fra tid til anden. Om nogen prisgivelse af den enkeltes retsbeskyttelse overfor administrationen behøver der ikke at blive tale; kun vil denne retskontrol komme til at foregå udenfor det kriminalretlige system.

Selvom de færreste jurister i de skandinaviske lande vil begrundede strafansvaret i moralske forestillinger om lovovertræderens skyld, betyder dette som tidligere antydnet langtfra, at sådanne forestillinger er uden betydning for det kriminalretlige system. Tværtimod spiller de en betydelig rolle, når det drejer sig om at pålægge ansvar for det begåede lovbrud.

Det skyldkrav, hvormed der arbejdes i strafferetten, udspaltes i to relationer, dels et krav om, at gerningsmanden på handlingstiden var tilregnelig, dels et krav om, at den påsigtede handling kan føres tilbage til gerningsmanden som forsætlig eller uagtsom, skal kunne tilregnes ham.

Til tilregnelighedskravet henføres dels at lovovertræderen på handlingstiden var over kriminel lavalder, der her i landet er 15 år, dels at han ikke var sindssyg eller åndssvag i højere grad. At børn og udpræget psykisk abnorme spares for straffens lidelse har gammel tradition i vort retssystem, men den nærmere fiksering af grænserne volder betydelige vanskeligheder, og beror i sidste instans på en konventionel vedtagelse. I England blev den kriminelle lavalder først i 1961 hævet fra 8 til 10 år. Tanken om at en ung gentleman på grundlag af sigtelse for strafbart forhold skulle kunne undergives foranstaltninger af et administrativt børneværnsorgan uden at have fået sin skyld fastslået ved en domstol under anvendelse af de hertil knyttede garantier mod uberettiget domfældelse, forekommer englænderen så uhyrlig, at man kun efter store overvejelser gennemførte denne beskedne forhøjelse. Iøvrigt er forskellene mellem de hjælpeforanstaltninger, som kommer til anvendelse overfor den unge lovovertræder i England og hans danske kollega, ikke så

store, som forskellen i udgangspunktet kunne give anledning til at tro. Selvom den unge med det fyldte 15. år principielt er ansvarlig for sine lovbrud, erkendes det, at straf i traditionel forstand her må vige for pædagogiske foranstaltninger. Tiltale-fracald med vilkår om børne- og ungdomsforsorg er den typiske reaktion overfor den unge straffelovsovertræder mellem 15 og 18 år. I 1964 blev af 2652 sigtede i denne alderskategori kun 63 eller ca. 2 % idømt ubetinget reaktion højere end bøde. For den unge mellem 18 og 21 år har det samme behov for specielle pædagogiske foranstaltninger ført til indførelse af ungdomsfængsel, ligesom man for at skåne den unge for den nedvurdering, der traditionelt er knyttet til fængselsstraf, har indført en almindelig adgang til, når ubetinget fængselsstraf er forskyldt, da at idømme den unge en hæftestraf i stedet. Det indebærer bl. a. den fordel, at lærekontrakten ikke kan ophæves.

Når det drejer sig om psykisk afvigende er der indført særforanstaltninger ikke blot for den utilregnelige – den sindssyge eller den dybt åndssvage –, men også for mindre udtalte afvigelser på det intellektuelle eller det karakterologiske område. I stedet for straf kan der blive tale om anbringelse i lægeligt ledede specialinstitutioner, særlige forvaringsanstalter, hvor opholdet ikke på forhånd er fastsat ved dommen, men principielt skal afstemmes efter den dømtes udvikling, hans muligheder for at kunne tilpasse sig samfundet.

Udviklingen i dette århundrede er tydeligt gået i retning af at udforme reaktionssystemet i specialpræventiv retning med vægten lagt på at finde frem til den reaktionsform, der skønnes bedst egnet i det enkelte tilfælde, og den tanke har da også været diskuteret, om man ikke med fordel kunne kvittere straffen og erstatte den med sociale forsvarsforanstaltninger afstemt efter hensynet til samfundet retssikkerhed og lovovertræderens behandlingsbehov.

Denne tanke, hvorefter straffen også for den normale lovovertræder skal erstattes med etisk neutrale foranstaltninger, er affødt af den deterministiske filosofi, som havde mange tilhængere i årene op til sidste verdenskrig, men som i de senere

år vistnok er noget på retur, men spørgsmålet kan naturligvis rejses, hvad enten man bekender sig til den ene eller anden opfattelse af problemet om viljens frihed.

Hos mange psykologer, psykiatere og socialarbejdere kan man spore en næsten erhvervsmæssig modvilje mod straffen og en tilsvarende forkærlighed for anvendelse af behandlingssynspunkter. Det kan naturligvis ikke undre, for så vidt som den der må beskæftige sig med årsagerne til social afsporing og med resocialisering af afvigere, ofte må betvivle den konkrete hensigtsmæssighed af samfundets kontrolforanstaltninger. Modstanderne af straffen drives dog let over i en ønsketænkning. De kommer til at forestille sig mulighederne for at erstatte straf med behandling som større, end de i virkeligheden er, fordi denne forestilling stemmer med deres ønske om at komme væk fra straffen, og fordi de anlægger en ensidig specialpræventiv synsvinkel.

Der er til stadighed belagt ca. 250 arresthusceller med medborgere, der afsoner hæftestraf for spirituskørsel. Det er muligt, at der hos mange af disse letsindige bilister vil kunne afdækkes et behov for psykiatrisk ledet alkoholistbehandling, men det forekommer mig ret klart, at et sådant behov må afdækkes og behandles uden forbindelse med den konkrete straffesags afførelse ved henvisning til de også for spritbilisterne tilgængelige ambulatorier for alkohollidende. Det er ikke hensigten med den idømte hæftestraf at undergive den dømte en særlig behandling, men at indskærpe ham og andre risikoen ved at kombinere alkohol og benzin.

Hos det store flertal af de personer, der indsættes til afsoning af almindelig fængselsstraf vil den trænede terapeut utvivlsomt kunne afdække et betydeligt behandlingsbehov. Selve frihedsberøvelsen medfører et socialt og psykisk traume, som der er al mulig grund til at modvirke. Men behandlingssynspunktet er også her af sekundær interesse, og kommer kun frem i det omfang, det kan imødekommes indenfor rammerne af den primært ud fra helt andre synspunkter fastsatte reaktion.

Skoleeksemplet er her den ganske langvarige fængselsstraf,

der bringes til anvendelse overfor de Jehovavidner, hvis religiøse overbevisning ikke blot hindrer dem i at forrette militærtjeneste, men også i at udføre den civile arbejdstjeneste, som lovgivningen åbner dem mulighed for. Den straf, der idømmes disse mennesker, er motiveret af generalpræventive hensyn, uden at noget behandlingsbehov kan komme i betragtning. Det befrygtes, at unge mennesker i værnepligtig alder skal konvertere til en religion, der forbyder sine medlemmer at udføre denne borgerpligt. Heller ikke under afsoningen frembyder de noget behandlingsbehov – bortset fra det, som afsoningen i sig selv indebærer. Selvom man ved anvendelse af en dybdepsykologisk behandling kunne få de pågældende til at kvittere deres for andre absurde overbevisning, ville dette naturligvis ikke kunne accepteres. Det er nødvendigheden, der betinger samfundets påførelse af denne lidelse. Selv stiller jeg mig imidlertid noget tvivlende overfor, om nødvendigheden fører til at anvende så lange straffe, som der i praksis er tale om overfor disse mennesker. Straffen svarer nogenlunde til den tid, som den dømte skulle have anvendt til aftjening af værnepligten. Underkender man ikke her, at der til straffen i tid kommer en række andre momenter, som sammen med tidstabet udgør samfundets reaktion? Kunne man ikke forsøgsvis nøjes med det halve? Ville man muligvis kunne indskrænke sig til at afsige en civil dom, hvorefter den pågældende skal aftjene civil værnepligt – erfaringerne fra fængselsafsoningen synes at vise, at de dømte villigt underkaster sig de verdslige reaktioner. Det var derfor nok værd at prøve, om de ikke på tilsvarende måde ville indordne sig under den civile arbejdstjeneste efter ved fogdens foranstaltning at være indsat i henhold til den civile dom.

Jehovavidnerne er et ekstremt eksempel, hvor den rene generalprævention alene bestemmer indgrebet. Her er hverken plads for nogen moralsk fordømmelse eller for behandling af de kriminalitetsfremkaldende faktorer. I de fleste tilfælde er billedet ikke så klart. Repressive hensyn og generalpræventive hensyn lader sig vanskeligt isolere og fører ofte til anvendelse af reaktioner, hvor det specialpræventivt mest hensigtsmæssige

måtte være at ignorere det passerede. I adskillige drabssager kan det siges med meget stor sandsynlighed, at der kun er ringe risiko for, at gerningsmanden påny skulle komme i en situation, hvor drab vil stå som en løsningsmulighed. Alligevel fører hensynet til at værne om respekten for livet til anvendelse af straf med deraf følgende forringede muligheder for den dømtes tilpasning. Den samme problematik gør sig i virkeligheden gældende ved mange former for straffelovsovertrædelser, og der er vel grund til at tro at den vil gøre sig endnu mere gældende i fremtiden, hvis man forestiller sig at samfundet engang skulle begynde at ofre skattesnyderens asociale virksomhed samme interesse, som den hvormed man nu forfølger den, der ved fortielser overfor socialkontorerne opnår uberettiget gevinst.

Hverken overfor spritbilisterne, Jehovavidnerne eller skattesnyderne synes det realistisk at udforme reaktionerne efter behandlingssynspunkter, og det samme gælder efter min opfattelse for adskillige, der i dag afsoner straffe for manddrab, underslæb eller selskabssvind. De reaktioner, der her findes nødvendige, må også fremover afstemmes efter et skøn over de repressive og generalpræventive muligheder. Dette indebærer imidlertid den lidet tiltalende konsekvens, at den, der foruden sit kriminalitetsproblem frembyder psykiske eller sociale problemer, som principielt er tilgængelige for en derpå rettet behandling, kommer til at løbe en alvorlig risiko for, at man ved lidelsens fastsættelse rammer ham hårdere end de generalpræventive hensyn nødvendiggør. Afstemmer man her reaktionen efter hans behandlingsbehov og bringer tidsbestemte foranstaltninger til anvendelse, vil indgrebet typisk blive strengere end man ville finde nødvendigt overfor den, der nok har begået tilsvarende handlinger, men som ikke har frembudt noget behandlingsbehov, som man mener sig i stand til at imødekomme. En sådan løsning vil af den pågældende blive oplevet som uretfærdig, og vi andre må vist erkende, at vi ikke finder det stemmende med vor traditionelle opfattelse af lighed for loven, såfremt den, der har et behandlingsbehov skal straffes særlig

strengt. Vi er hermed tilbage ved retfærdighedsforestillingen, der også indebærer et krav om, at det lige skal behandles lige, og at der skal være en vis forholdsmæssighed mellem handlingen og dens rettlige konsekvenser.

Det kan næppe bestrides, at vi i efterkrigsårene her i landet er gået for vidt i retning af at acceptere behandlingsindikationer som bestemmende for valget af kriminalretlige sanktioner. Mange relativt uskadelige berigelsesforbrydere er blevet dømt til anbringelse i forvaring på ubestemt tid i tillid til, at sådan anbringelse ville forøge behandlingsmulighederne, – en tillid, der nok i højere grad var ideologisk motiveret end udtryk for erfaringsmæssige konstateringer. Når hertil kommer, at der blandt de specialister, der behandler disse afvigende kriminelle, hersker bred uenighed om centrale spørgsmål, kan det ikke undre, at man i disse år sporer en vis reaktion hos domstolene med hensyn til anvendelse af utidsbestemte frihedsindgreb overfor lovovertrædere, der ikke frembyder nogen særlig fare for andre menneskers liv eller velfærd, og begrænser disse sanktioner til personer, der gennem deres kriminelle handlinger har dokumenteret farlige tilbøjeligheder, – grovere volds- og sædelighedsforbrydere samt brandstiftere.

At behandlingsideologien kan føre på vildspor er på næsten patetisk måde kommet til udtryk i en udtalelse af den ansete tyske kriminolog *Friedrich Stumpfl*, hvis undersøgelser om forholdet mellem arv og miljø stadig anerkendes som en bedrift i den kriminologiske forskning. Vendt mod de misbrug af behandlingsideologien, som kendetegnede Hitlertidens social- og kriminalpolitik, må Stumpfl, der i sin forskning anlagde en ren kausal forklaring på lovovertræderen, nu bekende sig til et andet menneskebillede: »Vi troede gennem vor forskning at have påvist mennesket i dets begrænsning, i dets bundethed til drifter, sindstilstand, arv, legemsbygning og miljø – mennesket som et produkt af arv og miljø –, og hvad der efter disse årelange bestræbelser træder os i møde af den anden verdenskrigs støv og aske er billedet af mennesket i dets frihed.« De bitre erfaringer under nazisternes misbrug har i Tyskland ført til en

stærk understregning af forholdsmæssighedssynspunktet, – »Strafrecht ist Schuldrecht«.

Det er naturligvis ikke min tanke med dette citat at ville antyde nogen reel risiko for at vort hjemlige retssystem skulle forfalde til de misbrug, som kendetegnede nazisternes fremfærd, men også mindre brud på elementære retfærdighedsforestillinger bør give anledning til refleksioner, for så vidt som vort retssystems evne til at fungere som konfliktløser står og falder med en udbredt tillid til og respekt for systemet.

På samme måde som jeg finder, at domstolene i for høj grad har accepteret behandlingsideologien ved anvendelse af ubestemte reaktioner overfor relativt ufarlige lovovertrædere, på samme måde forekommer det mig, at vor straffelovs bestemmelser om anvendelse af arbejdsret overfor mere besværlige end egentlig farlige lovovertrædere og om sikkerhedsforvaring for professionelle erhvervsforbrydere bør tages op til revision under indtryk af den kursstigning på friheden, som efterkrigstiden bærer så mange vidnesbyrd om. Også spørgsmålet om prøveløsladelsessystemets funktion bør tages op til overvejelse ud fra de samme synspunkter.

Med det anførte har det heller ikke været meningen at tage afstand fra behandlingen af lovovertræderen. Tværtimod står det for mig som helt klart, at vi fremover må kunne disponere over mange flere specialister – psykologer, psykiatere og socialrådgivere –, end man for tiden kan skaffe til dette arbejde. Det har kun været magtpåliggende at advare mod en tendens til ud fra en i sig selv sympatisk behandlingsideologi at påføre nogle lovovertrædere lidelser, som deres kriminalitet ikke kan begrunde, og som overstiger hvad man efter generalpræventive hensyn må finde nødvendigt og tilstrækkeligt. Behandlingen må tilrettelægges indenfor disse rammer eller gennemføres uden forbindelse med det kriminalretlige reaktionssystem.

Foruden kravet om tilregnelighed indebærer det strafferetlige skyldrekvisit også et krav om, at den påsigtede handling skal kunne tilregnes gerningsmanden, – et krav om at han har handlet forsætligt eller – hvor strafansvar også er hjemlet for uagt-

somt forhold, hvad der kun undtagelsesvis er tilfældet ved straffelovsovertrædelser – at han har handlet uforsvarligt, har udvist en adfærd, der i den givne situation kan bebrejdes ham. Det fører for vidt i denne forbindelse at komme nærmere ind på de vanskelige afgrænsningsspørgsmål, som dette tilregnelserkrav medfører både når det drejer sig om forsæt og måske navnlig ved uagtsomhed. Der kan dog være anledning til at nævne, at der er en tendens til at give den strafbare uagtsomhed et snævrere område end det tilsvarende krav indenfor erstatningsretten. Det forekommer således at der under en sag om uagtsomt manddrab frifindes for strafansvar, men tillægges de efterladte erstatning for tab af forsørger, idet man i denne relation finder at kunne statuere uagtsomt forhold. Der er flere grunde til denne forskellige afgrænsning af det samme rekvirit, men medvirkende har det formentlig også været, at en straffedom for uagtsomt manddrab både af den dømte og af andre opleves som noget helt andet end en civil dom, der pålægger erstatningspligt – og det også i tilfælde, hvor de økonomiske konsekvenser for den pågældende stiller sig nogenlunde ens.

Selvom man i strafferetten således fastholder kravet om uagtsomhed som minimumsbetingelsen for at kunne drage nogen til ansvar, og selvom man som anført stiller større krav til den strafbare uagtsomhed end i erstatningsretten, kender man også på det strafferetlige område eksempler, hvor der straffes uden skyld, uden at der stilles krav om, at forholdet kan tilregnes overtræderen som uagtsomt. Ved mange særlovs-overtrædelser, typisk mindre færdselssynder stilles der iøvrigt ikke store krav til beviset for uagtsom adfærd, selvom det principielt opretholdes. Men der forekommer også tilfælde, hvor man straffer selvom det er klingende klart, at tiltalte ikke på nogen måde kunne have hindret overtrædelser. Sådanne kriminaliseringer uden skyld er ikke helt ualmindelige på særlige områder, hvor ejeren – herunder selskaber – af en bedrift gøres ansvarlig for de af hans underordnede foretagne overtrædelser, men de har klar undtagelseskarakter. De reaktioner,

der kan blive tale om at bringe til anvendelse overstiger således ikke bøder, som får karakter af en økonomisk driftsrisiko, der i det offentlige interesse pålægges visse virksomheder til fremme af en særlig påkrævet agtpågivenhed.

Et sådant objektiviseret bødeansvar forudsætter særlig lov-hjemmel, og retspraksis viser, at domstolene her er meget forsigtige og tilbøjelige til at fortolke sådanne bestemmelser særdeles restriktivt. Hvis man udskiller en række af dagliglivets mere almindelige ordensforseelser, således parkeringsovertrædelser af det kriminalretlige reaktionssystem, ville man formentlig på sådanne områder være mere tilbøjelig til at kvittere kravet om uagtsomhed som betingelse for bødeansvaret. Der kunne være så meget mere anledning hertil, som det ikke ville betyde nogen større forskel i forhold til gældende praksis, hvor uagtsomhedskravet i hvert fald i denne relation er så udvandet, at det kan være en belastning for retsplejen principielt at skulle fastholde det.

Sammenfattende må jeg således forkaste skyldforestillingerne som grundlag for samfundets sociale kontrolforanstaltninger, men acceptere dem som et nødvendigt og hensigtsmæssigt middel til at hindre, at disse kontrolforanstaltninger udformes på en måde, der indebærer betydelige risici for den enkeltes personlige integritet.