

# Retfærdighed

## *Før og efter at retten så dagens lys<sup>1</sup>*

Historisk set var der ingen ret, før den blev sat, og umiddelbart efter, at retten var sat, meldte mistanken sig om, at den ikke var retfærdig. Så selv om retten i praksis altid vil være ”dømt” til at hævde sin retfærdighed, så har tvivlen om rettens retfærdighed trofast fulgt den lige fra begyndelsen.

Overraskende har forsøget på at distancere sig fra retten med kritikken af den også altid automatisk måttet se sig indskrevet under rettens domæne, som en del af den indre dialog og det der skal til for at kvalificere selve retfærdigheden, hvilket betyder at det er umuligt at hævde, at noget er uretfærdigt uden samtidigt at hævde en eller anden form for retfærdighed. Fordømmelsen af uretten har fra første færd stillet sig på sin egen ret.

Den juridisk dømmende og den der fordømmer den juridisk dømmende forpligter sig på distinktionen mellem ret og uret, og er henvist til at reflektere retten i uretten og omvendt. Retten viser sig ved uretten som dens modsætning og omvendt, uretten som rettens modsætning. Det ene udelukker det andet, og udelukkelsen af det ene inkluderer det andet. Koden, distinktionen, ”ret uret”, er gennemført binær som udgangspunkt.

## **Perspektivet**

Det perspektiv, der lever ved distinktionen, er universelt: Der er ikke grænser for, hvad der kan tematiseres i juridisk forstand.

Alt, hvad der ikke eksplicit er ulovligt, det er implicit i juridisk forstand lovligt. Betydningen af ”ikke ulovlig”, kan hæfte sig på alt, hvad der ikke eksplicit er forbudt, eller ulovligt, uanset hvor irrelevant det måtte forekomme konkret i juridisk forstand.

Det juridiske perspektiv er universelt, selektivt og diskriminerende. Det er ingen tilfældighed, hvad der viser sig i det, hvad der viser sig som ret og uret. Men igen, det er som med prisen, der kan sættes på det meste i økonomisk forstand; det prissatte svarer lige så lidt til prisen som dommen til det dømte.

Det er måske ikke en tilfældighed, hvordan prisen bliver sat eller hvordan dommen falder ud. Men uden den særligt juridisk kognitive performance var det blodige mord hverken ret eller uret, lige så lidt som guldets økonomiske værdi i sig selv. Mordet er muligvis voldsomt, og det kunne for så vidt lige så godt iagttages æstetisk - hvor blodets flotte farve pryder den hvide

---

<sup>1</sup> Kapitlet er skrevet ud fra en nærlæsning af de steder i Niklas Luhmanns ”Gesellschaftsstruktur und Semantik” bind 2 og 3, hvor han fokuserer på det juridiske system, har været under nøje betragtning. Hvis man ville, kunne der påvises en række af mere eller mindre direkte oversættelser og omskrivninger fra disse to bind i dette kapitel om retsfilosofi. Desuden aner man hans generelle systemteori i baggrunden af det hele. Men sprogbroen er holdt lidt noget uden for hans. De filosoffer, som nævnes hen ad vejen, refereres der til ud fra min helt egen fortolkning omkring essens og relevans, lige som behandlingen er præget af mine personlige konklusioner og tilgang til stoffet, som fandt sted for mere end 20 år siden. Jeg interesserer mig ikke ret meget for, hvordan disse filosofiske ikoner i øvrigt bliver behandlet, da det er meget lidt relevant i forhold til intentionerne med bogen. Hvis man vil have en mere kompetent fagfilosofisk tilgang til disse filosoffer kan jeg kun anbefale at man konsulterer nogle af de mange oversættelser af dem og den megen sekundære litteratur der findes om dem. Min tilgang til stoffet er præget af den undervisning i politisk filosofi, som jeg modtog af Carsten Bengt Petersen, lektor ved Odense universitet filosofisk institut i 1986 og 1987.

skjorte omkring det sted, hvor skuddet er trængt ind - frem for det at falde som genstand for en juridisk betragtning.

Den juridiske tradition praktiserer det juridiske systems universelle perspektiv, hvis indre diskurs sætter definitionerne omkring ret og uret. Måden hvorpå det sker, dommene, eksemplerne, som de findes nedfældet i skrift fra forskellige tider, går på det juridiske systems forsøg på at komme til klarhed med sig selv omkring de spørgsmål, der handler om, "hvad" der er ret, lov og retfærdighed.

Det juridiske systems selvrefleksion centrerer sig om "retfærdighedens retfærdighed"<sup>2</sup>. Men stillet over for sig selv, i spørgsmålet om retfærdighedens retfærdighed, er kravet om en entydig definition af fænomenet retfærdighed sat i forlegenhed.

Det kan godt være, at den dømmende i den dømmende akt implicit indskrives sig under rettens domæne med sin hævde af sin ret, og altså ikke uretten. Det kan også godt være, at den herskende domspraksis dybest set er parat til at forsvare sig med henvisning til sin egen tradition, dvs. hele det juridiske systems manifesterede nedslag af eksempler på domspraksis og tradition for at begrunde sig selv med henvisninger til sig selv som tradition. Men i ultimativ forstand, dvs. på det principielle plan, hvor kun selve den grundlæggende iagttagelsesform, der strukturerer og bærer det juridiske systems semantik, er tilbage, der møder det juridiske system sin egen funktionelle forudsætning, og stilles dermed i forlegenhed over for sig selv.

Forudsætningen, for at kunne afgøre hvad der er ret og uret, er ikke hverken ret eller uret, men forudsætningen for ret og uret, altså noget helt tredje. Selve iagttagelsesformen, den binære kode, distinktionen mellem ret og uret, det juridiske systems grunddistinktion, er det juridiske systems ultimativt funktionelle forudsætning, det juridiske systems mulighedsbetingelse, foruden hvilken retfærdigheden aldrig var kommet til syne. Fuldstændigt lige som livet er forudsætningen for at universet kan tage sig uendeligt, tomt, dødt og meningsløst ud.

### **Det konstituerende paradoks**

Det juridiske system er et kommunikationssystem, et funktionssystem, der har uddifferentieret sig på baggrund af semantiske distinktion mellem ret og uret. Systemets principielle og formaliserede mulighedsbetingelse blokerer for semantisk funktion i konfrontationen med sig selv. Det handler om systemets grundparadoks, om det principielle spørgsmål om retfærdighedens retfærdighed, der kan koges ned til kravet om, at distinktionen mellem ret og uret indskrives under en af dens to værdier, altså at distinktionen selv enten falder som ret eller uret. Men selve det at være semantisk åben for begge værdier kan ikke reduceres til en af de værdier, semantikken i iagttagelsesformen åbner for. Selve den semantiske performance, ved hvilken forskellen mellem ret og uret overhovedet kommer til syne, er på det manifeste plan blind for sig selv og sin egen mulighedsbetingelse, den der ligger i distinktionen.

### **Systemets disciplinerede og abstrakte selvrefleksion**

Det er kun den disciplinerede form for refleksion over sig selv inden for det juridiske system, der gør det muligt for den juridiske performance at se det perspektiv, der genererer systemets performance. Systemets disciplinerede og abstrakte selvrefleksion stiller det over for sit eget

---

<sup>2</sup> Systemets kontingensformel. Se nærmere kap. 5 i "Das Recht der Gesellschaft" Luhmann 1993.

konstituerende paradoks. Herudfra ses den underliggende problematik i de spørgsmål, der går på rettens retfærdighed. Det ses i forlængelse af retfærdighedens reflekterende spørger til sin egen retfærdighed, at det aldrig vil være nogen selvfølge, at svaret falder entydigt ud til fordel for retten, selv om enhver dom performativt indskrives på sin rets side, og det ses hvorfor det ikke er en konkret falliterklæring for det juridiske system, at der er tale om et systems selvretfærdighed, for der er ikke andre muligheder for at kvalificere retfærdigheden end med systemets selvretfærdighed, der kommer af systemets indre opgør om forudsætningerne for at praktisere distinktionen mellem ret og uret. Praksis er konkret betinget omgang med distinktionen. Betingelserne, for hvad der er ret og uret, kan varieres konkretiseres og forsøges begrundet i praksis. Det har man gjort, og der er ikke andet at gøre, hvis man vil tale om ret og uret.

### **Universelt åbent men operativt lukket om sig selv**

Det juridiske system er universelt fordi det perspektiv eller de betydninger, der lever ved distinktionen mellem ret og uret, kan rette sig mod alt. Men det juridiske systems iagttagelser danner kun mening på dets egne betingelser, hvorfor det på ingen måde kan tage patent på mening, selv om det åbner for hele sin verden af ret og uret<sup>3</sup>. Alt kan deles op i forhold til distinktionen mellem det, der er lovligt/retfærdigt, og det der er ulovligt/uretfærdigt. Det er ikke sikkert, at ret mange fænomener umiddelbart virker relevante i det perspektiv. F.eks. er det svært at se, at et fænomen som månen umiddelbart skulle have relevans i en juridisk betragtning. Men når storbyernes nattelys forhindrer udsynet til universet i nattetimerne lige som andre former for menneskelig påvirkning af atmosfæren, så melder spørgsmålet sig om retten til at se månen eller retten til at indskrænke udsynet til den. Månen kan altså manifestere sig som genstand for juridisk opmærksomhed, lige som alt i princippet kan tematiseres ud fra det juridiske perspektiv. Det juridiske systems symbolik tåler ikke grænser, det er universelt åbent, men kun i juridisk forstand og dermed lukker det sig performativt og semantisk om sig selv. Dommene falder operativt som del af den juridiske performance, men svarer ikke til noget i den omverden, den refererer til og indikerer med værdierne ret og uret.

### **Systemets karakter af enhed**

Det juridiske systems karakter af enhed kommer af, at distinktionen mellem ret og uret er den samme og dermed den syntetiserende ramme for enhver juridisk betragtning, den symboliserende (sammenholdende) distinktion. Uanset hvilken konkret tradition der arbejdes ud fra, uanset hvor adskilte former for juridisk praksis man forestiller sig, så vil de i konfrontationen

---

<sup>3</sup> Det er her man kan indføre begrebsparret symbolsk – diabolisk. Betydningerne ret og uret svarer ikke til noget substantielt, men kan i juridisk systemintern forstand rette sig mod alt som om alt ”også” havde den egenskab enten at være lovlig/retfærdig eller ulovlig/uretfærdig. Men disse indikationsværdier lever netop ved og i kraft af den juridiske tradition, som i kraft af sin selvreferencer udgør referencerammen for disse betydninger. Det juridiske system har sin egen symbolik, lige som det økonomiske system, den moralske iagttagelsesform, den magtlogiske. Disse orienteringsmønstre eller meningsregimer står i diabolisk forhold til hinanden, i den forstand at deres respektive betydninger er og vil være inkommensurable, uoversættelige til hver andre. Ikke at betydningerne ikke kan falde som genstand for og i hinanden, men da kun i kraft af de symbolske grunddistinktioner. Pengeprisen falder moralsk, tematiseres juridisk og har politiske implikationer. Begrebet ågerrenter kan anvendes ud fra en moralsk betragtning, også selv om det, der betegnes som moralsk forkasteligt, er fuldt ud lovligt og selv om rentindtægten måske falder som indtægt for dem, der ud fra samme moralske udgangspunkt kvalificeres som de gode magthavere, og dermed som politisk legitime magthavere. De forskellige former for symbolik er diaboliske i forhold til hverandre, universelle i deres prætenderede betydninger.

med hinanden indgå i den samme diskurs, symboliseret af forsøget på at etablere en entydig referenceramme og definition af retfærdighedens retfærdighed, altså ud fra distinktionen mellem ret og uret. Det er godt nok ikke sikkert at traditionernes betydninger kan oversættes til hverandre, men så vil de manifestere sig som hinandens kritik, og dermed alligevel indgå i den samme diskurs, med udgangspunkt i den samme paradoksalt konstituerende distinktions symbolik for ret og uret.

## **Den retsfilosofiske historie**

Den retsfilosofiske historie handler om det juridiske systems lange opbud af eksempler på forsøg på at begrunde, hvad der er ret, og hvad der er uret. Det er først i den senere moderne tid, at man har lært sig at se det juridiske systems opgør med sig selv som udtryk for historiske former for omgang med retfærdighedens paradoks, den samme konstituerende og aldeles abstrakte enhed. Med hævningen af at ret er ret, har det juridiske system dækket over det faktum, at systemet ikke "er" ret eller uret, men rettens såvel som urettens mulighedsbetingelse i juridisk forstand, uden at retten eller uretten dybest set svarer til noget.

Genesen i rettens tilsynkomst er historisk skjult og båret af diskussionen om "det værendes ret". Man gik ud fra en guddommelig orden, skød retten ind i naturen, og kaldte det naturret, man opfandt ejendomsretten, menneskerettighederne, og alle de andre former for rettigheder, for så endelig at komme frem til sig selv, nedslagene i sig selv og den positive ret, altså kom man frem til systemets referencer, sine egne indikationsværdier og sig selv som deres ophav. Det er historien om den uendelige progression eller regres om man vil. Det er historien om semantikkens vandring omkring ret og uret, historien om hvordan et kommunikationssystem med sin særegne semantik og grunddistinktion organiserer og strukturerer et funktionssystem, det juridiske, og om hvordan en funktion og et forløb sandsynliggør sig selv og sin egen usandsynlighed af velkendt orden i gensidigt betinget ret og uret.

## ***En semantisk vandring omkring ret og uret fra middelalder til i dag***

I systemteoretisk forstand er det interessant at se på, hvad der melder sig som retfærdighed, hvilke former for ret der tilbyder sig, og hvilke der kom til at virke op gennem tiderne. Samfundsstrukturen i middelalderen afslørede sig i den retspraksis, der galt her. De opbrud, man har set siden i det juridiske system, blev udløst af hændelser og vandt praksis i den funktionsdifferentierede samfundsstruktur, der afløste middelalderen. Man må skelne mellem de hændelser og bud på juridisk mening, der blev formuleret op gennem tiderne, og det, der gjorde, at de blev fundamentet i det mere moderne samfunds juridiske praksis<sup>4</sup>.

Systemets grundparadoks blev op gennem historien fortrængt fra opmærksomheden med forsøget på at finde "retten" i verden, som om paradokset kunne opløses med definitioner af retten, henvisninger til retten i verden uafhængigt af det juridiske systems konstituerende funktion i forhold til indikationsværdierne ret og uret. Problemet blev behandlet som et ontologisk problem, som om det drejede sig om et spørgsmål, over for hvilket der er rigtige eller falske svar i form af referencer til det værende, og hvor udelukkelse af tredje muligheder ville afsløre sig i det værendes orden. Som om paradokset kan afløses eller løses med den afslørede sand-

---

<sup>4</sup> Det er denne distinktion mellem "samfundsstruktur og semantik" som Luhmann har skrevet 4 bind ud fra, under titlen "Gesellschaftsstruktur und Semantik".

hed om det værende, som om problemstillingen ikke lever ved systemet selv, dets konstituerende grunddistinktion, systemets semantiske performance.

Iagttagelsen af de følger, paradoksien får for den nye samfundsorden, giver anledning til at se paradoksien i dens kreative rolle. Det juridiske systems selvbeskrivelse og fremmedbeskrivelse konstituerer sig omkring forsøget på at ophæve lighedstegnet mellem ret og uret med referencer til sin omverden, som om retten såvel som uretten ikke skyldte sin tilsynkomst selve det juridiske systems eget semantiske lys.

Systemteorien deltager ikke i de traditionelle løsningsforsøg, men holder i juridisk forstand variationerne, tilbudene om mening op over for sine egne definitioner af de sammenhænge og den samfundsstruktur, der blev afgørende for den succesrate, de forskellige tilbud om juridisk mening fik. Sociologen er ikke jurist. Han indskrives sig ikke i det juridiske system for at kvalificere den juridiske dom eller domspraksis som retfærdig. Han prøver at beskrive hvordan retfærdigheden overhovedet kommer til syne konkret i nutiden med dens fortid af nutidig fremtid og fortid og dens fremtid med dens fortid og fremtid.

## **Løven, Leviathan og Thomas Hobbes**

Det kan godt være, at løver altid har spist får, uden at hverken løver eller får har været i stand til at se det uretfærdige i det. Det var menneskene med de tæmmede får, der fandt det anstødeligt, uretfærdigt, når løverne åd deres får. De så sig i konflikt med løverne. Men moralsk fordømmelse af løvernes adfærd og forsøg på at indskærpe love over for dyrene har aldrig virket, fordi dyrene er blinde for loven og moralen. Som konfliktforebyggelse virker indskærpingen af lovens bogstav ikke over for løver. De forstår lige så lidt, som menneskets erfaring omkring ret og uret svarer til noget som helst. Løverne er hverken i stand til at tilskrive sig selv eller andre retten til at æde fårene. Kun menneskerne kan tilskrive sig retten til at æde fårene og fraskrive løven ret til det. Og kun menneskerne er i stand til at overbevise sig selv om, at de har ret, når de gør det. Den illusion har løverne ikke. De er bare.

Et moderne retsvæsen vil ikke dømme løverne for ulovligt at spise tamme får. Det kan godt tilkende dyr beskyttelse mod mennesker og meddyr, men ikke dømme dem juridisk. Retsvæsenet går ud fra, at løver er for dumme til at blive stillet juridisk til ansvar for sin adfærd. Selv om de fleste løver og løvinder henslæber deres liv med fuld kost og logi i bure og zoologiske haver verden over, så sætter man dem ikke i fængsel.

Den retsfilosofiske diskussion om definitionen på den juridiske person, eller det juridiske subjekt med rettigheder og pligter går langt tilbage. Når løven i dag ikke kan stilles til ansvar for noget som helst i juridisk forstand, så er det fordi løven ikke i juridisk forstand har fået tildelt status som "juridisk person", eller, som filosofen ville sige ud fra sine mere eller mindre tilfældige ontologiske fiktioner, fordi den ikke er et frit subjekt. Det skal ikke forveksles med, at man ikke netop kan bruge løverne som baggrund for det juridiske systems performative selvrefleksion, som det sker her på siden. Og løven kan også være både lovlig og ulovlig (lovligt eller ulovligt buret inde, importeret, skudt), selv om den subjektivt får svært ved at pådrage sig juridisk skyld i det moderne samfund.

Når man fokuserede på den subjektive ret i det 16. århundrede i Europa, så var det ikke fordi mennesket qua det at være menneske har ret eller er frit i sig selv. Man begyndte bare at orientere sig "som om", i et forsøg på at se retten som retfærdig, og fordi man mente, det var sådan.

Det var ikke den eksistentielle frihed der blev formuleret. Den mere substantiverende kognitive performance, der altid har levet ved sprogets ontologiserende selvhypnose, var nok med til at fremmane billedet på den subjektive frihed og dermed potentialet for at tilskrive netop subjektet både skyld og uskyld i juridisk forstand, men den principielle og konkrete frihed og lighed for loven, der kommer til syne på den måde, er netop ikke den eksistentielle frihed, som er et livsvilkår for enhver, udemokratisk og hamrende uomgængeligt faktum for ethvert åbent sind<sup>5</sup>.

Med de ontologiske antagelser omkring individets subjektivitet, abstrakte ret og frihed var muligheden for at identificere rettighederne og grænserne for dem hængt op på netop den ontologiske fiktion omkring et sandt subjekt. Man orienterede sig mod individet, som om det principielt var frit, havde ret som sådan og var lige for loven.

Det juridiske system var allerede uddifferentieret kommunikativt i forhold til det konkrete psykiske system, uanset hvad det jo så betyder ontologisk at tale om det. Modsat individet med dets unikke bevidsthed, det unikke psykiske system, var kommunikationssystemet ikke begrænset af den eksistentielle tidslighed. Individets udspændte men absolut afgrænsede psykiske enhed, der illustreres af det, at individet allerede er gammelt nok til at møde sin absolut individuelle og enestående død fra det øjeblik, hvor det er født, gælder ikke det juridiske system som kommunikationssystem, der lever ved det sociale, kommunikationen, uden at være betinget af en og kun en bevidsthed.

Den særligt juridisk sociale kommunikation lever og overlever den dødsdømte i kraft af det juridiske systems fortsatte indre dialog og opgør med sig selv om anbringelsen af de to primære indikationsværdier, der henter sin prægnans ved den binære semantiske distinktion mellem ret og uret, også selv om den samler sig om forestillingen om et frit subjekt, det anklagen eller frifindelsen retter sig mod.

Før, den juridiske praksis begyndte at centrere sig om individets principielle frihed og lighed for loven, var der også social praksis for at skelne mellem ret og uret. Men begrundelserne for det ene henholdsvis det andet begyndte at ændre sig med udgangspunktet i den nye og mere abstrakte definitionen af subjektet, det frit fornuftigt tænkende jeg, som gik uden om de essentielle definitioner, der levede ved stand og tilhørsforhold i den middelalderlige hierarkiske samfundsstruktur.

Det organiske samfunds- og menneskesyn, der lå i den middelalderlige selvforståelse, blev suppleret med og mere eller mindre erstattet af et dynamisk menneske- og samfundssyn op gennem de første tre hundrede år efter det 15. århundrede i Europa. Thomas Hobbes markerer med sin bog *Leviathan*, "the point of no return" for filosofien i det vestlige Europa og introduktionen af kontraktteorien med dens konsekvenser for den juridiske, politiske og økonomiske filosofi. Bogen giver et tilbud på mening, som får stor indflydelse på samfundets juridiske og politiske selvforståelse, og er et glimrende eksempel på den dynamiske kontraktteoretiske samfundsmodel.

Bogens budskab centrerer sig om en distinktion mellem naturtilstand og ophævelsen af naturtilstanden til fordel for statsdannelsen eller indførelsen af det civile samfund.

---

<sup>5</sup> "Sein und Zeit" af Martin Heidegger, 1927.

Naturtilstanden skal i Hobbesk forstand forstås ud fra en altomfattende primitiv mekanisk dynamisk ontologi, selv om inspirationen til bogen og motivationen for at skrive den konkret kom af den engelske borgerkrig.

Alt kan ifølge hans ontologi forklares kausalt dynamisk ud fra relationer mellem mekaniske årsager og virkninger<sup>6</sup>. Det er det erklærede udgangspunkt for det Hobbeske univers. Når han taler om naturtilstand som udgangspunkt for eller alternativ til civilsamfundet, er det derfor ikke afgørende, om man forestiller sig naturen som en tilstand, der historisk rent faktisk gik forud for civilsamfundet, eller om den ligger under civilisationen som dens til stadighed konstituerende grundlag og begrundelse.

Naturtilstanden er bl.a. defineret som en tilstand, der er præget af alles kamp mod alle, hvor ingen kan føle sig sikker. I forhold til netop den betydning er det nødvendigt at se civilsamfundet som en konkret historisk tilkomst, selv om naturen også er konstituerende og udtryk for den latente mulighed for regression i civilsamfundet.

Mennesket er måske ikke begrænset af nogen ydre objektiv lov i sin kamp med andre for sin selvopholdelse i naturtilstanden, hvor individet er overladt til sig selv uden civilsamfundet med dets love. Men tilstanden er objektivt langt mindre befordrende for muligheden for at opretholde sig selv, end en lovreguleret form for tilværelse kunne være. Det kan mennesket indse ud fra sin naturgivne fornuft, og vælger derfor at aflægge en del af sin naturgivne frihed, at underkaste sig en despot eller en suveræn, til fordel for dennes jurisdiktion og dennes evne til at opretholde den begrænsede men beskyttede form for frihed, som kontraktssamfundet giver, altså til fordel for det mere civiliserede samfund.

Mennesket adskiller sig grundlæggende fra løven, fordi det har evnen til at forstå fordelene i at afgive en del af sin naturgivne frihed for en større frihed. Mennesket kan forstå funktionen af loven i det civile samfund, fordelene i at underkaste sig loven, også selv om den håndhæves af en despot.

Loven i den form, hvor den er bakket op af en magt, der kan forfølge lovbruderen og dermed håndhæve loven, er menneskets mest effektive kommunikationsmedie, når det drejer sig om konfliktforebyggelse og bevarelse af fred<sup>7</sup>. Muligheden i at formidle grænsen for hvad der er lovligt og for at sætte magt bag ordene, skaber forudset og fredeligt reguleret adfærd i alle de tilfælde, hvor lovbruddet forhindres, alene fordi den potentielle aggressor undlader at forbryde sig mod loven med udsigten til, at lovbruddet ville have medført straf. Kommunikationssystemet bliver mere end kommunikation, det strukturerer en funktion, dvs. det har en strukturerende funktion. Det juridiske systems funktion er af Hobbes tænkt som en konfliktforebyggende og fredsskabende indretning, fuldstændigt lige som det i dag er definitionen på det juridiske systems primære funktion<sup>8</sup>.

Det Hobbeske univers er meget tænkt og principielt. Det bygger på et pessimistisk menneskesyn. Men det fik kæmpe indflydelse på det moderne samfunds tidlige filosofi. Leviathan var måske en tilfældig forfatters tilfældige tilbud på mening, men ideen om det fri subjekt i naturtilstanden og forklaringen omkring det, at der ikke var nogen uret i udgangspunktet for menneskets fri afgivelse af frihed til fordel for en bedre form for liv, blev brugt internt i det juridiske systems selvbeskrivelse. Grundelementerne i diskussionerne omkring den politiske og

---

<sup>6</sup> Hans realitetsprincip er materialismen. Spørgsmålet om hvad der er sandt eller falskt er på forhånd dikteret af ontologien i hans filosofi.

<sup>7</sup> Det er en pointe som Hobbes ikke står alene om.

<sup>8</sup> Funktionen tænkes her som det fredsskabende, der igen er retssystemets og det politiske systems legitimation, kontingensformel. Forvekslingen mellem systemet funktion og ydelse er komplet. Hævdelsen af ret og uret har historisk set aldrig været nogen sikker vej til fred. Og funktionen ligger heller ikke for Luhmann i sikringen af freden, men i konserveringen af de kontrafaktiske forventninger mennesket møder sin omverden med. Se note 19 med sidehenvisninger.

juridiske filosofi var stort set defineret efter at Hobbes havde formuleret de første 200 sider af Leviathan<sup>9</sup>, sådan som de fortsatte i diskussionerne og udviklingen omkring det juridiske og politiske system helt op til anden halvdel af det 18. århundrede.

Hos Hobbes er det et spørgsmål, om der egentlig behøves at blive argumenteret direkte for naturtilstanden som en naturgiven retstilstand. Det frie individ behøver ikke retten til sin krop og sin fornuft, der slet og ret forklares som en mekanisk funktionel enhed. Det, at noget "er", implicerer ikke nødvendigvis nogen ret, der hvor retten ikke er sat. I en hvis forstand han har fat i, at den juridiske erfaring ikke svarer til noget på dette plan, men at naturtilstanden alligevel åbner for muligheden for juridisk mening<sup>10</sup>! Set i det juridiske perspektiv gælder det for løven, at den ikke kan præstere nogen uret, fordi den ikke kan indgå nogen for sig selv forståelig kontrakt. Den mangler fornuften og må forblive i naturtilstanden. Fornuften "er" på samme måde en del af naturtilstanden, og dermed ikke med uret. Og det er en ren fornuftig utilitaristisk ikke teleologisk vurdering, der ligger til grund for individets udtræden af naturtilstanden, altså en rationel beslutning, der tages om at overdrage en del af friheden til despoten/lovkroppen, fordi individets underkastelse i forhold til despotens jurisdiktion er bedre i overensstemmelse med individets frie forfølgelse af sin selvopretholdelse, end det ville have været at forblive under naturtilstandens kaotiske uregulerede kamp mellem individer. Kontrakten med despoten er etableringen af det dynamiske kontraktsamfund og et skridt i retning mod højere frihed for individet og dets fri tilnærmelse mod sig selv.

Civilsamfundet er derfor, som følge af det der er, forpligtende for det frie subjekt, i kraft af det som det fri subjekt er og i kraft af det civilsamfundet bliver. Uretten er med kontrakten blevet en side af civilsamfundet, resultat af og båret i det der var/er natur, fornuft og individuel frihed. Retten er sat.

Hobbes beskriver hvordan naturtilstanden er udtryk for, at den subjektive frihed virker indskrænkende på den andens i en grad, der er mere begrænsende for individets virke, end begrænsningerne i civilsamfundets love er for individet. Det kan godt være at den enes subjektive frihed objektivt med retten i hånden virker indskrænkende på den andens i det civile samfund. Men sammenlagt kan civilsamfundet alligevel være mere nyttigt og funktionelt for individet end individets uindskrænkede frihed ville have været for individet i naturtilstanden, altså i den tilstand, der beskrives som alles uregulerede kamp mod alle.

Hvis ikke retssystemet, uanset hvor primitivt man som udgangspunkt forestiller sig det med loven og magten til at håndhæve loven, på en gang står som sikringen og indskrænkningen (ufrihed) af den enkeltes grundlæggende frihedsrettighed (frihed), retten til selvopretholdelse, vil loven og retssystemet ikke have nogen objektiv funktion, uanset hvor overbevisende velbegrundet og retfærdigt en evt. beskrivelse af subjektets iboende essentielle ret i øvrigt virker. Loven legitimerer konkret og faktisk sig selv ved at sikre individets subjektive frihed, det (individets frihed) som den (loven) skylder sin eksistens, og loven har ingen funktion, med mindre den lige så konkret og faktisk indskrænker individets frihed objektivt. Selv om den objektive tvang er en side ved den subjektive frihed i et retssamfund, i det at individets subjektive

---

<sup>9</sup> Thomas Hobbes: "Leviathan Or the Matter, Forme and Power of a Commonwealth Ecclesiastiall and Civil" 1651

<sup>10</sup> På samme måde som livet i det hele taget ikke lå i kortene, det der er, hvorfor det heller ikke er med nødvendighed, eller kan forklares ud fra det der er, som det er, med nødvendighed. Juridisk performance er del af livet. Problemstillingerne og formuleringerne formuleres i retsfilosofiens historie på baggrund af den metafysik, der er begreberne iboende. Der er således også metafysik på spil, når den såkaldte naturalistiske fejlslutning formuleres som forbudet mod at udlede et "bør" af det der "er". Selve forbudet kan ikke selv udledes af det der "er", og hvis alt, hvad der ikke kan udledes af det der er, pr. definition er falsk, ja så kan forbudet mod at udlede et "bør", af det der er, kun udledes af det falske. Ergo er forbudet mod moralsk at udlede et "bør" af det der "er" falskt!



frihed med loven forsvares objektivt og dermed markerer en indskrænkning af medmenneskets råderum, så er der ikke tale om noget absolut paradoks i Hobbesk forstand. Lovens objektive tvang, ufriheden er netop mere befordrende for friheden end den uindskrænkede frihed for individet ville have været. Derfor er individet moralsk og rationelt forpligtet på at respektere andres lovsikrede frihedsrettigheder, hvorved pligten over for loven ophæves til mere end en form for objektiv fysisk indskrænkning. Loven virker moralsk og rationelt forpligtende, dvs. legitim. Sådan kan man læse Leviathan.

Det er lovens fredsskabende og konfliktforebyggende funktion i det tænkte dynamiske univers, som adskiller sig fra det organiske og harmoniske univers, hvor den ultimative harmoni mellem de ensidigt positive mennesker ikke ville have haft brug for en objektiv lov, fordi den enes frihed da var den andens i enhver betydning. Loven er nødvendig som følge af det pessimistiske menneskesyn, der ligger i modellen.

Hobbes har allerede formuleret noget, der minder om en overordnet utilitaristisk rationel argumentation og legitimering af den tilsyneladende modsigelse, der er i ret og pligt distinktionen, altså i modsigelsen mellem lovens sikring af individets ret til frihed og den tvang der ligger i lovens samtidige indskrænkning af individets frihed, f.eks. til det at benytte andres ejendom. Men han går ikke så meget ind i den ultimativt utilitaristiske rationalitet. Han stopper sine sonderinger, der hvor individet ikke længere er forpligtet på lovens bud, der hvor staten og dens love ikke længere er en sikring af individets mulighed for at opretholde sig selv. Staten mister sin legitimitet, der hvor den ikke længere kan sikre individets selvopholdelse. Det, der interesserer ham, er spørgsmålet om statens legitimitet, som alene afgøres af det spørgsmål, der går på om den er med til at sikre mulighederne for selvopholdelse. Ikke så meget andet. Det drejer sig om fred, frem for alt andet. Og er statsdannelsen, det civile samfund, ikke længere befordrende for individets muligheder for at overleve, ja så er individet hverken moralsk eller rationelt forpligtet på dens love. Staten har mistet sin legitimitet og individet er tilbage i naturtilstanden.

Hobbes fremstiller et meget klart alternativ til det religiøst organiske kosmos og de mere organiske former for retsfortolkning, der lå i den middelalderlige retspraksis. Hans pessimistiske menneskesyn var konkret skabt af en tid, hvor forskellige udgaver af kristendommen med deres respektive utopiske forestillinger om den guddommelige orden bekæmpede hinanden, og hvor den begyndende sekularisering og den moderne form for funktionsdifferentiering tog fart.

Argumentationen omkring det ultimativt nytteoptimerende subjekt og det ultimativt nytteoptimerende samfund bliver der fokuseret meget mere på senere f. eks. i Jeremy Bentham's og Spinozas filosofi. Men grundelementerne i den utilitaristiske og kyniske form for ikke teleologisk rationalitet var formuleret i Thomas Hobbes bog Leviathan.

Hvorfor blev Hobbes læst, og hvordan kan det være, at han blev brugt på tærsklen til det moderne og i det modernes forsøg på at beskrive sig selv?

Noget af svaret skal findes i de fordele, det giver at fokusere på subjektet som værende i besiddelse af en essentiel, dvs. forudgivet ontologisk egenskab af i sig selv at være frit og fornuftigt. Det giver langt flere muligheder for at variere definitionerne af ret og uret, end dem der levede ved det feudale samfunds form for retfærdighed. Subjektet kommer til at betyde en slags afmonteringen af de blokeringer for retsændringer, der lå i substantiveringen af den feudale samfundsstruktur, hvor toppen af hierarkiet stort set havde al ret, mellemedene rettighe-

der i forhold til sine undersåtter men også pligter i forhold til sine overordnede og bunden, som ingen rettigheder havde, kun pligter i forhold til de overordnede og sig selv, deres begrænsede tekniske viden om landbrug og subsistensøkonomi at adlyde i kampen om at pine lidt brød ud af jorden.

Med substantivering af subjektet, udstyret med en abstrakt principiel naturgiven ret og frihed, åbnes der konkret for variationer over temaet "subjektive rettigheder". Mange former for retsindhold kan projiceres ind under og legitimeres med henvisning til det abstrakte begreb om et frit subjekt. Begrebsdannelsen omkring subjektiviteten er taknemmelig og modtagelig for variation og viser sig som en tilsyneladende apriori gyldig reference, der kan anvendes, uanset tid, sted og konkret indhold. Dermed fungerer subjektet som legitimeringen af den pågående underminering af den stratificerede samfundsorden ved det modernes tilsynekomst. Personligt tilhørsforhold til en bestemt stand er i lyset af ideen om det frie subjekt ikke længere noget argument for medfødte privilegier osv., hvis man altså definerer friheden som en egenskab, der tilhører alle mennesker. Retfærdiggørelsen af de nye former for velstand og rigdom, der opstår i blandt Europas nyrige købmænd og entreprenører, kan forsvares og gennemføres med mere generelle rettigheder omkring ejendomsret og det at indgå kontrakter med andre subjekter. De generelle hensyn til subjektet og dets ret til ejendom og gevinsterne ved udvekslingen af varer fungerer som legitimeringen af de omvæltninger, der tager fart i den økonomiske og sociale orden. Det er det man ser.

Adelen forsøger på at holde fast i sin egen selvforståelse, men det moderne samfund glider den forbi, og den mister sine medfødte privilegier og rettigheder op gennem modernitetens implementering. Den essensmysticisme, adelen forsøger at opretholde omkring sig selv, bryder sammen som afsløret skin og bedrag over for den mere abstrakte forestilling om subjektet med dets principielle lighed for loven. Det sker gradvist, med ændringer af allerede gældende, positiv lov som følge. Den mere almene fornuft og de nyrige melder sig, og til sidst melder den absolutte underklasse sig også, som det sker i den franske revolution. Alt sammen kan ske og legitimeres med henvisning til subjektets ret.

Retten består måske nok i en eller anden form, men der er åbnet for en lang række af forskellige subjektive rettigheder, dvs. retten består, men rettighederne skifter sammen med de forskelligt definerende prædikater, man vælger at sætte på subjektet.

Uddifferentieringen af det politiske system bringer hele problematikken om legitimering og begrænsning af samfundets repræsentation på bane. Begrebet om staten opstår, og statsmagten bliver genstand for filosofiske overvejelser. Med Hobbes besætter konceptet om de naturlige individuelle rettigheder pladsen ud fra hvilken, det bliver muligt at anbringe den konkrete udformning af de nymodens politiske fænomener, stater, i et skær af sekundær betydning. Det er ikke så afgørende, om man har monarki eller om der er tale om en republik. Staten bliver reduceret til et middel i forhold til målet, som er individets ret til frihed, selvopholdelse eller, hvis man går videre, til andre mere udbyggede forestillinger om fuldendelse og nyttiggørelse af ejendom og medmennesker.

Med retten til selvopholdelse følger ejendomsretten.

De opgaver der knytter sig til reguleringen og opretholdelsen af retten til ejendom tilfalder civilsamfundet.

## **John Locke og Thomas Hobbes**

John Locke ser ejendomsretten som naturgiven individuel ret, som noget der tidsligt går forud for civilsamfundet, og som civilsamfundet heller ikke uden brud på naturretten kan fratage individet igen.

Civilsamfundet må legitimere sig selv ved at sikre denne ret, og kan ikke krænke individets ejendomsret uden at underminere sin egen legitimitet, som det henter fra naturretten.

Den private ejendom legitimeres og forklares som opstået ved arbejde under naturtilstanden, hvor frugterne af arbejdsindsatsen tilfalder den, der lægger sit arbejde i det, der tages fra naturen, og som fra begyndelsen ikke tilhørte nogen bestemt. For Locke hæves de naturlige værdier ud af naturtilstanden med arbejdet for at tilfalde individet, der lægger en del af sig selv i bearbejdningen af naturen.

Men for Locke er det kun det at eje værdier, der gør individet til medlem af civilsamfundet, til borger. Arbejdsevnen giver ikke automatisk medlemskab eller beskyttelse i forhold til loven, uanset hvor meget ejendomsretten er bygget op om oparbejdelsen af det naturligt givne under naturtilstanden. Uformuende er uden for civilsamfundet der hvor civilsamfundet har erstattet naturtilstanden, uanset hvor meget deres forgængere havde lige ret til det naturgivne.

Locke spørger tilsyneladende ikke til de besiddelsesløses sonderinger omkring deres individuelle grad af forpligtethed over for et sådant civilsamfund, hvor man må sige at Hobbes er mere demokratisk, i den forstand at ethvert individ er lige og i stand til at ophæve deres egen individuelle frihed til det højeste rationelt og moralsk begrundede imperativ i relation til sig selv og alt andet. Hvis ikke civilsamfundet sikrer individets selvopholdelse, er det ikke forpligtet på loven for Hobbes; civilsamfundet har her objektivt mistet sin legitimitet.

Hobbes tager udgangspunkt i det at adkomsten til de materielle goder, om de så er ens egne eller fælles, er en forudsætning for at kunne opretholde tilværelsen, og herudfra kan individet til enhver tid suverænt afgøre med sig selv om det er forpligtet henholdsvis uforpligtet på statens lovgivning omkring ejendom. Underforstået, hvis staten er med til at sikre individet dets livsgrundlag, så er individet forpligtet på ordenen. Men hvis staten står i vejen for individets mulighed for at eksistere, så er individet ikke længere forpligtet på den orden, som staten repræsenterer. Historikken omkring ejendomsrettens tilsynekomst er underordnet for Hobbes retsforståelse.

John Locke hævder, at de besiddendes eksklusive ret til ejendom og juridisk beskyttelse er legitimeret historisk i naturtilstanden, hvis det ikke kan godtgøres, at tilegnelsen af den fra begyndelsen af og overdragelsen siden var illegitim. På den måde er den tilstand retfærdig, hvor de besiddende eksempelvis har langt mere, end de nogen sinde kan drage nytte af eller bruge. Også selv om det betyder, at nogen ikke har noget, og at de derfor er dømt til at dø af sult som følge af besidderens unødvendige beslaglæggelse af de begrænsede ressourcer. Lockes fremstilling er udtryk for et forsøg på at legitimere sin samtids skæve ejendomsfordeling, hvor der ikke er nok til alle med påstanden om en forudgående historisk situation. Delingen af goderne bliver retfærdiggjort med den førstes ret til dem, og med henvisning til at overdragelsen til alle andre herefter kan legitimeres med den førstes ret.

Under naturtilstanden, siges det, var der nok til alle, og tilegnelsen, som bestod i at lægge beslag på de fælles naturgivne goder ved at investere sin arbejdskraft i naturen, var ikke på det tidspunkt uretfærdig, fordi der her var nok til alle. Og i naturtilstanden, tilføjer han, var der allerede begrænsninger til, for her måtte man ikke akkumulere mere og andet end de former for ejendom, som ikke ville blive ødelagt ved det. Men det ændrer ikke på at genesen og histo-

rien skal bruges til at legitimere en samtid, hvor den besiddelsesløse kan dø af sult, imens de økonomisk succesfulde og entreprenante slavehandlere, som ham selv f.eks., kan leve i overflod.

Man kan argumentere for og forsøge på at legitimere den herskende orden af skæv fordeling af goderne med henvisning til dens samlede nytte heraf, og på den måde forsøge på at reducere de fattiges isolerede ulykke til prisen for det potentielt samlede maksimum af social nytte, altså legitimere skævheden med henvisning til den abstrakte og overordnede nytte, der står i kontrast til den individuelle mangel på fordel af ordenen, der hvor enkeltindivider f.eks. kan se frem til en krank skæbne uden arbejdsgrundlag eller ejendom, fordi alt er taget ud af naturen, inddraget og koncentreret i den kapitaltunge produktion, sådan som man ser det sker ved industrialiseringens begyndelse og videre op til i dag. Men så er man ude i utilitaristernes argumenter omkring den overordnede nyttighed af arbejdsdelingen og skævheden i den kapitalistiske produktionsform, dvs. vi er fremme ved utilitarismens forsøg på at legitimere den skæve fordeling af goderne, og det at nogle må være fattige, for at andre kan organisere de begrænsede goder rationelt i den orden, der giver den største produktion til størst nytte for flest muligt.

Diskussionen flytter her fokus fra det legitime i tilegnelsen af ejendommen som det afgørende for civilsamfundets retfærdighed og forhold til subjektet over på det pengeøkonomiske systems evne til at kompensere for mangel på naturgiven rigdom som legitimering af den ulige fordeling af goderne. Fokus går fra legitimeringen af tilegnelsen til den legitime anvendelse, fra statisk subsistens økonomi til dynamisk vækstøkonomi, fra ære i forbindelse med essentiel selvrealisering eller vanære og misrøgt til distinktionen mellem funktionel/rationel udnyttelse og irrationel/destruktiv udnyttelse. De utilitaristiske aspekter er tilstede både hos Hobbes og Locke. Men den ensidige placering af legitimeringen af samfundsordenen med dens fordeling af rettigheder og ejendom i dens funktion i overordnet utilitaristisk forstand, altså under henvisning til det noget abstrakte mål i form af et akkumuleret maksimum af nyttigheden for flest muligt, finder man netop først hos utilitaristerne.

Den økonomiske vækst bliver med det moderne samfunds tilsynekomst mere og mere fremstillet som det, der skal afhjælpe mangelen for alle og som samtidigt er funderet i den skæve fordeling af goderne, som væksten på en gang er betinget af og som den skal ses som mulig kompensation for. Nogle er nødt til ikke at have noget, for at alle samlet kan blive rigere, siger utilitaristerne.

I middelalderen var der primært fokus på de statiske værdier og deres fordeling, hvor det moderne samfund stort set kun tænker pengeøkonomisk på de skabte værdier og på den dynamiske økonomis vækst i nominelle pengeværdier. Moderniteten markeres bl.a. af pengeøkonomiens fortrængning af middelalderens statiske subsistensøkonomi og andre middelalderlige værdibegreber. Vækstfilosofien slår fuldt igennem i det juridiske systems retsfilosofi med utilitarismen, funktionalismen, pengeøkonomien, i den dynamiske samfundsstruktur, altså som det moderne iboende, med dets indskrivning af den økonomiske vækst som mål for det ultimative gode, som det alt andet skal legitimeres i forhold til.

At der er tale om en gold og dødsens farlig filosofi kan ses alene af det faktum, at nyttigheden er meningsløs, der hvor den ikke står i relation til det aldeles unyttige, livsoverskuddet med dets fylde, de kvalitative tilstande, skønheden eller nydelsen i sig selv. Dem der reducerer me-

ningen med alt andet til nyttighed, har da også tilbøjelighed til at se sig selv som målet med alt andet, altså sig selv som den stiltiende mening med al nyttigheden. De husker omhyggeligt at glemme at fortælle, hvordan det abstrakte og ultimative mål, benævnt som den største nytteværdi for flest muligt, i virkeligheden nok kun dækker over deres egne fordele ved den skæve fordeling, sådan lidt i stil med den konklusion, de overlevende drager, når de tager det faktum, at det er dem, der har overlevet, som bevis på, at de er de bedst egnede af alt det, der er gået til i deres kamp for overlevelse. De sejsikre husker omhyggeligt at glemme, at det at kunne overleve alt andet så langt fra er det samme som at stå for det kvalitativt bedste eller den på lidt længere sigt bæredygtige livsstil.

Således står de moderne symboler for succes da også for et maksimum af fysiske og økonomiske effekter, hvor sanseligheden med dens affekt hos de sejrende glimrer ved sit fravær, når den måles i forhold til alt det der sættes ind på at frembringe den. Sanselighed, beskedenhed, intellektuel integritet er fortrængt i den moderne verden med dens tilbedelse af det økonomisk prangende storforbrug, billedet på en økonomisk vækst, der sidder på toppen af det moderne samfunds selvbeskrivelse, med det slet skjulte formål, at fortrænge knaphedens paradoks, det at bestræbelserne på at berige sig et sted fører til fattigdom andre steder og samlet set tenderer mod at underminere menneskehedens egne livsbetingelser.

Rigdommen hos de heldige er, i det Karl Marx beskrev som den borgerlig politiske økonomi, altid af de heldige blevet forsøgt solgt som forudsætningen for alles rigdom. Det har altid været løgn, for mere til den ene betyder mindre til den anden, uanset hvor mange produktionsfordele der er i den kapitaltunge industri. Og så er der kommet nogle helt nye dimensioner til i de privilegeredes selvforståelse. Deres forbrug er objektivt set mål for den hastighed, hvormed de tenderer mod at underminere både det sociale og det mere naturgivne og uciviliserede liv. Det at civilsamfundet er i stand til at beskrive sin egen tilsynekomst som retfærdighedens sejer og som evolutionens sikre skridt mod de bedst egnedes overlevelse afslører, at der ikke er ret til, og at de overlevende med deres sejer over alt kun har bevist, at de er i stand til at udrydde alt andet inklusiv sine egne forudsætninger.

Selvretfærdiggørelsen er så tyk hos den sejrende livsstil, at den ikke er i stand til at se, hvordan den er blevet sit eget største problem, og altså ikke bare et problem for den fattige, som altid er drevet rundt i slipstrømmen efter de sejrendes sejlads. Det vækstfikserede samfund er ved at smadre alt for sig selv, men taler manisk om at producere sig ud af den mangel og de ødelæggelser, som selve produktionen medfører. Det er svært at forklare de sejrende, at de har sejret ad helvede til. Det falder uden for, hvad der lader sig registrere på baggrund af deres kognitive referenceramme. I stedet fortsætter de med at orientere sig, som om deres succeskriterier var sande, som om der var retfærdighed til. Det har der dybest set aldrig været. Kognitivt er de juridisk åbne for verden, men kun i de betydninger som lever ved deres egen juridiske referenceramme.

**Alle kort er tilsyneladende spillet omkring midten af det nittende århundrede i modernitetens retsfilosofiske selvopgør og forsøg på at finde rationalitetens overordnede og absolutte fundament for en entydig rangorden alle rettigheder imellem**

Den skolastiske frihedsforståelse knyttede sig til den enkeltes ejendomsret i forhold til egne kropslige og mentale ydelser, potentialer og kompetencer. Det politiske organ blev her forstået i analogi til det individuelle ejerskab til egne evner og kvaliteter. Der var tale om en organisk værensudlægning, hvor samfundets medlemmer havde deres juridiske position funderet i deres indplacering i samfundets orden. Alle havde deres position i samfundets organiske struktur, deres funktion lå i deres indplacering her, familietilhørsforholdet, som igen kunne indskrives i den hierarkiske samfundsstruktur. Funktionerne og rettighederne var defineret i relation til dette tilhørsforhold, medlemskab. Det handlede om en ontologisk organisk orden, en kosmologi og om forsøget på at skabe en transitiv orden af rettigheder og pligter. Der var forskel mellem de rettigheder og pligter, man havde i forhold til hinanden, alt efter hvor man var i hierarkiet. Alle var medlemmer af samfundet, men de var absolut ikke lige.

Den ideologisk konservative samfundsforståelse, som på en lignende måde tilskriver individerne deres differentierede rettigheder ud fra en ide om deres forskellige essentielle egenskaber, lever videre i det moderniserede samfund, og præger dets selvbeskrivelse parallelt med de moderne dynamiske ideologier. De ideologiserende former for social selvbeskrivelse er ikke alle i stand til at se det, som Luhmann forklarer som det særligt moderne, nemlig funktionsdifferentieringen. Menneskets evne til at orientere sig juridisk, eller dets inklusion i det juridiske, som dømmende eller dømt, er ikke længere betinget af andet, end dets uddannelsesniveau, dets kognitive kapacitet, dets købekraft, dets forskellige roller, dets genkendelighed som subjekt, individ, og alt det kan læses som resultat af tilfældighedernes frie og selvorganiserende orden, hvor de ontologiske essensforskelle står uden for. Hvis individet er fattigt, uuddannet og befinder sig i et land uden et velfærdssystem med minimale sociale rettigheder, er det ikke sikkert, at det har nogle rettigheder overhovedet. Hvis det således er ekskluderet i forhold til de moderne funktioner, herunder det juridiske systems beskyttelse, så skyldes det ikke dette individs essentielle egenskaber. De er nemlig både principielt og konkret de samme for den lovlydige og juridisk beskyttede bedsteborger, som de er for det retsløse gadebarn i Latinamerika og Afrika. Det handler om tilfældigheder, ikke om essens og medlemskab.

De forskellige former for legitimering og beskrivelse af mere eller mindre utopiske tilstande blandes og lever parallelt i det moderne, uden nødvendigvis at afsløre forståelse for eller svare til samfundsstrukturen. Francis Hutcheson er eksempelvis hverken konsekvent organisk, dynamisk eller utilitaristisk i sin tænkning. Mennesket har ret til at gøre, besidde eller kræve hvad som helst, hvis det er foreneligt med andres ret til det samme, og hvis det at forhindre det i at forfølge sine interesser ville medføre en formindskelse af det fælles bedste. Francis Hutcheson: "Hvad der er formuleret i rettighedernes sprog er faktisk fuldstændigt identisk med, hvad der står skrevet i pligtens sprog". Det kan indskrives i den traditionelle triangel af pligter over for Gud, sig selv og sine medmennesker, hvor Hobbess ophøjer individets pligt over for sig selv til det højeste princip, for på den måde som ikke organiske tænkere at bevare noget, der fungerer som udgangspunkt for en transitiv orden i sit ræsonnement.

For Kant hævdes friheden som ret, fordi friheden for den enkelte er mulighedsbetingelsen for ansvarsfuldt at relatere sin handling til den almindelige sædelighed. Individet kan kun forpligtes på at leve op til det kategoriske imperativ, fordi det er frit! Kun fordi borgeren er fritstillet, kan denne forpligtes og stilles til ansvar overfor kravet om at orientere sig i overensstemmelse med det kategoriske imperativ, der byder borgeren kun at handle på den måde, hvor det principielle i handlingen kan ophøjes til alment forpligtende lovmæssighed.

Kant tager friheden som faktum, som natur forudsat, sig selv bekræftende bevidsthedssagforhold, der unddrager sig den ydre naturs betingelse, hvorved den kommer til at fremstå ukompromitteret og abstrakt.

Kun på det grundlag kan det gøres til en ultimativ pligt at være fri, at orientere sig mod friheden forud for enhver erfaring, a priori. Det kan man som konsekvent rationelt tænkende kun være enig i, uanset hvilke organiske eller dynamiske modeller af ontologisk art man sætter det ind i fra Hobbes, over Locke og Hutcheson til netop Kant.

Kant kan på abstrakt vis tale om det rene subjektfællesskab, hvor alt går op i den højere entydige orden og hvor ret er pligt og pligt er ret. Det betingede kommer af tingene, det rene derimod af personernes åndelige fællesskab; *actio in rem* og *actio in personam*. Modsigelsen opstår først, når det principielle eller den abstrakte frihed skal konkretiseres.

I praksis kan den personlige ret skydes ind under de aktuelt allerede indførte love og former for domspraksis, som om de positive rettigheder og love havde sit transcendentale naturlige og nødvendigt forpligtende fundament. Det giver bonus i form af retstekniske virkninger, abstraktionsgevinster, forenklinger, mening og tilsyneladende tilfredsstillende af et behov for transitiv orden og fornuft. Idegrundlaget er simpelt hen blevet tilpas fleksibelt, således at det moderne samfund med dets funktionsdifferentiering lettere kan vælge i det og på den måde tilpasse retsforståelse til samfundsstrukturen. Det virker muligt at argumentere fornuftigt, "som om" man fornuftigt kan begrunde retfærdigheden, i det der er. Det virker overbevisende. Samfundsstrukturen bestemmer, hvad der anvendes i dets forsøg på performativt at legitimere sin orden i juridisk forstand, idegrundlaget er bare den buket af kreativitet, som muliggør samfundets selvretfærdighed, dvs. i dets forsøg på at forstå sin egen udformning, som om den var udtryk for, at der er retfærdighed til. Det er der som sagt ikke. Der er kun juridisk og i den forstand performativ selvbekræftelse og det modsatte til. Erfaringen svarer ikke til noget, men samfundet kunne heller ikke være, hvad det er, uden dette selvbedrag.

Det konsekvent transitive univers af komplimenterende pligter og rettigheder holder ikke, hvor menneskene konkret møder hinanden, og hvor de manifesterer deres krav med reference til sig selv, deres gud over for næsten. Subjektet kan i kontakt med sig selv definere sine rettigheder. Men problemet er at manifestere den ultimative objektive pligt, den lovformelige og objektivt forpligtende indskrænkning af næstens frihed med udgangspunkt i subjektet, dette negative, altså dette i sin substans ubestemt og dermed objektivt evigt undvigende.

### **Der kan søges hjælp i nyttigheden såvel som i viljen. Lige lidt hjælper det**

Rettens grundbegreb er frihed, retsteknisk er det et nyttigt begreb, og nyttigheden skal anvendes eksplicit og tilsigtes i lovgivningsprocessen, ikke kun bruges som dens pompøse lovprisning. Det er i al fald utilitaristernes krav. Figuren bliver af utilitaristerne teknisk set trivialisere og reduceret til nyttighed, hvilket manifest ikke fremmer nyttigheden, da nyttigheden for nyttighedens skyld er lige så gold som den formålsløse formålmæssighed. Nyttigheden kan ikke ophøjes til det ultimative meningskriterium. Uden det nytteløse, kvaliteten i sig selv, det formålsløse som al formålmæssighed peger hen på, uden det nytten tjener, og som ikke selv er nyttigt, er nyttigheden meningsløs, gold. Nyttigheden som ultimativt meningskriterium er nihilisme på formel, utilitarismens.

Hvor lovgiveren ser den enkeltes vilje, sande vilje som det ultimative, må han dømme enhver til at forstærke denne; "Du er hermed dømt til at ville din villen". Den enkelte bliver på den

måde sin egen målestok, og når viljen falder bort, så er målestokken også væk. Viljen kan altså heller ikke fundere det juridiske system som dets højeste ubestridte princip. Den objektive ret mister også sin objektive forstærkning og sin position som allestedsnærværende korrigerende appendiks, der hvor den ultimativt vil fundere sig på viljen med dens ustabile natur. Kant holder derfor fast i pligten, der ikke falder bort med viljen, evnen og friheden. Det kategoriske imperativ, pligten til at følge fornuften, bekræfter friheden, den ultimative, i almen forstand, uanset hvor højt den må hæve sig over det konkrete, dvs. forblive på det principielle plan. Sådan viser det abstrakte sig konkret.

Det borgerlige samfund har da også lige fra det øjeblik, hvor det lærte at skelne den konkrete ufrihed og ulighed fra den principielle frihed og lighed for loven, brugt det principielle og kun abstrakt forpligtende til at legitimere den konkrete tilstand. De privilegerede har med udgangspunkt i deres rettigheder hævdet, at de fattige og besiddelsesløse havde deres principielle frihed og lighed for loven, men at de uden ejendom eller efterspørgsel på deres arbejdskraft så egentlig kun havde pligten til at bøje sig for den gældende orden, og dø, hvis det skulle være konsekvensen af tilfældighedernes orden. Retten var konkret på den besiddendes side, hvor andre kun havde de principielle rettigheder og friheder kombineret med utilitarismens abstrakte og tomme værdibegreb til at legitimere deres ulykke med. Det tilfredsstillede ikke Karl Marx's retsfølelse.

Retten til at benytte sig af den udøvende magt, og til med lovens arm at irettesætte dem, der kun havde pligter, faldt det helt naturligt for de privilegerede borgere at tilskrive sig selv, hvad de også havde magt til, her hvor det feudale samfund var på vej til at blive afløst af det moderne funktionsdifferentierede samfund. Sympatien mellem de gammeldags organisk orienterede aristokrater og de moderne storbesiddere var tilstede på mange måder. Kombinationen mellem utilitarismen og de borgerlige forstadier til den moderne socialdarwinisme har levet og befrugtet fortidens feudale tankestruktur gensidigt helt frem til i dag. Følelsen af at der trods alt er forskel på folk, fortællingen om at det ikke helt er en tilfældighed, at nogle er mere heldige end andre, samt det at Guds veje er uransagelige, således at man aldrig kan udelukke, at de stores held rent faktisk bliver til flertallets fordel om ikke andet så en gang i fremtiden, alt det smelter fint sammen i borgerskabets selvretfærdige selvforståelse, men skurer fælt i arbejderens erfaringsfelt, i hvert fald lige ind til de helt moderne tider, hvor det for de bedststillede dele af verden er svært at skelne mellem besiddere og arbejdere. Arbejderne er nemlig flyttet om på den anden side af jorden, hvor de producerer de gamle industrinationers mere arbejdsintensive forbrugsgoder. Vi ser dem ikke mere, og de tabere vi ser, de er omfattet af velfærdsstatens beskyttelse.

Den organiske samfundsorden, hvor alle havde den gensidigt anerkendte position i sin genspejling i ethvert medmenneskes øjne, fordi alle var medlemmer af samfundet, den er blevet utopi. Og velfærdssamfundet med dets minimum af sociale rettigheder og økonomisk underhold blev ikke opfundet før de revolutionære socialister blev demokratiske. Det kom som modificeringen af og som resultat af en socialistisk reaktion mod den retsorden, der manifesterede sig omkring pengeøkonomien med dens private ejendomsret.

Karl Marx skrev den dialektiske materialistiske historie som et forsøg på at definere historiens sande subjekt på en måde, så det sande subjekt kunne forstå sig selv som sådan og indtage sin rolle i historien, emanciperet fra sin fremmedgørelse og slaveposition i forhold til kapitalismen. Historiens subjekt var igen menneskets arbejdsevne, arbejderen. Kapitalisten var histo-



risk overflødig på det stadie, hvor kapitalismen havde realiseret de produktive fordele, der lå i arbejdsdelingen med industrialiseringen.

Arbejdsværditeorien, som han formulerede den, handler om, at en varer har en værdi, som kan måles i den mængde af arbejde, der er lagt i den. I det kapitalistiske samfund organiseres arbejdet af kapitalisten, der ernærer sig ved at investere sin allerede oparbejdede kapital i produktionsanlæg og købe arbejde af lønarbejderen, dvs. ansætte denne til at oparbejde og forædle tilgængelige ressourcer i kapitalistens produktionsanlæg. De varer, der skabes her, har den værdi kapitalisten har investeret i produktionen af sin kapital, plus den tid arbejderen lægger i processen. Produktionsomkostningerne herunder lønnen til arbejderen er mindre end varens værdi. Konkurrence arbejderne imellem gør at kapitalisten kun behøver at betale arbejderen lige nøjagtigt det, der skal til for at bevare lønarbejderen i det for produktionen nødvendige omfang. Sulten tvinger arbejderen til at holde arbejderen på sultegrænsen, hvorfor overskuddet, profitten eller merværdien, som Marx kalder det, der er er incitamentet, formålmæssigheden i kapitalistens rationalitet og det der styrer og definerer anbringelsen af hans investering, tilfalder kapitalisten. Marx kunne som andre se vækstpotentialet i kapitalismens mekanismer og rationalitet. Men fordi han så arbejderen som skaber af værdien, måtte han fordomme kapitalismens fordeling af goderne som uretfærdig. Værdierne tilhører retsmæssigt deres ophav, verdenshistoriens subjekt, arbejderklassen.

Det menneskeligt skabende var dog for Marx defineret så bredt, så det omfattede alle samfundets processer. Kapitalisten var på den måde også bundet af den rationalitet han adlød. ”Hr. Kapital” gav skam ikke kapitalisten friheden. Selv om kapitalisten sikkert nød flere fordele af samfundsstrukturen end arbejderen gjorde, så var han også slave af den. Det var derfor selve det kapitalistiske system, som skulle omstyrtes. Motivationen til at ophæve fremmedgørelsen og uretten lå først og fremmest hos proletariatet, som ”Det kommunistiske manifest” da også opfordrer til forenet at rejse sig, for at kaste sit åg af sig.

Forestillingen om den videnskabeligt begrundede og retfærdige kommunistiske revolution, oprettelsen af proletariatets diktatur, realiseringen af det kommunistiske diktatur, hentede inspiration i den franske revolution og i den tyske idealisme, som blev vendt om i den dialektiske materialismen. Polemisk mod idealismen forklarede Marx, at mennesket ikke drukner, fordi det tror på tyngdekraften, men at det må forstå tyngdekraften som en realitet, hvis det ikke vil drukne. Ideerne skaber ikke verdenshistorien. Det er verdenshistorien, den dialektiske materialisme, som skaber ideerne. Karl Marx var ikke mindre metafysisk eller moralsk end den politiske økonomi, han polemisk udviklede sine egne koncepter i opposition til.

Hvad jeg her har antydnet, det er måske tydeligst i hans ungdomsværker. Spørgsmålet er, hvor godt det hænger sammen med de analyser, han laver i sit hovedværk, Kapitalen, hvoraf han selv kun blev færdig med det første bind. Det korte og det lange er, at han er den, som har formuleret, hvad der er blevet den mest anvendte kritik af det kapitalistiske system. Hvad der står tilbage at forstå og evt. bruge i en kvalificeret kritik af kapitalismen ud fra hans hovedværk, ”Kapitalen”, det vil jeg helt overlade til dem, der har viet deres forskning og økonomiske forståelse til dette værk.

Overbevisningen om det mulige i en almen harmoni, hvor pligt og ret entydigt komplimenterer hinanden, holder kun så længe konkrete givne modsætninger ikke manifesterer sig a postte-

ori. Retfærdigheden er afsløret som partisk og konkret, der hvor de nøgne interesser står over for hinanden med deres konkrete tilknytning til det alt for jordiske.

Kun på det utopiske plan er harmonien i stand til at fremstå som ukompromitteret, som i forestillingen om fornuftens herredømme og frihed, hvor alle frit agerer i overensstemmelse med det kategoriske imperativ. Den kantianske utopi af en transitiv orden, hvor det kategoriske imperativ fungerer som det højeste princip, hvor ud fra alt andet lader sig indordne entydigt, gælder kun på det abstrakte plan lige som forestillingen om det kommunistiske samfund, hvor alle skaber efter evne og nyder efter behov, er ren utopi. Harmonien ødelægges af, at de særskilte interesser ikke går op i de almene, at viljen ikke er den almene, at den enkeltes nytte ikke går blindt op i eller bidrager til den ultimative nytte. Det kunne have været formuleret med Thomas Hobbes alene, dvs. ud fra en snusfornuftig utilitaristisk form for ikke teleologisk rationalitet. Men fordi Hobbes havde defineret naturtilstanden som den sikre død og alternativet til civilsamfundet, så skulle det være meget svært at overleve her i civilsamfundet, før individet ikke længere var forpligtet rationelt og moralsk på den så i øvrigt nok så tilfældigt herskende civile orden. Hobbes var på den måde i stand til at affinde sig med stort set alle de arter af et civilsamfund, som Marx ville forkaste.

Indholdet i megen ideologi går op gennem det moderne samfund på at de privilegeredes forfølgelse af deres individuelle økonomiske interesser er sammenfaldende med og befordrende for de mindre privilegeredes interesser eller måske lige frem den sande almeninteresse, evt. formuleret som utilitarismens abstrakte begreb om et maksimum af nytte for flest muligt. Det er stadig den selvbeskrivelse, der sælger bedst hos de købestærke moderne borgere, og som man prøver på at pacificere de mindre købestærkes utilfredshed med. Den sætter de kommerциelle succeskriterier som det højeste meningskriterium i den herskende retsfilosofi helt op til i dag<sup>11</sup>.

De moderne økonomiske mainstream ligevægtsteorier er på den måde stærkt ideologiserende. Den konkrete modsigelse, konflikten de forskellige interesser og viljer imellem, bortforklares i de aksiomatiske økonomiske modeller. Individet indføres i stedet dogmatisk som nytteoptimerende rationelt subjekt i den økonomiske model. På den måde opfinder man let og elegant en af de konstanter til modellen, som den er nødt til at indeholde, for smukt at fremstå som det, hvor ud fra fremtiden og fortiden bare har at følge mekanisk, matematisk og logisk. Og det er muligvis smukt set ud fra kravet om logisk og matematisk stringens. Men som model og som beskrivelse af det moderne samfund er de simple modeller kun gyldige på deres egne betingelser, dvs. på helt andre betingelser end dem, der også kunne gøre dem gyldige som forklaringer på det moderne samfund. De kan nemlig ikke udlede deres alment forpligtende karakter af sig selv, sin egen tilfældige form for indre nødvendighed. Og det ændres ikke af, at de måske til tider er sande nok i en bestemt økonomisk betydning, dvs. der hvor kriteriet for sandhed er blevet reduceret til om "sandheden" lader sig sælge.

Ligevægtsøkonomien er med sin indbyggede påstand om, at det fri marked fører til den bedst mulige for flest muligt, interessant i sociologisk forstand. Den handler nemlig om, hvordan det moderne samfund performativt indfører sig sin selvretfærdighed. Fuldstændigt uden hensyn til det faktum, at der ikke er retfærdighed til, legitimeres de forskelle, der nu måtte være. Model-

---

<sup>11</sup> Tankegangen er så velfunderet en forudsætning for gyldigheden af alt hvad den italesættende elite genererer i mediernes brugerflader, at ingen kan se skoven for bar træer.

len er ikke kommet længere end Thomas Hobbes i en mere matematisk selvhypnotiseret og utopisk nytteoptimerende udgave.

Det konsistente univers, hvor enhver pligt komplimenterer enhver ret, går uigenkaldeligt i sig selv samtidigt med at de traditionelle gensidige bekræftelser forsvinder inden for den feudale orden. Uden den substansdifferentierede indskrivning af menneskene i den middelalderlige samfundsorden er grundlaget for en konsistent og harmonisk retsfilosofi væk. Modsætningerne er del af det funktionsdifferentierede<sup>12</sup> i det moderne samfund, lige som spørgsmålet, om hvad der er ret og retfærdighed, må tage sig forskelligt ud, alt efter hvilken konkret skæbne eller position der tages udgangspunkt i her.

Læg mærke til at legitimeringen af en orden med dens retspraksis lever ved måden samfundet beskriver sig selv på. Det feudale samfunds selvbeskrivelse hentede sin overbevisning ved at referere til menneskets natur, som om retfærdigheden lod sig udlede med nødvendighed af det naturlige, samfundets grundlag. Med det moderne samfund ændrede selvbeskrivelsen sig, og naturen afslørede sig som sin egen beskrivelse.

Lønslaven identificerer sig ikke længere substantielt med sig selv som lønslave, og det er heller ikke muligt for kapitalisten at se det at være storbesidder og entreprenør som noget substantielt. Det ontologiske substrat er det samme hos den privilegerede såvel som hos den mindre privilegerede. Alle kan i princippet være lige så frie og lige for loven, som det skal være, konkret lever lønslaven i fattigdom, fødes fattig og forbliver fattig, imens den rige fødes rig, forbliver rig eller også går det ene individ fra at være lønslave til det at være kapitalist eller omvendt. Det har ikke noget med ontologi at gøre, det har noget med funktion, tilfældighed og det moderne at gøre, hvor hændelserne og funktionerne ikke differentieres på baggrund af ontologiske eller essentielle forskelle i individets substans. Men det kan sagtens være svært at se, hvorfor den fattige skulle føle sig moralsk forpligtet på at bidrage til opretholdelsen af det moderne vækstfikserede samfunds orden, når den organiske og feudale essensdifferentiering mellem menneskene er væk. Det, at det er, som det er her, er nemlig slet ikke en indikation for nødvendigheden af, at det ”skal eller bør” være sådan.

Kants forsøg på at indføre den retfærdige orden, var alt for abstrakt og manglede sin konkret forpligtende karakter.

Utilitarismen med dens forestilling om den ultimative nyttighed i tilvæksten af økonomiske midler står med et næsten lige så abstrakt bud på det højeste princip for retfærdighedens fundering og som det tilbud, der har vist sig mest tilpasningsdygtigt i det moderne samfunds retsfilosofiske forsøg på at retfærdiggøre ordenen. Utilitarismen kan næsten beskrives teknisk, men forbliver gold som ultimativt meningskriterium. Utilitarismen er i ultimativ forstand nihilisme, formålsløs formålmæssighed, funktion og nyttighed for funktionens og nyttighedens skyld. Nyttens er ikke et mål i sig selv, men begrænser sig til kun at give mening i forhold til alt det andet, der for den sags skyl kan være både aldeles nytteløst og overflødigt.

---

<sup>12</sup> Hvilket ikke er det samme, som at funktionssystemerne er parter i en konflikt eller modsiger hverandre. Deres respektive symbolik er netop fremmede for hverandre, lige som det der opleves som deres ydelser i omverdenen er fremmedkvalificeret i denne betydning. Men i det økonomiske systems indre omverden, der opstår de modsatrettede interesser. Ejeren af købekraft og sælgeren af sin arbejdskraft melder sig begge på markedet, det økonomiske systems indre omverden, og prisen på arbejdskraft figurerer i vidt forskellig optik alt efter om man er sælger eller køber af den, og det har ikke noget med ontologi at gøre i middelalderlig forstand. Modsætningen lever ved det sociale systems egen realitet og kan føre til konflikt.

Ordenen blev en gang set som udtryk for det gode, det legitime, hvor den som meningskriterium nu først og fremmest lever i forestillingen om det ultimativt nytteoptimerende arrangement - det som det ikke teleologiske men rationelt nytteoptimerende subjekt kan orientere sig imod.

Personens højeste naturlige perfektionsform og deri funderede ret til sin finalitet og til at realisere sin perfektion tilhørte feudaltiden. Ikke at målsætningen ikke gælder i det moderne, hvor den fungerer og lader tilfredsstillelsen og glæden leve ved det at sætte sig et mål og nærme sig det, men den prædestinerede og substantielle formålmæssighed var et middelalderfænomen. Feudaltidens adel følte sig hævet over den nytteoptimerende foretagsomhed, hvad enten det var som investor, entreprenant forretningsmand eller som landmand. Tiden var til forfinelse og realisering af sin ædle iboende natur, selvrealisering, indtagelse af sin plads i den guddommelige orden på jord. Det at søge økonomisk vinding, benytte sig af øjeblikkets muligheder for at investere i de rigtige handelsrejser, købe de rigtige folk til at hente de eksotiske varer hjem fra fjernøsten og andre egne af jorden, det tilfaldt de nyrige og alle dem som beskæftigede sig med chancer og risici ved den merkantilistiske samhandel. De nymodens økonomiske succeskriterier var ikke adelens. Derfor måtte den opleve først at se sig overgået i rigdom, dernæst at se sin selvforståelse som mindre levedygtig.

Med renæssancen og Descartes<sup>13</sup> skubbes refleksiviteten fra forholdet mellem den subjektive ret og den objektive teoretisk ind i individet, subjektet, det tænkende ontologisk åndelige væsen, for her at lade retfærdigheden definere internt i den subjektive sfæres selvreference. Kriteriet for det gode og det onde, retten og uretten lever her ved subjektets forhold til sig selv. Frihed er selvberettigelse men ikke selvforpligtelse, pligten melder sig i det eksterne. Hvad kunne der være ment med en figur, der sætter subjektet op som noget, der kun kan gøre krav, men som ikke kan skabe pligt? Mennesket bliver det naturligt ubestemte, det negative, i Descartes filosofi.

De subjektive rettigheder har været omdrejningspunktet for retsfilosofien siden. Man kan godt sige, at de var et omdrejningspunkt for og katalysator for de store bevægelser i det modernes retsfilosofiske opgør med sig selv, lige som de subjektive rettigheder har overlevet som det essentielle i det modernes retsfilosofi helt op til i dag. Subjektet er omdrejningspunktet i velfærdsstaten, selv om den metafysik, ideerne er dannet omkring, er blevet overflødig eller sekundær i forhold til semantikken. Det afgørende for den juridiske praksis er, at der iagttages, ”som om” der var retfærdighed til, som om subjektet havde rettigheder. På den måde ser det ud til, at det er muligt at sætte sig på rettens side, også selv om der i metafysisk forstand ikke er ret til.

---

<sup>13</sup> Rene Descartes. Fransk filosof, kendt bl.a. for sin formulering af den ontologiske dualisme, omverdensproblemet m.m.

