

Rettens tavse stemmer: Retfærdighed, venskab og tragik

ALEXANDER CARNERA LJUNGSTRØM

I vor moderne kultur er retfærdighed, iustitia karakteriseret som en kvinde med bind for øjnene. Denne personificerede retfærdighed afspejler retfærdighedens allegori. Dette har sin rod i den ægyptiske allegori og videreføres af Plutarch, som portrætterer en øjeløs figur, der skal fremhæve en upartiskhed. Ifølge Panofsky er dette et billede der genopdages i det 16 århundredes humanisme, der portrætteres med bånd for øjnene¹. Det er en blændet gudinde, der holder retfærdighedens svær. Således præsenteres retfærdigheden som en kold dyd, indimellem ond². Upartisk og upersonlig. Dem, der har handlet forkert, skal straffes uden frygt, skam og samvittighed. Retfærdighedens dom må ikke korrumpere af sanserne, men må udspringe af iustitias egen fornuft. Med en mindeværdig ironisk kommentar af Anatole France: i sin majestætiske enhed forbyder retten både de rige og de fattige at stjæle brød og sove under broerne.

Retfærdighed og venskab

200 års civilisationskritik har været intet mindre end en revolution for humaniteten i vor del af den vestlige verden. Vi har sikret en række vitale mindste retsgarantier. Vi støtter os til en menneskerettighedskonvention, der, selvom den hviler på en illusion om en abstrakt menneskelig autonom natur, skænker en nødvendig social utopi. Men det tanke-design der ligger til grund for sådanne konventioner, for retten, for vores forestillinger om retfærdighed, for moralen og etikken, har i både naturretten og retspositivisme (retsrealisme) udspillet sine muligheder. Vores

moderne videnskabelige kultur har destrueret etikens klassiske begreb, der forbandt den individuelle empiriske moral med en politisk retfærdighed. Forestillinger om retfærdighed, det gode og det smukke skal nu findes i retten, hvorved moral bliver et spørgsmål om regel-følge, en neutral moral, reduceret til tomme lighedsbegreber, principper og retlig og politisk forvaltning af sociale goder. Men vi kan ikke længere tænke retten ud fra en universel fornuft. Tror vi det synker vi ned i vores arrogante hovmod. Vi skal slippe den mytiske faderfigur der indgyder retten med enhed og autoritet. Oplysningstidens affortryllelse af verden, har gjort alt til et spørgsmål om enhed,

1 Erwin Panofsky: *Studies in Iconology. Humanistic Themes In the Art of the Renaissance*. Harper & Row, Publishers. New York 1972 (1938). s. 109. Panofsky nævner, at forestillingen om retfærdighedsgudinden som forblændet (øjeløs) første gang optræder i den ægyptiske allegori. Men dette billede på upartiskhed tiltalte ikke den klassiske antik, der i modsætning hertil forestillede sig retfærdigheden afbildet ved gennemtrængende og ærefrygtige lysende øjne.

2 Agnes Heller: *Beyond Justice*. Oxford. Blackwell 1987. s. 11.

objektivitet, observation, kalkulation, videnskabelig fornuft etc. Mennesket bliver målestok for alt. Det induktive sindelags sejrsgang. Transcendensen – retfærdigheden – er blevet bragt ned på jorden siger man, selvom enhver kan se at mennesket er blevet udstyret med guds fornuft. Den sekulariseret naturret (ex. Grotius), hvor Gud udskiftes med naturen (videnskabelig fornuft) har både overspillet og udspillet sin rolle. Vi skal slippe denne domesticering af det guddommelige i en objektiv naturorden. Vi har siden oplysnings-tiden været besat af retten og samfundets oprindelighed, en før-historisk kontraktstanke, der har rod i myten om det menneskelige subjekts velafgrænsede autonomi, der igen har rod i myten om individualisme. Dette danner grundlag for nutidens rettighedsbesættelse. Det er ikke længere holdbart at tænke retten ud fra en universel fornuft (rationalistisk naturret) eller som en oprindelig kontrakt. Mod den positivistiske og strukturalistiske neutralitet trækker hermeneutikken subjektets tilhørsforhold til forståelsens spil frem i lyset. **Vi spiller historien og forståelsens spil men er samtidig selv spillet af spillet.** Spillet slutfacit kan ikke ophæves i et slutmoment, hvor vi som subjekter tilegner os selv og absorbere forståelsen og dermed spillets forudsætninger. Retten må blive et humanistisk studie i ekstremt forstand. Det er ikke mennesket der skaber moralen og mennesket er heller ikke princip for sine værdier, som Kant hævdede og med ham de sidste 200 års retsfilosofi. Det er snarere moralen som skaber mennesket eller mere præcist: det samme som skaber moralen (samfund, historie, familie, tradition, kontingensen etc.) skaber også mennesket dvs. menneskets menneskelighed. Det får afgørende betydning for vore muligheder for at tænke spændingen mellem rettens

forpligtende indsats og muligheden for at lytte til de bagvedliggende stemmer, der ikke passer ind i vort instrumentelle kram.

Vores værdier og det gode, som vi gerne vil værne om, kan ikke fremstilles i det konventionelle sprog. Det betyder ikke, at vi skal ekskludere de uudsigelige stemmer, som positivismen helst så det, tværtimod. Det uudsigelige bliver retsfilosofiens egentlige forskningsfelt. Det er her tænkningen skal boltre sig. Værdier, moral, det gode mv. er rettens **dybere stemmer** og har altid været det. Spørgsmålet er hvilket tankedesign, der skal **synliggøre** disse forhold og hvilket der blokerer for dets fremtræden. Retfærdighedens repræsentationsproblem kan formuleres således: At blive behandlet retfærdigt er at blive behandlet som et frit menneske. Men hvordan kan man få denne behandling, hvis retfærdigheden kræver en fiksering, et begreb, der i sig allerede rummer en identificering? I stedet for juridisk metode, modeller, teorier om ret og moral foretrækker vi at tale om **retfærdighedens stemmer**. I stedet for at stirre os blindt på begrebet moral, kunne man snarere sige, at det handler om at vi i retskulturen skal besidde en *ethos*, en tragik og en æstetik, som skaber moralen og retfærdighedens udtryk. I stedet for at spørge om moralen er en del af retten og undersøge dette som et blot og bart gyldighedsproblem (et analytisk forehavende), kunne vi spørge hvordan vi kan komme til at høre de etiske og moralske stemmer i retten. Hvordan synliggør vi rettens bindende kræfter, der ofte ikke har diskursiv karakter. Stiller vi problemet: Ret og moral op som en dikotomi, reducerer man den juridiske verden til et forhold mellem gyldighed og værdi, mellem form og substans og mellem den suveræne og subjektet. Forholdet er nok snarere det at retskulturens forestillinger og

figurer er bundet til vor sansning og erfaring. Ret og retfærdighed er bundet til kontingen-
gensen, herunder den konkrete begivenhed og
dermed til hele vores kropslighed, ekspres-
sivitet og forståelse. Hvis vi skal undgå at redu-
cere retfærdighed til et formelt begreb om ret-
mæssighed, må udfordringen være at få det
“negative” – rettens tavse stemmer – til at
træde frem.

Lov og ret vil gerne fremtræde som objektiv,
forudsætningsløs og værdifri. Ligeså skal
anvendelsen af loven være teknisk og person-
lig neutral. Vi identificerer retfærdighed med
administration og hovedsigtet er at garantere
en legitim procedure. En ond lov behøves
således ikke at være uretfærdig. Retfærdig-
heden er konstant: Vi behandler de samme
sager ens og skifter til nye kriterier, når sa-
gerne ikke er ens. Retfærdighed identificeres
med formel lighed. Vi er optaget af *typer* af
individer og ikke *unikke* individer. Retfær-
dighedsinteresser bliver til rutinefortolkning.
Retfærdigheden er blevet en skygge af sig selv.
Den har mistet sin kritiske brod. Tidens hur-
tige og indskrænkede teknologisering af spro-
get har bidraget til et meningstab og et etisk
sammenbrud. De etiske stemmer kan ikke
høres og retten- og politikens overflade rati-
onalitet forholder sig kun til retfærdighed
som distribution og retribution: lige fordeling
og genoprettelse. I politik og ret opfattes
moral som noget privat og subjektivt. Vi får at
vide, at normer, værdier og præferencer ikke
kan forenes uden en fælles enighed om vær-
dier. Vores tab er tragik og dødelighed har
gjort os immune overfor retten og politikens
mytologiske ophav. Dike, den smukke og tra-

giske ethos og moralske stimulans er blevet
ersattet med social politisk fordeling. Sålænge
oplysnings-tidens subjektivism og rationa-
lisme styrer vores tale om retfærdighed, har vi
ingen mulighed for at høre retfærdighedens
dybere stemmer. De dybere stemmer rummer
både en tragisk og æstetisk klang.

Retfærdighed udspringer af en tragisk sen-
sibilitet der bæres af en erkendelse af, at vi er
fælles om vores dødelighed og skrøbelighed.
Medfølelse udspringer af en lidelse: vi er fælles
om at lide. Ethvert tabt liv er tragisk hvis vi
betragter ethvert liv som uerstæteligt og
unik. Muligheden for et ikke-voldeligt sam-
fund er essentielt bundet til muligheden for at
anse livet som uerstæteligt singulært. Medfø-
lelse redder os ikke fra døden, men giver os en
mulighed for at være sammen før selve afslut-
ningen. Medfølelse er en måde at konfrontere
og udsætte sig selv for den anden, at binde en
selv til en etisk relation med den anden.
Richard Rubenstein har kaldt vores tab af
tragik en depersonalisation og dehumanise-
ring af såvel livet som døden³. Uden tragik,
intet fællesskab og dermed ingen naturlig ret-
færdighedssans. Uden den tragiske sensibili-
tet for livet, skænkes vi kun massesamfund og
fælles identiteter. Den tragiske eksistens tvin-
ger mig til at tage mit uendelige ansvar overfor
den lidende anden. Et sådant fællesskab finder
både sammen og holdes adskilt, giver både
nærvær og fravær, tæthed og tab. Retfærdig-
hed kan således hverken bero på viden eller
fornuft, men må udspringe af en særlig atti-
tude, en stemthed og et særligt begær. Retfær-
digheden er samtidig æstetisk, fordi den hver-
ken kan udformes eller reduceres til regler,
principper eller blot en ligelig og korrekt

3 Richard Rubenstein: *After Auschwitz. History, Theology, and Contemporary Judaism*. Baltimore: The John Hopkins University Press, 1992. s. 257.

anvendelse af loven. Retfærdigheden er en aporetisk figur, fordi vi ikke kan definere den eller begribe den med vores fornuft. En indsigt vi allerede finder hos Sokrates og Aristoteles. Vi løber panden mod en mur så snart vi forsøger at definere retfærdigheden.

Rettens natur: Et venskab

Lad os gribe sagen fænomenologisk an. Lad os se nærmere på hvad det er for stemninger, der giver retfærdigheden krop. Her er det nærliggende at gribe fat i venskabet. Venskabet er det sted der danner basis for nye håb og nye mulige eksistenser. Og måske er det også venskabet der bedst af alle menneskelige relationer udtrykker de essentielle træk ved fællesskaber og retfærdige oplevelser. I sin bog om etik udtalte Aristoteles, at al retfærdighed må forudsætte venskab, for kun i venskabet kan man være den, man er. Venskabet er sit eget formål. I venskabet møder vi en tilsynkomst af menneskets levede tragik, smerte og kærlighed. Aristoteles bemærker at venskabet er den højeste nødvendighed for opfyldelsen af et menneskeligt liv. Til slut i sin traktat om venskabet vender Aristoteles tilbage til denne nødvendighed og forklarer, hvorledes venskabet er et rum, hvor man deler ord og tanker, som en måde at leve sammen på, der tilhører mennesket i modsætning til dyret. Det er denne nødvendighed bundet til historien, sproget og den anden, der muliggør fællesskab, samfund, politik og ret⁴.

Man kan anskue venskabet som en hegeliansk tankefigur: Den er sindbillede på rettens

væsen og samtidig en guide til retsfilosofisk refleksion. Den er en kraft vi gerne så slå igennem på institutionelt-retligt niveau. Venskabet er indgangen til før-institutionelle forpligtelser og dermed på en gang et billede på både en mening, der ligger latent i selve begrebet ret, og som billede på en mening, der overskrider det retslige. Tænker vi retten som venskab tænker vi ikke retten ud fra et subjekt. Vi tænker den som et **møde** mellem jeg'et og du'et, som **en relation, et mellemrum og som kontingent (tilfældigt)**. Der knyttes an til et andet og dybere udtryk for den intersubjektive relation mellem mennesker. Relationen mellem to hviler aldrig i sig selv. Her er man ikke fuldkommen selvrådig. Det handler om at synliggøre de kræfter som former den normative gestalt i det mellem menneskelige. Rettens autonome spejl må hente sin næring fra venskabet seismologiske lag. Som kulturhistorisk og retsfilosofisk fænomen er venskabsbegrebet indgangen til før-institutionelle forpligtelser og dermed på en gang et billede på en mening der ligger latent i begrebet ret, og et billede på en mening, der overskrider det retslige. Venskabet peger på det sociale domæne hvor folk opfører sig korrekt over for hinanden, korrekte end over for fremmede. Og det er det domæne, hvor man med størst standhaftighed anvender de principper, man gerne så anvendt generelt. Ens ven er en, der yder én retfærdighed. Venskab er kærlighed i etisk form. Derved indstiftes en fænomenologisk og stemningspræget etik i samfundssystemet. Vores oplevelse af normer, fællesskab og ret, finder sin stemme i et broderligt ansvar, der går forud for fornuften og

4 Aristoteles: *Ethica Nicomachea*. VIII s. 200f. Munksgaard. 1936. Se også Carl Schmitt for hvem venfjende dikotomien tilvejebringer en eksistentiel dimension for politikken og demokratien. Se Carl Schmitt: *The Concept of the Political*, trs. by George Schwab (New Brunswick: Rutgers, 1976), s. 27-28.

dermed forud for loven. Dermed ryddes et rum for den lyttende tilstand i jeg-du forholdet og en reartikulation af det mellem menneskelige. **Mødet** udtrykker den tidslighed og tilfældighed der former venskabs normative karakter. Hvis al legalitet er kontingent, må retten og det normative opfattes som begivenhed, som hændelse, som tilfælde. I Venskabet forankres retfærdigheden i det fælles menneskelige tænkt som utopisk idealtipe. Venskabet udtrykker det basale i vores sociale eksistens, der afslører en grundlæggende orienteringsform i verden, en indsigt, en forståelse og en sympati for det andet menneske⁵. Venskabet danner dermed selve grundlaget for retlig forpligtelse (*obligare*). Venskabsrelationen symboliserer et mere bindende forhold, end det man finder i den kølige og distancerende brugs- og vareudveksling. Venskabet udtrykker et gensidighedsforhold, der ikke kan reduceres til nytte, profithensyn og tingsliggørelse. Venskabet er ikke en ting eller et objekt, der kan analyseres til bunds. Venskabet er et bundløst kar, som ingen rigtig er herrer over, ikke engang vennerne. Ved at zoome ind på de kræfter, der går forud for den instrumentelle legitimitet, giver autoriteten og retfærdigheden et vrangbillede af sig selv, som åbner for andre sprækker til retfærdighedens tragiske og messianske optik.

I de senere år har de franske filosoffer

Jacques Derrida, Maurice Blanchot og Jean-Luc Nancy førsøgt at etablere en ny politisk filosofi, der bl.a. henter sin inspiration fra George Bataille, Aristoteles og Heidegger. Hos Nancy er venskabet på linje med kærligheden et ar eller en ridse i de occidentale samfund. Både kærligheden og venskabet er knust og splintret. Den retsfilosofi, der bringer tænkningen tilbage til politikken og retten, bringer også kærligheden og venskabet med sig⁶. For Jean-Luc Nancy er venskabet en regulativ immanens i de moderne fællesskaber og demokrati. Venskabet er en usynlig etik i de moderne retssamfund. Maurice Blanchot har senere kommenteret Nancys forsøg på at grundlægge en ny politisk filosofi, men også selv bidraget med tanker om venskabet, der har betydning for vor måde at tænke ret og politik⁷. Det som ifølge Blanchot skaber fællesskaber og venskabsrelationer er netop den fundamentale adskillelse mellem mennesker; en uafhængighed, en fremmedhed, en distance og en separation. Blanchots venskab trives kun som en inkommensurabilitet. Venskab eksisterer i separationen. Venskabet virkeliggøres i det som Nietzsche kaldte distancens pathos. Venskabet fastholder singularitetens værdighed. At trives og hvile i sin forskellighed sammen med det andet menneske. At acceptere og respektere den usikkerhed, at vi aldrig kender alt ved det andet menneske.

5 I sin bog »Om venskabet« betonedede Cicero den stoiske lære om gensidig sympati som statens grundlag. Bogen: »Om venskabet« er omtalt hos Villy sørensen: *Seneca. Humanisten ved Neros Hof*. Gyldendal. Nyt oplag 1995. s. 53. I sit brev »Om venskabet« udtaler Seneca: »En ven er altid en, der elsker dig, men den der elsker dig, er ikke altid din ven.« Se Seneca. *Epistulae morales*. Brev nr. 3. s.17-18. Gyldendal 1980.

6 Se Jean-Luc Nancy: *The Inoperative Community*. På engelsk ved Peter Conner et.al. University of Minnesota Press 1991. s. 91.

7 Se Maurice Blanchot: *Friendship*. Tr. Elizabeth Rottenberg. Stanford: Stanford University Press. Stanford California. 1997. S. 291.

Men det andet menneske er ikke kun gådefuldt for os, vi er også fremmed overfor os selv. Vores vitale relationer er en fortrolighed i uendelig distance. Den jødiske tænker Martin Buber opfatter Jeg-Du-komplekset som en relation **uden forbehold og distance**. K.E. Løgstrup formulerer det historiske og det etiske på den måde, at vi altid holder et stykke af den andens liv i vor hånd. I venskabet er vores samvær altid forbundet med **stemthed og legemlighed**. Det er kun på denne baggrund at venskabet kan gestalte det Kant har kaldt **formålens rige**.

Intersubjektivitet og dialog udfolder sig betydelig stærkere i venskabet end i andre menneskelige relationer. Men både intersubjektiviteten og dialogen får et andet og mere radikalt udtryk i venskabet. Virkelig **tal** handler ikke om at forstå hvad talerens intention er, men om at **lytte til det som er sagen**. Dialog udspringer ikke af kommunikation alene, men i en fælles **åbenhed overfor væren**, overfor det som har vores omsorg i verden. Al ansvar korresponderer med forståelse, med det at lytte og med et respons i Jeg-Du forholdet, som skænker denne åbenhed. En lytters retsfilosofi knytter an til retstænkningens dybere rødder. Den diskursive fornuft i retten er præget af en mangel på mening, som kalder på en fornyet teoretisk genopdagelse af retten. Hvis den lyttende erfaring (i venskabet) knytter an til en dybere forståelse for retfærdighedens iboende stemmer, er dialogisk lytten en forudsætning for at helbrede på rettens meningstab. Lytten gemmer på en menneskelig relation, som er præget af en fundamental åbenhed. Åbenhed betyder bl.a at det ikke

handler om at vinde argumenter, men om at have blik for dybere spørgsmål, som ikke finder nogle entydige måder at blive fremstillet på. Vores hermeneutiske erfaring, herunder vores måde at fortolke menneskelige handlinger på, beror på forståelse, lytten og tavshed. En troskab overfor denne erfaring, indebærer ligeledes en ydmyghed overfor mulighederne for at repræsentere vores retlige viden. Lytten bærer i sig en stemme af solidaritet, som tilbyder sig i venskabet. Anstrengelsen består i at se, at vores erfaring af verden og det sociale rum, ikke kun handler om indholdets lytten, men måden vi nærmer os tingene på. I venskabet kommer vores sociale erfaring, historie og tradition til syne på en unik måde. Man er her åben overfor en rationalitet, der anerkender en epistemisk anderledeshed. Der er tale om et fokus på den retlige og normative videns tilblivelse og kontingens, der synliggør den tavse viden og de uudsigelige stemmer.

Venskabet er billede på et broderligt ansvar "før fornuften". Mit ansvar overfor den anden i venskabet, går forud for loven. Jacques Derrida associerer venskabet med tid, stemme og lytten. At respondere foran den anden identificeres med rum, agtelse og distance⁸. Det broderlige ansvar viser venskabets beslægtedhed med familien og den civile sfære. Her hersker der et absolut ansvar og en respekt overfor den anden. I en sådan venskabsetik fastholder man den anden som et absolut singulært princip, mens relationen til den anden bestemmes gennem rettens universalitet. Universalitetens diskurs henviser til en tredje, der fører opsyn med dette ansigt-til-ansigt møde mellem to absolutte singulære eksistenser⁹. Denne universali-

8 Jacques Derrida: *Politics of Friendship*. Tr. By George Collins. Verso. Londond. 1997. S. 276.

9 Her er jeg inspireret af Panu Minkinnens beskrivelse af "retten som en tredje"; Se Minkinnen: "Pretexts", in *Law & Critique*. Vol. VIII, no. 1. Spring 1997. S. 68.

tet, eller rettens symbolske orden, kan vi ikke formulere, den aktiveres synkront – en her og nu begivenhed – som rettens tredje. Både Derrida og Blanchot opererer her med to former for venskaber: Den første ender i narcisismen, den anden er **begærstunderet**. I det narcisistiske venskab, anerkendes venen blot som et andet ego. Allerede et sådant venskab ville ifølge Aristoteles hurtigt degenerere til et uægte nyttebaseret venskab. I den duale relation derimod operere retten som en tredje, der fastholder en **forpligtende og respekterende distance**, der kræves af venskabet, og således undgås det, at parterne degenerere i en destruktiv afgrund af narcisisme. I venskabet som begær, overskrider ansvaret selve venskabet, men udtømmer det ikke. Et sådan ansvar kan ikke reduceres til loven (**den tredje**), men må netop gå forud denne. Men kravet fra den tredje (retten), der udspringer af den singulære anden, befaler os samtidig at anerkende den andens transcendent andenhed. Det er ikke-gensidigheden og venskabets heterogenitet, der er ophav til retfærdigheden og det æstetiske krav. Men dens kilde kender vi ikke. Visionen om det gode og det smukke kan ikke reduceres til givne retskilder eller til en særlig normativ metode der belyser en gennemsigtig rationalitet. Vi står ved en korsvej i retsfilosofien. Stiller vi spørgsmålet: Hvad kommer før retten? Eller: Hvor kommer dette bør fra?, er det ikke op til os at give et svar. Filosofien eller tænkningen byder på flere svar eller ikke-svar, men i denne bog lægger vi os ikke fast på et entydigt bud på kildens udspring. Vigtigere er det måske at synliggøre kildens karakter og langsomt bevæge os mod et punkt, vi ikke ved hvad er. Måske er samvittighedens stemme en

hemmelighed i os selv, en stemme af unik karakter hvis mørke vi ikke kender. Retsfilosofiens berettigelse synes at handle om en længsel efter et ikke-sted, hvorfra de betydningsfulde stemmers lyd kan høres.

Retfærdighedens blindgyder

Rettens stemmer synliggør sig i vores levet erfaring, i det levede øjeblik mørke. Retfærdigheden får karakter af en grænse i retten, i den forstand at retfærdigheden må anes som et utopisk billede bag retten. Den kommer aldrig positivt til udtryk i den. Ja, distancen til retten og dens magtfulde gentagelse af sig selv, er forudsætningen for fornemmelsen for retfærdighed. Vi er nådigt overgivet til retfærdighedens apori. En apori kan beskrives som en blindgyde eller en blind vej. Derrida kalder retfærdighedens apori en erfaring af det, vi ikke kan erfare. Der er kun retfærdighed ved blindgyderfaringen af denne grænse. Retfærdighedens kald optræder som en erfaring af det umulige¹⁰. Retfærdighed er fanget i en uophørlig bevægelse mellem viden og begær, fornuft og lidenskab, mellem rationalisme og metafysik i denne verden og i den kommende.

Kun ét spørgsmål melder sig ved blindgydens *cul-de-sac*: Hvordan forene den retfærdige handling, der altid vedrører singulariteten, det unikke menneske, den anden, der fremtræder i en unik begivenhed, med en regel, en værdi, en norm eller med retfærdighedens imperativ, som nødvendigvis udtrykker en generel norm? Eller anderledes udtrykt: At blive behandlet retfærdigt er at blive behandlet som et frit menneske. Men hvordan kan man få

10 Se Jacques Derrida: Force of Law: "The Mystical Foundation of Authority", i *Deconstruction and the possibility of Justice*. Ed. by Drucilla Cornell et.al. New York & London 1992.

denne behandling, hvis retfærdigheden kræver en fiksering, et begreb, der i sig allerede rummer en identificering og en indretning? Kan vi i stedet tale om retfærdighed som et irreducibelt moment, et historisk øjeblik, hvor der handles retfærdigt for den anden? I bekræftende fald indskriver retfærdigheden sig i en tragisk og æstetisk optik. Retfærdighed bliver ikke det samme som at anvende en lov retfærdigt, men snarere et spørgsmål om at være udleveret til at handle retfærdigt i en singulær begivenhed. Retfærdighed bliver tragisk – et tragisk moment i retten – fordi den fastholder menneskets stemthed og dødelighed i begivenhedens singularitet.

Mødet med retfærdighedens blindgyde er et møde med sprogets grænse. Retfærdighed får karakter af en ridse i det rationelle gitter, der åbner sig i vort uendelige ansvar overfor den anden, der kun toner frem i en singulær begivenhed. Grænseerfaringen åbner op til noget andet, til det der ikke kan beskrives, og dermed til det der ikke kan reduceres til en regel eller et princip. Retfærdigheden bliver unævnelig og kan ikke nødvendigvis indfanges i et givent normativt meningsimperium. Det unikke træder i karakter i det øjeblik normen er brudt sammen. Retfærdighed handler derfor aldrig blot om at tilslutte sig en norm eller et princip, men er snarere udtryk for et pludseligt indfald, et brud der åbner for den unævnelige anden. Retfærdigheden er retten

og politikens metafysiske åbning. Der ryddes et rum for et guddommeligt lys i den profane ret, det uendelige i det endelige, et muligt nærvær i fraværet. Rettens kald handler om at bringe det mulige nær. Denne negative retstænkning forsøger at skabe en distance til tidens instrumentelle mytologi, der placerer retfærdigheden indenfor magtens rets mål-middel legitimitet, indenfor et harmonisk normsystem og indenfor en orden af universelle normer. En kritisk sans for retfærdighed orienterer sig ud fra unikke begivenheder, tragisk sensibilitet, og den sociale kontingens.

Antigone: Retfærdighedens tragiske stemme

Den græske tragedie har i århundreder været mødepunkt for filosofi, litteratur og etik, og for fornuft, form og ret. Tragediens virkelighed er den sociale tanke, herunder særlig den juridiske tanke. De poetiske tragedieforfattere anvender juridiske ord, der belyser dets flertydigheder. Tragedien omhandler ofte en social konflikt, hvor en person står overfor en vigtig beslutning. Tragedien, der er rodfæstet i den sociale virkelighed, stiller markante spørgsmålstegn ved denne¹¹. Den er med Nietzsches ord *amor fati*. Den tragiske heltinde Antigone insisterede på at skænke sin broder en værdig begravelse, og derved unddrog hun sig det af kongen (Kreon) udstedte dekret¹².

11 Se Jean-Pierre Vernant & Pierre Vidal-Nanquet: *Myth and Tragedy in Ancient Greece*. Translated by Janet Lloyd. Zone Books. 1990. s. 25 og 33.

12 Antigones onkel og konge Kreon, har udstedt et dekret der forbyder at Ismene og Antigones broder Polyneikes får en værdig begravelse. Civil ulydighed trues med døden. Både Polyneikes og dennes broder, Eteokles, afgik ved døden i kampen for Theben. Eteokles, byens forsvarer, modtog en fuld værdig begravelse som en død helt, mens Kreons dekret krævede, at forræderen Polyneikes ikke skulle begraves. Dermed ville hans sjæl ikke kunne træde ind i Hades. Se *Antigone* Ved Niels Møller. Fjerde udgave. Gyldendal. år(?).

At læse Antigone er at lytte til aporiens stemmer. Antigone viste, at en agtelse for loven er et spørgsmål om at lytte til en stemme, til en "anden stemme", som ikke ånder i det objektive sprog. I Heideggers skrift: *Einführung in die Metaphysik*, fremstår Antigone som det stærkeste og smerteligste eksempel på rettens ophav. Med sin heroiske og universelle kærlighed til sin broder Kreon, trods hun den menneskelige lov, da hun begraver sin døde bror. Hun adlyder et kald udenfor sig selv, en forpligtigelse, der opstår før enhver forpligtelse. Hun **måtte** handle som hun gjorde, for hun var født til at elske, ikke til at hade, som et af Odens mest berømte udbrud lyder¹³. Mere end nogen anden udtrykker Antigone den dødelighed, der gør os lydhør overfor rettens kald.

I sin tale til Mandela udtaler Derrida: "Lovens mand var han først af kald"¹⁴. Antigones klageråb (lovråb) kalder mig bort fra det sædvanlige til noget usædvanligt. At gøre det fremmede aktuelt og lade det fjerntliggende rykke ind på vores eget liv. Vi skal genopvække den tavshed som ligger som en dyne over retten. Vi skal overvinde stilheden ved at bevæge os udenfor rettens ringmur, og dér lytte på en stemme udefra, som vi på ydersiden af muren kun kan høre i et forbigående øjeblik, med en parafrase af Ari Hirvonen¹⁵. At karakterisere Antigones civile ulydighed som et naturretligt krav (et krav der udspringer af en guddommelig orden) er langt fra tilstrækkeligt. Antigone er en tragisk figur – noget der ofte negligeres i den retsfilosofiske

litteratur, der netop henviser til denne tragedie som et udtryk for en modsætning mellem naturret og den positive ret. Hvis der er en naturret på spil hos Antigone, er den først og fremmest immanent og ikke transcendent. Eller: Det retfærdige (det transendente) antager altid immanensens form. Retfærdigheden er en tilsynekomst af menneskets levede tragik, smerte, kærlighed og venskab. Den udledes ikke fra guddommelige love hinsides det levede liv. Den er snarere en uomgængelig realitet, en mulig eksistens bagved eller indeni rettens kausale begrundelsesmønster. Vi må ej glemme, at Antigone er passion, begær, lidenskab, had og kærlighed. Antigone afspejler menneskets fælles skæbne. Agtelsen for retten er et begær efter kærlighed og død. Retfærdigheden er immanent (iboende) menneskets følelsesliv som nok rækker ud til noget guddommeligt, men som ikke kan udledes derfra. Vi må nu spørge: Repræsenterer Antigones handlinger en overskridelse af ret og samfund? Synliggør Antigone en umiddelbar etisk erfaring, en særlig kvindelig erfaring, der er gjort tavst og undertrykt af samfundets lov? Gillian Rose afviser dette:

»Ved disse illegitime handlinger (Antigones), ømhed overfor den døde, genindføres og genopdages disse retfærdighedshandlinger, der går imod samfundets vilje, fællesskabets politiske liv. Ved at insistere på retten til sorg og sørgeceremoni, synliggør Antigone sjælens sælsomme kraft, denne gradvise ændring af grænser, der opstår når

13 *Sofokles' Antigone*. Ved Niels Møller. Fjerde udgave. Gyldendals Boghandel; "Jeg delte aldrig Had, men ikkun Kærlighed".

14 Jaques Derrida: »Agtelsen og Mandela eller refleksionens love og lovenes refleksion«. Oversat ved Sverre Raffnsøe-Møller. in *AFSKRIFT*.- om og af Jaques Derrida. 1992.

15 Ari Hirvonen: "Antigone: Kärlek till rättens gudinde", i *Retfærd* nr. 56, 15 årgang 1992. S. 7.

man mister sin kæreste – ønsket om at skænke den anden en fuldkommen død. At anerkende og genopleve den retfærdighed og uretfærdighed begået mod ens partners liv og død er det samme som at acceptere retten (loven), og ikke at overskride den – sorgen bliver identisk med retten¹⁶.«

Det er sorgen, der som moralsk lov, flytter fællesskabets grænser. Antigones oprør udtrykker et oprør mod menneskets vilkår. Hendes oprør er den impuls som rejser mennesket til forsvar for en værdighed, der er fælles for alle. Måske gemmer der sig bag rettens instrumentelle maskineri et rum for sorgen. Det litterære dokument om Antigone bliver et etisk og retligt dokument. Det afspejler det forhold, at den etiske attitude udspringer af en smerte og en lidelse. Etikken kan ikke være afhængig af kundskab og viden. Kundskab gør den etiske handlen rationel på en måde, der står i skarp modsætning til den dybeste betydning af dette ord. Etik og kampen for retfærdighed er, som Antigone har vist os, et tragisk sindelag. Rettens kald viser sig ved mødet med den lidende broder.

Medfølelse udspringer af en lidelse: vi er fælles om at lide. Ethvert tabt liv er tragisk, hvis vi betragter ethvert liv som uerstatteligt og unikt. Medfølelse reder os ikke fra døden, men giver os en mulighed for at være sammen før selve afslutningen. Medfølelse er en måde at konfrontere og udsætte sig selv for den anden, at binde en selv til en etisk relation med den anden. Antigones sindelag viser, at vores tab af tragik er en depersonalisation og dehumanisering af såvel livet som døden. Uden tragik intet fællesskab. Men den tragiske sensi-

bilitet er samtidig en bevidsthed om vores dødelighed. Tragikken skænker en ydmyghed i forhold til vores moralske natur fordi vi aldrig er fuldkommen frie i vores moralske valg. Antigones røst bevidner, at der findes en kraft før retten og politikken knæsætter værdierne legitimation. Et iboende felt eller rum i retten. En oase midt i rettens ørken. Men rettens egen legitime karavane når ikke ind til denne oase. Heller ikke os andre der tænker over retten, politikken og den sociale orden, har nogen analytisk adgang til denne oase. Vores sprog, vores horisonter, vores væren, vores verden, og vores livsformer, sætter grænser, for det vi kan beskrive, sige og dermed tænke om retten. Enhver analytisk systematisering forsøger desperat at overskride grænserne, for det vi kan erkende. At bevare og synliggøre de iboende stemninger i den sociale orden er med til at fastholde legitimiteten og autoritetens endelighed. Hvis naturretten hjemsøger vore egne, må den genfindes i en profan normativ tilblivelse. Forestillingen om “det gode liv” og det levede livs bevægelse som venskabet symboliserer, må blive en immanent kritik af den subjektive morals former.

Walter Benjamin Retfærdighedens moment: En guddommelig vold

Det er dog aldrig fornuften, der bestemmer over midlers legitimitet og måls retfærdighed, det gør derimod den skæbnebestemte magt over de første og Gud over de sidste.

16 Se Gillian Rose: *Mourning becomes the Law*. Philosophy and Representation. Cambridge University Press 1996. s. 35-36. (ACL-oversættelse.)

Som en af de få havde Walter Benjamin blik for retfærdigheden som en grænserfaring, som en unik historisk begivenhed. Den er det der kommer. Den er altid det som lader vente på sig. Al politisk og historisk revolution antager retfærdighedens form. Retfærdighed er utænkkelig uden en messiansk optik. I håbet om at få et glimt af retfærdigheden har Walter Benjamin trukket sin rationalitetskritik af retten til en grænse, hvor ikke længere mennesket, men kun »guderne« ved bedst. Vi må overskride den opfattelse, at retfærdigheden blot er det, der kan udtrykkes som statens magt og institutionens egen umiddelbare monopoliseret vold. Retfærdigheden er ikke blot et resultat af den anerkendte normative orden. Denne er aldrig tilstrækkelig eftersom den retlige og sociale orden selv må være grundlagt på voldelig vis. Ingen ny ret eller retfærdighed bliver til virkelighed uden at en ny unik kraft, en begivenhed har trådt i karakter og sat sig igennem. (..) Benjamin søger således et felt for retfærdige mål og retfærdige midler, der er uafhængige af institutionens anerkendte kriterier. Mellem retfærdige midler og retfærdige mål hersker der en dybt ufor-

enelig konflikt. Ved siden af rettens autoritet og den vold, der er synlig, beskriver Benjamin en »uvoldelig vold«, der er sonende, men netop ikke synlig for menneskene. For Benjamin er retfærdighedens sande autoritet en guddommelig vold: En ren og ublodig indvarsel af ny ret, der ikke er begribelig for os. Den kommende ret, den der endnu ikke er, kan vi end ikke forestille os. Dette er emnet for Benjamin i hans berømte essay »Forsøg på en kritik af volden,« på tysk *Kritik Zur Gewalt*¹⁷. Benjamins essay er et enestående vidnesbyrd om, at kun ved overskridelse af mål-middel legitimiteten, åbenbarer retfærdigheden sig¹⁸. At retfærdighed ikke nødvendigvis håndteres på baggrund af eksisterende normer.

Benjamin hævder at retfærdigheden ikke skal studeres på grundlag af den legitime udøvelse af vold, men ud fra volden selv, dens væsen. Legitimiteten og retfærdigheden må være et studie af volden *som sådan*. Når vi spørger om volden kan være middel for et mål, forhindrer vi os selv i at vurdere selve volden og dermed muligheden for at erfare magtens mytiske maske. Benjamins essay er et

17 Den danske oversættelse: »Forsøg på en kritik af volden« findes i Walter Benjamin: *Kulturindustri*. På dansk ved Claus Clausen et.al. Udvalgte essay. Rhodos. København 1973, (Suhrkamp, 1973). Ordet *Gewalt* hos Benjamin er flertydigt. Ordet kan både betyde »tvang« og »vold«. I Benjamins tekst er ordet »vold« det eneste holdbare. *Gewalt* implicerer en mere kompleks relation mellem »ret«, »magt« (magtanvendelse) og vold, end vi normalt tænker os. Allerede Benjamins første og måske vigtigste pointe, at den mytiske vold er rettens grundlag, giver et helt nyt billede af begrebet »vold«. Det er volden ligefra dens fornedrende skikkelse over den institutionaliserende, etablerende og normsættende vold, til den vold der indstifter det retfærdige moment, Benjamins begreb spænder over. Se den tyske originalversion: »Zur Kritik der Gewalt«, in *Gesammelte Schriften*, 2.B, 179 (1977).

18 Benjamins essay afspejler en krise i det borgerlige, liberale demokrati forstenet til kamoufleret autoritet. Kritikken af volden og retfærdighedssyndromet, var en reaktion på fredsgruppernes nederlag efter første verdenskrig. Med den seneste tids historiske og demokratiske omvæltninger, er det stadig muligt at hente en række væsentlige indsigter fra Benjamins særegne univers. Benjamin skriver sig ind i en neo-messiansk-jødisk ånd, båret af en særlig kritisk indstilling til det at indfange demokratiets achilleshæl og tomhed.

testamente over legitimitetens *holocaust*. Hverken den naturretlige eller den positivretlige teori kan danne basis for en diskussion om selve volden og formår dermed ikke at indfange retfærdigheden som en unik begivenhedsbestemt erfaring. Begge traditioner skelner mellem forskellige typer af vold og begge gør det udfra forskellige begrundelser og retfærdiggørelse af den legitime vold:

“Hvor naturetten bedømmer den bestående ret ved at kritisere dens mål, bedømmer den positive ret en vordende ret ved at kritisere dens midler. Begge er de dog enige om, at retfærdige mål kun kan opnås ved legitime midler, legitime midler kan anvendes til retfærdige mål”¹⁹.

Den positive ret inddeler volden i legitim og illegitim vold, og dermed unddrager den sig enhver mulighed for at problematisere den vold, den kalder legitim. Benjamin undersøger volden *udenfor* både den positive ret og naturetten. Det, der leder Benjamin frem til denne position, er den moderne rets forsøg på at adskille den retsetablerende (retssættende) vold, fra den retsbevarende, bedre kendt som autoritetens legitimerede vold eller som den effektive tvang²⁰. Den retsetablerende vold er den historiske vold, der indstifter ny ret eller en ny retsorden²¹. Den retskonserverende vold konserverer den ret, der er blevet grundlagt; ved eksempelvis håndhævelse af indgået kontrakter eller afstraffelse af kriminelle. Benjamin søger nu at vise, at retsetablering

eller retsdannelsen korrumpere, så snart retten søger at bevare sig selv. Hans hovedeksempel er politiet, der intervenserer »af sikkerhedsgrunde«, når der ikke foreligger »nogen klar retssituation«, og som må appellere til en allerede etableret ret for at stadfæste deres autoritet, der dermed kan bevare den ret, de selv voldeligt har grundlagt ved deres små mellemliggende handlinger. Ophævelsen af denne distinktion, når politiet handler, indikerer en mulighed for en generel ophævelse i alle sager²². Politiet er medskabere af retten i tilfælde hvor der ikke foreligger klare normer. Hvergang det normative grundlag vakler og retten derfor uklar, giver det politiet en chance. I de moderne samfund opfører politiet sig som retsiværksættere. Politiets vold eller handlinger iøvrigt er rettens kentaur; den er identisk med magten og lapper på samfundets skrøbelige normer, der skal fremstå konstante og harmoniske. Det er åbenbart, at det ikke er muligt at skelne mellem de to typer af vold: den konserverende og den, der grundlægger. Den retsetablerende vold fortjener nemlig ikke navnet »ret«, før den er grundlagt. Men dialektikken mellem retsetableringen og retsbevarelsen er dunkel. Hvori består bevægelsen fra den vold, der indstifter en ny ret (den kommende retfærdighed) og den vold, der bevarer den? Hvilket moment eller øjeblik skal vi regne med? Den vold, der stifter ret, kan ikke være af en sådan karakter, før den også er en vold, der *bevarer* hvad der allerede er blevet stiftet. Så snart voldens latente nærvær forsvinder, visner den retssæt-

19 Benjamin: »Forsøg på en kritik af volden«: *Op.cit.* s. 16.

20 Det tyske ord *Setzend*, kan oversættes med sætte, og *Gesetzend* med retsdannelse.

21 Benjamin nævner krigen og revolutionen som eksempel. Benjamin: *Op.cit.* s. 22.

22 Benjamin ender med at forkaste den såkaldte forvaltende vold, som står i den retsetablerende volds tjeneste. *Ibid.* s. 40.

tende vold til et **middel**. Magten desintegrerer og bliver instrumental. Benjamin understreger hvordan enhver skabelse af retten er flertydig:

“Voldens funktion under retsetableringen er nemlig dobbelt i den forstand, at retsetableringen ganske vist stræber mod et middel, men i det øjeblik den indstifter en ret, afskediger retsetableringen ikke volden, men gør den først da retsetablerende i streng forstand og middelbart, idet den under navn af magt indsætter et mål som ret, et mål der ikke er frit og uafhængigt af volden, men er nødvendig og inderligt forbundet med denne. Retsetablering er magtetablering, og for så vidt er det en handling der skyldes voldens umiddelbare manifestation”²³.

Den vold, der er umiddelbar og som synes at ophæve adskillelsen mellem den retsetablerende og retkonserverende vold, kalder Benjamin for »mytisk«²⁴. Grænsen for den retlige hermeneutik beror på, at magten er mytisk. Benjamin lægger nu op til en mere radikal adskillelse mellem magtens mytiske vold og den retfærdige guddommelige vold:

“Hvor den mytiske vold er retsetablerende, er den guddommelige retsødelæggende, sætter den første grænser, er den anden tilintetgørende ud over alle grænser, implicerer den mytiske på samme tid skyld

og soning, er den guddommelige sonende, er den første truende, så er den anden slående, er den første blod, er den anden på en ublodig måde dødbringende”.

En teatralisk men inciterende formulering af retfærdigheden og legitimitetens grænseerfaring. Retfærdigheden er på engang nær og dog så fjern. Den er et nærvær i et uendeligt fravær. Den er uudsigelig i sin dunkelhed. Rettens hemmelighed er en bundløshed, hvis gyldighed ikke længere kan begribes af menneskene. Rettens indstiftelse er en messianisk tilstand, der ikke kan skrives, men vises som et lys, der brænder, som et nærvær, der giver uendeligheden tilbage til det endelige. Grænseerfaringen stiller retten overfor den hermeneutiske cirkel. Den lader retten erfare sig selv i sproget, i sin egen myte, i fortællingen, i retsbegrundelsens uendelige regres, i selvreferencens tautologi. Kun ved at radikaliseres den første distinktion mellem retsetablerende og retskonserverende vold, kan vi få indblik i rettens fundamentalt voldelige hermeneutik. Benjamin knytter an til en ren umiddelbar vold hinsides retten, hvis virke i destruktionsøjeblik vi aldrig kan gennemskue. Mennesket kan altså ikke selv fra starten af bestemme den menneskelige vold som ren vold. Den rene (umiddelbare) vold vil altid være i hænderne på magten, »fordi voldens sonende kraft ikke er åbenbar for menneskene²⁵.« Det er retfærdighedens egen tragik, at legitimiteten kun kan begribes (erkendes) af os som den mytiske vold, som identiteten

23 *Ibid.* s. 34-35.

24 *Ibid.* s. 35-36.

25 *Ibid.* s. 40.

mellem retsetablering og magtetablering²⁶, og ikke som guddommelig. Det mytiske er på een gang rettens eget mytiske barbari og potentielt et nyt barbari eller en tærskel til en ny retstilstand eller retfærdighed. Benjamins voldsmetaforik – den guddommelige vold – er metafor for den radikalitet, der karakteriserer de brud på den symbolske orden, hvorigenem bruderfaringen finder sted.

Den umiddelbare konsekvens af Benjamins kritik af rettens mål-middel legitimitet, er klar nok: Retten kan aldrig få det sidste ord. En ny og unik situation er ikke selv normativ. Situationen (begivenheden) kalder på en beslutning, der sagtens kan skabe andre normer. En retfærdig og ansvarlig afgørelse må både konservere og ødelægge eller ophæve loven på en sådan måde, at den er istand til at genopfinde den og begrunde den påny i hver sag. Hver sag er forskellig og kræver denne unikhed. Men i denne ophævelse må der stadig henvises til en regel. Regler kan ikke tilsidesættes. Dette er grunden til at *vi ikke kan sige, at* denne dom eller beslutning er retfærdig. En dom kan opfattes som retmæssig, men kan ikke få prædikatet retfærdig. Retfærdighedens stemme rummer et tavst kald, der befinder sig hinsides det som kan repræsenteres i rettens konventionelle sprog. Retfærdighed er dette sammenbrud af rettens tale, der giver sig tilkende som en urepræsentativ etisk stemme. Det, der ikke kan kalkuleres må være

centralt for enhver retfærdighed. At handle retfærdigt kræver en uophørlig bevægelse mellem den generelle regel og den specifikke sag, der ikke har et hvilepunkt eller en vedvarende ligevægt. Retfærdighed er denne momentvise gave, der kun kommer til udtryk som en handling i en unik begivenhed. Den unikke begivenhed gemmer på hemmeligheden om rettens uendelighed; gemmer på hemmeligheden om retfærdigheden som en tavs stemme. Kriteriet for retfærdigheden er en tragik, der er betinget af den enkelte begivenhed. Legaliteten er begivenhedens tilskikkelse. Retfærdighed og nomos er spændt ud i rettens allerstedsnærværende tid og den altid kommende etik, den stemme vi endnu ikke kan høre.

Retfærdighed: en overraskende begivenhed

Benjamins analyse afslører mesterligt retfærdighedens blindgyder (aporier). Benjamins tanker rummer, hvor nødtigt han end selv ville bryde sig om det, flere væsentlige berøringer med den sene Heideggers opus. For dem begge indtager skæbnebegrebet pladsen som en art gyldighedsfaktor for retten og retfærdigheden. Hos Benjamin påtvinger den historiske skæbne en guddommelig vold. Benjamins opfattelse af retfærdigheden som begivenhedens tragik, er på linje med Heideggers

26 Retfærdighedsbegrebet som et grænsebegreb møder vi også hos retsfilosoffen Carl Schmitt. Bruddet eller undtagelsen fra det generelle, fra normen og normalitetens imperium, grunder sig ikke selv på en norm. Retfærdighedens beslutning har ingen ren normativ karakter, eftersom den hverken udelukkende hviler på normer eller regler. Beslutningens bindende kraft gestaltes i beslutningens destruerende moment, der både iværksætter og ophæver det normative i begivenhedens altødelæggende indbrud. Benjamins essay om volden var delvist inspireret af Carl Schmitt. I sin bog *Politische Theologie*, Berlin: Duncker & Humboldt (1922) 1985, definerer Schmitt suverænitetsbegrebet som den der beslutter over undtagelsen (*»wer über ausnahmezustand entscheidet.«*).

begreb om loven og *nomos* som en begivenhed, hvis uudgrundelighed vi ikke har refleksiv adgang til. Den momentvise gave udtrykker enten en unik handling, som er sket i begivenheden eller noget der endnu ikke er. Retfærdighedens tilskikkelse er udtryk for den mulige vej vi følger sammen. Retfærdighed er det som ligger foran os som en mulig måde for os at være på. Retfærdighedens kald er hos Heidegger et trans-socialt ansvar for den anden som dødeligheden sætter. Heideggers simple men nærmest uoversættelige ord for denne lov er: *Ereignis* (begivenhed).

“Begivenheden er loven (*das Gesetz*), for så vidt den koncentrerer de dødelige i det, der sker, om deres væsen og fastholder dem der!”²⁷.

Med sit *Ereignis*-begreb vil Heidegger fremhæve hændelsens eller forekomstens uendelige enkelthed og umiddelbarhed, vi kun kan nærme os gennem afståelse eller suspension af filosofiens, tænkningens eller sprogets identitetsskabende procedurer. Retsfilosofien starter ikke med et *questo quid juris* (*hvad »er« retten*), men “et *Quod*”: *at* retten er. *At* retten

er, betyder at den sker. Retfærdigheden er en fuldkommen og absolut hændelse. Den sker for os med os. Men begivenheden er det som aldrig tillader sig selv at subumeres under et begreb. Hverken retfærdighed eller rettens natur kan funderes i formelle regler eller principper. Loven er det, der ligger foran os, som en mulig måde at følge en vej sammen på. Denne lov åbner et kald for os og inviterer os på dens vej. Dette kald stiller krav om en lytten som betingelse for den sigen, der udtrykker retfærdighedens tilskikkelse. At adlyde retten er at lytte til retfærdighedens kald, ikke til hvad den høje dommer taler, men til det kald der er rettens skæbne; en skæbneret uden lovlighed, en naturret, der gentager sig selv i begivenhedens singularitet²⁸. Vi kan aldrig fuldkommen definere den begivenhed, der måtte komme, hverken som subjekt, som bevidsthed, som Gud, som person, mand, kvinde levende eller døende. Vi kan tale om en ubetinget gæstfrihed for den fremmede, eller det fremmede. Det eller den der pludselig ankommer hverken skal eller kan melde sin ankomst. Og vi hverken kan eller skal opstille betingelser eller forsøge at kategorisere den absolutte ankomst. Denne begivenhedens

27 Heidegger; *Gesamtausgabe Band 12: Unterwegs zur Sprache*, (Klostermann Frankfurt am Main, (1959), s. 248. Den tyske tekst lyder: »Das Ereignis ist das Gesetz, insofern es die Sterblichen in das Ereignen zu ihren Wesen versammelt und darin hält«. (ACL-oversættelse.)

28 I *Sein und Zeit* taler Heidegger om at samvittigheden kalder os, og at vi må lytte til denne for ikke at blive opslugt af normalitetens sump. Samvittigheden er en tavs stemme, der tilråber tilværen (*Dasein*) at vælge valget. Løgstrup har gjort en fin iagttagelse om Heideggers samvittighedsbegreb: »Samvittigheden taler med sin egen tavshed – for at tvinge den enkelte ud af larmen i »man« og ind i hans egen tavshed som den enkelte. At det som samvittigheden siger ikke kan formuleres i ord, betyder derfor ikke, at den er en hemmelighedsfuld stemme, men blot at den intet har at fortælle, men ene og alene kalder én til at være sig selv som den enkelte.« I den moderne ontologiske mistydning af eksistensen, er samvittigheden druknet fordi mennesket skal opfylde visse krav, der giver sig af rådende love, idealer, værdier eller lignende. Mennesket forstås ud fra noget forhåndenværende (nemlig disse love, idealer, værdier etc.) som noget selv forhåndenværende, med en parafrase hos Løgstrup. Se K.E. Løgstrup: *Martin Heidegger*. Det lille forlag. 1996. s. 42-43.

gavmilde afventen overskrider både moralen, retten og enhver traditionel politisk forvaltning. Hvis ikke vi overraskes og hvis alt er som vi forventer, er der ikke tale om en begivenhed. Overraskes vi ved vi een ting: at retfærdigheden er på spil. Begivenheden er derfor altid en erfaring der står i relation til et andet menneske, som netop bryder ind i vores verden. Dette "indbrud" og overraskelse er som en nyfødt baby. Vi forsøger at foregribe barnets ankomst ved at tale om det. Men trods enhver forberedelse, kan vi ikke eliminere den unikke begivenhed: barnets ankomst er altid uforudset. Det taler for sig selv, som en stemme fra en fjern og anden verden. Singularitetens værdighed træder i karakter som en fuldkommen anderledes og forskellig stemme.

Begivenheden (*Ereignis*) tillader os at forstå være som tid, som temporalitet. Den singulære hændelse skænker tiden. Hos Benjamin en hændelse, der som uvoldelig vold bor i folket selv. At tænke er at modtage denne gave. At tænke det fundamentale – at rydde et rum for nærværet (*Anwesenheit*) – kan kun begribes ud fra en fundamental hengivelse af til tidslighedens unikke tilstedevær. Retfærdighed er en unik begivenhed fordi den rummer denne skænkning af tid. Retfærdighedens gave er en gave af tiden og være i dets fulde temporalisation og bevægelse. Retfærdighed er et lys der brænder, men et lys der brænder inde fra os selv i begivenhedens mørke. Dens

udfoldelse er et an-arkisk moment, der optræder som en hændelse af tidens singularitet. Hvad er kilden til det singulære moment i retfærdigheden, til denne gave? Hvad er kilden til retfærdighedens hændelse, denne *Ereignis*? Svar: "Begivenheden sker og er uomgængeligt tilstede; der er intet hinsides"²⁹. Det er begivenheden og dennes bevægelse som vores eneste virkelighed³⁰. Det er en del af retten, at folk *adlyder* det retlige værk. I denne værkhændelse af retten viser retten sig som **denne** ret; en åbning af **denne** verden, **denne** venskabs gave, formningen af **denne** retstilstand og en tilskikkelse af **denne** sigen, som vi så fattigt kalder vores "sprog". For denne ret er det retfærdighedens kald at vise, at mennesket tilhører en verden, der adlydes, og menneskets egen mulighed kommer til udtryk i dette kald. Eftersom sproget er begivenhed, må værens sandhed indfinde sig i kunstværkets iværksættelse. Kunstværket bliver billede på modsætningen mellem retten som institution og de usynlige stemmer, der bl.a. findes i venskabet. Retfærdighed trives i denne givne struktur af åbenlyshed og skjulthed. I retfærdigheden bringes kunst, historie, verden og sandhed sammen. Heidegger siger det på denne måde:

"Når kunst sker, dvs. når der er en begyndelse, kommer der altid stød ind i historien, og historien begynder eller begynder på ny. Med historie menes der ikke her den

29 »Das Ereignis ist das Ereignis selbst – und nichts ausserdem«. Unterwegs zur Sprache: *Op.cit.* s. 247. (ACL-oversættelse.)

30 Her er det nærliggende at minde om Ole Fogh Kirkebys begreb: translokutionaritet, »som indebærer, at det først er begivenheden, der formidler betydningen af det, vi siger (og også til en vis grad tænker og føler) til os, viser netop, at der ikke findes mulighed for nogen fælles situationsdefinition i et konsensuelt regi.« Se Fogh Kirkeby: *Begivenhed og Kropstanke*. En fænomenologisk-hermeneutisk analyse. Forlaget Modtryk. 1994. s. 48.

tidslige rækkefølge af en eller anden slags begivenheder. Historie er et folks henrykkelse ind i dets pålagte som indrykning i dets medgivne. Kunst er sandhedens *iværk-sættelse*³¹.

Retfærdighed kan analogt hermed tænkes som et unikt historisk øjeblik. Et moment i tiden bryder løs, en revne i tidsligheden kommer til syne. Først når en ting optræder som hændelse, lader den en verden bryde frem. Det er først i det "brud" eller "stød" kunstværket sættes i værk, at en ny verden hænder, og at denne bliver nærværende for os³². En pludselig indtrængen, en vældig begivenhed. En overraskelse. En retfærdighed. Dette brud kaldte Benjamin for en ren vold. Carl Schmitt kaldte den en undtagelse fra reglen, fra normen. Retfærdighed grunder sig ligesom nødværge ikke på indholdet i en norm. Dens bindende kraft må "udledes" af begivenhedens affekt. Den emanerer som en udsigelig spontanitet. Kun i begivenheden opstår den tragiske sensibilitet og dermed retfærdighedens kald som et trans-socialt ansvar overfor den anden som dødeligheden sætter. Benjamin nævner arbejderens garanterede strejkeret, som eksempel på begivenhedens absolutte ankomst, der befinder sig hinsides den politiske målsætning. Strejken er en "undladelsehandling", en ubetinget nægtelse af at handle, der kan sidestilles med en voldelig relation. Som rent middel er strejkeretten

uvoldelig³³. Dens anliggende er at fuldbyrde en omstyrtelse af en eksisterende retstilstand³⁴. Generalstrejken i Frankrig i dec. 1995 er et muligt eksempel, der som iboende vold i folket selv, af Benjamin kaldet »guddommelig«, er destruerende og ødelæggende i modsætning til den mytiske vold. Generalstrejken er en ophævelse af statens magt (*Staatsgewalt*), og dens form er retfærdigheden. Den er samtidig en begivenhed af æstetisk og historisk karakter: "Strejken er ikke et spørgsmål om teori; den kan hverken være objekt for prognoser eller programmer. Den tilhører begivenhedens orden, der bryder igennem historiens kontinuum.(..) Hvem, der end taler om strejken, kan ikke være sikker på, at han ikke allerede selv er påvirket af den, at han ikke allerede tager del i den"³⁵. Den rene vold er ikke voldelig, men dybt revolutionær. Den rene vold er forløsende; den er sprog i anden potens. I Benjamins karakteristik af legitimiteten er det ikke længere muligt at skelne mellem retspolitik og teologi. Herved har han flere væsentlige berøringer med Carl Schmitt. Den guddommelige vold bliver model for den revolutionære ånd.

Når retfærdigheden lader vente på sig som et fælles håb

Benjamins slående og konsekvente kritik henviser til mål-middel relationens flertydighed, der bliver åbenbar i enhver etisk sfære, hvor

31 Heidegger: *Kunstværkets oprindelse*. På dansk ved Jacob Malling. Moderne tænkere. Gyldendal 1994. s. 86.

32 *Ibid.* s. 75.

33 Benjamin: "Forsøg på en kritik af volden", *Op.cit.* S. 31.

34 *Ibid.* s. 31.

35 Werner Hamacher: »Affirmative, Strike. Benjamin's Critique of Violence',« in *Walter Benjamin's Philosophy. Destruction and Experience*. Warwick Studies in European Philosophy. Ed. By Andrew Benjamin and Peter Osborne. s. 126.

denne relation i princippet ikke kan eliminere uretfærdige midler og derfor tenderer mod at understøtte u-retfærdighedens fortsatte dominans. Når både retspositivismen og naturretten hævder, at retten lever under en mål-middel dialektik, kan den rationelle legitimitet ikke i sig selv bringe retfærdighed. Retskulturen og den sociale orden har været fanget af sin egen mytiske fiktion og kan derfor ikke indfange retfærdighedens sande ansigt. Retten og politikken er blevet livstidsfange af det instrumentelle sprog, der opfattes som et redskab til at beherske. Hvis den moderne retsstat befinder sig i en legitimitetskrisis, er det et symptom på selve retstænkningens krise. Retsfilosofien – hvadenten positivistisk eller naturalistisk – begår retligt selvmord, fordi menneskets tragik, herunder smerte, begær, kærlighed og venskab, ikke åbenlyst fremstilles og accepteres som retfærdighedens virkelige kilde. Den græske titan Dike er billede på retfærdighedens moralske ansigt, den stimulans og ethos, der ikke kan indgå i princippernes hieraki.

Myten er en nødvendig fiktion, som grundlægger fællesskabet. Derrida, Benjamin, Scmitt og Heidegger har vist, hvad der sker, når vi afbryder eller afviser myten. Afbrydelsen giver os et glimt af retfærdigheden som det *at handle retfærdigt* ved og i en overvældende begivenhed, eller i forhold til en kommende begivenhed. Etikens forløsning i retten bliver et spørgsmål om en mulig stemme. Håbsetikkens stemme. Den udsiger andre muligheder end dem, som aktuelt lader sig fremtræde. Håbsetikken er en profan immanent erfaring. Den er en erfaring af det uerfarbare. Den retfærdige erfaring er det uendelige, som må vente på sin forløsning indenfor historien.

Uendeligheden er enheden af samvittighedens enhed med sanserne, siger den kvindelige hovedperson Agathe til sin bror Ulrich i Robert Musils romanværk: *Manden uden egenskaber*³⁶. Hvis etikken møder os, når vi løber mod sprogets grænse (Wittgenstein), udtrykker etikken og retfærdigheden et ubegribeligt, ja gådefuldt spændingsfelt mellem virkelighed og mulighed. Retfærdighedens virkelighed og mulighed afhænger af en fornemmelse for et utopisk retfærdighedsnærvar i de små ting, som Ernst Bloch har vist. Når vi erfarer retfærdigheden, forskyder verden sig en lille smule, samtidig med at den forbliver den samme. Det absolutte og retfærdigheden er identisk med verden. I den messianske verden udtrykker den lille forskydning af grænsen, at alt vil være som det hidtil har været, blot en smule anderledes. I sin bog *Spor*, lader Ernst Bloch en rabbi udtale sig om det gode og grænsen:

»Ingen ting er dårlig i sig selv, for slet ikke at sige god; det kommer an på grebet, der bringer dem ind i en retning, der måske endog, undertiden, trænger ind i det dunkle, fordrejede og uvisse ved baggrundene. Og en anden rabbi, en virkelig kabbalistisk, sagde engang: for at skabe fredens rige skal man ikke ødelægge alle ting og en helt ny verden begynder; men denne kop eller hin busk eller hin sten og således *alle ting skal blot flyttes en smule*. Men fordi denne smule er så svær at gøre og dens mål er så svært at finde, kan menneskene ikke det, som angår verdenen, men til det formål kommer Messias. Derfor har den vise rabbi også, med sin sætning, lagt et godt ord ind for det lykkelige blik og den heldige

36 På dansk ved Mogens Boisen 1971. Bind III, s. 211.

hånds spring, ikke for den krybende udvikling«³⁷.

Den lille forskydning henviser ikke til tingenes tilstand, men til deres mening og grænse. Grænsen og meningen finder ikke sted i tingene, men i deres periferi, i det lette rum mellem tingene og det selv. Etikken befinder sig som sådan hverken indenfor eller udenfor fællesskabets rum, men i meningens »forstæder«. Den mulige stemme er sat af sprogspilene for venskabet, som bliver det sted, hvor utopien kan leve som foregrebet erfaring. Det retfærdige er altid hinsides vort nærvær. Vi står her og håber på det, der endnu ikke er, mens retstraditionen og historien fortøner sig som en ruin. Retfærdighedens fællesskab er et

ikke-sted i en tilstand af erindring og håb. Retfærdigheden er det, som er sket, men også det som lader venter på sig. Retfærdigheden er en kommende etisk stemme, en kommende temporalitet, en i folket iboende vold, en profan normativitet. En pludselig indtrængen. En overraskende begivenhed. Det der må ske. Vi kan kun håbe sammen³⁸.

Författarupplysningar:

Alexander Carnera Ljungström. Cand jur., Ph.D., Adjunkt i retsfilosofi ved Københavns Universitet, Retsvidenskabeligt Institut D. Udkommer til foråret med bogen: *Rettens alkymi: Om Venskab, retfærdighed og myte*. Samlerens forlag. København 1998.

37 Se Ernst Bloch: *Spor*. På dansk ved Jørgen Goldbæk et.al. u.å. Tiderne Skifter. (Surhkamp 1970). s. 188.

38 Retfærdighed er det sted hvor sjælen, byen og det hellige mødes; et ikke-sted hvor sorgen finder hvile.

Se Gillian Rose: *Mourning becomes the Law*. *Op.cit.*

Mennesker og rettigheter

Mennesker og rettigheter er Nordens ledende tidsskrift for analyser, debatt og informasjon om menneskerettigheter. I **Mennesker og rettigheter** finner du:

- Aktuelle analyser av sentrale temaer innen nordisk og internasjonal menneskerettighetsdebatt og -forskning.
- Informasjon og debatt om menneskerettighetenes vilkår i lys av politiske, kulturelle, sosiale og økonomiske konflikter.
- Dommer avsagt av Den europeiske menneskerettighetsdomstol i Strasbourg.
- Anmeldelser av sentrale bøker innen feltet.

Tema i 1998: **Flyktningpolitikk**
 Å være barn i Norden
 Baltikum
 Verdenserklæringen 50 år

Arbeidet for menneskerettigheter angår oss alle, og tidsskriftet rettes ikke kun mot spesialistene. Bidragsyterne har forskjellig faglig og politisk bakgrunn, og innholdet varierer fra det vitenskapelige til det populære. Artiklene er på norsk, svensk og dansk. ■ 4 hefter pr år.



SCANDINAVIAN UNIVERSITY PRESS
 Oslo, Stockholm, Copenhagen, Oxford, Boston

Abonnement kan bestilles hos Scandinavian University Press, Kundeservice, postboks 2959 Tøyen, N-0608 Oslo. Telefon: +47 22 57 54 00. Telefax: +47 22 57 53 53. E-post: subscription@scup.no

JA, jeg ønsker å abonnere på
Mennesker og rettigheter
 f.o.m. nr 1/98, ISSN 0800-0735
 4 hefter i året.

- Institusjoner NOK 370
- Privatpersoner NOK 295
- Send meg GRATIS prøveeksemplar
- Studenttilbud NOK 170

Stuedsted: _____

Avgangår: 19__

Navn: _____

Adresse: _____

8 300 x y z

*Kan sendes
 ufrankert i
 Norden.
 Adressaten
 betaler
 porto.*

SVARSENDING
 Avtale nr 171 114/241

Scandinavian University Press
 Kundeservice
 Tøyen
 N-0608 Oslo