

20)

SAMHÄLLSLÄRA.

D 82 / 116

5-

Anteckningar i Samhällslära

enligt

Dr. Edv. Westermarcks föreläsningar.

Första kapitlet.
Familjens historia.
I. Familjens ursprung.

Vetenskapen om det organiska lifvet har man indelat i tre stora hufvudgrupper: biologi / botanik, zoologi, fysiologi / psykologi, kunskapen om sjäslifvet och sociologi eller samhällslära. Af dessa vetenskaper är sociologin den nyaste. Dess område är ej ännu till stor del genomströfvat och dess slutsatser i många fall ganska hypotetiska.

Rättsfilosofin är en metafysisk vetenskap. Den utgår från metafysiska föreställningar, söker framvisa bestämda härledning för det rättas idé och söker utveckla detta till ett system af rättsgrundsatser. Den positiva filosofin åter anser att en slik härledning af rättsförhållanden icke eger något egentligt värde. Denna filosofi undviker helt och hållet frågan huruvida världen har skapats efter en bestämd plan eller icke och ännu mindre söker den utgrunda, hvori denna plan skulle bestått.

Den vetenskapliga samhällsläran förfar helt och hållet historiskt. Den försöker utforska institutionernas och rättsförhållandenas utsprung och utvecklingsgång, den behandlar inga skilda folk eller tider utan mänskligheten i sin helhet och söker om möjligt framställa den allmänna utvecklingsgången. Den stöder sig på historiska och rättshistoriska fakta äfvon som på etnologin. Detta sistnämnda sätt att behandla ämnet, hvilket är af nyare ursprung, har efterhand vunnit allt flere anhängare. Men de slutsatser man försökt draga ur etnologin har ej alltid lyckats, man ha t. o. m. begynt draga i tvifvelsmål etnologins nytta i detta fall. De källor, som användas, äro: studium af vilda folkslags seder och kvarlefvor af forntida bruk. Sådana forntida bruk existera ännu t. ex. i Finland. Vid bondbröllophögtidlighållande framställes ofta ett finge-radt köp af bruden, hvilket skulle tyda på att det förut värkligen varit sed att bruden såldes. Vi böra

först söka utforska de samhällscliga företeelsernas orsaker. Sedan kunna vi från förekomsten af orsakerna i förgångna tider sluta till orsakerna till företeelserna själfva. Orsakerna kunna vara: fysiologiska,

biologiska, psykologiska eller sociologiska.

Människan var ursprungligen en rå vilde och historiens gång har varit för de flesta folk ett framåtskridande, ehuru dock en del förblifvit stillastående. Vid besvarandet af frågan om de första människorna lefde: samhällen / horder / eller i familjer brytas olika åsikter emot hvarandra. Jag håller före att urmänniskorna lefde i familjer, eller i löst organiserade grupper af familjer, familjen utgjorde, om ej hela samhället, dock dess kärna. Aporna, med hvilkas nuvarande lefnadssätt man måste antaga att urmänniskornas till stor del öfverensstämde, äro af särskilda orsaker tvungna att lefva ett ensligt lif familjevis, ej i horder. Mest anmärkningsvärd är chimpansen, som sällan anträffas annorlunda än i enstaka familjer och icke kan kallas ett socialt djur, hvilket är af speciellt intresse, emedan detta djur mest liknar människan, äfven med hänsyn till sin ringa kroppsstyrka och man alltså kunde antaga att ett socialt lefnadssätt hade varit af särskild fördel för detta djur. Spencer har emellertid påvisat, att då det gäller att bestämma om ett socialt eller ensamt lefnadssätt bäst lämpar sig för ett djur, man äfven bör taga i betraktande den föda äfvensom mängden af den föda djuret intager. Man kan draga slutsatsen, att chimpansen lefver isolerad, emedan djuret ofta har svårt att i sällskap med andra djur finna tillräcklig näring. Därför är det troligt, att människan så länge hon hufvudsakligen lefde af frukter, icke var mera social än chimpansen och andra människolika apor. Och äfven nämligen senare då hon börjat lifnära sig med animalisk föda, förblef förhållandet troligen oförändradt, alldestund storköttätande djur lämpligast lefva familjevis. Denna förmodan stärkes af den omständigheten, att de allra lägst stående folken på jorden, Australies, Vell-

dahs, Ceylon, Eldsländarne lefva m. fl. hufvudsakliga familjer eller i löst organiserade grupper af familjer. Enligt Ahlqvist saknade äfven fornfinnarne ordnad stam, emedan familjerna lefde spridda för jaktens skull. Det är sällunda sannolikt, att beskaffenheten af den föda, hvarmed de första människorna lifnärde sig och de stora kvantiteter, som behöfdes, utgjorde hinder för att lefva i större samhälle. Men om föda kunde erhållas i tillräcklig myckenhet var det naturligtvis fördelaktigare att lefva i samhällen.

Såvidt vi kunna veta något rörande de äldsta människornas samhällsförhållanden måste vi antaga, att människorna lefde i familjer, bestående af föräldrar och barn, eller i små löst organiserade grupper af familjer. Det är troligt, att så var förhållandet emedan afkomman behöfver föräldrars beskydd. Människans afkomma är jämförelsevis fåtalig, hvarför ett betydligt antal af barn som födas måste blifva vid lif för att arten skall kunna bestå. Människans barn äro dessutom jämförelsevis länge oförmögna att reda sig på egen hand. Att åter familjen och icke stammen var den ursprungliga formen synes antaligt däraf att människan ursprungligen var ett fruktätande djur och behöfde stora kvantiteter föda för att lifnära sig. Och äfven när människorna spredde sig på jorden och blefvo köttätande är det troligt att hon fortfor att lefva ett isoleradt lif, ty det visar sig öfverallt att stora köttätande djur icke länge lefva i stora skaror, utan helst ensamma, emedan födan är sparsam. Senare då människan utvecklade sig i andligt och materielt hänseende blef hon bättre i stånd att öfvervinna naturens motigheter och då hon så uppfann konsten att göra eld och vapen blef det lätt för henne att skaffa föda, hvarför familjerna slöto sig samman till större grupper. Att familjen bestod af föräldrar och barn är emellertid en sats som står i strid mot den allmänna åsikten. Flertalet sociologer antaga icke, att människan lefde i familjer, utan: p r o m i s c u i t e t , / ä k t e n s k a p s l ö s h e t /, d. v. s. att hon lefde i stam-

mar eller horder, i hvilka ingen kvinna kunde göra anspråk på en viss man eller omvänt. Detta förhållande har äfven kallats kommunaläktenskap. Alla kvinnor och män i samma stam betraktades ömsesidigt som hvarandras män och hustrur. Det faller af sig själfvt att denna teori stå i strid mot allt hvad jag förut yttrat.- De viktigaste bevis som framläggas för denna åsikt äro följande: 1/ Man finner såväl hos forntida författare, som hos moderna resande uppgifter om folk, som lefva i promiscuitet. 2/ Vissa egendomliga bruk kvarstå ännu, hvilka antagas vara sociala kvarlevor, utvisande att promiscuitet förut existerat. Emot det första beviset kan det genast anmärkas, att resande missuppfatta lätt det de se. Antalet folk, som möjligen lefva i promiscuitet reducera sig till en ren obetydlighet. Dock äfven ifall några af de anförda uppgifterna vore riktiga och promiscuitet verkligt varit rådande hos några folk ha vi ingen rätt att antaga att detta varit ett utvecklingsstadium, som hela människosläktet upplefvat. Det är ingalunda bland de lägst stående folken, som sådana förbindelser skulle finnas. Om det också ännu finnes folk, som lefva i promiscuitet, finnes det ej skäl till antagandet att promiscuitet rådt hos urtidens människor. De öfriga skälen grunda sig på vissa bruk som kvarleva. Som en sådan kvarleva har af somliga författare anförts den vidt utbredda seden, att könen före äktenskapet åtnjuta en obegränsad frihet. Denna åsikt omfattas af Post, en tysk vetenskapsman. Han glömmet dock, att om sedelösheten hos vissa stammar är stor, böra vi dock ej tro, att detta är regel, ty det finnes många barbarfolk, som betrakta okyskhet hos könen som ett brott. Det är ett konstateradt faktum att beröringen med kulturen utöfvar ett fördärfligt inflytande på naturfolken. På ett outveckladt kulturstadium, där hvarje fullvuxen man gifter sig så fort som möjligt finnes det naturligtvis ringa anledning till illegitima förbindelser. Promiscuitet är en oegentlighet, som har sin hufvudsakliga grund i den mänskliga utvecklingen. Af öf-

riga bruk, som anses som kvarlevor vill jag nämna det, som har den största betydelsen. Det är den s. k. Mutterrecht, som framkallat formlig sensation bland vetenskapsmännen. Uti ett arbete af omfattande lärdom berättar en schweizisk jurist, vid namn Bachofen, att åtskilliga forntida folk räknade släktskap uteslutande på modernet, icke på fädernet. Bachofen, tror att i en aflägsen forntid härraväldet berodde icke på mannen, utan på kvinnan. Han kallar denna institution "kvinnohärravälde". Engelsmannen Mac Lennan ansåg seden härröra af en annan orsak, nämligen af den osäkerhet, som vidlåde faderskapet. Ett barn antager moderns namn; egendom och rang, gå i arfvidast på modernet. Isynnerhet florerar denna Mutterrecht bland indianstammarna i Nord-Amerika äfvensom i Afrika, men det är en öfverdrift att påstå att Mutterrecht vore den hufvudsakliga institutionen hos vilda folk. Väl lika allmänt förekommer Vaterrecht. Man har som sagt velat påstå, att moderns rätt alltid föregått faderns. Mähända har det varit så, mähända icke; vi veta i denna sak ingenting. Man har sökt bevisa, att Mutterrecht förekommit hos de ariska folken i äldsta tider, men bevisen äro ej alls bindande. Jag varnar därför Eder, mitt herrskap, att taga för bankoden i rättshistoriska arbeten allmänt förekommande uppgiften, att Mutterrecht alltid föregått Vaterrecht, men vidare måste jag varna Eder för att tro att denna Mutterrecht vore beroende på osäkerhet rörande faderskapet. I själfva verket tyckes blodbandet ha utöfvat ett mycket mindre inflytande på benämningen af barnen än hvad man antagit, ty det kan ofta förekomma, att moderns namn föredrages framför faderns. Om äktenskapet upplöses följa de späda barnen oftare modern än fadern åt. En annan orsak till Mutterrecht kan ligga i polyganin. Det är vanligt i dylika familjer, att modern har en skild hydda, där hon lefver med sina barn. Det är att märka att hos några de mest polygamiska folk, som finnas Mutterrecht har en stor utbredning. Slutligen synes en orsak till Mutterrecht vara

att söka i den sed, som bjuder, att en man vid giftermål skall lämna sitt eget hem och bosätta sig i sin svärfaders hus. Detta förekommer allmänt hos indianstammarna i mellersta Amerika. Det bör märkas, att de folk som räkna släktskap endast på modernet, i många fall äro de samma, hos hvilka man öfverflyttar till sin svärfader. Hvad åter arfslagen beträffar, så tror jag, att detta i hög grad påverkas af namnet. Vi ha således konstaterat att de sociala företeelser, som anföras till bevis af promiscuiteten icke duga. Promiscuiteten har så vidt vi veta aldrig varit den allmänna formen för äktenskap.

II Äktenskapet.

Jag öfvergår nu till en behandling af förhållande emellan man och hustru eller äktenskapet.

Äktenskapet är en mer eller mindre varaktig förbindelse mellan hane och hona eller man och kvinna, som räcker öfver fortplantningsakten och äfven någon tid efter afkommans födelse. Äktenskapet är ej en uteslutande mänsklig institution utan förekommer öfverallt där det existerar fader- och moderskap. Äktenskapet har sin röt i familjen snarare än familjen i äktenskapet. Sättet att ingå äktenskap har växlat under olika tider. Till en början ingicks äktenskap genom bortröfvande af bruden /brudrof/, hvilket har förekommit hos alla folk af arisk ras. I hinduen Mannis lagbok omnämnas brudrof såsom en af de åtta lagliga formerna för äktenskapets ingående. Enligt Dionysios från Halikarnassos var detta rof vanligt hos grekerna före den historiska tiden. De skandinaviska folken voro kända för sina kvinnorof, äfvensom slaver, lappar, ester och finnar. Sannolikt beror bruket att röfva kvinnor på tvänne omständigheter, nämligen motvilja för äktenskaps ingående mellan nära

anförvandter, och svårighet att på frodlig väg skaffa sig hustrufrån främmande stånd. Äktenskap mellan t. ex. bror och syster måste anses abnormt och förekommer ej i Europa. Undantagen äro få, blodskam betraktas med ytterlig afsky. Det är ytterst vanligt, att förbud mot äktenskaps ingående sträcker sig till alla medlemmar af samma stam /exogami/. Förbuden mot incest kunna icke vara beroende af förutseende utan härröra troligen ur en instinkt, som afhålla människor, som sedan sin barn-dom lefvat i ständigt umgänge med hvarandra, från att erfara sinlig kärlek till hvarandra.

Den instinktlika motvilja, som finnes mot äkten-skap mellan nära anförvandter måste hafva uppkommit på ett utvecklingsstadium, då familjebanden blefvo jämfö-relsevis fasta och då barnen äfven såsom fullvuxna of-tast kvarstannade i hemmet. Exogamin uppstod sedermera, då familjerna utvecklade sig till små horder eller stammar. Det finnes därför intet skäl att i likhet med många antropologer antaga, att människan lefde i små samhällen, i hvilka incest af hvarje grad före-kom. Det är omöjligt att antaga att äktenskaps ingäen-de genom rof var den enda formen för äktenskap men det är troligt, att det en gång varit den normala formen. Brudrofvat är sålunda en institution, som i hufvudsak tillhör det förflutna.

Hos de flesta ännu lefvande ociviliserade folk må-ste man på ett eller annat sätt gifva ersättning för sin brud. Ganska allmänt är bruket att förvärfva sin hustru genom att göra fadern tjänster, men den van-ligaste ersättningen för en brud är naturligtvis vär-desaker. De slaviska folken brukade köpa hustrur, och sydslaverna känna ännu till detta bruk. I Kina och Ja-pan florerar äktenskap genom köp. I Ruths bok och Ho-seas bok står uttryckligen, att äktenskap försiggår ge-nom köp. Castrén anmärker, att hos fornfinnarne äkten-skap genom köp existerar. Aristoteles berättar, att de gamla grekerna hade köp. De gamla skandinaverna trod-de t. o. m. att deras gudar köpte sig hustrur. Äk-tenskap genom köp kan med ännu större skäl än äkten-

skap genom rof sägas utgöra ett skede i mänsklighe-
tens sociala historia. I regeln har äktenskap genom köp
efterföljt äktenskap genom rof. Det kan råda föga tvif-
vel därom, att handel är en jämförelsevis en mänsk-
lig uppfinning, Anna i senaste seklet påträffade resan-
de folk, som ej kände till handel. Den ursprungliga
formen för äktenskaps ingående var olofligt borträfvande,
hvarpå följde erbjudande af godtgörelse, men senare
erbjöds godtgörelse redan på förhand. De flesta lägre
folk finna ingenting motbjudande i äktenskap genom
köp, utan anse det ofta vara skamligt att gifva bort
flickor för intet.

Allt eftersom mer upphöjda föreställningar om kvin-
nan gjorde sig gällande hos de civiliserade folkon upp-
hörde efterhand bruket att sälja hustrur och det bör-
jade anses skymfligt. I Grekland anträffas äktenskap ge-
nom köp ej mera i den historiska tidsåldern. I Rom
upphörde bruket att köpa hustrur redan i den aflägs-
naste forntiden, vi ha ej ens direkta bevis för att
detta bruk där någonsin förekommit. Hos germanerna upp-
hörde det först vid omvändelse till kristendomen och i
England afskaffades det först af Knut den store.

Småningom upphörde således detta bruk och öfver-
gick då till följande former: 1/ Det antog formen af
godtyckliga skänker eller 2/ öfvergick till morgongåf-
va och hemgift. Morgongåfva är en skänk, som mannen
första morgonen af makarnes äktenskapliga lif gifver åt
sin hustru. Hemgift är en skänk, som fadern öfverläm-
nar åt bruden. Ett sådant förfarande existerade i Grek-
land redan under den homeriska tidsåldern. En likadan
utvecklingsperiod har egt rum hos de germaniska fol-
ken och det intressanta är att samma utvecklingsgång
återfinnes hos alla civiliserade folk. Från äktenskap
genom köp ha vi således kommit till bruket att gif-
va hemgift. Hemgiften afser vanligen att hustrun skall
ega någon säkerhet om äktenskapet af en eller annan
anledning upplöses. Det romerska begreppet "dos" /hem-
gift/ afser att hustrun skall bidra till utgifterna
för hemmet. I slutet af den republikanska tidsåldern

i Rom inskränktes mannens rätt att disponera öfver sin hustrus hemgift; hon måste återfå densamma, om äktenskapet upplöstes och mannen förbjöds att sälja jordegendom, som erhållits i hemgift.- Rätten om hemgift kallas *dotalrätt*. Enligt denna eger mannen i allmänhet nyttjanderätt till hemgiften, men denna förblifver dock hustrus enskilda egendom. Judarne ansågo det som en religiös plikt för fadern att utstyra sin dotter med hemgift och i Grekland ansågs hemgiften såsom ett skiljemärke mellan en hustru och en konkubin. I Rom blef hemgiften ännu mer än i Grekland ett kärnämärke på lagligt äktenskap. Den var där absolut nödvändig, ehuru Justinianus i flere förordningar förklarar att dos vore obligatorisk endast för personer af högre rang. Bruket att gifva hemgift öfvergick sedan till medeltiden. Enligt Code Napoléon äro föräldrarna icke skyldiga att gifva hemgift åt sin dotter och denna princip har vunnit burskap i den moderna lagstiftningen; ehuru den dock fortfarande existerar i en del länder, särskildt de romaniska, seden fortfarande bjuder att hemgift skall gifvas.

Hos urmänniskorna ingicks äktenskap naturligtvis utan alla ceremonier och detta är fortfarande fallet hos flere ociviliserade folk. Men småningom har bröllopsceremonierna uppkommit och sedermera, då äktenskapet erkändes som någonting betydelsefullt finnas bröllopsceremonier fastställda. Bröllopsceremonierna innebära i många fall det nya förhållande i hvilket mannen trädte till kvinnan. Sålunda är t. ex. vigselringen en symbol af den nära förbindelse i hvilken man och hustru stå till hvarandra. Det var naturligt, att bröllopet i likhet med andra viktiga tilldragelser skulle erhålla en religiös karaktär. Detta är fallet hos flere vilda folk samt hos alla civiliserade folk. Romarne t. ex. anställde vid bröllop offer till gudarne och Cicero ansåg det vara gdlöst att ingå äktenskap utan att utröna auspicierna. Senare, då romarne förlorade tron på sina gudar, upphörde dessa ceremonier, tills det nära nog hörde till undantagen att fira bröllop

med religiösa ceremonier. Det var först kristendomen, som återgaf äktenskapet en religiös karaktär. Kristus själf hade visserligen icke föreskrifvit någon religiös ceremoni vid äktenskaps ingående och bland de första kristna var vigseln ej nödvändig. Men dogmen om äktenskaps religiösa karaktär utvecklade sig dock småningom och var erkänd redan i det 12 årshundradet men ända till kyrkomötet i Trident 1545 ansågs äktenskapet äfven giltigt utan präst. Luther ansåg att äktenskap ej hörde till kyrkan, utan vore borgerligt. Men denna åsikt delades ej af den tidens ledande män, hvarför inom hela kristendomen kyrklig välsignelse fordrades för att ett äktenskap skulle kunna anses lagligt ända tills den franska revolutionen totalt omkastade dessa förhållanden. Enligt Frankrikes nya lagar betraktades äktenskapet endast som ett civilt kontrakt och skulle ingås inför civilmyndigheter, men om parterna härtill ville foga kyrklig vigsel var detta dem ej förmenadt. En sådan uppfattning gjorde sig nu för första gången gällande. Sedan 1793 har civiläktenskap steg för steg vunnit fotfäste inom de flesta länders lagstiftning. Sålunda har den franska lagstiftningens princip i denna punkt nyligen antagits i Tyskland och Schveitz, i hvilka länder äktenskaps ingående inför civilå myndigheter numera är obligatoriskt. I Sverge och Österrike är äktenskap endast en subsidiär institution och i andra länder, såsom t. ex. hos oss, är kyrklig vigsel den enda lagliga formen. Ett lagligt äktenskap är naturligtvis något annat än äktenskap i den betydelse vi hittills betraktat detsamma. Den ofvan gifna definitionen på äktenskap är en naturvetenskaplig definition; det juridiska äktenskapet är något annat. Det lagliga äktenskapet är det som knytes under i akttagande af de former och de bestämmingar som ingå i folkets skrifna eller oskrifna lagar. Det lagliga äktenskapet innebär ett samhällets godkännande af äktenskaps giltighet och barnens äkta börd.

Jag skall nu öfvergå till behandlingen af äk-
tenskapets olika former.

De flesta djur äro på grund af sin instinkt an-
tingen monogama eller polygama. Samma för-
hållande är rådande hos människorna. Äktenskapet mellan
en man och en kvinna kallas monogami, mellan
en man och flere kvinnor polygami och mellan
en kvinna och flere män polyandri.

Polygami var tillåten hos forntidens folk. I Ki-
na och Japan åtnjuta en konkubins barn lika rätt som
barn födda i lagligt äktenskap. Den judiska lagstift-
ningen tillät månggifte och bland judar i Europa fö-
rekom månggifte ännu i medeltiden, Koranen tillåter en
man att ha fyra hustrur; dessutom kan han ha huru
många konkubiner som helst.

I Grekland under den homeriska tidsåldern hade mannen
ofva konkubiner. I Rom gjorde man en sträng åtskil-
nad mellan äktenskap och konkubinät. Hos alla germa-
niska folk har månggifte anträffats och icke håller
hos de hedniska ryssarne var månggifte okänt. I de
finska sångerna omnämnas icke månggifte, men vissa om-
ständigheter tyda dock på att det ej håller var obe-
känt för fornfinnarne. I kristenheten har polygami äf-
ven tolererats, och flere af merovingerna i Frankrike
voro polygamister. Kyrkofadern Augustus sade uttryckli-
gen att han ej fördömde polygamin och Luther ansåg
sig ej kunna förbjuda månggifte. Hos flere vilda folk
har polygamin fått en utomordentlig spridning. Däremot
förekomma andra ociviliserade folk, hos hvilka polyga-
mi är okänd, ja t. o. m. förbjuden. Där polygami är
tillåten af lagen eller seden förekommer den dock ej
så allmänt, som man skulle antaga. Det är blott en
ringa minoritet, som lefver i polygami. Alla de upp-
gifter som vi ega rörande forntidens folk tyda på att
polygami var undantag, och när polygami förekommer, är
den i regeln modifierad i en monogamisk riktning där-
igenom att den första hustrun har det största anse-
nde och de andra äro henne underordnade. Sålunda hade

de gamla skandinavernē endast en laglig hustru, ehuru de desutom hade konkubinater, men alla barn åtnjöto dock lika rättigheter.

Polyandrin är en mycket sällsyntare form för äktenskap, och förekommer hufvudsakligen i Central Asien och Indien. Hos Todasfolket i södra Indien bruka ännu i dag bröder gifta sig med samma kvinna. Det förekommer allmänt bland bäragsfolken i Himalaya och Tibet, där miljoner människor lefva i polyandri. När polyandrin förekommer är den dock aldrig den enda formen för äktenskap och i likhet med polygami är äfven polyandrin modifierad i monogamisk riktning, ty den första mannen anses alltid som den förnämsta. Hos de gamle briterne ansågos enligt Caesar barnen tillhöra den man, som först hade gift sig och enahanda är förhållandet i Tibet.

Ehuru som vi sett polygami förekommer hos de flesta nu lefvande folk och polyandrin hos flere af dem, är dock monogamin den vanliga formen; denna form anses alltid laglig och är alltid tillåten.

Äktenskapets former bero för det första på proportionen mellan den manliga och den kvinnliga befolkningen. Man har påstått, att monogamin vore den naturligaste formen, emedan antalet män och kvinnor i Europa är ungefär lika. Men i en del länder särskildt i Afrika, är skillnaden mellan män och kvinnor så enorm, att kvinnorna äro dubbelt så många som männen, i andra länder däremot äro männen öfvervägande, och polyandrin har just sin grund i denna disproportion mellan könen. Äfven polygami är i hög grad beroende af proportion mellan könen, men detta är dock långt ifrån den enda faktor, som bestämmer äktenskapsformer. En man kan ha särskilda skäl att önska sig en ny hustru. Hos många folk tager mannen en annan hustru, när den förra börjat åldras, hvilket hos naturfolken sker jämförelsevis snart. Men den orsak, som har sin rot i mannens sinliga begär, är ej den enda. Det är vanligt, att mannen tager en ny hustru, emedan den första ej födt honom något barn. Ju flere hustrur, de-

sto flere barn och ju flere barn, desto större makt. - se där orsaken hos många folk. Mannens förmögenhet ökas äfven af många hustrur genom deras händer arbete, ty kroppsarbetet faller hos vilda folk ofta på kvinnans lott. Men huru eftersträfvansvärdt än polygamin kan vara för mannen, är den dock, som vi sett, förbjuden hos flere folk, och i de länder, där den förekommer som en erkänd institution är den inskränkt till en jämförelsevis fåtalig del af befolkningen. Orsaken ligger däri, att där det kvinnliga arbetet är af betydande värde, måste mannen betala en köpesumma för hustrun, och detta tvingar den fattiga befolkningen att blott hafva en hustru. I följd däraf ha hos dessa folk blott de rike männen råd att hafva flere hustrur och polygami är ett bevis på rikedom och monogami ofta föraktlig såsom ett kännemärke på fattigdom. Polygamin innebär dock alltid en kränkning af kvinnans känslor och där kvinnan vunnit inflytande på mannen, där anses också monogamin såsom den enda passande formen för äktenskap. Monogamin har utan tvifvel sin förnämsta grund just i den äktning, som den betyder kvinnan. Ett mäktigt hinder för polygamin utgör kärleken, som i sin mest intensiva form inskränker sig till en enda. Detta anträffas äfven ofta hos vilda stammar, ja t. o. m. hos en del af de lägre djuren.

Liksom mannen under vissa omständigheter önskar sig flere hustrur, kan äfven kvinnan önska sig flere män, men där polyandrin förekommer har den dock endast i undantagsfall sin grund i kvinnans önskingar. Säkert är, att hvilka andra orsaker än må bidra därtill, är dock den förnämsta orsaken ett numeriskt missförhållande, en disproportion mellan könen. Polyandrin har alltid varit ett undantag i människosläktets historia. Några sociologer påstå, men utan skäl, att människosläktet upplefvat ett stadium, som bestått i polyandri. Det är att märka, att polyandrin tyckes tillhöra en högre civilisation, ty de lägst stående stammarna känna ej denna form för äktenskap.

Vi kunna med beständhet påstå, att monogamin fö-

rekommer allmännare på de lägre än på de högre kulturstadierna och antagligt var äfven monogamin den ursprungliga äktenskapsformen hos människan. Civilisationen har ända till en viss grad i sin utvecklingsgång befordrat polygamin, men i sin högre grad befordrar den monogami. För de civiliserade människorna består kvinnans dragningskraft ej uteslutande i ungdom och skönhet och längtan efter talrik afkomma har blifvit mindre intensiv, ty en stor familj är nu ofta en börda och en källa till ekonomiskt betryck. Hustrun har upphört att vara blott och bart en arbetare och det arbete som förut förrättades af kvinnan förrättas nu af husdjuren. I intet annat hänseende visar sig det mänskliga framåtskridandet större än i erkännandet af den svagares rättigheter, i detta fall kvinnans rättigheter. Och den uteslutande kärleken till en enda har under tidernas lopp blifvit nær och nær exklusiv. Nutidens sociologer hafva framkastat frågan, huruvida monogamin i framtiden skall blifva den enda erkända formen för äktenskap. Spencer påstår, att den monogamiska formen synbarligen är den naturligaste, och att alla förändringar, som ega rum, arbeta på dess utveckling. Franska sociologer uttala däremot den förmodan, att Europas lagar i framtiden skola erkänna polygamin som berättigad. Vi kunna utan tvekan påstå, att om människosläktet kommer att utveckla sig som hithills, kommer det att ske i monogisk riktning och till följd af de orsaker, som i de mest framskridna länderna ligga till grund för monogamin. Om dessa orsaker växa med samma kraft, skola också de lagar, som befordra monogamin icke ändras, utan efterlefvas med större stränghet än i våra dagar.

Det mänskliga äktenskapet är af den mets olika varaktighet. Det finnes visserligen exempel på frånvaron af skiljsmessa hos flere lågt stående folk, t. ex. Veddas på Ceylon, men som en regel gäller det, att äktenskap ej nödvändigt ingås för lifvet, och detta finner man ej endast hos de vilda folken. I Persien t. ex. tages hustrun till äkta för en viss af la-

gen beständ tid, som kan variera mellan en timme och 99 år och en muhamedan kan i själfva verket förskjuta sin hustru, när han så för godt finner, utan att hon ens har rätt att klaga. Hos grekerna, romarne och de forngermaniska folken var skiljsmessa tillåten. Skiljsmässan betraktas af de flesta ociviliserade folk och flere civiliserade folk som en privat angelägenhet, i hvilken samhället ej har rätt att blanda sig. Hos flere folk har seden eller lagen inskränkt mannens myndighet öfver hustrun och medgifver honom rätt att förskjuta henne endast under vissa omständigheter. I kristenheten trädde dogmen om äktenskapets oupplöslighet endast småningom i fullkraft först kyrkomötet i Trident undertryckte definitivt åsikten, att äktenskap kan upplösas. Frankrike och de protestantiska staterna äro de enda i Europa som tillåta äktenskapsskilnad; i öfriga katolska länder tillåtes endast skiljsmessa till säng och säte.

Vi kunna påstå, att under historiens lopp äktenskap blifvit varaktigare allteftersom människorna framskridit i bildning och att en viss civilisation är nödvändig för äktenskap som räcka för hela lifvet. Men churu icke tvifvel råder därom att de orsaker, som göra äktenskapets band starkare blifva allt mäktigare kunna vi ej antaga, att skiljsmässan därför med tiden skulle blifva sällsyntare än nu. Det behöfdes i sanning romersk katolska kyrkans mäktiga auktoritet för att genomdrifva dogmen om äktenskaps oupplöslighet.

Sedan jag nu behandlat sätten för äktenskaps ingående samt äktenskaps former och varaktighet, skall jag öfvergå till behandlingen af förhållandena mellan man och hustru under äktenskapet.

Då samhället i mänsklighetens första dagar, såsom man hade skäl att antaga, i hufvudsak bestod af familjer, hade hustrun att underordna sig mannens vilja, ty i naturtillståndet gäller den regeln, att endast den starkare får sin vilja fram. Först då flere familjer slöto sig samman till grupper, kunde den svage räkna på skydd, men detta skydd kom till en bör-

jan endast till ringa del hustrun till godo. Hustrun var fullkomligt beroende af mannen, han kunde göra med henne hvad som helst. T. o. m. hos de civiliserade folken finna vi på ett visst stadium mannen i besittning af utomordentliga rättigheter gentemot sin hustru. Confusius och Budha hyste förakt för kvinnan och betraktade henne som ett lägre väsen. I öfverensstämmelse härmed är den orientaliska hustrun icke annat än sin mans egendom. Romarne erkände tvänne olika klasser af äktenskap: 1/ ä k t e n s k a p m e d m a n u s /hand/, som innebär, att fadern, då han bortgifte sin dotter, öfverflyttade på sin mäg alla de rättigheter, som han som fader hade öfver sin dotter. 2/ Ä k t e n s k a p u t a n m a n u s , i hvilket fall kvinnans rättsliga ställning, då hon gifte sig, lämnades oberörd och hon ännu efter sitt giftermål fortfor stå under sin fadersvälde. Vare sig att en kvinna ingick äktenskap med eller utan manus så lämnades henne som vi sett ingen frihet. Ända till slutet af den republikanska tiden ansågs blott den förra formen som den egentligen passande, men från denna tidpunkt och början af kejsartiden blefvo giftermål utan manus vanligare. Dock stod hustrun numera äfven i mindre beroende af fadern, emedan dennes makt småningom råkade på förfall.- Hos de germaniska folken öfvergick hustrun alltid till sin mans välde /mundium/ och den myndighet, som mannen erhöll, var densamma som fadern hade haft, ehuru den hos dessa folk aldrig blef så absolut som den var. i Rom. Men äfven hos germanerna förlorade fadersmakten sin ursprungliga karaktär.- I de svenska landskapslagarne förklaras hustruns släktingar berättigade att föra talan, därest man slog sin hustru så, att blodvite uppkom, och dräpte han henne, ansågs det som mord. Men ännu i dag har mannen en betydande myndighet öfver sin hustru: han är hennes förmyndare.

E g e n d o m s f ö r h å l l a n d e n . I frågan om gift kvinnas eganderätt låta sig trenne möjligheter tänkas: 1/ hustrun kan sakna hvarje rätt till egendomen 2/ hon kan ega rätt till enskild egendom, endera un-

der mannens eller under egen förvaltning. 3/ hon kan icke blott ega sin enskilda egendom utan äfven hafva giftorätt i boet, d. v. s. hustrun eger del jämte mannen i en viss för dem båda gemensam egendom.

Det första fallet eger rum, då kvinnan betraktas som mannens egendom, d. v. s. hos de flesta lägre folk. Det andra fallet finna vi hos alla de ariska folken ända sedan äldsta tid, ehuru vi oftast finna denna förmån tillerkänd hustrun i ytterst diminutiv grad. Det tredje fallet existerade hos germanerna, där kvinnan hade en högre ställning än hos andra forntida folk. När denna gemenskap först framträdde vet man ej med bestämdhet. Från böggjan synes denna giftorätt hafva berott på öfverenskommelse, men småningom blef bruket att sluta ett sådant aftal alltmer allmänt. Lagar i denna riktning stiftades i Sverige i 12 seklet samt i Tyskland och Frankrike ett sekel senare. Den i lag bestämda giftorätten är enligt den fortfarande rådande svenska lagen partikulär, d. v. s. all makarnes egendom är ej gemensam; all arvejord undandrogs nämligen gemenskapen. I Finland gälde de svenska bestämmelserna till 1873, då lika giftorätts andel i all gemensam egendom påbjöds. I de romaniska länderna förekommer en blandning af dotatsystemet och giftorätt. I England existerar ingen giftorätt.

F ö r ä l d r a r o c h b a r n .

I de äldsta tiderna hade fadern utan tvifvel oinskränkt makt öfver barnen likasom öfver hustrun. Öfver sin dotter hade han denna oinskränkta makt till dess hon bortröfvades från honom af någon man, som vilde äkta henne. Annorlunda var förhållandet till sonen. I sin ungdom var han lika beroende som systemen, men så snart den unge mannen blifvit fullvuxen, förlorade fadern sitt välde öfver honom. På ett senare kulturstadium blef i sammanhang med den dyrkan af förfädren som är vanlig hos lågt stående folk faderns makt mer absolut och fick en religiös karaktär. I den romerska forntiden hade fadern "jus vitae naecisque", rätt öf-

ver lif och död. Brutus kunde döma sin son till döden utan laglig undersökning icke därför, att han var konsul, utan emedan han var far. Sådana rättigheter, som hos romarne hade fadern hos inga andra folk. Icke ens i Grekland torde faderns makt hafva varit så inskränkt som i Rom. I den fullt utbildade grekiska lagfarenheten är faderns myndighet inskränkt till sonens ungdom; däremot var kvinnan omyndig hela sitt lif. Hos germanerna hade fadern utan tvifvel haft rätt att sälja eller utsätta sitt barn, men hos dem kunde ock barnen, när föräldrarna blefvo gamla och skröpliga, lämna dem att dö af svält. Hos de slaviska folken återfinna vi en stegrad fadersmyndighet, men ej så starkt utpräglad som i Rom; fadern torde ej ha kunnat sälja sin son som slaf.

Faderns makt i den åldrade form, som här varit fråga om, har dock endast bildat ett öfvergående stadium i den mänskliga utvecklingens historia; den förföll i samma mån som religionen förföll. Denna religiösa grundval, förfädrens dyrkan, existerar ännu i Kina och Japan, men hos kulturfolken har den småningom aftagit och slutligen upphört. Under denna process har faderskapet förlorat sin utomordentliga betydelse. Det är ej kristendomen, som åstadkommit detta, ty förändringarna hade börjat redan tidigare och försiggå äfven hos folk, som ej antagit kristendomen. Denna utvecklingsprocess hade alltså mindre sin grund i antagan- det af en ny religion än i afvalnandet af den gamla.

Hos de gamla insraeliterna gjorde sig i 7 århundradet före Kristus en viss modifikation af den patriarkaliska principen gällande ock i Rom blef fadersmakten, patria potestas, blott en skugga af hvad den fordom varit. Alex. Severus förordnade att svåra straff kunde åläggas familjens medlemmar endast af statsmyndigheterna, Diocletianus frantog fadern hans förra rätt att sälja barnen som slafvar och Konstantin förklarade, att om fadern dödade sitt barn, skulle det betraktas såsom mord. Detta har tillskrifvits kristendo-

mens inflytande, men redan före dennas införande hade en mildare uppfattning af barnens ställning gjort sig gällande. Hos de germaniska folken återfinnes samma sträfvan att förminska faderns myndighet. Då dessa folk omvändes till kristendomen, förbjöds t. ex. den gamla seden, att utsätta nyfödda barn att dö; men dock synes faderns myndighet både hos de germaniska och de romaniska folken fortfarande under sekler hafva varit ganska betydande. Faderns rätt att sälja barnen inskränktes, men han hade dock denna rätt då nöden dref honom därtill. Den berömda nederländska filosofen Hugo Grotius skref: ett arbete af år 1625, att enligt naturens ordning fadern har rätt att sälja barnen, om han är i nödställd belägenhet, men att de positiva lagarne i de skilda länderna hafva upphäft denna rätt. Detta visar, huru inrotad åsikten om faderns maktfullkomlighet var, då ännu i början af det 17 seklet en af tidens störste tänkare hyllade en sådan åsikt. Men ännu länge efter det fadern förlorat denna stora befogenhet fortfar hans makt att vara betydande. Så länge sonen lefde i sin faders hus, kunde han icke utan dennes samtycke ens bestämma öfver sin egen person, ehuru hunnen till mogen ålder; icke heller kunde han afsluta köp eller laga aftal, om icke föräldrarne berättigade honom därtill. Enligt Östgötalagen hade fadern rätt att bestämma, om sonen skulle få antaga tjänst eller icke. Då i medeltiden en man förklarades för fredlös, "för hvar mans niding", d. v. s. ställdes utom lagens skydd blefvo samtidigt äfven barnen fredlöse. Detta gälde i England ännu på Edvard Confessors tid, alltså i medlet af 11 seklet. Faderns myndighetens aftagande har endast steg för steg fortgått. Långsamast förminskades den i Frankrike där faderns myndighet betraktades med en religiös vördnad, som i sekler utöfvade ett tyranniskt inflytande på sederna. Jean Boudin skref i slutet af 16 århundradet, att fadern är den ende som naturen gjort till härskare, han är den enda afbilden af den store härskaren Gud, alltings fader. I Frankrike fick förut äfven son icke utan faderns

samttycke gifta sig före trettio års ålder och en dotter icke före 25, såvida de icke ville förklarar arf-lösa. Ännu i dag får i detta land en son icke lämna hemmet före fyllda 21 år med ett undantag, om han vill inträda i militärtjänst, och ifall barnen göra sig skyldiga till förseelser mot fadern stå stränga bestämmelser denne till buds. Ej håller för en son under 25 år och en dotter under 21 år gifta sig utan faderns tillstånd. I öfriga land variera rättigheterna. De bestå nu i hufvudsak däruti att fadern kan fordra lydnad, bestämma sättet för uppfostran m. m. Röster ha emellertid höjts för att staten ytterligare måtte inskränka föräldrarnes myndighet och att denna skulle lämnas åt staten. Frågan är svårlöst, ty staten har rätt att ingripa: i familjelifvet endast då missbruken gå till ytterlighet och man måste säga, att familjeinstitutionen öfverhufvudtaget väl fyllt sitt ändamål. Den naturliga tillgifvenhet, som råder mellan föräldrar och barn, har erbjudit en garanti mot alltför stora missbruk. Som sagdt ha barnen småningom erhållit rättigheter, som samhället tillförsäkrat dem. En rätt finnes det dock som barnen sedan urminnestider innehaft, nämligen arfsrätten, d. v. s. inbegreppet af de normer, enligt hvilka förmögenheten efter egarens död öfvergår till andra personer. I detta fall är arfsrätten fattad i objektiv bemärkelse, men den kan äfven fattas i subjektiv bemärkelse och betyder då en persons subjektiva rätt till den aflidnes kvarlätenskap. En stor mängd folk ha icke en så beskaffad arfsrätt, som vi. Hos dem går nämligen egendomen i arf icke från far till son utan från mor-bror till systerson. Detta förhållande har jag tidigare berört under namn af Mutterrecht. Hos de lägre folken förekommer detta arfsystem lika ofta som det hos oss vanliga, men vi ha ingen rätt att påstå att Mutterrecht hos alla folk föregått Vaterrecht. Arfvedelarna ha emellertid icke varit jämna. Särskildt har kvinnan i denna punkt som i så många andra varit fördelad. Så t. ex. erhöll hon först i 13 århundra-

det i Sverige rätt till arf. Vidare har den första sonen ätnjutit förstfödsrätt. Barnens rätt till arf har med tiden blifvit inskränkt och icke som i andra afseenden ökad.

Arfvet är endera lagligt arf eller arf genom testamente. Ursprungligen förekom endast det första slaget af arf. Då en man dog öfvergick hans egendom helt naturligt till hans efterlevande. Bruket öfvergick till sed och soden till lag och så uppkom den lagliga arfsrätten. Att egendomen gick i arf var så mycket naturligare ju fastare familjebanden voro knutna. Så var fallet hos de ariska folken. I Athen var denna arfsrätt uteslutande rådande ända till Solons tid och i Sparta ännu efter det peloponesiska kriget. Hos germanerna var testamente okänt. Det har spelat en roll endast i Rom hvarifrån den moderna testamentsrätten har sitt ursprung. I Rom var det till en början laligt endast om någon son icke fanns i familjen. Då en man löpte fara att dö sonlös, så brukade han adoptera en son, som därvid erhööll alla en sons rättigheter, alltså äfven rättighet att ärfva. Den romerska medborgaren afsåg med testamente främst att genom adoption kunna erhålla en son. Men det fanns i Rom äfven en annan anledning att genom testamente disponera öfver kvarlätenskapen. En romersk fader kunde genom en uttrycklig rättsakt lösa sin son från dennes beroende af fadern. Vid faderns död skulle all egendom öfvergå till de barn, som icke blifvit emanciperade, därest ej fadern genom testamente söjrt äfven för deras intresse. Vi finna alltså att testamentet ursprungligen icke afsåg att beröfva barnen andel i faderns kvarlätenskap. Det förefaller som en ödets ironi, att testamentet skulle uppkomma just i Rom, där familjesamhörigheten var större än i någon annan stat. Den moderna lagen har inskränkt mannens dispositionsrätt till det, som han förvärfvat, emedan mannen anses hafva förpliktelser äfven mot hustru och barn. I Frankrike skyddas makans och barnens rätt bäst, däremot är testamentsrätten i Nord Amerikas Förenta Stater och i Englad /med undantag af i de adliga

familjer/ oinskränkt.

Jag har härmed afslutat min framställning af familjehistoria. Men familjeinstitutionen har också ett bihang, som jag ännu icke berört. Afven slafven räknades i forntiden till familj, och det vore en lucka framst. om jag skulle förbigå slafveriet.

III S l a f v a r

På de lägsta kulturstadierna finnes icke slafveriet emedan det framkallas af behovet af ökad arbetskraft, som då ännu icke var af nöden. Det var ursprungligen sed, att att man såvidt möjligt dödade alla sina motståndare i krig, men då arbetet blef af större värde gjorde man fienderna till krigsfångar och desse till slafvar. I Rom kunde slafveri också ådömas medborgare för nesligt brott och i senare tid ha missdådare för vissa brott gjorts till galerslafvar. Vidare kunde förut en man sälja sina barn till slafvar, liksom han kunde göra sig själf till slaf. Men den vanligaste källan till slafveri var ofri börd, d. v. s. slafveriet gick i arf. Slafveriet har förekommit hos de flesta folk, som höjt sig till en viss grad af materielt välstånd, så t. ex. hos alla ariska folk. I Rom var slafven i äldre tider holt och hållet sin husbondes egendom hade inga rättigheter och kunde icke ens ingå äktenskap. Egaren kunde sälja sin slaf eller döda honom efter behag, men samma rättigheter egde husfadern då äfven öfver maka och barn. Slafveriet i Rom var en patriarkalisk institution och churu historien vet förtälja om många grymheter, som begåtts mot slafvar, få vi dock antaga, att i äldre tider slafven behandlats tämligen väl. Staten sträfvade dock med tiden att inskränka herrrens myndighet öfver slafven. Husfadern förlorade under kejsartiden samtidigt sin rätt såväl öfver barnens som slafvens lif. Enligt Seuton var Claudius den förste, som förklarade dödandet af en slaf för mord och Antoninus Pius förbjöd omätlig grymhet mot slafvar, men under allt detta förblef dock slafveriet en institution, hvars berättigande icke i-

frågasattes. I Justiniani arbeten betonas ständigt den stora klyftan mellan fria och slafvar. Under tidens lopp hade i Rom utvecklats sig en mildare form af slafveri; åkerbrukande slafvar erhöles rätt att blifva fästas vid jorden, d. v. s. de kunde icke säljas skildt för sig, utan endast med jorden /coloni/. Redan på Taciti tid voro germanernas slafvar bundna vid jorden /lifegna/, men senare lärde germanerna äfven känna slafveriet i dess svårare form. I stället för att förbättras blir slafvarnas ställning under medeltiden sämre än förut och deras antal ökades i fruktansvärd grad, så att i 10 och 11 århundradet större delen af Frankrikes och Englands befolkning var ofri. Slafvarne kunde under lång tid i medeltiden icke ingå äktenskap med vigsel och icke håller uppträda som vittnen inför domstol. Huru lång tid detta tillstånd fortfor i Europa vet man ej med säkerhet. Slafveriet upphörde i alla handelsser på olika tider i olika land i en del månader redan i 11 och 12 seklet. I de italienska republikerna påträffas slafveriet ännu i 17 århundradet och i Spanien i 18 århundradet. Slafveriet öfvergick i regeln till lifegenskap, hvilken art af trældom som sagdt förekom redan i Rom hos germanerna äfvensom under hela medeltiden. Trældomen blef numera den enda formen för ofrihet. Den existerade i Frankrike ända till revolutionen, i Preussen och Ungarn till vårt sekels början och i Ryssland till 1861.

Då det är fråga om en process så betydelsefull som slafveriets afskaffande och trældomens upphörande, är man naturligtvis böjd för att forska efter orsakerna härtill. Det är vanligt att höra det påståendet, att slafvar afskaffades af den kristna kyrkan. Jag tror emellertid, att en detaljerad undersökning i denna punkt gifver vid handen, att för såvidt den kristna kyrkan har härmed att göra, har den endast befördrat detsamma. Kristendomen var ingen revolutionär religion. Den lärde visserligen, att alla människor äro jämnlisar, äro bröder, men det var ej fråga om någon jämnlighet i denna värld. Alla kyrkofäder gillade slafveriet, det

föll dem icke in att uppträda däremot. Själftva Thomas ab Aquino, den kristna kyrkans förnämsta auktoritet som lefde i 13 seklet uttalade ännu den satsen att slafvarna själfva borde föredraga slafveriet framför friheten, ty slafveriet främjar ödnjukhet. Det hände ytterst sällan att några frigaf sina slafvar, hvilket icke häller är förvånansvärdt, då kyrkan själf var den största slafvegaren. Kyrkan uppmanade visserligen de världsliga herrarne att frigifva sina slafvar, men uppbjöd själf alla sina krafter att föröka sina egna, och på vissa kyrkomöten bestämdes uttryckligen, att om en biskop frigäfve en af kyrkans slafvar, vore han skyldig att köpa två i stället. Ända till slutet af senaste århundradet bibehöll sig lifegenskapen på de katolska kyrkogodsens, Woltaire, den förkättrade fritänkaren, höjde entusiastiskt sin stänma mot lifegenskapen, hvilket väckte prästerskapets lifliga protester. En af orsakerna till trældomens upphäfvande var uppkomsten af de fria städerna i medeltiden. I dem funnos inga slafvar, ty de hade asyl rätt, d. v. s. de erbjödo alla dem, som flyktade till staden skydd och frihet. En annan orsak var den, att man i 13 århundradet upphörde att göra krigsfångar till slafvar, en tredje var farsoter som borttryckte en stor del af slafvarna, men den viktigaste var ekonomiska förhållanden. Man måste utan tvifvel mer och mer komma till den erfarenheten, att slafvar, som sysselsatte sig med åkerbruk, tjänade bättre om de fästes vid den jord de brukade. Sålunda finna vi att slafveriet aftog, men det försvann ej spårlöst, ty de forna slafvarna förvandlades till största delen till trålar. Lifegenskapens upphäfvande i senare tid berodde förnämligast på ekonomiska förhållanden. Det var tydligt, att en man arbetade bättre, ifall han själf fick en del af inkomsten från jorden än om han var tvungen att öfverlämna allt åt jordgaren, och sålunda uppkom bruket att åt den lifegna öfverlämna en viss o/o af afkastningen. Sedan var det följande steget lätt att taga, ty därigenom kunde han genom att göra besparingar kö-

pa sig fri. Men trældomens upphäfvande har också en annan rot, nämligen yrkandet på jämlikhet, frihet, broderlighet, detta yrkande som dykte upp i senare hälften af förra seklet och kulminerade i den franska revolutionen. Det var under inflytandet af dessa moderna idéer som de sista spårn af trældomen afskaffades i Europa.

K a p . II.

R ä t t s f ö r h ä l l a n d e n u t o m f a m i l j e n .

1. Samhälle, sed och lag.

Som jag förut framhållit, hafva vi anledning att antaga, att människorna ^{ursprungligen} lifede i familjer eller löst organiserade grupper af familjer. Men då människorna gingo framåt i matreiel och andlig kultur, så blef det dem möjligt att sluta sig samman till större grupper. Denna process tillgick sålunda att sonen äfven som fullvuxen och gift stannade hos sina föräldrar. Stundom stannade den fullvuxna dottern hos dem, och hennes man flyttade till svärföräldrarna. Sålunda uppkom stammen. Det för denna karaktäristiska är, att den består af en större grupp besläktade personer. Men om dessa personer föra ett fullkomligt själfständigt lif, kunna de icke sägas bilda en stam, ty i en stam stå medlemmarne till hvarandra i ett visst rättsförhållande. R ä t t s f ö r h ä l l a n d e är ett af samhället genom lag eller sed regleradt förhållande mellan individier /af hvilka åtminstone en bör vara en människa/. Det gäller icke för förhållandet mellan personer och liflösa ting, men ej håller endast för förhållande mellan människa och människa, utan äfven i vissa fall för förhållande mellan människa och djur, ty äfven djuren kunna åtnjuta rättsskydd. I den gifna definitionen af ordet rättsförhållande ingå tvänne begrepp som böra närmare bestämmas. Jag kallar rättsförhållande ett förhållande, som samhället reglerar genom sed och lag. Hvad är samhället? Hvad är sed och lag?

Ordet samhälle är ett sammansatt ord och betyder

något som håller samman, ett samhälle kan bildas endast af lefvande varelser, hvilka antingen kunna vara människor eller djur. Man kan ifrågasätta lämpligheten af att använda ordet samhälle för grupper, bestående af människor och djur. Samhälle kan bildas endast af individer, hörande till samma art. Huruvida individerna stå till hvarandra i något rättsförhållande är en annan sak. I det gamla Rom stod slafven icke i något rättsförhållande till egaren, men icke desto mindre måste slafven räknas till medlem i samhället, ehuru han ej var medlem i det rättsliga samhället. Samhället bildas af två eller flere individer af samma art; det är en grupp, en enhet af två eller flere individer, som hålla tillsammans. Samhället eller samhörigheten kan vara af två slag, antingen lokal, såsom alltid i djursamhället eller också politisk, och i sådant fall grundar sig samhörigheten på gemensamhet i styrelse och lagar. Till det första fallet hör horden, till det andra stammen. Den politiska samhälligheten är äfven lokal, ty de, som höra till samma politiska samhälle, bo inom vissa bestämda gränser. den slutliga definitionen på samhället lyder: Samhället är en enhet af två eller flere personer af samma art, som antingen lefva tillsammans eller bindas samman genom gemensam styrelse och gemensamma lagar. Ett samhälle kan ingå som del i ett större samhälle. Familjen är ett samhälle, kommunen är ett samhälle, ty den bindes af gemensamhet i styrelse, länet eller provinsen är ett samhälle, ett större samhälle, emedan provinsen är en sammanfattning af kommuner och staten slutligen är ett samhälle, emedan den utgöres af en enhet af personer, hvilka bindas genom enhet i styrelse, lagar och territorium. I alla dessa samhällen är gemensamheten både lokal och politisk. Men det finnes äfven samhällen, där samhörigheten utslutande är politisk, där denna grundar sig utslutande på gemensamhet i styrelse och lagar. Sådana sam-

hällen kallas samfund, bland hvilka särskiljas kyrkliga, vetenskapliga o. a. Lokaliteten är här af ingen betydelse.

Det för sed och lag gemensamma är, att de bägge innebära ett reglerande, de äro bägge regler och normer för handlande. Sed är icke detsamma som vana, men den har ofta sin rot i vanan. Vissa vanor komma att betraktas som särskildt viktiga, man börjar fordra, att de skola iakttagas. På så sätt uppkommer seden, men alla vanor blifva icke sed, endast de, som anses särskildt viktiga och de blifva många nog. Särskildt är det religiösa elementet en faktor af betydelse vid öfvergången från vana till sed. Den äldsta religionsformen är dyrkan af förfäders andar, hvilka antagas lefva efter döden, vaka öfver de efterlevandes handlingar och bestraffande inskrida, om dessa göra sig skyldiga till misshagliga gärningar. Att iakttaga förfäders gamla vanor blir helt enkelt en på fruktan grundad klokhetsregel, som berör icke allenast de enskildes utan äfven hela samhällets välfärd. Fruktan har alltid visat sig som en drifvande kraft i samhälls lifvet, och vanan har till stor del just på grund häraf förvandlats till sed. Vanan att vid barnens födelse tillplatta deras panna, hvilket är vanligt hos indianstammarne i Nord Amerika, blir en lika bindande sed som omskärelsen hos judarne och dopet i de kristna samfundet. På så sätt uppkommer vid sidan af de för samhällets bestånd viktiga sederna äfven religiösa seder, hvilkas giltighet hvilat uteslutande på religiös grund. Äfven på något högre stadier, då förfäders dyrkan gifvit vika för och förvandlats till dyrkan af en gud, fortfar seden att ega en religiös sanktion. I stället för viljan hos de aflidnes andar sättes Guds vilja. I alla tider har det första ropet, som höjts mot införandet af en ny sed, varit den, att den nya seden är ogudaktig. I Skottland har jag påträffat personer, hvilka ansett nykterheten vara irreligiös, hvilka anse det vara naturligt och icke ogudaktigt att följa förfäders sed att supa sig fulla,

men samma personer anse det vara mycket syndigt att om söndagen spela piano.

Vi ha sålunda från vana kommit öfver till sed. Vanan är något, som man brukar göra, seden något, som man skall göra. Seden är en vana, som upphöjts till norm för handligar. I begreppet sed ingå tvänne moment, å ena sidan begreppet sed ingå tvänne moment, å ena sidan begreppet "allmänhet", å andra sidan begreppet "du skall". Momentet "allmänhet" är källan till momentet "du skall". Sedens bindande och bjudande kraft beror därpå, att den pröfvats viktig för samhället och därför antigits till norm. Det är en annan fråga om den till sed upphöjda vanan verkligen varit så viktig, som man först trott. Man kunde måhända säga, att mellan vana och sed ligger bruket. Man använder dock ordet bruk i en något annan betydelse och inlägger i detta ord en sväfvande betydelse af något normgifvande. Man kunde kanske därför träffa det gånse uttryckssättet, om man säger, att bruket är en vana, som röjer en större eller mindre tendens att öfvergå till sed, utan att erhålla dennas bindande kraft. Det för sed och lag utmärkande är, att samhället genom dem reglerar förhållandet emellan individer och för dem påbjuder vissa handlingar. Samhällena vilja representeras icke af alla samhällsmedlemmars vilja, utan af deras vilja, som hafva makt att göra den gällande sålunda, att de öfriga samhällsmedlemmarna föga sig därefter. Samhället regleras af samhällsmakten. Den kan ligga i händerna på en myckenhet folk, på några enskilda personer eller på en enda person. Den kan vara organiserad eller oorganiserad. Samhällsmakten är organiserad om de personer, hos hvilka makten hvilat, hafva tillerkänts särskild myndighet att styra samhället. Den är oorganiserad, om den hvilat, på vissa personer, som äro tongifvande, icke på grund af ett visst mandat, utan emedan de represen-

tera den allmänna åsikten i samhället. Den oorganiserade samhällsmakten kan sägas bestå i allmänviljan, ty alla föga sig därefter. I denna skillnad mellan organiserad och oorganiserad samhällsmakt har vi att söka skillnaden mellan lag och sed.

Seden är normer för handlingar, som blifvit fastställda af den organiserade samhällsmakten af allmänviljan. Hvem som helst, som kan göra sin vilja gällande, kan införa en sed, men endast den, som är bemyndigad därtill, kan utfärda en lag. Jag nämde att sed och lag påbjuda vissa handlingar. Hvad innebär detta? Icke nödvändigtvis att den, som ej efterlever påbudet, skall straffas. Men påbudet innebär om icke ett straff, dock ett hot. Hvem är det då, som kan straffa öfverträdelse häre mot? Brott mot sed bestraffas af den organiserade samhällsmakten, öfverträdelse af lag af den organiserade samhällsmakten. I duellen ega vi ett egendomligt exempel på straffart. Duellen är icke lag, utan strider tvärtom mot lagen, men den grundar sig på en sed som är mäktigare än lagen. Om en man kränker en annan mans heder, fordrar seden, att den förolämpade utmanar den förolämpande. Om utmaningen icke antages, så bestraffar den allmänna opinionen den vägrande med sin förkastelsedom. Duellen är emellertid i det moderna samhället ett enstaka undantag där seden förlägger den förorättade både att vara domare i egen sak och att själf utföra bestraffningen. På lägre kulturstadier är sådant däremot alltid regel, icke blott i fråga om hederssaker, utan i fråga om alla brott. I det moderna samhället åter öfvervakas sedens bud icke af själfhänden, utan af den allmänna opinionen. Sed och lag skilja sig alltså åt därigenom, att sedens bud utfärdas och dess efterlefnad öfvervakas af den organiserade samhällsmakten. medan lagens bud utfärdas och deras efterlefnad öfvervakas af den organiserade samhällsmakten. Sed och lag äro skilda saker, men stå dock i ett intimt förhållande till hvarandra. Utvecklingen innebär en öfvergång från det obestämda till det bestämda. Seden är mera bestämmande än vanan och

representerar därför ett högre utvecklingsstadium. Liksom vi sett, att seden ofta utvecklats sig ur vanan, har lagen ofta utgått ur seden. Flere folk stå dock ännu på ett så lågt kultur stadium, att de sakna lagar. Alla samhällen i vår tid ha seder, men vi kunna antaga, att i den aflägsnaste forntiden vanan och icke seden varit förherrskande. Huru äro samhällens organiserade sig, uppkommo de betingelser, som erfordras för att lagar skola kunna uppstå. Dock må man icke tro, att lagarnas uppkomst var en plötslig händelse. Lagarna behöfde icke vara skrifna, ett påbud kan vara lag om det är skrifvet eller oskrifvet. Liksom den organiserade samhällsmakten uppkom ur den oorganiserade, så uppkom lagen ur seden och en af de betydelsefullaste uppgifter, som åligger den organiserade samhällsmakten är att upphöja sed till lag. Men samhällsmakten upphöjde ingalunda hvarje sed till lag; liksom den oorganiserade samhällsmakten utvalde vissa vanor, som den gjorde till seder, så utvalde den organiserade samhällsmakten vissa seder, som gjordes till lagar, nämligen de seder, som ansågos vara af vikt för samhället att upprätthålla. Dock kan en lag äfven utfärdas utan att tidigare hafva varit sed. Den organiserade samhällsmakten kan nämligen också uppträda som reformatorisk i införandet af lagar, som ej ha sin rot i seden, men det har visat sig, att där sådana lagar stå i strid med allmänviljan, och icke håller kunna omstända allmänviljan till sin fördel, äro de vanligtvis endast af kort varaktighet eller sakna bindande kraft. Ett exempel härpå erbjuder förbudet emot duellen, i de länder där den är sed. Duellen har trots alla lagpåbud och fortfarande förblifvit sed. Dels har lagen, som t. ex. nu i Ryssland i fråga om officersdueller, fått göra uttryckliga eftergifter, dels har den fått sluta ögat till hvar gång en duell förekommer.

I samhällen af det mest primitiva slag förekomma blott vanor, i något högre samhällen förekomma både vanor och seder, i mänskliga samhällen med organiserad samhällsmakt förekomma vanor, seder och lagar. Huru är förhållandet, då lagen existerar i jämbredd med

seden, kunna vi också då säga, att seden skapar ett rättsförhållande vid sidan af lagen? Sed och lag kunna stå i strid med hvarandra. Det kan ju hända, att mina rättigheter gentemot en annan människa växla allteftersom jag fattar dem efter lagen eller seden. Om nu seden vid sidan af lagen skulle läggas till grund för ett rättsförhållande, skulle ett dubbelt rättsförhållande uppstå. I detta fall får seden vika för lagen. Vi måste alltså säga, att när sed och lag stå i strid med hvarandra, är det lagen och icke seden som lägger grunden till rättsförhållandet. Endast i det fall, att seden icke står i strid med lagen, kan den lägga grunden till ett verkligt rättsförhållande, men den är ogiltig som rättensnöre äfven då den strider endast emot lagens anda. Seden är icke contra legem, utan praeter legem.

2. Sed och lag i deras förhållande till sedlighet.

Det återstår att närmare undersöka de olika rättsförhållanden som gifvas, men först måste jag behandla sedens och lagens förhållande till moralen eller sedligheten. Det gäller för oss att undersöka, hvilket sammanhanget är mellan sed och sedlighet. Af subjektivet vana har man bildat adjektivet vanlig, af lag laglig, af sed sedlig. Sedlig är dock ej detsamma som öfverensstämmer med sed. Ett handlingssätt, som strider mot seden kan icke därför betraktas som osedligt. Huru skola vi då finna sambandet mellan sed och sedlighet. Denna fråga är af största vikt, isynnerhet då man betänker, att lagen i väsentlig mån har utvecklats ur seden, och alltså det förhållande, som gäller mellan sed och moral också torde gälla mellan lag och moral. För att undersöka frågan erfordras en utflykt på psykologins område. Jag vill framställa vissa psykologiska hufvudpunkter, särskildt viljans psykologi.

Med psykologi förstås framställningen, af själslifvets företeelser, af de företeelser, som stå till hvar

andra i ett visst tidsförhållande, men icke i rumsförhållande. Då vi rikta vår uppmärksamhet på själens många företeelser, så framtråda de till först som ett stort oordnad kaos. Till en början måste vi ordna företeelserna och få till stånd en klassifiering. En svårighet yppar sig genast. Själens tillstånd kunna icke hänföras under vissa rubriker. Psykologiska fakta tillåta icke hvad man kallar en naturlig klassifiering. För att få någon klassifiering till stånd äro vi tvungna att analysera vårt själslif och sen till grund för vår klassifiering lägga de element, som erhållas genom analysen. Psykologens klassifiering är icke naturlig, utan artificiell. Den grundar sig på sammanfattning af vissa element, hvilka endast genom abstraktion kunna skiljas från hvarandra. Man har sålunda på abstraktionens väg kunnat upplösa själens tillstånd i 3 element, som böra betraktas som olika sidor i vårt själslif. Dessa element äro: föreställningen, känslan och viljan. Denna klassifiering är i själfva verket uttömmande; det finnes i vårt själslif intet element, som ej kunde hänföras hit. Men å andra sidan finnes det inga själsakter, som vore endast föreställning, endast känsla eller endast vilja. Dessa förekomma alltid förknippade med hvarandra. Föreställningen är sålunda alltid förbunden med en viss känslostämning, vare sig af lust eller olust; känslan finnes alltid tillstädes. Lika litet kunna föreställningen och viljan särskiljas från hvarandra. Om jag föreställer mig någonting, måste jag rikta min uppmärksamhet på detta något, och uppmärksamhet innebär en viljeakt. Detta samband förbises i regeln lätt. Liksom hvarje föreställning är bunden vid en känsla, är äfven hvarje känsla bunden vid en föreställning. Om jag t. ex. bränner mitt finger, har jag en stark känsla af smärta, men äfven en förnimmelse af hetta, ehuru smärtan kan vara så öfverväldigande, att jag förser denna förnimmelse. Om till exempel en gosse ser ett äpple hänga i ett träd, så förbinder sig föreställningen om äpplet med en känsla af olust öfver

att icke vara i besittning af detsamma och denna framkallar ett begär att komma åt äpplet. Vi kunna säga, att i hvarje själstillstånd finnas närvarande alla de tre elementen till en viss grad, men graden kan variera utomordentligt. I ett visst själstillstånd kan ett element dominera till den grad, att de öfriga knapt kunna göra sig märkbara.

Föreställningen, känslan och viljan äro så enkla begrepp, att de icke kunna definieras, men de kunna vidare klassifieras. Förnimmelserna kunna delas i olika slag /de fem sinnena/. Dock förekomma sinnesförnimmelserna öfverhufvud icke som enkla, utan som sammansatta. Men alla våra föreställningar äro icke förnimmelser eller grundade på förnimmelser. Föreställningarna kunna vara antingen förnimmelser eller erinringsbilder, som uppkomma därigenom, att man erinrar sig förnimmelser. Man kallar också erinringsbilderna till fria föreställningar, emedan dessa icke äro bundna vid något intryck, hvaremot man kallar sinnesförnimmelserna till bundna föreställningar, emedan de äro bundna af vissa yttre intryck, som värka på vårt nervsystem. Det kan möjligen förefalla som om man hade ännu andra föreställningar. Man kunde säga, att man också har allmänbegrepp, men i själfva verket är detta ingenting annat än erinrande sinnesförnimmelser, ty psykologiskt sedt har man inga allmänna föreställningar. Om jag t. ex. vill föreställa mig bord i allmänhet, kan jag ej göra detta, utan måste tänka på ett visst bord. Allmänföreställningar äro abstraktioner, det är endast en förkortningsprocess, då man finner ett ord för dem. Hvad åter känslan beträffar, så kunna vi icke håller definiera dem, vi kunna endast känna känslan. Den består af två slag: lust och olust, Man må sålunda akta sig för att förväxla känsla med förnimelse. Viljan slutligen är ett aktivt sjäslif. Man har definierat viljan som källan till organismens medvetna rörelser. Viljan gifver sig tillkänna genom rörelser, men alla rörelser hos ett lefvande väsen tyda icke på tillvaron af vilja. Det

finnas två slag af rörelser: fysiologiska och psykiska. Till det första slaget hör hjärtats värksamhet, blodens cirkulation m. m. De psykiska rörelserna kunna indelas i tre underafdelningar: reflexrörelser, instinktrörelser och viljerörelser i inskränkt mening. Reflexrörelser uppkomma därigenom, att en sensibel nerv kommer i retning, och retningen öfverstrålar till en motorisk nerv, utan att dock öfvergången behöfver förmedlas af medvetandet. Reflexer äro sådana rörelser, som utföras medvetet eller omedvetet, men hvilkas utförande icke kan förhindras af individen. Fysiologiska rörelser äro icke handlingar, ty handlingar äro medvetna rörelser, som utföras för ett visst mål. De mest primitiva af alla handlingar äro instinktrörelserna. De äro handlingar, som alltid åtföljas af medvetande. Det utmärkande för dem är, at de utföras för vissa mål, utan att individen har något klart medvetande om dessa mål eller lärt sig utföra dem. Barnens första rörelser äro instinktrörelser. Instinktrörelser skilja sig från viljerörelser af ett högre slag just därigenom, att individen icke har medvetande om de mål, för hvilka han utför desamma, men det är dock omöjligt att uppdraga någon beständ gräns.

Jag skall nu öfvergå till en behandling af de högre viljerörelserna. Det är nämligen af synnerlig vikt för den fråga vi här behandla, men också nödvändigt att känna för att man skall kunna förstå straffrättens bestämmelser. Vi skola lämna rörelserna och behandla det psykiska momentet, som bestämmer rörelserna enligt viljan.

På gränsen mellan instinkten och viljan ligger driften. Driften skiljer sig från instinkten därigenom att vid driften göra sig gällande mer eller mindre tydliga föreställningar om målet, som man eftersträfvat. Den har till föremål i hufvudsak icke en känsla af lust eller olust utan en föreställning. Den drif-

vande kraften vid drifthandlingen, motivet, är nog alltid en känsla, men det är vid driften en känsla, som väckes af föreställningen om målet, icke den känsla, som väckes af föreställningen, att jag skall känna lust, då jag nått detsamma. Den känsla, som är motivet för driften, är således icke en känsla af lust, utan fastmera en känsla af olust. Driften i dess rena ursprungliga form söker sitt tillfredsställande och bekymrad af allt annat. Men driften förekommer ingalunda blott i denna ursprungliga otvetyglade form. Vi ha alla ett begär att ega, men detta begär drifver oss dock icke att tillögna oss det vi se. Driften hämmas nämligen af andra föreställningar och de med dem förknippade känslorna och drifterna. Den kan sålunda hämmas ända därhän, att den blir omärkbar och försvinner, eller också endast till en viss grad, till en önskan. Önskan är en drift, som hämmas, utan att dock begäret alldeles bortfallit. Men önskan i hvilken driften försvagas, förblifver dock icke alltid en önskan. Den kan åter växa till och blifva drift igen. Vi hafva sett, huru flere olika föreställningar kunna kämpa om herraväldet i själen. En drift kan endast för tillfället hämmas för att sen återfritt lopp. Därigenom uppkommer ett mellanrum, som utfylles af en öfverläggning. Öfverläggningen kan vara af en mer passiv eller mer aktiv natur. I sin mera passiva form leder den till föresats, i sin mera aktiva form till beslut. I den förra formen riktas uppmärksamheten mer eller mindre på de olika föreställningar, som göra sig gällande i medvetandet. Dessa gifva enhvar upphof till en drift, eller önskan, och den drift som går segrande ur striden, kallar man föresats. Föresatsen skiljer sig från den egentliga driften därigenom, att den icke som driften omedelbart leder till handling utan den är resultat af öfverläggning. Den leder till handling först sedan andra drifter eller önskingar af förståndet utmönstrats, och handlingen bestämmes ej af en annan föreställning, utan af flere olika element. Dessutom blir också medvetandet om handlingens mål tydligare än hvad

fallet af en mer passiv öfverläggning. Den kan bero mer eller mindre på tillfälligheter, men som nämnt gifvo sig dessa föreställningar vid öfverläggningen mer eller mindre af sig själfva, och därför kan det också hända, att föresatsen kommer att stå i strid med individens egen vilja, om han noggrannt öfverväger saken. Endast då öfverläggningen sker på ett mera aktivt sätt, kan individen spänna hela sin uppmärksamhet på att betrakta handlingen från alla dess olika sidor, då framdragas alla möjligheter, då faller tillräcklig belysning på enhvar af dess sidor och fasthållles den föreställningen som mest öfverensstämmer med individens natur.

Vi hafva äfven altså olika former af vilja. Föresats och beslut äro dock drifter, som göra sig gällande efter mogen öfverläggning, men om vi fatta ordet drift i en inskränkt mening, komma vi till följande fyra typiska former för vilja 1/ Inskränkt, hvarmed förstas en impuls till ett handlande, om hvars mål individen är omedveten. 2/ Drift i inskränkt bemärkelse, hvarmed förstas en impuls till ett handlingsätt, om hvars mål individen är medveten, men hvilken impuls individen omedelbart utan öfverläggning söker omsätta i handling. 3/ Föreställning, hvarmed förstas en impuls till ett handlingsätt om hvars mål individen är medveten, men hvilken impuls individen söker omsätta i handling först efter en öfverläggning, som dock icke är uttömmande. 4/ Beslut, som är den högsta af viljeformerna. Beslutet är i likhet med driften och föresatsen en impuls till ett handlingsätt om hvars mål individen är medveten, men hvilken omsättes i handling först efter ett noggrannt och såvidt möjligt uttömmande öfvervägande.

Dessa äro viljans typiska former, men härmed menar jag ingenting annat, än att viljans element i vårt medvetande låter i hufvudsak hänföra sig till någon af dessa former. Man må dock icke tro, att dessa fyra typiska former äro skarpt åtskilda. Det är ofta

omöjligt att säga, till hvilken af dessa grupper en viljeakt skall hänföras, det är ofta omöjligt att skilja mellan en fysiologisk och psykisk rörelse, ty man kan icke uppdraga någon skarp gräns mellan medvetande och icke medvetande. Men det är af vikt att i-hågkomma dessa fyra typer för viljan, af vikt för den kommande behandlingen och af vikt för den blifvande juristen. I den nya strafflagen göres nämligen åtskilnad mellan dödande, med berädt mod, /mord/ och dödande med hastigt mod, /viljadråp/, ty i det förra fallet har gärningen föregåtts af beslut, i det senare fallet af föresats. För berädt mod fordras icke nödvändigtvis någon längre tid mellan öfverläggningen och handlingens värkställande, men det fordras, att öfverläggningen och handlingen skola vara bestämdt åtskilda från hvarandra, det fordras att öfverläggningen skall vara slutförd, då brottet begås. Hastigt mod föreligger, då subjektet icke gifver sig tid att iakttaga alla de för handlingen viktiga momenten, utan skrider till denna utan tillräcklig öfverläggning. Hastigt mod är dock icke drift i inskränkt bemärkelse, ty driften innebär icke någon öfverläggning alls.

I frågan om viljans psykologi måste jag ännu yttra några ord om tvänne andra begrepp, nämligen af-sikt och motiv. Afsiktlig kallas den handling, som individen utför med medvetande om handlingens mål. Afsiktliga äro alltså alla handlingar, som ha sin grund i driften. Afsikten är helt enkelt viljans sträfvan att utföra en viss handling för att nå ett visst mål. Motiv är den känsla, som väckes af föreställningen om handlingens mål, icke nödvändigtvis den känsla, som väckes af föreställningen, att vi skola känna lust, då vi nått målet. Men då öfverläggning kommer med i spelet, blir också föreställningen om den lust vi erfara vid målets uppnående ofta bestämmande. Motivet är produkten af många faktorer, och det är svårt att finna alla de motiv, som äro bestämmande för vårt eget handlingsätt.

Jag skall nu öfvergå till frågan om moralen.
Då man säger att en handling är moralisk eller omoralisk menar man i själfva verket icke att själfva handlingen skulle vara moralisk eller omoralisk. Det moraliska eller omoraliska ligger icke i handlingen själf, utan i afsikten. Med en afsikt förstås viljan att utföra en viss handling för att ernå ett visst mål. Alltså ställer sig då frågan i hvad är det som kännetecknar afsikten, som moralisk eller omoralisk? Då jag säger, att en afsikt är moralisk innebär det, att jag gillar denna afsikt, och om jag säger att en handling är omoralisk innebär det, att jag ogillar densamma. Allt gillande och ogillande grundar sig på känslan. Gillandet innebär en känsla af lust; ogillandet en känsla af olust. Föreställningen om hvad som är sedligt eller osedligt har alltså sin grund i en känsla. Jag har tidigare sagt att det finnes tvänne olika arter af känsla, lust och olust. Det finnes endast dessa tvänne arter, men med hänsyn till sin uppkomst kan man indela känslan i 2 klasser: 1/ innehållskänsla, d. v. s. sådana känslor som bestämmas af de vid känslorna bundna föreställningarnas innehåll, såsom t. ex. alla de känslor hvilka äro förbundna vid sinnesförmimmelser eller fria föreställningar 2/ relationskänslor, som härröra af och bestämmas af förhållandena mellan tvänne föreställningar. Hit hör den moraliska känslan. Om jag t. ex. hör en person berätta någonting, som icke öfverensstämmer med verkligheten, ehuru den berättande utgifver det för sant, skall jag erfara en mer eller mindre intensiv känsla af olust. Jag vill korrigera den oriktiga uppgiften. Denna känsla bestämmas icke af hvad personen berättar utan däraf, att det, som han berättar, icke öfverensstämmer med min egen uppfattning af saken. Känslan härrör af föreställningen själf, utan af förhållandet mellan tvänne föreställningar. Antag att personen berättar något som jag vet stå i strid med det verkliga förhållandet, men han gör detta i

God tro, så beskyller jag honom icke för att vara en lögnare och min olustkänsla är ingen, moralisk olustkänsla. Annorlunda blir förhållandet om personen afsiktligt tabar osant. Min känsla af olust härrör ej af innehållet utan af att det ej öfverensstämmer med min egen uppfattning, men i detta senare fall tillkommer en annan omständighet af vikt. Jag har också en föreställning om hans bedrägliga afsikt. Antag att jag kan ställa mig opartisk i frågan att lögnaren vill bedraga icke mig själf utan någon annan. Jag tänker genast huru jag själf i samma fall skulle handlat. Om jag då till min egen natur är en lögnare skall jag måhända gilla denna lögnares handlingssätt. Föreställningen om lögnarens afsikt då han ljög och om min egen afsikt om jag hade befunnit mig i hans ställe skulle ha stämt öfverens. Men är jag en sannfärdig människa skall föreställningen om lögnarens afsikt stå i strid med föreställningen om hvad jag själf hade velat i detta fall. Jag skall erfara en känsla af olust och denna känsla är en moralisk olustkänsla. Vi ha sålunda kommit till insikt om den moraliska känslans natur. Den moraliska känslan är en relationskänsla, som härrör ur och bestämmes af öfverensstämmelsen eller icke öfverensstämmelse mellan tvänne afsikter eller rättare sagdt mellan tvänne föreställningar om afsikter. Det är dock ej nödvändigt att det skall vara tvänne personer hvilkas afsikter jämföras med hvarandra. Det kan äfven vara subjektivt egen viljeakter på olika tidpunkter som ställas i förhållande till hvarandra och framkalla den moraliska känslan. I detta fall kallas den moraliska känslan samvetet. Samvetet är en känsla, af lust eller olust, som uppkommer, då föreställningen om en afsikt, som jag hade vid ett tidigare tillfälle träder i relation till fö-

reställning om min egen viljas beskaffenhet i detta nu. Om min viljeriktning i detta nu är densamma, som tidigare har jag ett godt samvete, om de icke öfverensstämma, har jag ett ondt samvete. Den olustkänsla, som framkallas af icke öfverensstämmelse, kallas till änger.

Sedan vi kommit till insikt om den moraliska naturen, så uppstår för oss frågan, huru de allmänna moraliska föreskrifterna uppkommit, dessa föreskrifter, som börja med "du skall" eller "du skall icke". Svaret på denna fråga är numera icke håller svårt för oss att finna. Dessa allmänna moraliska bud äro alltid uttryck af någon viljeakt, som tillämpas icke på något särskildt fall af handlande, utan på en hel klass af handlingar. Då jag sålunda säger, att moralens bud äro uttryck för en viljeakt, menar jag därmed icke endast att det är uttryck för en viljeakt, som yrkar på att andra människor skola handla så eller så. Moralens bud äro äfven uttryck af en viljeakt, som hänför sig till dens eller de personers handlande som uppställt moralbudet. Men för att ett moralbud skall accepteras fordras icke blott att detta bud är uttrycket för viljans beskaffenhet hos den, som uppställt detta bud. Det fordras också att deras vilja, som acceptera detsamma, skall öfverensstämma därmed, bringas i öfverensstämmelse därmed. Ett moralbud, som ej vinner anklång hos den allmänna viljan, blir aldrig något allmänt moralbud. Men nu bör man märka att moralbud i allmänhet icke uppkomma på detta sätt, sålunda att någon särskild person skulle ha uppträdt som deras förkunnare. De stora moralbudena ha i allmänhet uppkommit ur själfva allmänviljan direkte, utan att någon särskild person förkunnat det. Om vi t. ex. betrakta förhållandena hos en stam vildar, så finna vi att i denna stam olika viljor komma att göra sig gällande. Men uti vissa viktigare fall öfverensstämma dock allas eller åtminstone de flestes viljor; så vilja exempelvis flertalet eller kanske allesamman respektera hvarandras lif och egendom, emedan de af naturen äro begäfvade

med sociala drifter, dels mähända af fruktan. Allmänviljan respekterar lif och egendom. Om då någon individ har en härifrån afvikande vilja, så kommer då denna enskilda individs vilja i strid med allmänviljan. Härigenom uppstår en allmän moralisk olustkänsla och detta ogillande tager form i allmän moralbud såsom "du skall icke dräpa", "du skall icke stjäla" o. s. v. Ju allmännare de olika människornas viljor öfverensstämna med hvarandra desto allmännare äro naturligtvis buden. Sålunda finnes hos alla folk moralbud sådana, som "du skall icke dräpa dina stamförvänder" o. s. v. Dessa bud äro så allmänt utbredda emedan människan så allmänt är af naturen utrustad med sociala drifter och egoistiska drifter, som afhåller henne från att begå handlingar, som kunna frankalla hämd. Moralbudet äro alltså - vi må nu vara påverkade af den ena eller den andra orsaken - ingenting annat än det språkliga uttrycket för allmänviljan.

Nu är svaret färdigt på frågan i hvilket förhållande sed och sedlighet stå till hvarandra. Jag definierar sedens bud som regler för handlingar, fastställda af allmän viljan. Jag definierar sedlighetens bud såsom allmänviljan uttryckt i ord Sed är allmänviljan omsatt i handling. Sedligheten eller moralen är allmänviljan själf. Seden är ett handlande, sedligheten ett viljande. Om seden är allmänviljan omsatt i handling och sedligheten allmänviljan själf, är seden endast en i handling omsatt redlighet. I språkligt henseende kommer ordet sedlighet från sed, men språket begår här en blunder. Uttrycket för sed bör härröras ur uttrycket för sedlighet och ej tvärtom. Misstaget är lätt att förklara: seden, handlandet är lättfattligare, sedligheten, viljandet är svårfattligare. Jag måste närmare sysselsätta mig med olikheterna emellan dem båda. Seden är handlandet, sedligheten är viljandet, seden fördrar, att jag skall handla på ett visst sätt. Sedens bud uppfyllas om jag handlar på detta bestämde sätt, lika godt hvilka motiven varit, ja äfven om jag handlat oafsiktligt. Men huru förhållan det sig då,

ifall handlingen som öfverensstämmer med eller strider emot seden är afsiktlig? om individen känner till sedens fordringar? Då seden är allmänviljan omsatt i handling och sedligheten, allmänviljan själf, så borde hvarje handling, som öfverensstämmer med seden vara sedlig. Men så är icke alltid fallet. Seden är nämligen konservativ. Vi ha sett, att seden att köpa sig hustru länge fortlevat i en bröllopsceremoni efter det man faktiskt slutat köpa sig hustru. Seden följer den allmänna tröghetslagen och seden kan ej noggrant få följa allmänviljan i alla dess skiftningar, den är stereotypisk. Jag anförde redan vid en tidigare föreläsning hurusom seden ännu hos oss kan fordra, att en man eller kvinna vid behörig ålder skall gå till nattvarden. Men sedan den tid då man aldrig hyste några skrupler i detta afseende ha nya åsikter och idéer i denna fråga gjort sig gällande; fritänkandet har uppkommit. På en del håll förhåller man sig likgiltig och följer seden. På andra håll yrkar man på en noggrann samstämmighet mellan sed och sedlighet och det är klart, att allmänviljan skall uttala sig till förmån för den individuella friheten. Detta är redan fallet i flere kulturländer.

Vi ha sett huru i många fall lagen utvecklar sig ur seden. Lagen liksom seden befattar sig med handlingen. Det är t. ex. likgiltigt för lagen på hvilka grunder jag afhåller mig från att tillägna mig andra personers egendom, om jag ej har tillfälle att stjäla eller om mitt samvete förbjuder mig att göra det. En människa, som följer lagen kan vara en omoralisk människa och en som bryter mot lagen kan vara moralisk. Lagen är icke mindre konservativ än seden. Flere lagar kvarstå i lagböckerna äfven sedan de upphört att vara uttrycket för allmänviljan. Det skulle ha väckt en allmän ovilja mot staten om hos oss skulle ha tillämpats de barbariska straffbestämmelserna i 1734 års lag, hvilka egde laglig giltighet tills den nya strafflagen promulgerades.

Lagen kan sålunda liksom seden komma i kollision med moralen på grund af sin konservativa karaktär, men lagen kan komma i kollasin med moralen äfven på en annan grund än seden. Seden är alltid det i handling om-sätta uttrycket för allmänviljan; lagen är endast delvis - om den är som den bör vara - ett uttryck för allmänviljan. Om nu en sådan lag icke kan vidare erkännas af allmänviljan, kommer den att stå i strid med moralen. Därest den styrande makten fortfarande står fast vid en mot allmänviljan stridande lag, kan det leda till revolution.- Svarare ställer sig saken, om lagens föreskrifter stå i strid icke med allmänviljan utan med några enskilda individers uppfattning af hvad som är rätt eller orätt. Jag har sagt att moralen är liktydig med allmänviljan. Allmängiltigheten af dessa bud grundar sig därpå att människornas viljors beskaffenhet är mer eller mindre likartad. Men det kan hända, att ett antal individers vilja har en från den allmänna viljan afvikande beskaffenhet och att dessa personer hylla moralbud, som afvika från allmänna viljan. Flere människor, exempelvis kväkarne, anse, att kriget under inga omständigheter är berättigt och förkasta följaktligen den åsikten, att kriget under vissa omständigheter är moraliskt berättigadt, ja, t. o. m. en medborgerlig plikt. Lagen om allmän värneplikt kommer i kollision med de individer som anse kriget i alla händelser omoraliskt. Sådana kollisioner äro de mest tragiska i samhällslifvet. Kväkarne göra ej värnelikt. De inställa sig vid uppbudet, men taga icke något gevär i sina händer, dömas för olydnad till arrest och aftjäna hela sin tid i karcern. De hvilka anse att lydnad för statens lagar bör gå framför allt, de anse att kväkarne handla moraliskt orätt. Men mängen anser, att det enskilda samvetets bud bör gå framför lagen. äfven då den fram-springer ur allmänviljan. Hvilkendera åsikten är den rätta? Något objektivt giltigt svar på denna fråga kan jag från min ståndpunkt icke gifva. Så mycket är dock visst, att den moraliska känslan aldrig kan godkärna

ett handlingssätt som strider mot samvetets röst. Det enda möjliga sättet för att vi skola uppfylla lagens bud med godt samvete är, att detta lagbud öfverensstämmer med det moraliska bud som grundar sig på vår egen moraliska känsla. Om jag efter en noggrann undersökning finner, att mitt moraliska bud står i strid med statens lag anser jag för min del att jag bör göra mitt eget samvete till suverän bör lyda detta och ej lagen. En sådan lag har för mig ingen bindande kraft om det står i strid med det moralbud, som jag upphämtat ur mitt innersta väsen. Jag tror att den regeln, att hvarje människa bör följa sitt samvetes röst öfver allt annat skall bidra till människornas framåtskridande. Då den enskilda viljan reser sig mot lagens bud är det en revolution i miniatyr. Det finnes alltid några individer som representera en högre utvecklad moralisk ståndpunkt än allmänhetens. Dessa böra naturligtvis i främsta rummet söka omforma allmänviljan och de lagar, som härflyta ur allmänviljan, men det kan hända att dessa individer ej lyckas däri, så att en kollision mellan dem och lagen blir ondsviklig, men äfven om deras handling medför inga andra direkta följder än att de själfva få lida martyrens straff eller död, så går deras martyrskap ej spårlöst förbi i världshistorien. Man kan säga, att Sokrates och Giordano Bruno bidragit till människornas framåtskridande mera genom sin död än genom sitt lif därigenom att de bevisat samvetets makt öfver yttre våld.

Vi ha sett, att sedens och lagens bud ej äro detsamma som den allmänna sedlighetens bud. Sedens och lagens bud hänförd sig till den yttre handlingen, sedligheten till viljan. Men äfven inom handlingens område är sedens och lagens bud mera inskränkta till sitt antal än selighetens inom sitt område. Vi finna, att endast ett fåtal af de handlingar, som vi dagligen se framkallar en känsla af lust eller olust. Flertalet handlingar framstå för oss som i moraliskt hänseende likgiltiga äfven om vi senare vid en noggrann under-

sökning finna, att dessa handlingar ej äro så alldeles likgiltiga. Men detta är i ännu högre grad fallet ur lagens synpunkt. De handlingar med hvilka lagen befattar sig är ett fåtal, i jämbredd med dem, som lagen icke tager befattning med. I intet samhälle finnes t. ex. en lag, som säger att människorna ej få ljuga. Orsakerna äro ej svåra att finna. Lagens bud hänföra sig till vissa allmänna klasser af handlingar. Sedlighetens bud äro också de allmänna, men de ha dock ej samma allmängiltighet som lagens. Seden medgifver undantag. Antogs att en person är lifsfarligt sjuk och att jag på en af honom ställd fråga rörande någon viktig angelägenhet gifver ett med sårningen icke öfverensstämmande svar, emedan häftig sinnesrörelse i hans tillstånd med säkerhet skulle medföra döden. Skulle nu lagen ha upptagit budet "du skall icke ljuga" så hade följden blifvit att lagen skulle straffat en person, som genom sin lögn räddat en människas lif. En annan orsak är den, att lagen befattar sig endast med sådana handlingar, som lagstiftaren anser vara af vikt för samhället. Af sederna upptager lagen endast de viktigaste och detta beror därpå, att lagen genom yttre makt upprätthåller efterlefnaden af sina bud. Lagen innebär alltid ett tvång, och ett hot och enda sättet att upprätthålla lagen är att visa att den ej är något tomt hot, men lagen kan ej taga ad notam alla de handlingar, som seden fördömer. Redan af praktiska skäl vore det omöjligt, ty det blefve ytterst svårt att i slika fall prestera tillräckliga bevis. Moralbud fördömer lättjan som en last, men man kan tänka sig, hvilket bråk det blefve om lagen skulle upptaga detta bud och förbjuda folk att lättjas. Jag har härmed slutat framställningen af det allmänna förhållandet i hvilket sed och lag stå till sedligheten.

3 S t r a f f e t .

Det gifves ett viktigt undantag från den regeln,

att lagen befattar sig endast med handlingen, nämligen straffrätten. Vi hafva tidigare berört straffet i förbigående. Öfvervakandet af sedens bud göres af den organiserade samhällsmakten, allmänviljan; öfvervakandet af lagens bud ombesörja den organiserade samhällsmakten genom personer, som erhållit särskildt bemyndigande att å samhällets vägnar straffande inskrida. Öfverträdelse af seden åter bestraffas åter antingen af samhällets medlemmar öfvrhufvud eller af någon viss samhällsmedlem, som seden medgifver rätt att i något särskildt fall utföra bestraffningen. I det förra fallet grundar sig denna på den allmänna opinionens förkastelse, såsom t. ex. då en person förlorar sitt sociala anseende; i det senare fallet får den kränkte själf utkräffa straff på den skyldige. Detta är själfhämnden. Denna är en primitiv straffform, som anträffas hos alla ociviliserade folk äfvensom hos de civiliserade folken på ett tidigare stadium. Det erbjuder mycket intresse att följa själfhämdens historia och att se, hurasom straffet i ordets inskränkta bemärkelse utvecklats ur själfhämden. Själfhämden grundar sig på hämdbegäret, hvilket är en drift, som allmänt förekommer hos människorna ja, t. o. m. hos en del af de lägre djuren. Hämden är ett begär att tillfoga skada eller olust åt någon, som tillfogat eller velat tillfoga mig själf skada eller olust. Hämdbegäret har sitt motiv i en känsla, som vi i detta fall kunna kalla hämdkänsla och som alltid är en olustkänsla. Som sagt är den moraliska känslan en relationskänsla, som härrör ur och bestämmes af öfverensstämmelsen eller icke öfverensstämmelse mellan föreställningar om afsikter. Den moraliska känslan är alltså en opartisk känsla; hämdkänslan är något alldeles annat. Hämdkänslan är för det första icke en relationskänsla, den uppkommer icke därigenom att tvänne föreställningar om afsikter skulle träda i något förhållande till hvarandra. Denna känsla hör till den andra klassen af känslor, innehållskänslor, d. v. s. den uppkommer icke ur ett förhållande mellan föreställningar. H ä m d k ä n s l a n u p p k o m -

mer ur och bestämmes af en enda föreställning, och denna föreställning är den om en annan persons afsikt att tillfoga mig något ondt. Antag att tyänne folk föra krig och att de endast använda sådana medel, som äro berättigade i krig. Om det ena folket tillfogar det andra ett nederlag, så säga de besegrade icke att se gärne begått någon omoralisk handling, någon moralisk olustkänsla uppkommer icke, men väl erfara de slagne en känsla af hämdlust, som framkalla redan af fiendernas afsikt att tillfoga dem skada, men framför allt uppdrifves denna känsla däraf, att af kten värligen lyckats. Hämdkänslan är i själfva verket så partisk, att den snarare fäster sig vid själfva handlingen än vid afsikten, den identifierar handlingen och afsikten med hvarandra. Därför är denna känsla starkare, om den onda afsikten lyckats än om den misslyckats. Härigenom kommer det sig, att också hämdkänslan kan framkallas af en oafsiktlig handling, ja t. o. m. af något lifflöst föremål, såsom en stol eller ett bord som exempelvis i mörkret tillfogat en någon skada. Det är en ögonblicklig känsla af hämd, som värkar därhän, att man vid ett sådant tillfälle kan sparka till stolen eller bordet, ehuru man ej gör sig närmare reda därför. Men ehuru hämdkänslan sålunda kan väckas t. o. m. då ingen önska afses eller föreligger och ehuru hämdkänslan stegras, då till den önskade afsikten kommer en handling, som realiserar den onda afsikten, kan man säga att hämdkänslan i grunden uppkommer af medvetandet om att en ond afsikt ligger till grund för handlingen. Hämdkänsla är alltså en olustkänsla, som uppkommer af föreställningen om en annans afsikt att tillfoga en något ondt och som framkallar hämbegäret, d. v. s. begäret att tillfoga den andre något ondt i gemmäle. Det är ej fallet att detta detta hämbegär alltid skulle leda till hämd; detta begär kan ögonblickligen hämmas af andra känslor, som äro starkare, men det kan väl betvivlas, att någon människa vore så fri från de naturanlag, som äro en för-

utsättning för hämbegärets uppkomst, att hon ej skulle erfaras ett slags tillstympelse till hämbegär, om en annan människa tillfogar henne något ondt. Hämbegäret uppkommer icke allenast af föreställningen om en mot en själf riktad afsikt, den kan äfven uppstå af föreställningen om en ond afsikt eller handling, som varit riktad mot en annan. Blodshämnden innebär ju att en person hämmas en annan persons död, sonen hämmas sin fader eller fadren sin son, broder hämmas broder, vän hämmas vän o. s. v. Man drifves sålunda till hämd af ett ondt, som tillfogats en annan person, icke en själf, men det bör dock märkas, att i sådant fall hämmaren känner sig solidarisk med den person, som lidit oförrätten och träder i dennes ställe, emedan han ej kan hämma sig själf, då han är död.

Vi fatta lätt att hämden är en allmän institution på mänsklighetens lägre stadier. Familjens eller stammens medlemmar betrakta sig som solidariska med hvarandra och äro enligt seden såväl berättigade som skyldige att hämmas hvarandras oförrätter. Den aflidnes ande ropar på hämd och hans arfvingar böra hämmas honom. Detta är en religiös plikt öfverallt, där förfäders ande dyrkas. Liksom dens familj eller släkt, som har lidit en oförrätt, är solidarisk med den förörrättade, är också dens familj, som tillfogat oförrätten, solidarisk med den förörrättande. Hämden kan därför utkrävas i icke allenast på dräparen själf, utan äfven på hela hans släkt. Samhället medgaf denna rätt och skördade också en fördel däraf, ty fruktan för hämd utgjorde en kraftig varning, att ej begå brott, men man insåg naturligtvis äfven, att blodshämnden medförde sina stora olägenheter. Den upprätthöll nämligen ett ständigt krigstillstånd mellan olika släkter, hvilket själfvallet ej kunde vara till annat än förfängligt för samhället. Därför inskränktes blodshämnden på många handa sätt. Man begynte t. ex. erkänna seden att försonas, men denna förlikning var i början svår att erhallas, isynnerhet vid dräp. Ursprungligen berodde det på mälsegaren att hämmas eller att taga böter, och

dessas belopp berodde likaledes på målsegeren. Men småningom blefvo dessa böter fixa; hvad som under samma följhållande ofta komer under uppskattning får slutligen ett bestämt pris. Detta gäller såväl för köp vid handel som för försoningsböter, hvilka innebära ett friköpande från hämd. Man kom äfven att anse det för samhället skadligt att hämd utkärfdes på andra personer än dem, som begått brottet. Dråparen fick ensam stå till svars för sin handling. Vidare begynte man göra en bestämd skilnad mellan dräp af våda och af hastigt mod och dräp med beredt mod och samhället börja de träffa anstalter för att skydda dråpare, som begått brottet af våda eller i hastigt mod, för hämd. Sålunda uppkom hos israeliterna asylrätten. Vissa städer voro fristäder för dem som begått dräp af våda eller i hastigt mod och man afsåg härmed att gifva hämmaren tid att komma till besinning om dräpets beskaffenhet. För dräp till hvilka de tvänne senastnämnda orsakerna varit grunden, kommo vanligtvis försoningsböter i fråga.

Hämnden i dess ursprungliga form har förekommit hos alla folk. Vi finna emellertid, att hos de allra flesta nu lefvande lägre folk, äfvensom hos alla civiliserade folk hämden småningom förmildrats på något eller ~~af~~ de antydda sätten, och att hos de fests civiliserade folk hämden helt och hållet försvunnit. Jag skall icke uppehålla mig med en framställning af denna utvecklingsprocess hos alla dessa folk, ty detta skulle endast leda till en onödig uppräknig af fakta, och nöjer mig med att visa, huru denna utvecklingsprocess försiggått i det skandinaviska samhällets lif.

I de äldsta tiderna förekom hos de germaniska folken hämden i dess ursprungliga gestalt. Brottet betraktades som en kränkning af den enskildes rätt allenaast och icke som ett brott emot samhället, och där för hade samhället i gemen hade ingenting att skaffa med saken. Den kränkte egde rätt att gifva alldeles fritt lopp åt sitt hämdbegär och isynnerhet ansågs skyldigheten att utkräfvä hämd för dräp som en oef-

tergiftlig plikt, som gick i ärf bland ättens manliga medlemmar /vigarf/. Vid sidan af denna plikt och rätt att hämnas utbildade sig i aflägsna tider seden att försonas, men förlikning var ganska svår att få till stånd, isynnerhet vid dröp. Det fordrades ed såväl från de kränktes, som från förbrytarens sida, och så stark var känslan, att hämden var en skylighet, att målsegaren ej ville ingå på försoning, innan förbrytaren beedigat, att han ej missaktade honom därför. I de äldsta landskapslagarne voro böter redan bestämda. Då gärningen icke var uppsattlig måste målsegaren åtnöjsig med böter. Såsom nämnt gällde hämden ursprungligen icke allenast förbrytaren utan äfven hans ätt, från hvilken äfven försoningsböter måste utgå. Dessa böter kallades ä t t a r b o t, medan de, som den brottslige själf skulle erlägga, kallades a r f v a b o t. Emellertid började redan landskapslagarna sätta en gräns för ättens ansvarighet. Epok göra i detta hänseende de s. k. e d s ö r e l a g a r n e. Dessa lagar innehålla förbud emot orätt hämd, d. v. s. hämd på en annan person än den som gjort brottet, hvarigenom rätten att hämnas på förbrytarens ättmän upphörde. Detta innebar ett brott emot hela den äldre principen om ättens solidaritet och till följd häraf afskaffades ättarböter 1335 /genom Magnus Erikssons stadga/ genom uttrycklig lag. Detta var ett viktigt steg i den äldre rättens utveckling, ty sålunda förklarades uttryckligen att endast den som gjort en gärning är därför ansvarig.

Kyrkan införde den s. k. gudsfriën, som bestod i ett förbud att på vissa högtider och hälgdagar bära vapen och inlåta sig i strid, äfvensom asylrätten, som förut förekommit hos israeliter, greker och ja t. o. m. hos Nord Amerikas indianer. Asylrätten grundar sig på den mänskliga känsla, som bjuder att brottslingen icke i likhet med skogens vilda djur må kunna rättslöst utsättas för förföljelsen. Någon ort bör finnas, därifrån brottslingen kan öppna underhandlingar om förlikning. Under de första tiderna af de kristna församlingarnas tillvaro i det romerska riket ansågs det

vara en skyldighet för församlingsföreståndarne, att inlägga förböner hos öfverheten för dem, som voro föremål för den offentliga maktens förföljelser, förböner, som gingo ut på mildring i straffet och förskaffande åt den brottslige, tid till ångor och förbättring. För att erhålla dessa förmåner flydde brottslingen till kyrkan, där han fick förblifva tills högsta makten hade utlåtit sig om ansökningsen. Justinianus förklarade, att mandråpare, äktenskapsbrytare och kvinnoröfvare icke borde finna skydd i kyrkan, utan underkastas straff, ty icke de brottslige, utan de lidande skulle kyrkans skydd komma till godo. Men i medeltiden utsträcktes dock asylrätten ytterligare och den, som kränkte kyrkans frid skulle exkommuniceras. Fristäder funnos icke allenast i kyrkorna och klostren, utan också i hvarje af de till kyrkan hörande byggnaderna. Hämdens utöfvande inskränktes icke obetydligt därigenom att brottslingen sålunda tog sin tillflykt till fredade ställen och där kunde kvarstanna, tills målsegaren något hunnit lugna sig. Man började behandla brott och straff el allenast som en privat sak, utan som en sak, som i en viss mån berörde samhället. I de gamla svenska lagarne framträdde detta betraktelsesätt äfven däruti, att böterna började delas i tre delar, af hvilka konungen fick en del, häradet eller staden en del och den kränkte en del, hvilket innebar, att icke endast den enskilde utan äfven samhället var kränkt genom brottet och skulle försonas. Således, då samhälls makt utvecklade sig inskränktes den kränktes förlikningsrätt. Redan i de äldste lagarna funnos vissa förbrytelser, s. k. nidingsvärk, som stämplades som så nedriga, att böter för dem ej fick komma i fråga, utan straff måste utkrävas. Man ansåg äfven att om slika grofva förbrytelser lämnades obesträffade, så skulle det förtörne Gud och draga hans hämd öfver landet.

Hämden som en samhällsinstitution är icke blind; den innebär, att lika skall vedergällas med lika. Denna fordran har sin grund i den mänskliga naturen. I normala fall tillfredsställes hämddriften, om den som

tillfogat oss ondt, får lida på samma sätt, men i många fall kan händen taga mycket större proportioner än brottet, särskildt om mäktiga passioner, såsom svart-sjukan, sätts i rörelse. I regeln erkänner dock seden, att händen skall utgöra en vedergällning lika mot lika. I sin primitiva form är hämbegäret liktydigt med begäret att försvara sig själf, men i sin mer utvecklade form sträcker sig händen utöfver själf-försvaret och blott då är det hämd i egentlig mening. Jag vill då icke allenast försvara mig mot någon, som gjort eller velat göra mig ondt; bilden af den oför-rätt, som man begått eller velat begå emot mig kvar-liver i min hågkomst och underhåller ett begär att tillfoga denna person något ondt tillbaka. Hämdriften har sålunda utvecklat sig ur själf-försvarets drift och är alltså en själfvisk drift. Händen i sin otvylade form är blind, den frågar hvarken så noga efter hvem den skyldige var eller om den onda handlingen begicks af våda, i hastigt mod eller efter mogen öfverlägg-ning. Men då eftertanken vaknar, visar det sig, att hämdriften står i strid med människans andra egen-skaper. Hos alla dem, som direkt taget ha ingenting att göra vare sig med brottet eller händen kommer den otvylade händen till hvilken de äro vittnen, att stå i strid med deras viljas natur. Hos dessa opartiska åskådare kan föreställningen om det hämbegär, som de kunna antaga, att de själfva i hämnarens ställe skul-le haft, dock icke förkväfvat de altruistiska böjelser, som finnas i människonaturen likafullt som böjelserna för hämd. De kunna ej bortressoneras, att också för-brytelsen är en människa med mänskliga känslor och att hans straff ej får blifva öfverdrivet i förhållande till hans brott. Den bristande öfverensstämmelse mel-lan hämnarens vilja och deras egen vilja framkallar då hos dessa opartiske åskådare en moralisk olustkänsla, ett moraliskt ogillande af hämbegäret, och därst de opartikes antal är tillräckligt stort i samhället för att deras vilja skall kunna kallas en allmän vilja, så uppkommer ur detta moraliska ogillande ett sed-

lighetsbud, som säger: du skall icke låta din hämd drabba den oskyldige, din hämd skall stå i en viss proportion till brottet och den brottsliges natur, och där allmänviljan är tillräckligt stark, skall den också göra dessa sina sedlighetsbud till sedens bud, till bud för handlingen, hvilkas efterlefnad allmänviljan öfvervakar. Men allmänviljan kan ej allenast fordra, att hämmaren skall tyg sin hämd, det kan äfven förefalla den opartiske, att i vissa fall hämbegäret är för svagt, då andra drifter, som t. ex. vinstbegäret fått ett onaturligt öfvertag. De s. k. nidingsvärken hos de gamla skandinaverne ansågos så nesliga, att de icke kunde försonas med böter. Såsom jag framhöll, kan hämden i vissa fall komma att gälla för omoralisk och den inskränktes af föreskrifter, som grundade sig på allmänviljan eller moralen, men vid sidan af moralen torde också en viss klokhetshänsyn till någon del varit bestämmande för en inskränkning af hämden. De ständiga striderna försatte samhället i ett kroniskt krigstillstånd och därför sökte man inskränka hämden, t. ex. genom försoningsböter, hvilket stämde väl öfverens med den förorättades vinstbegär. Ofta har äfven hämddriften inskränkts af enskilda, kraftiga regenters sträfvan att bringa ordning i sitt rike. Af de omständigheter, som invärkat härvid, har dock moralen varit den viktigaste. Allmänviljan tillåter hämden att ega rum, ja den t. o. m. fordrar detta i vissa fall, men den fordrar också, att hämden ej är blind och hänsynslös.

Hämddriften ger upphof till en af rättvisans former, nämligen till den, som kallas bestraffande rättvisa, hvilken åter är en underafdelning af den veder-gällande rättvisan. Denna sistnämnda form af rättvisan kan vara antingen bestraffande eller belö-nande. Då jag hädanefter talar om rättvisan, af-ser jag endast den bestraffaden. Denna är allt-sm ett moraliskt bud, som har sin grund i det tyg-lade, opartiska hämbegäret. Rättvisan grundar sig på ett begär, som åstundar, att den skall lida, som tillfogat

andra något ondt. Detta begär tillkommer allmänviljan och är alltså ett begär hos personer, som hvarken begätt brottet eller lidit däraf och därför kunna ställa sig opartiska beträffande sin egen person. Däremot är det svårare för den person som själf har lidit det onda, att vara rättvis. Hvad bjuder då detta rättvisans bud? Det säger visserligen att den skall lida, som har tillfogat andra lidanden, men detta är endast budet i största allmänhet. I fall man fattar detta bud bokstafligt sålunda att hvar och en, som tillfogat andra lidanden vare sig med eller mot sin vilja skall själf lida, har man budet i dess mest primitiva form. Sålunda förfors till en början och man gjorde ingen skilnad mellan afsiktlig och oafsiktlig handling, men efterhand började en sådan skilnad iakttagas. Sympatidriften eller människokärlekens drift, som liksom hämndriften är ett moment i den mänskliga viljan, gjorde denna benägen att till brottslingens fördel taga hänsyn till denna olikhet. Allmänviljan reste sig desutom, påverkad just af sympatidriften vid närmare eftertanke mot en hämd, som identifierar brottslingens anförvänder med brottslingen själf och denna drift modifierade rättvisans bud sålunda, att hämnaren icke skulle tillfoga den brottslige större skada än denna hade tillfogat offret för sitt brott. Ju mer sympatidriften och människokärlek utvecklade sig, desto mera hafva rättvisans bud modifierats därhän, att de medgifva det brottslingen ej ens behöfver lida samma skada, som han tillfogat. Ett exempel härå ha vi i afskaffandet af dödsstraffet. Uppfattningen att lika skall vedergällas med lika är till stor del en numera öfvervunnen ståndpunkt. Rättvisans bud må ej betraktas som några bud, hvilka ständigt hafva samma innehåll, äfven de växla med tiden alltefter människans viljas beskaffenhet. De hafva växlat alltefter mänskligheten framskridit i intelligens, lltefter som dess tankevärksamhet blifvit skarpare och satt mänskligheten i stånd att betrakta både handlingens natur och dess förhållande till den handlandes viljas beskaffenhet.

Rättvisans bud har vidare växlat, emedan sympatidriften har tilltagit och sålunda i högre grad kan uppträda som en lämnare af det moment i den opartiska allmänviljan, som utgjorts af hämdriften. Detta moment i allmänviljan har sålunda mer och mer tyglats och rättvisans bud, som grundar sig på detta moment, har till följd därpå växlat till sitt innehåll. Den genomgående tendensen i utvecklingen har varit den, att inskränka måttet af det, som rättvisan fordrar att den förorättade själf skall lida.

Rättvisan låter sig emellertid icke nöja med de inskränkningar i hämdriften, som jag ofvan anförde. Då den nått en viss grad af utveckling, fordrar den, att bestraffningen icke skall utföras af den, som lidit oförrätten, utan af någon myndighet, utrustad med befogenhet i detta afseende. Adant när så sker, kan rättvisans fordran på opartiskhet verkligen uppfyllas och brottet med tillbörlig noggrannhet undersökas. Det är ju icke alltid fallet, att den, som misstänkes för ett brott verkligen begått detsamma. Vittnen skola anskaffas och förhöras, domen skall falla opartiskt och straffet opartiskt utföras. En högre utvecklade rättvisa fordran kan ej uppfyllas med mindre än att detta iakttages och efterhand utvecklade sig ett särskildt rättegångsväsen med särskilda embetsmän. Först fräntogs målseparen rätt att vara domare i egen sak, sedan fräntogs honom rätten att själf utföra straffet. I senare delen af medeltiden hände det understundom, att förbrytaren, sedan han dömts af samhällets domare, åter öfverlämnas åt den förorättade, och denne egde då rätt att själf utföra på brottslingen det straff, som dömande makten hade påbjudit. Detta visar tydligt öfvergången från hämd till straff. Straff kallas den bestraffning, som både ådöms och utföres, icke af den förorättade själf, utan af en af samhället tillsatt myndighet. Detta är straff i inskränkt bemärkelse. Hämden i dess ursprungliga form grundar sig på den otyglade

hämnddriften. Straffet i inskränktere mening grundar sig åtminstone ursprungligen på rättvisa, men som vi sett är rättvisan ingenting annat än en tyglad och opartisk gjord hämnddrift. Straffet har sålunda utvecklat sig ur hämnden, liksom som den bestraffande rättvisan utvecklat sig ur hämnddriften. Men ehuru straffet således ursprungligen grundar sig på rättvisa har straffet tillmätts också andra ändamål än att tillfredsställa rättvisans kraf.

När samhället tog om händer förbrytarens bestraffning, så önskade man, att af straffet skulle göras något mera än det ursprungligen varit. Man ville på förbrytaren utföra ej endast, hvad rättvisan fordrade, man ville äfven statuera ett exempel. Man började betrakta straffet äfven som ett medel, hvarigenom samhället kunde afskräcka sina medlemmar från brott, och då man trodde att detta bäst kunde ske genom stränghet, införde man allehanda grymma straff, som tillfogade förbrytaren vida större lidanden än han tillfogat sitt offer. Man trodde sig ega rätt, att handla så, emedan man på detta sätt hoppades kunna rädda samhället från många brott. I England existerade särdeles grymma ännu i förra delen af detta sekel; i Frankrike ända till franska revolutionen. Man sökte sålunda genom straffets grymhet afskräcka från brott och gjorde därför äfven grymheterna så offentligt som möjligt för att alla skulle se det och veta hvad de hade att vänta, om de själfva skulle begå samma brott. Man straffade med döden äfven en mängd förbrytelser, som nu betraktas som tämligen obetydliga. Dessa drakoniska lagstadganden som florerade under senare delen af medeltiden och större delen af nya tiden öfverträffas sålunda i grymhet vida alla de straff, som anträffas hos vilda folk och hos de s. k. barbariska förfädren till Europas civiliserade nationer. Detta straffets barbari hade som sagdt sin grund i principen att på allt sätt af räcka från begående ~~begående~~ af brott, men äfven delvis i en annan princip, nämligen den, att lagstiftaren genom de stränga straffmedlen sakte mildra gudsömen. Grymheterna i straffbestämmelserna ha således

också haft en religiös grund. Man hämtade sålunda direkt ur gamla testamentet, och försvarade sig äfven därmed - förebilderna till de barbariska straff, som man tillämpade, och om man ännu dessutom uppfann nya straff, som ej fanns där, trodde man, att man gjorde en Gudi behaglig gärning. Denna tro var en ytterst betydande faktor, som påverkade allmänviljan och lyckades bringa den naturliga rättvisans bud och de altruistiska böjelserna inom männoskonaturen till tystnad.

Denna religiösa riktning framträder i Skandinavien tydligt i de bekanta trolldomsprocesserna i slutet af 17 seklet. Här tillämpades utan skoning Guds lag, att en trollpacka skulle brännas och man gjorde detta i öppen afsikt att frälsa sig från Djäfvulen.

Hela denna riktning, som grundade sig dels på principen om straffet som ett afskräckande medel, dels på försöken att mildra en grym gud, råkade emellertid småningom på förfall, i främsta rummet därigenom, att människokärlekens röst började göra sig hörd. De nya idéernas varmaste förespråkare blef upplysningsfilosofin, hvars läror kulminerade i satsen om frihet, jämlikhet och broderlighet. Man uppvisade, att grymma straff alls icke hade bidragit till att afhålla folk från brott, att det gamla systemet alltså hade helt och hållet förfelat sitt ändamål, ^{och} att det tvärtom endast bidragit till att uppväcka människans djuriska passioner. De, som ej alldeles förnekade Guds existens förnekade åtminstone, att Gud vore en hämdgirig gud och ansågo, att han är en mild och tolerant gud. I spetsen för denna humanare uppfattning af straffet gingo Montesquieu och Voltaire. Den förre bekämpade särskildt den gamla åsikten att straffet för en gudsförsädelse skulle utgöra en upprättelse af gudomen. Enligt denna princip, som nu vunnit allmän anslutning, rättfärdigas bestraffandet af religiösa förbrytelser icke därmed att människan skulle ha begått någon orätt mot Gud, utan sålunda, att dylika religiösa förbrytelser strida mot den allmänna religiösa känsl och alltså väcker allmän förargelse. Mest viktigt är ett litet arbete, som utgafs

1764 af en italienare, vid namn Beccaria, med titeln: "Om brott och straff". Denna bok utgjorde en på upplysningens filosofins grund gjord protest särskildt emot dödsstraffet, och betraktas numera allmänt som reformatorisk i detta hänseende. Upplysningens filosofins läror om straffet klingade icke för döfva öron, de funno anklang hos allmänheten som ock vunno därför småningom burskap på lagstiftningens område. Upplysningens filosofin bildar sålunda utgångspunkten för den moderna kriminalrätten; från denna filosofi utgick den impulsen till för mildring af strafflagen i öfverensstämmelse med humanitetens fordringar. Från denna tid finna vi också allmänt och tydligt framträda en annan uppfattning af straffets natur och ändamål. Straffet, så sade man numera, skall icke afskräcka, utan förbättra. Detta är den s. k. bättringsteorin, enligt hvilken bättring är det enda värksamma medlet att motarbeta brottet. Den själfständighetskänsla, som finnes hos hvarje människa, uppreser förbrytaren mot dessa grymma straff och i stället för att i framtiden undvika brott, skall han endast försöka att utföra dem ännu slugare än förut. Straffet bör därför enligt denna teori vara så lämpadt, att det ej är skräck, utan bättring, som därigenom åstadkommes. Denna teori vill därför, att förbrytaren skall undgå att återfalla i brott. Bättringen är alltså enligt denna teori straffets sanna och enda riktiga grundsats. Bättringsteorin, som vann allmänt medhåll, förblef ej endast en teori utan öfvergick småningom till den praktiska lagstiftningen. Straffmedlen indelades i 5 klasser: dödsstraffet, kroppsstraffet /såsom spö, ris, fängelse vid vatten och bröd/ frihetsstraffet, /förbrytarens inspärrande/ förmögenhetsstraff /konfiskation böter/ och ärestraffet eller skamstraffet /förlust af medborgerliga rättigheter/

Utaf straffmedlen är ett af de viktigaste det s. k. frihetsstraffet eller med andra ord fängelsestraffet i vidsträckt bemärkelse, hvilket dock först i

nya tiden blifvit af genomgripande betydelse. När straffet grundade sig på vedergällande rättvisa eller af skräkningsprincipen fanns det naturligtvis andra straffmedel, mer värksamma än fängelse. Frihetsstraffet fanns dock redan i gamla tiden, men det gick då främst ut på att förbrytaren skulle kroppsligen och andligen marderas. Samtidigt som sedermera upplysningsfilosofin arbetade på en omgestaltning af straffrätten i humananda, utvecklade engelsmannen Howard, som är det moderna fängelseväsendets fader, en rastlös värksamhet. i England för förbättrandet af fångelsernas tillstånd. Fångarne voro nämligen såväl i lekamtligt som andligt hänseende prisgifna åt skriande vanvård, de betraktades som en samhällets pariasklass, som man ansåg sig kunna behandla huru som helst. De packades in i usla nästan, där de utan tillräcklig föda hemfölo åt det största elände. Howard riktade det engelska parlamentet uppmärksamhet på dessa missförhållanden och fick det samma att skrida till nödiga reformer. Den tanke, som blef lagd till grund för dessa reformativiska straffvården, var afskaffandet af de många grymheter, som förekommo i fångelserna, och framför allt riktade man uppmärksamheten på nödvändigheten af att upphäfva den gemenskap, som hade utmärkt de tidigare fångelserna, där fångarne voro hemfallna åt all slags moralisk smitta.

Det äldsta af de system, som afsåg förbättringen i fängelseväsendet, var Philadelphia-systemet, så uppkalladt efter den stad, där det först framträdde. Det kallas också ensamhetssystemet, emedan det består däri, att man skiljer förbrytaren från all beröring med andra människor. Man hoppas sålunda, att brottslingen genom denna absoluta ensamhet skall dragas bort från det världsliga lifvets betraktelser och rikta sin tanke på Gud och härunder erfara ånger öfver sitt brott. /Denna religiösa tendens har sin grund däri, att systemets uppfinnare voro kväkare/. Denna stränga isolering hade isynnerhet det goda med sig, att det kraftigt motverkade den mo-

raliska smitta, som varit de gamla fängelsernas förbannelse, men instängandet invärkade menligt på fångarnes hälsa och arbetslust. Man uppställde därför i New York ett annat system, det Suburnska eller tystnadsystemet, som består däri, att fångarne endast om natten hållas i ensamhet, men under dagen arbeta gemensamt, dock ålagda absolut tystnad. Mot detta system har anförts, att tystnadsvänget är omöjligt att uppehålla, emedan det strider mot människans natur och erfordrar en stor uppsyningspersonal och att den ytterliga stränghet, som är af nöden i detta systems fängelser alstrar förbittring hos fångarne, hvarigenom straffets ändamål, förbättringen, motarbetas. Det har därför varit lagstiftningens uppgift att söka en lämplig kombination. En sådan synes man hafva funnit i progressivsystemet, hvars grundtanke är den, att fångarne genom själfvärksamhet skola arbeta sig fram genom olika straffstadier, hvarigenom han bereder sig för ett rätt begagnande af den frihet, som tillfaller honom, då han slutligen får rätt att lämna fängelset. Detta systems mest bekanta form är det s. k. irländska systemet, som indelar fängelsetiden i olika straffstadier. Först insättes fången i ett ensamhetsfängelse, där han kan förblifva från 1-9 månader, hvarpå han förflyttas till ett gemensamt fängelse med gemensamt arbete. Fångarna här äro indelade i fem klasser, af hvilka de högre klasserna erbjuda förbrytaren större fördelar än de lägre. Vid öfverflyttningen från ensamt fängelse kommer han först till den lägsta klassen, hvarifrån han sedan avancerar. Slutligen kommer han till öfvergångsanstalten, hvilken utgör en förberedelse till friheten. Här förekomma icke vidare diciplinära straff, det enda som kan komma i fråga är att fången flyttas tillbaka till gemensamt fängelse. Sedan kommer den vilkorliga frigifningen, som består däri, att en del af den ådömda strafftiden efterskänkes. Den frigifna står dock fortfarande under polisuppsikt och kan, om han ej uppför sig väl, återföras till straffanstalten. Detta system

tillämpas i vår nya strafflag.

Det gifves alltså olika uppfattningar rörande det som straffet bör vara. Ursprungligen, då straffet utvecklades sig ur hämden, var det hufvudsakligen grundadt på rättvisan. Sedan började man alltmera grunda straffet förutom på rättvisans dom äfven på den principen, att straffet skulle afskröcka från brott, och slutligen har man uppställt förbättringsprincipen. Alla dessa olika principer ha gjort sig gällande i vår straffrätt och de ha också alla funnit mer eller mindre talangfulla försvarare. Sålunda har rättvisans teori haft sin förnämsta representant i Immanuel Kant. Denna teori är en s. k. absolut straffteori, d. v. s. straffet adömes quia peccatum est; brottet är icke allena förutsättningen för straffet utan den enda grunden för detsamma. Straffet bör enligt Kant aldrig vara endast ett medel för befordrande af allmänna ändamål, utan bör tillämpas på förbrytaren endast, emedan han förbrutit sig, det måste vara till, icke emedan det är nyttigt utan emedan den förefintliga rättvisan fordrar det. Straffet är så litet en sak, som beror på den nytta samhället kan draga däraf, att om samhället med alla dess med stode i beråd att upplösa sig, likväl den i fängelset befintliga mördaren först borde afättas. Kant anser, att lika bör vedergällas med lika. Dock får den likhet, som bör existera mellan straffet och rättskränkningen, icke fattas efter bokstafven såsom i den mosaiska rätten. Likheten mellan brott och straff behöfver icke vara en yttre likhet, utan det är nog, att straffet i sin värkan på förbrytaren motsvarar så noga som möjligt de onda, som genom brottet blifvit föröfvadt. Dock gör Kant ifrån denna regel ett undantag, nämligen för mord. I detta fall måste äfven i det yttre lika vedergällas med lika, mord måste försonas med dödsstraff, emedan vedergällningen i afseende på sin värkan icke icke på något annat sätt kan utföras, ty ingen likhet kan finnas mellan döden å ena sidan och de allra kvalfullaste lidanden å den andra.

I motsats härtill stå de tvänne andra teorierna

nämligen afskräcknings- och förbättringsteorierna, hvilka kallas relativa, emedan brottet endast är en förutsättning, men icke grunden för straffet. Enligt dessa teorier häntyder ^{brottet} endast därpå, att något ondt existerar, hvilket genom straffet bör aflägsnas. Straffet är ej en nödvändig följd, utan endast ett medel att aflägsna det onda, och tillämpas icke quia peccatum est, utan postquam peccatum est ne peccetur på det att ett nytt brott icke må begås.

Vid sidan af dessa straffteorier står förmedlingsteorierna, som söker förmedla rättvisans fordran och afskräcknings- och förbättringsprinciperna. Man är för närvarande mestadels böjd för att anse, att de tidigare o nämnda teorierna innehålla endast en del af sanningen. Förmedlingsteorin vill upphäfva principen, att straffet bör vara en rättvis vedergällning och vill med detsamma förena vissa nyttiga ändamål. Men vid sidan af denna teori gifves det också en annan uppfattning, som med kraft gör sig gällande inom vissa kretsar af samtidens vetenskapsmän. Det är en riktning som säger, att rättvisan har ingenting alls att göra med straffet, emedan rättvisan i sig själf är endast en chimär. Dess bud bora egentligen icke finnas till utan bero på en missuppfattning från mänsklighetens sida. Denna uppfattning delas icke så mycket af jurister som af läkare och naturforskare. Denna lära häntar sitt hufvudsakliga stöd från naturföreteelserna. Den grundar sig på det antagandet, att den mänskliga viljan icke är fri, utan ofri. De vetenskapliga juristerna utgå nämligen i allmänhet från den förutsättningen, att viljan är fri och dock har i själfva verket läran om viljans ofrihet framställts redan inom den grekiska filosofin och sedan alltjämt återkommit. Det kan icke anses för tillbörligt att utan vidare negligera denna lära och taga för gifvet att viljan är fri. Frågan gäller huruvida våra viljeakter hafva någon orsak eller icke. Den ena teorins anhängare antaga, att viljan är ofri, d. v. s. att hvarje viljeakt har sin föregående orsak och denna orsak i sin tur en föregående or-

sak o. s. v.. Någon första orsak gifvas icke inom viljandets områden. Förkämparne för läran om viljans frihet säga åter: jag eger alltid möjlighet att vilja så och så och själf välja mitt handlingsätt, hvilka än mina tidigare erfarenheter i lifvet må hafva varit. Den förra åsikten kallas *d e t e r m i n i s m*, den senare i *n d e t e r m i n i s m*.

Frågan om viljans frihet hör till dessa eviga frågor inom filosofin, angående hvilka olika åsikter måhända alltid skola stå mot hvarandra. Denna fråga hör nämligen ytterst till metafysikens område och undandraget sig delvis erfarenheten. Frågan beror till en del på tillvaron eller frånvaron af en själssubstans. Endast ifall själen skulle existera som en själfständig okroppslig substans, som en enhet för sig, och viljan endast såsom ett inbegrepp af psykiska fakta, endast i så fall skulle man kunna säga, att viljan är fri, men emellertid är det alls icke bevisadt och torde icke heller någonsin kunna bevisas, att själen vore en dylik enhetlig substans. Enligt en mycket allmänt utbredd åsikt äro de psykiska företeelserna för närvarande och de med dem samtidigt försiggående fysiologiska företeelserna i hjärnan, endast tvänne olika sidor af samma sak. De psykiska företeelserna enligt denna åsigt icke sin grund i någon själssubstans, utan "själen" reducerar sig till inbegreppet af psykiska företeelser. Bakom dessa psykiska företeelserna och de fysiologiska företeelser, som samtidigt med dessa försiggå i hjärnans existerar ett obekant något, som yttrar sig å ena sidan som något psykiskt och å andra sidan som något fysiskt. Jämte den fysiska process, som försiggår i min hjärna och mitt nervsystem, då jag t. ex. sträcker ut min hand, försiggår också på samma gång en psykisk process, ty jag icke allenast sträcker ut handen, jag vill också göra det, och detta är en psykisk företeelse. I dagligt tal säger man, att jag utsträcker handen, och med den jag vill göra det man gör alltså viljan till orsak till handling. Men den riktning inom psykologin, hvarom jag nyss ta-

lade, förklarar saken på ett annat sätt. Den medgifver, att mit viljande och den fysiologiska processen, som leder till handens utsträckande, stå i nära samband med hvarandra, men ej såsom orsak och värkan. Hvarför åtfölja de då hvarandra? Om någon växelvärkan icke förekommer och icke kan förekomma mellan det psykiska och fysiska, mellan en viljeakt å ena sidan och hjärnans värksamhet å den andra, hvarför förekomma då dessa samtidigt? Den s. k. monistiska riktningen inom psykologin säger, att den fysiska processen i hjärnan förekommer samtidigt med de psykiska företeelserna, emedan de äro olika sidor af samma sak. Den ena är ej orsak till den andra. Det psykiska och fysiologiska äro endast företeelser, som vi kunna iaktaga, men de äro uttryck af något annat, som visar sig för oss. å ena sidan som en fysiologisk å andra sidan som en yssykologisk å andra sidan som en psykologisk företeelse. Likasom åska och blixn äro o skilljaktligt förenade med hvarandra emedan de äro samma sak uppfattade med olika sinnen, på samma sätt är också det fysiska oskilljaktigt förenadt med det psykiska, emedan de bägge äro samma sak uppfattad på olika sidor. Detta är den bekanta parallellteorin, Den är en hypotes och torde väl aldrig blifva något annat, emedan den sträcker sig till ett område, som är utom den mänskliga erfarenheten, men jag har omnämnt den, emedan den enligt min tanke är den sannolikaste af de teorier, som uppstålts för att förklara förhållandet mellan själ och kropp.

I motsats härtill står den s. k. dualismen. Enligt denna teori är det fysiska och psykiska tvänne olika substanser, hvilka invärka på hvarandra. Om jag sträcker ut min hand, beror det enligt dualismen däruppå, att jag vill sträcka ut densamma, alltså själen invärkar på kroppen. Likasom i andra fall kroppen bör invärka på själen. Denna teori har sitt egentliga stöd endast i det populära betraktelsesätt enligt hvilket kropp och själ växelvärka med hvarandra. Men häremot har från naturvetenskapligt håll gjorts den tungt vä-

gande anmärkningen, att denna teori strider mot lagen om kraftens bestånd.

Jag har med denna utflykt på psykologiskt och metafysiskt område afsett att framhålla, det man inga-
unda behöver antaga tillvaron af en skild ^{gälv} substans och att det vid sidan af dualismen, som antager detta, gifves en annan riktning, den monistiska, som förnekar tillvaron af en dylik själssubstans. Läran om viljans frihet grundar sig helt och hållet på antagan-
det af tillvaron af en själssubstans, en själssubstans som liksom en gud skulle styra människans handling utan att påverkas af något i denna världen. Detta antagande kan emellertid ej bevisas. Men om man ej har tillräckligt stöd för denna åsikt, har man ej heller tillräckligt stöd för att antaga tillvaron af viljans frihet, och alla de, som anse, att parallellteorin är sannolikare än dualismen, anse äfven att det är sannolikare att viljan icke är fri. En viljeakt kan lika litet uppstå utan föregående orsak som den fysiologiska hjärnprocessen, hvarmed den är förbunden, kan uppstå utan orsak. Från den monistiska själsteoriens synpunkt sedt är viljans frihet alltså en omöjlighet. Men denna är själf en hypotes, den är ej en säkert bevisad sanning och detsamma gäller också om dualismen. Hvad psykologin har att modellera oss om själen och dess väsen lämnar alltså intet stöd för påståendet, att viljan är fri, äfven om den icke heller lämnar något absolut bevis för att den är ofri.

Om jag för min del anser, att determinism har större sannolikhet för sig, emedan den monistiska parallellteorin är sannolikare än dualismen, så anser jag ännu dessutom, att determinism har mycket större stöd i den direkta erfarenheten än läran om viljans frihet. Den åsikten, att allt som tilldrager sig står i ett bestämdt förhållande till något annat, att allt som tilldrager sig är en länk i en lång kedja af orsaker och verkningar omfattas af alla bildade människor, då det gäller andra frågor ä den, som rör den mänskliga viljans frihet. Denna åsikt har ständigt vuxit i

styrka och omfattning allt efter som mänskligheten gått framåt i vetande. Hvarje framsteg inom vetenskapen bekräftar dess riktighet och vi finna icke allenast ständigt nya bevis för att allt som tilldragit sig har en orsak, utan äfven att företeelser af mycket olika slag äro beroende af hvarandra, att de krafter, som äro i verksamhet i universum, äro af ett mycket enhetligare slag än hvad man förut antagit. Genom allt detta ökas naturligtvis vår benägenhet att betrakta också viljeakterna och de fysiekagiska nervprocesser, som åtfölja dem, såsom länkar i en kausalkedja och vi blifva alltmera obenägna att undandraga från en allmän regel dessa viljeakter. Om vi betrakta det mänskliga handlandet, så finna vi, att det, som försiggår omedvetet tydligen bestämes af orsaker, men att någon bestäm d gräns icke kan dragas mellan medveten och omedveten handling, och ju mer vi under söka saken desto mer stadgas öfvertygelsen, att det icke gifves något slag af medveten handling, som icke under vissa omständigheter kan öfvergå till omedvetna. Vidare då vi granska de rörelser, som vi utföra med medvetande, finna vi att flere af dessa rörelser äro impulsiva, d. v. s. de utföras under inflytande af en plötslig föreställning och den därmed förknippade känslan och äro fullkomligt beroende af denna föreställning och känsla. Det finnes alltså ett stort antal handlingar, om hvilka vi icke ens i dagligt tal säga, att de utföras af fri vilja. Drifthandlingen skiljer sig som vi tidigare sett, från handlingar af högre slag just därigenom att här något väljande icke förekommer, utan man ledes uteslutande af en allena herskande drift men det är omöjligt att uppdraga någon gräns mellan drifthandlingar och handlingar, som försiggå efter öfverläggning. Handlingarna kunna småningom genom vana öfvergå till rena drifthandlingar och dessa i sin tur till alldeles omedvetna rörelser, och säger jag ej gärna, att jag utför dessa rörelser på grund af min viljas frihet, utan påverkad af mer eller mindre mäktiga drifter, som beherska mig. Det finnes alltså ett

stort antal handlingar, hvilka ingen vill påstå, att de ha sin grund i viljans frihet. Den förklaringen ligger då nära till hands, att det s. k. fria valet icke är annat än en kamp mellan olika drifter, af hvilka en är starkare än de andra och att den starkare driften går som segrare ur striden. Det fria valet kan sålunda förklaras som beroende uteslutande på driftens styrka. Denna bestäms icke af någon s. k. fri vilja, utan af orsakerna i en lång kausalkedja. Om en människa ser, huru en annan person håller på att drunkna, så kan hon öfverväga, hvad hon skall göra. Själfbevarelsesdriften och sympatidriften kämpa om heraväldet, den starkare t. ex. sympatidriften segerar och vi säga att människan af fri vilja kastat sig i hafvet för att rädda den drunknande. Jag vet ej hvarför vi skulle antaga tillvaron af någon fritt viljande själssubstans, som skulle vara den egentliga orsaken till handlingen. Alltså: erfarenhetens fakta fördra icke, för att kunna förklaras tillvaron af en fri vilja, utan tyckas snarare tala emot tillvaron af en sådan. För hvarje viljeakt kunna vi upp så som motiv en känsla af lust eller olust, som har uppkommit ur och bestäms af en föreställning eller ett förhållande mellan föreställningar. Dessa föreställningar ha i många fall uppenbart sin orsak i tidigare psykologiska föreställningar o. s. v. i cändlighet. Sålunda finna vi ett kausalt sammanhang mellan våra viljeakter och andra psykiska företeelser. Indeterminister, som påstå att viljan är fri, kunna icke anföra något af erfarenhetens bevisadt faktum och bruka nöja sig med att säga, att människan känner sig fri i handlingens ögonblick, alltså är hon fri. Men detta är ett felslut. Ehuru jag kan känna mig fri, är det därmed ingalunda sagdt, att jag verkligen är fri. Min erfarenhet lär mig visserligen, att jag icke sättes i rörelse som hjulet i en maskin, men den lär mig icke, att min vilja är beroende af inre psykologiska motiv. Det att jag känner mig fri, då jag utför en viss handling innebär ingenting annat än att jag har en liflig föreställning

om den drift som i mitt sjäslif föregår denna handling. Ju mer vi lära känna oss själfva, ju bättre vi äro i stånd att analysera vårt sjäslif, desto mera inse vi, i huru stor utsträckning våra viljeakter bero på föregående omständigheter. Om vi blicka tillbaka på vårt förflutna lif, framstå våra handlingar icke som rena tillfälligheter, utan som beroende på vår natur, på uppfostran och andra omständigheter. Huru fria vi än må hafva känt oss, då vi utförde handlingen, måste vi dock nu erkänna, att vårt handlingssätt var en naturlig följd af särskilda invärkande orsaker; och äfven i fråga om vårt framtida lif medgifva vi i tyst het, att våra viljeakter komma att bestämmas af orsaker. ty därest vi tro, att vi komma att handla fritt i framtiden, hvarför skulle vi då söka någon utbildning för vår karaktär. Detsamma gäller också, då vi bedöma andras handlingar, vi förklara dem som resultat af deras karaktär, hvarmed jag förstår den allmänna viljebeskaffenheten hos en individ. Gjorde vi ej detta, vore allt samhällslif en omöjlighet, Med ledning af vår tidigare erfarenhet förutse vi, huru våra medmänniskor komma att handla, och om vi misstaga oss, tillskrifva vi det vår egen bristande kännedom af dessa människors motiv och karaktärer. Vi kunna antaga att om vår erfarenhet om oss själfva och andra vore fullkomligare än den är, vi äfven kunde förklara hvarje viljeakt såsom resultatet af något annat. Det förefaller mig alltså som om erfarenheten skulle ställa sig på deterministernas sida. Den lär oss icke, att det skulle finnas någon vilja, som vore oberönde af andra företeelser, den lär oss endast, att vi ofta med svårighet kunna upptäcka orsakerna till viljandet hos oss själfva och andra, att dessa orsaker stundom kunna hålla sig fjärran från vårt bedömande, men detta är icke detsamma som att orsaker icke skulle finnas, och då på alla andra områden en orsakskedja gör sig gällande, synes det som ytterst sannoligt, att också människans viljeakter endast äro länkar i en stor kausalkedja och att någon fri vilja icke

ke finnes.

Emellertid är det icke på erfarenhetens grund som man varit så ifrig att bekämpa läran om viljans o - frihet, utan fastner på moralens grund. Man säger, att förnekandet af en fri vilja upphäver all moral; ifall männ. käns viljeakter endast äro länkar i en kedja af orsaker, kan icke heller människan kallas tillräckelig för något, som hon vill eller gör, man kan icke häller med ett sken af rättvisa bestraffa henne. Detta sätt att resonnera kan icke utgöra något bevis i frågan om viljefrihetn. Det att man fruktar för konsekvenserna bevisar ingenting rörande en teoris riktighet. Den moraliska sidan af saken är emellertid af stor vikt, icke emdan den i ringaste mån skulle invärja på giltigheten af hypotesen, utan emedan man med anledning häraf trott sig böra modifiera uppfattningen o bedömandet af människan allt eftersom man antager, att viljan är fri eller icke. Jag skall gå att undersöka om deterministerna värkligen invärkar på moralen och straffets natur.

Jag har flere gånger framhållit, hurusom en moralisk känsla uppkommer därigenom, att den handlande personens afsikt öfverensstämde eller icke öfverensstämde med den af sikt jag själf antager, att jag skulle hafva haft, försatt i den handlades personens ställe. Öfverensstämmelsen mellan dessa föreställningar om af - sikten väcke lust, framkallar hos mig ett gillande, icke öfverensstämmelse framkallar olust, ett ogillande. Då frågar man sig hvad menas då därmed, att jag tänker mig själf försatt i den handlades ställe? Jo, det menas däremd att jag föreställer mig själf som handlande under samma omständigheter. Ju sorgfälligare jag vill grunda mitt moraliska omdöme om denna människa, desto noggrannare tänker jag mig in hans läge, i alla de yttre och inre motiv, af hvilka hans handlingar påverkats, och därest jag finner, att jag själf skulle hafva handlat på samma sätt i hans läge, så visar jag en känsla af lust och i motsatt en känsla af olust. Men nu är det af ytterlig vikt att märka, att jag tänker mig försatt i den handlandes ställe

med hela min egen psykologiska natur. Jag tänker icke min natur förbytt till hans, icke huru den handlande till sin natur blifvit sådan han är. Antag, att jag ser en person stjäla en kaka bröd. Min egen vilja står i strid härmed, men för att nogare kunna bedöma stöldens karaktär och det mått af osedlighet, som den stjälande gör sig skyldig till, måste jag undersöka alla de omständigheter, under hvilka han begitt sin handling, bland annat äfven de motiv, som drifvit honom att stjäla. Det kunde härvid visa sig, att han drifvits till stöld af en så stark känsla af hunger att denna känsla för tillfället trängt tillbaka alla andra drifter och då kan det hända, att min moraliska olustkänsla betydligt modifieras, ja att jag icke ens alls ogillar hans handlingssätt. Detta beror på min egen viljas besakffenhet. Om denna uppställer budet, att stöld under alla omständigheter är förbjudet, och om jag själf tror, att jag skulle hafva varit mäktig att handla i öfverensstämmelse därmed så skall min känsla fördöma denna människas handlingssätt, jag skall erfara en känsla af moralisk olust. Då jag dömer den moraliska halten af tjufvens handling, så befattar jag mig endast med frågan, i hvilket förhållande denna särskilda viljeakt står till tjufvens vilje eskaffenhet öfverhufvud, till hans karaktär, jag undersöker huruvida den kan anses vara ett värkligt uttryck af hans karaktär eller endast som en viljeakt, som under utomordentliga omständigheter nått en sådan styrka, men jag befattar mig icke med frågan, huru hans karaktär blifvit sådan den är. Den moraliska känslan fäster sig endast vid karaktären, sådan den är, alldeles på samma sätt som den estetiska känslan befattar sig endast med det sköna, sådant det framstår för det seende eller lyssnande subjektet, men icke röner någon invärkan af det sätt, hvarpå det sköna framstälts. Låran om viljans frihet eller ofrihet har just att göra med uppkomsten af karaktären eller den allmänna viljebeskaffenheten. Deterministerna säga, att denna bestämnes af vissa orsaker, att den själf är en produkt af andra or-

saker. Indeterministerna åter påstå, att denna viljesakffenhets delvis är oberoende af allt annat har i världen; däremot neka de icke, att de enskilda viljeakterna äro beroende af människans viljesakffenhets öfverhufvud, de erkänna de enskilda viljeakternas beroende af människans karaktär. Då läran om viljans frihet eller ofrihet har att göra utelutande med frågan om karaktärens uppkomst och då moralen har i sig en tendens att göra härmed, så komma vi till den viktiga slutsatsen, att läran om vilja frihet eller ofrihet ingenting har att göra med moralen. Detta är en sats som i allmänhet icke erkännes som riktig, men förefaller mig alldeles själfklar, om man fattar moralen endast som ett psykologiskt faktum och icke försöker finna det rätta eller sedliga utom människornas naturen. Riktigheten af satsen, att determinismen ingenting har att skaffa med moralen bevisas ögonskenligen af erfarenheten. Jag känner ingen normal människa, som i ringaste mån skulle påverkas af sin uppfattning om viljans frihet eller ofrihet, då det för henne gäller att bedöma en handling eller karaktärs moraliska halt. Jag är för egen del öfvertygad om att viljan icke är fri och det skulle ej kunna falla mig in att göra annat. Om jag skulle tro på en fri vilja, måste jag bekänna, att lifvet för mig skulle gestalta sig som ett lif af ständig fruktan och ständiga obchag. Jag skulle alltid känna mig omgifven af oberäknliga väsen, som skulle kunna göra hvad som helst och den allra frommaste af mina åhörare kunde det ju falla in att slå ihjäl mig. Jag skulle föredraga ett lif bland idel dårar framför att lefva bland människor med fri vilja. Emellertid har jag en moralisk känsla, som hvarje annan, jag gillar eller ogillar andras handlingar och har ett samvete, som ibland är godt: ibland ondt. Jag har ibland tyckt, att det är en inkonsekvens att känna ånger öfver en handling som jag begått, emedan jag ej kunnat handla annorlunda, men dock känner jag ånger, och i lika hög grad som jag skulle ha gjort om jag trott att viljan vore fri, och detta emedan

ångern beror på en psykologisk lag, som ingenting har att göra med viljans frihet. Så snart föreställningen om en afsikt, som jag haft förut står i strid med en afsikt i detta nu uppkommer med naturnödvändighet känslan af ånger. Om jag begär en handling, stridande mot min karaktär i allmänhet, skall jag ovilkorligen känna ånger däröfver. Jag skall erfaras en känsla af moralisk olust äfven, om jag är öfvertygad, att min handling var ett oundvikligt resultat af orsaker, med ett ord moral och determinisna ha ingenting att skaffa med hvarandra. Efter som detta är fallet, säger det sig själf, att den bestraffande rättvisan icke håller lider det minsta intrång af läran om viljeofriheten. Den är som vi sett ett moralbud, som har sin grund i en tyglad och opartisk gjord hämnddrift och som påbjuder, att den som gjort ondt själf skall lida ondt. Rättvisan tager noga hänsyn till alla de motiv; under hvilka det onda blifvit begånget, bland annat i hvad mån den onda handlingen eller viljeakt, som föregått handlingen, öfverensstämmer, med individens allmänna viljebeskaffenhet eller karaktär, men den frågar icke efter, huru individens karaktär har uppkommit. Både deterministerna och indetermisterna skulle anse det vara orättvist ifall en brottslig handling, begånget af en till sin karaktär dålig människa, skulle lämnas obestraftad emedan denna människas karaktär blifvit dålig genom arf, anlag, dålig uppfostran eller någon annan omständighet. Rättvisan är ett psykologiskt faktum, som icke kan bortresonneras lika litet som hämnddriften. Det beror på en begreppförvirring, då man säger att från determinismens standpunkt rättvisan är en chimär. Man fattar då rättvisan icke sådan den ter sig i det verkliga lifvet, utan som en alldeles abstrakt formel, hvars innehåll icke har någon motsvarighet i det verkliga lifvet. Man säger, att lifvet förutsätter ett handlingssätt af fri vilja, att det är orättvist att bestraffa någon, för det han begått en handling som han måste begå. Detta allt låter ju myc-

ket vackert och vi finna oss tilltalade af dessa sats-
ser, emedan vi, när vi höra talas om en handling ut-
förd af fri vilja, tänka på en handling, som före-
gåtts af öfverläggning och anse rättvis n noگا böra få
sta afseende vid handlingens sammanhang med den hand-
landes karaktär i allmänhet Vi finna det äfven orätt-
vist att straffa en människa för en handling, som hon
måste begå, men tänka härvid på ett måste, som hör-
rör af yttre tvång, som härrör af tvingande motiv, och
rättvisan fordrar, att en straffbar handling skall ha
skett utan tvång. Man säger: Den bestämmande rättvisan
förutsätter att handlingen sker frivilligt. Ett frivil-
ligt handlingssätt förutsätter en fri vilja. Alltså för-
utsätter den bestämmande rättvisan en fri vilja. Man
säger vidare: Det är orättvist att bestraffa en hand-
ling, som begåtts af tvång. En handling begås af tvång
om viljan är ofri. Alltså är det orättvist att be-
straffa en handling om viljan är ofri. Dessa slutled-
ningar äro dock falska, emedan orden frihet och tvång,
fattas i öfversatsen i en annan mening än i under-
satsen. I öfversatsen fattas orden frihet, och tvång
i relativ bemärkelse, i undersatsen fattar man samma
ord som filosofin fattar den i absolut bemärkelse. I
hvardera slutledningen grundar sig öfversatsen på er-
farenheten och är rikt, men i undersatsen uttänjas be-
greppen frihet och tvång, hvarför äfven i slutsatsen
begreppet rättvisa uttänjas, hvilket är oriktigt, ty
jag kan icke efter behag uttänja rättvisan, emedan den
är ett faktum. Frihet och tvång äro abstrakta begrepp
som jag kan fatta relativ eller absolut bemärkelse hu-
ror jag vill. Rättvisan liksom hämdriften, däremot är
en konkret företeelse, som jag efter behag kan fat-
ta i relativ eller absolut bemärkelse utan dess be-
grepp är en gång för alla bestämdt. Det är ett nons-
sens att säga, att den relativa rättvisan förutsätter
relativ frihet och den absoluta rättvisan absolut fri-
het. Detta nonsens gör man sig skyldig till, emedan
man icke gör klart för sig, hvad rättvisa vill säga.
Rättvisans bud vexla ofantligt hos olika människor

och folk, men detta är ingalunda detsamma som att säga att rättvisan är ett relativt begrepp, hvarmed man kan handskas huru man vill. Det är lika litet ett relativt begrepp som människa är ett relativt begrepp, ehuru det icke finnes två människor som skulle ha precis samma utseende. Endast i följd af en begrepps-förvirring som ytterst beror på bristande iakttagelse förmåga har man kommit att skilja mellan relativ rättvisa och absolut rättvisa. Altså: påståendet att de-terminism skulle utesluta rättvisa är ett felslut.

Det är i själfva verket så långt från att determinismen skulle utesluta rättvisan, att fastnera just de handlingar, som förefalla mest fria, alltså mest oberäkneliga, också gälla såsom de mest otillräkneliga. Ju mindre fäste en människas handling har uti hennes allmänna viljebeskaffenhet eller karaktär, desto mindre böjd är man äfven för att tillräkna henne de a handlingar. Man säger ju också om sådana människor, att "de ha en skruf lös", att vissa af deras handlingar stå i ett löst sammanhang med deras karaktär. Deras viljeakter bestämmas nog af orsaker, men dessa undgå oss, ofta emedan de äro psykiska korrelat till störingar i hjärnvärksambeten, hvilken vi icke känna. Jag säger därför endast att otillräkneliga handlingar äro oberäkneliga, icke att de skulle grunda sig på en fri vilja, men det är också märkligt att rättvisan bjuder att straffa den handlande strängare ju mer beroende handlingen är af hans karaktär. Rättvisan bjuder detta därför att straffet gäller icke själfva handlingen, utan den handlande personligen. För att straff skall tillfogas någon erfordras att en straffvärd handling blifvit begången, men då det är den handlande, som får lida, fordras rättvisan, att straffet skall rätta sig efter den handlandes karaktär och icke uteslutande efter en särskild viljeakt. Sålunda fordrar den, att det strängaste straffet skall drabba den, som handlat med berädd mod, emedan hans handling i så fall måste anses vara fram-sprungen ur hans allmänna viljebeskaffenhet och icke

bero på någon för tillfället dominerande drift. Alltså eger den straffprincipen, som grundar sig uppå den bestraffande rättvisan sin giltighet lika godt om människans vilja är fri eller ofri. Den bestraffande rättvisan förutsätter alldeles icke, att viljan är fri. Vi skola nu undersöka, huruvida de öfriga af de tidigare nämnda principerna för straffet, nämligen afskräckningsteorin och förbättringsteorin på något sätt kunna påverkas af läran om viljans frihet eller ofrihet.

Beträffande dessa andra teoriers förhållande till determinismen är svaret ej svårt att finna. I fall straffet afses att afskräcka någon, är det klart, att det kan fylla ett sådant ändamål endast därigenom, att människans viljeakter bestämmas af vissa orsaker och icke äro resultat af ett fritt viljande. För att värka afskräckande måste straffet injaga fruktan, som måste ända därhän värka på individen att den afhåller honom från att begå brott. Afskräckningsteorin förutsätter således att viljan åtminstone icke är helt och hållet fri, utan låter sig bestämma af fruktan och samma förutsättning gör äfven förbättringsteorin, när den anser, att viljan låter sig påverkas af tukt och uppfostran. Vi komma alltså till det resultat, att determinismen eller läran om viljans ofrihet icke i någon grad upphäver giltigheten af de nämnda straffteorierna och således icke håller kan invärka på straffrätten, sådan den faktiskt existerar, ty såsom jag tidigare framhållit, grundar sig straffrätten om icke uteslutande så dock i väsentlig mån på de principer, som i de nämnda teorierna finnas uttryckta. Jag ville endast tillägga ett ord om förbättringsteorin, som under större delen af detta sekel haft ett så stort inflytande på straffets filosofi. Den har på senare tid angripits, hufvudsakligen emedan man allt mer tyckt sig komma underfund med, att det är svårt att åstadkomma bättring. Man har trots att förbättring och uppfostran äro saker som lätt låta sig realiseras, men en ny vetenskaplig riktning har gjort sig gällande som påstår, att de medfödda drifterna spela en utomordentlig stor

roll i människans karaktär och icke lätt låta sig ändras. Denna riktning har erhållit en talangfull representant i den italienske professorn Lombros. Trots alla hans öfverdrifter i många enskildheter, tror jag dock, att han uppvisat, huruom det icke är så lätt att ändra naturliga medfödda drifter. En del eller kanske de flesta af denna skolas anhängare förneka rättvisans teori, men som jag visat, torde detta hafva skett till följd af ett felslut. Om vi således icke tro på straffets förmåga att förbättra grofva förbrytare, en tro, som främst grundar sig på de täta återfallen i brott, har straffet ändå ingalunda förfelat sina andra ändamål.

Nu hafva vi funnit, hvarför straffrätten gör ett undantag från den allmänna regeln, att sed och lag be-fatta sig endast med handlingar i motsats till moralen, som befattar sig endast med viljan. Straffrätten gör som vi sett skilnad mellan handlingar, begångna af våda, i hastigt mod eller med beredt mod. Den gör också liksom moralen skilnad mellan våda och vållande. Om en människa begär en af lagen förbjuden handling, kan hon göra det af s i k t l i g t eller o a f s i k t l i g t. Begär hon denna handling afsiktligt, så föreligger u p p s ä t /rom dolus"/, begås den oafsiktligt kan hon begå den af v å d a eller v å l l a n d e, /vållande = "culpa"/. Dessa tånne begrepp stå hvarandra ganska nära. Hvardera har sin grund i den handlandes bristande vetande eller i hans oförmåga att beräkna resultatet af sin handling. Den skilnaden föreligger blott, att vid våd, denna bristande kunskap är någonting, som af människan icke kan oeftergiftigt fordras, medan vid vållande okunnigheten är något, som människan bort kunna undvika, om hon blot haft det nödiga förutseendet. Man har därför definierat vållande som den skuldar, som föreligger då till följd af en villfarelse eller okunnighet, som kunnat undvikas, förorsakas en rättskränkning, som icke åsyftats. Någon bestämd gräns mellan våda och vållande kan icke uppdragas, icke håller mellan de olika arter af vållande,

som kallas grof vårdslöshet och oakt-samhet. Då en människa begår en rättskränkning af grof vårdslöshet afser hon ingalunda att begå densamma, men har dock medvetande om, att en sådan rättskränkning till följd af hennes handling kan inträffa. Med oaktsamhet förstås den art af vållande, då den handlande personen visserligen icke haft något medvetande om möjligheten af den timade rättskränkningen, men dock kunnat hafva ett sådant medvetande, om han iakttagit behörig uppmärksamhet. Den nya strafflagen fördrar i regeln, att en handling för att kunna bestraffas skall grunda sig på uppsåt /dolus/, men uti vissa fall bestraffas också, ehuru mindre strängt, handlingar af vållande /culpa/ särskildt då den rättskränkande handlingen varit af en viss större betydelse. Då strafflagen gör skillnad mellan våda och vållande samt mellan vållande och uppsåt, sker det i hufvudsak på rättvisans och moralens grund. Det är aldrig omoraliskt att begå en handling af ren våda, men det är omoraliskt att begå en handling af vårdslöshet, då man hade bort kunna undvika den, men det är ännu mera omoraliskt att begå den med uppsåt. Straffrätten fäster sig vid detta subjektiva moment, emedan straffet till så stor del grundar sig på rättvisa och denna är, som vi sett, ett moralbud. Häre ligger orsaken till att straffrätten kommer moralen så nära och skiljer sig från den positiva rätten. Dock har äfven straffet många af de kännetecken, som utmärka den positiva rätten i allmänhet, och genom hvilka denna skiljer sig från moralen. Straffrätten förutsätter att den straffvärda afsikten verkligt utförts eller åtminstone försök gjorts att utföra densamma medan moralen endast förutsätter att en bortslig afsikt förelegat, oafsedt om den utförts eller ej. Om en människa försökt begå en brottslig handling, men icke lyckats häre, har hon i lika hög grad brutit mot moralen, som om försöket lyckats. I motsats hertill bestraffar strafflagen icke försök lika strängt som fulländad handling. För att försök alls skall bestraffas erfordras af vår nya straff-

lag i hvarje särskildt fall en uttrycklig lagbestämning, enligt hvilken försök är straffbart, och dylika bestämningar finnas endast för försök till gröfre brott. Att straff tten fäster afscende vid den handlandes vilja, men dock icke i lika hög grad som moralen, beror därpå, att straffet grundar sig på rättvisan, hvilken, som sagdt, är ett moralbud, som säger, att den, som gjort ondt, skall lida ondt. Men ehuru rättvisan är ett moralbud, kan den dock lätt komma att stå i strid med individens moraliska medvetande öfverhufvud, emedan den som vi sett, grundar sig på hämdriften, om ock i detta fall tyglad och opartisk gjord, hvilken lättare och starkare upptändes, om ett ondt verkligt blifvit begånget, än om något ondt endast ingått i den handlandes icke realiserade afsikt. Därför uppfattas också rättvisans bud i allmänhet hos de flesta människor mildare, då det gäller ett försök till brott, än då det gäller en fulländad brottslig handling. Men om man skulle fråga dessa människor hurvida de verkligen anse en person, som endast försökt begå en brottslig handling, hafva mindre moralisk skuld än en annan, som lyckats i försöket, skulle de väl svara, att ur moralisk synpunkt handlingen i hvartdera fallet är lika förkastlig. Men är detta fallet, borde den vara det äfven ur rättvisans synpunkt, och alltså försök straffas lika som fullbordad handling. Här förefinnes en inkonsekvens i människans moraliska medvetande, en inkonsekvens, som kommer sig däraf, att rättvisan grundar sig på hämdriften, som lättare upptändes af ett fulländadt brott än af försök till brott huru tydligt och ögonskenligt detta än må vara. Rättvisan är i dessa fall icke en tillräckligt tyglad och opartiskt gjord hämddrift, då den kan komma att stå i strid med människans moraliska medvetande för öfrigt. Dock är det icke omöjligt, att i en framtid, då människans andliga utveckling nått ett högre stadium och straffrätten kommer att grunda sig på en högre utvecklade rättvisa, denna inkonsekvens kommer att utjännas, att rättvisan kommer att fordra samma straff ^{för} uppenbara

försök som för fullbordad handling. Vi finna inom vår egen lagstiftning en tendens i denna riktning. I 1734 års lag förbises försök till brott holt och hållet. Vår nya strafflag straffar försök till gröfre brott, men lämnar försök till obetydligare brott ostraffade. I motiven till 1875 års strafflags förslag finnes nämligen antydt, att det skulle innebära ett mot det allmänna rättsmedvetandet stridande steg att med en s förklara försök till hvarje brott straffbart. Således kan den nu gällande lagstiftningen rörande försök betraktas som en öfvergångsåtgärd, ty jag vet icke hvarför ej i denna punkt i framtiden en större öfverensstämmelse mellan moralen och straffrätten kunde åstadkommas. Däremot skall straffrätten aldrig komma att öfvergifva den principen, att för bestraffning erfordras en handling och icke endast en viljeakt. En lagstiftning, som skulle anse den onda viljan vara en tillräcklig anledning till straff, skulle nämligen alldeles förfela sitt ändamål och blifva en olycka för samhället. Den skulle leda till orättvisor, emedan det är omöjligt att noga känna andras afsikter, som ej fått uttryck i handling, och den skulle komma att tillmätta en allt för ringa betydelse åt beslutet, åt den viljeakt, som framstår som det samma uttrycket af individens karaktär. Det kan förefalla absurd, att jag berör möjligheten af en dylik lagstiftning, som fäster afseende endast vid sinnelaget, men jag gör det, emedan en sådan lagstiftning förefunnits ännu finnes nämligen den kanoniska rätten. Enligt den katolska kyrke rätten är det endast sinnelaget, icke handlingen, som är straffbar, och en afsikt är lika straffvärd, som den finner uttryck i handling eller icke. Den, som t. ex. svär på något, som han tror att är falskt, men i själfva verket är sant, är dock en menedare. Den som begår ett brott oafsiktligt är icke straffbar, icke håller förbrytelser begångna af druckna personer. Äfven om jag i utförandet af en tillåten handling, t. ex. tuktan af en tjänare, gått för långt, så att denne dör, skulle jag enligt den kanoniska rätten anses oskyldig, emedan "man

skall se på viljan och icke på värdet". Denna är en strafflagstiftning, som söker konsekvent följa moralen åt, men ehuru den kanoniska rätten i många stycken utöfvat ett hälsosamt inflytande på den världsliga lagstiftningen, så har den icke lyckats och skall icke håller någonsin lyckas införa sin princip, att en ond vilja är det enda, som erfordras för tillämpning af straff. För att utforska viljeriktningen måste den katolska kyrkan taga sin tillflykt till bikten, och vi veta till hvilka missbruk denna ledt.

4. De olika rättsförhållandena inom samhället.

Rättsförhållande är ett genom sed eller lag regleradt förhållande mellan individer. De individer mellan hvilka et rättsförhållande kan existera kunna höra till samma samhälle eller olika samhällen, i hvilka fall deras inbördes rättsförhållanden komma att antaga en mer eller mindre olika karakter. Jag vill till en början inskränka mig till rättsförhållanden mellan individer af samma samhälle.

Mellan individer i ett samhälle existerar icke nödvändigtvis ett rättsförhållande. När fadern har absolut myndighet öfver barnen, mannen öfver hustrun eller herren öfver slafven, förefinnes icke något rättsförhållande, lika litet som något rättsförhållande existerar emellan en människa och hennes liflösa egendom. Dock har seden redan tidigt uppträdt till denna lefvande egendoms skydd och småningom inskränkt faderns, mannens och herrns myndighet. Härigenom ha förhållanden uppstått inom familjen och mellan herre och slaf. Dessa frågor har jag tidigare behandlat och min framställning gäller nu endast de allmänt medborgerliga rättsförhållandena mellan individer af samma samhälle. Dessa rättsförhållanden behandlas af juristerna inom den s. k. privata rätten, hvar med förstås inbegreppet af alla de

normer som reglera den enskildes och familjens förhållanden till andra enskilda och familjer. Privaträtten indelas i allmänt medborgerlig rätt eller civilrätt å ena sidan samt de särskilda kultur och lefnadskretsarnes rätt å andra sidan. Af dessa lefnadskretsar är familjen den viktigaste. Som sagdt befatta vi oss här med rättsförhållandena, som falla under den allmänt medborgerliga rättens område, Civilrätten omfattar personrätt sakrätt och obligationrätt. Personrätten omfattar sådana rättsnormer, som reglera de enskildes och familjernas förhållande till andra enskilda och familjer med afseende å deras personer. Sakrätten omfattar de rättsnormer, som reglera deras förhållande till hvarandra med afseende å saker. Obligationrätt omfattar de rättsnormer, som reglera deras förhållande till hvarandra med afseende å obligationer, d. v. s. det rättsförhållande mellan tvänne personer, hvarigenom den ena har ett anspråk eller en fordran, som den andra är skyldig att uppfylla antingen genom att göra eller gifva något. De tvänne sistnämnda afdelningarna kallas också med ett ord för mögenhet rätt. Jag skall först behandla rättsförhållanden, hörande till personrätten.

Öfverallt där rättsförhållanden existera mellan människor och människor är i främsta rummet hennes person skyddad. Undantag finnas dock. Hos några människorätande vilda folk bjuder seden, att gamla och orkeslösa personer aflifvas samt en måltid tillredes af dem. Allmänt tillåtas de lägre stående folkens seder blodshändnen, d. v. s. en människa får eller till och med måste försöka dräpa en annan för att hämnas en nära anförvands död. Vidare hafva folkens lagar allmänt tillåtit dödsstraffet, ehuru det visserligen finnes några länder, där det icke förekommer och slutligen har

människan tillerkänts nödvärnsrätt.

Dessa två sistnämnda undantag från det allmänna moralbudet "du skall icke dräpa" hafva dock icke alltid erkänts för berättigade. De äldsta kristne ansågo allt dödade vara otillåtet. En åsikt gjorde sig gällande bland dem, att en kristen icke fick åklaga för domstolen en förbrytare, hvars brott skulle straffas med döden och icke håller själf bekläda ett domareembete, emedan han som domar hade i vissa fall varit skyldig att döma förbrytaren till döden. Denna uppfattning af lifvets absoluta okränkbarhet gaf emellertid snart vika för en annan uppfattning. Den enskildes rätt att döda i krig och till själf försvar äfvensom statens rätt att döda förbrytare accepterades inom kort af kyrkan.

De förste kristnes uppfattning af lifvets absoluta okränkbarhet sträckte sig icke endast till medmänniskors lif, utan äfven till individens eget lif. Nu först kom själfmordet att betraktas som en förfärlig synd. De kristne teologerne förklarade det vara lika syndigt att döda sig själf som andra. Vi finna redan i antiken motståndare till själfmordet. Pytagoras och Plato ansågo det för gudlöst att människan sökte genom själfmord öfvergifva den post på hvilken gudarne ställt heme här i lifvet. Aristoteles åter förkastade själfmordet såsom skadligt för staten, emedan det beröfvade den medborgare. Andra filosofer, stoikerna, prisade öppet själfmordet, betraktande det som tecken på den högsta grad af mänsklig frihet. Men äfven inom antiken, hvilka ogillade själfmordet, gingo aldrig i sin förkastelsedom så långt som de kristne. För desse gälde själfmordet, som en dödssynd, emedan människan därigenom reste sig mot Guds vilja. Den som själf gjorde ett slut på de pröfningar, som Gud hade sändt honom begick en förmätenhet, som bestraffades med evig fördömelse. Själfmordet blef genom kristendomen en synd, genom hvilken människan störtade sig i evig fördömelse utan hvarje hopp om att få tillfälle till ånger. De förrämsta bland kyrkofädren kommo sålunda att be-

trakta själfmordet som absolut otillåtet under alla omständigheter och denna uppfattning accepterades af den kristna kyrkan. Dock är det att märka, att själfmordet för att vara en synd skall vara direkt och afsektligt. Samtidigt som kyrkan stämplade uppenbara själfmördare som för evigt fördömda varelser, upphöjde hon till helgon asketer som ^{den värdiga} ~~odödade~~ ^{dödade} sig genom späkningar. Den fasa, med hvilken kyrkan betraktade själfmordet fann också sitt uttryck i de olika ländernas positiva lagstiftning. Man sökte straffa själfmördaren så godt man kunde. Under medeltiden och ännu senare kunde i vissa delar af Europa en själfmördares lik icke bortföras från det hus, i hvilket han dött, genom dörren, utan det måste utdragas genom ett för detta ändamål i väggen borrhadt hål. Sedan släpades liket längs gatan och fästes slutligen upp på en päle vid allfarsvägen. Så förfors med en själfmördares lik bevisligen i Paris ännu år 1749.

I denna punkt liksom i fråga om straffet öfver hufvud är det den franska upplysningsfilosofin, som förtjänsten i främsta rummet tillkommer att hafva åstadkommit en förändring. Montesqueu och Beccaria äro särskildt förtjänta att ihågkommas i detta sammanhang som de mest energiska. Det var förut icke nog med att man sökte bestraffa själfmördarens lik, äfven hans familj. bragtes till tiggarsstafven därigenom att staten konfiskerade hela hans förmögenhet. I enlighet med upplysningsfilosofins läror förlorade nu dessa straffbestämmelser all anslutning hos den stora publiken; den franska revolutionens män förklarade, att människan har fullfrihet öfver sitt eget lif. Man begynte t. o. m. i likhet med forntidens stoiker lofprisa själfmordet. En reaktion inträdde visserligen senare då människorna efter revolutionen återgingo till sin gamla religion, men den barbariska behandlingen af själfmördare har sedan dess mestadels försvunnit från lagarne. I Frankrike och flere andra länders lagar finnas för närvarande icke bestämmelser rörande själfmördarens lik i andra land äro själfmördare förbjudne att erhålla kristlig begraf-

ning. I England däremot finnes ännu i dag en lag, som bjuder att en tillräknelig själfmördares hela egendom skall konfiskeras af kronan, ehuru denna lag är en död bokstaf, tack vare det gängse bruket att jurymännen på sin ed förklarade hvarje själfmördare för otillräknelig.

Beträffande den rent moraliska sidan i motsats till den rättsliga äro åsikterna om själfmord mycket delade. Medan de ortodoxe kristne fortfarande betrakta själfmordet som en synd, anse fritänkarne, att dess moraliska eller omoraliska halt bestämmes af de omständigheter under hvilka det begåtts. Om själfmördaren utan tillräckliga skäl undandragit sig politiska och familjepliker, så äro de fleste ense om, att han begått en omoralisk handling, men frågan gäller från denna ståndpunkt sedt, huru en människa skall anses skyldig att lida innan han eger rätt att göra slut på sitt lif, och i denna punkt äro åsikterna mycket delade.

Det lyder nämligen också: du skall icke låta någon af dina medmänniskor dö, om du kan hindra det samma. Detta mor albud har emellertid icke samma allmängiltighet som det direkta. De lägre stående folken hafva för vana att lämna sjuka och gamla personer, som icke kunna själf sörja för sitt uppehälle, att dö. Men ju mer människosläktet utvecklats sig, desto mer har sympatidriften tillväxt och utsträckt sig till de hjälplösa. Särskildt har kristendomen utöfvat ett betydande inflytande. En af kardinaldygderna i den kristna etiken är barmhertighetens dygd. De fattige och sjuka ställes genast under kyrkans skydd, och ehuru denna genom sin barmhertighet i icke ringa grad uppmuntrat sysslolösheten och tiggeri, har hon dock bidragit till utbredandet af den åsikten, att människan har en rätt att lefva, äfven om hon är ur stånd att själf sörja för sitt uppehälle. Småningom erkände också den världsliga lagstiftningen denna rätt, och i våra dagar äro de hjälplöse tillförsäkrade sitt uppehälle genom statens lagar. Fattigvården har sålunda blifvit en statens angelägenhet. Äfven i konkursstadgan fin-

na vi uttryckt samma princip, att ingen medborgare får lämnas hjälplös. Galdenären får vid konkursen behålla de verktyg och medel, genom hvilka han kan uppehålla sitt lif. Vi ha sett hurusom staten småningom gjorde intrång på familjefaderns rättigheter och uppträdde till familjemedlemmarnes skydd. Värkningarna af den kristna uppfattning om lifvets hälgd sträckte sig till det ofödda fostret. Den romerska rätten tillstodde en ogift moder att fördrifva sitt foster och en gift moder tilläts att fördrifva det med sin makes tillåtelse.

Till personrätten hör vidare den s. k. i n t e - g r i t e t s r ä t t e n . Det finnes ett allmänt moralbud, som säger: du skall icke tillfoga dina medmänniskor fysiska eller andliga lidanden, ifall de ej förtjäna det, d. v. s. om icke rättvisans bud tillåter eller fordrar det. Redan uppå ytterst låga kulturstadier medgifver samhället människan rätt att hämnas ett ondt af ett eller annat slag, som tillfogats hennes person, äfven om detta onda ej består i beröfvandet af hennes lif. Samhället medgaf människan rätt att hämnas lidanden, som tillfogats henne, det erkände hennes integritetsrätt, och senare belade det med straff sådana handlingar, som tillfogat andra människor lidande, särskildt fysiskt lidande. Straffet själfvtt innebär, som vi sett, att ondt tillfogas den som har gjort ondt, men också i strafflagstiftningen har allt större hänsyn tagits till de lidanden, som tillfogas förbrytarna. Genom 1734 års lag inskränktes kroppsstraffet inom jämförelsevis tränga gränser. Vi finna där endast följande kroppsstraff: spö eller ris, hudstrykning, och fängelse vid vatten och bröd. Däremot hade den tidigare svenska lagstiftningen medgifvit t. ex. högra handens afhuggande, öronens och näsans afskarande m. m. Den åsikten har sålunda i allmänhet gjort sig gällande, att icke ens straffet får uti alltför hög grad inkräkta på människans integritetsrätt.

Till personrätten hör också ä r a n s r ä t t . Med ära förstås det erkännande som en person tillvinner sig i andras ondsöme. Detta erkännande kan komma

honon till del på olika grunder. Sålunda talar man om krigsära, författarsära o. s. v., men då det såsom här är fråga om ärans rätt förstår man med ära det erkännande, som en person tillvinner sig i andras ömdöme i egenskap af moralisk personlighet. Arans rätt innebär, att en människa af sina medmänniskor skall behandlas som moralisk och ärbär, så länge han ej genom sitt handlingssätt bevisat motsatsen. En ärekränkning föreligger, om någon utan tillräckliga skäl beskyller en annan för att hafva eller hafva haft någon omoralisk afsikt. Ärekränkningen betraktas allmänt som något orätt och straffbart, ehuru naturligtvis det som konstituerar ärekränkningen växlar, allt efter som föreställningen om hvad som är moraliskt eller omoraliskt växlar. Enligt de gamla germanernas rättsmedvetan de fans det icke högre grad af ärekränkning än att beskylla en^m för feghet, emedan denna last var den de ansågo vara svårast. Enligt våra rättsbegrepp kan det icke betraktas som ärerörigt att säga om någon man att han är rädd. undatagandes om hans plikt hade bjudit honom att icke vara rädd. Människor af olika raser och i olika tider ha varit än mer, än mindre känsliga för ärekränkningar. De gamle germanerna voro särskildt ömtåliga och hade för sed att utmana en ärekränkare på envig. Envighet eller duellen användes desutom som bevisningsmedel i brottmål och adopterades jämväl af det kristna Europa. Duellen hörde till de s. k. gudsdomarna. Man antog att Gud skulle låta den oskyldige gå segrande ur striden. Ur denna juridiska duell utvecklade sig den moderna duellen, som blef allmän först i 16:de århundradet och framförallt i Frankrike. Den moderna duellen är en mellan tvänne personer öfverenskommen kamp med lifsfarliga vapen, för den kränktes äras upprättande. Den uppkom på en tid, då mannens, åtminstone riddersmannens, förnämsta dygd var hans mod, och den var värligen ett medel att visa, att åtminstone denna dygd icke saknades. Men duellen rönto emellertid sanrt motstånd från samhällets sida.

Den gjorde ingrepp på statens bestraffningsrätt och kunde följaktligen icke erkännas af statens lagar. Redan Ludvig XIII och isynnerhet Ludvig XIV utfärdade stränga förbud däremot, och enahanda förbud utfärdades också i andra europeiska länder. Dock kröntes försöken att afskaffa duellen icke med framgång, emedan denna hade ett stöd i folkens seder. Man ansåg, särskildt inom de högre kretsarne, att en ärekränkning icke tillräckligt beifrades af lagen och att därför själfhämnden här var på sin plats. Denna uppfattning fortlevde äfven, sedan modet upphört att betraktas som människens kardinaldygd och insikt i svärdets bruk som hans viktigaste färdighet. Man utbytte svärdet mot pistolen, som äfven utan föregående, långvarig öfning kunde handteras, och sålunda fortlevver duellen ännu i dag som en af seden erkänd institution i de romaniska länderna samt i Tyskland och Ryssland, särskildt inom armén och studentkåreerna. Däremot har lagen sedan länge åtminstone nominelt straffat en person, som dödar en annan i duell och bestraffar fortfarande en sådan person som dräpare eller t. o. m. någon gång som mördare med berätt mod, ehuru lagen hålst blundar vid dueller, emedan de hafva stöd i sederna. Däremot förekommer duellen alls icke som institution i England eller de nordiska länderna. Där den förekommer försvarar man den som nödvändig, emedan man fruktar att ärekränkningarna eljes blefve för talrika. Vi nordbor liksom engelsmännen betrakta duellen som en kvarleva af forntida barbari. För egen del är jag så mycket individualist att jag anser att två människor böra få träffa en öfverenskommelse mellan dem bägge i en sak, som rör endast dem själfva, men en sådan fri öfverenskommelse är icke duellen. Där den är en af seden erkänd institution bjuder seden, att en man skall under vissa omständigheter, då han bör anse sin ära kränkt, utmana en annan på duell, och den bjuder också denne andre att antaga utmaningen. Seden erkänner alltså icke endast en frihet att duellera, utan uppställer äfven duelltvång. En man skall måhända med sitt

lif få plikta för ett obetänksamt ord, eller den som fått det äreröriga ordet skall måhända ännu dessutom under sedens protektion få taga den andres lif, ty man vet ej hvem som går segrande ur striden. Duellen har sin rot i det gamla riddareväsendet och försvinner väl när det sista spåret af dess gamla ideal fått vika för en ny tids betraktelsesätt.

Den andra afdelningen af civilrätten är s a k - r ä t t e n. Den behandlar egendomen jämte dess arter samt vidare de s. k. "jura in re aliena", d. v. s. inskränkande rättigheter till saker som tillhör andra personer. Som exempel kan nämnas panträtten. Redan hos de lägre djuren finnes en egendomsdrift. Hvar och en har väl iakttagit, huru svårt det att förmå en hund att släppa en sak, som den tillegnat sig och man kan icke håller antaga, att människan i urtillståndets varit i afsaknad af denna drift. Då människan uppfann vapen och redskap samt började kläda och pryda sin kropp, kom hon att betrakta vapen, redskap, kläder och prudenader såsom sin privategendom, men hennes egendom inskränkte sig icke härtill. Då familjen eller stammen blifvit mer eller mindre stationär på ett visst land - omdåde, kom den att betrakta detta område, som sin tillhörighet, och det blef alltså icke en privat egendom, utan hela stammens tillhörighet. Stammens medlemmar egde rätt att jaga där efter behag och bytet blef dens tillhörighet, som fångat det, men däremot fick icke medlemmar af andra stammar komma och jaga på området. Vi finna hos alla lägre folk såväl privat- som stamegendom, men samtidigt existerar äfven familje- egendom. Hyddan i hvilken familjen bor, äfvensom den därtill hörande åkertäppan, är familjens enskilda egendom. Dessa tre slag af egendom, privat- familje - och stamegendom återfinna vi äfven hos forntidens folk. I de forngermaniska byalagen voro icke blott jakt- och betesmarkerna stammens gemensamma egendom, utan äfven de odlade fälten. Familjens egenderätt sträckte sig endast till boningshuset och den angränsande trädgården. Emellertid skedde genom främmande stammars krigiska öf-

verfall och eröfringar stora förändringar i jordegendomen. Det kufvade folkets land togs i beslag af den segrande konungen eller höfdingen och fördelades bland dennes soldater. Sålunda uppkom medeltidens feudalsystem. Jordegendom, som förut tillhört stammen eller byalaget, öfvergick till den eröfrande höfdingens händer och denne kunde sedan disponera däröfver efter behag. Men länsväsendet bildade endast en öfvergångsperiod i jordegendomens historia. De olika vasallerna frigjorde sig mer och mer från beroendet af länsherren och länen blefvo småningom ärftliga. Sålunda uppkom privategendom i jord. Under det jordegendomens förhållanden undergingo väsentliga förändringar, vann den rörliga egendomen allt större betydelse i samma mån, som handel och kommunikationer utvecklade sig. Samtidigt inskränktes familjegendomen. Vi kunna dock ännu i våra dagars lagstiftning finna en återstod af den gamla uppfattningen, att ett visst slag af egendom tillhör icke individen, utan familjen, i det nämnda förbudet att fritt disponera öfver all egendom genom testamente, ett förbud, som gäller i de flesta land.

Lika allmänt som egendomsdriften är inom människosläktet är moralbudet du skall icke stjäla, som just grundar sig på denna drift. Hos alla folk äfven de lägsta gäller det som orätt att beröfva en medlem af egen stam hans egendom. Stöld inom egen stam betraktas öfverallt som ett brott, ehuru vi veta, att stöld från andra stammar eller folk under krigstid bedömes annorlunda. Det är emellertid af intresse att iakttaga, det stöldens brottslighet i förhållande till andra brott varierar. Den kinesiska lagstiftningen behandlar tjufven med påfallande mildhet, medan åter de gamla germanerna ansågo stöld vara värre än dröp. Denna uppfattning berodde därpå, att modet ansågs vara mannens största dygd, och att det fordrades mod för att begå dröp, men stölden betraktades som en lömsk och fog gärning. Därför betrakaade germanerna rövveri som ett mindre brott än stölden, emedan rövveraren blottställde sitt eget lif.

Den tredje afdelningen, obligationsrätten förbigår jag i denna öfversikt, emedan tiden icke medgifver det samma.

Ehuru i hvarje samhälle rättsförhållanden existera mellan samhällets olika medlemmar med afseende å deras person, egendom och annat, så gestalta sig emellertid dessa rättsförhållanden ofta mycket olika för olika samhällsmedlemmar. Jämlikhet inför lagen är icke en rättsgrundsats, som vore karaktäristisk för det mänskliga samhällslifvet öfverhufvud. Redan tidigt uppkommo olika klasser och kaster, som ofta voro resultat af en främmande eröfring. Den eröfrade stammen utgjorde adelsklassen, den underkufvade de ofrälse. Den egelska aristokratin var t. ex. före normandernas eröfring sachsisk, efter densamma normandisk. Afkomlingarne af de germaniska eröfrarne af Galli en hafva under tusen år utgjort den styrande klassen i Frankrike, och alldeles på samma sätt finna vi hos många folk adelsklassen tillhöra en annan ras än de lägre klasserna. Säsom afkomlingar af olika förfäder bibehöllo medlemmarne af de adliga familjerna sin särskilda ställning. De önskade hålla sig fria från äktenskap med dem för att ej blanda sitt rena blod. Den eröfrande klassen är naturligtvis den, som bestämmer öfver samhällets organisation och som stiftar dess lagar - naturligtvis till egen fördel. Öfverallt på lägre kulturstadier, där samhället är indeladt i vissa ärftliga klasser och kaster, finna vi medlemmarne af de olika samhällsklasserna utrustade med olika rättigheter. Adeln är den mest privilegierade. Om t. ex. en adelsman begår ett brott mot en ofrälse, så bestraffas han - om han öfverhufvudtaget alls bestraffas - mycket mildare, än om någon af lägre klass förbryter sig mot en adelsman eller mot en annan ofrälse. Där samhället består af flere än två klasser finnes en detaljerad olikhet i privilegierna. Denna olikhet inför lagen är karaktäristiskt för alla samhällen, som äro utrustade med klassinstitution. I Indien är den synnerligen öfverdrifven; i Rom fans den äfven, ehuru mycket mindre utpräglad.

Dödsstraffet i Rom drabbade endast de lägre klasserna. För de högre klasserna utbyttes det till deportation. Dock finna vi i Rom de humana grundsatsen gällande, att böterna stå i proportion till förmögenheten. Olikhet inför lagen existerade äfven hos kelterna och framför allt hos germanerna. Jämlikhetsprincipen har aldrig varit mera aflägsen från något folks rättsuppfattning. Intet annant ariskt folk om man undantager hinduerna, har till samma grad som germanerna, betonat olikheten i börd. Denna olikhetsprincip finner sitt rättsliga uttryck i den olika taxa som var fastställt för de olika klassmedlemmarnas eller Wehrgeld. Det kostade mera att dräpa en adelsman än en man af folket. Hos sachsarne var adelsmannens Wehrgeld sex gånger större än den ofrälse och i öfverensstämmelse härmed stod olikhet i bestraffningen af mindre förbrytelser. Hvarken kroppens del till och med fingernaglarna hade sin skilda taxa. och denna taxa var olika för de olika klasserna. Man hade måhända väntat, att kristendomen skulle åstadkomma en förändring i denna rättsuppfattning, men så skedde icke. Kristendomen predikade alla människors jämlikhet inför Guds domstol, men befattade sig icke med den världsliga jämlikheten. Den med gaf prästerna frihet från svarsål inför världslig domstol. Kyrkan lyckades undandraga sina tjänare från statens domstolar och lade härigenom grunden till de största orättvisor, hvartill en lagstiftning någonsin gjort sig skyldig till. När kyrkan började göra anspråk härpå, vet man ej med säkerhet, men en gång i besittning af makten var kyrkan ej sen att begagna den tillsin fördel. Till hvilka följer denna lagstiftning ledde, skall jag söka visa genom att framställa dess värkningar i ett land, England. Här liksom annorstädes i Europa var kyrkans domsrätt ursprungligen inskränkt till prästerskapet och munkarna, men år 1350 under Edvard III beständes det, att "alla lärde" skulle lyda under de kyrkliga myndigheternas doms rätt, icke under statens. Hvad lagstiftaren afsåg med lärde personer, vet man ej, men säkert är att de kyrkliga domstolarna tol-

kade förordningen så, att hvar och en, som kunde läsa lydte under den kyrkliga jurisdiktionen. Dock gjordes vissa undantag, som likväl icke minskade orättvisorna. Den mest betydande var den att alla kvinnor - undantagandes nunnorna - voro undantagna från detta privilegium att dömas af andlig domstol. En bigamist lydte icke håller under kyrkans domstol. Med bigamist förstods icke en man med tvänne hustrur, utan en man, som var andra gången gift eller också gift med en enka. Detta undantag berodde däruppå, att kyrkan alltid med ovilja hade betraktat dylika äktenskap. Denna lagstiftning gjorde rättsväsendet till en ren fars. En man som kunde läsa och icke var bigamist kunde t. ex. huru ofta som helst begå mord utan annan påföljd än att han öfverlämnades till stiftets biskop eller andliga domstol för att fullgöra den penitens eller bot, som ålades af biskopen. Detta var fallet ända till 1487, då Henrik VII förordnade, att hvar och en, som öfverbevisades om brott och lydte under kyrkans domsrätt, skulle för första resan brott brännmärkas, en mördare med bokstafven M, som skulle inbrännas på hans vänstra tumme, en tjuf märkas med bokstafven T. För andra resan brott skulle han straffas af världslig domstol, dock endast för den händelse att han ej tillhörde det kyrkliga ståndet, ty då kunde han fortfarande mördra eller stjäla huru mycket som helst utan att få något världsligt straff. Så begicks ända till 1547, från hvilket år lagstiftningen undergick många och gradvisa förändringar. Man har svårt att föreställa sig ett rättstillstånd, sådant som skapades af den kyrkliga domsrätten. En man, som icke kunde läsa eller en kvinna, som begick ett mindre brott, till exempel stöld utöfver en shillings /1 mark 25 penni/ värde eller därutöfver dömdes af världslig domstol och enligt lagen till döden. En man som kunde läsa, kunde däremot mördra utan att bestraffas annorlunda än genom kyrkobot eller som det senare var fallet genom banlysning. Detta är ett exempel på det inflytande under medeltiden och större delen af nya tiden som den

katolska kyrkan utöfvat på lagstiftningen och detta inflytande blef ej hällsosenmare därigenom, att folket själft tvangs att tillsluta sina ögon för de andliges synder. Ännu i nya tidens början påstod man, att en syndig präst var Guds utvalda redskap, med hvilket Gud ville tukta ett syndigt folk. Den syndige prästen skulle därför vara föremål för folkets vördnad, och de, som lidit till följd af hans syndiga lif, borde ej anklaga honom för hans synd, ty det hade varit att resa sig mot Guds vilja. Den som be- tviflar riktigheten häraf hänvisar jag till förhandlin- garna vid Concilium salisburgensis 57 kap. Klassorätt- visa utmärkte lagsiftningen under hela medeltiden ända till franska revolutionen. Olikheten inför lagen sträck- te sig in i döden. Det var en allmän lag att en adelsman fick halshuggas, hvaremot förbrytaren af lä- gre rang skulle hängas. Halshuggning betraktades nämlig- en som ett mycket ärofullare sätt att dö än häng- ning. Äfven tortyr skulle tillämpas efter person, rang och samhällsställning och en adelsman underkastades nä- stan aldrig tortyr. Franska revolutionen afskaffade ständ- privilegierna och införde likhet inför lagen. Den var mer eller mindre ett uttryck för de idéer, som be- själade upplysningsfilosofin. Vi hafva tidigare sett, hurusom denna filosofi inlade en stor förtjänst i mänsk- lighetens historia genom yrkande på större mildhet, i bestraffning m. m. Dess förtjänst var ej mindre i den fråga här föreligger. Det var särskildt Rousseau, som med entusiasm predikade allas likhet inför lagen. Hans mest epokgörande arbeten äro: "Discours sur l'inégali- té" /Om ursprunget och grunden för olikheten mellan människorna/, som utkom 1753 och "Contrat social" /sam- hällsfördraget/ af år 1761. I det förre visar han att den sociala och politiska olikhet, som trycker männi- skorna, icke är en följd af den ursprungliga mänskli- ga naturen, utan en frukt af den mänskliga ut- vecklingen och sålunda endast tillfälligt och kan un- danröjas därigenom, att människorna så mycket som möj- ligt återvänder till naturen. Han prisar vildens räs

naturlif i skogarna utan egendom, utan ståndsskilnad med sådan hänförelse, att Voltaire efter läsningen där-af med rätta kunde säga: aldrig har så mycket snille användts för att göra oss till djur, man får förligen lust att springa på alla fyra. Egendomen, fortsätter Rousseau, infördes af den förste, som var nog gudlös att kringgårdas ett stycke jord och säga: det är mitt, och fann andra nog enfaldiga att erkänna detta. Härmed var den första skilnaden människor emellan grundad, den emellan rika och fattiga. För egendomens skyddande blef det nödvändigt att införa samhället, hvarigenom människorna frivilligt afstodo en del af sin frihet för att i lagn och säkerhet få njuta det öfriga. Inom samhället fann folket sedan lämpligt att uppdraga sin viljas utförande åt en ur denna vilja framgången regering och härmed var en annan skilnad införd bland människorna, nämligen skillnaden mellan den starkare och den svagare. Detta är i hufvudsak innehållet af det första arbetet och samma grundtanke finner man i Contrat social. Från hvarje rad af denna bok ljuda de sedan så ödesdrgra orden Liberté /frihet/ och égalité /jämlighet/, likhet inför lagen, likhet i skatter och allas lika ansvarighet framställas här icke med den tidigare upplysningsfilosofernas nyktra resonnerandes tid, utan med en glödande känslas kraftiga vältalighet, de framställas icke längre som drömda, oupphimmeliga ideal, utan som naturliga rättigheter. Contrat social blef den franska revolutionens bibel och författningen af år 1793 är endast ett faktiskt genomförande af dess idéer.

Jag afslutade senast gång min kortfattade framställning af de viktigaste rättsförhållandena inom samhället och skall nu tillägga några ord om statens ändamål. Jag har upprepade gånger definierat rättsförhållandena, som ett af samhället genom sed eller lag regleradt förhållande mellan individer. Om man då ställer till sig frågan: hvilken är samhällets uppgift? så lyder naturligtvis svaret, att samhället för det första skall reglera förhållandet mellan individerna och öfvervaka

att seden och lagens påbud efterlefvas. Då uppstäl-
ler sig den frågan, huruvida samhället icke har nå-
gon annan uppgift än att sålunda vara rättsförhållan-
denas stiftare och väktare. För att besvara denna frå-
ga skall jag något inskränka densamma till det slag
af samhällen, som kallas stater. Jag har definierat
samhället som en enhet af två eller flere individer
af samma art, som antingen lefva tilbalsammans eller bin-
das samman af gemensamhet i styrelse och lagar. Sta-
ten är ett visst slag af samhälle, hvars begrepp ic-
ke så noga kan bestämmas. Det för staten kraktäris-
tiska är, att den är ett större organiseradt samhäl-
le. Staten kan definieras, som
den större organiserade enhet
af personer, som bindas samman
af gemensamhet i styrelse, la-
gar och territorium. Utöfver denna de-
finition skulle jag icke vilja gå. De vanliga defini-
tionerna på staten är visserligen mycket längre, men
de lida af det felet, att de införa bestämmingar, som
icke äro af alla erkända såsom väsentliga för statens
begrepp. Här har jag ingenting sagt om statens ända-
mål, emedan uppfattningen härom växlar. Alla äro ense
om att anse, att staten har till uppgift att sörja
för rättsvården och försvarsväsendet, d. v. s. icke de
enskilda individerna, utan den enhet af individer, hvar-
af staten består, eller också någon särskild statsmyn-
dighet, som handlar i denna enhets namn, stiftar la-
gar och öfvervakar deras efterlefnad samt försvarar sta-
tens medlemmar mot yttre fiender. De finnas, som vil-
ja inskränka statens uppgift härtill. Bland dem är att
nämna Immanuel Kant. Enligt hans definition är staten
en förening af en mängd människor för att genom all-
männa normer eller rättsliga lagar garantera allas fri-
het. Statens ända 1 anser Kant således vara den all-
männa rättsäkerhetens upprätthållande mot inre och yt-
tre fiender. Staten enligt Kant har blifvit kallad en
rättsstat. Denna teori uppställde Kant i strid mot
den teori, som gjorde sig allmänt gällande hos den

filosofiska riktning, som var på modet i Tyskland, när Kant uppträdde, nämligen Leibnitz's filosofi sådan den framställdes i den populära bearbetning, som tysken Wolff gaf densamma. Medan Kant betraktade det rätta som inbegreppet af de betingelser, under hvilka den enes frihet kan stå tillsammans med den andres enligt en allmän norm för friheten, lydde Wolffs sats: gör det, som gör såväl dig själf, som dina medmänniskor fullkomliga och andrlåt det som gör dem ofullkomliga. På denna rättsuppfattning grunda sig Wolffs teori om statens ändamål. Hans teori är en välfärdsteori. Staten skall icke endast skydda sina medlemmar mot inre och yttre rättskränkningar, utan äfven sörja för deras välfärd och ega att bestämna medlen för välfärdens uppnående. Däreigenom får staten rätt att inblanda sig i alla individuella förhållanden och är en polisstat. Denna teori utvecklades af Wolff i 18 århundradet och har utöfvat ett stort inflytande samt legat till grund för den s. k. upplysta despotismen. Välfärdsteorin har gamla anor. Redan Aristoteles yrkade på att staten jämväl skulle vara en välfärdsstat, och hvarje civil stat har i själfva verket till en viss grad varit en sådan. Till och med Nordamerikas förenta stater, där staten gör anspråk på att icke blanda sig i den enskildes förhållanden, drifva t. ex. handelspolitik och åtnöja sig alltså icke med att vara rättsförhållande beskyddare. Man är för närvarande ense om, att staten skall så mycket som möjligt befordra sina medlemmars lycka, men icke ense om de bästa medlen för att realisera detta ändamål. En del tror, att det sker bäst genom ett direkt ingripande från statens sida, andra åter därigenom, att staten lämnar de enskilde den största möjliga frihet. Det vore intressant att närmare ingå på denna fråga, men jag måste i anseendet till den knappa tiden öfvergå till den sista afdelningen af kursen nämligen

5. Rättsförhållanden utom samhället.

Dessa rättsförhållanden behandlas af den s. k. folkrätten. När jag talar om rättsförhållande

utom samhället menar jag därmed icke rättsförhållanden, oberoende af allt samhällslif utan dels rättsförhållanden, som ega rum mellan enskilda individer i olika samhällen eller mellan någon individ, som tillhör ett visst samhälle, å ena sidan, och ett annat samhälle i dess helhet å andra sidan. Sådana rättsförhållanden behandlas af den internationella privata rätten eller främlingsrätten. Vidare sådana rättsförhållanden, i hvilka olika samhällen såsom sådana stå till hvarandra, hvilka rättsförhållanden den egentliga folkkrätten gör anspråk på att behandla. Folkkrätten indelas alltså i internationell privaträtten och egentliga folkkrätten. Först skall jag behandla rättsförhållanden, hörande till den internationella privaträtten.

Ursprungligen existerade alls icke rättsförhållanden mellan medlemmar af olika stammar. Om en främling besökte stammens område kunde han behandlas huru som helst af hvem som helst. De rättsförhållanden, om hvilka tidigare varit fråga, gällde endast för medlemmar af samma samhälle, men redan tidigt kom främlingsrätten att åtnjuta en af seden honom medgifven rätt, såframt han kom som en gäst.

Gästfriheten är en af de nu lefvande vilda folkens kardinaldygder. Den, i hvars hus en främling träder och hvars skydd han söker, är skyldig att undfångna honom i enlighet med gästvänskapens lagar. Fordringarna gå hos en del folk, t. ex. araberna, så långt att till och med en man, som begått ett dråp, kan göra anspråk på gästvänskap i den dräptes familj, men så snart den brottslige aflägsnat sig, är han åter utsatt för dess hämd. Gästvänskapens bud äro alltså så starka, att de för en tid kunna bringa till och med boldshänden till tystnad. Gästfriheten är en sed, som dels grundar sig på människans altruistiska böjelser, dels på egoistiska motiv. När den resande icke är i tillfälle att taga in på värdshus, är han naturligtvis tvungen att anlita enskildes gästfrihet. Då en person mottager främlingar i sitt hus gör han därigenom

icke endast en människovänlig gärning, utan något, som är för honom själf nyttigt, ty då han själf gör en resa kan han genom att hafva rykte om sig att vara gästvänlig i sin tur komma i åtnjutande af gästfrihet. Gästvänskapen har utvecklats sig till ett genom seden föreskrifvet bud, där offentliga härbärgen saknas. I den klassiska forntiden var den en religiös plikt, och samma uppfattning delade äfven sedan den kristna kyrkan. Vi finna till och med vissa forngermaniska lagar, som med böter bestraffade den, som ej visade tillbörlig gästfrihet. Hos de gamla skandinaverna var husbonden ansvarig för gästernas lif och säkerhet, och om en gäst blef dräpt, skulle husbonden taga reda på barnemannen eller i annat fall erlægga åt den dräptes släktingar full mansbot. Under hela medeltiden fortfor gästfriheten att betraktas som en skyldighet, men i skriande motsats till detta bud stod den behandling, som kom främlingen till del, då han ej kom som gäst. Det fanns ett germaniskt ordspråk, som sade: "två nätter gäst, den tredje natten träl". Gästvänskapens skydd kom endast dem till del, som kommo på kortare besök. Då främlingen slog sig ner i det främmande landet för längre tid eller kom dit oförvarandes, såsom t. ex. en skeppsbruten sjöman, var han i medeltiden rättslös. Detta var äfven fallet äfven hos grekerna och romarna åtminstone om främlingen icke råkade tillhöra ett folk med hvilket staten hade ingått gästvänska förbund. Då kunde hans egendom beröfvas honom och han själf göras till slaf eller dödas. Betecknande är, att främling och fiende i latinet ursprungligen återgafs af samma ord, *hostis*, och samma uppfattning fortfor under medeltiden. Främlingen var rättslös. Ett typiskt exempel erbjuder den franska främlingerätten "droit d'aubaine". Främlingen betraktades af lagen som en träl och behandlades därefter. En främling, som lefde ett år och en dag i en främmande kommun, blef träl på den herres gods, där han uppehöll sig. Först i 14 seklet upphörde främlingen att göras till träl, men hans ställning blef för den skull icke mycket bättre. Han

måste fortfarande erkänna för sin herre den man, på
hvars gods han bodde och vid hans död öfvergick stör-
sta delen af hans egendom till herren och icke till
hans egen familj. Denna lag var med vissa modifika-
tioner gällande i Frankrike ända till franska revolu-
tionen. Först 1790 upphäfdes denna förhatliga droit
d'aubaine genom ett beslut af den franska national-
församlingen, ett beslut, som återopade sig på det
mänskliga borderskapets princip, Sedan dess kun främ-
lingen lämna sin egendom i arf åt sina naturliga arf-
vingar, men först i vårt århundrade blefvo alla eller
nästan alla de skrankor, som skilja främlingen och den
infödde åt, nedbrutna. I England erhöll främlingen först
1870 lika arfsrätt med infödingen. Den mest upprörande
af de orättvisor, som långt in i medeltiden kom
främlingen till del, var kustbefolkningens rättighet att
plundra skepp, som blifvit vak på dess stränder, och
sälja som slafvar de skeppsbrutne sjömännen. En skepps-
bruten sjöman var fredlös och han hade endast ett
svagt hopp om att någonsin få återse hemmet. Plundring
af vrak var kustbefolkningens näringskälla. I vissa preus-
siska kustbyar brukade man ännu för ett par sekel se-
dan offentligen bedja till Gud i kyrkorna, att han
skulle sända skepp att förlisa vid den närbelägga ku-
sten.

Jag skall nu egna några ord åt den egentliga
folkrätten, som behandlar förhållandena mellan staterna
såsom stater. För det första kan det i hög grad be-
tviflas, huruvida det existerar en verklig folkrätt,
emedan det kan betviflas om det existerar rättsförhål-
landen mellan olika stater. Rättsförhållande är ett ge-
nom sed eller lag regleradt förhållande, men det fin-
nes ingen lag, som reglerar förhållandet mellan sta-
ter. Regleras då förhållandena mellan olika stater af
seden? Om man af seden fordrar, att efterlef de af
dess bud skall öfvervakas, och en olydnad häremot be-
straffas, finnes det ingen sed, som skulle beståmma i
internationella förhållanden, utan endast vissa bruk. Det
internationella lifvet förmedlas visserligen af vissa

rättsmedel. Vi hafva gesandtskapen d. v. s. personer, som af staternas öfverhufvud befullmäktigas att ombesörja statens ärenden hos en annan stats öfverhufvud. Vi hafva vidare statsfördragen, i hvilka särskilda stat rättigheter och förpliktelser fastställas. Vi hafva för den händelse, att misshälligheter uppkomma, mediationen, som består däruti, att en tredje, i tvisten icke inbegripen stat erbjuder sig att i en för bägge parterna lika välmenande afsikt diskutera tvistepunkterna och framställa förlikningsförslag. Det beror sedan på de tvistande parternas godtycke att antaga eller förkasta förslagen. Slutligen ha vi skiljedomstolsinstitutionen, hvilken efter bägge parternas hörande fäller ett formligt utslag med förbindelse för parterna att erkänna detsamma. Men en stat är ingalunda tvungen att tillgripa något af dessa medel, och äfven om den gjort det, kan den när som helst afgöra saken med svärdet. Folkrättsentusiasterna säga, att också kriget är ett rättsförhållande, att det är det orättas afvärjande med beväpnad hand. Om kriget endast tillåtes som nödvärnsmedel kunde det väl kallas ett rättsmedel, men nu kan en stat med krig öfverfalla en annan stat på hvilka grunder som helst och detta utan att någon som helst internationel myndighet skulle bestraffa den anfallande staten därför. Den äldre folkrättens bearbetare sysselsatte sig med frågan om giltiga eller ogiltiga orsaker till krigsförklaring. Den yngre folkrättens bearbetare hafva öfvergifvit dylika spekulationer och förklara, att dessa frågor höra till moralens område. De inskränka sig till att uppställa normer för krigsföringen och erkänna dessa normer som giltiga under hvilka omständigheter och på hvilka grunder än kriget blifvit förklaradt. Kan man då tala om att rättsförhållanden existera mellan stater, då man gifver, att stater ostraffadt när som helst kunna öfverfalla andra stater med krig? Detta vore att helt och hållet vända upp och ned på begreppet rättsförhållande. Folkrätten inskränker sig faktiskt till att framställa de bruk, som göra sig gällande inom det internationela lifvet, men

dess läror ha ingen bindande kraft, innan det politiska lifvet regleras af normer, hvilkas öfverträdelse beifras och bestraffas af en myndighet, som fått befohlenhet att göra det och eger makt att handla i enlighet därmed. Den frätida möjligheten af en sådan myndighet anser jag ingalunda vara en tom utopi. Tvärtom torde ingen profetia ega större sannolikhet än den, att de civiliserade folken i framtiden komma att bilda ett stort statsförbund. Krigets historia talar för sannolikheten, att denna profetia skall gå i fullbordan förr eller senare.

Folkrättens entusaster hafva alltid med innerlig belåtenhet och tillfredsställelse påvisat, huru sättet att föra krig har blifvit mer och mer human. Först hade man för sed att döda fienderna till sista man, sedan blef man så human, att man i stället för att döda fienderna gjorde dem till slafvar. Detta bruk gaf emellertid ungefär i det 13 århundradet efter Kristus vika för ett ännu humanare bruk, nämligen at man tog till fånga fienderna och sedan lät dem för betydande summor lösköpas, och slutligen stadgade sig den grundsatsen, att kriget skall föras endast emellan staterna, ej mellan individerna. Krigsfångenskapen förlorade därigenom mycket af sin skarpa och stränga karaktär. Den anses fortfarande nödvändig för statens säkerhet och för att tvinga den fiendtliga staten till fred, men då fred är slutet skola också krigsfångarne ställas på fri fot. Och frågan om egendomens behandling i krigstid, hvilka framsteg har den icke gjort enligt folkrättens entusiasterna. Den moderna folkrätten säga de skyddas privategendom också i det fiendliga landet, den håller all privategendom i helgd och man får tillegna sig endast statens offentliga förmögenhet. Än vidare: förut förde man kriget med förgiftade vapen, hade för sed att förgifta brunnarna. Numera tillåtes detta icke; man får icke tillfoga fienden onödiga lidanden. Såsom onödiga lidanden betraktar man sådana, som äro jämförelsevis stora i förhållande till den värkan de åstadkomma; och den värkan, som kriget åsyftar, är att gö-

ra motståndarne odugliga till strid. Krigets ändamål är ingalunda att döda fienden, det beror på en "tillfällighet", om någon dör i krig. De mest eftersträfvansvärda krig smedlen äro de, som med minsta möjliga lidanden kunna göra största möjliga antalet fiender odugliga till strid, såsom t. ex. torpedos, bomber m. m. De sakna visserligen icke egenskapen att vara lifsfarliga, men de döda fort och döda många på en gång. Men i sanning, det är icke genom krigets s. k. humanisering som vi komma freden närmare. Kriget kan aldrig bringas i öfverensstämmelse med humanitetens föreskrifter, emedan det är inhumant i sig själf. Det är af jämförelsevis ringa vikt, om jag dödar en människa med gift eller sticker ihjäl henne med bajonetten, eller om jag stjälar enskild egendom eller offentlig egendom, dröp blir ändå alltid dröp och stöld blir stöld. Kriget kan ej humaniseras, det skall afskaffas, och jag tror också, att den tid skall komma, då detta sker.

Det erbjuder ett särskildt intresse att följa krigets historia i Europa från det medeltida feodalsystemets dagar till vår tid. I medeltiden kunde hvarje feodalherre föra krig för egen räkning med andra herrar. I Tyskland kunde till och med hvarje man, äfven om han icke var länsherre, förklara krig med en annan man. Enhvar, som ansåg sig kränkt, kunde sända en krigsförklaring till den, som kränkt honom. Formen var noga bestämd, och skilda lagar funnos härför. Sålunda var Tyskland ännu i 15 seklet ett stort röfvarnäste, och den åtnjöt det största anseende, som var den största röfvarerna och rostiftaren, och tillståndet hade tidigare varit liknande i Europas öfriga länder. Hvarhålst feodalsystemet existerade funnos dessa privatkrig som en af lagen erkänd institution. Då kungamakten redan i nyare tiden utvecklade sig på feodalismens bekostnad, gingo dess sträfvanden främst ut på att inskränka och slutligen upphäfva de enskilda feodalherrarnes rätt att föra krig sinsemellan. Endast kungen kunde numera förklara krig, och liksom det ti-

digare hade varit vasallernas plikt att följa läns-herren i striden, blef det nu undersåtarnes plikt att kämpa för sin konung.

Denna uppfattning gör sig gällande ännu i våra dagar och tager ett uttryck i den trohetsed, som vid hvarje ny monarks tronbestigning afläggas af undersåtarna. Men vid sidan häraf har numera kommit plikter gentemot fosterlandet. Den gamla lojalitetskänslan lever fortfarande, ehuru härtill har sällat sig en annan drift, nämligen patriotismen. Den var känd både i Grekland och Rom, men förekom icke i medeltiden. Den har egentligen varit vårt århundrade skötebarn och liksom det var vasallens första plikt att tjäna länsherren, och undersåtenes plikt att tjäna sin furste, gäller det i våra dagar som medborgarens första plikt att tjäna fäderneslandet. Liksom vasallen och undersåten var skyldig att följa länsherren och konungen på deras krigståg, så har det i vårt århundrade gällt som en dygd och plikt att med alla medel häfda fäderneslandets makt och ära. I teorin heter det, att patriotismen består i att älska eget land och icke hata andras. Kriget är berättigadt endast för att försvara eget land men icke om det består i ett öfverfall på andras land. Men man måste vara en dålig iakttagare för att påstå, att dessa teorier skulle stämma öfverens med praktiken. Faktiskt frågas föga efter hvilkendera af de krigförande parterna är den anfallande och hvilken den af fallna. Det skulle utan tvifvel anses högst opatrotiskt, i fall medborgaren, då kriget är förklaradt skulle vägra att taga till vapen, emedan han anser krigets orsak oberättigad. Detta är onekligen den allmänna uppfattningens isynnerhet i de stora kulturländerna, där patriotismen är det intimaste förbunden med den uppfattningen, att fäderneslandets makt och ära hälgar också de orättfärdigaste medel. Hos oss har patriotismen aldrig kunnat taga denna form, icke emedan vi vore till vår natur bättre än andra människor, utan emedan vi alltid varit för svaga att söka makt och krigiak ära. Till följd

här af har patriotismen hos oss i hufvudsak tagit formen af en lugn och värmande hemlandskänsla. Men också inom de stora kulturländerna finna vi allt mäktigare och allmännare röster höjas mot kriget i alla dess former. Man börjar göra en allt beständare skillnad mellan sann och falsk folkpatriotism och en del människor ha redan i stället för budet: du skall älska ditt eget land och ^{hata} andras, satts budet: du skall älska både ditt eget folk och andra folk. Dessa röster äro härolder för en ny tid, som med naturnödvändighetens lag skall bryta in öfver den civiliserade världen. Jag säger med naturnödvändighetens lag, emedan den mänskliga utvecklingen följer vissa lagar, som icke kunna ändras. Hit hör äfven en utveckling af människornas altruistiska drifter. Altruismen - som betyder kärlek till andra, i motsats till egoismen, som betyder kärlek till sig själf - är en drift, som anträffas hos alla i samhäl en lefvande djur, den är en förutsättning för samhällets uppköst och jämsides med samhällets utvidgning går äfven en utvidgning af den altruistiska driften. Den b främjas nämligen i hög grad af gemensamhet i intressen, åsikter, känslor, bildning och lefnadssätt. Mellan individer, som til höra samma samhälle, finnes åtminstone till en viss grad en sådan gemensamhet, och denna framkallar altruism. Rättsförhållandena grundar sig till stor del på den altruistiska driften. Det är sålunda lätt att fästa, hvarför rättsförhållandena omfattat uteslutande medlemmar af samma samhälle. rättsbuden "du skall icke dräpa," "du skall icke stjäla", m. fl. hade ingen giltighet utom det egna samhället, därför att altruismen icke sträckte sig utöfver det egna samhällets gränser. Detta är ännu i dag fallet hos flertalet vilda folk och i krigstid äfven hos de civiliserade folken. Altruismen har fått allt större omfattning allt efter som samhället tillvuxit. Då familjerna slöto sig tillsammans till stammar öfvergick altruismen till alla stammens medlemmar. Då stammarna slöto sig samman till nationer, undergick altruismen en motsvarande utvidgning. Men utvecklingen kan

icke sluta härmed. Den måste med naturnödvändighet gå vidare. I samma mån som de olika nationerna kommit i större beröring med hvarandra, hafva de bättre lärt känna hvarandra. De hafva funnit gemensamhet i intressen, bildning och lefnadsideal och altruismen har icke kunnat uteblifva. Under beröringen med hvarandra hafva de olika nationerna förlorat många af sina för främlingen mera störande egendomligheter. och detta har ytterligare ökat betingelserna för altruismens uppkomst. Ty altruismen tillväxer ju mera beröringspunkter man finner hos medmänniskorna. Det är den fredliga beröringen mellan folken, som är krigets värsta fiende. Det kan icke gå annorlunda än att altruismen, som utan tvifvel skall följa samma utvecklingsgång som hittills, skall utrota kriget mellan civiliserade folk. Och jag kan tänka mig med hvilken föraktfull fasa framtidens människor skola blicka ned på vår "upplysta" tid med alla dess massmord, gillade af moralen och inledda med böner till den kristna Guden.

